

Dr. Agus Aditoni, M.Ag

PEMIKIRAN TEOLOGI IMAM ABU HANIFAH

Mengupas pandangan Imam Besar tentang
konsep *Khalq al-Qur'an*, *Qadar* & *Perbuatan
Manusia*, *Iman*, *Pelaku Dosa* & *Irjā'*
serta *Syafa'at*.

Dr. Agus Aditoni, M.Ag.

**PEMIKIRAN TEOLOGI
IMAM ABŪ ḤANĪFAH**



Judul Buku : Pemikiran Teologi Imam Abū Ḥanīfah

Penulis : Dr. Agus Aditoni, M.Ag.

Editor : Fathin Masyhud

Diterbitkan oleh :

Markaz al-Firdaus

Perumahan Taman Candiloka H1/11 Ngampelsari

Candi Sidoarjo Jawa Timur INDONESIA

Email : markazalfirdaus@gmail.com

Cetakan 1 : Agustus 2021

Perpustakaan Nasional Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Penyunting :

Tim Markaz al-Firdaus, 2021

xxii + 205 hlm; 14,5 x 20,5 cm

ISBN : 978-623-91912-4-5

Hak Cipta dilindungi undang-undang

Dilarang memperbanyak atau memindahkan sebagian atau seluruh isi buku ini ke dalam bentuk apapun secara elektronik maupun mekanis, tanpa izin tertulis dari penulis/
penerbit

All Right Reserved

TRANSLITERASI¹

ARAB	LATIN	ARAB	LATIN	ARAB	LATIN
ا	'	س	S	ل	L
ب	B	ش	Sh	م	M
ت	T	ص	Ş	ن	N
ث	Th	ض	Ḍ	و	W
ج	J	ط	Ṭ	ء	'
ح	Ḥ	ظ	Z	هـ	H
خ	Kh	ع	'	ى	Y
د	D	غ	Gh	آ	Āā
ذ	Dh	ف	F	ئى	Īī
ر	R	ق	Q	ؤو	Ūū
ز	Z	ك	K		

¹Sumber: Kate L. Turabian, A Manual of Writers Of Term Papers, Theses, and Dissertations (Chicago and London: The University Of Chicago Press, 19867)

KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah SWT, atas rahmat dan karunia-Nya. Shalawat dan salam semoga tetap tercurahlimpahkan kepada junjungan kita Nabi Muhammad SAW.

Buku ini mengkaji konsep teologi Imam Abū Ḥanīfah dan relevansinya dengan perkembangan teologi Islam. Pandangan teologi Imam Abū Ḥanīfah yang meliputi *khalq al-Qurʾān*, *qaḍāʾ* dan *qadar* serta perbuatan manusia, iman, pelaku dosa dan *irjāʾ* serta syafaʾat. Berdasar pada konsentrasi penelitian tentang pandangan teologi Islam Abū Ḥanīfah, kajian buku ini terbatas dalam pandangan teologi Islam. Di samping itu dapat dikaji pula keterkaitan pemikiran teologi Abū Ḥanīfah dengan perkembangan teologi Islam di Indonesia, karena jika dilihat dari perspektif sejarah perkembangan Islam di Indonesia atau jaringan perjuangan ulama Nusantara, dimungkinkan terjadinya hubungan antara ulama Indonesia dengan ulama Irak.

Penulis menyampaikan terima kasih yang sedalam-dalamnya kepada semua pihak yang turut andil memberikan motivasi, inspirasi, saran dan kritik dalam penulisan buku ini. Terutama kepada kepada Rektor UIN Sunan Ampel Surabaya Bapak Prof. Masdar Hilmy, S.Ag. MA. Ph.D. dan Direktur Pascasarjana Bapak Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag. Terima kasih juga saya sampaikan kepada para guru besar dan dosen senior Bapak Prof. Dr. H. Nursyam, M.Si., Bapak Prof. Dr. H. M. Ridlwan Nasir, MA., Bapak Prof. H. Syafiq A. Mughni, MA., Ph.D., Prof. H. Thoha Hamim, MA., Ph.D., Prof. Dr. H. Ali Mufrodi, MA., Prof. Dr. H. Bisri Affandi, MA., Prof. Dr. H. Amin Abdullah, MA., Prof. Dr. H. Machasin, MA. dan Bapak Prof. Dr. H. Husein Aziz, M.Ag. yang telah banyak meluangkan waktu dan pikirannya serta memberikan nasihat, bimbingan, masukan dan saran-saran untuk kesempurnaan buku ini. Terima kasih juga saya ucapkan kepada segenap civitas akademika Fakultas Adab & Humaniora, para wakil dekan Bapak Dr. H. Muhammad Kurjum, M.Ag., Ibu Dr. Hj. Muzayyanah, M.Ag. dan Bapak Dr. Nasaruddin, M.Ed. begitu pula teman-teman sekolega sekampus, Dr. Amiq, MA., Dr. Ahmad Nur Fuad, MA., Dr. A. Dzo'ul Milal, M.Pd., dan Dr. Mashudi, M.Ag. yang telah banyak membantu dan memberikan masukan, saran dan motivasi sehingga penulis dapat menyelesaikan buku ini. Kepada junior kolega saya Fathin Masyhud dan Penerbit Markaz al-Firdaus yang berkenan mengedit naskah dan menerbitkan buku ini serta semua pihak yang turut membantu terbitnya buku ini penulis sampaikan banyak terima kasih. Semoga Allah berkenan memberikan taufiq, hidayah dan ma'unah-Nya kepada kita semua.

Terima kasih juga perlu saya sampaikan kepada Ayahanda Djamhuri (Alm), Drs. Irfan Sidqon (Alm), dan Ibunda Hj. Sofiyah serta Hj. Z. Mutimmatun (Alm) yang telah mengasuh, mendidik, dan mendorong penulis dalam belajar. Istri Dra. Hj. Rusydiana, M.H dan anak-anak tersayang M. Rizal Kusuma, Yunita Hikmia, dan Vita Venia yang telah memberikan pengorbanan dan semangat yang tak ternilai harganya. Dan rasa syukur dan terima kasih tak terhingga saya haturkan untuk Bapak K.H. Abdullah Syukri Zarkasyi, MA (Alm), KH. Hasan Abdullah Sahal pengasuh Pondok Modern Gontor yang telah membimbing dan mendidik penulis sejak belajar di pesantren dan mengabdikan di kampus UIN Sunan Ampel Surabaya.

Penulis menyadari bahwa kajian ini masih jauh untuk dapat dikatakan memadai dalam menggambarkan sebuah pandangan teologi Abū Ḥanīfah dan masih banyak kekurangan dan kelemahan, baik dari sisi kualitas maupun metodologi. Oleh karena itu, penulis dengan rendah hati mengharapkan masukan, kritik, dan saran untuk kesempurnaan buku ini.

Akhirnya semoga buku ini dapat memberikan kontribusi berharga dalam dunia akademis dengan harapan semoga ilmu yang saya pelajari ini bisa bermanfaat bagi semua pihak. Semoga Allah menjadikan buku ini sebagai amal jariyah yang bisa dibaca oleh generasi mendatang. Amien

Surabaya, 12 Juli 2021

Penulis,

Dr. Agus Aditoni, M.Ag.

Dr. Agus Aditoni, M.Ag. | vii

KATA SAMBUTAN

Prof. Syafiq A. Mughni, MA. Ph.D.

Guru Besar UIN Sunan Ampel Surabaya
Utusan Khusus Presiden Untuk Dialog dan Kerjasama
Antar Agama dan Peradaban Tahun 2018

Teologi Islam klasik (*kalam*) berkembang sebagai respons terhadap situasi intelektual kontemporer. Ia bersifat metafisis-spekulatif karena secara historis teologi diarahkan untuk merespons pemikiran dan budaya lain, seperti Majusi, Kristen dan Yahudi dengan pendekatan filsafat Yunani. Selain itu, teologi Islam sering kali berkolaborasi dengan kepentingan politik penguasa yang kemudian dijadikan alat untuk melawan kelompok oposisi. Teologi kolaborasi ini menjadi tidak kritis dari kondisi kehidupan sosial, ekonomi dan politik faktual di luar kekuasaan yang pada akhirnya kehilangan tujuannya untuk semata-mata menjelaskan aqidah Islam. Demikian pula,

teologi Islam terkadang memiliki sifat oposisional, yakni melawan kekuasaan yang dipandang menindas.

Dalam kaca mata nilai-nilai modern, teologi klasik sebenarnya mempunyai sisi positif di samping sisi negatif. Untuk mengambil sisi positifnya, yang harus dilakukan adalah apa yang disebut oleh N. J. Coulson sebagai *eclectic expedience*, yaitu berijtihad secara lintas ajaran keagamaan dengan mengambil sesuatu yang positif dan baik darinya; dengan kata lain, mengambil berbagai perspektif pembebasan dari berbagai aliran Islam klasik untuk mengambil spiritnya dan paradigma pembebasannya serta mengabaikan dan menanggalkan sisi kelemahan dan negatifnya. Untuk kepentingan didaktik, tidak semata-mata untuk kepentingan *intellectual exercise*, pengambilan secara *eclectic* sangat diperlukan. Beberapa contoh di bawah ini bisa memberikan gambaran tentang pendekatan tersebut.

Pertama, aliran Khawārij dengan berbagai watak radikal dan tradisi pengkafiran sesungguhnya menyimpan ideologi pembebasan kelas bawah. Khawārij memiliki doktrin egalitarian dan keadilan kolektif (*collective justice*) sehingga aliran ini bisa disebut sebagai sosialisme Islam. Khawārij juga memiliki teori kepemimpinan demokratis, yakni setiap orang memiliki hak untuk menjadi pemimpin sekalipun ia seorang budak; tidak ada hak-hak prerogatif bagi kaum Quraysh untuk menjadi pemimpin. Kepemimpinan tidak menjadi hak yang istimewa bagi suku tertentu. Prinsip yang harus ditegakkan, dalam pandangan Khawārij, adalah keterbukaan bagi siapa saja

untuk terpilih menjadi pemimpin asal mampu mewujudkan keadilan kolektif.

Kedua, atas dukungan Khalifah al-Ma'mun, aliran Mu'tazilah dalam perjalanan sejarahnya pernah melakukan *mihnah* (inkuisisi), yakni pemaksaan teologinya menjadi ideologi negara dan menindas aliran yang tidak sepaham. Namun demikian, aliran ini memiliki doktrin keadilan. Yang dapat diambil dari doktrin keadilan dalam aliran ini adalah perspektif keadilan distributif material dan kemanusiaan yang sebelumnya dimaknai oleh Mu'tazilah sebagai keadilan Tuhan yang transenden.

Ketiga, aliran Shi'ah memiliki kelemahan dalam hal konsep kepemimpinan yang bersifat tertutup bagi kontestasi publik. Dalam pandangan Shi'ah Imamiyyah, misalnya, kepemimpinan menjadi hak prerogatif bagi keturunan 'Ali bin Abi Talib; tidak ada demokrasi dalam hal kepemimpinan. Namun demikian, Shi'ah memiliki prinsip dasar keberagamaan yang kuat, yaitu prinsip keadilan di samping empat prinsip lainnya, yakni *tawhid*, *nubuwwah*, *imamah*, dan kebangkitan jiwa dan ruh pada hari kiamat. Sisi positif yang dapat diambil dari aliran ini ialah prinsip *tawhid* dan keadilan sebagaimana yang dimiliki oleh aliran Mu'tazilah dan kemudian merekonstruksinya pada tataran kemanusiaan.

Keempat, Shi'ah Qaramitah, seperti aliran Shi'ah yang lain, dalam hal kepemimpinan tidak memberi peluang kelompok lain di luar keturunan 'Ali untuk menjadi pemimpin. Bahkan aliran ini dalam catatan sejarah sering kali bertindak

anarkis. Sisi positif dari aliran ini ialah usahanya untuk mengkombinasikan antara doktrin agama dan gerakan revolusi dan program keadilan sosial dan pembagian kembali harta kekayaan kepada seluruh pengikutnya. Qaramitah digambarkan sebagai gerakan akar rumput dari kalangan petani dan pekerja. Mereka memiliki semangat untuk menciptakan sebuah sistem persamaan dan keadilan sosial dalam masyarakat.

Teologi Islam pada masa Abu Hanifah berawal dari persoalan politik yang mewarnainya, yaitu pertentangan antara, Mu'tazilah, dan Murji'ah. Khawārij adalah oposan terhadap 'Ali sebagai khalifah, karena dituduhnya telah berbuat dosa. Mu'tazilah -dengan politik netralnya dalam konflik antarsahabat- memandang bahwa pelaku dosa bukanlah Muslim sejati tetapi fasiq, akan tetapi berada di tengah antara surga dan neraka. Sekalipun demikian, Mu'tazilah tetap diterima secara wajar sebagai muslim dalam komunitasnya. Kelompok Murji'ah, yang juga disebut kelompok netral, mengkristalkan isu teologi yang sebenarnya dengan memperkenalkan problem iman dan amal perbuatan, dan berpandangan bahwa yang menentukan keislaman sejati seseorang bukanlah perbuatan baik atau buruk, akan tetapi iman dan niatnya.

Dua kelompok netral itu, Murji'ah dan Mu'tazilah, setuju dan percaya terhadap kehendak bebas (*free will*). Kehendak bebas memunculkan persoalan mengenai makna sifat Tuhan (*God's Attributes*), kemudian beralih kepada persoalan *tawhid*. Ketika *tawhid* memunculkan persoalan *khalq al-Qur'an*, maka

secara responsif, teologi memasuki wilayah politik kenegaraan ketika aliran teologi ditempatkan pada kebijakan negara dan pemaksaan bagi seluruh penduduk untuk berfaham aliran tertentu.

Abu Hanifah sebagai seorang *faqih* Iraq yang rasionalis, salah satu dari imam empat madhhab Sunni dan merupakan peletak dasar teologi Hanafi, tidak bisa lepas dari perdebatan tentang berbagai permasalahan teologi pada masa hidupnya. Ia mengembara ke Basrah - pusat aliran teologi pada saat itu - untuk mendalami pemikiran dari berbagai aliran yang ada pada saat itu. 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 diri dari permasalahan-permasalahan teologi dan mengharuskannya untuk menjawab permasalahan tersebut dengan menulis beberapa karya di bidang teologi, di antara karyanya yang sangat populer ialah *al-Fiqh al-Akbar* dan *Kitab al-Wasiyyah* yang isinya berkisar hampir seluruhnya pada persoalan-persoalan dogmatik dan teologis. Lewat karyanya inilah, ia mendefinisikan dan menggambarkan iman dengan begitu lengkap, mencakup pengetahuan tentang Tuhan dan pengakuan umum terhadap-Nya serta pengetahuan tentang rasul-rasul-Nya dan pengakuan atas apa yang telah diwahyukan kepada mereka. Konsep-konsep iman ini berkaitan dengan hubungan manusia dengan Tuhannya, tetapi yang lebih penting dari itu

ialah apa yang membuat seseorang itu tetap menjadi bagian dari masyarakat mu'min walaupun ia telah berbuat dosa.

Pandangan Teologi Abu Hanifah yang dipengaruhi oleh faktor sosial budaya masyarakat Iraq, mencerminkan watak pemikiran dan pandangan yang toleran, inklusif, dan menghargai pluralitas dalam keberagaman Muslim. Hal ini berimplikasi *moderatisme* pemikiran yang seringkali diperlukan dalam upaya penyelesaian kontroversi teologi Islam. Artinya, Abu Hanifah tidak hanya mengakomodasi beberapa produk pemikiran teologi Islam yang dirumuskan oleh para ulama dan teolog pada masanya, tetapi juga menjaga relevansi teologi Islam dengan dinamika masyarakat yang mengelilinginya. Hasil pemikiran dan pandangan teologi Islam sebagai upaya penyelesaian problem dengan pendekatan semacam ini akan menciptakan keseimbangan (*equilibrium*) antara tetap berpegang teguh terhadap nas dan warisan-warisan ulama *salaf* dengan dinamika masyarakat yang menuntut adanya rasionalisasi dan kontekstualisasi ajaran Islam. Juga dengan pendekatan *moderatisme*, upaya pengembangan pemikiran dan pandangan teologi Islam dapat berjalan sinergis dan relevan dengan dinamika yang terjadi dalam masyarakat, dengan tetap berpegang teguh pada nas al-Qur'an dan al-Sunnah. Hal itu dilakukan oleh Abu Hanifah dengan memperhatikan kepentingan dan kebutuhan nyata dan kemudian diberikan perimbangan berdasar ketentuan-ketentuan nas. Ia melakukan kajian dengan perspektif dinamika sosial masyarakat atau kepentingan zaman dimana ia hidup. Hasil pandangan teologinya dapat digunakan untuk

bahan pengkajian dalam pemikiran teologi Islam pada era sekarang ini. Kajian teologi yang berpijak semata-mata pada nas, seperti metode yang digunakan berdasar posisi ulama salaf, akan mempersulit masyarakat untuk memahami secara rasional karena hasil kajian-kajiannya yang bersifat teoritis, literalis, dan rigid. Demikian juga pemikiran teologi yang menyederhanakan pemahaman lewat kajian kebutuhan dan kepentingan tanpa perimbangan nas akan menghasilkan pemikiran dan pandangan teologi Islam yang bertentangan dengan prinsip pemahaman agama Islam itu sendiri.

Pendekatan baru terhadap teologi Islam sangat diperlukan. Fazlur Rahman melakukan kritik terhadap sejarah teologi dalam Islam sebagai langkah awal untuk rekonstruksi teologi Islam yang ia gagas. Kritik ini dilakukan agar dapat mengungkap berbagai penyimpangan dari pandangan dunia (*worldview*) al-Qur'an dan berbagai aliran teologi spekulatif dalam Islam. Hal itu dilakukan sebagai upaya untuk menuju pemahaman teologi yang sebenarnya dan seharusnya. Fazlur Rahman mengkritik para teolog yang telah menyeret al-Qur'an ke kancah perdebatan teologis sehingga al-Qur'an menjadi kitab teologi dan kehilangan pesan-pesan moralnya. Kritik tersebut berusaha meninggalkan penghamburan doktrin teologi spekulatif seperti yang telah dilakukan oleh kelompok Batiniyah-Isma'iliyyah dan beberapa aliran Sufisme, yang bersebrangan dengan aliran teologi rasional (Mu'tazilah) dan aliran teologi tradisional (Ash'ariyah). Masing-masing aliran teologi mengklaim pemikirannya paling Qur'ani. Bahkan tidak jarang kita merasakan adanya upaya memperkuat posisi

alirannya dengan membuat hadith-hadith palsu, sehingga muncullah hadith-hadith sektarian.

Teologi seharusnya bisa membumi sesuai dengan konteks kehidupan umat manusia dan menjawab persoalan-persolan kehidupan yang sedang dihadapi. Hal itu berarti teologi seharusnya tidak hanya membahas problem-problem transenden, tetapi juga hal-hal yang bersifat kongkrit duniawi. Dengan meletakkan teologi pada problem aktual kemanusiaan, berarti kita menempatkan teologi selalu dinamis sesuai dengan karakter yang dimiliki oleh manusia yang dinamis.

Dengan demikian, dekonstruksi teologi perlu dilakukan untuk membaca kembali wacana teologi klasik yang hanya memaknai teologi sebatas ilmu ketuhanan yang transenden menjadi teologi dalam makna antroposentris yang historis. Tujuannya adalah pembelaan teologi atas praktek dehumanisasi manusia. Teologi seperti ini berarti teologi yang berfungsi untuk pembebasan dan pembelaan atas manusia dari sistem atau struktur yang menindas dan berlaku tidak adil.

Teologi pembebasan bertujuan untuk mengonstruksi ulang teologi rasional yang diusung oleh Muhammad Abduh, Ahmad Khan dan kelompok modernis yang lain. Teologi rasional terlalu teoritis konseptual dalam memaknai teks normatif al-Quran. Ia memproklamirkan kebebasan berpikir, namun tidak mendorong secara praktis terhadap pembebasan masyarakat miskin dan yang tertindas. Dalam masyarakat yang serba marjinal, kebutuhan mendesak yang diperlukan bukanlah tawaran konseptual abstrak, akan tetapi

tindakan praktis berupa *empowering* (pemberdayaan) agar mereka mampu keluar dari kondisi ketidakberdayaan. Oleh karena itu, teologi seharusnya memiliki motivasi aksi untuk keluar dari tirani kekuasaan, dan memberikan kekuatan psikologis bahwa perubahan adalah sebuah keniscayaan serta memberi perspektif tentang kehidupan yang manusiawi yang tidak lepas dari spirit ketuhanan. Dengan demikian, teologi pembebasan yang muncul dalam wacana intelektual Muslim dapat dipandang sebagai kelanjutan dari teologi rasional yang dirumuskan oleh para modernis pada awal abad ke-20.

Asumsi dasar dari teologi pembebasan sesungguhnya adalah bahwa manusia sejak lahir ditakdirkan dalam keadaan merdeka dan resisten atas segala bentuk penindasan. Manusia juga diberi akal yang menolak perbudakan, diskriminasi, feodalisme, sistem kasta dan kelas-kelas sosial yang berimplikasi ketidakadilan. Akal menginginkan adanya persamaan dan keadilan. Oleh karena itu, sifat alami manusia tersebut harus dirumuskan dalam aksi pembebasan dengan menggerakkan dua hal, yaitu refleksi dan aksi, teori dan praktek, serta iman dan amal secara simbiotik. Refleksi, teori dan iman adalah kesadaran paradigmatik yang ada pada diri manusia. Ia berisi tentang konsep serta perspektif yang menjadi basis bagi tindakan. Sementara aksi, tindakan dan amal adalah aplikasi praktis dari kerangka paradigmatik tersebut kedalam tindakan nyata. Dengan demikian teologi pembebasan bukanlah teologi yang hampa terhadap konsep dan praktis. Teologi pembebasan adalah dealektika praktis yang bersifat kreatif yang terus menerus dikembangkan dari dua sisi tersebut. Teologi

pembebasan ini diambil dari gerakan-gerakan pembebasan yang dilakukan oleh tokoh-tokoh gereja di Amerika Latin yang melihat bahwa kemiskinan yang menimpa masyarakat di sana adalah akibat dari kapitalisme yang mengeksploitasi sumber daya alam secara serakah dan menciptakan struktur masyarakat miskin. Teologi pembebasan menjadikan teologi lebih bermakna bagi masyarakat dan bukan sekedar wacana yang bersifat elitis. Teologi pembebasan juga telah berkembang di kalangan intelektual Muslim, seperti Ali Asghar Engineer di India dan Muslim Abdurrahman di Indonesia dengan sebutan teologi transformatif.

Teologi akan menjadi bernilai pembebasan apabila memiliki keseriusan dalam membicarakan problem-problem aktual kehidupan manusia dan kemudian dicarikan relevansinya dengan problem-problem metafisis atau ukhrawi. Kemudian, teologi itu selalu menentang atas apapun yang meligitimasi dan mendukung kemapanan yang tegak di atas kedlaliman. Juga, teologi itu berpihak kepada pembebasan terhadap kelompok-kelompok yang termarginalkan dengan memberi kerangka konseptual sekaligus keterlibatan aktif bersama mereka. Selain itu, ia merupakan teologi yang tidak hanya berorientasi pada aspek-aspek metafisik, akan tetapi juga memberi tekanan pada historisitas kehidupan manusia. Akhirnya, teologi itu menekankan pembebasan terhadap persoalan-persoalan yang dihadapi oleh manusia. Ia bukan konseptual abstrak, akan tetapi konsep yang bisa dipraktikkan. Itu adalah karakteristik teologi pembebasan yang dirumuskan oleh para penganjurnya.

Telologi Islam (yang dalam tradisi Islam lebih dikenal dengan kalam) telah berkembang sesuai dengan suasana intelektual pada zamannya. Bermula dari teologi yang bersifat spekulatif-metafisis, yang bergulat dengan falsafah Yunani dan teologi Judeo-Kristiani, menjadi falsafah yang berbicara tentang etika sosial yang bergulat dengan problem-problem modernitas, dan kemudian menjadi teologi yang bergulat dengan isu-isu Hak-Hak Asasi Manusia, Gender, dan Keadilan. Ia tidak lagi teologi spekulatif tetapi sudah menjai teologi transformatif, meminjam istilah Muslim Abdurrahman.

Wallahu a'lam bis Showab.

Sidoarjo, 14 Juni 2021.

Prof. Syafiq A. Mughni, MA., Ph.D.

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

DAFTAR ISI

TRANSLITERASI	iii
KATA PENGANTAR.....	v
KATA SAMBUTAN.....	ix
DAFTAR ISI.....	xxi
BAB I: PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang.....	1
B. Metodologi Penelitian	18
BAB II: TEOLOGI DAN CAKUPANNYA.....	25
A. Pengertian Teologi	25
B. Teologi Abū Ḥanīfah.....	29
BAB III: RIWAYAT HIDUP ABŪ ḤANĪFAH.....	33
A. Asal-usul dan Pendidikan Abū Ḥanīfah	33
B. Perjalanan Hidup Abū Ḥanīfah	39

C. Karya-karya Abū Ḥanīfah	42
D. Kondisi Kufah	43
BAB IV: HAKEKAT DAN OBYEK TEOLOGI ISLAM	49
A. Hakekat Teologi Islam	49
B. Obyek Teologi Islam	56
C. Kritik Terhadap Teologi Islam	66
BAB V: PANDANGAN TEOLOGI ABŪ ḤANĪFAH	81
A. Khalq al-Qurʾān	81
B. Qadar dan Perbuatan Manusia	102
C. Iman, Pelaku Dosa dan <i>Irjāʾ</i>	110
D. Syafaʾat	155
BAB VI: IMPLEMENTASI	185
A. Kesimpulan	185
B. Implikasi Teori	190
C. Rekomendasi	191
BIBLIOGRAFI	193
Sumber Primer	193
Sumber Sekunder	194
CURRICULUM VITAE	203

I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Diskursus tentang teologi selalu menarik untuk dijadikan bahan kajian secara perenial berkepanjangan karena di dalamnya, sebagaimana yang dikatakan oleh Harun Nasution dalam pendahuluan bukunya *Teologi Islam*, dibahas tentang ajaran-ajaran dasar suatu agama.¹ Setiap pribadi yang ingin menyelami seluk beluk agamanya secara intens, diharuskan untuk mengkaji teologi yang terdapat di dalam agamanya, karena hanya melalui domain kajian inilah ia akan memiliki landasan yang kuat yang senantiasa bisa dijadikan sebagai pandangan

¹ Lihat Harun Nasution, *Teologi Islam* (Jakarta: UI Press, 1983), ix.

dunia tauhid² (*world view of tawhīd*) sehingga tidak mudah tergoyahkan oleh perubahan zaman.

Persoalan teologi muncul dalam pentas sejarah Islam ketika permasalahan politik mengedepan tidak lama setelah wawatnya Nabi Muḥammad SAW.³ Ketika itu muncul issue di kalangan umat Islam tentang siapakah yang paling berhak untuk menggantikan Nabi sebagai kepala negara bukan sebagai Nabi atau Rasul. Karena Islam, menurut R. Strothman, bukan hanya merupakan sistem agama melainkan juga merupakan sistem politik (ketatanegaraan),⁴ maka wajar jika pemakaman jenazah Nabi menjadi issue yang harus diselesaikan dikemudian, utamanya bagi kubu Muhājirīn dan Anṣār.⁵

Sejarah membuktikan bahwa dalam proses pemilihan kepala negara (*khalīfah*) yang berlangsung di Saqīfah (Balai Kota) Bani Sā'idah, Abū Bakr (w.634 M) tampil sebagai pemenang untuk menggantikan posisi Muḥammad sebagai khalifah, meskipun ketika itu juga muncul dua kubu, yaitu

² Yang dimaksud dengan pandangan dunia tawhid adalah alam berketub dan berpusat satu dan membawa alam pada hakekatnya dari (milik) Allah dan kembali kepada-Nya. Lihat Murtaḍa Muṭahhari, *Pandangan Dunia Tawhid* (Bandung: Yayasan Muthahhari, 1994), 19.

³ Muḥammad wafat dalam usia 63 tahun pada tanggal 12 Rabi' al-Awwal tahun 11 H. Lihat Ibn Jābir al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulk*, Jilid IV, cet. I (Beirut: Dār al-Fikr, 1987), 36-37.

⁴ Lihat H.G.R. Gibb dan J.H. Kramers, *Shorter Encyclopedia of Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1961), 534.

⁵ Lihat Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam Dirasah Islamiyah*, vol. II (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), 35.

kubu Anṣar dan keluarga ‘Alī bin Abī Ṭalīb yang sama-sama berambisi agar kekhalifahan berada di tangan mereka.⁶

Akibat lepasnya kursi kekhalifahan dari tangan keluarga ‘Alī muncul protes dan kecaman, yang menurut Ṭabaṭabā’ī, berakibat pada pemisahan kaum minoritas pengikut ‘Alī dari kaum mayoritas dan menjadikan pengikutnya dikenal sebagai kaum partisan atau Shi’ah ‘Alī.⁷ Dengan kata lain Shi’ah sebagai salah satu aliran politik lahir langsung setelah wafatnya Nabi.

Sebagai kelompok politik minoritas, tampaknya Shi’ah ‘Alī belum mampu mewujudkan dirinya sebagai oposan yang disegani untuk memperoleh simpati massa dalam usahanya untuk merongrong dan sekaligus merebut kekuasaan duniawi dari tangan Abū Bakr dan selanjutnya ‘Umar bin Khaṭṭāb. Kegagalannya, paling tidak sebagai kata A. Salabi, karena ditopang oleh kekerasan dan keluhuran pribadi Abū Bakr dan ‘Umar, baik dalam hidup kesehariannya maupun pada saat melaksanakan tugas-tugas kekhalifahan.⁸

Akan tetapi, setelah meninggalnya ‘Umar⁹ dan kemudian kursi kekhalifahan berpindah ke tangan ‘Uthmān bin ‘Affān (23-35 H.), terutama pada paruh terakhir dari masa

⁶ Lihat A. Salabi, *Sejarah dan Kebudayaan Islam I*, terj. Muhtar Yahya dan Sanusi Latief (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1992), 226-227.

⁷ Muhammad Husein Tabataba’i, *Shi’ah Asal Usul dan Perkembangannya*, terj. Johan Effendi (Jakarta: Pustaka Utama Graffiti, 1993), 40.

⁸ Salabi, *Sejarah*, vol. II, 177.

⁹ Ia meninggal setelah 10 tahun memerintah di tangan seorang budak Persia yang bernama Abū Lu’lu’ pada tahun 23 H. Lihat K. Ali, *A Study of Islamic History* (India: Idārat al-Adabiyah, 1980), 107.

kepemimpinannya, suhu politik di kalangan umat Islam mulai memanas di antara mereka yang mengkritik tindakan ‘Uthmān dan kebijakannya yang dianggap telah keluar dari koridor yang telah ditempuh para *khalifah* sebelumnya dengan mereka yang tetap membela *khalifah* dan menjustifikasi segala tindakannya terutama dari kalangan Mu’āwiyah.¹⁰ Kondisi ini kemudian diperparah dengan disingkirkannya Amr bin al-‘As dan digantikan oleh Abdullāh bin Sa‘ad bin Abī Sarah, salah satu anggota kalangan ‘Uthmān sebagai gubernur Mesir. Akibatnya, lima ratus (500) pemberontak berkumpul dan kemudian bergerak menuju Madinah yang pada akhirnya berakibat terbunuhnya ‘Uthmān bin ‘Affān.¹¹ Peristiwa ini dalam sejarah Islam dikenal dengan sebutan *al-Fitnah al-Kubrā*, yang tentunya sangat berpengaruh bukan saja terhadap kehidupan politik, tetapi juga dalam hal ajaran dan penafsiran agama Islam itu sendiri.¹²

Dengan terbunuhnya ‘Uthmān, maka ‘Alī, sebagai calon terkuat, naik ke pentas untuk memimpin umat Islam. Tampilnya ‘Alī sebagai *khalifah* (35-40 H.) ini lengkaplah sudah, menurut versi Shī‘ah, bahwa di samping sebagai *imām* yang berkuasa atas urusan spiritual keagamaan ia juga berkuasa atas urusan kehidupan politik umat Islam. Karena, menurut pandangan mereka, *imām* bukan hanya memegang kendali

¹⁰ Salabi, *Sejarah*, vol. II, 273-274.

¹¹ Nasution, *Teologi*, 4.

¹² Nurcholis Madjid, *Khasanah Intelektual Islam*, Cet. III (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), 10.

permasalahan agama, akan tetapi juga meliputi kekuasaan duniawi yang sifatnya temporal.¹³

Walaupun naiknya 'Alī sebagai *khalifah* disupport dan dibaiat oleh sebagian besar umat Islam, ternyata suhu politik tidak mereda bahkan justru semakin *chaos*. Dengan dimotori oleh beberapa tokoh yang juga memiliki ambisi yang sama untuk meraih jabatan tersebut, mereka satu persatu secara bergelombang mengadakan aksi pemberontakan terhadap kepemimpinan 'Alī.¹⁴

Perlawanan pertama datang dari Makkah, yang dimotori oleh Ṭalḥah dan Zubayr. Dalam aksinya ini mereka mendapat support dari 'Ā'ishah, salah seorang istri Nabi, anak perempuan Abū Bakr. Dalam pertempuran yang dikenal dengan sebutan peristiwa Jamal (*the battle of camel*), karena 'Ā'ishah ketika itu mengendarai unta (*jamal*),¹⁵ yang berlangsung di Basrah pada tahun 656 M, kubu 'Alī (pemerintah) memperoleh kemenangan besar atas lawannya dan berhasil membunuh para penggeraknya, Ṭalḥah dan Zubayr kecuali 'Ā'ishah yang kemudian dipulangkan kembali ke Madinah.¹⁶

Perlawanan kedua muncul dari kelompok Banī Umayyah yang dimotori oleh Mu'āwiyah bin Abī Sufyān, Gubernur Damaskus di Syria dan sekaligus kalangan dekat mendiang

¹³ Salabi, *Sejarah*, vol. II, 273-274.

¹⁴ Nasution, *Teologi*, 4.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Mahmuddunnasir, *Islam Its Concepts and History* (New Delhi: Fine Art Press, 1981), 146.

‘Uthmān. Kelompok ini tidak mau membaiai ‘Alī sebelum ia berhasil menemukan dan menghukum para pembunuh ‘Uthmān,¹⁷ Akan tetapi sejarah membuktikan bahwa ‘Alī tidak mampu memenuhi tuntutan mereka dan sebagai konsekuensinya, mereka menuduh ‘Alī telah melakukan konspirasi dengan para pembunuh ‘Uthmān bin Affān. Dugaan ini di samping diperkuat dengan adanya *statement* dari salah satu pendukung ‘Alī sendiri yang menyatakan bahwa pembunuhan itu dapat dibenarkan oleh agama,¹⁸ juga adanya bukti tentang keterlibatan Muḥammad bin Abī Bakr, anak angkat ‘Alī yang datang dari Mesir ke Madinah, dalam pembunuhan terhadap diri ‘Uthmān bin Affān.¹⁹ Ironisnya ‘Alī bin Abī Ṭālib tidak menghukumnya akan tetapi ia justru diberi jabatan sebagai gubernur di wilayah Mesir,²⁰ menggantikan Qays bin Sa’d al-Anṣārī.²¹

Sebagai akibat kebijakan ‘Alī yang dianggap tidak memuaskan lawan politiknya pecahlah perang saudara kedua di antara sesama umat Islam. Kubu ‘Alī dengan dukungan militer yang secara kuantitatif lebih banyak memang sejak awal tampak akan berhasil mengalahkan lawannya yang secara kuantitatif pasukannya lebih sedikit. Karena posisinya terjepit, ‘Amr bin al-’As mengusulkan kepada Mu’āwiyah agar

¹⁷ al-Ṭabṛī, *Tārīkh*, vol. V, 7.

¹⁸ Madjid, *Khasanah*, 11.

¹⁹ al-Ṭabarī, *Tarikh*, vol. IV, 253.

²⁰ *Ibid.*, 255.

²¹ Salabi, *Sejarah*, vol. I, 306.

pasukannya yang membawa Muṣḥaf al-Qurʾān diinstruksikan untuk mengangkatnya di atas tombak sebagai tanda damai (*sign of peace*).²²

Pada mulanya ‘Alī tetap bersikeras untuk melanjutkan peperangan, akan tetapi karena *pressing* keras dari mayoritas pasukannya, maka tidak ada alasan lain bagi ‘Alī kecuali harus menerima tawaran dari lawannya untuk damai. Peristiwa damai ini dikenal dengan *taḥkīm*, sebagai mediator, ditunjuklah Abū Mūsā al-Ashʿarī dari kubu ‘Alī dan ‘Amr bin al-’As dari kubu Mu’āwiyah.

Setelah melalui proses dialog, keduanya sepakat untuk mencopot ‘Alī dan Mu’āwiyah dari jabatannya dan sebagai gantinya akan dipilih tokoh lain sebagai *khalīfah*.²³ Akan tetapi, ketika kompromi dilaksanakan, ‘Amr bin al-’As yang berbicara belakangan hanya menyetujui pencopotan ‘Alī dari jabatannya dan menolak pencopotan Mu’āwiyah.²⁴ Dengan peristiwa ini, hilanglah jabatan *khalīfah – imām* dalam versi Shī’ah – dari tangan ‘Alī dan berpindah ke tangan Mu’āwiyah sebagai *khalīfah* ke lima,²⁵ yang tadinya hanya berstatus sebagai Gubernur.

Peristiwa yang dikenal dengan perang Siffin (*the battle of siffin*) menyebabkan sebagian pasukan ‘Alī yang berhaluan

²² Ali, *A Study*, 134.

²³ Ibid., 135.

²⁴ al-Ṭabarī, *Tarikh*, V, 70-71.

²⁵ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, vol. I (Jakarta: UI Press, 1984), 58.

ekstrim melakukan kritik dan kecaman terhadap jalan yang telah ditempuh oleh kedua kubu sebagai tidak islami (*jāhili*).²⁶ Menurut mereka, keputusan itu hanya bisa datang dari Allah semata,²⁷ sebagai yang telah digariskan di dalam al-Qur'an.²⁸ Karena ketatnya mereka berpegang pada makna tekstual al-Qur'an, maka mereka mengeluarkan slogan: *lā ḥukma illā lillāh* (tidak ada hukum kecuali dengan hukum Allah) atau *lā ḥakama illallāh* (tidak ada mediator kecuali Allah).²⁹

Berawal dari slogannya itulah sebagian pasukan 'Alī bin Abī Ṭalib memandang bahwa mereka yang terlibat dan mendukung - baik secara langsung maupun tidak langsung - *taḥkīm*, telah melakukan kesalahan dan dosa besar dan sebagai imbalannya mereka menyatakan keluar dari kelompok 'Alī bin Abī Ṭalib dan membentuk kelompok tersendiri yang kemudian dalam sejarah populer dengan sebutan *khawārij*.³⁰

Langkah desersi yang dilakukan oleh sebagian pasukan 'Alī ini, tentu saja sangat merugikan kubu 'Alī yang tetap berambisi untuk meneruskan perjuangannya dalam menentang Mu'awiyah dan sebaliknya menguntungkan kubu lawannya. Karena sejak itu, kubu 'Alī harus menghadapi dua musuh sekaligus, yaitu Mu'awiyah dan kelompok yang menentanginya.

²⁶ Ibid., 31.

²⁷ Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Seno H. (Jakarta: Bina Aksara, 1987), 135.

²⁸ Lihat *al-Qur'an*, 5 : 5.

²⁹ al-Ṭabari, *Tārīkh*, vol. IV, 55-57.

³⁰ Hasan Ibrahim Hasan, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, terj. Djahdan Human (Yogyakarta: Kota Kembang, 1968), 63.

Bahkan pada akhirnya ‘Ali terbunuh di tangan salah satu bekas pasukannya yang bernama ‘Abd al-Raḥmān bin Muljam pada tahun 661 M.³¹

Dengan terbunuhnya ‘Ali, kelompok khawārij membangun konsep teologinya di atas landasan politik yang dianutnya. Harun Nasution menyatakan bahwa meskipun dalam Islam, persoalan yang berawal adalah persoalan politik tetapi dari persoalan inilah kemudian berkembang menjadi persoalan teologi.³² Khawārij memandang bahwa proses *tahkīm* tidak islami sebagaimana telah disinggung di atas, oleh karena itu mereka yang terlibat dan mendukung proses tersebut, seperti ‘Ali, Mu’āwiyah, ‘Amr bin al-’As dan orang-orang di keluar kelompok mereka telah berbuat dosa besar dan menurutnya, mereka kafir atau murtad, dalam arti telah keluar dari Islam maka mereka harus dibunuh (diperangi).³³ Itulah sebabnya, Nurcholis Madjid menyatakan bahwa persoalan teologi muncul pertama kalinya dari kelompok ini.³⁴

Dengan pemahaman keagamaan seperti ini muncullah konsep hijrah, yaitu konsep bahwa setiap muslim harus berpindah dan bergabung dalam suatu kelompok tersendiri untuk membentuk suatu komunitas Islam (*dār al-Islām*), sebagai lawan di luar komunitasnya (*dār al-ḥarb*) yang harus

³¹ Salabi, *Sejarah*, vol. I, 306-307.

³² Nasution, *Teologi*, 1.

³³ *Ibid.*, 7.

³⁴ Madjid, *Khasanah*, 12.

diperangi, di bawah pimpinan ‘Abdullāh bin Wahāb al-Rāsibī³⁵. Akan tetapi karena ketatnya mereka dalam memahami nas-nas agama, lambat laun perpecahan di kalangan mereka tidak bisa dihindarkan.³⁶ Mereka terpecah menjadi enam sekte.³⁷ Dengan terpecahnya kelompok ini maka konsep kafir tentunya juga mengalami pergeseran.

Dari isu-isu teologi tersebut muncul 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.³⁸ 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 syahadat, 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

³⁵ Gibb, *Shorter*, 246.

³⁶ Madjid, *Khasanah*, 13.

³⁷ Uraian selengkapnya dapat dilihat dalam al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥal* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 115-131.

³⁸ Wensinck, *The Muslim Creed* (New Delhi: Gayatri Offset Press, 1979), 38.

dalam bentuk perbuatan. Oleh karena itu, pelaku dosa berada di antara dua posisi (*al-manzilah bayna al-manzilatayn*)³⁹.

Diskursus di seputar issue teologis yang mulanya masih bersifat simplistik tersebut dicoba untuk dielaborasi 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*).⁴⁰ Sebagai akibat dari kegiatan intelektual mereka, maka wajar bila kemudian kelompok ini diklaim sebagai pioner bagi tumbuhnya ilmu Kalam (teologi Islam).⁴¹

Di antara tokoh yang tidak bisa menghindari dan melepaskan dirinya dari diskursus tentang permasalahan teologi Islam ini adalah Abū Ḥanīfah. Nama lengkapnya adalah al-Nu'mān bin Thābit al-Taymī Abū Ḥanīfah al-Kūfī. Ia dikenal sebagai seorang *faqīh* Iraq dan imamnya *ahl al-Ra'y* yang dilahirkan di kota Kufah pada tahun 80 H/700 M dan meninggal tahun 150 H/767 M di Baghdad. Abū Ḥanīfah berasal dari keturunan bangsa Persia. Hal itu terlihat dalam susunan silsilah keluarganya sebagai berikut:

³⁹ Pendapat ini dilontarkan oleh Wāṣil bin '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*, 47-48.

⁴⁰ Lihat W.Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh: The University Press, 1985), 48-52.

⁴¹ Madjid, *Khasanah*, 22.

al-Marzubānī¹



al-Nu'mān



Thābit



al-Nu'mān

Ia adalah seorang *faqīh* Iraq yang rasionalis, salah satu dari imam empat madhhab Sunnī dan merupakan peletak dasar teologi Ḥanafī yang mengawali kehidupan 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.

Abū Ḥanīfah menulis beberapa karya di bidang teologi, di antara karyanya yang sangat populer ialah *al-Fiqh al-Akbar* yang isinya berkisar hampir seluruhnya tentang persoalan-persoalan dogmatik dan teologis.⁴² Lewat karyanya inilah ia mendefinisikan dan menggambarkan iman dengan begitu

⁴² Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 1984), 143.

lengkap, mencakup pengetahuan tentang Tuhan dan pengakuan umum terhadap-Nya serta pengetahuan tentang rasul-rasul-Nya dan pengakuan atas apa yang telah diwahyukan kepada mereka. Konsep-konsep iman ini berkaitan dengan hubungan manusia dengan Tuhannya, tetapi yang lebih penting ialah apa yang membuat seorang tetap menjadi bagian dari masyarakat mu'min walaupun ia telah berbuat dosa.⁴³

Abū Ḥanīfah mempunyai pandangan bahwa pelaku dosa tetap dipandang sebagai seorang anggota dalam komunitas muslim, sebagai bukti ia menyatakan bahwa sembahyang di belakang seseorang mu'min diperbolehkan, apakah ia berkelakuan baik, ataupun berkelakuan buruk (*fājir*).⁴⁴

Pemikiran teologi Abū Ḥanīfah dalam banyak hal mempunyai perbedaan dengan aliran yang lain. Dalam masalah amal perbuatan misalnya, ia berbeda dengan Mu'tazilah dan Khawārij yang memandang bahwa amal perbuatan merupakan bagian dari iman. Dengan demikian, seseorang tidak dianggap mu'min jika tidak beramal. Sedangkan menurut Fuqahā' dan Muḥaddithīn bahwa amal terkait dengan kesempurnaan iman. Oleh karena itu, orang yang tidak melaksanakan syari'at tetap disebut mukmin, akan tetapi imannya dianggap tidak sempurna. Menurut Abū Ḥanīfah bahwa iman tidak

⁴³ Abū Ḥanīfah al-Nu'mān, *al-Fiqh al-Akbar* (Mesir: al-Maṭba'ah al-Āmirah, 1324), 2-6, dan lihat C. Hillenbrand, *Islamic Creeds*, terj. William Montgomery Watt (Edinburgh University Press, t.th.), 57-60.

⁴⁴ Toshihiko Izutsu, *Konsep-Konsep Etika Religius Dalam al-Qur'an*, terj. Agus Fari Husein, et al. (Yogyakarta: PT Tiara Wacana yoga, 2003), 195.

bertambah dan tidak berkurang. Pandangan inilah yang membedakan antara Abū Ḥanīfah dan Aḥmad bin Ḥanbal yang menyatakan bahwa iman itu bertambah dan berkurang.⁴⁵

Abū Ḥanīfah sejalan dengan pemikiran Shi'isme tentang prinsip praktis, yaitu prinsip penipuan kepercayaan (*taqiyah*) untuk menghindari ancaman dan penganiayaan terus menerus, tetapi dalam bentuknya yang lunak dengan merujuk pada ayat al-Qur'an, mengizinkan seseorang untuk menyatakan sesuatu yang bertentangan dengan kepercayaannya yang sebenarnya bila ia terancam hidupnya.

لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ
وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ
تَقَنَةً وَيُحَدِّثْكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ

“Janganlah orang-orang mu'min mengambil orang-orang kafir menjadi wali dengan meninggalkan orang-orang mu'min. Barangsiapa berbuat demikian, niscaya lepaslah ia dari pertolongan Allah kecuali karena (siasat) memelihara diri dari sesuatu yang ditakuti dari mereka”. (QS Ali Imran : 28)

Akan tetapi, berdasarkan hukum *rukḥṣah* (kelonggaran) dan *ʿazimah* (keketatan), ortodoksi menekankan integritas

⁴⁵ Watt, *Islamic Philosophy*, 58.

moral yang tinggi dan meneguhkan bahwa keketatan adalah lebih tinggi derajatnya dari pada kelonggaran.⁴⁶

Di samping itu, Abū Ḥanīfah disebut sebagai tokoh utama doktrin *irjā'* dari kalangan ahli hukum di Kufah, yang setidaknya tidaknya, di antara mereka yang berada dalam kelompok ini menerima ide tentang *irjā'*. Sekitar tahun 737 M, pada saat guru utamanya (Ḥammād bin Abī Sulaymān) meninggal, dia tampaknya diakui sebagai kepala kelompok itu dan orisinalitas pikirannya mengarahkan pemikiran hukum kelompoknya yang pada generasi berikutnya melahirkan mazhab Ḥanafī. Ada juga mazhab teologi Ḥanafī yang beberapa hal identik dengan mazhab 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 tentang hal itu dapat diterima secara luas.⁴⁷

Abū Ḥanīfah juga mempunyai pandangan tentang syafa'at. Dalam *Kitāb al-Waṣīyah*, ia menyatakan bahwa syafa'at Nabi Muḥammad SAW benar-benar adanya dan berlaku bagi setiap ahli surga, walaupun mereka telah melakukan dosa besar.⁴⁸

⁴⁶ Rahman, *Islam*, 251.

⁴⁷ Lihat Watt, *Islamic Philosophy*, 23.

⁴⁸ Waṣīat ini disampaikan oleh Abū Ḥanīfah kepada para pengikut dan para sahabatnya yang tergolong ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah di saat ia menderita sakit menjelang ajalnya. Lihat Abū Ḥanīfah al-Nu'mān bin Thābit, *Makḥṭūṭāt Waṣīyat Abū Ḥanīfah* (Mesir: Mawqī' Makḥṭūṭāt al-Azhar al-Sharīf, 1421), 1-5.

Lebih lanjut ia menyatakan bahwa untuk memperoleh syafa'at, ahli Sunnah wa al-Jama'ah harus selalu berpegang teguh dan berdasar pada dua belas (*khaslah*) karakteristik. Barang siapa yang konsisten dan selalu berpegang teguh dalam pendirian mempertahankan karakteristik ini, maka ia akan dijauhkan dari perbuatan bid'ah (heterodoksi), dan tidak akan termasuk kelompok yang cenderung mengikuti hawa nafsu.

Oleh karena itu, ia menegaskan bahwa sebagai persyaratan untuk mendapatkan syafa'at Rasulullah SAW pada hari kiamat kelak, maka seseorang harus selalu menjaga dua belas karakteristik yang ia sampaikan dalam *waṣīyah*nya sebelum meninggal.⁴⁹

Dalam permasalahan *Qadā'* dan *Qadar*, Abū Ḥanīfah berbeda dengan kelompok Qadariyah. Ia menyakini adanya taqdir baik dan buruk, jangkauan pengetahuan, kehendak, dan kekuasaan Allah terhadap alam semesta, dan sesungguhnya tidak ada perbuatan manusia yang di luar kehendak-Nya. Akan tetapi patuh dan tidaknya manusia terkait dengan kehendaknya sendiri, manusia mempunyai pilihan dan kehendak. Oleh karena itu, menurutnya, manusia akan ditanya dan diperhitungkan amal perbuatannya dan ia tidak akan dizalimi sedikitpun. Namun di sisi lain, ia tidak sepaham dengan pandangan Jahmiyah Jabariyah yang menyatakan bahwa manusia tidak mempunyai andil atas perbuatannya, bahkan ia mengecamnya sebagai kelompok yang terburuk

⁴⁹ Abū Ḥanīfah, *Makḥṭūṭat al-Waṣīyah*, 1.

dengan mengatakan: Ada dua kelompok yang terburuk di Khurasan, mereka itu ialah Jahmiyah dan Mushabbihah.⁵⁰

Di samping itu, Abū Ḥanīfah juga mempunyai pandangan tentang al-Qur'an. Ada pendapat yang menyatakan bahwa pada awalnya ia mempunyai pandangan yang lebih dekat ke Aḥmad bin Ḥanbal yang menyatakan bahwa al-Qur'an bukan makhluk, akan tetapi belakangan ia menyatakan bahwa al-Qur'an adalah makhluk.⁵¹

Perdebatan mengenai *Khalq al-Qur'an* diperkirakan dimulai pada masa Abū Ḥanīfah. Perdebatan ini melahirkan dua doktrin, pertama doktrin yang menyatakan bahwa al-Qur'an adalah makhluk, dan yang kedua adalah doktrin yang menyatakan bahwa al-Qur'an bukan makhluk.

Doktrin yang menyatakan bahwa al-Qur'an adalah makhluk diperkirakan pertama kali dilontarkan oleh al-Ja'd bin Dirhām yang dihukum mati oleh Khālid bin 'Abdillāh, gubernur Khurasan. Ada kemungkinan lain doktrin itu dilontarkan oleh Jahm bin Ṣafwān, bahkan ada yang menyatakan bahwa doktrin tentang al-Qur'an adalah makhluk dinyatakan oleh Abū Ḥanīfah.⁵²

⁵⁰ Kamil Muḥammad Muḥammad 'Uwayḍah, *al-Imām Abū Ḥanīfah* (Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyah, 1992), 104.

⁵¹ Watt, *Islamic*, 58.

⁵² al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād*, vol. XIII (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 385-387.

B. Metodologi Penelitian

Kajian buku ini memusatkan perhatian pada koridor penelitian kepustakaan (*library research*). 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 dengan obyek penelitian. 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 melauai riset kepustakaan.

Di samping itu, juga dipergunakan model analisis sintesis, yaitu suatu metode yang berdasarkan pendekatan rasional dan logis terhadap sasaran pemikiran yang secara induktif dan deduktif serta analisis perbandingan (*comperative study*), yakni membandingkan konsep teologi Abū Hanifah dengan konsep teologi lainnya, seperti Ahmad bin Hanbal, al-Ash'arī, teologi Mu'tazilah, Jabariyah dan teologi Murji'ah.

B.1. Pendekatan Kajian

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan hermeneutik. Dalam kajian ini hermeneutik sebagai suatu metode pemahaman - sebagaimana diangkat

oleh Emilio Betti - merupakan suatu aktivitas interpretasi terhadap suatu obyek yang mempunyai makna, dengan tujuan menghasilkan suatu makna yang obyektif.⁵³

Oleh karena itu, salah satu syarat yang harus dilakukan adalah interpretasi historis. Dalam rangka interpretasi ini, selain dituntut untuk mengetahui tentang personalitas pengarang, juga merujuk kepada aktivitas budaya di mana pengarang itu hidup. Dalam membaca atau mengkaji ini seseorang diharapkan melakukan dialog imajinatif dengan pengarangnya, meskipun mereka hidup dalam kurun waktu dan tempat yang berbeda.⁵⁴

Pendekatan hermeneutik digunakan untuk menganalisis bagian-bagian pandangan teologi Abū Ḥanīfah, sehingga bagian-bagian pemikirannya dapat dipahami sebagai pemikiran yang utuh. Demikian juga hal itu akan diaplikasikan pada saat pembahasan pandangan teologi Abū Ḥanīfah sebagai suatu wacana intelektual yang muncul dari pemahaman dirinya terhadap teologi Islam sebagai respon terhadap situasi kongkrit yang meliputinya atau yang dilihatnya.

Dengan demikian, wilayah kajian ini akan membahas permasalahan-permasalahan dan aspek ontologi (tentang ilmu teologi Islam), epistemologi, dan pada wilayah aksiologi, yang dalam hal ini pada wilayah teologi Abū Ḥanīfah dan

⁵³ Joesef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics, Hermeneutic as Method, Philosophy and Critique* (London: Routledgekega Paul, 1080), 28.

⁵⁴ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama, Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), 132.

relevansinya atau kontribusinya terhadap perkembangan teologi Islam.

B.2. Metode Pengumpulan Data

Untuk mengumpulkan data yang diperlukan dalam penelitian ini, penulis menggunakan metode dokumenter. Maksudnya adalah pengumpulan data dengan cara mencari dokumen-dokumen dan bahan-bahan yang berupa buku-buku, jurnal-jurnal, dan catatan-catatan yang berkaitan dengan permasalahan teologi Abū Ḥanīfah.

B.3. Metode Analisis Data

Setelah data yang diinginkan telah terkumpul, maka langkah selanjutnya adalah melakukan analisis data tersebut dengan menggunakan metode sebagai berikut:

a. Analisis Teks

Metode ini digunakan untuk menganalisis secara sistematis obyek data-data yang diperoleh,⁵⁵ yaitu tentang sistem teologi Abū Ḥanīfah sebagai pemikir teologi Islam. Tujuan penerapan metode ini adalah untuk mempermudah usaha mengetahui dan mengklasifikasikan konsep dan pandangan teologi Abū Ḥanīfah.

b. Analisis Linguistik

Sistem berpikir Abū Ḥanīfah sangat terkait dengan bahasa, karena pemikiran-pemikirannya yang tertuang dalam

⁵⁵ Ibid, 33.

beberapa karyanya adalah merupakan hasil atau ide dari Abū Ḥanīfah yang berakar dari bahasa di mana Abū Ḥanīfah melakukan tranformasi ide-idenya dengan menggunakan sarana bahasa.

Oleh karena itu, analisis bahasa (linguistik) merupakan suatu keharusan dalam penelitian buku ini, terutama dalam menganalisis teks-teks yang dikembangkan oleh Abū Ḥanīfah untuk menuangkan pandangan dan gagasannya, termasuk penggunaan bahasanya.

c. Analisis Historis

Pemikiran Abū Ḥanīfah dalam bidang teologi, khususnya yang terkandung dalam beberapa kitabnya adalah produk perkembangan sejarah teologi Islam yang telah berdialog dengan zamannya. Karena itu tidak steril dari kondisi eksternal yang melingkupinya, oleh karena itu karya tulis ini akan menggunakan metode historis, karena metode ini merupakan proses terjadinya perilaku manusia dalam masyarakatnya yang menjelaskan awal kejadian dan faktor-faktor yang berperan dalam proses ini.⁵⁶ Di samping itu, untuk memberikan pemahaman terhadap kejadian masa lalu dengan

⁵⁶ Matulada, “Studi Islam Kontemporer (Sintesis Pendekatan Sejarah, Sosiologi dan Antropologi)” dalam mengkaji Fenomena Keagamaan) dalam Taufiq Abdullah dan Rusli Karim (ed.), *Metodologi Penelitian Agama Sebuah Pengantar*, Cet. II (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990), 7.

melihatnya sebagai kenyataan yang terkait oleh waktu, tempat dan lingkungan di mana kejadian itu muncul.⁵⁷

d. Analisis Sosiologis

Analisis sosiologis dimaksudkan sebagai analisis terhadap situasi kelompok manusia yang hidup dalam suatu wilayah dan waktu tertentu, karena *body of knowledge* tidak dapat dilepaskan dari *trend* yang berkembang dalam tradisi dan peradaban masyarakat. Dengan demikian dapat diketahui wajah masyarakat yang mewarnainya sehingga muncul suatu alur pemikiran. Sebagai pandangan adalah sebuah pergumulan kreatif manusia dalam komunitas.

e. Analisis Filosofis

Analisis ini biasanya disebut sebagai analisis filosofis-kritis, dengan mengedepankan pandangan-pandangan reflektif dari nilai-nilai filosofis yang tampak dalam sebuah pendapat atau teori yang dimunculkan oleh seseorang, atau kelompok tertentu dengan melihat sisi-sisi filosofis dari pendapat seseorang atau kelompok tersebut. Metode ini digunakan dalam rangka menguji teori-teori atau konsep teologi yang dimunculkan oleh Abū Ḥanīfah.

Dalam menganalisis data yang ada, metode-metode tersebut digunakan tidak secara parsial. Pada saat tertentu memang hanya digunakan salah satu dari metode-metode di

⁵⁷ Louis Gott Schalk, *Understanding History, A Primari of Historical Methode*, terj. Nugraha Notosusanto, *Mengerti Sejarah* (Jakarta: UI Press, 1986), 37.

atas, namun pada saat yang lain penulis menggunakan dua metode dan mungkin juga akan menggunakan metode-metode tersebut secara bersama-sama. Hal ini dimaksudkan agar analisis yang diberikan benar-benar memiliki tingkat validitas yang *integrated* dan memiliki wilayah yang komprehensif.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

II TEOLOGI DAN CAKUPANNYA

A. Pengertian Teologi

Istilah “teologi” secara etimologis berasal dari bahasa Yunani; *theos* berarti Tuhan dan *logos* berarti pengetahuan.⁵⁸ Dengan demikian, bila kata itu dirangkai maka berarti pengetahuan tentang Tuhan. Adapun secara terminologis, teologi diartikan sebagai pengetahuan tentang permasalahan yang menyangkut Tuhan dan hubungannya terhadap dunia realita.⁵⁹ Hampir searti dengan itu, dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, ia diartikan sebagai pengetahuan ketuhanan (mengenai sifat-sifat Allah, dasar-

⁵⁸ Lihat Ahmad Hanafi, *Teologi Islam* (Jakarta: Bulan Biuntang, 1982), 52.

⁵⁹ Dagobert D. Runes (ed), *Dictionary of Philosophy* (New Jersey: Little Field Adams & CO, 1977), 317.

dasar kepercayaan kepada Allah dan agama terutama berdasarkan kepada Kitab Suci).⁶⁰

Sedangkan Ibn Khaldūn menyatakan bahwa Teologi atau ilmu Kalam adalah ilmu yang mengandung argumentasi rasional untuk membela akidah-akidah imaniah dan mengandung penolakan terhadap golongan bid'ah yang di dalam akidah-akidahnya menyimpang dari mazhab salaf dan ahli Sunnah.⁶¹ Yang senada dengan Ibn Khaldūn adalah al-Naththar, hanya saja ia mempertegas kata rahasia akidah-akidah imaniah adalah tauhid.⁶²

Aḥmad Bahjat menyebut ilmu Kalam sebagai ilmu Tauhid, yaitu ilmu yang mengkaji tentang keyakinan kepada Allah, asma' Allah dan sifat-sifat-Nya, para Nabi, para Rasul dan Risalahnya, qada' dan qadar, dan hari hisabin Fokus kajian ilmu ini adalah *al-'Aqā'id* dan *'Uṣūl al-Dīn* dengan tujuan memelihara akidah Islam dari pemikiran syirik.⁶³

Adapun Muḥammad Abduh menyebutnya dengan ilmu Kalam karena permasalahan yang paling mendasar dan masyhur serta banyak menimbulkan perbedaan pendapat di antara ulama'-ulama' adalah al-Qur'an atau Kalam Allah

⁶⁰ Tim Penyusun, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1995), 797.

⁶¹ Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldūn I* (Beirut: Dār al-Bayān, tt), 458.

⁶² 'Alī Samī al-Naththar, *Qirā'at fī al-Falsafah* (Dār al-Qawmiyah li al-Ṭibā'ah wa al-Nathr, t.th.), 68.

⁶³ Aḥmad Bahjat, *Allāh fī al-'Aqīdah al-Islāmiyah* (Kairo: al-Mukhtār al-Islāmi, 1979), 239.

baharu atau *qadīm*. Ada kalanya karena ilmu ini didasarkan atas dalil-dalil akal (rasio), di mana bekasnya nyata kelihatan dari perkataan setiap para ahli yang turut berbicara tentang ilmu itu. Di samping itu ada sebab lain, yaitu karena dalam memberikan dalil tentang pokok (*uṣūl al-Dīn*), ia lebih menyerupai logika (*manṭiq*), sebagaimana yang biasa yang dipakai oleh para ahli filsafat menjelaskan seluk beluk hujjah tentang pendiriannya.⁶⁴

Tauhid berarti mengesakan sesuatu yang esa, menjadikan sesuatu esa. Tauhid juga mengandung arti bahwa Allahlah satu-satunya yang menciptakan alam ini, satu-satunya yang mesti dipuja dan ditaati tanpa syarat. Dengan demikian, ilmu Tauhid ialah ilmu tentang keesaan Tuhan. Ilmu yang menjadikan semua masalah yang berkenaan dengan akidah dalam Islam sebagai obyek pembahasannya. Prioritas pembahasan diberikan pada ayat-ayat al-Qur'an dan Hadis Nabi yang berkenaan dengan Allah, wahyu, kerasulan, kenabian, pahala, dan hal-hal gaib metafisik lainnya.

Nama lain untuk ilmu ini adalah *Ilm Uṣūl al-Dīn* (ilmu tentang dasar-dasar agama), *Ilm al-Aqā'id* (ilmu tentang akidah-akidah), ilmu tentang kalam Tuhan dan teologi Islam (nama yang diberikan oleh penulis-penulis Barat). Istilah ini dipakai untuk menyatakan bahwa Allah itu Esa, Satu atau Tunggal. Allah tidak berbilang dan tidak pula terdiri dari unsur-unsur, pribadi-pribadi, atau oknum-oknom. Allah itu

⁶⁴ Muhammad Abduh, *Risalah Tauhid*, terj. Firdaus A.N. (Jakarta: Bulan Bintang, 1979), 37.

unik, baik dalam zat (hakekat), perbuatan, maupun dalam sifat-sifat-Nya, tak satupun menyerupainya.⁶⁵

Tauhid adalah suatu ilmu yang membahas tentang wujud Allah, tentang sifat-sifat yang wajib tetap pada-Nya, sifat-sifat yang boleh disifatkan kepada-Nya dan tentang sifat-sifat yang sama sekali wajib ditiadakan dari pada-Nya, juga membahas tentang Rasul-rasul Allah, meyakinkan kerasulan mereka, meyakinkan apa yang wajib ada pada diri mereka, apa yang boleh dihubungkan kepada diri mereka dan apa yang terlarang menghubungkannya kepada diri mereka.

Asal makna tauhid ialah pernyataan yang meyakinkan bahwa Allah adalah satu tidak ada syarikat bagi-Nya. Dinamakan Ilmu Tauhid karena di dalamnya terdapat bahasan dan bagian terpenting yang menetapkan sifat wahdah bagi Allah SWT dalam zat-Nya dan dalam perbuatan-Nya menciptakan alam seluruhnya dan bahwa hanya Allah tempat kembali seluruh isi alam ini dan akhir dari segala tujuan.⁶⁶

Dari beberapa definisi di atas dapat disimpulkan bahwa definisi Ahmad Bahjat lebih representatif. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa hakekat teologi atau Ilmu Kalam dengan berbagai istilahnya adalah ilmu yang mengkaji tentang keyakinan kepada Allah, asma' Allah, dan sifat-sifat-Nya serta hubungan-Nya dengan manusia, para Nabi, para Rasūl dan risalahnya, *qada'* dan *qadar*, serta *ḥisab* di hari akhir. Fokus

⁶⁵ Hassan Shadily, et al, *Ensiklopedi Indonesia* (Jakarta: Ichtiar Baru-Van Hoeve, 1984), 3464-3465.

⁶⁶ Muhammad Abduh, *Risalah Tauhid*, 36.

kajian ilmu ini ialah *al-'Aqā'id* dan *Uṣūl al-Dīn* dengan tujuan memelihara akidah Islam dari pemikiran syirik.

B. Teologi Abū Ḥanīfah

Abū Ḥanīfah adalah al-Nu'mān bin Thābit al-Taymī Abū Ḥanīfah al-Kūfī. Ia seorang *faqīh* dan imamnya *ahl al-Ra'y* Iraq, dilahirkan di Kufah tahun 80 H. (700 M) dan wafat di Baghdad pada tahun 150 H. (767 M.).⁶⁷ Dengan demikian, secara komprehensif yang dimaksud dengan judul penelitian ini adalah suatu kajian tentang paham atau aliran pemikiran yang dianut oleh Abū Ḥanīfah dalam bidang teologi Islam.

Sejauh yang penulis ketahui, ada beberapa tulisan yang mendahului penelitian tentang Abū Ḥanīfah, yaitu tulisan Kāmil Muḥammad Muḥammad Uwayḍah dengan judul *al-Imām Abū Ḥanīfah* diterbitkan oleh penerbit Dār al-Kutub al-Islāmiyah di Beirut tahun 1992. Buku ini mengungkap riwayat Abū Ḥanīfah dan perjalanan hidupnya. Abū Ḥanīfah adalah seorang *faqīh*nya masyarakat Irak dan imamnya kelompok *ahl al-ra'y* yang belajar Fiqh di Irak kemudian mengembara ke Basrah untuk mendalami berbagai macam aliran teologi yang ada. Setelah mendalami berbagai macam aliran teologi, ia berpaling dan mendalami fatwa para ulama pada masanya sehingga menjadi seorang *faqīh* yang rasional.⁶⁸

⁶⁷ M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, Vol. I (Delhi: Low Price Publication, 1995), 673, dan lihat Charles C. Adams, "Abu Hanifah, Champion of Liberalism and Toleran in Islam", *Muslim World*, 36 (1946), 217-227.

⁶⁸ Uwayḍah, *al-Imām Abū Ḥanīfah*, 18-19.

Charles C. Adam menulis karya yang berjudul “Abu Hanifah Champion of Liberalism and Tolerance in Islam” dalam *The Moslem World*, 36 (1946). Dalam tulisan ini dinyatakan bahwa Abū Ḥanīfah mempunyai kontribusi terhadap perkembangan sistem hukum Islam, mazhabnya disebut sebagai yang pertama dalam hal menyajikan persoalan fiqh untuk didiskusikan dan dicari solusinya, mencatat, mengklasifikasi dan menyusun kasus perkasus. Produk fiqhnya dikenal sangat bebas, toleran dan murah hati.

Berbeda dengan itu, Juynboll dalam “Encyclopedia of Islam,” Vol. 1 menyatakan bahwa Abū Ḥanīfah yang disebut oleh penulis Eropa sebagai ulama’ fiqh yang membangun prinsip yang sungguh baru dan membangun sebuah sistem yang sangat toleran yang berdasarkan pada metoda kiyas adalah sungguh tidak berdasar, karena yang sesungguhnya Abū Ḥanīfah tidak jauh berbeda dengan mazhab para fuqaha’ yang lain.⁶⁹

Montgomery Watt menulis tentang Abū Ḥanīfah dalam bukunya *Islamic Philosophy and Theology*, diterbitkan di Edinburgh tahun 1985. Ia menyatakan bahwa Abū Ḥanīfah juga mempunyai pandangan tentang al-Qur’an. Pada awalnya ia mempunyai pandangan yang lebih dekat ke Aḥmad bin Ḥanbal yang menyatakan bahwa al-Qur’an bukan makhluk,

⁶⁹ Charles C. Adam, “Abu Hanifah, Champion of Liberalism and Tolerance in Islam”, *The Muslim World*, 36 (1946), 227.

akan tetapi belakangan ia menyatakan bahwa al-Qur'an adalah makhluk.⁷⁰

A.J. Wensinck dalam bukunya *The Muslim Creed* yang diterbitkan Cambridge University Press tahun 1979. Dalam buku ini ia berusaha untuk mengklasifikasikan beberapa karya Abū Ḥanīfah dan menyimpulkan bahwa *Fiqh Akbar I* merupakan representasi pandangan Ortodok pada paruh abad ke delapan terhadap pertanyaan dogmatis yang mengemuka, dan hal itu mencerminkan perselisihan di kalangan kelompok Khawārij, Shī'ah dan Qadariyah, bukan di kalangan Murji'ah maupun Mu'tazilah.

Adapun penelitiannya tentang isi *Waṣīyah* ia berusaha secara tentatif untuk memastikan asal usul ajaran Islam. Satu sisi, ia menemukan bahwa *Fiqh Akbar I* merupakan karya Abū Ḥanīfah, pada sisi lain, *Waṣīyah* belum memperlihatkan jejak perdebatan mengenai Zat dan Sifat-sifat Allah yang menempati posisi penting dalam *Fikh Akbar II*. Perdebatan mengenai persoalan tersebut tercermin dalam fasal tentang al-Qur'an bukan makhluk. Penggunaan istilah *kayfiyah*, *tashbīh*, dan *jihah* dalam perjumpaannya dengan Allah merujuk kepada waktu ketika masyarakat masih mengikuti paham *antropomorfisme* tidak lagi mendalaminya dalam arti literer mengenai sikap Aḥmad bin Ḥanbal yang merupakan representasi persoalan ini. Jadi *Waṣīyah* muncul antara periode

⁷⁰ Watt, *Islamic*, 58.

Abū Ḥanīfah dan Aḥmad bin Ḥanbal atau lebih akhir antara periode tersebut.⁷¹

Berdasarkan uraian di atas, studi-studi tentang Abū Ḥanīfah dapat diklasifikasikan ke dalam beberapa tema pokok : sejarah dan perjalanan hidup Abū Ḥanīfah, pemikiran fiqh Abū Ḥanīfah, dan pemikiran teologi Abū Ḥanīfah. Studi tentang pemikiran teologi Abū Ḥanīfah baru dikaji secara parsial belum komprehensif. Oleh karena itu, penelitian buku ini akan mengkaji pandangan teologi Abū Ḥanīfah secara utuh dan komprehensif tentang *Khalq al-Qurʾān*, *qaḍāʾ* dan *qadar*, kehendak manusia dan hubungannya dengan Tuhan, apakah hal itu merupakan kebebasan atau merupakan paksaan, serta pandangannya tentang iman, pelaku dosa, *irjāʾ*, dan syafaʾat.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

⁷¹ A.J. Wensinck, *The Muslim Creed*, 125, 187.

III

RIWAYAT HIDUP ABŪ ḤANĪFAH

A. Asal-usul dan Pendidikan Abū Ḥanīfah

Abū Ḥanīfah, nama lengkapnya al-Nu'mān bin Thābit al-Taymī Abū Ḥanīfah al-Kūfi, adalah seorang *faqīh* Iraq dan imamnya *aḥl al-ra'y* yang dilahirkan di kota Kufah pada tahun 80 H/700 M. Ia berasal dari keturunan bangsa Persia. Hal itu terbukti dalam susunan silsilah keluarganya sebagai berikut: al-Nu'mān bin Thābit bin al-Nu'mān bin al-Marzubānī.⁷²

Muhammad Jawad Mughniyah menambahkan nama al-Nu'mān bin Thābit bin Zufī al-Taymī dan menyatakan bahwa Abū Ḥanīfah mempunyai pertalian hubungan dengan Imam

⁷²al-Marzubānī berasal dari bahasa Persi yang berarti ketua bangsa Persi yang merdeka, lihat 'Aḥmad al-Shirbāsī, *al-A'immah al-Arba'ah* (Kairo: Dār al-Hilāl, t.th.), 17.

‘Alī bin ‘Abī Ṭālib RA. Imam ‘Alī bahkan pernah berdo’a bagi Thābit, yakni agar Allah SWT memberkai keturunannya. Tidak mengherankan jika kemudian dari keturunan Thābit ini muncul seorang ulama’ besar yang bernama Abū Ḥanīfah yang dikenal sebagai pendiri mazhab Ḥanafī.⁷³

Menurut Aḥmad al-Shirbāsī, nama asli Abū Ḥanīfah ialah al-Nu’mān dengan silsilah keturunan sebagai berikut; Thābit, Zuta, Ma’ah, Muli-Taymullāh dan Tha’labah. Ada sejarawan yang berpendapat bahwa Abū Ḥanīfah berasal dari bangsa Arab Banī Yaḥyā dan ada yang berpendapat bahwa ia berasal dari keturunan Ibn Rusḥd al-Anṣārī. Pendapat tersebut kurang kuat, pendapat yang kuat adalah pendapat yang menyatakan bahwa Abū Ḥanīfah adalah keturunan dari bangsa Persi. Sebagi buktinya adalah nama yang terdapat dalam silsilahnya, yaitu al-Nu’mān, Thābit, Nu’mān, al-Marzubān.

Kata al-Marzubān berasal dari bahasa Persi yang berarti ketua kaum Persia (merdeka). Bukti yang lain adalah kata-kata Zuta yang ada di antara silsilah keturunan Abū Ḥanīfah yang itu merupakan kata asing (*‘ajam*). Pendapat yang lain menyatakan bahwa Abū Ḥanīfah termasuk golongan orang-orang yang diceritakan oleh Hadis Rasulullah SAW, yang artinya “*Jika ilmu pengetahuan tertentu kepada hartawan saja maka semua orang Persi pasti akan berilmu.*”⁷⁴

⁷³ Muhammad Jawad Mughniyah, *Fiqh Lima Mazhab* (Basrie Press, t.th), 23.

⁷⁴ Aḥmad al-Shirbāsī, *al-A’immah al-Arba’ah*, 14-15.

Ayah Abū Ḥanīfah dilahirkan dalam keadaan Islam. Ada beberapa dari kalangan sejarawan yang menyatakan bahwa bapaknya berasal dari Anbar dan ia pernah tinggal di Tarmuz dan Nisa. Ada yang menyatakan bahwa ayahnya adalah satu keturunan dengan bapak Rasulullah dari neneknya, Zuta yang berasal dari suku bani Tamim. Adapun Ibu Abū Ḥanīfah di kalangan ahli sejarah tidak begitu dikenal tetapi walaupun demikian, ia menghormati dan sangat taat kepada ibunya dengan cara membawa ibunya ke majlis-majlis atau perhimpunan ilmu pengetahuan. Abū Yūsuf pernah menceritakan bahwa Abū Ḥanīfah pernah membawa ibunya bersama-sama di atas keledai untuk menghadiri majlis ilmu pengetahuan Umar bin Zar. Menurut Abū Ḥanīfah, taat kepada orang tua adalah suatu sebab mendapat petunjuk dan sebaliknya bisa membawa kepada kesesatan.⁷⁵

Abū Ḥanīfah dibesarkan di lingkungan keluarga yang terhormat dan sangat taat beragama. Keluarganya dikenal sebagai pedagang kain sutera yang kaya raya. Kondisi yang sedemikian ini mengantarkannya menjadi seorang pedagang sutera mengikuti jejak ayahnya. Abū Ḥanīfah menghabiskan masa kecilnya dan tumbuh menjadi dewasa di Kufah. Sejak masih kanak-kanak, beliau telah mengkaji dan menghafal al-Qur'an. Beliau dengan tekun senantiasa mengulang-ulang bacaannya, sehingga ayat-ayat suci al-Qur'an tetap terjaga dengan baik dalam ingatannya, sekaligus menjadikan beliau lebih mendalami makna yang terkandung dalam ayat-ayat

⁷⁵ Ibid., 15.

tersebut.⁷⁶ Ia belajar menghafal al-Qur'an dan ilmu lain dari ayahnya sendiri di tokonya sampai ia bertemu dengan seorang guru yang bernama al-Sha'bi.⁷⁷

Di samping belajar kepada keluarganya, ia belajar menghafal al-Qur'an kepada seorang guru yang bernama Imām 'Āṣim, salah satu dari *al-Qurrā' al-Sab'ah*.⁷⁸ Selain memperdalam al-Qur'an, Abū Ḥanīfah juga aktif mempelajari ilmu Fiqh dan ilmu Hadis kepada para ulama yang sangat terkenal dari kalangan sahabat Rasul, di antaranya kepada Anas bin Mālik, Abdullāh bin Aufā dan Ṭufayl 'Āmir.⁷⁹

Abū Ḥanīfah dikenal sebagai seorang yang bijak dan gemar akan ilmu pengetahuan. Ia memulai menuntut ilmu pengetahuan dalam bidang bahasa dan sastra Arabin⁸⁰ Menurut al-Shirbāṣī, ia mengawali kehidupan intelektualnya dalam bidang Akidah (Teologi/Kalam). Ia mengembara ke Basrah – pusat aliran-aliran teologi pada saat itu – untuk mendalami dan berdebat dalam berbagai permasalahan teologi dengan tokoh aliran teologi yang ada. Akan tetapi, setelah mendalami pemikiran mereka dan mendapat nasehat dari al-Sha'bi, dalam usia 22 tahun ia beralih untuk mempelajari Fiqh kepada seorang guru yang bernama Ḥammād bin Abī

⁷⁶ Mughniyah, *Fiqh*, 23.

⁷⁷ Wahbī Sulaymān Ghāwījī, *Abū Ḥanīfah al-Nu'mān*, Cet. V (Damaskus: Dār al-Qalam, 1993), 48-49.

⁷⁸ Muḥammad Abū Zahrah, *Tārikh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah* (Kairo: Matba'at al-Madani, t.th.), 131.

⁷⁹ Mughniyah, *Fiqh*, 23.

⁸⁰ al-Shirbāṣī, *al-A'immah*, 19-20.

Sulaymān (w. 120 H) di Masjid Kufah selama 18 tahun,⁸¹ dan menurut sebuah riwayat, ia pernah bertemu dan belajar kepada Imam Anas bin Mālik.⁸²

Setelah gurunya wafat, Abū Ḥanīfah memulai karir mengajar di berbagai majlis ilmu di Kufah. Setelah sepuluh tahun sepeninggal gurunya, yakni pada tahun 130 H, ia pergi meninggalkan Kufah menuju Mekah dan menetap beberapa tahun di sana sampai bertemu dengan salah seorang murid Abdullāh bin Abbās ra.

Selama hidupnya, Imām Abū Ḥanīfah dikenal sebagai seorang yang sangat dalam ilmunya, ahli zuhud, sangat santun, dan sangat teguh memegang ajaran agama. Beliau tidak tertarik pada jabatan-jabatan resmi kenegaraan, sehingga beliau pernah menolak tawaran untuk menjadi hakim (*Qāzī*) yang ditawarkan oleh khalīfah al-Manṣūr. Konon, karena penolakannya itu, ia kemudian dipenjarakan hingga akhir hayatnya.⁸³

Sepeninggal Abū Ḥanīfah, ajaran dan ilmunya tetap tersebar melalui beberapa murid-muridnya yang cukup banyak. Di antara murid-muridnya yang terkenal adalah Abū

⁸¹ Ghāwījī, *Abū Ḥanīfah*, 50-51. Dan lihat Kāmil Muḥammad Muḥammad ‘Uwayḍah, *al-Imām Abū Ḥanīfah* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1992), 21.

⁸² Ibn al-Kathīr, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyah, t.th.), 107.

⁸³ Mughniyah, *Fiqh*, 24.

Yūsuf, Abdullāh bin Mubāarak, Waki' bin Jarah bin Ḥasan al-Shaybanī.⁸⁴

Menurut Ghāwījī, Abū Ḥanīfah mempunyai beberapa *shaykh*, di antara mereka ialah sebagai berikut:

1. Ibrāhīm bin Muḥammad al-Muntathir al-Kūfi, seorang *ahl al-Ḥadīth*.
2. Ibrāhīm bin Yazīd al-Nukha'ī al-Kūfi, seorang *ahl al-Ḥadīth*,
3. Ismā'il bin Ḥammād bin Abī Sulaymān al-Kūfi, seorang *faqīh*,
4. Ayyub al-Sikhtiyānī al-Baṣrī, seorang *ahl al-Ḥadīth*,
5. al-Ḥārith bin 'Abd al-Raḥmān al-Hamdānī al-Kūfi Abū Hind, *ahl al-Ḥadīth*,
6. Rabī'ah bin 'Abd al-Raḥmān al-Madanī, seorang *faqīh*,
7. Sālim bin 'Abdillāh bin 'Umar bin al-Khaṭṭāb RA, seorang *faqīh*,
8. Sa'īd bin Masrūq Wālid Sufyān al-Thawrī, *ahl al-Ḥadīth*,
9. Sulaymān bin Yasar al-Hilālī al-Madanī, *ahl al-Ḥadīth*,
10. 'Aṣim bin Kulayb bin Shihāb al-Kūfi, *ahl al-Ḥadīth*,
11. 'Abd al-Raḥmān bin Hurmuz al-A'raj al-Madanī, *ahl al-Ḥadīth*,
12. 'Aṭā' bin Yasār al-Hilālī al-Madanī, *ahl al-Ḥadīth*,
13. 'Amr bin Dīnār al-Makkī, *ahl al-Ḥadīth*,

⁸⁴ Ibid.

14. al-Qāsim bin ‘Abd al-Raḥmān bin ‘Abdillāh bin Mas’ūd RA, *ahl al-Ḥadīth*,
15. ‘Abd al-Karīm bin Abī al-Mukhāriq al-Baṣrī.⁸⁵

B. Perjalanan Hidup Abū Ḥanīfah

Abū Ḥanīfah hidup pada dua masa, yaitu pada masa pemerintahan ‘Abd al-Mālik bin Marwān al-Umawī sampai pada masa pemerintahan Abasiyah. Ia mengetahui pemerintahan Umawiyah selama 52 tahun, yaitu pada masa-masa kejayaannya sampai keruntuhannya dan jatuh ke tangan Abasiyah serta mengetahui pemerintahan Abasiyah selama 18 tahun.⁸⁶

Pada masa hidupnya, ia dapat mengikuti bermacam-macam pertumbuhan dan perkembangan ilmu pengetahuan baik di bidang sosial, agama maupun politik. Waktu terjadi pergantian pemerintahan Umayyah kepada Raja ‘Aḏūḏ, lahir pemberontakan dan kekacauan di dalam negeri. Seruan kaum (Nasionalis) Arab kelihatan dengan nyata dan begitu juga unsur-unsur yang anti kepada bangsa asing. Tekanan-tekanan yang kuat terhadap pemerintah terjadi, sehingga muncul berbagai macam peristiwa, seperti siksaan terhadap keluarga Rasulullah.

Ketika pemerintahan Abasiyah berlangsung, ia dapat menyaksikan perselisihan antara mereka yang pro-Abasiyah

⁸⁵ Ghāwījī, *Abū Ḥanīfah*, 58-60.

⁸⁶ Kāmil Muḥammad Muḥammad ‘Uwayḏah, *al-Imām Abū Ḥanīfah* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1982). 27-28.

dan yang pro-Umayyah. Berbagai macam agama dan ideologi lahir, penerjemahan buku-buku menyebabkan pertalian Islam dengan filsafat Yunani menjadi lebih luas begitu juga dengan ideologi Persi.

Ia hidup dalam lingkungan masyarakat yang kacau yang disebabkan penduduk pada waktu itu terdiri dari berbagai macam suku bangsa, seperti Arab, non Arab, Persi dan Romawi.⁸⁷ Abū Ḥanīfah dibesarkan di Kufah, dan pada usianya yang keenam tahun, ia diajak ayahnya pergi ke Mekah untuk menunaikan ibadah haji, ziarah makam Nabi dan masjidnya⁸⁸.

Qays bin al-Rabī' meriwayatkan bahwa Abū Ḥanīfah telah hatam membaca al-Qur'an di Ka'bah sebanyak empat kali dan dalam hidupnya telah berhaji sebanyak 55 kali.⁸⁹ Ia mengembara ke Basrah – pusat aliran teologi pada saat itu – kurang lebih sebanyak 17 kali untuk mendalami pemikiran dari berbagai aliran yang ada. Di sana ia berdiskusi dengan beberapa tokoh seperti Jahm bin Ṣafwān, pemimpin al-Mulāḥidah, pemimpin Mu'tazilah, dan pemimpin Ghulāt al-Shī'ah.⁹⁰

Semasa hidupnya, Abū Ḥanīfah berulang kali ditawarkan untuk menjabat sebagai hakim, namun ia selalu menolaknya. Di antaranya, tawaran datang dari Yazīd bin Hubayrah, gubernur Iraq dari pemerintahan Marwān bin Muḥammad

⁸⁷ Lihat al-Shirbāsī, *al-A'immah*, 15.

⁸⁸ Ghāwījī, *Abū Ḥanīfah*, 49.

⁸⁹ Abū Ḥanīfah, *Kitāb Al-Fiqh al-Akbar*, ed. Aḥmad Sharf al-Dīn (Haidarabad: Dā'irat al-Ma'arif al-'Uthmāniyah, 1979), i.

⁹⁰ Ghāwījī, *Abū Ḥanīfah*, 49-50.

dan dari putranya pada masa ‘Abdullāh bin Mu‘āwiyah. Akibat penolakannya itu, ia ditahan dan harus menerima pukulan seratus sepuluh dengan rotan, setiap harinya dipukul sebanyak sepuluh kali.

Setelah menjalani tahanan, Abū Ḥanīfah dibebaskan, akan tetapi kehidupannya selalu mendapatkan pengawasan dari pemerintah Banī Umayyah. Hukuman ini diterima lebih disebabkan karena ia dianggap tidak setia kepada pemerintah bukan karena penolakannya untuk menjadi hakim.⁹¹ Kemudian Abū Ḥanīfah pindah ke Mekah dan menetap di sana selama enam tahun. Sewaktu di Mekah, ia belajar Fiqh dan al-Sunnah.⁹²

Pada masa pemerintahan ‘Abbāsiyah, ia juga mengalami hal sama selalu mendapatkan pengawasan dari pemerintah. Ia secara tegas selalu mengkritik pemerintah dalam setiap majlis dan kesempatan. Hal yang sedemikian ini menusuk perasaan *khalīfah* Abū Ja‘far al-Manṣūr, ia sadar dan tahu bahwa Abū Ḥanīfah tidak sependapat dengan pemerintahannya. Oleh karena itu, al-Manṣūr mencari alasan bagaimana caranya agar ia bisa menahan Abū Ḥanīfah. Pada akhirnya, ia berhasil menangkap Abū Ḥanīfah tatkala ia sedang berada di Baghdad, setelah Abū Ḥanīfah menolak tawarannya untuk menjadi hakim. Kemudian ia dimasukkan ke dalam penjara, tidak berlangsung lama, pada akhirnya Abū Ḥanīfah meninggal dalam tahanan

⁹¹ Muḥammad al-Khuḍarī Bik, *Tārīkh al-Tashrī’ al-Islāmī* (Dār al-Fikr, 1967), 194-196. Dan lihat al-Shirbāsī, *al-A‘immah*, 41-42.

⁹² al-Shirbāsī, *al-A‘immah*, 42.

ketika sedang sujud pada bulan Rajab tahun 150 H dalam usia 70 tahun. Jenazahnya dimakamkan di makam Khurasan setelah disalati oleh 50 ribu orang.⁹³

C. Karya-karya Abū Ḥanīfah

Meskipun Abū Ḥanīfah dikenal sebagai *faqīh*, namun buku yang sempat ia tulis hanya terbatas pada masalah Ilmu Kalām sebagai berikut:

1. *Kitāb al-Waṣīyah*
2. *al-Fiqh al-Akbar*,
3. *al-ʿĀlim wa al-Mutaʿallim*,
4. *al-Risālah ilā ʿUthmān bin Muslim al-Battī* dan,
5. *al-Radd ʿala al-Qadariyah*.

Adapun pandangan dan *athārnya* ditulis oleh para murid-muridnya, mereka itu ialah:

1. Yaʿqūb bin Ḥabīb al-Anṣarī yang dikenal dengan sebutan Abū Yūsuf. Buku-buku yang ia tulis antara lain:
 - a. *Kitab al-Athār*,
 - b. *Ikhtilāf Ibn Abī Laylā*,
 - c. *al-Radd ʿalā Sayr al-Awzāʾi* dan,
 - d. *Kitāb al-Kharāj*.
2. Muḥammad bin al-Ḥasan al-Saybānī, buku-buku yang ia tulis sebagai berikut:

⁹³ Abū Ḥanīfah, *Kitāb al-Fiqh*, bin Dan lihat al-Shirbāsi, *al-ʿImmah*, 42.

- a. *Kitāb al-Asl aw al-Mabsūt*,
- b. *Kitāb al-Ziyādāt*,
- c. *Kitāb al-Jāmi' al-Ṣaghīr*,
- d. *Kitāb al-Jāmi' al-Kabīr*,
- e. *Kitāb al-Sayr al-Ṣaghīr*,
- f. *Kitāb al-Sayr al-Kabīr* (keenam buku ini dikenal dengan sebutan al-Kutub al-Sittah atau Zāhir al-Riwāyah),
- g. *Kitāb al-Rad 'Alā Ahl al-Madīnah dan*,
- h. *Kitāb al-Āthār*,
- i. *al-Kaysāniyāt*,
- j. *al-Hārūniyat*,
- k. *al-Jurjāniyāt*,
- l. *al-Ruqiyāt*, dan
- m. *Ziyādat al-Ziyādāt* (Kelima buku di atas dikenal dengan sebutan al-Kutub Ghayr Zāhir al-Riwāyah).⁹⁴

D. Kondisi Kufah

Kufah adalah salah satu kota terbesar di Irak yang terletak berdekatan dengan kota Basrah, yang mayoritas penduduknya adalah pendukung aliran Shī'ah, *ahl al-Bayt* sejak khalifah 'Alī RA menjadikannya sebagai pusat pemerintahan.⁹⁵ Kufah

⁹⁴ Abū Zahrah, *Tārīkh*, 170-172.

⁹⁵ A. Salabi, *Sejarah Kebudayaan Islam*, vol. 3 (Jakarta: al-Husna Zikra, t.th.), 11-12, dan lihat Muḥammad Farīd Waḥūdī, *Dā'irat al-Ma'ārif al-Qarn al-'Ishrīn*, vol. VIII (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 236-237.

merupakan pusat kebudayaan, ilmu pengetahuan dan golongan Shī'ah, Khawārij, Mu'tazilah, dan golongan Islam lainnya.⁹⁶

Kufah adalah kota yang dikenal dengan wilayah yang sangat setrategis, tanahnya subur, udaranya segar dengan air yang melimpah. Ia merupakan tempatnya para ulama' dan pusat terjadinya dinamika pemikiran dalam berbagai macam ilmu pengetahuan, sastra dan seni. Pada masa pemerintahan Bani Umayyah, di kota Kufah sebagaimana kota Basrah, terjadi persaingan ilmiah yang dinamis dan hal itu terus berlangsung sampai pada masa pemerintahan Abasiyah. Persaingan ilmiah itu semakin tampak lebih dinamis dengan dijadikannya kota Baghdad sebagai pusat pemerintahan oleh Khalifah Abū Ja'far al-Manṣūr. Pada masa pemerintahan Abasiyah, persaingan ilmiah yang terjadi di tiga kota besar ini tampak lebih hidup dan lebih semarak dibandingkan pada masa pemerintahan Bani Umayyah seiring dengan perkembangan dan kemajuan berbagai cabang ilmu pengetahuan termasuk ilmu Kalam⁹⁷.

Abū Ḥanīfah hidup pada masa peralihan kekuasaan dari Banī Umayyah ke Banī 'Abbās bin 'Abd al-Muṭallibin Yang menjadi khalifah pertama ialah Abū 'Abbās yang lebih dikenal dengan sebutan al-Ṣaffah bin Muḥammad bin 'Alī bin 'Abdullāh bin 'Abbās. Banī 'Abbās pada masa itu bertindak sangat keras dan liar terhadap Banī Umayyah yang tidak disenangi oleh para

⁹⁶ 'Abd al-Karīm 'Uthmān, *Ma'ālim al-Thaqāfah al-Islāmiyah* (Beirut : Mu'assasat al-Risālah, 1994), 319.

⁹⁷ Aḥmad Amīn, *Duḥā al-Islām* (Kairo: Lajnat al-Ta'lif wa al-Tarjamah wa al-Nathr, 1964), 78

pendukung dan penyokongnya dari bangsa Persia.⁹⁸ Adapun sikap Abū Ḥanīfah lebih cenderung kepada ‘Alawiyīn,⁹⁹ tetapi ia berpendapat bahwa khilafah tidak harus turun menurun, tidak dengan wasiat dan tidak dengan paksaan, namun khilafah harus dipilih melalui musyawarah.¹⁰⁰

Pada waktu itu kelompok Banī Umayyah berhasil mengasingkan diri memasuki negeri Andalusia. Di sana mereka berhasil mendirikan pemerintahan sendiri yang bebas dari pemerintahan Abasiyah. Dari sinilah daerah Islam mulai terbagi menjadi dua bagian. Sementara, keturunan ‘Alī bin Abī Ṭālib menganggap bahwa keturunannya yang paling berhak akan kekhalifahan dari pada keluarga lain manapun. Mereka berniat untuk mengambil alih kekhalifahan atau mengeruhkan suasana bagi musuh-musuhnya. Inilah pemberontakan pertama dari keluarga ‘Alī dan diteruskan oleh putera-putera Ḥasan Muḥammad bin ‘Abdullāh dan Ḥasan bin ‘Alī. Apa yang dilakukan keluarga ‘Alī ini hampir dapat mencapai tujuannya seandainya tidak adanya kekeliruan dan benturan antara dirinya dan saudaranya Ibrāhīm di Basrah dan Kufah.

Lahir pemberontakan lain di bawah pimpinan cucunya, yaitu Mūsā al-Hādī bin Muḥammad al-Mahdī bin Abū Ja’far al-Manṣūr di Makkah, namun pada akhirnya ia terbunuh dan Idrīs bin ‘Abdullāh saudara Muḥammad al-Nafs al-Zakiyyah

⁹⁸ al-Khuḍarī Bik, *Tārīkh*, 142.

⁹⁹ al-Shirbāshī, *al-A’immah*, 41.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 43, dan lihat ‘Uwayḍah, *al-Imām*, 84.

melarikan diri ke wilayah barat dan mendirikan khilafah Islamiyyah di kalangan bangsa Barbar, dan ini merupakan negara ke dua yang memisahkan diri dari pemerintahan Abasiyah yang bernama Khilāfah Idrisiyyah.

Demikian juga saudaranya Yaḥyā bin ‘Abdullāh lari ke daerah utara di Daylam. al-Rashīd dengan perantara Faḍal bin Yaḥyā bin Khālid bin Barmak berhasil membujuknya untuk kembali dari tempat perlindungannya dan kepadanya diberikan jaminan keamanan, namun al-Rashīd tidak menepati janjinya itu.

Al-Rashīd berkeinginan untuk menjadikan pemerintahannya kuat dan mampu untuk melindungi dari serangan musuh yang ingin merongrongnya. Atas dasar itu, di wilayah barat ia mendirikan pemerintahan Ghālibiyah di Afrika. Kemudian al-Ma’mūn membuat pemerintahan al-Ṭāhiriyah di Khurasan, dan pemerintahan Zaydiyah di Yaman. Kesemuanya itu untuk menggagalkan gerakan-gerakan Shi’ah di berbagai daerah.

Sementara Shi’ah Imāmiyah sepakat untuk mengangkat Ja’far bin Muḥammad, yang dikenal dengan sebutan al-Ṣādiq sebagai imām Shi’ah yang ke-6. Walaupun ia memiliki pengikut yang cukup banyak, ia tidak menuntut khilāfah untuk dirinya. Sepeninggal al-Ṣādiq, para pengikutnya pecah menjadi dua kelompok yaitu: pertama, Shi’ah Mūsawiyah dibawah pimpinan Mūsā yang di kenal dengan sebutan al-Khāzin. *Imāmah* berikutnya diteruskan oleh anak cucunya sampai *imām* yang ke dua belas, yaitu ‘Abū al-Qāsim Muḥ

ammad al-'Askarī bin 'Alī al-Hādī bin Muḥammad al-Jawwād bin 'Alī Riḍā bin Mūsā al-Khāzin bin Ja'far al-Ṣādiq bin Muḥammad Bākīr bin 'Alī Zayn-al-'Ābidīn bin Husayn bin 'Alī bin Abi Ṭālib.

Kedua, Shī'ah Ismā'īliyah di bawah imām Ismā'īl bin Ja'far. Golongan ini berusaha untuk memperoleh *khilāfah*, sesuatu yang tidak dilakukan oleh kelompok pertama.¹⁰¹

Disamping sebagai pusat peralihan pemerintahan ini, Kufah juga merupakan pusat tempat tinggalnya 'ulamā' dan *ḥukamā'* serta tempat tinggalnya bangsa Arab, di antara mereka itu ialah:

1. Abū Bakr 'Āṣim bin Abū Najūd (w. 128 H.)
2. Ḥamzah bin Ḥabīb al-Zayāt (w. 145 H.)
3. Abū Ḥasan 'Alī bin Ḥamzah al-Kisā'i (w. 179 H.)
4. Abū Ja'far Yazīd bin al-Qa'qā' al-Madanī (w. 130 H.)
5. Ya'qūb bin Ishāq al-Ḥaḍramī (w. 205) dan,
6. Khalaf bin Hishām al-Bazzār.¹⁰²

Selain 'ulamā' tersebut di atas, pada masa Abū Ḥanīfah ada tiga 'ulamā' besar, mereka itu ialah:

1. Sufyān bin Sa'īd al-Thawrī, seorang *ahl al-Ḥadīth* yang dilahirkan pada tahun 97 H. dan meninggal pada tahun 161 H.

¹⁰¹ al-Khuḍarī Bik, *Tārīkh*, 142-144.

¹⁰² al-Khuḍarī Bik, *Tārīkh*, 149-150.

2. Sharīk bin ‘Abdullāh al-Nukha’ī, seorang *faqīh* yang dilahirkan di Bukhara pada tahun 95 H. dan meninggal di Kufah pada tahun 177 H.
3. Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān bin Abī Laylā, seorang *fakīh* dan *muftī ahl al-Ra’y* yang menjabat hakim di Kufah selama 33 tahun dan meninggal pada tahun 148 H.¹⁰³



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

¹⁰³ Ibid., 197.

IV

HAKEKAT DAN OBYEK TEOLOGI ISLAM

A. Hakekat Teologi Islam

Hakekat Teologi Islam atau disebut Ilmu Kalam adalah salah satu sendi dari empat disiplin keilmuan yang telah tumbuh dan menjadi bagian dari tradisi kajian tentang Islam yang dilahirkan oleh para *Mutakallimūn*. Tiga lainnya ialah didisiplin-disiplin keilmuan Fiqih, Tasawuf, dan Filsafat.¹⁰⁴ Ilmu Kalam mengarahkan pembahasannya kepada segi-segi yang membahas Tuhan dan berbagai derivasinya, dan biasanya dengan pendekatan doktrin dan sering kali juga dogmatis.

¹⁰⁴ Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: yayasan Wakaf Paramadina, 1992), 201.

Ilmu Kalam mempunyai posisi yang terhormat dalam tradisi keilmuan kaum muslim. Hal ini terbukti dengan banyaknya jenis penyebutan, seperti Ilmu Kalam, *al-'Aqā'id*, Ilmu Tauhid, dan *Uṣūl al-Dīn*. Dengan sebutan di atas, Ilmu Kalam menjadi tumpuan pemahaman tentang sendi-sendi yang paling pokok dalam ajaran Islam, yaitu simpul-simpul kepercayaan, masalah kemahaesaan Tuhan, dan pokok-pokok ajaran agama.

Ilmu Kalam sangat erat dengan skisme dalam Islam yang berbeda dengan Teologi Kristen, karena itu, dalam penelusurannya tidak terlepas dengan peristiwa *al-Fitnah al-Kubrā* dengan terbunuhnya 'Uthmān. Setelah 'Uthmān wafat, 'Alī tampil menjadi khalifah yang didukung oleh sebagian besar umat Islam, namun demikian ia juga mendapatkan tantangan dari orang-orang yang berambisi menjadi khalifah dan yang menuntut hukuman terhadap pembunuh 'Uthmān.¹⁰⁵ Sebagai akibat kebijakan 'Alī yang dianggap tidak memuaskan lawan politiknya pecahlah perang saudara di antara sesama umat Islam. Kubu 'Alī dengan dukungan militer yang secara kuantitatif lebih banyak memang sejak awal tampak akan berhasil mengalahkan lawannya yang secara kuantitatif pasukannya lebih sedikit. Karena posisinya terjepit, 'Amr bin al-'As mengusulkan kepada Mu'āwiyah agar pasukannya yang membawa Muṣḥaf al-Qur'ān diinstruksikan untuk mengangkatnya di atas tombak sebagai tanda damai

¹⁰⁵ Harun Nasution, *Teologi Islam* (Jakarta: UI Press, 1983), 4-5.

(*sign of peace*).¹⁰⁶ Para pendukung ‘Alī, termasuk di dalamnya para pembunuh ‘Uthmān sangat kecewa terhadapnya karena telah menerima usul perdamaian ini. Langkah desersi yang dilakukan oleh sebagian pasukan ‘Alī ini, tentu saja sangat merugikan kubu ‘Alī yang tetap berambisi untuk meneruskan perjuangannya dalam menentang Mu‘āwiyah dan sebaliknya menguntungkan kubu lawannya. Karena sejak itu, kubu ‘Alī harus menghadapi dua musuh sekaligus, yaitu Mu‘āwiyah dan kelompok yang menentangnya. Bahkan pada akhirnya ‘Alī terbunuh di tangan salah satu bekas pasukannya yang bernama ‘Abd al-Raḥmān bin Muljam pada tahun 661 M.¹⁰⁷

Persoalan-persoalan yang terjadi dalam lapangan politik inilah yang akhirnya membawa kepada timbulnya persoalan-persoalan teologi. Persoalan siapa yang kafir dan siapa yang bukan kafir dalam arti siapa yang keluar dari Islam dan siapa yang masih tetap dalam Islam. Orang yang melakukan dosa besar juga dipandang kafir. Dari sini muncul berbagai kelompok, seperti Shi‘ah, Khawārij, Murji‘ah dan Mu‘tazilah.¹⁰⁸

Peristiwa yang menyebabkan lahirnya golongan Khawārij adalah arbitrase (*tahkīm*) yang dilakukan oleh ‘Alī dalam

¹⁰⁶ H. Lihat K. Ali, *A Study of Islamic History* (India: Idārat al-Adabiyah, 1980), 134.

¹⁰⁷ A. Salabi, *Sejarah dan Kebudayaan Islam I*, terj. Muhtar Yahya dan Sanusi Latief (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1992), 226-227.

¹⁰⁸ Nasution, *Teologi Islam*, 7, dan Aḥmad Amīn, *Fajr al-Islām*, (Kairo: Lajnat al-Ta‘lif wa al-Tarjamah wa al-Nathr, 1964), 255. Pemisahan diri ke Harura dan Nahrawan pada bulan Juli 658 bisa dianggap sebagai fase pertama gerakan Khawārij, lihat Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: University Press), 13.

perang Siffin pada tahun 37 H/648 M. Kaum Khawārij sebelumnya adalah kelompok Shī'ah, yakni kelompok 'Ali yang keluar karena tidak sejalan dengan keputusan 'Ali tersebut dan menganggapnya telah berbuat dosa besar dan kafir.¹⁰⁹ Kelompok Murji'ah berpendapat bahwa pelaku dosa besar tetap dikelompokkan sebagai mukmin dan bukan kafir, sedangkan Mu'tazilah di bawah pengaruh Wāsil bin 'Aṭā' (80-131 H) berpandangan bahwa pelaku dosa besar bukan kafir dan bukan mukmin.¹¹⁰

Di samping itu lahir dua aliran dalam teologi Islam yang dikenal dengan nama Qadariyah dan Jabariyah. Aliran Qadariyah digagas oleh Ma'bad al-Juhanī (w. 80 H) dan Ghaylan al-Dimasqī (pemuka Murji'ah) yang berpandangan bahwa manusia mempunyai kebebasan untuk berkehendak, sedangkan faham Jabariyah dimunculkan oleh al-Ja'd bin Dirhām dan disiarkan oleh Jahm bin Ṣafyān (w. 131 H) yang berpandangan bahwa manusia tidak mempunyai kekuasaan untuk berbuat.¹¹¹

Murji'ah dan Mu'tazilah sebagai kelompok netral setuju dan percaya terhadap kehendak bebas (*free will*). Kehendak bebas memunculkan persoalan mengenai makna sifat Tuhan (*God's Attributes*), kemudian beralih kepada persoalan *tawḥīd*. Ketika *tawḥīd* memunculkan persoalan *khalq al-Qur'ān*,

¹⁰⁹ Fazlur Rahman, *Islam* (Bandung: Penerbit Pustaka., 1994), 245.

¹¹⁰ Nasution, *Teologi Islam*, 7.

¹¹¹ Al-Sharastani, *al-Milal wa al-Nihal*, trj. Asywadi Syukur (Surabaya: PT Bina Ilmu, 2006), 40, 71, dan bandingkan dengan Nasution, *Teologi Islam*, 32-33.

maka secara responsif, teologi memasuki wilayah formal-legal kenegaraan. Persoalan ini terjadi pada masa pemerintahan Amawiyah dan puncaknya pada masa Abbasiyah, khalifah al-Ma'mūn (613-830).¹¹²

Ada beberapa istilah atau nama dalam perang yang digunakan untuk Ilmu Kalam. Di samping Ilmu Kalam, istilah-istilah tersebut ialah Ilmu Tauhid, *Uṣūl al-Dīn*, Akidah, dan Teologi.

Aḥmad Bahjat menyebut Ilmu Kalam sebagai Ilmu Tauhid yaitu ilmu yang mengkaji tentang keyakinan kepada Allah, asma' Allah, dan sifat-sifat-Nya, para Nabi, para Rasul dan risalahnya, qada' dan qadar, dan hisabin Fokus kajian ilmu ini ialah *al-'Aqā'id* dan *Uṣūl al-Dīn* dengan tujuan memelihara akidah Islam dari pemikiran syirik.¹¹³

Muḥammad Abduh menyebutnya dengan Ilmu Kalam karena permasalahan yang paling mendasar dan masyhur serta banyak menimbulkan perbedaan pendapat di antara ulama-ulama adalah apakah al-Qur'an atau Kalam Allah baharu atau *qadīm*. Ada kalanya karena ilmu ini didasarkan atas dalil-dalil akal (rasio) yang pengaruhnya sangat terlihat nyata dalam perkataan setiap para ahli yang turut berbicara tentang ilmu itu.

¹¹² Marshal.GS. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, Vol. 1 Classical Age of Islam* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1974), 265.

¹¹³ Aḥmad Bahjat, *Allāh fī al-'Aqīdah al-Islāmiyah* (Kairo: al-Mukhtār al-Islāmī, 1979), 238.

Di samping itu ada pula sebab lain, yaitu karena dalam memberikan dalil tentang pokok (*uṣūl al-dīn*), ia lebih menyerupai logika (*manṭiq*), sebagaimana yang biasa dipakai oleh para ahli filsafat menjelaskan seluk beluk hujjah tentang pendiriannya.¹¹⁴

Tauhid berarti mengesakan sesuatu esa, menjadikan sesuatu esa. Tauhid juga mengandung arti bahwa Allahlah satu-satunya yang menciptakan alam ini, satu-satunya yang mesti dipuja dan ditaati tanpa syarat. Dengan demikian ilmu Tauhid ialah ilmu tentang keesaan Tuhan. Ilmu yang menjadikan semua masalah yang berkenaan dengan akidah dalam Islam sebagai obyek pembahasannya. Prioritas pembahasan diberikan pada ayat-ayat al-Qur'an dan Hadis Nabi yang berkenaan dengan Allah, wahyu, kerasulan, kenabian, pahala, dan hal-hal gaib metafisik lainnya. Nama lain untuk ilmu ini adalah *Ilm Uṣūl al-Dīn* (ilmu tentang dasar-dasar agama), *Ilm al-'Aqā'id* (ilmu tentang akidah-akidah), ilmu tentang Kalam Tuhan dan teologi Islam (nama yang diberikan oleh penulis-penulis Barat). Istilah ini dipakai untuk menyatakan bahwa Allah itu Esa, Satu atau Tunggal, Allah tidak berbilang dan tidak pula terdiri dari unsur-unsur, pribadi-pribadi, atau oknum-oknum. Allah itu unik, baik dalam zat (hakekat), perbuatan, maupun dalam sifat-sifat-Nya; tak satupun menyerupainya.¹¹⁵

¹¹⁴ Muhammad Abduh, *Risalah Tauhid*, terj. Firdaus A.N. (Jakarta: Bulan Bintang, 1979), 37.

¹¹⁵ Hassan Shadily, et al, *Ensiklopedi Indonesia* (Jakarta: Ichtiar Baru-Van Hoeve, 1984), 3464-3465.

Tauhid adalah suatu ilmu yang membahas tentang wujud Allah, tentang sifat-sifat yang wajib tetap pada-Nya, sifat-sifat yang boleh disifatkan kepada-Nya dan tentang sifat-sifat yang sama sekali wajib dihilangkan dari pada-Nya; juga membahas tentang rasul-rasul Allah, meyakinkan kerasulan mereka, meyakinkan apa yang wajib pada diri mereka, apa yang boleh dihubungkan kepada diri mereka dan apa yang dilarang menghubungkannya kepada diri mereka.

Asal makna tauhid ialah meyakinkan bahwa Allah adalah satu tidak ada syarikat bagi-Nya. Dinamakan ilmu Tauhid karena bagiannya yang terpenting, menetapkan sifat wahdah bagi Allah dalam zat-Nya dan dalam perbuatan-Nya menciptakan alam seluruhnya dan bahwa Ia sendirinya pula tempat kembali segala alam ini dan penghabisan segala tujuan.¹¹⁶

Istilah “teologi” secara etimologis berasal dari bahasa Yunani; *theos* berarti tuhan dan *logos* berarti pengetahuan.¹¹⁷ Dengan demikian, bila kata itu dirangkai maka berarti pengetahuan tentang tuhan. Adapun secara terminologis, teologi diartikan sebagai pengetahuan tentang permasalahan yang menyangkut Tuhan dan hubunganNya terhadap dunia realita.¹¹⁸ Hampir searti dengan itu, dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, ia diartikan sebagai pengetahuan ketuhanan

¹¹⁶ Muhammad Abduh, *Risalah Tauhid*, 36.

¹¹⁷ Lihat Ahmad Hanafi, *Teologi Islam* (Jakarta: Bulan Biuntang, 1982), 52.

¹¹⁸ Dagobert D. Runes (ed), *Dictionary of Philosophy* (New Jersey: Little Field Adams & CO, 1977), 317.

(mengenai sifat-sifat Allah, dasar-dasar kepercayaan kepada Allah dan agama terutama berdasarkan kepada kitab suci).¹¹⁹

Dari beberapa definisi di atas dapat disimpulkan bahwa definisi Ahmad Bahjat lebih representatif. Sehingga dapat disimpulkan bahwa hakekat ilmu Kalam dengan berbagai istilahnya adalah ilmu yang mengkaji tentang keyakinan kepada Allah, asma' Allah, dan sifat-sifat-Nya, para nabi, para rasul dan risalahnya, qada' dan qadar, serta hisab di hari akhir. Fokus kajian ilmu ini ialah *al-'aqā'id* dan *uṣūl al-dīn* dengan tujuan memelihara akidah Islam dari pemikiran syirik.

B. Obyek Teologi Islam

Setiap ilmu pengetahuan (*science, wetenschap, dan wissenschaft*) ditentukan oleh obyeknya. Ada dua macam obyek ilmu pengetahuan, yaitu: obyek materia dan obyek forma. Obyek materia (*obiectum materiale, material object*) ialah seluruh lapangan atau bahan yang dijadikan obyek penyelidikan suatu ilmu. Obyek forma (*obiectum formale, formal object*) ialah obyek materia yang disoroti oleh suatu ilmu, sehingga membedakan ilmu yang satu dari ilmu lainnya, jika berobyek materi sama.¹²⁰

Ilmu Kalam merupakan bagian dari ilmu pengetahuan. Ia sebagaimana ilmu pengetahuan yang lain ditentukan oleh

¹¹⁹ Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1995), 1041.

¹²⁰ Endang Saifuddin Anshori, *Ilmu Filsafat dan Agama* (Surabaya: PT Bina Ilmu, 1979), 50.

obyeknya, yaitu obyek materia dan obyek forma. Obyek materia ilmu Kalam adalah seluruh lapangan atau bahan yang dijadikan obyek penyelidikannya, yaitu seperti yang disampaikan oleh Ahmad Bahjat bahwa ilmu Kalam adalah ilmu yang mengkaji tentang keyakinan kepada Allah, asma' Allah, dan sifat-sifatNya, para nabi, para rasul dan risalahnya, qada' dan qadar, serta hisab di hari akhir. Fokus kajian ilmu ini ialah *al-'Aqā'id* dan *Uṣūl al-Dīn* dengan tujuan memelihara akidah Islam dari pemikiran syirik.

Adapun obyek formanya adalah obyek materia yang disoroti oleh Ilmu Kalam atau oleh para *Mutakallimūn*, yaitu berupa pembelaan-pembelaan, argumentasi, dan rasionalisasi yang mereka yakini kebenarannya dengan uraian sebagai berikut:

1. Keyakinan akan Kalam Allah (al-Qur'an)

Berbagai macam problem teologis berkembang di dalam milieu 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 kuno ini diperkenalkan oleh kalangan non Arab Muslim lewat perdebatan antara Muslim dan Kristen di Damaskus, di tengah Istana Khilafah 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 argumentasi 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 terpengaruh oleh 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 ciptaan-Nya, tidak seperti pribadi manusia, dan tidak terbagi-bagi dalam bagian yang manapun. Menurut istilah Aristotelian yang diadopsi oleh Mu'tazilah, esensi Tuhan adalah eksistensi-Nya sendiri.¹²¹

Di antara doktrin Mu'tazilah yang merupakan akibat logis dari konsep mereka mengenai transendensi dan keesaan Tuhan adalah doktrin al-Qur'an sebagai sesuatu yang diciptakan (*makhluq-pen*) dan bukan bagian dari esensi Tuhan, sebagai bantahan terhadap pandangan Kristen ortodoks bahwasanya Yesus, Logos, firman Tuhan, telah mendahului Tuhan sebagai bagian dari esensi-Nya sehingga semua itu sama kekalnya dengan Tuhan. Kelompok Mu'tazilah menolak logos Muslim, yakni al-Qur'an, sebagai bagian dari Tuhan atau ia sendiri adalah Tuhan, sebaliknya aliran ini menegaskan bahwa al-Qur'an merupakan makhluk yang berupa pesan-pesan yang

¹²¹ Lapidus, *A History of Islamic Societies* (New York: Cambridge University Press, 1988), 105-106.

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 Khilafah Abasiyah.¹²²

2. Keyakinan Akan Makna Iman

Abū Ḥanīfah – dalam risalahnya *al-Fiqh al-Akbar* – menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan iman ialah *al-Iqrār* dan *al-Taṣḍīq*, 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 syari'at.¹²³

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'* dan *Muḥaddithīn* bahwa amal terkait dengan kesempurnaan

¹²² Ibid., 106.

¹²³ Abū Ḥanīfah al-Nu'mān, *al-Fiqh al-Akbar* (Mesir: al-Matba'ah al-Āmirah, 1324), 6.

iman. Oleh karena itu, orang yang tidak melaksanakan syari'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. Pandangan inilah yang membedakan antara Abū Ḥanīfah dan Aḥmad bin Ḥanbal yang menyatakan bahwa iman itu bertambah dan berkurang.¹²⁴ 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 kufur. Bagaimana mungkin seseorang dalam satu waktu disebut sebagai mukmin dan kafir. Lebih lanjut ia menjelaskan tentang ayat al-Qur'an dan Hadis yang mengisyaratkan bertambahnya iman, bahwa konteks ayat al-Qur'an dan Hadis 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 (*Tawḥīd*).¹²⁵

¹²⁴ W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh: The University Press, 1985), 58.

¹²⁵ Lihat Mullā Ḥusayn, *Kitāb fī Sharḥ Waṣīyyat al-Imām al-Aḍam Abī Ḥanīfah* (Haidarabad: Dā'irat al-Ma'arif al-Niḍamiyah, 1321), 4-5, dan Akmal al-Dīn, *Sharḥ Waṣīyyat al-Imām al-Aḍam* (Leiden: Universities Bibliotheek, t.th), 12-14.

3. Keyakinan Akan Qada' dan Qadar

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 taqdir (*predestination*). Konsepsi utamanya adalah bahwa qadar Tuhan atau kekuasaan Tuhan untuk menentukan semua kejadian itu terkait dengan perbuatan manusia. Doktrin Sunni 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 menentang 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.¹²⁶

Problem kebebasan kehendak dan paham Qadariyah dimunculkan oleh kelompok Khawārij, pendirinya adalah Ma'bad al-Juhanī dari suku Juhaya.

Dikatakan, ia mendasarkan pandangannya dari seorang Kristen Iraq yang bernama Susan yang memeluk agama

¹²⁶ Watt, *Islamic Philosophy*, 82.

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 perbuatan salah yang dilakukan oleh Bani Umayyah merupakan ketentuan Tuhan.¹²⁷

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, Murji'ah dan Mu'tazilah 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

¹²⁷ Ibid.,85.

keadilan Tuhan, karena Tuhan secara pasti akan mengadili, menghukum dan memberi pahala kepada manusia lantaran perbuatan mereka. Dan mereka juga berdalih 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.¹²⁸

4. Keyakinan Akan Keadilan Tuhan

Keadilan Tuhan mengandung arti bahwa Tuhan mempunyai kekuatan mutlak terhadap makhluknya dan dapat berbuat sekehendak hati-Nya dalam kerajaan-Nya. Tuhan dalam faham kaum Ash'ariyah dapat berbuat apa saja yang dikehendaki-Nya, sesungguhnya hal sedemikian itu, menurut pandangan manusia, adalah tidak adil. al-Ash'ari berpendapat bahwa Tuhan tidaklah berbuat salah kalau memasukkan seluruh manusia ke dalam surga dan tidaklah bersifat zalim jika Ia memasukkan seluruh manusia ke dalam neraka.

Perbuatan salah dan tidak adil adalah perbuatan yang melanggar hukum, dan karena di atas Tuhan tidak ada undang-undang atau hukum, perbuatan Tuhan tidak pernah bertentangan dengan hukum. Keadilan dalam faham Ash'ariyah ialah keadilan Raja Absolut, yang memberi hukuman menurut kehendak mutlaknya, tidak terikat pada suatu kekuasaan, kecuali kekuasaannya sendiri. Hal itu berbeda dengan

¹²⁸ Lapidus, *A History of Islamic Societies*, 105.

Mu'tazilah yang berpendapat bahwa keadilan Tuhan bersifat keadilan Raja Konstitusional, yang kekuasaannya dibatasi oleh hukum, sungguhpun hukum itu adalah buatannya sendiri.¹²⁹

5. Keyakinan Akan Perbuatan-Perbuatan Tuhan

Berangkat dari uraian tentang kekuatan mutlak dan keadilan Tuhan, kaum Mu'tazilah berpendapat bahwa Tuhan mempunyai kewajiban terhadap manusia. Kewajiban-kewajiban itu dapat disimpulkan dalam suatu kewajiban, yaitu kewajiban berbuat baik dan terbaik bagi manusia, tidak membebani manusia di luar kemampuannya, mengirim para Rasul, dan memberi janji dan ancaman.

Bagi kaum Ash'ariyah, faham Tuhan mempunyai kewajiban tidak dapat diterima, karena hal itu bertentangan dengan faham kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan yang mereka anut. Mereka berpendapat bahwa Tuhan dapat berbuat apa saja sekehendak hati-Nya terhadap makhluk mengandung arti bahwa Tuhan tidak mempunyai kewajiban apa-apa.¹³⁰

6. Keyakinan Akan Sifat-Sifat Tuhan

Ada permasalahan berkisar sekitar persoalan apakah Tuhan mempunyai sifat atau tidak. Mu'tazilah berpendapat, jika Tuhan mempunyai sifat itu mestilah kekal seperti halnya dengan Zat Tuhan. Selanjutnya jika sifat-sifat itu kekal, maka yang bersifat kekal bukanlah satu, tetapi banyak. Tegasnya, kekalnya sifat-sifat akan membawa kepada faham banyak yang

¹²⁹ Harun Nasution, *Teologi Islam*, 124-127.

¹³⁰ *Ibid.*, 128.

kekal (*ta'addud al-qudama' atau multiplicity of eternal*). Hal ini selanjutnya membawa faham syirik atau *polytheisme*. Suatu kenyataan yang tidak dapat diterima dalam ilmu Kalam.

Kaum Ash'ariyah menyatakan dengan tegas bahwa Tuhan mempunyai sifat, karena perbuatan-perbuatannya, di samping menyatakan bahwa Tuhan mengetahui, menghendaki, berkuasa dan sebagainya juga menyatakan bahwa ia mempunyai pengetahuan, kemauan dan daya.

Kaum Ash'ariyah juga tidak menerima *anthropomorphisme* dalam arti Tuhan mempunyai sifat-sifat jasmani yang sama dengan sifat-sifat jasmani manusia. Walaupun demikian, mereka mengakui bahwa Tuhan sebagai disebut dalam al-Qur'an, mempunyai mata, muka, tangan dan sebagainya, tetapi mata, muka, tangan dan sebagainya itu tidak sama dengan yang ada pada manusia. Mereka berpendapat bahwa kata-kata tersebut tidak boleh diberi interpretasi lain dan tidak boleh digambarkan bagaimana bentuknya atau definisinya.

Berbeda dengan kaum Ash'ariyah, logika Mu'tazilah menyatakan bahwa Tuhan, karena bersifat immateri, tidak mengambil tempat, maka tidak dapat dilihat dengan mata kepala. Oleh karena itu, ayat-ayat yang menggambarkan bahwa Tuhan mempunyai sifat-sifat jasmani harus diberi interpretasi lain.¹³¹

¹³¹ Ibid., 136-137.

C. Kritik Terhadap Teologi Islam

Fazlur Rahman melakukan kritik sejarah perkembangan teologi dalam Islam, hal itu merupakan langkah awal terhadap rekonstruksi teologi Islam yang ia gagas. Kritik ini dilakukan agar dapat mengungkap berbagai penyimpangan pandangan dunia al-Qur'an dan berbagai aliran teologi spekulatif dalam Islam dan sebagai upaya untuk menuju pemahaman teologi yang sebenarnya dan seharusnya. Meninggalkan sisi penghamburan doktrin teologi spekulatif dari kelompok Batiniyah dan beberapa aliran Sufisme, yang bersebrangan dengan aliran teologi rasional (Mu'tazilah) dan aliran teologi tradisional (Ash'ariyah) yang mengajarkan berbagai ajaran yang efektif dalam isu-isu sensitif yang berlebihan. Sedang pengakuan formulasi teologi membawa pengaruh yang negatif, yang satu menuntut contoh formulasi yang menjadi keyakinan mereka, paling tidak terhadap struktur dasar tentang ide-ide agama yang mereka yakini mewakili kelompoknya. Bahkan ada yang mengklaim bahwa doktrin Mu'tazilah tentang peniadaan atribut Tuhan, perlunya peniadaan kekuasaan Tuhan, kehendak bebas dan tanggung jawab manusia, pengingkaran akan penghapusan dosa (syaf'at) Tuhan, kesemuanya merupakan keyakinan terhadap ajaran al-Qur'an.

Disamping itu ada yang dapat mengakui reaksi 'Ash'ari dalam hal doktrin kemahakuasaan Tuhan atas semua perbuatan dan kehendak manusia, manusia paling tidak harus patuh dan tunduk kepada larangan dan perintah Ilahi, tentang berkehendak bebas manusia tidak relevan dengan

iman, begitu juga tentang pengingkaran sebab dan akibat, dan sebagai konsekwensinya, pengakuan akan tingginya otoritas Tuhan terhadap manusia atau alam.¹³²

Menurut Josef Van Ess, sebagian besar kaum teolog (*mutakallimūn*) menghindari istilah *manṭiq*. Mereka lebih suka menggunakan istilah *adab al-kalām* atau *adab al-jadal*, ketika menggambarkan apa yang mereka lakukan. Menurutnya, kalam dibangun di atas dasar logika Stoicisme, meskipun dia mengakui adanya elemen lain, seperti Platonisme dan Aristotelisnisme, namun Stoicisme tetap menjadi unsur yang dominan dalam struktur kalam.¹³³ Hal itu berbeda dengan Fazlur Rahman yang menyatakan bahwa sistem teologi berupa logika namun pada umumnya memalsukan agama dengan mengklaim untuk merumuskan agama, untuk itu ada beberapa nama yang dapat membuat sistem teologi mengangkat supremasi tertinggi dalam dunia Islam - beberapa di antara mereka ada nama terhormat di dalam sejarah pemikiran Islam seperti al-Ghazālī dan al-Razī - yang bersaing antara yang satu dengan yang lain di dalam memproduksi argumentasi segar untuk membuktikan bahwa manusia dapat dikatakan 'untuk berbuat dan berkehendak' hanya secara metafisis, tidak sebenarnya, yang sebenarnya 'satu-satunya aktor' yang maha kuasa adalah Tuhan.

¹³² Fazlur Rahman, *Islam & Modernity*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), 151-152.

¹³³ Josef Van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology," in *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. G.E. von Grunebaum (Wiesbaden, 1970), 21 dan 32.

Hal itu adalah pramodernis revivalis dan pembaharu, mereka mencoba untuk mengikis beribu-ribu tahun kebodohan suci dan untuk mengundang orang-orang Islam kembali ke kesegaran ajaran al-Qur'an. Tetapi pramodernis fundammentalism adalah ahli dalam perubahan dan membiarkan udara terbuka, menolak untuk membangun bangunan baru manapun. Mereka menyatakan bahwa semua bangunan tersebut sungguh tidak bisa diacuhkan begitu saja, dan agama itu lebih baik tanpa teologi, di mana di dalamnya terdapat sejumlah pandangan kejahatan melawan agama. Perihal pembaharu, yang mempunyai lawan kebanyakan, berhadapan dengan berbagai persoalan kehidupan sosial dan isu politik- isu demi isu, bukan sebagai suatu sosial atau filosofi politis.

Demokrasi adalah islami, tetapi konsep seperti hak asasi manusia dan keadilan (yang sebenarnya dideklarasikan sebagai islami) tidaklah banyak dibahas, egalitarianism ditekankan, tetapi bersifat alami dan terbatas, bila ada, tidak muncul untuk menyelesaikan permasalahan. Islam telah memberi hak-hak para wanita-wanita, akan tetapi mengapa dan dalam bentuk apa hak tersebut dan dengan pemikiran dasar apa kesemuanya tidaklah jelas. Kebanyakan pembaharu sangat mempersoalkan sekitar teologi, filsafat, dan pandangan tentang dunia. Di dalam karya Muḥammad Abduh, teologi sangat minim, walaupun ia banyak melakukan penolakan terhadap tipe rasional Mu'tazilah. Sayyid Ahmad Khan disebut sebagai orang yang putus asa dengan ilmu Kalam baru (teologi) yang tetap menjadi kebutuhan zaman dan sangat merasakan bahwa,

kecuali jika ilmu Kalam telah dirumuskan kembali lagi, Islam akan menjadi riil dan merumuskan kehidupan yang nyata seperti agama-agama lain. Pada kenyataannya, Muhammad Shibli menulis dua buku dalam bahasa Urdu - Sejarah teologi di dalam Islam dengan sebutan ilm al-Kalam, teologi sistemik disebut Kalam, dimana ia mencoba untuk berargumentasi akan eksistensi Tuhan, kenabian, wahyu, dan kepercayaan yang mendasar, sebagaimana Sayyid 'Ahmad Khan, dan filosof muslim pertengahan, Ibn Sina.

Begitu juga filosof dan penyair Muḥammad Iqbāl yang mengemukakan pendekatan baru terhadap teologi Islam dalam karyanya *Rekonruksi Pemikiran Agama dalam Islam*. Iqbāl adalah mahasiswa Filsafat Barat Modern yang tekun sebaik Islam mistik (khususnya di Persia), tetapi ia bukan sarjana tradisional teologi Islam atau al-Qur'an (yang bagaimanapun, ia mendalami hal hal yang keterkaitan untuk memperoleh gambaran). Iqbāl memaparkan bahwa dasar ajakan al-Qur'an sangat dinamis dan orientasi kepada perbuatan untuk mencari hubungan sejarah dalam nilai keteladanan seperitual dan upaya untuk menciptakan perintah dunia. Fazlur Rahman tidak sependapat dengan putusan belakangan H. A. R. Gibb bahwa seseorang tidak bisa mempertimbangkan karya Iqbāl sebagai point untuk memulai membangun teologi Islam, hal itu sepaham dengan Fazlur Rahman bahwa Gibb mungkin berpikir tentang term sistem Islam Kredo formula yang baru. Hal itu bagaimanapun juga, sebagai koreksi bahwa upaya Iqbāl sangat terbatas, sejak ia berbicara secara serius keilmuan kontemporeranya yang mencoba untuk membuktikan dinamika

kebebasan berkehendak bagi manusia atas dasar data keilmuan yang terkecil, yang diinterpretasikan sebagai makna bahwa dunia psikis adalah 'bebas' atas mata rantai sebab akibat. Hal itu benar berdasarkan Iqbāl tidak menghasilkan sistematika pendalaman terhadap ajaran al-Qur'an akan tetapi mengambil dan memilih ayat-ayat al-Qur'an – sebagaimana ia mengambil materi tradisional – untuk membuktikan hal ini paling tidak sedikitnya sebagian di mana hasil pendalamannya secara general terhadap al-Qur'an, akan tetapi bila kesemuanya, sama terhadapnya untuk disesuaikan dengan kebutuhan kontemporer pada umumnya akan stagnasi dan kebuntuan komunitas Muslim. Lantas ia menjelaskan tesisnya dalam term sebagai teori evolusionari kontemporer seperti Bergson dan Whitehead. Ketidak sepahaman Fazlur Rahman dengan Iqbāl tidak disebabkan karena konsepnya tentang Tuhan - sebagaimana sumber yang dinyatakan tentang sumber energi kreatif yang mampu diterapkan oleh individu maupun masyarakat dalam berbagai cara, akan tetapi dengan formulasi konsepnya dan metodenya dengan upayanya mengambil kesimpulan dari al-Qur'an.¹³⁴

Selanjutnya perhitungan yang dalam ini menunjukkan perlunya prosedur sebagaimana yang pernah disarankan oleh Fazlur Rahman tentang sistematika interpretasi terhadap al-Qur'an, untuk teologi atau pernyataan metafisik al-Qur'an, pengungkapan spesifikasi latar belakang tidak dibutuhkan, sepanjang hal itu untuk pernyataan hukum sosial, juga tidak

¹³⁴ Rahman, *Islam*, 152-154.

untuk komentar pada umumnya yang diberikan, tetapi sesungguhnya tanpa sistematika studi pandangan dunia al-Qur'an tidak menjadi jelas. Hal ini tidak bisa disangkal bahwa sebagian interpretasi akan membutuhkan perlunya pengaruh model pemikiran kontemporer, hal itu juga memerlukan rasa bahwa hanya dengan cara ini pesan al-Qur'an dapat direlevansikan dengan kondisi kontemporer. Tetapi hal ini benar-benar sesuatu yang lain meletakkan pesan al-Qur'an dalam term teori partikuler, tidak menjadi masalah bagaimanapun menarik, sensasional ataupun populer kesemuanya sama, faktanya, kebanyakan topikal teori adalah, paling tidak hal itu sesuai sebagai sarana ekspresi pesan internal. Hal itu juga sesuai dengan apa yang dimaksud oleh Gibb dengan kritik kepada Iqbāl, namun demikian hal itu sesuai untuk berbeda dengan dasar pemahaman Iqbāl terhadap sifat dasar Islam akan doktrin dalam term yang mereka formulasikan.¹³⁵

Sedangkan Farid Esack menyatakan bahwa salah satu manifestasi dan konsekuensi meningkatkan kekakuan teologi Islam adalah pembakuan istilah-istilah seperti *Islām*, *Īmān*, dan *Kufr*. Dengan kata lain, istilah-istilah ini tidak lagi dipandang sebagai kualitas yang dapat dimiliki individu; kualitas yang dinamis dan beragam intensitasnya sesuai dengan tahap-tahap dalam hidup individu itu. Bahkan istilah-istilah tersebut sekarang dipandang sebagai kualitas yang tertanam dalam kelompok, sebagai pagar karakteristik etnis. Peristilahan

¹³⁵ Ibid., 154.

ini dipergunakan al-Qur'an dan beberapa literatur Tafsir menunjukkan bahwa hubungan antara pemaknaan awal dengan penggunaan saat ini telah mengalami perbedaan. Meski beberapa aspek pemaknaan kontemporer berakar dari yang awalnya, ada aspek yang telah diabaikan sepenuhnya. Setiap pernyataan "makna aktual" atau "makna yang benar" tentu saja bersifat problematik, karena pendekatan persoalan ini hanya lewat jangkauan pemahaman dirinya sendiri. Namun demikian, ada peluang untuk merenungkan bagaimana istilah-istilah tersebut dipergunakan dan dimaknai kembali.

Teks-teks tersebut sangat berarti bagi wacana pluralisme al-Qur'an yang juga mencoba memerdekakan manusia dari diskriminasi rasial dan bentuk-bentuk penindasan lainnya. Banyak pendukung pluralisme agama demi kebebasan dan keadilan berusaha menempuh hidup sesuai al-Qur'an dengan integritas dan partisipasi yang simultan dalam hubungan yang autentik dengan agama lain. Menemukan dan menanamkan kembali makna istilah-istilah tersebut, bukan menghindarinya, adalah prasyarat bagi autensitas tersebut.¹³⁶

Farid Esack menyatakan bahwa al-Qur'an memperhatikan dan menampilkan Tuhan sebagai "yang memperhatikan apa yang dilakukan manusia dan manusia yang melakukan hal itu, bukan suatu entitas abstrak semata (yang dinamakan iman)". Mereka menderita akibat *herrenvolkisme* pihak lain tidak punya pilihan lain kecuali menemukan kategori-kategori

¹³⁶ Baca Farid Esack, *Membebaskan Yang Tertindas*, terj. Watung A. Budiman (Bandung: Mizan Media Utama, 2000), 155-156.

yang lebih inklusif. Meski kategori-kategori teologis ini juga sering dipandang sebagai ketetapan Tuhan, kita mesti mencari alternatif pembacaan yang lain. Dengan begitu, Muslim, dengan segala konotasi positifnya bagi dunia dan akhirat, tidak semata-mata merujuk pada kebetulan biologis untuk dilahirkan dalam keluarga Muslim. Begitu juga Kafir, tidak lantas merujuk pada kebetulan dilahirkan bukan dari keluarga Muslim.

Ide istilah Islam di dalam al-Qur'an bukan semata merujuk kepada agama kaum Muslim, yang identik dengan *Ummah* (komunitas) Islam secara historis, telah banyak ditanggapi oleh para pemikir Muslim. Pengakuan akan potensi pihak lain di luar Islam untuk merespon Tuhan, dan berserah diri kepadanya (yaitu Islam) dengan cara mereka sendiri, ternyata lebih luas dari anggapan umum.

Studi yang cermat tentang *Imān*, *Islām*, dan *Kufr* serta penerapannya di dalam al-Qur'an maupun Tafsir, mendukung pernyataan di atas. Akan tetapi perlu mentransendensi wacana liberal yang membicarakan beberapa bentuk pluralisme agama dalam sebagian besar karya modernis Muslim. Wacana ini sering mengabaikan posisi al-Qur'an tentang Kufur, karena al-Qur'an mencela, menolak, dan menuntut kaum Muslim untuk menentang pihak lain atau aspek-aspek dari keberlainan itu; semua ide yang sulit untuk dihadapi oleh liberalisme. Hermeneutika pluralisme untuk pembebasan tidak untuk mengabaikan peringatan ini, tetapi ingin mendefinisikan kembali. Untuk itu diperlukan upaya penyisihan konotasi ideologis yang telah dilekatkan kepada istilah-istilah tersebut

dan menampilkan secara sadar makna baru yang lebih memberi kebebasan kepada semua orang.¹³⁷

Mengakui dinamika *Imān*, *Islām*, dan *Kufr*, beserta nuansa-nuansanya berarti mengakui etos dasar keadilan di dalam al-Qur'an. Menurut al-Qur'an, bukanlah label-label itu yang diperhatikan oleh Tuhan, melainkan perbuatannya. Seseorang tidak bisa melemparkan etos kufur yang menjadi ciri nenek moyang suatu kelompok kepada orang-orang yang kebetulan lahir sebagai bagian dari kelompok itu; tidak juga pada individu yang ada dalam kelompok itu yang bukan partisipan dalam kufur. Sejalan dengan itu, seseorang tidak bisa mengatributkan komitmen iman dan keimanan generasi Muslim terdahulu kepada kepada kaum Muslim saat ini.

Tujuan yang ingin dicapai al-Qur'an lebih signifikan dari pada premis awal yang menjadi titik keberangkatannya. Secara eksplisit dan berulang kali ditegaskan al-Qur'an, fakta identitas kelompok tidak bisa menggantikan prinsip pertanggungjawaban pribadi. Bila setiap individu dianggap bertanggung jawab atas perbuatannya, maka seseorang tidak punya pilihan lain selain mengakui sifat dinamis *Islām*, *Imān*, dan *Kufr*. Individu adalah entitas yang senantiasa berubah. Setiap pertemuan baru dengan diri sendiri dan orang lain, setiap perbuatan yang diperbuat atau yang ditolak, adalah suatu langkah dalam transformasi diri seseorang yang terus menerus.¹³⁸

¹³⁷ Ibid., 156-158.

¹³⁸ Ibid., 188.

Adapun al-Jābirī menyatakan bahwa kelesuan berpikir dan berijtihad dalam ilmu Kalam tidak hanya datang belakangan ini, menurut al-Jābirī, hal itu terjadi hampir selama 400 tahun lebih, yakni dari tahun 150 H sampai dengan tahun 550 H, seluruh khazanah intelektual Muslim yang tertulis dalam bahasa Arab, khususnya yang berbasis pada pemikiran Kalam selalu menyerang dan memojokkan filsafat, baik sebagai pendekatan metodologi, epistemologi maupun disiplin. Bukan rahasia lagi bahwa diskusi falsafah pada umumnya, apalagi filsafat ilmu sangat dihindari oleh *fuqahā'* dan *mutakallimūn*.¹³⁹ Akibatnya ialah bahwa pendekatan dan pemahaman filosofis terhadap realitas keberagamaan pada umumnya, dan realitas keberagamaan Islam khususnya kurang begitu berkembang dan jauh dari realitas dan tuntutan kehidupan yang dibutuhkan di era kontemporer dewasa ini.

Diskursus mengenai konsep "dosa besar" dalam pemikiran Kalam sesungguhnya adalah bermula dari peristiwa historis-politik, yaitu konflik antara Amar bin Ash, 'Alī bin Abī Ṭālib dan Mu'āwiyah. Lebih lagi masalah "al-Jabr dan al-Ikhtiyār". Masalah ini adalah masalah politik murni. Penguasa dalam hal ini Mu'āwiyah, sangat berkepentingan dengan konsep ini untuk meredam suara rakyat yang mempertanyakan kebijakan-kebijakan politiknya.¹⁴⁰

¹³⁹ Muḥammad 'Abid al-Jābirī, *Bunyah al-'Aql al-'Arabī* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-Arabiyah, 1990), 497-498.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 571-572.

Corak pemikiran keislaman model Bayani sangat mendominasi dan bersifat hegemonik sehingga sulit berdialog dengan tradisi epistemologi Irfani dan Burhani. Corak pemikiran Irfani (tasawuf, intitif, 'aṭifi) kurang begitu disukai oleh tradisi berfikir keilmuan Bayani (Fikih dan Kalam) yang murni lantaran bercampuraduknya bahkan dikaburkannya tradisi berfikir keilmuan Irfani dengan kelompok-kelompok atau organisasi-organisasi tarekat dengan *saṭaḥat-saṭaḥatnya* serta memang kurang dipahaminya struktur fundamental epistemologi dan pola pikir Irfani berikut nilai manfaat yang terkandung di dalamnya.

Sebenarnya ketiga kluster sistem epistemologi ini adalah masih berada dalam satu rumpun, tetapi dalam praktiknya hampir-hampir tidak pernah mau akur. Bahkan tidak jarang saling kafir mengkafirkan, murtad memurtadkan dan sekuler mensekulerkan antar masing-masing penganut tradisi epistemologi ini. Oleh karena itu, pola pikir tekstual Bayani lebih dominan secara politis dan membentuk *mainstream* pemikiran keislaman yang hegemonik. Sebagai akibatnya pola pemikiran keagamaan keislaman model Bayani menjadi kaku dan *rigid*. Otoritas teks dan otoritas salaf yang dibakukan dalam kaidah-kaidah metodologi usul al-Fiqh klasik lebih diunggulkan dari pada sumber otoritas keilmuan yang lain seperti alam (*kawniyah*), akal ('*aqliyah*) dan intuisi (*wijdaniyah*). Dominasi pola pikir tekstual ijthadiyah menjadikan sistem epistemologi keagamaan Islam kurang begitu peduli terhadap isu-isu keagamaan yang bersifat kontekstual *bahthiyah*. Pola pikir Bayani hanya dapat dipahami jika ia mampu memahami,

berdialog dan mengambil manfaat sisi-sisi fundamental yang dimiliki oleh pola pikir Irfani maupun pola pikir Burhani dan begitu pula sebaliknya.

Kelemahan yang paling mencolok dari tradisi nalar epistemologi Bayani atau tradisi berpikir tekstual keagamaan adalah ketika ia harus berhadapan dengan teks-teks atau masyarakat yang beragama lain. Ketika berhadapan dengan komunitas lain agama, corak argumen berpikir keagamaan model tekstual Bayani biasanya mengambil sikap mental yang bersifat dokmatik, defensif, apologis, dan polemis. Hal itu merupakan jenis pengetahuan keagamaan yang biasa disebut sebagai *ilm tawqīfi*, yang dibedakan dengan *ilm ḥaḍuri*, dan *ilm ḥusūli* dalam tradisi pemikiran Islam klasik. Hal itu dapat saja terjadi karena fungsi dan peran akal pikiran manusia tidak lain dan tidak bukan hanyalah digunakan untuk mengukuhkan dan membenarkan otoritas teks. Persoalannya adalah apakah pelaksanaan dan implementasi ajaran teks dalam kehidupan masyarakat luas masih seorisinal dan seotentik lafal teks itu sendiri atau tidak, karena diskusi seperti ini akan diintrodusir dan diambil alih oleh pola pemikiran epistemologi Burhani. Sebagaimana dimaklumi bahwa kebenaran teks yang dipahami dan diakui oleh aliran, kelompok, atau organisasi tertentu belum tentu dapat dipahami dan diakui secara sama dan sebangun oleh aliran, kelompok, atau organisasi lain yang menganut agama yang sama. Belum lagi harus dipahami bahwa kebenaran teks yang dipahami dan diakui oleh penganut agama tertentu pasti berbeda dari kebenaran teks yang dipahami, diakui dan diyakini oleh penganut agama yang

lain. Dari sini muncullah apa yang disebut dalam tradisi ilmu Kalam sebagai *'uqūl mutanāfisah*, pola pikir *jadaliyah* atau dialektik.¹⁴¹

Dengan demikian, peran akal pikiran dalam memahami dan menafsirkan hal-hal yang terkait dengan soal-soal keberagaman atau religiositas manusia memang sangatlah terbatas. Pola pikir Bayani lebih mendahulukan dan mengutamakan *qiyās al-dalālah* untuk Kalam dan bukan *Mantīq* lewat silogisme dan premis-premis logika. Epistemologi tekstual *lughawiyah* (*al-aṣl wa al-far'*, *al-lafz wa al-ma'nā*) lebih diutamakan dari pada epistemologi kontekstual bahthiyah. Selanjutnya al-Jābirī menilai bahwa baik sikap Salafi maupun liberal bukanlah sebuah alternatif terbaik untuk menyelesaikan problema yang dihadapi masyarakat Arab Muslim. Menurutnya kesalahan terletak pada cara berpikir mereka yang mengadopsi pola pikir *qiyāsī*, pola pikir yang mempunyai kecenderungan untuk selalu memberi otoritas referensial pada model masa lampau (*namūdhāj salafī*). Mereka sering membuat analogi dalam menyelesaikan masalah, menganalogikan fakta-fakta aktual dengan ghaib "*qiyās al-gha'ib 'alā al-shāhid*" (analogi yang *invisible* dengan yang *visible*), menganalogikan masa lalu dengan masa sekarang, dan masa yang akan datang dengan masa lalu dan masa sekarang.¹⁴²

¹⁴¹ M. Amin Abdullah, "al-Ta'wil al-'Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci" Dalam *al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*, No. 65/VI/2000, 372-374.

¹⁴² Muḥammad 'Abid al-Jābirī, *Takwīn al-'Aql al-'Arabī* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-Arabiyyah, 1989), 121.

Di samping itu, nalar epistemologi Bayani selalu mencurigai akal pikiran, karena dianggap akan menjauhi kebenaran tekstual. Sampai pada akhirnya al-Jābirī menyimpulkan bahwa dalam tradisi Burhani wilayah kerja akal pikiran perlu dibatasi sedemikian rupa dan perannya dialihkan menjadi pengatur pengekang hawa nafsu, bukan untuk mencari sebab dan akibat lewat analisis keilmuan yang akurat. Hal itu terjadi karena sumber pokok ilmu pengetahuan dalam tradisi Bayani adalah teks (wahyu) sehingga tolok ukur validitasnya adalah tergantung pada kedekatan dan keserupaan teks atau nas dan realitas.

al-Jābirī berusaha menjadi penilai yang obyektif dan berusaha mengambil yang baik dari pemikiran yang ada. Tetapi sebenarnya ia telah hanyut ke dalam kelompok liberal yang menurutnya menjadikan peradaban Barat sebagai model ideal dalam membangun kembali peradaban Islam. Ia menggagas agar umat Islam melakukan *epitemic rupture* sebagaimana yang dilakukan oleh Barat. Menurutnya proses ini sudah pernah dilakukan oleh Ibn Rushd dan telah berhasil memutus hubungan epitemologinya dengan mazhab pemikiran yang dibangun oleh Ibn Sina dan al-Ghazali, yang menurutnya karena pengaruh pemikiran Hermeticim Yunani.

V

PANDANGAN TEOLOGI ABŪ ḤANĪFAH

Pada bab terdahulu telah dijelaskan bahwa meskipun Abū Ḥanīfah dikenal sebagai *faqīh* namun ia mempunyai pemikiran dan pandangan tentang teologi dan menulis beberapa karya di bidang teologi. Oleh karena itu, bab ini akan membahas pandangan Abū Ḥanīfah tentang *Khalq al-Qur'ān*, *Qaḍā'* dan *Qadar*, kehendak manusia dan hubungannya dengan Tuhan, apakah hal itu merupakan kebebasan atau paksaan, serta tentang iman, pelaku dosa, *irjā'* dan syafa'at.

A. Khalq al-Qur'ān

Khalq al-Qur'ān merupakan produk dari karya umat Islam dalam bingkai teologinya pada masa awal pertumbuhan khazanah Islam pada masa pemerintahan Khalifah Amāwiyah

dan puncaknya pada masa Abbāsiyah. Karya ini merupakan salah satu prestasi yang mengantarkan Islam mencapai puncak peradabannya. Substansinya berekspresi bukan hanya pada makna denotatif ataupun konotatif, akan tetapi juga konteks apresiasi historisnya.

Sebagai sebuah fenomena, ia terikat oleh hukum keniscayaan interaksi dengan perangkat-perangkat lain di luar komunitas Islam. Posisinya semakin menguat ketika dalam *setting* historisnya-berdialog dengan intelektual Yunani yang lebih dulu tumbuh dewasa, teologi Kristen, dan respon aktif antar kelompok-kelompok pemerhati dari kalangan umat Islam sendiri. Mu'tazilah dan Sunni adalah dua kelompok yang saling agresif berhadapan dalam mengejawantahkan jati dirinya masing-masing dalam persoalan tersebut. Intensitas interaksi itu mengibarkan term "*Kalām*" sebagai inisial teologi skolastik khas Islam, yang membedakannya dari teologi Kristen dan filsafat Yunani.

Bahkan tampil juga aktor politik yang memiliki kekuatan yang dominan untuk menentukan keberlakuan dan pengembangan produk ijtihad kelompok yang diakui sebagai kroni. Dalam kompetensi ini, Dinasti Abbāsiyah sedemikian piawainya dalam memainkan kebijakan politik yang variatif.

Namun demikian, kelompok lain secara dinamik mempertandas prestasi ijtihadnya, untuk menghadapi seleksi historis. Tidak lain, seiring dengan substansi primernya,

ukuran seleksi itu adalah derajat ketahanan konseptual secara konsisten, bukan sebagai dukungan politik.

Setting historis dipetakan ke dalam tiga latar belakang, yaitu bidang perpolitikan, keagamaan, dan kebudayaan. Latar belakang pertama dan ketiga memberikan informasi yang bersifat perantara, sedangkan latar belakang yang kedua menyajikan data sentral fenomena. Ketiganya bertemu dalam kekayaan konteks bagi obyek dan persoalan konseptual tentang sifat dan zat Tuhan. Konsep tentang sifat *Qadīm* dan *Hadīth* karena pengaruh pemikiran teologi Kristen yang melahirkan konsep bahwa sifat *Qodīm* bukanlah zat Tuhan akan tetapi merupakan eksistensi-Nya.¹⁴³

Pertama, persoalan teologi Islam pertama kali dipicu oleh perdebatan politik. Dalam peta awalnya ada tiga kelompok yang mewarnainya, yaitu *Khawārij*, *Mu'tazilah*, dan *Murji'ah*. *Khawārij* adalah oposan terhadap 'Alī sebagai *Khalifah*, karena dituduhnya telah berbuat dosa. *Mu'tazilah*-dengan politik netralnya-memandang bahwa pelaku dosa bukanlah muslim sejati dan penghianat, akan tetapi berada di tengahnya, dan tetap diterima secara wajar sebagai Muslim dalam komunitasnya. Sedangkan *Murji'ah*, yang juga disebut kelompok netral, mengkristalkan isu teologi yang sebenarnya. Kelompok ini memperkenalkan problem iman dan amal perbuatan, lewat pandangannya bahwa yang menentukan

¹⁴³ Amīr al-Najjār, *al-Khawārij 'Aqīdatan wa Fikran wa Falsafatan* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1990), 67.

Islam sejati seseorang bukanlah perbuatan baik atau buruk, akan tetapi iman dan niatnya.¹⁴⁴

Kedua kelompok netral itu setuju dan percaya terhadap kehendak bebas (*free will*). Kehendak bebas memunculkan persoalan mengenai makna sifat Tuhan (*God's Attributes*), kemudian beralih kepada persoalan *tawhīd*. Ketika *tawhīd* memunculkan persoalan *khal al-Qur'ān*, maka secara responsif, teologi memasuki wilayah formal-legal kenegaraan. Persoalan ini terjadi pada masa pemerintahan Abbasiyah, khalifah al-Ma'mūn (613-830).¹⁴⁵

Ia, di bawah pengaruh Bishr al-Marīsī, menjadikan Mu'tazilah sebagai doktrin resmi negara, dan menindak tegas terhadap oposan idiologinya. Doktrin ekspresifnya adalah bahwa al-Qur'an adalah makhluk. Pemberlakuan dogma itu, secara agresif dinyatakan dengan momen *mihnah* (*inquisition*) tes warna keimanan.¹⁴⁶

¹⁴⁴ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (New York: Cambridge University Press, 1988), 105.

¹⁴⁵ Marshal.G.S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, Vol. 1 Classical Age of Islam* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1974), 265.

¹⁴⁶ Untuk kepentingan *Mihnah*, al-Ma'mūn memberi tugas-melalui empat pucuk surat-kepada gubernur Baghdad, Ishāq bin Ibrāhīm. Surat pertama untuk memanggil para hakim di Baghdad, Mesir, Kufah, Damaskus, sampai Asia kecil. Surat kedua untuk memanggil tujuh tokoh teologi di Baghdad. Surat ketiga untuk melakukan tes. Surat keempat untuk mendiskusikan hasil tes dan penentuan vonis. Lihat H.A.R. Gibb and J.H. Kramers, *Shorter Encyclopedia of Islam* (Leiden: Luzac & Co, 1961), 377.

Aḥmad bin Ḥanbal, karena membela ideologi Sunninya, menolak secara tegas terhadap penetrasi ideologis al-Ma'mūn.¹⁴⁷ Akibatnya, ia bersama Muḥammad bin Nūh ditangkap oleh al-Ma'mūn dan dikirim ke kaumnya di Tarsus. Dalam perjalanan, karena ada berita bahwa khalifah wafat, mereka dikembalikan ke Baghdad. Dengan demikian, reputasi kalam Ibn Ḥanbal dapat diraih kembali pada masa pemerintahan al-Mutawakkil (847-861 m) yang menggantikan doktrin Mu'tazilah dengan doktrin Sunni.¹⁴⁸

Kedua, secara fenomenal religius, persoalan *khalq al-Qur'an* memperoleh konsep yang matang ketika pintu oposisi digelar oleh Aḥmad bin Ḥanbal, sehingga elaborasi dan formulasi doktrin Sunni berlangsung pada paruh pertama abad kesembilan.¹⁴⁹ Konsentrasi Sunni terhadap pengembangan Fiqh, metodologi Hadis dan studi al-Qur'an, dituntut juga untuk memberi perhatian terhadap pemantapan kalam. Sebab karakter konserfatifnya benar-benar ditantang oleh *tren* metode rasional teologi yang ditawarkan secara agresif oleh

¹⁴⁷ H. Laoust dalam H.A.R. Gibb, et al, *The Encyclopedia of Islam*, Vol. 1 (Leiden: Luzac & Co, 1960), 272.

¹⁴⁸ W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985), 56.

¹⁴⁹ Aḥmad bin Ḥanbal adalah tokoh konserfatif dari kelompok Sunni dan pembuka pintu kalamnya, *aḥl al-Ḥadīth* yang paling representatif pada paruh pertama abad kesembilan, sekaligus salah satu dari empat madhab hukum Islam. Lihat Watt, *Islamic*, 56-59. Ia disebut juga sebagai tokoh kelompok Ortodoks dalam teologi khususnya, dan lihat Glasse, *The Concise*, 170-171, Gruneboun, *Classical Islam*, 90-92, dan Gibb, et al, *The Encyclopedia*, 272.

oposannya, Mu'tazilah.¹⁵⁰ Dialektika kalam kedua kelompok ini bertemu dalam perbedaan apologetik mengenai *khalq al-Qur'ān* sebagai fenomena kasuistik historis.

Ketiga, persoalan-persoalan teologi yang muncul di kalangan muslim Arab, tidak seluruhnya dapat dipecahkan dengan kosa-kata konseptual muslim Arabin Tokoh-tokoh Islam memperdebatkan persoalan penting iman lawan perbuatan, kehendak bebas dan takdir, atau alam Tuhan dan bagaimana sifat-sifat Tuhan yang tampaknya kontradiktif seharusnya dipahami. Dari sini ditemukan bahwa filsafat Yunani dan teologian Kristen telah menanamkan tradisi argumen terhadap pemikir muslim untuk menyempurnakan konsepnya. Tradisi perbedaan antara Muslim dan Kristen di Damaskus - dalam pemerintahan Dinasti Umayyah yang toleran dan multi agama -, dan gerakan penerjemahan literature Syria dan Yunani ke dalam bahasa Arab pada masa pemerintahan al-Ma'mun,¹⁵¹ mempengaruhi pemikir Islam

¹⁵⁰ Watt, *Islamic*, 57-68 dan Lapidus, *A History*, 105, gaya Lapidus, selain dimensi intelektual dan spiritual, perhatian Muslim Sunni diarahkan juga pada ketertarikan mereka sendiri dalam dunia teologi.

¹⁵¹ Franz Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, 6, dalam Yudian Wahyudi, et al. *The Dinamic Civilization* (Yogyakarta: Titian Ilahi Pres, 1998), 62, menjelaskan bahwa al-Ma'mūn membangun *Bayt al-Ḥikmah* (*House of Wisdom*) sebagai pusat penerjemahan. Untuk menggalakkannya ia menggaji para penerjemah yang ahli di bidangnya, dari golongan Kristen, Sabi, bahkan penyembah bintang. Terdapat sejumlah penerjemah pada masa itu, di antaranya ialah Thābit bin Qurra', seorang Sabi dari Harrān, dan beberapa dari golongan Muslim, al-Kindī, muridnya al-Sarakhsī, al-Farabī, Abu Sulaymān al-Mantiqī, dan al-Āmirī. Masudul Hasan, *History*

untuk mengadopsi argumen rasional dari kebudayaan Hellinis dan Kristen.¹⁵²

Mu'tazilah adalah kelompok yang paling agresif tertarik pada dealektika Yunani. Dalam debat terbuka, Mu'tazilah berkompetisi dengan trinitanisme Kristen, dualisme kaum Zindiq, materialisme pemuja berhala, dan terhadap konsep *anthropomorphisme* yang berkembang di kalangan umat Islam, transendensi dan keesaan Tuhan yang dibelanya.¹⁵³ Sedangkan kelompok Islam Ortodoks secara umum setuju terhadap konsepsi Kristen tentang logos, yakni firman Tuhan adalah Tuhan, konsepsi ini merupakan atribut ide tentang *qadim* dan keabadian.¹⁵⁴

Pemikiran mengenai kalam Allah atau tegasnya al-Qur'an jika dipandang sebagai sifat Allah, maka logikanya Kalam seharusnya kekal, tetapi pada sisi lain Kalam realitanya adalah sesuatu yang tersusun dan oleh karena itu seharusnya Kalam diciptakan dan tidak bisa untuk dikatakan kekal.

of Islam: Classical Period 571-1258 C.E. (Delhi: Adam Publishing, 1995), 219, mengidentifikasi masa al-Ma'mun dengan *the Augustan age of Islam*.

¹⁵² Lapidus, *A History*, 105, 106, Sayyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (New York: New American Library, 1970), 305. Gelombang Hellinisme pertama bersentuhan dengan pemikiran Islam lebih banyak terlihat dalam pemikiran teologi. Lihat Montgomery Watt, *Islamic*, bandingkan dengan Gruneubaun, *Classical Islam*, 96.

¹⁵³ Lapidus, *History*, 106.

¹⁵⁴ A.J. Wensink, *The Muslim Creed* (New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1979), 78.

Kaum Mu'tazilah berpendapat bahwa sabda bukanlah sifat tetapi perbuatan Tuhan. Dengan demikian Kalam bukanlah bersifat kekal tetapi bersifat baru dan diciptakan. Alasannya ialah al-Qur'an tersusun dari bagian-bagian berupa ayat-ayat dan surat, ayat yang satu mendahului yang lain dan surat yang satu mendahului yang lain pula. Adanya pada sesuatu, sifat terdahulu dan sifat yang belakangan, membuat sesuatu itu tidak bisa bersifat *qadīm*, yaitu tak bermula, karena yang tidak bermula tidak didahului oleh apapun dengan mengutip ayat al-Qur'an :

الرَّ كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ وَ تَمَّ فَصَّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ
خَيْرٍ ﴿١﴾

«Alif Laam Raa, (inilah) suatu kitab yang ayat-ayatnya disusun dengan rapi serta dijelaskan secara terperinci yang diturunkan dari sisi (Allah) yang Maha Bijaksana lagi Maha Tahu” (Hud : 1)

Berdasarkan ayat ini, ayat al-Qur'an dibuat sempurna dan kemudian dibagi-bagi. Tegasnya, kaum Mu'tazilah mengatakan bahwa al-Qur'an sendiri mengakui bahwa ia tersusun dari bagian-bagian dan yang tersusun tidak bisa bersifat kekal dalam arti *qadīm*.¹⁵⁵

¹⁵⁵ Harun Nasution, *Teologi Islam*, 143-144.

Kaum Ash'ari berpendapat bahwa Kalam adalah sifat, dan sebagai sifat Tuhan mestinya kekal.¹⁵⁶ Untuk mengatasi persoalan bahwa yang tersusun tidak bisa bersifat kekal (*qadim*), maka mereka memberi definisi lain tentang sabda. Kalam bagi mereka adalah arti atau makna abstrak dan tidak tersusun. Kalam bukanlah apa yang tersusun dari huruf dan suara. Sabda yang tersusun disebut sabda hanya dalam arti kiasan. Sabda yang sebenarnya ialah apa yang terletak di balik yang tersusun itu. Sabda yang tersusun dari huruf dan kata-kata bukanlah sabda Tuhan.¹⁵⁷

Menurut kaum Ash'ari, sabda dalam arti abstrak inilah yang dapat bersifat kekal dan dapat menjadi sifat Tuhan. Dan yang dimaksud al-Qur'an bukanlah apa yang tersusun dari huruf-huruf, kata-kata dan surat-surat, tetapi arti atau makna abstrak itu, dalam arti inilah al-Qur'an menjadi sabda Tuhan dan bersifat kekal. Dalam arti huruf, kata, ayat dan surat yang ditulis atau dibaca, al-Qur'an bersifat baru serta diciptakan, dan bukanlah sabda Tuhan dengan mengutip ayat al-Qur'an :

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُم
دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ ﴿١٥﴾

»Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah berdirinya langit dan bumi dengan iradat-Nya. Kemudian

¹⁵⁶ Muhammad Abduh, *Risalah Tauhid*, terj. Firdaus A.N. (Jakarta: Bulan Bintang, 1979), 78.

¹⁵⁷ Nasution, *Teologi Islam*, 144.

apabila Dia memanggil kamu sekali panggil dari bumi, seketika itu (juga) kamu keluar (dari kubur).” (Al-Rum : 25)

Ayat ini mengandung pengertian bahwa langit dan bumi terjadi dengan perintah Allah. Perintah mempunyai wujud dalam bentuk sabda Allah. Dengan demikian perintah Allah adalah sabda Allah. Buktinya ialah surat al-‘Araf 54, perintah dan ciptaan dipisahkan artinya adalah perintah bukanlah ciptaan yang berarti perintah atau sabda Allah bukanlah dijadikan tetapi bersifat kekal.

إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ
ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَىٰ اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا
وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ ۗ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ
وَالْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٥٤﴾

“Sesungguhnya Tuhan kamu ialah Allah yang telah menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, lalu Dia bersemayam di atas ‘Arsy. Dia menutupkan malam kepada siang yang mengikutinya dengan cepat, dan (diciptakan-Nya pula) matahari, bulan dan bintang-bintang (masing-masing) tunduk kepada perintah-Nya. Ingatlah, menciptakan dan memerintah hanyalah hak Allah. Maha Suci Allah, Tuhan semesta alam” (QS Al-‘Araf : 54)

Pada surat al-Nahl : 40, ciptaan terjadi dengan kata *kun*.

إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ وُكُنْ فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾

“*Sesungguhnya perkataan Kami terhadap sesuatu apabila Kami menghendaknya, Kami hanya mengatakan kepadanya: “Kun (jadilah)”, maka jadilah ia*” (QS Al-Nahl : 40)

Kalau kalam Allah tidak bersifat kekal, *kun* seharusnya bersifat baru. *Kun* tidak akan berwujud, kalau tidak didahului kata *kun* yang lain pula. Demikian seterusnya sehingga terjadi rentetan kata *kun* yang tidak mempunyai kesudahan. Ini berarti mustahil, oleh karena itu, kata *kun* mestinya bersifat kekal.

Argumen ini ditolak oleh Mu'tazilah, karena keadaan dipisah tidaklah menunjukkan perlainan jenis. Kaum Maturidiyah sependapat dengan kaum Ash'arī bahwa kalam Allah adalah kekal. Menurut mereka kalam Allah adalah sifat kekal dari Tuhan, satu, tidak terbagi, bukan bahasa Arab, ataupun Syria, tetapi diucapkan manusia dalam ekspresi lain.

Sedang menurut al-Bazdawī, apa yang tersusun dan disebut bukanlah kalam Allah, tetapi merupakan tanda dari sabda Tuhan. Ia disebut kalam Allah dalam arti kiasan.¹⁵⁸

Perdebatan yang terjadi di sekitar *khal al-Qur'an* adalah doktrin sentral tentang apakah ia makhluk atau bukan makhluk. Mu'tazilah menyatakan bahwa al-Qur'an adalah makhluk sedangkan Sunni sebaliknya, ia menyatakan bahwa al-Qur'an bukan makhluk.

¹⁵⁸ Ibid, 144-146.

Sumber narasi kasuistik dalam perdebatan tentang *khalq al-Qurʾān* berangkat dari persoalan kehendak bebas. Persoalan ini memunculkan persoalan sifat Tuhan, apakah dapat dipahami sebagaimana penjelasan al-Qurʾān. Seperti kekuasaan Tuhan dan pengetahuan Tuhan, yang kemudian berkembang kepada persoalan keesaan Tuhan. Persoalan inilah yang pada akhirnya melahirkan perdebatan tentang *khalq al-Qurʾān*. Muʿtazilah berpendapat bahwa keesaan dan transendensi Tuhan itu adalah wujud murni Tuhan yang tidak akan menyerupai makhluk apapun dan tidak terbagi dalam cara apapun, esensi Tuhan adalah eksistensi-Nya.

Ia mengatakan bahwa al-Qurʾān adalah sesuatu yang diciptakan dan bukan bagian dari esensi Tuhan. Hal ini sebagai bantahan terhadap keyakinan Kristen ortodoks, bahwa Kristus sebagai logos dan firman Tuhan, mengalir dari Tuhan, sebagai bagian esensi-Nya dan abadi bersama-Nya. Muʿtazilah menolak bahwa al-Qurʾān adalah bagian dari Tuhan, tetapi pesan yang diciptakan, yang diinspirasi yang terekspresi dalam lafal dan diwahyukan oleh Tuhan kepada Muḥammad.¹⁵⁹

Oleh karena itu, apabila keabadian al-Qurʾān diterima, maka ada dua yang abadi, Allah dan al-Qurʾān. Hal ini bertentangan dengan ajaran Islam tentang tauhid. Penerimaan terhadap keabadian al-Qurʾān secara fundamental bertentangan dengan prinsip ajaran tauhid. Penolakan Muʿtazilah terhadap keabadian al-Qurʾān dapat dipahami sebagai konsekwensi logis dari penolakannya terhadap sifat-sifat abadi Tuhan.

¹⁵⁹ Lihat Lapidus, *A History*, 106 dan Wensicnk, *The Muslim*, 74-75.

Wahyu al-Qur'an berkaitan dengan bahasa manusia untuk menentukan tindakan yang diminatinya. Mu'tazilah berpandangan bahwa pengetahuan dicapai dengan akal yang memberi manusia kemampuan untuk membedakan antara yang baik dan buruk, antara yang nyata dan tidak nyata. Bila akal memutuskan perbuatan menjadi baik, itu adalah baik, dan bila buruk maka ia buruk. Wahyu hanya mengkonfirmasi apa yang ditentukan akal. Seseorang tidak harus mematuhi hukum agama tanpa merefleksikan dan mengetahui kebenarannya. Menurut Mu'tazilah teologi seharusnya menjadi subyek bagi investigasi dan didasari oleh fondasi rasionalistik dan kesimpulan rasio. Konsep ini menunjukkan tentang kebebasan manusia untuk berbuat dan keadilan Tuhan untuk memberi siksa dan pahala sesuai amal perbuatannya.

Kaum ortodoks khususnya Ash'arī menolak konsep Mu'tazilah sebagai cara untuk menyatakan superioritas al-Qur'an terhadap semua pengetahuan dan akal budi manusia. Ibn Ḥanbal menyatakan bahwa al-Qur'an harus diterima dalam keadaan literel, tanpa mempersoalkan *bilā kayfa*. Perbuatan manusia sudah ditaqdirkan oleh Tuhan, kekuasaan Tuhan bukan rasionalitas atau keadilan-Nya, tetapi sifat hakiki Tuhan.

al-Miḥnah adalah episode hitam dalam perjalanan Mu'tazilah yang bermula dari kesulitan terbesar yang dihadapinya ketika ia berhadapan dengan kelompok yang berseberangan tentang faham *khal al-Qur'ān*. Kelompok Mu'tazilah berusaha untuk mencari persamaan pandangan dengan pokok-pokok persoalan yang tidak sepaham dengan mereka tentang satu ajaran yang berakhir dengan sebuah

pemaksaan penerimaan ajaran kepada pihak lain dengan tindak kekerasan.

Lewat pemerintah, Mu'tazilah mensyaratkan seluruh pegawainya untuk disekrining, jika tidak sepaham maka ia dihukum dan dimasukkan penjara. Apabila dilihat secara sepintas munculnya *al-miḥnah* ini seolah-olah merupakan persoalan teologi murni, sehingga Mu'tazilah sering dikambing hitamkan sebagai pemicu kemunculannya yang sering dikaitkan dengan ajarannya *al-amr bi al-maruf* dan *al-nahy bi al-munkar*. Apabila dikaitkan dengan prinsip Mu'tazilah dalam menghadapi lawan-lawan sebelumnya maupun pada pribadi al-Ma'mūn selaku khalifah yang pertama melaksanakan *al-miḥnah*, justru menimbulkan kontradiksi. Karena cara yang digunakan dalam *al-miḥnah* jauh dari cara yang biasa digunakan oleh Mu'tazilah maupun kebijakan yang biasa diterapkan al-Ma'mūn.

Selain persoalan *khalq al-Qur'ān*, *al-miḥnah* timbul karena penyusupan doktrin dari luar. Berbagai macam teologi berkembang di milliu Arab Muslim, namun tidak sepenuhnya dapat terselesaikan dengan peristilahan konsep-konsep Arab Muslim. Para pemikir muslim menemukan bahwa para filosof Yunani dan teolog Kristen telah mempengaruhi sebuah tradisi argumentasi yang dengannya para pemikir Muslim menggunakan konsep-konsep mereka. Tradisi kuno ini diperkenalkan oleh kalangan non-Arab Muslim lewat perdebatan antara Muslim dan Kristen di Damaskus, di tengah istana Khalifah Umayyah yang toleran dan penuh keragaman agama, serta penerjemahan literatur Syria dan

Yunani ke dalam bahasa Arabin Hal ini mendorong pemikir Muslim untuk mengadopsi peristilahan Hellinistik dan bentuk argumentasi rasional umat Kristen Yunani.¹⁶⁰

Dengan meninggalnya al-Ma'mūn *al-miḥnah* belum berakhir, karena Khalīfah selanjutnya al-Mu'taṣim dan al-Wāthiq yang juga pejuang Mu'tazilah terus-menerus melancarkan kegiatan tersebut. Semua guru di seluruh Negeri diperintahkan untuk mengajarkan faham *khal al-Qur'ān* kepada murid-muridnya. Pada masa tiga Khalīfah Abbāsiyah inilah terjadi puncak pemaksaan suatu aliran teologi oleh penguasa birokrasi, yang dianggap sebagai tragedi di dalam sejarah pemikiran Islam.

Pada masa al-Mu'taṣim sudah ada tuntutan kelompok Sunni yang menuntut dicabutnya *al-miḥnah*, sehingga pusat pemerintahan dipindah dari Baghdad ke Samara. Kondisi ini dimanfaatkan oleh kelompok Sunni untuk meneruskan gerakannya dengan senjata metode kalam yang dikembangkan, yaitu teori *bilā kayfa* yang bertumpu pada pengertian harfiah dari al-Qur'an dan Sunnah tanpa adanya interpretasi spekulatif. Di antaranya ialah al-Shāfi'i yang mengadopsi konsep dialektika kalam Mu'tazilah, kemudian diteruskan oleh al-Māturidī dan al-Bāqilānī. Mereka mulai mendirikan lembaga-lembaga hukum yang kesemuanya beraliran Sunni. Mereka mulai meninggalkan persoalan teologi Mu'tazilah dan memakai teologi Sunni, dan mereka memahami bahwa setiap

¹⁶⁰ Sayyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (New York: New American Librery, 1970), 305, dan lihat Watt, *Islamic Philosophy*, 65.

kalimat yang dilontarkan oleh Sunni merupakan lawan dari dogma lawan.¹⁶¹

Kemudian kelompok Sunni melakukan pendekatan kepada al-Mutawakkil, maka pada akhirnya *al-miḥnah* dicabut, mulailah suasana berbalik, khalifah Abbāsiyah disebut sebagai khalifah yang sangat ortodoks dan sangat giat memulihkan keortodokan yang melarang untuk diajarkannya paham Mu'tazilah.¹⁶²

Sebenarnya persoalan tentang *khalq al-Qur'an* diperkirakan sudah ada sejak masa Abū Ḥanīfah. Pada masa hidupnya, ia pernah ditawari untuk menjadi hakim akan tetapi ia menolak tawaran tersebut dan akhirnya ia dipenjarakan. Pandangannya tentang *khalq al-Qur'an*, lebih dekat kepada Aḥmad bin Ḥanbal dan al-Ash'arī yang menyatakan bahwa al-Qur'an adalah kalam Allah bukan makhluk dan tidak menyatakan al-Qur'an sebagai makhluk. Ia berupaya untuk mengukuhkan superioritas al-Qur'an atas segala bentuk pemikiran dan pengetahuan manusia dengan menyatakan bahwa al-Qur'an bukan makhluk, tetapi ia merumuskan sebuah filosofi antara esensi dan eksistensi al-Qur'an dengan menegaskan bahwa setiap penyalinan al-Qur'an adalah makhluk.

Abū Ḥanīfah adalah tokoh yang berseberangan dan kritis terhadap pemerintah dan selalu mendapatkan pengawasan,

¹⁶¹ Gerhard Endress, *An Introduction Islam* (Edinburgh: Edinburgh University Press, t.th.), 51.

¹⁶² Syed Mahmuddunasir, *Islam It's Concept and History* (New Delhi: Kitab Bahvan, 1981), 278.

baik pada masa Abd al-Malik maupun pada masa Abū Ja'far. Ia berulang kali ditawarkan untuk menjabat sebagai hakim namun ia selalu menolak, oleh karena itulah ia dimasukkan penjara yang pada akhirnya ia meninggal dalam tahanan.

Di kalangan teologi Muslim, kelompok yang terpengaruh oleh 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 ciptaan-Nya, tidak seperti pribadi manusia, dan tidak terbagi-bagi dalam bagian yang manapun. Menurut istilah Aristotelian yang diadopsi oleh Mu'tazilah, esensi Tuhan adalah eksistensi-Nya sendiri.¹⁶³

Di antara doktrin Mu'tazilah yang merupakan akibat logis dari konsep mereka mengenai transendensi dan keesaan Tuhan adalah doktrin al-Qur'an 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 esensi-Nya sehingga semua itu sama kekalnya dengan Tuhan. Kelompok Mu'tazilah menolak logos Muslim, yakni al-Qur'an, sebagai bagian dari Tuhan atau ia sendiri adalah Tuhan, sebaliknya aliran ini menegaskan bahwa al-Qur'an merupakan makhluk yang berupa pesan-pesan yang diwahyukan oleh Tuhan ke dalam diri Muḥammad. Kelompok Muslim lainnya menolak konsep ini, dan permasalahan ini

¹⁶³ Lapidus, *A History*, 105-106.

menjadi topik utama dalam teologi Muslim dan pada akhirnya menjadi isu terpenting dalam politik keagamaan khilafah 'Abbāsiyah.¹⁶⁴

Perdebatan mengenai *khalq al-Qur'an* diperkirakan dimulai pada masa Abū Ḥanīfah. Perdebatan ini melahirkan dua doktrin, pertama doktrin yang menyatakan bahwa al-Qur'an adalah makhluk, dan yang kedua adalah doktrin yang menyatakan bahwa al-Qur'an bukan makhluk. Doktrin yang menyatakan bahwa al-Qur'an adalah makhluk diperkirakan pertama kali dilontarkan oleh al-Ja'd bin Dirhām yang dihukum mati oleh Khālid bin 'Abdillāh, gubernur Khurasan. Dan kemungkinan lain doktrin itu dilontarkan oleh Jahm bin Ṣafwān, bahkan ada yang menyatakan bahwa doktrin tentang al-Qur'an adalah makhluk dinyatakan oleh Abū Ḥanīfah.¹⁶⁵ Watt menyatakan bahwa orang yang pertama kali menyatakan secara terbuka bahwa al-Qur'an makhluk adalah Bishr bin Ghiyāt al-Marīsī (w.833).¹⁶⁶ 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

¹⁶⁴ Ibid., 106.

¹⁶⁵ al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād*, vol. XIII (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), 385-387.

¹⁶⁶ Ia adalah salah satu pengikut Abū Ḥanīfah yang terpenting dan sangat diperhitungkan dalam persoalan hukum, yang belajar di bawah bimbingan Abū Yūsuf, lihat Watt, *The Formative Period*, 145.

karena itu, ia bersembunyi kira-kira dua puluh tahun selama kekuasaan al-Rashīd.¹⁶⁷

Menurut Watt bahwa Abū Ḥanīfah mempunyai pandangan tentang al-Qur'an dalam *Waṣīyyah*nya, lebih dekat kepada Ahmad bin Ḥanbal yang menyatakan bahwa al-Qur'an bukanlah makhluk. Akan tetapi, belakangan dalam *al-Fiqh al-Akbar*, ia menjelaskan doktrin yang lebih luas tentang sifat-sifat Tuhan dan menyatakan bahwa al-Qur'an adalah makhluk.¹⁶⁸ Pendapat yang menyatakan bahwa Abū Ḥanīfah memandang al-Qur'an sebagai makhluk sulit untuk dibenarkan, 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 ekplisit bahwa al-Qur'an adalah makhluk.

Ia menyatakan bahwa al-Qur'an adalah kalam Allah yang dituangkan dalam *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'an adalah makhluk, tulisannya dan bacannya adalah makhluk dan al-Qur'an itu sendiri bukanlah makhluk.

Lebih lanjut ia menjelaskan bahwa apa yang dinyatakan oleh Allah dalam al-Qur'an 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

¹⁶⁷ Ibid.

¹⁶⁸ Watt, *Islamic Philosophy*, 58.

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. Huruf adalah makhluk dan kalam Allah bukan makhluk.¹⁶⁹

Dengan demikian, apa yang dimaksud oleh Abū Ḥanīfah dengan makhluk bukan esensi al-Qur'an, akan tetapi eksistensinya yang berupa alat, huruf, lafal dan mushaf yang sampai ke tangan kita. 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 *khalq al-Qur'an* sebagai berikut: Pertama, Abū Ḥanīfah dan para pengikutnya, seperti Abū Yūsūf, Zufar, Muḥammad dan Aḥmad tidak pernah menyatakan bahwa al-Qur'an, akan tetapi pernyataan itu dilontarkan oleh Bishr al-Marīsī dan Ibn Abī Du'ād, keduanya adalah penentang Abū Ḥanīfah.

Kedua, Abū Ḥanīfah melarang kepada para pengikutnya untuk membicarakan permasalahan ini lebih jauh. Hal ini terungkap ketika seseorang mempertanyakan al-Qur'an di Masjid Kufah, sementara Abū Ḥanīfah sedang berada di Mekah, kemudian permasalahan ini disampaikan kepadanya, lantas Abū Ḥanīfah berkata: "Janganlah kalian membicarakan

¹⁶⁹ Abū Ḥanīfah, *al-Fiqh al-Akbar*, 2-3.

dan mempermasalahkan al-Qur'an, bagi kalian cukup untuk menyatakan bahwa al-Qur'an adalah kalam Allah".¹⁷⁰

Dari uraian dan pernyataan tersebut di atas menjadi jelas bahwa Abū Ḥanīfah sebenarnya enggan untuk berbicara lebih jauh mengenai al-Qur'an, dan ia tidak pernah menyatakan bahwa al-Qur'an 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 bin Ḥammād bin Abī Ḥanīfah pernah menyatakan bahwa al-Qur'an adalah makhluk, pendapat ini merupakan pandanganku dan pandangan nenek moyangku. Pandangan ini dibantah oleh Bishr bin al-Walīd 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'an adalah makhluk dan menisbatkan pendapat itu kepada Abū Ḥanīfah.¹⁷¹

Pandangan Abū Ḥanīfah yang sebenarnya berbeda dengan pandangan Mu'tazilah tentang kemakhlukan al-Qur'an, ia menegaskan pandangan yang sebaliknya, yakni tentang ketidakmakhlukan al-Qur'an, dan menjadikan prinsip ini sebagai prinsip keimanan yang fundamental, sebagai sebuah

¹⁷⁰ 'Uwayḍah, *al-Imām*, 107.

¹⁷¹ Ibid.

upaya untuk mengukuhkan superioritas al-Qur'an 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 Hadis, tetapi menyaring pemikiran mereka untuk menemukan standar yang lebih tinggi dari pemikiran Mu'tazilah, Sebagai contoh, dalam hal ketidakhaklukkan al-Qur'an, tidak jauh berbeda dengan Abū Ḥanīfah, ia berpendapat bahwa al-Qur'an adalah bukan makhluk, tetapi ia mengemukakan sebuah perbedaan filosofis antara esensi dan eksistensi al-Qur'an dengan menegaskan bahwasanya setiap penyalinan al-Qur'an adalah makhluk.¹⁷²

B. 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 taqdir (*predestination*). Konsepsi utamanya adalah bahwa qadar Tuhan atau kekuasaan Tuhan menentukan semua kejadian yang terkait dengan perbuatan manusia. Doktrin Sunni 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

¹⁷² Lihat al-Ash'arī, *Maqālāt*, 234.

orang-orang yang meyakini atau yang menentang 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.¹⁷³

Problem kebebasan kehendak dan paham Qadariyah dimunculkan oleh kelompok Khawārij, pendirinya adalah Ma'bad al-Juhanī 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 perbuatan salah yang dilakukan oleh Banī Umayyah merupakan ketentuan Tuhan.¹⁷⁴

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

¹⁷³ Ibid., 82.

¹⁷⁴ Ibid.,85.

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, Murji'ah dan Mu'tazilah 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 berdalih pada keadilan Tuhan, karena Tuhan secara pasti akan mengadili, menghukum dan memberi pahala kepada manusia lantaran perbuatan mereka. Mereka juga berdalih 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.¹⁷⁵

Al-Ash'arī berpendapat bahwasanya seluruh perbuatan manusia telah ditetapkan atau diciptakan oleh Tuhan, tetapi bahwa manusia, melalui *kasb* (perolehan), atau ikhtiyar

¹⁷⁵ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (New York: Cambridge University Press, 1988), 105.

memiliki pertanggungjawaban terhadap perbuatannya tersebut. Tuhan adalah perancang tertinggi atas perbuatan manusia, sebaliknya manusia merupakan instrumen bagi perbuatan tersebut atau sebagai partisipan di dalamnya.¹⁷⁶

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, dan untuk menemukan jawaban atas keberatan teologis tersebut, al-Ash'ari berupaya menggunakan metode rasional. Ia menggunakan konsep-konsep Yunani untuk mempertahankan posisinya. Sekalipun ia menolak metafisika rasional sebagai kunci untuk mengenali sifat Tuhan dan alam, dan menegaskan keunggulan wahyu, namun akal yang digunakan mampu mengemukakan makna-makna yang terkandung di dalam al-Qur'an.

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

¹⁷⁶ Abd al-Karim al-Khaṭīb, *al-Qadā' wa al-Qadar*, cet. II (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1979), 115-116.

memahami kehendak Tuhan yang terkandung di dalam al-Qur'an.¹⁷⁷

Al-Shahrastānī membagi penentang Qadariyyah menjadi dua yaitu *Jabariyah Khālīṣah* dan *Jabariyah Mutawassīṭah*.¹⁷⁸ Begitu juga Watt menyatakan bahwa dalam aliran Jabariyah atau anti Qadariyah ada dua kelompok. Pertama, kelompok ekstrim (murni) yang mempunyai keyakinan bahwa usaha manusia untuk berbuat kesemuanya telah ditentukan. Kedua adalah kelompok moderat yang menyatakan yang bahwa apa yang terjadi pada diri manusia adalah ketentuan Tuhan, akan tetapi apa yang terjadi pada dirinya tidak sepenuhnya ketentuan Tuhan.¹⁷⁹ Hal ini sesuai dengan pandangan Abū Ḥanīfah, bahwa apa yang telah menimpamu tidak mungkin kamu menghindarinya dan apa yang tidak menimpamu tidak mungkin kamu mencapainya.¹⁸⁰ Hal ini berarti bahwa apa yang ditaqdirkan kepada seseorang, tidak mungkin untuk dihindari dan apa yang tidak ditaqdirkan kepadanya tidak mungkin akan menyimpannya.

Menurut Wensinck pandangan ini merupakan protes dan jawaban golongan Sunni terhadap kelompok Qadariyah. Pernyataan dogma taqdir, juga terdapat pada 'Aqīdah al-Ṭ

¹⁷⁷ Lapidus, *A History*, 108-109.

¹⁷⁸ al-Shahrastānī, *al-Milal*, 85.

¹⁷⁹ Watt, *Islamic Philosophy*, 29.

¹⁸⁰ Abū Ḥanīfah, *al-Fiqh al-Absaṭ*, 42.

ahāwī yang menyatakan bahwa orang yang tidak percaya kepada taqdir, jika meninggal ia akan masuk neraka.¹⁸¹

Sebenarnya, Abū Ḥanīfah dikenal sebagai ulama' yang enggan untuk membahas qadar lebih jauh, dan ia selalu menganjurkan para sahabatnya untuk menghindari pembicaraan tentang qadar. Namun demikian, bukan berarti ia tidak mempunyai pandangan dan pemikiran tentang qadar. Menurutny, seperti yang dikatakan kepada Yūsūf bin Khālid al-Sumtī 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 Qadariyah yang datang kepadanya bahwa orang yang melihat qadar seperti orang yang melihat sinar matahari, setiap ia memandang ia bertambah bingung (tidak jelas).¹⁸²

Selanjutnya, Abū Ḥanīfah membedakan antara qada' dan qadar. Menurutny, qada' adalah sesuatu yang sudah ditetapkan oleh Allah dengan wahyu ilahi, sedangkan qadar adalah sesuatu peristiwa terjadi atas kekuasaan-Nya sebelum ciptaan itu terjadi, Tuhan membebani mereka sesuai dengan wahyu, dan perbuatan manusia terjadi sesuai dengan ketetapan qadar. Selanjutnya, Abū Ḥanīfah membagi perintah menjadi

¹⁸¹ Wensinck, *The Muslim Creed*, 107.

¹⁸² Uwayḍah, *al-Imām*, 101.

dua, pertama, *amar takwīn wa ijād*, yaitu terjadinya sesuatu di alam raya ini atas kehendak-Nya. Kedua, *amar taklīf wa ijāb*, yaitu berlakunya balasan di akhirat berdasarkan hukum-Nya.¹⁸³

Ulama' Salaf mendefinisikan qada' sebagai garis ketetapan Tuhan yang azali sesuai dengan kehendak-Nya, sedangkan qadar adalah terciptanya alam raya ini menjadi ada karena kekuasaan-Nya. Sekarang, keduanya dipahami sebagai ilmu Tuhan dan kehendak-Nya, seperti peristiwa-peristiwa yang terjadi dalam kehidupan manusia. Ash'ariyah memahami bahwa qada' adalah *qadīm* sedang qadar bersifat *ḥadīth*. Hal ini berbeda dengan pandangan al-Māturīdī yang menyatakan bahwa qada' adalah *ḥadīth* sedangkan qadar bersifat *qadīm*.¹⁸⁴

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 hamba-Nya sesuatu yang di luar kemampuannya. Ia tidak menuntut manusia sesuatu yang

¹⁸³ Ibid., 102.

¹⁸⁴ Aḥmad Bahjat, *Allāh fi al-'Aqīdah al-Islāmiyah*, (Kairo: al-Mukhtār al-Islāmi, 1979), 107.

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 akal nya. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui atas apa-apa yang tidak kita ketahui.¹⁸⁵

Dari pernyataan Abū Ḥanīfah di atas dapat disimpulkan bahwa sebenarnya Abū Ḥanīfah memahami permasalahan qadar dengan keterbatasan akal nya. 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 kehendak-Nya. 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'an 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.

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. Padahal yang sebenarnya, ia justru menentang kelompok Jahmiyah dan menolak argumentasinya.

¹⁸⁵ Uwayḍah, *al-Imām*, 102.

Abū Yūsūf menyatakan bahwa Abū Ḥanīfah pernah berkata: Ada dua golongan yang terburuk di Khurasan, mereka itu ialah Jahmiyah dan Mushabbihah.¹⁸⁶

Demikianlah yang terjadi dalam dunia teologi, seseorang yang tidak mengakui adanya taqdir baik dan buruk dikatakan sebagai kelompok Mu'tazilah, dan jika ia mengakui adanya taqdir baik dan buruk dikatakannya sebagai kelompok Jahmiyah.

C. Iman, Pelaku Dosa dan *Irjā'*

Abū Ḥanīfah – dalam risalahnya *al-Fiqh al-Akbar* – menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan iman ialah *al-iqrār* dan *al-taşđiq*, pernyataan dan membenaran. Sedangkan yang dimaksud dengan Islam ialah *al-taşlīm* 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. Agama merupakan rangkaian dari tiga unsur, yaitu iman, Islam dan syari'at.¹⁸⁷

Umat Islam berbeda pendapat dalam memahami pengertian iman dan Islam. Secara tegas M. Hasbi Ash-Shiddieqy menyatakan bahwa hal itu terjadi sejak munculnya

¹⁸⁶ Ibid., 104.

¹⁸⁷ Abū Ḥanīfah al-Nu'mān, *al-Fiqh al-Akbar* (Mesir: al-Maṭba'ah al-Āmirah, 1324), 6.

kelompok Khawārij, kelompok yang memusuhi ‘Alī dan Mu‘āwiyah, di akhir periode Khulafā’ Rāshidīn. Menurutnya, kelompok yang dipandang sebagai *ahl al-Sunnah* terbagi menjadi tiga golongan.¹⁸⁸

Pertama, golongan Ash‘ariyah yang berpendapat bahwa iman adalah membenaran dengan hati, dan Islam adalah mengerjakan kewajiban, yakni patuh dan tunduk dalam bentuk lahir walaupun tidak disertai dengan pengakuan dan membenaran di dalam hati.

Kedua, Golongan Māturidiyah berpendapat bahwa iman adalah membenaran dengan hati dan pengakuan dengan lisan. Islam adalah penunaian segala kewajiban (amalan-amalan lahir yang diwajibkan). Ketiga, golongan *Ahl al-Ḥadīth*, di antaranya al-Shāfi‘i, menyatakan bahwa iman adalah ma‘rifat dengan hati dan ikrar dengan lisan serta mengamalkan segala rukunnya. Sedangkan Islam adalah pengakuan dengan lisan, keyakinan dengan hati, mengerjakan amalan-amalannya dan meyerahkan diri kepada Allah dengan segala bentuk dan macam tentang ketetapan dan taqdir-Nya.¹⁸⁹

Terdapat banyak sekali definisi tentang iman dalam teologi Islam. Tergantung bagaimana mendefinisikannya, para teolog menerima atau menolak (kasus paling banyak) ide iman yang dinamis dan bisa naik atau turun, bertambah atau berkurang. Iman didefinisikan sebagai salah satu atau lebih dari hal-hal

¹⁸⁸ Lihat T.M. Hasbi al-Siddiqi, *al-Islam, II* (Jakarta: Bulan Bintang, 1947), 528-529.

¹⁸⁹ Ibn Idrīs al-Shāfi‘i, *al-Fiqh al-Akbar*, 32.

berikut: penegasan, pengakuan verbal, kepercayaan, atau perbuatan baik. Mereka yang mendefinisikan iman sebagai gabungan penegasan, pengakuan verbal, dan perbuatan baik, berdasarkan teks al-Qur'an yang menjadi acuan, berpendapat bahwa apabila iman bisa diperkuat maka ia berarti lebih dari sekedar pengenalan (*ma'rifah*) atau pernyataan verbal (*iqrār*) belaka. Mereka kemudian menyatakan bahwa ungkapan dalam teks-teks al-Qur'an mengenai persoalan iman "itulah orang-orang mu'min yang sebenarnya", mengandung arti bahwa kualitas yang dituntut bersifat inheren di dalam iman itu.¹⁹⁰ Al-Khālidi mempertegas dengan menyatakan bahwa iman mempunyai dua fase, pertama *al-imān bih* yang mengandung arti membenaran, penguatan, ketenangan, dan keyakinan. Kedua *al-imān lah* yang mengandung arti berserah diri, tunduk, patuh dan taat dengan cara mengikuti semua apa yang diyakini.¹⁹¹

Dalam *Maqālat al-Islāmiyyīn* karya al-Ash'arī, terdapat banyak laporan tentang pembahasan iman. Laporan ini boleh jadi diambil dari sumber-sumber lainnya. Topik seputar iman juga terdapat dalam berbagai sumber, terutama beberapa sumber yang membedakan iman dengan Islam, di antaranya ialah karya Abū Ḥanīfah. Montgomery Watt menyatakan bahwa tampak jelas persamaan kata iman dalam bahasa Eropa,

¹⁹⁰ Farid Esack, *Membebaskan Yang Tertindas, al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme*, terj. Watung A. Budiman (Bandung: Mizan, 2000), 160.

¹⁹¹ Ṣalāḥ 'Abd al-Fattāḥ al-Khālidi, *Laṭā'if Qur'āniyah* (Damaskus, Dār al-Qalam, 1992), 157-158.

seperti kata *faith*, *foi*, dan *gloube* memiliki konotasi yang tidak sesuai dengan kata Islam.

Berdasarkan itu, kata iman dan istilah kunci bahasa Arab lainnya dipertahankan penggunaannya dalam bentuk transliterasi. Bagaimanapun juga, hal ini bukan semata-mata alat linguistik, tetapi dimaksudkan untuk memudahkan pendekatan baru terhadap permasalahan tersebut. Kata iman berkaitan erat dengan partisip serumpun (*cognate participle*) kata *mu'minin* yang merupakan kata yang paling lazim bagi pengikut nabi Muhammad pada masa hidup beliau.

Oleh karena itu, kata iman terlebih dahulu harus dianggap sebagai kata yang membedakan *mu'minin* dengan orang lain. Sama halnya pada abad kedelapan dan ke sembilan kata *irjā'* digunakan untuk maksud-maksud khusus terhadap kaum Murji'ah dan kata untuk kaum Mu'tazilah.¹⁹²

Pembahasan seputar iman dapat dikatakan berawal dari kaum Khawārij meskipun mereka pada awalnya tidak menggunakan kata tersebut. Salah satu dari penegasan utama kaum Khawārij adalah pernyataan bahwa orang yang melakukan dosa besar (*sāhib al-kabā'ir*), sebagai akibatnya, dikeluarkan dari komunitas Muslim. Di satu sisi, pernyataan ini merupakan pengembangan doktrin al-Qur'an tentang Hari Akhir dan penekanan terhadap nilai atau makna transenden tingkah laku dalam aspek moralnya. Akan tetapi, di sisi lain tersirat adanya konsepsi baru tentang sifat dasar komunitas,

¹⁹² Montgomery W. Watt, "The Conception of Iman in Islamic Theology", *Islam*, 43 (1967), 1

yaitu sifat keanggotaan terbatas pada mereka yang telah mencapai level tertentu dalam pencapaian moral. Permasalahan ini tentu saja sangat berkaitan dengan permasalahan yang pertama. Kaum Khawārij awal berbicara tentang komunitas Muslim (yang di mata mereka) hanya merekalah dan beberapa orang yang berpikiran sama sebagai “penghuni surga” (*ahl al-jannah*). Oleh karena itu, wajar jika orang yang akibat dosanya secara nyata tidak dapat masuk ke surga, tidak lagi menjadi anggota komunitas ini. Istilah lain digunakan dalam deskripsi selanjutnya tentang pendapat kaum Khawārij, yakni dapat dikatakan bahwa pendosa (*fāsiq*) telah berhenti menjadi mukmin dan berubah menjadi kafir. Aḥmad Māhir al-Baqrī menyatakan bahwa Khawārij adalah kelompok yang pertama kali melontarkan gagasan kafir bagi semua orang yang berbeda pendapat dengan kelompoknya.¹⁹³

Posisi kaum Khawārij dalam bentuk teoretis ini segera terbukti secara politis tidak dapat dipraktekkan. Posisi tersebut mengantarkan lahirnya sejumlah kelompok yang masing-masing mengklaim bahwa hanya kelompoknya yang merupakan komunitas Islām yang benar, bahkan terkadang mereka menyatakan perang terhadap kelompok lain. Untungnya, ada juga kaum Khawārij moderat yang menyadari bahwa mereka harus menemukan jalan tengah (*modus vivendi*) di antara mayoritas Muslim non-Khawārij. Ada berbagai cara dalam usaha mencapai tujuan ini: (a)

¹⁹³ Aḥmad Māhir al-Baqrī, *al-Lughah wa al-Mujtama'* (Iskandaria: Mu'assasat Syabāb al-Jāmi'ah, 1984), 145.

sekelompok kaum Khawārij membeda-bedakan jenis-jenis dosa sedemikian rupa sehingga tidak semua dosa secara otomatis menyebabkan keluarnya seseorang dari komunitas. Sebagian kelompok Khawārij mempertahankan pendapat bahwa perzinahan membuat seseorang menjadi pezina, bukan kafir. (b) Sebagian lainnya menentang kecenderungan penyamaan istilah kafir dan musyrik, dan bersikukuh bahwa musyrik hanya berlaku untuk orang yang tidak menyadari keesaan Tuhan atau menyangkalnya. Orang-orang yang berpendapat demikian siap mengakui bahwa kaum Muslim non-Khawārij, meskipun bukan termasuk mu'min, adalah paling tidak *muwahhidūn* atau “monoteis.” (c) Ada juga sebagian kaum Khawārij yang menghindari penyebutan kafir bagi pendosa dengan menggunakan istilah al-Qur'an munafik atau “hipokrit.” Tindakan ini tepat karena Nabi Muḥammad tetap memperlakukan orang-orang hipokrit Madinah sebagai anggota komunitas Muslim.¹⁹⁴

Ketetapan kaum Khawārij tentang tingginya kedudukan tingkah laku moral sebagian dilanjutkan oleh kaum Mu'tazilah. Salah satu doktrin khusus kaum Mu'tazilah adalah ajaran bahwa pendosa bukanlah kafir dan bukan juga mukmin, tetapi berada di posisi tengah-tengah (*al-manzilah bayna al-manzilatayn*). Kaum Mu'tazilah juga melanjutkan garis pemikiran kaum Khawārij yang membedakan dosa yang menyebabkan kafir dan tidak. Dosa yang membuat seseorang menjadi kafir cenderung berkaitan dengan pokok-pokok ajaran. Salah satu

¹⁹⁴ Watt, *The Conception*, 2.

bagian pokok ajaran secara khusus tentang: *antropomorfisme* (penyamaan Tuhan dengan makhluk ciptaan-Nya – *tasybih*), berburuk sangka kepada Tuhan atau pengingkaran terhadap kebenaran wahyu, dan penolakan terhadap tradisi yang telah diterima berdasarkan konsensus komunitas.¹⁹⁵ Walaupun terdapat doktrin tentang “posisi tengah-tengah” (yang mungkin digunakan terutama dalam perlakuan terhadap pelaku dosa di dunia ini), kebanyakan kaum Mu’tazilah nampaknya telah berkeyakinan bahwa untuk dosa-dosa tertentu manusia akan dihukum kekal di neraka. Semua ini membuktikan bahwa mereka tetap percaya pada makna transenden dari perilaku moral.

Kaum Murji’ah berlawanan dengan kaum Khawārij dan Mu’tazilah. Mereka menyadari kemustahilan praktek posisi kaum Khawārij ketika diberlakukan pada penduduk perkotaan yang besar. Dalam bentuk ekstrimnya, pandangan kaum Murji’ah menolak makna transenden dari perilaku moral dan sebagai gantinya menegaskan makna transenden iman atau keanggotaan komunitas. Salah satu cara menyatakan hal ini (dianggap bersumber dari Muqatil, w. 767) adalah pernyataan bahwa “selama ada iman, dosa tidak berbahaya.”¹⁹⁶ Bentuk awal pandangan ini adalah pendapat bahwa “iman membatalkan hukuman akibat dosa karena ia mengalahkan besarnya (dosa tersebut) dan Tuhan tidak menghukum seseorang yang

¹⁹⁵ al-Ash’arī, *Maqālat al-Islāmiyyīn*, I, 266.

¹⁹⁶ Watt, *The Conception*, 3. Lihat Ibn Hazam, *al-Fiṣal fī al-Milal wa al-Ahwā’ wa al-Niḥal*, III (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1996), 143, dan al-Sahrastānī, *Milal*, 106.

mengesakan-Nya (*muwahhid*), monoteis.”¹⁹⁷ Akan tetapi, pandangan ekstrim ini kemungkinan tidak dianut secara luas. Pandangan tersebut mungkin mendapatkan dukungan dari orang-orang dengan latar belakang kesukuan di mana kehidupan seseorang menjadi bermakna hampir semata-mata berasal dari keanggotaan dalam sukunya. Bentuk yang lebih moderat dari posisi utama kaum Murji’ah adalah penegasan bahwa seseorang tidak berhenti sebagai mukmin atau anggota komunitas akibat dosa atau kejahatan yang telah ia lakukan. Tulisan pertama tentang credo yang dianggap berasal dari Abū Ḥanīfah (w. 767) dan mungkin mencerminkan pendapat-pendapatnya, dalam karya yang disebut *al-Fiqh al-Akbar*, adalah “kami tidak menganggap siapapun sebagai kafir karena dosanya, tidak juga kami tolak keimanannya.” Dengan kata lain, pendosa tetap menjadi seorang mukmin meskipun ia berdosa. Abū Ḥanīfah menyatakan bahwa *al-Salāh khalfā kulli barr wa fajir min al-mu’min jā’izah*, yang berarti sembahyang di belakang mukmin diperbolehkan, apakah dia berkelakuan baik atau berkelakuan buruk.¹⁹⁸ Hal ini merupakan bantahan langsung terhadap penegasan awal kaum Khawārij.

Dalam teologi, kata *fajir* digunakan untuk menunjukkan kategori negatif dalam konsep mukmin, sebagai lawan dari kategori positif yang disebutkan dengan kata *barr*. Di sini, kata *fajir* merujuk pada orang yang percaya yang berkelakuan

¹⁹⁷ al-Ash’ari, *Maqālat*, 151.

¹⁹⁸ Lihat Abū Ḥanīfah, *al-Fiqh al-Akbar*, 6, Abū al-Muntahā, *Sharḥ al-Fiqh al-Akbar* (Mesir: Maṭba’at al-Sa’adah, 1325), 64, dan lihat A.J. Wensinck, *The Muslim Creed* (Cambridge: University Press, 1979), 192.

tidak baik atas diri mereka sendiri, sebagai contoh melakukan perbuatan dosa, melakukan keburukan, meskipun demikian pelakunya masih dinilai seorang anggota dalam komunitas Muslim.¹⁹⁹

Di kalangan Ḥanafiyah, juga terdapat kecenderungan adanya posisi doktrinal tersendiri, yang terutama diwakili oleh kaum Māturidiyah dari abad ke-10 dan seterusnya. Hal ini menyebabkan pentingnya mengukur sejauh mana pandangan kaum Murji'ah dapat dianggap bid'ah, karena Abū Ḥanīfah sering dianggap sebagai seorang Murji'ah. Tulisan pertama *al-Fiqh al-Akbar*, meskipun di satu sisi merupakan kritik utama kaum Murji'ah terhadap Khawārij, di sisi lain tulisan tersebut merupakan salah satu landasan posisi sentral kaum Sunnī. al-Asy'ārī misalnya kurang lebih memiliki tulisan tentang keyakinannya bahwa tidak ada *Ahl al-Qiblah* (mereka yang beribadah menghadap Mekah) yang menjadi kafir karena dosa, melainkan tetap seorang mukmin.²⁰⁰ Pendapat serupa juga terdapat dalam keyakinan kaum Sunnī dari madzhab lain. Dengan demikian, tidak terdapat penyimpangan atau bid'ah dalam pernyataan moderat doktrin kaum Murji'ah ini.

Alasan menduga bahwa kaum Murji'ah bid'ah ada dua. Pertama, banyak penulis awal tentang bid'ah dan sekte adalah kaum Mu'tazilah yang menganggap Murji'ah keliru

¹⁹⁹ Toshihiko Izutsu, *Konsep-Konsep Etika Religius Dalam al-Qur'an*, terj. Agus Fahri Husein, et al. (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 2003), 195.

²⁰⁰ R.J. Mc Carthy, *The Theology of al-Asha'ri* (Beirut: 1953), 236 – 254.

memahami tentang pokok permasalahan yang dibicarakan.²⁰¹ Oleh karena itu, nama Murji'ah digunakan bukan dari sudut pandang sentral kaum Sunnī manapun karena tidak ada pandangan semacam itu pada abad ke-9, melainkan berasal dari pandangan kaum Khawārij atau Mu'tazilah. Hanya dari sudut pandang semacam itulah kaum Murji'ah secara umum dianggap bid'ah. Penulis tentang bid'ah (*heresiographers*) dari kalangan Sunnī yang datang kemudian, yang mendapati nama Murji'ah telah digunakan secara luas, berusaha sebaik mungkin menggambarkan sekte Murji'ah yang bid'ah dari sudut pandang kaum Sunnī. Akan tetapi, faktanya mereka hanya mampu menghasilkan satu atau dua gambaran yang tidak berpengaruh dan terlalu menitikberatkan suatu hal atau lainnya. Kedua, di antara pandangan ekstrim ini adalah pandangan yang dianggap bersumber dari Muqāṭil yang menyatakan bahwa dosa yang diiringi iman tidak berbahaya. Pada akhirnya disadari, bahkan oleh orang-orang yang berpandangan sama dengan Abū Ḥanīfah, bahwa pendapat ini terlalu berlebihan dalam menentang kaum Khawārij yang mengeluarkan pendosa dari komunitas. Dalam kredo al-Ṭahāwī (w.933), dari kalangan Ḥanafiyah, penegasan ekstrim tersebut secara eksplisit ditolak: “kami tidak mengatakan bahwa selama ada iman, dosa tidak membahayakan pelakunya.” Ini merupakan indikasi bahwa sejumlah pendapat Ḥanafiyah, mungkin pendapat mayoritas, ingin menghindari kesan bahwa perilaku moral tidak memiliki makna transenden.

²⁰¹ A Watt, *The Conception*, 4.

Dengan menekankan iman dan menjadikannya sebagai dasar keanggotaan komunitas, kaum Murji'ah menganggap perlu untuk menjelaskan sifat iman. Pandangan yang menjadi kecenderungan mayoritas mereka, meskipun secara rinci bervariasi, adalah pandangan bahwa iman mempunyai dua aspek yang disebut aspek dalam (*inner*) dan luar (*outer*). Aspek dalam adalah pengetahuan (*ma'rifah*) atau “pembenaran” (*taṣdīq*) terhadap doktrin-doktrin tertentu, dan semua ini berlangsung dalam hati. Aspek luar adalah pengakuan secara terbuka atau pengakuan iman (*iqrār*) terhadap doktrin tersebut. Kadar yang tepat dari pengetahuan atau keimanan tidak banyak dibahas pada masa-masa awal. Yang dibahas mungkin hanya “pengetahuan tentang Tuhan” atau boleh jadi “pengetahuan tentang Tuhan, rasul-rasul-Nya, dan apa-apa yang datang dari-Nya.”²⁰² Selanjutnya diberikan pernyataan yang jauh lebih lengkap mengenai doktrin-doktrin yang penting tentang iman, juga terdapat pembahasan tentang seberapa banyak hal yang mampu diketahui lewat akal dan seberapa hal yang hanya dapat diketahui melalui wahyu (*shara'*). Bagaimanapun juga, pertama-tama yang menjadi hal terpenting adalah untuk menentang mereka, seperti kaum Mu'tazilah, berkeyakinan bahwa perbuatan (*amal*) merupakan pokok dari iman, atau bahkan mendefinisikan iman sebagai totalitas tindakan kepatuhan (*tā'ah*).

Di saat beberapa orang Murji'ah, seperti Muḥammad ibn Shabib (yang merupakan murid al-Nazzām dari kalangan

²⁰² Ibid.

Mu'tazilah), berkeyakinan bahwa iman dapat dibagi, Abū Ḥanīfah dan hampir semua pengikutnya tetap berpendapat bahwa iman tidak dapat dibagi-bagi. Mereka mungkin membuat penegasan ini karena mereka sangat mengaitkan iman dengan keanggotaan dalam komunitas. Ini bukanlah soal tingkat kemungkinan – orang dapat menjadi anggota komunitas tersebut atau tidak. Mereka lebih lanjut tetap berpendapat bahwa tidak ada perbedaan di antara orang-orang yang beriman (*mu'minin*) yang membuat mereka lebih tinggi atau lebih rendah derajatnya dalam hal iman. Sejauh masing-masing merupakan anggota komunitas, mereka semua berkedudukan sama. Meskipun begitu, persamaan ini bukan berarti bahwa dalam hal lain, seperti kesalehan dan kepatuhan kepada perintah Tuhan, mereka juga sama. Dalam hal ini, terdapat perbedaan yang jelas. Ketika iman dipahami dengan cara ini, maka wajar bila terus ditegaskan bahwa iman tidak dapat bertambah dan tidak juga berkurang.²⁰³

Kaum Ḥanafiyah dan Murji'ah bukan satu-satunya kaum terpelajar yang berusaha menemukan posisi mediatif di antara perbedaan besar dalam melihat makna transenden hanya dalam perilaku moral dan keanggotaan komunitas. Tentu saja ada kelompok lain di antara kaum tradisionis yang berusaha mencapai tujuan yang sama melalui jalan yang berbeda, tetapi lebih sulit menggambarkan mereka. Salah satu jalan tersebut adalah dengan membuat pembedaan antara

²⁰³ Lihat Abū Ḥanīfah, *Makḥṭūṭat Waṣīyyat Abī Ḥanīfah*, 2, dan *al-Fiqh al-Akbar*, 6.

iman dan Islam. al-Zuhri (w. 742) diriwayatkan berkeyakinan bahwa Islam menunjuk kepada kata (*kalimah*) dan iman menunjuk kepada perbuatan (*amal*).²⁰⁴ Barangkali “kata” tersebut adalah syahadat atau pengakuan keimanan, yang dengan mengucapkannya, menurut pandangan umum, seseorang menjadi Muslim. Berdasarkan perbedaan ini, dapat dikatakan bahwa pendosa dalam komunitas tersebut adalah muslim, tetapi bukan mukmin; pandangan semacam itu bukan tanpa daya tarik. Meskipun demikian, perbedaan dalam bentuk khusus ini tidak pernah diterima secara umum, mungkin karena penggunaan yang normal dalam al-Qur’an tidak menempatkan muslim pada level yang lebih rendah daripada mukmin.

Harus dicatat bahwa perbedaan ini, dan penggunaan yang berasal dari perbedaan tersebut dalam menentukan status pelaku dosa, berbeda dengan penggunaan iman dan Islam dalam “tradisi standar.” Dalam tradisi standar, iman didefinisikan sebagai iman kepada Tuhan, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, perjumpaan dengan-Nya, rasul-rasul-Nya, dan Hari Kebangkitan, sedangkan Islam adalah menjadikan diri sebagai hamba Tuhan dan tidak menyekutukan-Nya, mengerjakan salat, membayar zakat, dan berpuasa selama bulan ramadan.²⁰⁵ Dengan demikian,

²⁰⁴ al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, xxvi, 81, QS. 49:14.

²⁰⁵ Muslim, *Imān*, 5 dikutip dari A.J. Wansinck, *Muslim Creed*, 23, al-Bukhārī, *Imān*, 37, “menjadikan diri sebagai hamba Tuhan dan tidak menyekutukan-Nya” mungkin mengacu pada pengulangan bagian pertama *shahādah*.

pada bentuk pembedaan ini, iman mengacu kepada kapasitas intelektual dan Islam berkenaan dengan kewajiban eksternal. Meskipun begitu, salah satu tidak dapat dikatakan lebih tinggi kedudukannya dari pada yang lain karena keduanya bersifat saling melengkapi.²⁰⁶

Perbedaan antara iman dan Islam telah dibahas dalam kebanyakan risalah teologis selama beberapa abad, tetapi tujuan tulisan ini sesungguhnya adalah untuk menunjukkan bagaimana pernyataan-pernyataan utama tentang permasalahan ini dalam al-Qur'an dan tradisi mampu diselaraskan dengan bentuk yang tepat dari posisi sentral kaum Sunni. Dalam memahami persoalan iman, umat Islam terbagi menjadi lima golongan, yaitu golongan ahl al-Sunnah, Mu'tazilah, Murji'ah, Shi'ah, dan Khawārij.

Di antara kelima golongan tersebut ada empat golongan yang menyimpang dan keluar dari golongan Ahl al-Sunnah, sebagian masih dekat dari golongan Ahl al-Sunnah dan sebagian yang lain menyimpang jauh bahkan keluar dari golongan Ahl al-Sunnah. Dalam persoalan ini, Ibn Hazam mengelompokkan golongan Murji'ah sebagai golongan yang dekat dengan Ahl al-Sunnah. Mereka berpegang kepada pandangan madhhab Abū Ḥanīfah, yang menyatakan bahwa

²⁰⁶ Perbedaan antara penerimaan terhadap kapasitas moral dan pelaksanaan kewajiban eksternal sangat penting dan nampaknya mendasari kebanyakan pembahasan berikutnya. Ungkapan Abū Ḥanīfah, *al-Fiqh al-Akbar*, 6 yang diterjemahkan oleh Wensinck dalam Muslim Creed, 23, sebagai “keduanya (*imān dan Islām*) bagaikan punggung dan perut” merupakan ungkapan lazim untuk aspek dalam dan luar.

iman adalah pengakuan dan pernyataan dengan lisan dan hati secara bersamaan. Sedangkan amal perbuatan adalah merupakan syari'at dan kewajiban bagi yang menyatakan beriman.

Sedangkan golongan yang menyimpang jauh bahkan dianggap keluar dari golongan Ahl al-Sunnah adalah Jahm bin Şufyān, Abū Hasan al-Ash'arī, dan al-Sajistānī. Jahm dan al-Ash'arī berpendapat bahwa iman merupakan pernyataan dalam hati saja, walaupun ia menyatakan dan menampakkan kufur, trinitas dan pengikut salib dengan lisannya, kesemuanya masih dikelompokkan dalam komunitas Islam tanpa harus dengan *taqiyyah*.²⁰⁷

Lebih lanjut Ibn Hazam menjelaskan bahwa Murji'ah ekstrim dikelompokkan menjadi dua golongan. Pertama, pengikut Karam al-Sajistānī yang berpendapat bahwa iman adalah ucapan dengan lisan. Walaupun terdetik kafir dalam hatinya, seseorang sudah bisa disebut sebagai Mukmin dan termasuk ahli surga. Kedua, Jahm bin Şufyān dan Ibn al-Bashar al-Ash'arī yang berpendapat bahwa iman merupakan keyakinan dan janji di dalam hati. Seseorang yang menyatakan kafir dengan lisannya tanpa *taqiyyah* tetap dikelompokkan dalam komunitas Islam. Jika mereka meninggal, mereka disebut mukmin, imannya sempurna di hadapan Tuhan dan termasuk ahli Surga.²⁰⁸

²⁰⁷ Ibn Hazam, *al-Fiṣal fī al-Milal*, Jilid I, 368.

²⁰⁸ Ibn Hazam, *al-Fisal fī al-Milal*, Jilid III, 143.

Menurut Abū Ḥanīfah, 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 *'ayn* 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'an: "Mereka itulah orang-orang yang Allah telah menanamkan keimanan dalam hati mereka".²⁰⁹

Senada dengan Abū Ḥanīfah, al-Bazdawī berpendapat bahwa barang siapa yang meyakini sesuatu dengan hatinya dengan tidak menunjukkan bukti (tanpa alasan tertentu) maka ia dianggap bukan Mukmin. Pandangan ini merupakan pandangan sebagian besar mazhab Fiqih yang mengisyaratkan bahwa seseorang tidak wajib mengucapkan beriman kepada Allah secara tegas yang berbeda dengan pandangan mazhab al-Shāfi'ī dengan mengutip Hadis yang menyatakan bahwa

²⁰⁹ al-Qur'an, 58: 22.

adanya perintah untuk membunuh orang, sehingga orang itu bersaksi tidak ada Tuhan selain Allah.²¹⁰

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

Ketiga, iman kepada kitab-kitab-Nya, yaitu kitab-kitab yang diturunkan oleh Allah, seperti Tawrāt, Injil, Zabur, al-Qur'an, dan lain-lain yang jumlahnya tidak ditentukan. Keempat, iman kepada para rasul-Nya, 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, bermanfaat maupun yang berbahaya, manis maupun yang pahit kesemuanya itu datang dari Allah.²¹¹

Dalam *Kitāb al-Waṣīyah*, secara jelas dikatakan bahwa iman merupakan pernyataan dengan lisan dan pengakuan dalam hati. Pengakuan saja tidak cukup untuk dianggap sebagai iman, karena kalau demikian, orang-orang munafik semuanya dianggap sebagai mukmin. Begitu juga pengetahuan saja atau sekedar pembenaran akan adanya Allah tidak

²¹⁰ Lihat al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol. I (Mesir: Dār al-Sha'b, t.th), 13.

²¹¹ al-Mallā' 'Alī al-Qārī al-Ḥanafī, *Sharḥ Kitāb al-Fiqh al-Akbar* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1984), 19-20.

dianggap sebagai iman, karena jika demikian, maka semua ahli Kitab bisa disebut sebagai mukmin.²¹² Allah menjelaskan hakekat orang-orang munafik:

إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ
يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ ﴿١﴾

Apabila orang-orang munafik datang kepadamu, mereka berkata: “Kami mengakui, bahwa sesungguhnya kamu benar-benar Rasul Allah”. Dan Allah mengetahui bahwa sesungguhnya kamu benar-benar Rasul-Nya; dan Allah mengetahui bahwa sesungguhnya orang-orang munafik itu benar-benar orang pendusta. (QS al-Munafiqun ; 1)

Allah berfirman tentang ahli Kitab:

الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ
الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٢٠﴾

Orang-orang yang telah Kami berikan kitab kepadanya, mereka mengenalnya (Muhammad) seperti mereka mengenal anak-anaknya sendiri. Orang-orang yang merugikan dirinya, mereka itu tidak beriman (kepada Allah). (QS al-An'am : 20)

Hakekat iman bukan sekedar pengakuan di dalam hati akan tetapi harus diucapkan dengan lisan. Pernyataan Abū H

²¹² Ibid.,124.

anīfah yang menyangkut permasalahan ini tergambar dalam perdebatannya dengan Jahm bin Ṣafwān. Al-Makkī dalam *al-Manāqib* menjelaskan bahwa Jahm bin Ṣafwān suatu hari datang kepada Abū Ḥanīfah untuk mendiskusikan beberapa permasalahan yang menyangkut masalah iman, akan tetapi Abū Ḥanīfah enggan untuk menjawabnya. Hal ini tergambar dalam dialog sebagai berikut:

Abū Ḥanīfah : Diskusi dengan anda adalah sesuatu yang tabu bagiku dan hanya akan menyalakan api pertengkaran.

J a h m : Bagaimana engkau bisa menghukumiku seperti itu, sementara anda belum mendengar pernyataanku dan belum pernah bertemu denganku?

Abū Ḥanīfah : Telah sampai kepadaku pernyataan-pernyataan yang tidak patut diucapkan oleh orang yang melakukan salat (ahli salat).

J a h m : Kenapa engkau bisa menghukumiku seperti itu tanpa kehadiranku?

Abū Ḥanīfah : Pernyataan seperti itu sudah jelas, maka tidak salah bagiku untuk menyatakan seperti itu.

J a h m : Saya tidak akan bertanya kepadamu kecuali masalah iman.

Abū Ḥanīfah : Apakah anda sampai sekarang tidak memahami iman sehingga anda bertanya?

J a h m : Tidak demikian, akan tetapi saya masih meragukan bentuk iman.

Abū Ḥanīfah : Ragu-ragu atau kurang yakin tentang iman adalah kafir.

J a h m : Engkau tidak boleh berkata demikian, dari sudut pandang mana engkau menghukumiku sebagai orang yang kafir? (Baru kemudian Abū Ḥanīfah mempersilahkan Jahm untuk bertanya).

Bagaimana hukum seseorang yang mengetahui Allah dengan hatinya, dan ia mengetahui bahwa Allah adalah satu, tidak mempunyai sekutu dan tidak ada yang menyerupai-Nya, sementara ia mengetahui sifat-sifat-Nya, jika ia meninggal sebelum menyatakan iman dengan lisan dan mengakuinya dalam hati, apakah ia meninggal dalam keadaan beriman atau kafir?

Abū Ḥanīfah : Jika engkau percaya (beriman) kepada al-Qur'an dan engkau jadikan al-Qur'an sebagai hujah, maka aku akan berbicara berdasarkan al-Qur'an. Akan tetapi, jika engkau tidak beriman kepada al-Qur'an dan tidak menggunakannya sebagai hujah, maka aku akan berbicara dengan engkau seperti aku berbicara dengan orang-orang yang mengingkari agama Islam.

J a h m : Aku meyakini al-Qur'an dan aku jadikan al-Qur'an sebagai hujah.

Abū Ḥanīfah : Sesungguhnya Allah SWT telah menjadikan manusia agar beriman kepada Kitab-Nya, yaitu al-Qur'an dengan dua perkara: dengan hati dan lidahnya.²

Kemudian Abū Ḥanīfah mengutip beberapa ayat al-Qur'an dan Hadis sebagai berikut:

Allah SWT berfirman:

وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ ﴿٨٧﴾ وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَنْ يُدْخِلَنَا رَبَّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ ﴿٨٨﴾ فَأَثْبِهِمْ اللَّهُ بِمَا قَالُوا جَنَّتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ ﴿٨٩﴾

Dan apabila mereka mendengarkan apa yang diturunkan kepada Rasulullah (Muhammad) kamu lihat mata mereka mencururkan air mata disebabkan karena kebenaran (al-Qur'an) yang telah mereka ketahui (dari Kitab-kitab mereka sendiri); seraya berkata: Ya Tuhan kami, kami telah beriman, maka catatlah kami bersama orang-orang yang menjadi saksi (atas kebenaran al-Qur'an) dan kenabian Muhammad SAW. Mengapa kami tidak akan beriman kepada Allah dan kepada kebenaran yang datang kepada kami, padahal kami sangat ingin agar Tuhan kami memasukkan kami

ke dalam golongan orang-orang yang saleh. Maka Allah memberi mereka pahala terhadap perkataan yang mereka ucapkan, (yaitu) surga yang mengalir sungai-sungai di dalamnya, sedang mereka kekal di dalamnya. Dan itulah balasan (bagi) orang-orang yang berbuat kebaikan (yang ikhlas keimanannya). (QS Al-Maidah : 83-85)

Abū Ḥanīfah menjelaskan bahwa Allah SWT memasukkan mereka ke dalam surga dengan mengenal (ma'rifat) kepada Allah dan perkataan serta dijadikan mereka sebagai orang mukmin dengan dua perkara: hati dan lidah.²¹³

Allah SWT berfirman:

قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ
وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ
وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ
وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٦﴾ فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ
أَهْتَدُوا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ
السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿١٣٧﴾

Katakanlah (hai orang-orang mukmin): “Kami beriman kepada Allah dan apa yang diturunkan kepada kami, dan apa yang diturunkan kepada Ibrahim, Isma’il, Ishaq, Ya’qub dan anak cucunya, dan apa yang diberikan kepada Musa

²¹³ Uwaydah, *al-Imām*, 90.

dan Isa serta apa yang diberikan kepada nabi-nabi dari Tuhannya. Kami tidak membeda-bedakan seorangpun diantara mereka dan kami hanya tunduk patuh kepada-Nya”. Maka jika mereka beriman kepada apa yang kamu telah beriman kepadanya, sungguh mereka telah mendapat petunjuk; dan jika mereka berpaling, sesungguhnya mereka berada dalam permusuhan (dengan kamu). Maka Allah akan memelihara kamu dari mereka. Dan Dialah Yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui. (QS Al-Baqarah : 136-137)

Allah SWT berfirman:

إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ الْحَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةَ
فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ
كَلِمَةَ التَّقْوَى وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ
عَلِيمًا ﴿٣٦﴾

Ketika orang-orang kafir menanamkan dalam hati mereka kesombongan (yaitu) kesombongan jahiliyah lalu Allah menurunkan ketenangan kepada Rasul-Nya, dan kepada orang-orang mukmin dan Allah mewajibkan kepada mereka kalimat-takwa dan adalah mereka berhak dengan kalimat takwa itu dan patut memilikinya. Dan adalah Allah Maha Mengetahui segala sesuatu. (QS Al-Fath : 26)

Allah SWT berfirman:

وَهُدُوا إِلَى الطَّيِّبِ مِنَ الْقَوْلِ وَهُدُوا إِلَى صِرَاطِ الْحَمِيدِ ﴿٢٤﴾

Dan mereka diberi petunjuk dengan ucapan-ucapan yang baik dan ditunjukkan (pula) kepada jalan Allah yang terpuji. (QS Al-Hajj : 24)

Allah SWT berfirman:

مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ
الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ وَالَّذِينَ يَمْكُرُونَ السَّيِّئَاتِ
لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَكْرُ أُولَئِكَ هُوَ يَبُورُ ﴿١٠﴾

Barangsiapa yang menghendaki kemuliaan, maka bagi Allah-lah kemuliaan itu semuanya. Kepada-Nya-lah naik perkataan-perkataan yang baik dan amal yang saleh dinaikkan-Nya. Dan orang-orang yang merencanakan kejahatan bagi mereka azab yang keras. Dan rencana jahat mereka akan hancur. (QS Fathir : 10)

Allah SWT berfirman:

يُتَّبِعُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي
الْآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ ﴿٢٧﴾

Allah meneguhkan (iman) orang-orang yang beriman dengan ucapan yang teguh itu dalam kehidupan di dunia dan di akhirat; dan Allah menyesatkan orang-orang yang

zalim dan memperbuat apa yang Dia kehendaki. (QS Ibrahim : 27)

Nabi SAW bersabda:

قُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَفْلِحُوا

Katakanlah tidak ada Tuhan selain Allah, mudah-mudahan kamu mendapat kemenangan.²¹⁴

Menurut Abū Ḥanīfah, jika perkataan itu tidak dikehendaki atau disenangi dan menganggap sudah cukup dengan mengenal (ma'rifat) Allah, maka sudah tentu mereka yang menolak mempercayai Allah dengan lidahnya dan mereka mengingkari dengan lidahnya sedangkan ia telah mengenal Allah dengan hati beriman dan pasti Iblis menjadi mukmin karena ia mengetahui Allah, Allah yang mencipta, mematikan, membangkitkan dan membalasnya.²¹⁵

Allāh SWT berfirman:

قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَا أُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٣٩﴾

Iblis berkata: “Ya Tuhanku, oleh sebab Engkau telah memutuskan bahwa aku sesat, pasti aku akan menjadikan mereka memandang baik (perbuatan maksiat) di muka

²¹⁴ Aḥmad bin Ḥanbal, *Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal*, vol. 3 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 492.

²¹⁵ ‘Uwayḍah, *al-Imām*, 91.

*bumi, dan pasti aku akan menyesatkan mereka semuanya,
(QS Al-Hijr : 39)*

Allah SWT berfirman:

قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿٣٦﴾

*Berkata iblis: “Ya Tuhanku, (kalau begitu) maka beri tangguhlah kepadaku sampai hari (manusia) dibangkitkan,
(QS Al-Hijr : 36)*

Allah SWT berfirman:

قَالَ مَا مَنَّكَ عَلَيَّ إِذْ أَمَرْتُكَ أَنْ أَنْزِلَ مِنِّي خَلْقَتَنِي
مِنْ نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ ﴿١٢﴾

*Allah berfirman: “Apakah yang menghalangimu untuk bersujud (kepada Adam) di waktu Aku menyuruhmu?”
Menjawab iblis “Saya lebih baik daripadanya: Engkau ciptakan saya dari api sedang dia Engkau ciptakan dari tanah”. (QS Al-A'raf : 12)*

Allah SWT berfirman:

وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ
كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ ﴿١٤﴾

Dan mereka mengingkarinya karena kezaliman dan kesombongan (mereka) padahal hati mereka meyakini

(kebenaran)nya. Maka perhatikanlah betapa kesudahan orang-orang yang berbuat kebinasaan. (QS Al-Naml : 14)

Allah SWT berfirman:

يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ ﴿٨٣﴾

Mereka mengetahui nikmat Allah, kemudian mereka mengingkarinya dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang kafir. (QS Al-Nahl : 83)

Allah SWT berfirman:

قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ
وَالْأَبْصَرَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ
الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٣١﴾
فَذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ
فَأَنَّى تُصْرَفُونَ ﴿٣٢﴾

Katakanlah: “Siapakah yang memberi rezeki kepadamu dari langit dan bumi, atau siapakah yang kuasa (menciptakan) pendengaran dan penglihatan, dan siapakah yang mengeluarkan yang hidup dari yang mati dan mengeluarkan yang mati dari yang hidup dan siapakah yang mengatur segala urusan?” Maka mereka akan menjawab: “Allah”. Maka katakanlah “Mangapa kamu tidak bertakwa kepadanya?” (QS Yunus : 31-32)

Allah SWT berfirman:

الَّذِينَ ءَاتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ^ط
وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿١٤٦﴾

Orang-orang (Yahudi dan Nasrani) yang telah Kami beri Al Kitab (Taurat dan Injil) mengenal Muhammad seperti mereka mengenal anak-anaknya sendiri. Dan sesungguhnya sebahagian diantara mereka menyembunyikan kebenaran, padahal mereka mengetahui. (QS Al-Baqarah : 146)

Abū Ḥanīfah berpendapat bahwa pengenalan (ma'rifat) mereka tidak bermanfaat karena mereka merahasiakan apa yang ada di dalam hati dan mereka tidak mempercayai-Nya.²¹⁶

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.²¹⁷ Menyangkut permasalahan ini 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 Kāfir. Dan orang yang menyatakan beriman di dalam hatinya dan belum sempat

²¹⁶ Uwayḍah, *al-Imām*, 92.

²¹⁷ Ibid.

mengucapkan iman dengan lisannya, maka ia adalah mukmin hanya di sisi Allah dan kafir menurut pandangan manusia.²¹⁸ 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 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.²¹⁹

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. 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

²¹⁸ Abū Ḥanīfah, *Kitāb al-ʿĀlim wa al-Mutaʿallim* (Haidarabad: t.p., 1349), 3, dan lihat Abū Ḥanīfah, *al-ʿĀlim wa al-Mutaʿallim*, ed. Muḥammad Zāhid al-Kawtharī, (Kairo: Maṭbaʿat al-Anwār, 1368), 13.

²¹⁹ *Ibid.*, 7.

diturunkan. Ia disebut kafir karena ia tidak memperlihatkan iman dengan lisannya karena dalam kondisi tidak aman atau terpaksa (*taqiyyah* atau *ikrāh*).²²⁰

Pemikiran tentang pengakuan iman di atas juga ditemukan dalam manuskrip Kyai Puan Sharif Giri Pure Kedaton yang menyatakan *kāfir ‘inda al-nās islām ‘inda Allāh* dan *islām inda al-nās*. *Islām ‘inda al-nās* belum berarti Islam kepada Allah dan islamnya belum sempurna kalau belum menyatakan *imān ‘inda al-nās* dan *islām ‘inda Allāh*.²²¹

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.²²²

Adapun amal perbuatan menurut Abū Ḥanīfah tidak termasuk bagian dari iman, hal itu berbeda dengan pandangan Mu'tazilah dan Khawārij yang menyatakan bahwa amal

²²⁰ Ibid.

²²¹ Baca *Manuskrip* Kyai Puan Sharif Giri Pure Kedaton Gresik yang diperkirakan ditulis pada tahun 1700 m, 15, 111 dan 113.

²²² al-'Uwayḍah, *al-Imām*, 94.

perbuatan merupakan bagian dari iman. Dengan demikian, menurut dua kelompok terakhir itu, seseorang tidak dianggap mukmin jika tidak beramal. Sedangkan menurut *Fuqahā'* dan *Muḥaddithīn* bahwa iman terkait dengan kesempurnaan iman, yang berarti iman bertambah dan berkurang. Oleh karena itu, orang yang tidak melaksanakan syari'at tetap disebut mukmin, akan tetapi imannya dianggap tidak sempurna. Aḥmad Ibn Ḥanbal menjelaskan bahwa iman terdiri dari *qawl* dan *'amal* (ucapan dan perbuatan) yang dapat bertambah melalui perbuatan baik dan dapat berkurang dan menurun melalui perbuatan buruk. Jika seseorang berbuat dosa, maka ia keluar dari peringkat iman menuju peringkat Islam. Adapun yang dapat menyebabkan seseorang turun dari peringkat Islam menuju peringkat kafir ialah perbuatan syirik, menolak dan mengingkari salah satu kewajiban yang disyari'atkan oleh Allah.²²³

Dengan mengutip pendapat Ibn Qayyim al-Jawzī, 'Uwaydah menyatakan bahwa Aḥmad Ibn Ḥanbal berkata: "ciri-ciri mukmin yang berhaluan *ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* adalah kesaksian tidak ada Tuhan selain Allah dan Muḥammad Rasul Allah, pengakuan akan seluruh apa yang diajarkan para Rasul, hatinya konsisten dengan ucapannya serta tidak ragu-ragu dalam keimanannya."²²⁴

²²³ Aḥmad Naṣar, *al-Madrasah al-Salafiyah*, Vol. 2 (Cairo: Dār al-Anṣār, 1989), 522.

²²⁴ Muhammad 'Uwaydah, *Aḥmad Ibn Ḥanbal* (Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyah, t.th.), 116.

Pemikiran Aḥmad Ibn Ḥanbal tersebut mengisyaratkan tiga persoalan penting yang saling terkait antara satu dengan yang lain, yaitu iman, Islam, dan kufur. Islam merupakan mediator antara keislaman dan kekufuran. Definisi iman di atas mengisyaratkan bahwa mukmin sejati adalah orang yang tidak melakukan perbuatan dosa atau maksiat. Apabila melakukan maksiat maka ia disebut muslim (bukan mukmin). Adapun seorang muslim yang meninggal dunia nasibnya berada di tangan Tuhan, Dia berhak mengampuninya sehingga ia menjadi penghuni surga, dan berhak menyiksanya sehingga ia menjadi penghuni neraka.²²⁵

Kebanyakan penafsir berpendapat bahwa dalam kalimat “semakin kuatlah iman mereka”, yang semakin menguat adalah aspek penegasan dan kepuasan hati, bukan iman itu sendiri. Al-Ṭabarī mengatakan: ”Ditambahkan lah pengakuan lebih banyak lagi pada pengakuan mereka saat itu”, sementara al-Zamakhsari mengatakan bahwa yang bertambah adalah keyakinan dan kepuasan hati. Dalam pembahasan yang lebih terperinci terhadap persoalan ini, al-Rāzī mengemukakan bahwa tiga penjelasan untuk menafsirkan bahwa yang bertambah itu adalah kepastian, ketegasan, dan kesadaran (bukan iman itu sendiri): pertama, bukti yang lebih kuat dan lebih banyak akan membawa pada hilangnya keraguan, dan dalam waktu yang sama, bertambahnya kepastian. Kedua, semakin banyak yang diketahui, semakin besarlah penegasan

²²⁵ Ibid, dan lihat al-Ash'arī, *Maqālat al-Islāmiyyin* Vol. II, (Cairo: Maktabat al-Nahḍiyah al-Miṣriyah, t.th.), 322.

itu. Ketiga, bertambahnya iman berarti bertambahnya kesadaran akan keagungan Tuhan Yang Mahabijaksana dan Mahakuasa.

Ibn al-'Arabī, al-Ṭabaṭaba'i, dan Rizā dengan cara yang berbeda-beda menerima ide bahwa iman itu sendirilah yang bertambah. Ibn al-'Arabī menyebutnya sebagai kemajuan dari tingkat pengetahuan menuju tingkat keyakinan. Riḍā menafsirkan bertambahnya iman sebagai keyakinan (yang semakin besar) untuk patuh, kuatnya kepuasan hati, dan kekayaan dalam pengenalan, sembari dengan tegas mengategorikan kualitas-kualitas tersebut sebagai iman. Sebenarnya iman dalam hati itu sendirilah yang bertambah atau berkurang. Begitu juga al-Ṭabaṭaba'i pun sepakat bahwa cahaya iman memancar secara berangsur-angsur ke dalam hati, dan intensitasnya meningkat sampai terang sempurna, kemudian iman semakin bertambah dan tumbuh sampai pada tingkat keyakinan.²²⁶ Beberapa pandangan tersebut berbeda dengan pandangan Abū Ḥanīfah yang menyatakan bahwa iman tidak bertambah dan tidak berkurang. Pandangan inilah yang membedakan antara Abū Ḥanīfah dan Aḥmad bin Ḥanbal yang menyatakan bahwa iman itu bertambah dan berkurang.²²⁷ Abū Ḥanīfah tidak sepaham dengan pandangan yang menyatakan bahwa iman bertambah dan berkurang, karena bertambahnya iman akan terlihat dengan

²²⁶ Lihat Farid Esack, *Membebaskan Yang Tertindas*, 160-161.

²²⁷ W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh: The University Press, 1985), 58.

berkurangnya kufur dan sebaliknya berkurangnya iman terlihat dengan bertambahnya kufur. Bagaimana mungkin seseorang dalam satu waktu disebut sebagai mukmin dan kafir. Lebih lanjut ia menjelaskan tentang ayat al-Qur'an dan Hadis yang mengisyaratkan bertambahnya iman, bahwa konteks ayat al-Qur'an dan Hadis 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*).²²⁸

Pembedaan yang dibuat oleh beberapa penafsir antara iman dan aspek-aspek yang mengikutinya, seperti kepastian, pengakuan, takut, dan kepuasan hati itu, lebih cocok apabila diletakkan dalam debat skolastisisme dibandingkan dalam pencarian personal kepada Tuhan, namun meski banyak yang enggan untuk menyebut iman itu dinamis, mayoritas sepakat bahwa berbagai komponen, atau aspek tambahan dari iman, bisa bertambah atau berkurang. Logika yang tidak lazim yang diterapkan untuk menghindari kesimpulan yang tak terelakkan, lewat perspektif al-Qur'an, bahwa iman itulah yang bertambah atau berkurang, tampak pada fasal kedua dalam Waṣīyat Abi Ḥanīfah atau waṣīat terakhir Abū Ḥanīfah kepada para pengikutnya, yang berisi rangkuman teologinya. Iman tidak mungkin bertambah atau berkurang. Melemahnya iman hanya dapat dipahami dalam hubungan

²²⁸ Lihat Mullā Ḥusayn, *Kitāb fī Sharḥ Waṣīyyat al-Imām al-Aḍam Abi Ḥanīfah*, (Haidarabad: Dā'irat al-Ma'ārif al-Nizāmiyah, 1321), 4-5, dan Akmal al-Dīn, *Sharḥ Waṣīyyat al-Imām al-Aḍam* (Leiden: Universiteits Bibliotheek, t.th.), 12-14.

dengan bertambahnya kufur, dan menguatnya iman dalam hubungan dengan berkurangnya kufur.²²⁹ Pernyataan ini sebenarnya mengisyaratkan kemungkinan seseorang untuk menjadi orang yang beriman dan tak beriman sekaligus.

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.²³⁰

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-beda.²³¹ Al-Bazzāzī dalam *al-Manāqib* menyatakan bahwa menurut Abū Ḥanīfah

²²⁹ Farid Esack, *Membebaskan Yang Tertindas*, 161.

²³⁰ Abū Ḥanīfah, *Kitāb al-ʿĀlim*, 9.

²³¹ *Ibid.*, 28-29.

imannya *ahl al-'ard*, *ahl al-samāwāt*, *al-'awwalyiyyīn* dan *al-'akhirīn* serta imannya para nabi adalah satu yaitu sama-sama menyatakan: “*Āmannā 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.²³²

Dalam memahami pelaku dosa, Abū Ḥanīfah berpendapat bahwa orang mukmin yang melakukan dosa besar tidak termasuk kafir karena iman sudah mereka sandang. Menurutny, manusia dapat dikelompokkan menjadi tiga tingkatan:

1. Kelompok para nabi, mereka adalah ahli surga.
2. Kelompok musyrik, mereka adalah ahli neraka.
3. Kelompok pelaku dosa (*al-muwaḥḥidūn*), mereka bukan ahli surga dan bukan ahli neraka. Nasib mereka ada di tangan Tuhan, apakah Tuhan akan mengampuni atau Tuhan akan menyiksa mereka.²³³

Ada tiga pendapat mengenai pelaku dosa. Pertama, pendapat Khawārij dan Mu'tazilah yang menyatakan bahwa pelaku dosa dianggap tidak mukmin. Kedua, pendapat Murji'ah yang menyatakan bahwa pelaku dosa dianggap tidak mukmin dan tidak kafir. Ketiga, pendapat *jumhūr al-'Ulamā'*,

²³² Uwayḍah, *al-Imām*, 100.

²³³ Abū Ḥanīfah, *Kitāb al-'Ālim*, 20.

termasuk Abū Ḥanīfah, menyatakan bahwa pelaku dosa tidak disebut kafir.

Oleh karena itu, Ghasān al-Murji'ī mengklaim bahwa Abū Ḥanīfah termasuk golongan Murji'ah dan al-'Āmidī menyebutnya dengan sebutan *Murji'ī ahl al-Sunnah*.²³⁴

'Uwayḍah tidak sepaham dengan pernyataan Ghasān di atas, karena ia memasukkan Abū Ḥanīfah ke dalam mazhabnya bertujuan agar dengan meminjam nama besar Abū Ḥanīfah pandangan mazhabnya dapat diterima dan diikuti oleh komunitas secara luas. Sedangkan al-'Āmidī menyatakan yang demikian itu karena siapa saja yang berbeda pendapat dengan Mu'tazilah dalam masalah Qadar disebut Murji'ah. Mungkin karena ia berangkat dari konsep Abū Ḥanīfah tentang iman yang tidak bertambah dan tidak berkurang, sehingga ia mengira bahwa pelaku dosa imannya ditanggihkan.²³⁵ Abū Ḥanīfah sendiri merasa keberatan jika disebut sebagai Murji'ī, hal itu tergambar dalam *Risālah*nya yang dikirim kepada 'Uthmān bin Battī, seorang *faqīh* Basrah yang meninggal tujuh tahun sebelum Abū Ḥanīfah, sebagai bantahan atas tuduhan sebagai Murji'ī yang ditujukan kepada dirinya.²³⁶

Berdasarkan etimologi, Ibnu Aḥmad al-Azhari menjelaskan bahwa kata *irjā'* mengandung tiga pengertian,

²³⁴ 'Uwayḍah, *al-Imām*, 100.

²³⁵ Ibid.

²³⁶ Lihat Abū Ḥanīfah, *Risālat Abī Ḥanīfah ilā 'Uthmān al-Battī*, ed. Muḥammad Zāhid al-Kawthari (Kairo: Maṭba'at al-Anwār, 1368), 24-25.

pertama berarti harapan sebagai lawan dari putus asa, yang kedua mengandung arti ketakutan/kegelisahan dan yang ketiga adalah penundaan. Apabila dikaitkan dengan Murji'ah berarti mendahulukan ucapan dan menanggguhkan perbuatan.²³⁷ Sedangkan al-Shahrastānī membedakan dua arti dari kata *irjā'* yang dihubungkan dengan perkembangan penggunaannya, kata verbal yang berkaitan dengan Murji'ah yang partisip. Pertama, menunda atau meletakkan urutan sesudahnya, dan kedua, memberikan harapan. Yang pertama diterapkan ketika orang Murji'ah meletakkan perbuatan (amal) setelah niat dan membenarkan terhadap (doktrin *'aqd*), dan yang kedua didapati ketika mereka menyatakan bahwa di mana ada keimanan, dosa tidak membahayakan. Selanjutnya ia menjelaskan bahwa *irjā'* dapat juga berarti menunda keputusan mengenai seseorang yang melakukan dosa besar sampai hari kebangkitan dan menempatkan 'Alī pada urutan ke empat (sebagai *kkalifah*) setelah 'Uthmān.²³⁸

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

²³⁷ Ibn Aḥmad al-Azhari, *Tahdhīb al-Lughah*, Jilid 11, ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm (Kairo: Dār al-Miṣriyah, 1964), 181-183.

²³⁸ Lihat al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥal* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 139.

Murji'ah menjadi beberapa kelompok, yaitu Murji'ah Khawārij, Murji'ah Qadariyah, Murji'ah Jabariyah, dan Murji'ah murni.²³⁹ Al-Ash'ari 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'ari menyimpulkan bahwa Abū Ḥanīfah dianggap sebagai Murji'i bukan dalam pengertian terminologi teologi, akan tetapi dalam pengertian etimologi, yaitu penangguhan. Oleh karena itu, Abū Ḥanīfah tidak bisa dikelompokkan ke dalam empat golongan Murji'ah.²⁴⁰

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 bin Abī Sulaymān) meninggal, dia tampaknya diakui sebagai kepala kelompok itu dan orisinalitas pikirannya mengarahkan pemikiran hukum kelompoknya yang pada generasi berikutnya melahirkan mazhab Ḥanafī. Ada juga mazhab teologi Ḥanafī yang beberapa hal identik

²³⁹ Ibid., 139, dan lihat Watt, *Islamic Philosophy*, 23.

²⁴⁰ Lihat al-Ash'ari, *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, vol. I, cet. I (Kairo: Maktabat al-Nahḍah al-Miṣriyah, 1950), 204.

dengan mazhab 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 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 Shi'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 *wuqūf* (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.²⁴¹

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 menanggukuhkan keputusan mengenai persoalan 'Uthmān dan 'Alī dan tidak menyebut mereka sebagai orang yang beriman atau orang kafir. Hal ini berkaitan dengan

²⁴¹ Lihat Watt, *Islamic Philosophy*, 23-24.

penempatan seseorang di surga atau di neraka. Pada level duniawi bahwa penanggungan (*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.²⁴²

Abū Ḥanīfah menolak doktrin Khawārij tentang pengusiran pelaku dosa dari komunitas Muslim, hal ini berarti bahwa 'Uthmān dianggap sebagai *khalifah* yang sah 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 bin al-Khaṭṭab, 'Uthmān bin 'Affān, dan 'Alī b. Abī Ṭālibin²⁴³ Selebihnya urusan 'Uthmān dan 'Alī diserahkan kepada Allah.²⁴⁴

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-Baghḍādī yang mengutamakan 17 kelompok Sahabat

²⁴² Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: The University Press, 1973), 124.

²⁴³ Watt, *The Islamic Philosophy*, 24, dan lihat Abū al-Muntahā, *Sharḥ al-Fiqh al-Akbar* (Haidarabad: Dā'irat al-Ma'ārif, 1321), 25-26.

²⁴⁴ Abū Ḥanīfah, *al-Fiqh al-Absaṭ*, ed. Muḥammad Zāhid al-Kawthari (Haidarabad: Dā'irat al-Ma'ārif, 1979), 40, dan lihat Abū Manṣūr al-Māturidī, *Kitāb Sharḥ al-Fiqh al-Akbar* (Mesir: Maṭba'at al-Sa'ādah, 1325), 6.

dan membedakan ranking Tabi'in. Sesuai urutan historis, al-Baghdādī menyatakan bahwa para sahabatnya mempunyai pandangan yang berbeda-beda mengenai preseden 'Alī bin Abī Ṭālib dan 'Uthmān bin 'Affān 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.²⁴⁵

Golongan Sunnī menerima doktrin Abū Ḥanīfah, tetapi kecondongan Ḥanafī terhadap ortodoksi yang sangat murni intelektual tidak diterima, begitu juga unsur amal bagian dari iman dipersyaratkan oleh mazhab teologi Sunnī yang lain.²⁴⁶

Perdebatan mengenai pelaku dosa memunculkan kegelisahan moral (*moral anxiety*) yang mengarah pada lemahnya moral, di antara 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

²⁴⁵ A.J. Wansinck, *The Muslim Creed Its Genesis and Historical Development* (Cambridge: University Press, 1979), 151-152.

²⁴⁶ Watt, *The Islamic Philosophy*, 24.

kegelisahan, dan kemudian dia akan merasa bahwa dia menjadi orang yang 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. Jika 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.

Koreksi semacam ini sudah dilakukan kepada dunia Islam oleh Muqātil bin 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 syirik, dan dia tidak akan dihukum selama-lamanya karena dosanya. Menurut para ulama, 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, dipegangi secara luas bahwa setiap muslim pada akhirnya akan mendapatkan surga, asalkan dia tidak melakukan dosa

yang tidak dapat dimaafkan, yaitu syirik. Pengecualian ini ditunjukkan secara jelas dalam al-Qur'an:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا ﴿٤٨﴾

Sesungguhnya Allah tidak akan mengampuni dosa syirik, dan Dia mengampuni segala dosa yang selain dari (syirik) itu, bagi siapa yang dikehendaki-Nya. Barangsiapa yang mempersekutukan Allah, maka sungguh ia telah berbuat dosa yang besar. (QS Al-Nisa' : 48)

Bahkan al-Ḥasan al-Baṣrī meyakini bahwa siapa saja yang yang mengucapkan syahadat 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 bertauhid (*muwahḥidūn*). Kemudian setelah mengutip ayat tersebut di atas, dia melanjutkan: “jika Tuhan menghendaki, dengan keadilan-Nya Dia menghukum mereka di neraka sesuai dengan pelanggaran mereka, kemudian dengan rahmat-Nya dan karena syaf'at dari orang-orang yang patuh kepada-Nya Dia memindahkan mereka dari neraka dan menaikkan mereka ke surga-Nya.

Pernyataan-pernyataan mengenai nasib akhir orang yang melakukan dosa besar ini sesuai dengan definisi Abū Ḥanīfah tentang iman. Dengan mendefinisikan iman sebagai

pembenaran 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 *irjā'* berarti memberikan harapan). Dengan cara semacam ini Abū Ḥanīfah membantu menyembuhkan kegelisahan moral yang disebabkan oleh kesungguhan 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 dan karamah.

Pandangan yang agak sama bisa ditemukan di kalangan 'Ash'ariyah. al-'Ash'arī sendiri meyakini bahwa tidak dapat dielakkan lagi bahwa orang yang melakukan dosa besar dalam komunitas seharusnya masuk neraka sejak itu, jika Tuhan menghendaki, Tuhan bisa mengampuni mereka, dan ia juga memandangnya sebagai kepastian bahwa banyak orang yang melakukan dosa besar akan dikeluarkan dari neraka atas syafa'at Rasul Tuhan.²⁴⁷

²⁴⁷ Watt, *The Formative Period*, 136-138.

D. Syafa'at

Syafa'at berdasarkan etimologi berarti do'a dan permohonan. Yang berarti ungkapan doa' dan permohonan dari seorang kepada penguasa untuk kepentingan orang lain. Jika akar kata syafa'at dihubungkan dengan kata amal maka ia berarti bertambah dan jika dihubungkan dengan kata *al-dhuhā* mengandung arti *ṣalāt al-dhuhā*, barang siapa memelihara *ṣalāt al-dhuhā* maka dosa-dosanya akan diampuni.²⁴⁸ Kemudian kata syafa'at pada perkembangan berikutnya berhubungan dengan pandangan teologis yang berkaitan dengan pelaku dosa besar yang dianggap sebagai kafir dan difonis akan mendapatkan siksaan di dalam api neraka pada hari akhir.

Dalam memandang persoalan syafa'at ini, umat Islam terbagi menjadi dua golongan, pertama golongan yang tidak mempercayai adanya syafa'at kelak di hari akhir dan mereka berkeyakinan bahwa seseorang yang sudah ditetapkan untuk mendapatkan siksaan di dalam api neraka tidak akan keluar dari neraka, mereka itu ialah golongan Mu'tazilah dan Khawārij.

Kedua, golongan yang meyakini akan adanya syafa'at kelak di hari akhir, mereka itu ialah golongan ahli Sunnah, Ash'ariyah, Karāmiyah dan sebagian golongan Rāfiḍah.²⁴⁹

Golongan yang menolak akan adanya syafa'at dan menyakini bahwa seseorang yang sudah ditetapkan

²⁴⁸ al-Azhari, *Tahdhibul al-Lughah*, Juz 1, 437-438.

²⁴⁹ Ibn Hazam, *al-Fīsal fi al-Mīlal*, Jilid II, 366-367.

mendapatkan siksaan di dalam api neraka tidak akan bisa terbebas dari siksaan dan keluar dari api neraka, memiliki alasan yang mengacu pada ayat-ayat al-Qur'an sebagai berikut:

1. Infitār ayat 19:

يَوْمَ لَا تَمَلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ ﴿١٩﴾

(Yaitu) hari (ketika) seseorang tidak berdaya sedikitpun untuk menolong orang lain. Dan segala urusan pada hari itu dalam kekuasaan Allah. (QS Al-Infithar : 19)

2. Jin ayat 21:

قُلْ إِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا رَشَدًا ﴿٢١﴾

Katakanlah: “Sesungguhnya aku tidak kuasa mendatangkan sesuatu kemudharatanpun kepadamu dan tidak (pula) suatu kemanfaatan”. (QS Al-Jinn : 21)

3. al-Baqarah ayat 48, 132:

وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴿٤٨﴾

Dan jagalah dirimu dari (azab) hari (kiamat, yang pada hari itu) seseorang tidak dapat membela orang lain, walau sedikitpun; dan (begitu pula) tidak diterima syafa'at dan

tebusan dari padanya, dan tidaklah mereka akan ditolong.
(QS Al-Baqarah : 48)

وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا
عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفْعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴿١٢٣﴾

Dan takutlah kamu kepada suatu hari di waktu seseorang tidak dapat menggantikan seseorang lain sedikitpun dan tidak akan diterima suatu tebusan daripadanya dan tidak akan memberi manfaat sesuatu syafa'at kepadanya dan tidak (pula) mereka akan ditolong. (QS Al-Baqarah : 123)

4. Shu'arā' ayat 100:

فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ ﴿١٠٠﴾

Maka Kami tidak mempunyai pemberi syafa'at seorangpun
(QS As-Syu'ara' : 100)

Menurut pandangan Ibn Hazm bahwa pemahaman persoalan tentang syafa'at tidak boleh hanya dengan cara memahami potongan ayat al-Qur'an dan tanpa mengkaitkannya dengan ayat-ayat yang lainnya, begitu pula Sunnah dengan Sunnah yang lainnya. Pemahaman tersebut harus mengacu pada penjelasan Rasul-Nya.

5. al-Nahl: 44:

بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ

إِيَّاهُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٤﴾

Keterangan-keterangan (mukjizat) dan Kitab-kitab. Dan Kami turunkan kepadamu al-Qur'an, agar kamu menerangkan pada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan (QS Al-Nahl : 44)

Tuhan telah mencatat dan menyatakan kebenaran syafa'at di dalam al-Qur'an sebagai berikut:

1. Surat Maryam, ayat 87:

لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَعَةَ إِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا ﴿٨٧﴾

Mereka tidak berhak mendapat syafa'at kecuali orang yang telah mengadakan perjanjian di sisi Tuhan yang Maha Pemurah. (QS Maryam : 87)

2. Surat Tāhā, ayat 109:

يَوْمَئِذٍ لَا تَنفَعُ الشَّفَعَةُ إِلَّا مَنِ أِذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا ﴿١٠٩﴾

Pada hari itu tidak berguna syafa'at kecuali (syafa'at) orang yang Allah Maha Pemurah telah memberi izin kepadanya, dan Dia telah meridhai perkataannya. (QS Tāhā : 109)

3. Surat Saba', ayat 23:

وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ وَحَتَّىٰ إِذَا فُزِعَ عَن
 قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقُّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ

﴿٢٣﴾

Dan Tiadalah berguna syafa'at di sisi Allah melainkan bagi orang yang telah diizinkan-Nya memperoleh syafa'at itu, sehingga apabila telah dihilangkan ketakutan dari hati mereka, mereka berkata “Apakah yang telah difirmankan oleh Tuhan-mu?” mereka menjawab: (perkataan) yang benar”, dan Dia-lah yang Maha Tinggi lagi Maha Besar. (QS Saba' : 23)

4. Surat al-Baqarah, ayat 55:

وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً
 فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ﴿٥٥﴾

Dan (ingatlah), ketika kamu berkata: “Hai Musa, Kami tidak akan beriman kepadamu sebelum Kami melihat Allah dengan terang, karena itu kamu disambar halilintar, sedang kamu menyaksikannya. (QS Al-Baqarah : 55)

5. Surat Najm, ayat 26:

﴿٢٦﴾ وَكَمْ مِّن مَّلَكٍ فِي السَّمَوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا
 مَن بَعْدَ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَن يَشَاءُ وَيَرْضَىٰ ﴿٢٦﴾

Dan berapa banyaknya malaikat di langit, syafa'at mereka sedikitpun tidak berguna, kecuali sesudah Allah mengijinkan bagi orang yang dikehendaki dan diridhai (Nya). (QS Al-Najm : 26)

6. Surat Zukhruf, ayat 86:

وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ
بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٨٦﴾

Dan sembahhan-sembahhan yang mereka sembah selain Allah tidak dapat memberi syafa'at; akan tetapi (orang yang dapat memberi syafa'at ialah) orang yang mengakui yang hak (tauhid) dan mereka meyakini(nya). (QS Al-Zukhruf : 86)

7. Surat Yūnus, ayat 3:

إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ
ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ
إِذْنِهِ ۚ ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٣﴾

Tuhan kamu ialah Allah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, kemudian Dia bersemayam di atas Arsy untuk mengatur segala urusan. Tiada seorangpun yang akan memberi syafa'at kecuali sesudah ada izin-Nya. (Dzat) yang demikian itulah Allah, Tuhan kamu, Maka sembahlah Dia. Maka Apakah kamu tidak mengambil pelajaran? (QS Yunus : 3)

8. Surat Fatir, ayat 36:

وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا وَلَا
يُخَفَّفُ عَنْهُمْ مِنْ عَذَابِهَا كَذَلِكَ نَجْزِي كُلَّ كَافِرٍ ﴿٣٦﴾

Dan orang-orang kafir bagi mereka neraka Jahannam. mereka tidak dibinasakan sehingga mereka mati dan tidak (pula) diringankan dari mereka azabnya. Demikianlah Kami membalas setiap orang yang sangat kafir. (QS Fathir : 36)

Dari beberapa ayat al-Qur'an tersebut dapat disimpulkan bahwa keberadaan syafa'at benar adanya dan tidak layak untuk diragukan. Syafa'at ditetapkan oleh Tuhan untuk mereka yang dikehendaki dan yang dijanjikan. Yaitu untuk pelaku dosa dari umat Islam sesuai dengan sabda Rasul Allah.

شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكِبَايِرِ مِنْ أُمَّتِي

Syafa'atku diperuntukkan bagi pelaku dosa besar dari umatku.

Ibn Hazam menyimpulkan bahwa syafa'at diberlakukan untuk dua golongan umat Islam, pertama syafa'at berlaku untuk umat Islam secara umum, baik bagi mereka yang berperilaku baik maupun berperilaku tidak baik.

Kedua, syafa'at berlaku bagi umat Islam yang melakukan dosa besar, mereka akan dikeluarkan dari siksaan api neraka

secara bergantian sesuai dengan tingkatan dosa yang mereka lakukan.²⁵⁰

Mayoritas mazhab Kalam sepakat bahwa syafa'at adalah benar adanya, bahkan Shaykh Dja'far Subhānī menyatakannya sebagai salah satu prinsip (*uṣūl*) agama²⁵¹. Jika ada perbedaan, hanyalah pada persoalan jenis pertolongan dan kepada siapa safa'at itu diberikan. Dalam persoalan ini paling tidak terdapat dua perbedaan mendasar antara mazhab Ash'arī dan Mu'tazilah. Ulama' Ash'ariah menegaskan bahwa fungsi syafa'at adalah untuk menggugurkan dosa atau hukuman yang seharusnya dikenakan terhadap seseorang di akhirat dan bahwa syafa'at diperuntukkan bagi orang-orang muslim yang telah melakukan dosa besar²⁵².

Pandangan tersebut, mereka sandarkan kepada beberapa Hadis Nabi dan beberapa ayat al-Qur'an. Dalam pandangan Ash'ariyah, ayat-ayat al-Qur'an yang menafikan syafa'at secara mutlak seperti yang tertuang dalam surat al-Baqarah ayat 48 tentang tidak diterimanya syafa'at dipahami hanya berlaku bagi orang-orang kafir dan musyrik²⁵³. Pandangan Ash'ariyah ini selaras dengan kalangan Murji'ah²⁵⁴. Dalam

²⁵⁰ Ibid, 167-168.

²⁵¹ Syaikh Ja'far Subhani, *Syafa'at Dalam Islam*, terj. Ahsin Muhammad (Jakarta: Pustaka Hidayah, t.th.), 7.

²⁵² al-Baghdādī, *al-Farq Bayn al-Firaq* (Beirut: Dār al-Afāq al-Jadīdah, 1973), 339-340.

²⁵³ Subhani, *Syafa'at*, 16.

²⁵⁴ Abd Jabbār bin Aḥmad, *Sharḥ Uṣūl al-Khamsah* (Kairo: Maṭba'at al-Istiqlāl al-Kubrā, 1965), 687.

persoalan ini, al-Ghazali sebagai salah satu tokoh Sunni dan bermazhab Ash'ari berpendapat bahwa syafa'at mempunyai mekanisme analog dengan teori refleksi cahaya, sebab syafa'at, dalam pandangannya, adalah cahaya yang memancar, dari hadirat ketuhanan kepada esensi *nubuwwah* dan dari esensi *nubuwwah* inilah memancar kepada setiap esensi yang memiliki hubungan dengannya sebagai akibat dari kecintaan dan kesetiaan terhadap sunnahnya.²⁵⁵ Meskipun di sini al-Ghazali tidak menjelaskan fungsi syafa'at, apakah untuk menggugurkan dosa atau hukuman yang seharusnya dikenakan terhadap seseorang, dapat disebutkan bahwa dia cenderung kepada pandangan Ash'ari sebab di bagian lain dia menyatakan bahwa rahmat Allah sangat luas meliputi orang-orang muslim meskipun mereka telah melakukan dosa besar atau tidak menjalankan syari'at agama dengan syarat mereka masih memiliki iman di dalam hatinya.²⁵⁶

Selanjutnya al-Ghazali menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan hanya satu golongan yang selamat adalah orang-orang yang tidak pernah merasakan api neraka dan tidak membutuhkan syafa'at. Sementara para penghuni neraka dari para mukmin yang telah melakukan dosa besar akan diselamatkan melalui syafa'at Nabi Muhammad SAW, dan

²⁵⁵ al-Ghazali, *al-Madnūn bih 'Alā Ghayri Ahlihi dalam Majmū'at al-Rasā'il* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1986), 148.

²⁵⁶ al-Ghazali, *Fayṣal al-Tafriqah Dalam Freedom and Fulfillment*, terj. R.J. Mc Carthy (Boston: Twayne Publishers, 1980), 151.

hanya satu golongan yang kekal di neraka, yaitu golongan orang-orang zindiq.²⁵⁷

Berangkat dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa kalangan Ash'ariah menetapkan bahwa orang-orang muslim yang telah melakukan dosa besar tetap berada dalam barisan mukmin, dan dalam persoalan syafa'at mereka tidak menetapkan syarat-syarat tertentu kecuali adanya iman di hati meskipun itu hanya sebesar *dharrah*. Sikap ini dipertegas dengan sikap inklusif dan moderat al-Ghazali dalam memberikan kriteria kekafiran dan keimanan, yaitu pernyataan "*lā ilāha illā Allāh Muḥammad Rasūl Allāh*".²⁵⁸ Begitu juga pandangan orang-orang Wahabi dalam persoalan syafa'at selaras dengan pandangan kelompok Ash'ari. Pandangan mereka menekankan syarat tauhid bagi perolehan syafa'at. Hal tersebut didasarkan pada Hadis Nabi Muḥammad SAW yang dikeluarkan oleh Imam Muslim "Bagi setiap nabi memiliki satu do'a yang mustajabah, kemudian setiap nabi telah memohonkan do'anya tersebut di dunia, tetapi aku menyimpan do'aku sebagai syafa'at bagi umatku di hari kiamat kelak. Maka dengan kehendak Allah syafa'at itu akan diterima bagi orang-orang yang mati dengan tidak menyekutukan Allah dengan sesuatu apapun."²⁵⁹ Secara ringkas pandangan Muḥammad bin Abd Wahhab mengenai syafa'at adalah sebagai berikut:

²⁵⁷ Ibid., 171.

²⁵⁸ Ibid., 150.

²⁵⁹ Abd al-Rahmān bin Ḥasan, *Fath al-Majid Sharḥ Kitāb al-Tawhīd* (Beirut: Dār al-Fikr, 1962), 250.

- a. *Al-Shafā'at al-Kubrā* yang hanya diperuntukkan bagi Rasulullah SAW.
- b. Syafa'at Nabi SAW bagi penduduk surga sewaktu akan memasukinya.
- c. Syafa'at Nabi SAW bagi orang-orang yang suka berbuat maksiat dari umatnya yang telah ditetapkan menjadi penghuni neraka, kemudian Nabi Muḥammad SAW memberikan syafa'at kepada mereka untuk tidak memasukinya.
- d. Syafa'at Nabi Muḥammad SAW bagi orang-orang yang suka berbuat maksiat dari golongan ahli tauhid yang masuk neraka karena do'a-do'anya.
- e. Syafa'at Nabi SAW bagi penduduk surga dengan memberikan tambahan pahala dan ketinggian derajat.
- f. Syafa'at Nabi SAW bagi sebagian keluarganya yang kafir agar diringankan siksaannya, dan hal ini khusus diperuntukkan kepada Abū Tālibin²⁶⁰

Dari pernyataan di atas terlihat bahwa Muḥammad bin Abd Wahhāb berusaha untuk menggabungkan kedua pandangan Ash'ariyah dan Mu'tazilah tentang jenis-jenis pertolongan yang dihasilkan dari syafa'at, yaitu untuk meninggikan derajat penduduk surga dan menggugurkan dosa atau hukuman yang telah ditetapkan.

²⁶⁰ Ibid., 251.

Sementara kalangan Mu'tazilah secara tegas menolak adanya syafa'at bagi para pelaku dosa besar.²⁶¹ Di samping itu, mereka mensyaratkan bahwa orang yang mendapatkan syafa'at adalah orang-orang yang bertaubat dari kalangan orang-orang mukmin.²⁶² Begitu juga jenis syafa'at tersebut adalah berupa penambahan derajat bagi penduduk surga dan bukan pengguguran dosa atau hukuman yang telah ditetapkan bagi seseorang penduduk neraka.²⁶³ Pandangan mereka ini didasarkan kepada kemutlakan penafsiran syafa'at seperti terdapat pada naṣ-naṣ al-Qur'an yang telah disebut di atas.

Pandangan Mu'tazilah di atas selaras dengan pandangan kalangan Qadariyah, yaitu bahwa seseorang yang telah ditetapkan hukuman baginya di neraka akibat dosa-dosanya tidak dapat dihapuskan dengan safa'at.²⁶⁴ Imām Zamakhsharī, salah seorang tokoh Mu'tazilah dalam tafsirnya *al-Kashshāf*, secara tegas menolak adanya syafa'at bagi ahli maksiat.²⁶⁵ Sementara al-Marāghī, yang oleh banyak pengamat dinilai sebagai ulama yang cenderung kepada Mu'tazilah dalam tafsirnya menyatakan bahwa logika atau analogi safa'at berdasar kepada analogi duniawi seperti kedekatan, keturunan dan kekuasaan (sebagaimana dalam teori refleksi cahaya dari

²⁶¹ Abū Ḥasan al-Ash'arī, *Maqālat al-Islāmiyyin II* (Beirut: al-Maktabat al-Ash'ariyah, 1990), 166.

²⁶² Abd al-Jabbār bin Aḥmad, *Sharḥ*, 689.

²⁶³ *Ibid.*, 690.

²⁶⁴ al-Baghdādī, *al-Farq*, 339.

²⁶⁵ Zamakhzhari, *al-Kashshāf*, Ṣūrat al-Baqārah 48 dalam H.A.R. Gibb, *The Shorter*, 512.

al-Ghazali) tidak dapat diterima. Lebih jauh dia mengatakan bahwa hakekat syafa'at seperti yang tertera dalam beberapa Hadis Nabi tidak dapat diketahui dan untuk itu harus dipertimbangkan²⁶⁶.

Dalam kaitannya dengan Hadis yang menyatakan bahwa syafa'atku diperuntukkan bagi pelaku dosa besar dari umatku, kalangan Mu'tazilah menyatakan bahwa meskipun Hadis tersebut *ṣahīh* tetapi ia merupakan Hadis Khabar Ahad, sementara persoalan yang dibahas (syafa'at) harus ditempuh dengan metode ilmu sehingga tidak bisa berargumen dengan Khabar Ahad tersebut.²⁶⁷

Di samping itu, dalam pandangan mereka, Hadis ini bertentangan dengan Hadis nabi Muḥammad SAW lainnya yang berkaitan dengan persoalan *al-wa'īd*, seperti sabdanya bahwa tidak masuk surga orang yang suka mengumpat, pemabuk dan orang yang durhaka kepada kedua orang tua. Sabdanya "barang siapa membunuh dirinya dengan sebatang besi maka batang besi tersebut pada hari kiamat akan dia tusuk-tusukkan ke perutnya dan dia berada di dalam neraka Jahannam selama-lamanya". Mereka menafsirkan Hadis syafa'atku diperuntukkan bagi para pelaku dosa besar dari kalangan umatku adalah jika mereka bertaubat sebelum mati.²⁶⁸ Pandangan Mu'tazilah tentang syafa'at ini, jika dibandingkan dengan pandangan kalangan Khawārij menyangkut orang

²⁶⁶ al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Juz I, 110-110.

²⁶⁷ Abd al-Jabbār, *Sharḥ*, 690.

²⁶⁸ *Ibid.*, 691.

yang melakukan dosa besar akan memiliki dampak akhirat yang sama, yaitu sama-sama kekal di dalam neraka, sebab pelaku dosa besar dalam pandangan Khawārij adalah kafir dan kekal di dalam api neraka. Sementara dalam pandangan Mu'tazilah, pelaku dosa besar adalah ahli maksiat dan juga kekal di dalam neraka meskipun tidak disebut sebagai kafir. Adapun kalangan Imāmiyah (Shī'ah), dalam kaitannya dengan syafa'at, memiliki pandangan yang sama dengan kelompok Ash'ariyah atau dengan kelompok Ahli Sunnah secara umum, yaitu bahwa syafa'at dapat menggugurkan dosa atau hukuman seseorang yang telah ditetapkan.²⁶⁹

Persoalan syafa'at telah menyibukkan berbagai kalangan teolog Islam dan menyulut konflik yang berujung pada persoalan saling kafir mengkafirkan antara satu kelompok dengan kelompok yang lainnya.²⁷⁰ Baik kelompok yang menerima maupun yang menolak, keduanya sama-sama berdasar kepada pemahaman nas al-Qur'an dan Sunnah, yang sebenarnya berangkat dari pemahaman konsep keadilan Tuhan.

Pertanyaannya adalah apakah konsep keadilan Tuhan dapat didekati dengan kriteria keadilan manusia? Atau apakah keadilan Tuhan berada di luar jangkauan manusia sehingga sikap yang diharapkan adalah kepasrahan dan keimanan terhadap berita-berita wahyu? Kedua pertanyaan ini telah lama

²⁶⁹ Subhānī, *Shafā'at*, 9.

²⁷⁰ al-Baghdādī, *al-Farq*, 338.

menjadi pokok kajian teologi Islam dan akan terus mewarnai perdebatan teologis di masa-masa yang akan datang.

Dalam kaitannya dengan syafa'at, meskipun penelitian yang serius tentang hal ini belum pernah dilakukan, dapat diajukan asumsi bahwa terdapat korelasi antara sikap keberagamaan dengan pandangan menyangkut hakekat syafa'at, sehingga permasalahannya adalah keterkaitannya dengan tugas pengarahan kepada masyarakat.

Pandangan manakah yang lebih strategis bagi pendidikan masyarakat yang pada gilirannya dapat menumbuhkan sikap keberagamaan yang lebih baik. Sudah barang tentu penelitian yang dimaksud tidak berkepentingan untuk sampai kepada tujuan yang saling kafir mengkafirkan, seperti yang selama ini terjadi, tetapi semata-mata sebagai upaya menuju pemahaman yang lebih baik, sementara persoalan keimanan menjadi agenda personal yang baru memiliki signifikasinya nanti sewaktu berhadapan dengan Sang Khalik.

Dalam persoalan syafa'at ini, Abū Ḥanīfah meyakini akan adanya syafa'at kelak pada hari Kiamat, dalam *al-Fiqh al-Akbar* ia menyatakan bahwa syafa'at para Nabi AS benar keberadaannya dan begitu juga syafa'at Nabi Muḥammad SAW bagi pelaku dosa dari kalangan orang-orang mukmin dan para pelaku dosa besar yang sudah ditetapkan mendapatkan hukuman benar adanya.²⁷¹

Ibn Bahā' al-Dīn dalam *al-Qawl al-Faṣl Sharḥ al-Fiqh al-Akbar* mengomentari bahwa konsep syafa'at sebenarnya

²⁷¹ Abū Ḥanīfah, *al-Fiqh al-Akbar*, 7.

terdapat dalam teks al-Qur'an dan *al-Ijmā'* dan tidak ada seorangpun yang mempersoalkannya kecuali persoalannya adalah pada pertentangan mengenai hubungan syafa'at dengan orang yang akan diberi syafa'at. Apakah syafa'at hanya dikhususkan bagi orang-orang yang taat dan mau bertaubat yang berdampak pada pengangkatan derajat dan penambahan pahala? Ataukah syafa'at berlaku secara umum bagi orang-orang yang banyak berbuat maksiyat dan fasik dari kelompok orang-orang pelaku dosa besar yang berakibat dan berdampak pada penebusan dosa dan mendapatkan keringanan siksaan.²⁷²

Lebih jelas 'Alī al-Qārī dalam *Sharḥ al-Fiqh al-Akbar* menjelaskan bahwa syafa'at para Nabi AS diberlakukan secara umum dan syafa'at Nabi Muḥammad SAW secara khusus diperuntukkan bagi para pelaku dosa kecil dan para pelaku dosa besar yang mendapatkan ketetapan hukuman. Dasar yang dipakai adalah Hadis Nabi Muḥammad SAW yang menyatakan bahwa "syafa'atku berlaku untuk para pelaku dosa besar dari umatku". Hadis riwayat Aḥmad, Abū Dāwūd, al-Tirmidhī, Ibn Majah, Ibn Hibban, al-Ḥākim dari Jābir, al-Ṭabrānī, dari Ibn 'Abbās dan al-Khātib, dari Ibn 'Umar, dan dari Ka'ab bin 'Ajārah RA. Ia lebih lanjut menjelaskan bahwa Hadis tersebut masyhur dan mutawatir sesuai dengan al-Qur'an Surat Muḥammad: 19

فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ

²⁷² Lihat Muḥy al-Dīn Ibn Bahā' al-Dīn, *al-Qawl al-Faṣl Sharḥ al-Fiqh al-Akbar li al-Imām al-A'zam Abī Ḥanīfah* (Istanbul: Dār al-Haqīqah, 2006), 398-399.

وَالْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهِ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوَاكُمْ ﴿١٩﴾

Maka ketahuilah, bahwa sesungguhnya tidak ada Ilah (sesembahan, tuhan) selain Allah dan mohonlah ampunan bagi dosamu dan bagi (dosa) orang-orang mukmin, laki-laki dan perempuan. Dan Allah mengetahui tempat kamu berusaha dan tempat kamu tinggal. (QS Muhammad : 19)

Dalam Surat al-Mudaththir: 48 :

فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَعَةُ الشَّفِيعِينَ ﴿٤٨﴾

Maka tidak berguna lagi bagi mereka syafa'at dari orang-orang yang memberikan syafa'at. (QS Al-Mudaththir : 48)

Dua ayat tersebut mengisyaratkan bahwa syafa'at berguna untuk orang-orang mukmin. Begitu juga syafa'at malaikat dalam firman Allah SWT :

يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أُذِنَ لَهُ
الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا ﴿٣٨﴾

Pada hari, ketika ruh dan para malaikat berdiri bershaf-shaf, mereka tidak berkata-kata kecuali siapa yang telah diberi izin kepadanya oleh Tuhan Yang Maha Pemurah; dan ia mengucapkan kata yang benar. (Al-Naba' : 38)

Begitu juga syafa'at para 'ulama, para wali, para syuhada', fuqara, dan para anak-anak dari orang-orang mukmin yang sabar atas segala musibah yang menyimpannya.²⁷³

Dalam *Kitāb al-Waṣīyah*, Abū Ḥanīfah juga menyatakan bahwa syafa'at Nabi Muḥammad SAW benar-benar adanya dan berlaku bagi setiap ahli surga, walaupun mereka pelaku dosa besar.²⁷⁴ Senada dengan Abū Ḥanīfah, al-Shāfi'i dalam *al-Fiqh al-Akbar* menyatakan bahwa syafa'at Rasulullah SAW untuk pelaku dosa dari umatnya pada hari kiamat benar adanya. Dasar yang dipakai adalah al-Qur'an, surat al-Isrā' ayat 79:

وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ ۚ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ
مَقَامًا مَّحْمُودًا ﴿٧٩﴾

Dan pada sebahagian malam hari bersembahyang tahajudlah kamu sebagai suatu ibadah tambahan bagimu; mudah-mudahan Tuhan-mu mengangkat kamu ke tempat yang terpuji. (QS Al-Isrā' : 79)

Yang dimaksud adalah syafa'at. Sabda Rasulullah "Saya menyimpan syafa'atku untuk pelaku dosa besar dari umatku". "Aku diberi lima hal yang tidak diberikan kepada seorangpun sebelumku, yaitu aku diberi kemampuan berbicara,

²⁷³ Lihat al-Mullā 'Alī al-Qāri, *Sharḥ Kitāb al-Fiqh al-Akbar li al-Imām al-Adham Abī Ḥanīfah* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1984), 138.

²⁷⁴ Abū Ḥanīfah, *Makḥṭūṭat al-Waṣīyah*, 2, dan lihat Mullā Ḥusayn, *Kitāb Sharḥ Waṣīyyat al-Imām al-A'zam Abī Ḥanīfah* (Haidarabad: Dā'irat al-Ma'ārif al-Nizāmiyah, 1321), 31.

diselamatkan aku dari mantera-mantera, dihalalkan bagiku harta rampasan, dijadikan untukku bumi sebagai masjid dan suci, dan diberikan kepadaku syafa'at karena syafa'at bisa memperbaiki ampunan ketika bertaubat serta memperbaiki ampunan dengan syafa'at Rasulullah lebih utama karena syafa'at bisa mengangkat derajat sebagai permohonan yang sungguh-sungguh untuk taat dan iman kepada-Nya.²⁷⁵

Jelasnya adalah bahwa syafa'at Nabi Muḥammad SAW tidak hanya diperuntukkan bagi pelaku dosa besar saja akan tetap syafa'atnya berlaku untuk semua umatnya dan bermacam-macam bentuknya. Dan yang membedakan pandangan Abū Ḥanīfah dengan pandangan Mu'tazilah tentang syafa'at adalah persoalan untuk mengangkat derajat.²⁷⁶

Abū Ḥanīfah, dalam *Waṣiyatnya* berpandangan bahwa untuk memperoleh syafa'at ahli Sunnah wal Jama'ah harus selalu berpegang teguh dan berdasar pada dua belas (*khaslah*) karakteristik. Dan barang siapa yang konsisten dan selalu berpegang teguh dalam pendirian mempertahankan karakteristik ini, maka ia akan jauh dari perbuatan bid'ah (heterodoksi), dan tidak akan termasuk kelompok yang cenderung mengikuti hawa nafsu. Oleh karena itu, ia menegaskan bahwa sebagai persyaratan untuk mendapatkan syafa'at Rasulullah SAW pada hari kiamat kelak, maka

²⁷⁵ Ibn Idrīs al-Sfāfi'i, *al-Fiqh al-Akbar*, 24-25.

²⁷⁶ 'Alī al-Qārī, *Sharḥ Kitāb al-Fiqh*, 139.

seseorang harus selalu menjaga dua belas karakteristik sebagai berikut:²⁷⁷

Pertama, iman yang dinyatakan dengan lisan dan membenaran di dalam hati. Keimanan adalah *iqrār* (pernyataan) dengan lisan, persetujuan dan membenaran (yang dibuktikan) dengan amalan lahiriah (*al-jinān*) dan *ma'rifah* di dalam hati. Pernyataan melalui *iqrār* dengan lisan saja tidak bisa disebut sebagai iman. Jika (hakekat) keimanan cukup dengan pernyataan lisan saja, maka orang-orang munafik tentu bisa dianggap sebagai orang beriman. Begitu pula *ma'rifah* saja tidak cukup dijadikan persyaratan sebagai definisi iman. Jika ia sudah dipandang sebagai esensi iman, golongan ahli Kitab tentu seluruhnya akan dapat dianggap dan dikategorikan sebagai kelompok orang-orang yang beriman. Sedangkan Allah berfirman tentang jati diri orang munafik:

إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ
يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ ﴿١﴾

Apabila orang-orang munafik datang kepadamu, mereka berkata: “Kami mengakui, bahwa sesungguhnya kamu benar-benar Rasul Allah”. Dan Allah mengetahui bahwa sesungguhnya kamu benar-benar Rasul-Nya; dan Allah

²⁷⁷ Waṣīyat ini disampaikan oleh Abū Ḥanīfah kepada para pengikut dan para sahabatnya yang tergolong ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah di saat ia menderita sakit menjelang ajalnya. Lihat Abū Ḥanīfah al-Nu'mān bin Thābit, *Makḥṭūṭāt Waṣīyat Abū Ḥanīfah* (Mesir: Mawqī' Makḥṭūṭat al-Azhar al-Sharīf, 1421), 1-5.

mengetahui bahwa sesungguhnya orang-orang munafik itu benar-benar orang pendusta. (QS al-Munafiqun: 1)

Sebagaimana Firman-Nya tentang siapa sesungguhnya ahli Kitab:

الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ
وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿١٤٦﴾

Orang-orang (Yahudi dan Nasrani) yang telah Kami beri Al Kitab (Taurat dan Injil) mengenal Muhammad seperti mereka mengenal anak-anaknya sendiri. Dan sesungguhnya sebahagian diantara mereka menyembunyikan kebenaran, padahal mereka mengetahui. (QS al-Baqarah 146)

Demikian juga, dikatakan bahwa iman itu tidak bertambah dan tidak berkurang, karena tidak akan bisa dibayangkan berkurangnya iman ini kecuali dengan bertambahnya kekafiran. Sebaliknya ia tidak akan bertambah kecuali dengan berkurangnya kekafiran. Bagaimana bisa dalam diri seseorang secara sekaligus dalam satu waktu menjadi mukmin dan kafir? Seorang mukmin secara keseluruhan jati dirinya adalah benar-benar orang yang beriman. Begitu pula orang yang kafir adalah sesungguhnya seorang yang ingkar-yakni dalam keimanannya itu tidak ada keraguan dan tidak ada keraguan dalam kekafirannya.

وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَاوُوا

وَنَصَرُوا أَوْلِيَّكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ



Dan orang-orang yang beriman dan berhijrah serta berjihad pada jalan Allah, dan orang-orang yang memberi tempat kediaman dan memberi pertolongan (kepada orang-orang muhajirin), mereka itulah orang-orang yang benar-benar beriman. Mereka memperoleh ampunan dan rezeki (nikmat) yang mulia. (QS al-Anfal: 74)

Demikian juga orang-orang kafir itu memang orang-orang yang kafir sebenar-benarnya.

Adapun orang-orang yang berbuat maksiat di antara pengikut (*ummah*) Muḥammad semuanya adalah orang yang beriman sebenar-benarnya-bukan orang kafir. Amal bukan termasuk (kategori hakekat) iman, dan iman (itu sendiri) bukan amal perbuatan. Alasannya, bisa dikatakan, misalnya, bahwa dari amal itu ada yang digugurkan bagi orang mukmin. Namun, tidak dapat dikatakan bahwa iman itu digugurkan dari seseorang. Sebagai contoh, perempuan yang mengalami menstruasi. Allah menggugurkan kewajiban salat dari dia. Akan tetapi, tidak berarti Allah telah menggugurkan imannya-dengan kata lain, ia tidak berarti Allah memerintahkannya untuk menggugurkan iman. Syara'pun menentukan "Tinggalkan puasa, lantas gantikan di lain hari - dengan menqada'-nya," tetapi jelas-jelas bukan berarti "tinggalkan iman, lantas menqada'-nya." Mungkin bisa dikatakan "seorang

fakir tidak berkewajiban untuk menunaikan zakat,” tetapi sudah pasti bukan berarti “seorang fakir tidak berkewajiban untuk iman.”

Qadar (*taqdir* atau ketetapan) yang baik maupun buruk adalah termasuk rahasia Allah, Yang Maha Suci dan Maha Tinggi. Oleh karena itu, jika seseorang berprasangka bahwa takdir-Nya yang baik maupun buruk adalah selain dari-Nya, dia termasuk kafir, dan tauhidnya tidak dinilai valid meskipun dia mengesakan Allah.

Kedua, penegasan bahwa amal terbagi menjadi tiga bagian, yaitu *farīdah* (amal yang wajib), *faḍīlah* (amal tambahan), dan *maʿsiyah* (amal maksiat). *Farīdah* adalah dengan perintah Allah, kehendak-Nya, kecintaan, keridaan, ketetapan (*qadāʾ*), qudrah, proses penciptaan-Nya, putusan (*ḥukmuhu*), ilmu, *tawfiq*, dan Kitab-Nya di *Lawḥ Mahfūḍ*. *Faḍīlah* itu adalah bukan atas amar-Nya melainkan berlandaskan keinginan yang disukai-Nya, kecintaan, *riḍa*, *qadāʾ* dan *qadar*-Nya, proses penciptaan, dan Kitab-Nya di *Lawḥ Mahfūḍ*. Amalan maksiat tidak atas perintah dan kehendak-Nya; tidak atas restu, dan ketetapan-Nya; tidak menurut keridaan dan persetujuan-Nya; tidak pula atas tuntunan, ketertundukan, ilmu dan Kitab-Nya.

Ketiga, keyakinan bahwa Allah SWT berada di *ʿarsh* yang tidak membutuhkan ruang dan waktu. Kami menetapkan bahwa Allah, Yang Maha Suci dan Tinggi, ber-*istiwāʾ* di atas *ʿArsh* tanpa ketergantungan kepadanya dan berdiam di sana, melainkan Dia Maha menjaga baik *ʿArsh* maupun yang selain *ʿArsh* tanpa bergantung kepadanya; jika bergantung kepadanya,

Dia tidak akan mampu unjuk menjadikan alam ini seperti sifat para makhluk-adapun makna penjagaan adalah *tadbīr* (pengelolaan). Jika membutuhkan aktivitas semacam “duduk” dan “bersemayam”, sebelum penciptaan ‘*Arsh* berada di manakah Dia? Sungguh Maha Tinggi Allah dari pencitraan semacam itu.

Keempat, keyakinan bahwa al-Qur’an adalah kalam Allah bukan makhluk. Kami menetapkan bahwa al-Qur’an adalah Kalam bukan makhluk, wahyu dan yang diturunkan dan salah satu atribut Allah (*ṣifatuhu*). Ia bukan Dia dan bukan selain Dia. Akan tetapi, ia adalah sifat-Nya menurut pendapat yang tepat, tertulis dalam mushaf, dapat terbaca oleh lisan dan lestari melalui hafalan - tetapi tidak menempati - di dalam kalbu, pena, lembaran kertas, tulisan, dan huruf-huruf adalah makhluk - karena terjadi dari perbuatan -perbuatan manusia. Kalam Allah Yang Maha suci bukan makhluk karena tulisan, huruf, berbagai kalimat dan ayat adalah media bagi al-Qur’an karena mendesakny kebutuhan pada objek itu. Kalam Allah berada dalam Zat-Nya dan makna al-Qur’an diketahui dengan objek-objek itu. Siapa saja yang menyatakan bahwa al-Qur’n adalah makhluk, dia kafir kepada Allah. Allah adalah sembahyan (*ma‘būd*) - masih tetap akan ada, dan kalam-Nya terbaca, tertulis dan terjaga kelestariannya tidak akan pernah terhapus - Maha suci Dia dari berbagai attribute.

Kelima, keyakinan bahwa umat yang paling utama setelah Nabi Muḥammad SAW adalah Abū Bakar, Umar, Uthmān dan ‘Alī RA. Kami menegaskan bahwa yang paling mulia di antara umat ini setelah Nabi Muḥammad SAW, adalah Abū

Bakr al-Ṣiddīq, lantas ‘Umar, lantas ‘Uthmān, menyusul ‘Alī, semoga keridhaan Allah dilimpahkan kepada mereka semua, sebagaimana Allah berfirman:

وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ ﴿١٠﴾ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ ﴿١١﴾

Mereka yang pertama adalah para pendahulu; mereka itulah yang didekatkan kedudukannya; berada dalam surga penuh nikmat. (QS al-Wāqī‘ah: 10-11).

Masing-masing yang lebih dulu memiliki keistimewaan karena kecintaan mereka, semuanya adalah mukmin yang bertakwa. Sebagian mereka ada yang munafik yang merugi.

Keenam, keyakinan bahwa keutamaan manusia ditentukan berdasarkan amal, pernyataan dan pengetahuannya. Kami menegaskan bahwa hamba dan segala perbuatan, keputusan dan pengetahuannya adalah makhluk: selama sang pelaku itu adalah makhluk, apa saja yang berasal dari dia tentu saja adalah makhluk.

Ketujuh, Keyakinan bahwa manusia diciptakan oleh Allah SWT dalam keadaan tidak mempunyai daya dan kekuatan dan dialah yang memberi rizki. Keyakinan bahwa manusia dikelompokkan menjadi tiga golongan, mukmin yang mukhlis dalam imannya, kafir *jāhid* dalam kufurnya, dan munafik dalam kemunafikannya.

Kami menegaskan bahwa Allah menciptakan makhluk, sedangkan makhluk tidak memiliki kekuatan karena mereka adalah lemah dan tidak memiliki daya (dalam penciptaan

makhluk) itu di hadapan Allah Pencipta, dan Pemberi rejeki mereka, sebagaimana dalam firman Allah ditegaskan:

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ
هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكَ مِنْ شَيْءٍ سُبْحَانَهُ
وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٤٠﴾

Allah-lah yang menciptakan kamu, kemudian memberimu rezeki, kemudian mematikanmu, kemudian menghidupkanmu (kembali). Adakah di antara yang kamu sekutukan dengan Allah itu yang dapat berbuat sesuatu dari yang demikian itu? Maha Sucilah Dia dan Maha Tinggi dari apa yang mereka persekutukan. (QS.Al-Rum: 40)

Adapun mencari penghidupan (*al-kasb*) adalah halal; mengumpulkan harta benda yang halal juga diperbolehkan; dan mengumpulkan harta benda dari yang haram itu diharamkan.

Seorang mukmin adalah salah satu dari tiga golongan: seorang mukmin yang ikhlas dalam keimanannya; seorang kafir yang ingkar dalam kekufuran dan terakhir seorang munafik yang bersikukuh dalam kemunafikannya. Allah menetapkan dengan tegas bagi orang beriman untuk beramal; sedangkan untuk orang kafir agar semestinya beriman dan seorang yang munafik untuk ikhlas. Allah SWT berfirman:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ وَأَخْشَوْا يَوْمًا لَا يَجْزِي وَالِدٌ عَنْ

وَلِدَيْهِ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَنِ وَالدَيْهِ شَيْئًا إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ
فَلَا تَغُرَّتْكُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّتْكُمْ بِاللَّهِ الْغُرُورُ ﴿٣٣﴾

Hai manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu dan takutilah suatu hari yang (pada hari itu) seorang bapak tidak dapat menolong anaknya dan seorang anak tidak dapat (pula) menolong bapaknya sedikitpun. Sesungguhnya janji Allah adalah benar, maka janganlah sekali-kali kehidupan dunia memperdayakan kamu, dan jangan (pula) penipu (syaitan) memperdayakan kamu dalam (mentaati) Allah. (QS Luqman : 33)

Ayat ini bermakna: wahai orang-orang beriman taatilah, wahai orang-orang kafir nyatakan keimanan, dan wahai orang-orang yang munafik ikhlaslah.

Kedelapan, keyakinan bahwa kemampuan bersamaan dengan perbuatan tidak sebelum dan setelahnya karena jika sebelum perbuatan, maka seorang hamba tidak memerlukan pertolongan dari Allah SWT.

Kami menegaskan bahwa *al-istiṭā'ah* (kemampuan) adalah “ko-eksistensi” (bersamaan) dengan perbuatan bukan sebelum perbuatan - bukan pula setelah perbuatan. Alasannya jika sudah ada sebelum perbuatan, hamba tentu tidak akan membutuhkan Allah saat ada keperluan: ini tentu saja bertentangan dengan isi nas. Jika potensi kemampuan manusia itu ada setelah perbuatan, ia tentu akan menjadi atribut yang

melekat padanya, karena dikatakan bahwa perbuatan ada tanpa (mensyaratkan) potensi.

Kesembilan, keyakinan bahwa membasuh dua telapak kaki wajib, waktu mukim satu hari satu malam dan waktu musafir tiga hari tiga malam. Kami menegaskan bahwa mengusap bagian bawah pada sepatu (*al-mash' alā al-khuffayn*) adalah wajib bagi orang yang tinggal sehari semalam, dan bagi *musāfir* selama tiga hari tiga malam berdasarkan riwayat Hadis - siapa pun yang mengingkarinya dikhawatirkan dia menjadi kafir - mendekati prasyarat Hadis *mutawātir*; begitu pula mempersingkat salat 4 raka'at menjadi 2 raka'at saja) dan *iftār* (makan di tengah-tengah bulan puasa) dalam keadaan bepergian adalah bentuk *rukhsah* (hukum dispensasi) menurut perintah nas al-Qur'an.

Kesepuluh, keyakinan bahwa Allah SWT telah memerintahkan kepada pena untuk menulis segala sesuatu sampai hari kiamat. Kami menetapkan bahwa Allah yang memberi perintah kepada *al-Qalam* untuk menulis, hingga *al-Qalam* menjawab “Apa yang aku tulis, ya Allah.” Allah berfirman: “Tulis! Apa saja yang ada hingga hari kiamat tiba.” Sebagaimana Allah berfirman:

وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ ﴿٥٢﴾

Apa saja yang mereka kerjakan tertulis dalam catatan-dan setiap yang detil dan yang besar telah dituliskan. (QS Al-Qamar: 52).

Kesebelas, keyakinan bahwa siksaan kubur benar keberadaannya dan adanya pertanyaan dari malaikat Munkar dan Nakir. Kami menegaskan bahwa azab kubur adalah kepastian; tanya jawab dengan malaikat munkar dan nakir adalah benar - berdasarkan berbagai Hadis Nabi; surga dan neraka adalah pasti-keduanya adalah ciptaan Allah bagi penduduk keduanya.

Kedua belas, keyakinan bahwa Allah akan menghidupkan jiwa setelah mati dan membangkitkan mereka pada hari kiamat. Kami menegaskan bahwa Allah yang menghidupkan jiwa-jiwa setelah kematian, dan membangkitkan mereka kembali pada hari yang dihitung berlangsung selama lima puluh ribu tahun agar diberi balasan dan pahala; berikut penunaian hak-hak mereka. Firman Allah: “Dikumpulkan kepada-Nya, mereka yang dibangkitkan dari kubur.” “Kedatangan” Allah menjemput penduduk surga juga pasti tanpa mempertanyakan modalitas dan tanpa “*tashbīh*” (penyamaannya dengan makhluk), dan tidak melalui konsep spasial; begitu juga syafa‘at Nabi Muḥammad SAW adalah pasti bagi setiap penghuni surga meski di antara mereka ada yang termasuk pelaku *kabīrah* (dosa besar).

Āishah adalah wanita utama di seluruh jagad ini setelah Khadijah al-Kubrā dan Ibu dari kaum beriman yang suci sama sekali tidak pernah melakukan perzinahan; sedangkan menurut kelompok Rawāfiḍah bahwa mereka yang bersaksi mereka itu telah berbuat zina, dia sendiri itulah anak hasil dari perzinahan. Penduduk surga berada di surga yang kekal di dalamnya. Penduduk neraka kekal di neraka-sebagaimana firman Allah yang menentukan hak kaum mukminin di sana

“mereka adalah penghuni surga yang kekal di dalamnya.” Adapun mengenai hak bagi orang lafir: “mereka itulah penghuni neraka yang kekal di dalamnya.”

Wensinck mempunyai pandangan bahwa penggunaan komunitas Sunnī tentang pemikiran syafa’at mungkin karena kebutuhan untuk mengimbangi (*counter balance*) paham predistinasi, begitu juga pengaruh pemikiran Kristen.²⁷⁸ Pemikiran ini ada dalam al-Qur’an bahwa Tuhan memberikan izin kepada malaikat dan orang-orang yang saleh untuk memberikan syafa’at pada hari akhir kelak. Begitu juga, jika hal ini dibutuhkan untuk mengimbangi predestinasi karena manusia bisa ditentukan untuk menjadi kafir atau mukmin, dan oleh karena itu Tuhan memasukkannya ke dalam neraka atau surga selama-lamanya. Dengan demikian, penyebab kecemasan ini adalah bahwa seseorang mungkin masuk ke neraka selamanya dan bahwa tidak ada sesuatupun yang bisa dilakukan sekarang ini akan mencegah hal itu. Di mana kesungguhan moral dominan, sebagaimana terjadi di kalangan orang-orang Khawārij dan Mu’tazilah, diyakini bahwa Tuhan tidak wajib menghukum orang yang melakukan dosa. Jadi doktrin tentang syafa’at Muḥammad bagi umatnya yang melakukan dosa bertujuan untuk melepaskan keputusan yang disebabkan oleh kesungguhan moral yang eksekutif.²⁷⁹

²⁷⁸ Wensinck, *The Muslim Creed*, 180.

²⁷⁹ Watt, *The Formative Period*, 138.

VI IMPLEMENTASI

A. Kesimpulan

Berdasarkan uraian dan pembahasan pada bab-bab terdahulu nampak jelas dan dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Teologi Islam pada masa Abū Ḥanīfah berawal dari persoalan politik. Ada tiga kelompok yang mewarnainya, yaitu Khawārij, Mu'tazilah, dan Murji'ah. Khawārij adalah oposan terhadap 'Alī sebagai khalifah, karena dituduhnya telah berbuat dosa. Mu'tazilah -dengan politik netralnya- memandang bahwa pelaku dosa bukanlah muslim sejati dan penghianat, akan tetapi berada di tengahnya, dan tetap diterima secara wajar sebagai muslim dalam komunitasnya. Kelompok Murji'ah, yang juga disebut kelompok netral, mengkristalkan isu teologi yang sebenarnya dengan memperkenalkan problem iman dan amal perbuatan,

dan berpandangan bahwa yang menentukan Islam sejati seseorang bukanlah perbuatan baik atau buruk, akan tetapi iman dan niatnya.

Dua kelompok netral itu setuju dan percaya terhadap kehendak bebas (*free will*). Kehendak bebas memunculkan persoalan mengenai makna sifat Tuhan (*God's Attributes*), kemudian beralih kepada persoalan *tawhīd*. Ketika *tawhīd* memunculkan persoalan *khalq al-Qur'ān*, maka secara responsif, teologi memasuki wilayah formal-legal kenegaraan.

2. Pandangan teologi Abū Ḥanīfah meliputi *khalq al-Qur'ān*, *qaḍā'* dan *qadar* serta perbuatan manusia, iman, pelaku dosa dan *irjā'* serta syafa'at. Dalam permasalahan *khalq al-Qur'ān*, Abū Ḥanīfah lebih dekat kepada Aḥmad bin Ḥanbal yang menyatakan bahwa al-Qur'an adalah kalam Allah bukan makhluk dan tidak menyatakan al-Qur'an sebagai makhluk. Hal ini tidak jauh berbeda dengan al-Ash'ari dan mungkin saja justru al-Ash'ari terpengaruh oleh pemikiran Abū Ḥanīfah. Ia berupaya untuk mengukuhkan superioritas al-Qur'an atas segala bentuk pemikiran dan pengetahuan manusia dengan menyatakan bahwa al-Qur'an bukan makhluk, tetapi mereka mengemukakan sebuah filosofis antara esensi dan eksistensi al-Qur'an dengan menegaskan bahwasanya setiap penyalinan al-Qur'an adalah makhluk. Dalam hal ini berarti ia berbeda dengan pandangan Mu'tazilah yang menyatakan tentang kemakhlukan al-Qur'an.

Abū Ḥanīfah percaya akan adanya *qadā'* dan *qadar*, ia memahami *qadā'* sebagai ketetapan Tuhan dengan wahyu ilahi dan bahwa *qadar* adalah sesuatu peristiwa terjadi atas kekuasaannya sebelum ciptaan itu terjadi. Ia menolak pandangan Mu'tazilah dan Murji'ah yang meyakini bahwa manusia mempunyai kebebasan kehendak (*free will*), dan menyatakan bahwa Tuhan membebani manusia sesuai dengan wahyu dan perbuatan manusia terjadi atas ketetapan-Nya. Menurutnya, tidak ada perbuatan manusia yang diluar kehendak Tuhan, tetapi patuh dan tidaknya manusia terkait dengan kehendaknya sendiri. Artinya apa yang terjadi pada diri manusia adalah ketentuan Tuhan, akan tetapi manusia mempunyai pilihan untuk berbuat. Hal ini berarti Abū Ḥanīfah tidak sepaham dengan kelompok Jahmiyah Jabariyah yang berkeyakinan bahwa usaha manusia untuk berbuat kesemuanya sudah ditentukan Tuhan dimana manusia tidak mempunyai andil sama sekali.

Sebenarnya, pandangan Abū Ḥanīfah mengenai permasalahan kebebasan kehendak tidak jauh berbeda dengan al-Ash'arī, keduanya sama-sama mengakui bahwa perbuatan manusia telah ditetapkan atau diciptakan oleh Tuhan, hanya saja al-Ash'arī dalam hal keterlibatan manusia dalam berbuat menggunakan istilah *kasb* (perolehan) sedangkan Abū Ḥanīfah menggunakan istilah *ikhtiyār* (pilihan) yang memiliki sebuah pertanggungjawaban terhadap amal perbuatannya.

Abū Ḥanīfah mendefinisikan iman sebagai pengakuan (*iqrār*) dengan lisan dan pembenaran (*taṣḍīq*) dengan hati tentang Allah, malaikat, kitab, rasul, hari akhir, dan taqdir baik dan buruk. Islam sebagai penyerahan diri dan tunduk terhadap perintah-perintah Allah SWT. Dari sisi linguistik keduanya berbeda, tetapi menurutnya seseorang tidak bisa disebut sebagai mukmin kalau tidak disertai dengan Islam, sebaliknya, tidak ada Islam kalau tidak ada iman, dan agama menurutnya rangkaian dari tiga unsur, yaitu iman, Islam dan syari'at.

Berdasarkan hal itu, iman menurutnya bukan sekedar pengakuan dalam hati, tetapi harus disertai dengan penyerahan diri sepenuhnya dan hal itu harus diucapkan dan dinyatakan dengan lisan, akan tetapi, jika tidak mungkin karena ada alasan tertentu iman boleh disembunyikan di dalam hati karena kondisi tidak aman dari ancaman (*taqiyyah* atau *ikrāh*). Dari sini muncul istilah mukmin di hadapan Allah dan manusia, kafir di hadapan Allah tetapi mukmin menurut manusia, dan mukmin di hadapan Allah tetapi kafir di mata manusia.

Abū Ḥanīfah menolak pandangan Khawārij yang menyatakan bahwa pelaku dosa sebagai kafir dan harus dikeluarkan dari komunitas Muslim. Ia menyatakan pandangannya bahwa pelaku dosa tidak disebut sebagai kafir dan tidak bisa dikeluarkan dari iman. Pernyataan ini bukan definisi iman, tetapi secara tidak langsung ia menyatakan bahwa amal perbuatan bukan bagian dari iman yang berbeda dengan pandangan Sunnī belakangan,

seperti Aḥmad bin Ḥanbal yang mensyaratkan amal sebagai bagian dari iman.

Ia secara eksplisit menyatakan dalam *al-Fiqh al-Akbar* bahwa iman tidak bisa dibagi-bagi ke dalam bagian-bagian yang berarti iman tidak bisa bertambah dan berkurang. Menurutnya, orang yang beriman tidak lebih tinggi (*superior*) dengan lainnya dalam kaitannya dengan iman, dan menganggap bahwa iman adalah satu, namun pada akhirnya ia menghargai bahwa manusia bisa berbeda dalam perilaku dan aktivitas.

Prinsip dasar kata *irjā'* menurut Abū Ḥanīfah adalah mengembalikan keputusan 'Uthmān dan 'Alī kepada Tuhan. Hal ini merupakan penolakan terhadap doktrin Khawārij tentang pengusiran pelaku dosa dari komunitas Muslim yang berarti bahwa 'Uthmān dianggap sebagai khalifah yang sah secara hukum. Ia berarti juga menolak doktrin Shi'ah awal tentang superioritas 'Alī sebagaimana Sunnī akhir dan meranking *al-Khulafā' al-Rāshidūn* sesuai dengan kelebihan dan kronologi historisnya.

Konsepnya tentang iman dan *irjā'* mempermudah bagi seseorang untuk tetap menjadi anggota komunitas Muslim, oleh karena itu mempunyai harapan surga dan dalam hal ini konsepnya tentang *irjā'* berarti memberikan harapan. Lewat konsep ini, Abū Ḥanīfah mampu membantu menyembuhkan kegelisahan moral (*moral anxiety*) yang disebabkan oleh kesungguhan moral yang tidak semestinya. Pandangan Abū Ḥanīfah ini tidak jauh

berbeda dengan teolog belakangan, seperti al-Ash'arī bahwa manusia akan dimintai pertanggungjawaban atas perbuatan yang diperbuat dan tidak dapat dielakkan lagi bagi pelaku dosa akan masuk neraka, jika Tuhan menghendaki. Ia juga memandang bahwa banyak pelaku dosa akan dikeluarkan dari neraka atas syafa'at Rasul Tuhan.

Dalam persoalan syafa'at Abū Ḥanīfah meyakini sebagai hal yang akan terjadi pada hari kiamat bagi umat Muhammad dengan dua belas *khaṣlah* (karakteristik) yang harus dijadikan dasar dan persyaratan bagi umatnya yang mengharapkan syafa'at. Menurutny, syafa'at Nabi Muhammad SAW adalah pasti bagi setiap penghuni surga meskipun di antara mereka melakukan dosa besar (*kabīrah*).

B. Implikasi Teori

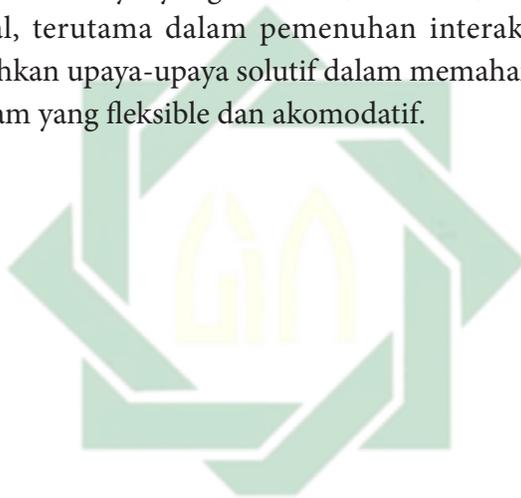
Pandangan Teologi Abū Ḥanīfah yang dikonstruksi oleh faktor sosial budaya masyarakat Iraq, mencerminkan watak konsep pemikiran dan pandangan yang toleran, inklusif, dan menghargai pluralisme dalam keberagaman muslim. Hal ini berimplikasi menjadi *moderatisme* pemikiran sebagai upaya penyelesaian persoalan teologi Islam. Artinya, Abū Ḥanīfah mengakomodasi beberapa produk pemikiran teologi Islam hasil kreasi ulama dan teolog pada masanya, tetapi juga menjaga relevansi teologi Islam dengan dinamika masyarakat yang mengelilinginya. Hasil pemikiran dan pandangan teologi Islam sebagai upaya penyelesaian problem dengan pendekatan

semacam ini akan bersifat seimbang (*equilibrium*) antara tetap berpegang teguh terhadap nas dan warisan-warisan ulama *salaf* (kuna) dengan dinamika masyarakat yang menuntut adanya rasionalisasi dan kontekstualisasi ajaran Islam. Juga dengan pendekatan *moderatisme* pandangan teologi Islam, upaya pengembangan pemikiran dan pandangan teologi Islam dapat sinergis dan relevan dengan dinamika yang terjadi dalam masyarakat, dengan tetap berpegang teguh terhadap nas al-Qur'an dan al-Sunnah. Hal itu ia dilakukan dengan memperhatikan kepentingan dan kebutuhan dengan diberi perimbangan ketentuan-ketentuan nas, juga melakukan kajian dengan perspektif dinamika sosial masyarakat atau kepentingan zaman dimana ia hidup. Hasil pandangan teologinya masih dapat digunakan untuk bahan pengkajian dalam pemikiran teologi Islam pada era sekarang ini, sebaliknya kajian teologi dengan mempersulit masyarakat melalui hasil kajian-kajian teoritis, literalis, rigid, dengan mengacu kepada pemikiran teologi ulama salaf, atau menyederhanakan lewat kajian kebutuhan dan kepentingan tanpa perimbangan nas yang liberal, akan menghasilkan pemikiran dan pandangan teologi Islam yang bertentangan dengan prinsip pemahaman agama Islam itu sendiri.

C. Rekomendasi

Pandangan teologi Abū Ḥanīfah yang telah dipaparkan adalah buah karya *genuine* dari latar sosial budaya masyarakat Irak yang *plural*, sehingga menghasilkan konsep perkembangan teologi Islam yang dapat memenuhi rasa kemajemukan

yang ada dalam masyarakatnya. Untuk pengembangan dan pembaruan teologi Islam di masa-masa yang akan datang, prinsip-prinsip pemikiran yang dilakukan oleh Abū Ḥanīfah yang berkarakter *moderatisme* dalam teologi Islam, dapat dilakukan oleh pembaru-pembaru teologi Islam yang lain. Hal itu dikarenakan dinamika masyarakat modern sekarang dengan karakternya yang rasional, dinamis, materialis, dan plural, terutama dalam pemenuhan interaksi sosial, membutuhkan upaya-upaya solutif dalam memahami ajaran agama Islam yang fleksible dan akomodatif.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BIBLIOGRAFI

Sumber Primer

- Abū Ḥanīfah. *al-Fiqh al-Akbar*. Mesir: al-Maṭba'ah al-'Āmirah, 1324.
- . *Makḥṭūṭāt Waṣīyat Abū Ḥanīfah*. Mesir: Mawqī' Makḥṭūṭat al-Azhar al-Sharīf, 1421.
- . *Kitāb al-Fiqh al-Akbar*, ed. Sharf al-Dīn Aḥmad. Haidarabad: Dār al-Ma'ārif al-'Uthmāniyah, 1979.
- . *Al-Fiqh al-Absaṭ*, ed. Muḥammad Zāhid al-Kawtharī. Kairo: Maṭba'at al-Anwār, 1368.
- . *Al-'Alīm wa al-Muta'allim*, ed. Muḥammad Zāhid al-Kawtharī. Kairo: Maṭba'at al-Anwār, 1368.
- . *Risālat Abī Ḥanīfah ilā 'Uthmān al-Battī*, ed. Muḥammad Zāhid al-Kawtharī. Kairo: Maṭba'at al-Anwār, 1368.

Abū al-Muntahā. *Kitāb Sharḥ al-Fiqh al-Akbar*. Haidarabad: Dā'irat al-Ma'ārif al-Nizāmiyah, 1321.

Akmal al-Dīn. *Sharḥ Waṣīyat al-Imām al-A'zam*. Leiden: Universities Bibliotheek, t.th.

Hanafī (al), al-Mallā' 'Alī al-Qārī. *Sharḥ al-Fiqh al-Akbar*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1984.

Ḥusayn, Mullā. *Kitāb Sharḥ Waṣīyat al-Imām al-A'zam Abī Ḥanīfah*. Haidarabad: Dā'irat al-Ma'ārif al-Nizāmiyah, 1321.

Māturidī (al), Abū Manṣūr. *Kitāb Sharḥ al-Fiqh al-Akbar*. Mesir: Maṭba'at al-Sa'ādah, 1325.

Sumber Sekunder

al-Qur'ān al-Karīm.

Abduh, Muhammad. *Risalah Tauhid*, terj. Firdaus A.N. Jakarta: Bulan Bintang, 1979.

Adams, Charles C. "Abū Ḥanīfah, Champion of Liberalism and Tolerance in Islam" *The Muslim World*, 36, 1946.

Abū Zahrah, Muḥammad, *Tārīkh al-Madhāhib al-Fiqhiyah*. Kairo: Maṭba'at al-Madani, t.th.

Ali, K. *A Study of Islamic History*. India: Idārat al-Adabiyah, 1980.

Ash'arī (al), 'Alī bin Ismā'il. *Maqālāt al-Islāmiyīn*, ed. Muḥammad Muhy al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd. Mesir: Maktabat al-Nahḍah al-Miṣriyah, 1950.

Amīn, Aḥmad. *Ḍuḥā al-Islām*. Kairo: Lajnat al-Ta'lif wa al-Tarjamah wa al-Nathr, 1964.

- , *Fajr al-Islām*. Kairo: Lajnat al-Ta'lif wa al-Tarjamah wa al-Nathr, 1964.
- Anshori, Endang Saifuddin. *Ilmu, Filsafat dan Agama*. Surabaya: PT Bina Ilmu, 1979.
- Abdullah, Taufiq dan Rusli Karim, (ed). *Metodologi Penelitian Agama Sebuah Pengantar*, Cet. II. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990.
- Abdullah, M. Amin. "al-Ta'wil al-'Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci" Dalam *al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*, No. 65/VI/2000.
- Azhari (al), Ibn Aḥmad. *Tahdhīb al-Lughah*, Jilid 11, ed. Muḥammad Abū al-Fadhl Ibrāhīm. Kairo: Dar al-Misriyah, 1964.
- Bahjat, Aḥmad. *Allah fī al-'Aqīdah al-Islāmiyah*. Kairo: al-Mukhtār al-Islāmī, 1979.
- Bleicher, Joesef. *Contemporary Hermeneutics, Hermeneutic as Method, Philosophy and Critique*. London: Routledgekega Paul, 1980.
- Bukhārī (al) *Ṣaḥīh al-Bukhārī*. Mesir: Dār al-Sha'b, t.th.
- Baqrī (al), Aḥmad Māhir. *al-Lughah wa al-Mujtama'*. Iskandaria: Mu'assasat Syabāb al-Jāmi'ah, 1984.
- Baghdādī (al). *T>arīkh Baghdād*, Vol XIII. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- , *al-Farq Bayn al-Firaq*. Beirut: Dār al-Afāq al-Jadidah, 1973.
- Carthy R.J. Mc. *The Theology of al-Ashari*. Beirut: t.p.,1953.

- Esack, Farid. *Membebaskan Yang Tertindas, al-Qur'an, Liberalisme, dan Pluralisme*, terj. Watung A. Budiman. Bandung: Mizan, 2000.
- Endress, Gerhard. *An Introduction Islam*. Edinburgh: Edinburgh University Press, t.th.
- Gibb, H.G.H. dan Kramers, J.H. *Shorter Encyclopedia of Islam*. Lieden: E.J. Brill, 1961.
- Gibb, H.A.R. at.al, *The Encyclopedia of Islam*, Vol. 1. Leiden: Luzac & Co, 1960.
- Ghāwījī, Wahbi Sulaymān. *Abū Ḥanīfah al-Nu'mān*. Damaskus: Dār al-Qalām, 1993.
- Ghazali (al). *al-Madnūn bih 'Alā Ghayri Ahlihi dalam Majmū'āt al-Rasā'il*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1986.
- *Fayṣal al-Tafriqah Dalam Freedom and Fulfillment*, terj. R.J. Mc Carthy. Boston: Twayne Publishers, 1980.
- Ḥasan, Ibrāhīm Ḥasan. *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, terj. Djahdan Human. Yogyakarta: Kota Kembang, 1968.
- Hanafi, Ahmad. *Teologi Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1982.
- Hodgson, Marshal. G.S. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, Vol. 1. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1974.
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama, Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Hillenbrand. *Islamic Creed*, terj. William Montgomery Watt. Edinburgh: The University Press, t.th.

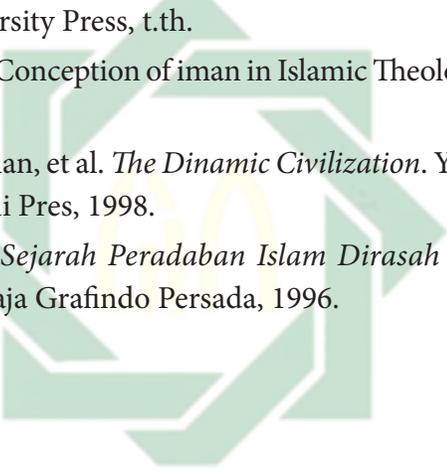
- Hodgson, Marshal.GS. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, Vol. 1 Classical Age of Islam*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1974.
- Hasan, Masudul. *History of Islam: Classical Period 571-1258 C.E.* Delhi: Adam Publishing, 1995.
- Ibn Aḥmad, Abd Jabbār. *Sharḥ Uṣūl al-Khamsah*. Kairo: Maṭ ba'at al-Istiqlāl al-Kubrā, 1965.
- Ibn Bahā' al-Dīn, Muḥy al-Dīn. *al-Qawl al-Faṣl Sharḥ al-Fiqh al-Akbar li al-Imām al-A'zam Abī Ḥanīfah*. Istanbul: Dār al-Haqīqah, 2006.
- Ibn Hazam. *al-Fiṣal fī al-Milal wa al-Ahwā' wa al-Niḥal*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1996.
- Ibn al-Ḥanbal, Aḥmad. *Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Ibn Kathīr. *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyah, t.th.
- Ibn Khuldūn. *Muqaddimat Ibn Khuldūn I*. Beirut: Dār al-Bayān, t.th.
- Izutsu, Toshihiko. *Konsep-Konsep Etika Religius dalam Qur'an*, terj. Agus Fahri Husein et al. Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 2003.
- Ibn Ḥasan, Abd al-Raḥmān. *Fath al-Majīd Sharḥ Kitāb al-Tawhīd*. Beirut: Dār al-Fikr, 1962.
- Jābirī (al), Muḥammad 'Abīd. *Bunyah al-'Aql al-'Arabī*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-Arabiyyah, 1990.

- . *Takwīn al-'Aql al-'Arabī*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-Arabiyyah, 1989.
- Khuḍarī Bik (al), Muḥammad. *Tārīkh al-Tashrī' al-Islāmī*. Beirut: Dār al-Fikr, 1967.
- Khaṭīb (al), 'Abd al-Karīm. *Al-Qaḍā' wa al-Qadar*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1979.
- Khaḷidī (al). Ṣalāḥ 'Abd al-Fattāh. *Laṭā'if Qur'āniyyah*. Damaskus, Dār al-Qalam, 1992.
- Lapidus, Ira M. *A History of Islamic Societies*. New York : Cambridge University Press, 1988.
- Madjid, Nuckholis. *Khasanah Intelektual Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- . *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992.
- Mahmuddunnasir, Syed. *Islam Its Concepts and History*. New Delhi: Faine Art Press, 1981.
- Marāghī (al). *Tafsīr al-Maraghī*, Juz I.
- Mutahhari, Murtada. *Pandangan Dunia Tawhid*. Bandung: Yayasan Muthahari, 1994.
- Mughniyah, Muhammad Jawad. *Fiqh Lima Mazhabin* Basrie Press, t.t.
- Nasution, Harun. *Teologi Islam*. Jakarta: UI Press, 1983.
- . *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: UI Press, 1984.
- Naththar (al), 'Alī Sami. *Qirā'at fī al-Falsafah*. Dār al-Qawmiyyah li al-Ṭibā'ah wa al-Nathr, t.th.

- Najjār (al), Amīr. *al-Khawārij 'Aqīdatan wa Fikran wa Falsafatan*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1990.
- Nasr, Sayyed Hossein. *Science and Civilization in Islam*. New York: New American Library, 1970.
- Naşar, Aḥmad. *al-Madrasah al-Salaḥiyah*, Vol. 2. Cairo: Dār al-Anşār, 1989.
- Rahman, Fazlur. *Islam*, terj. Seno H. Jakarta: Bina Aksara, 1987.
- . *Islam*. terj. Ahsin Mohammad. Bandung: Pustaka, 1984.
- . *Islam & Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- Runes, Dagobert D. (ed.). *Dictionary of Philosophy*. New Jersey: Little Field Adams & CO, 1977.
- Shadily, Hassan, et al. *Ensiklopedi Indonesia*. Jakarta: Ihtiar Baru-Van Hoeve, 1984.
- Shahrastānī (al). *Al-Milal wa al-Niḥal*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Sharif, M.M. *History of Muslim Philosophy*. Delhi: Low Price Publications, 1995.
- Shirbāsī (al), Aḥmad. *Al-Aimmah al-Arba'ah*. Kairo: Dār al-Hilāl, t.th.
- Salabi, A. *Sejarah Peradaban Islam*, terj. Mukhtar Yahya dan Sanusi Latif. Jakarta: Pustaka al-Husna, 1992.
- Schalk, Louis Gott. *Understanding History. A Primari of Historical Methode*, terj. Nugraha Notosusanto, *Mengerti Sejarah*. Jakarta: UI Press, 1986.

- Siddiqi (al), T.M. Hasbi . *al-Islam, II*. Jakarta: Bulan Bintang, 1947.
- Shadily, Hassan. et al. *Ensiklopedi Indonesia*. Jakarta: Ichtiar Baru-Van Hoeve, 1984.
- Subḥani, Shaykh Ja'far. *Syafa'at Dalam Islam*, terj. Ahsin Muhammad. Jakarta: Pustaka Hidayah, t.th.
- Shāfi'ī (al), Ibn Idrīs. *al-Fiqh al-Akbar*. Mesir: al-Maṭba'ah al-Āmirah, 1324.
- Sharif, Kyai Puan. *Manuskrip Giri Pure Kedaton Gresik*, yang diperkirakan diltulis pada tahun 1700.
- Tim Penyusun. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1995.
- Ṭabarī, (al), Ibn Jābir. *Tārīkh al-Umam wa al-Mulk*. Beirut: Dār al-Fikr, 1987.
- Ṭabari (al), *Tafsīr al-Ṭabarī*, xxvi. 81, QS. 49:14.
- Tabataba'i, Muhammad Husayn. *Shi'ah Asal Usul dan Perkembangannya*, terj. Johan Effendi. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1993.
- ‘Uwayḍah, Kāmil Muḥammad Muḥammad. *Al-Imām Abū Ḥanīfah*. Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyah, 1992.
- ‘Uthmān, ‘Abd al-Karīm. *Ma‘ālim al-Thaqāfah al-Islāmiyah*. Beirut : Mu’assasat al-Risālah, 1994.
- Van Ess, Josef . ”The Logical Structure of Islamic Theology,” in *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. G.E. von Grunebaum. Wiesbaden, 1970.

- Wahudī, Muḥammad Farīd. *Dā'irat al-Ma'ārif al-Qarn al-'Ishrīn*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Wensinck, A.J. *The Muslim Creed*. New Delhi: Gayatri Offset Press, 1979.
- Watt, Montgomery W. *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh: The University Press, 1985.
- , *The Formative Period of Islamic Thought*. Edinburgh: The University Press, t.th.
- , "The Conception of iman in Islamic Theology", *Islam*, 43, 1967.
- Wahyudi, Yudian, et al. *The Dinamic Civilization*. Yogyakarta: Titian Ilahi Pres, 1998.
- Yatim, Badri. *Sejarah Peradaban Islam Dirasah Islamiyah*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

CURRICULUM VITAE



Dr. Agus Aditoni, M.Ag., lahir di Blitar, 2 Oktober 1962. Menempuh pendidikan formal di Sekolah Dasar Negeri di Jati Blitar, kemudian pada tahun 1977 melanjutkan pendidikan di KMI Pondok Modern Darussalam Gontor Ponorogo.

Setelah tamat tahun 1983, penulis melanjutkan studi S-1 di Fakultas Adab jurusan Bahasa dan Sastra Arab IAIN Sunan Ampel Surabaya tamat tahun 1990. Pada tahun 1988-2000, penulis mendapatkan beasiswa untuk melanjutkan studi S-2 konsentrasi Studi Islam di Program Pascasarjana IAIN Sunan

Ampel Surabaya dan menyelesaikan studi S-3 pada perguruan tinggi yang sama pada tahun 2011.

Sejak 1992 - sekarang menjadi dosen di Fakultas Adab dan Humaniora UIN Sunan Ampel Surabaya dan dosen pada Program Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya sejak 2011 - sekarang. Penulis pernah menduduki jabatan di Fakultas Adab IAIN Sunan Ampel sebagai Ketua Laboratorium Bahasa, Sekretaris Jurusan Bahasa dan Sastra, Ketua Jurusan Bahasa dan Sastra dan Wakil Dekan Bidang Kemahasiswaan dan Kerjasama, dan Sekretaris Program Studi Studi Islam Pascasarjana. Jabatan penulis sekarang adalah Dekan Fakultas Adab dan Humaniora UIN Sunan Ampel Surabaya.

Penulis aktif mengikuti kegiatan-kegiatan seminar dan konferensi baik nasional maupun internasional, dan telah mengikuti program-program pelatihan dan workshop, baik di dalam negeri maupun di luar negeri di antaranya ialah Pelatihan Pengajaran bahasa Arab yang diselenggarakan oleh Lembaga Pengajaran Arab Saudi di Jakarta, 1995, Pelatihan Penulisan Karya Ilmiah di UNESA Surabaya, 2004, Workshop A Strategic Business Plan in a University Context, The University of Melbourne Australia, 2009, dan Workshop Strategic Planning & Budgeting Training in the University Context, Murdoch University Australia, 2012. Penulis juga telah mengikuti The Special Course on History and Islamic Civilization di The Al-Hikmah Institute of Courses and Sabbatical Leaves, Islamic Republic of Iran, 2018.

Karya tulis yang sudah dihasilkan di antaranya ialah Sejarah Islam Menurut Gibb Dalam Muhammadanism, Rashīd Riḍā: Islam & Nasionalisme, Teknologi Peluang & Tantangan, Pengaruh Wisatawan Terhadap Pemahaman Keagamaan di Kawasan Bromo, Perempuan: Bahasa & Budaya, Pemikiran Teologi Abū Ḥanīfah, Pembangunan & Sociocultural Viability, Pembangunan Berkelanjutan, Nash'at al-Lughah al-Arabiyah wa Taṭawwuruḥā, dan Fiqh al-Lughah. Epistemologi: Pengertian, Sejarah, dan Ruang Lingkup; The Concept of Irjā` and Shafā`ah (Understanding Theology Language of Abū Ḥanīfah); Al-Tawlid dalam Bahasa Arab (Sejarah dan Perkembangan Kosa Kata); Pemikiran Teologis Abū Ḥanīfah Tentang Irjā` dan Shafā`ah; Dari Mekah, Yerusalem Sampai Cordova: Dinamika Kebudayaan Islam di Timur Tengah dan Spanyol (Dinamika Intelektual di Andalusia); dan Studi Islam di Indonesia: Peluang dan Tantangan.

Penulis telah mengunjungi beberapa Negara, di antaranya Australia, Arab Saudi, Malaysia, Singapura, Thailand, Filipina, Spanyol, Jordan, Palestina, Iran dan Amerika Serikat.

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

PEMIKIRAN TEOLOGI IMAM ABU HANIFAH

Teologi Islam pada masa Imam Abū Hanifah berawal dari persoalan politik. Ada tiga kelompok yang mewarnainya, yaitu Khawārij, Mu'tazilah, dan Murji'ah. Khawārij adalah oposan terhadap 'Alī sebagai khalifah, karena dituduhnya telah berbuat dosa. Mu'tazilah dengan politik netralnya memandang bahwa pelaku dosa bukanlah muslim sejati dan penghianat, akan tetapi berada di tengahnya, dan tetap diterima secara wajar sebagai muslim dalam komunitasnya. Sedangkan Murji'ah, yang juga disebut kelompok netral, mengkristalkan isu teologi yang sebenarnya dengan memperkenalkan problem iman dan amal perbuatan, dan berpandangan bahwa yang menentukan Islam sejati seseorang bukanlah perbuatan baik atau buruk, akan tetapi iman dan niatnya.

Buku ini mengkaji konsep teologi Imam Abū Hanifah dan relevansinya dengan perkembangan teologi Islam. Pandangan teologi Imam Abū Hanifah yang meliputi *khaliq al-Qur'an*, *qadā'* dan *qadar* serta perbuatan manusia, iman, pelaku dosa dan *irjā'* serta *syafa'at*. Berdasar pada konsentrasi penelitian tentang pandangan teologi Islam Abū Hanifah, kajian buku ini terbatas dalam pandangan teologi Islam. Di samping itu dapat dikaji pula keterkaitan pemikiran teologi Abū Hanifah dengan perkembangan teologi Islam di Indonesia, karena jika dilihat dari perspektif sejarah perkembangan Islam di Indonesia atau jaringan perjuangan ulama Nusantara, dimungkinkan terjadinya hubungan antara ulama Indonesia dengan ulama Irak.



Markaz
al-Firdaus

