

BAB IV

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*, *Qadā'* dan *Qadar*, kehendak manusia dan hubungannya dengan Tuhan, apakah hal itu merupakan kebebasan atau paksaan, serta tentang *imān*, pelaku dosa, *irjā'* dan *shafā'ah*.

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 Abbasiyah. 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 diakuinya sebagai kroni. Dalam kompetensi ini, Dinasti Abbasiyah 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 *Ḥadīth* karena pengaruh pemikiran teologi Kristen yang melahirkan konsep bahwa sifat *Qodīm* bukanlah zat Tuhan akan tetapi merupakan eksistensi-Nya.¹

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 *Khalīfah*, 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 Islam sejati seseorang bukanlah perbuatan baik atau buruk, akan tetapi iman dan niatnya.²

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 *tawḥīd*. Ketika *tawḥīd* memunculkan persoalan *khal al-Qur'ān*, maka secara

¹ 'Amīr al-Najjār, *al-Khawārij 'Aqīdatan wa Fikran wa Falsafatan* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1990), 67.

² Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (New York: Cambridge University Press, 1988), 105.

responsif, teologi memasuki wilayah formal-legal kenegaraan. Persoalan ini terjadi pada masa pemerintahan Abbasiyah, khalifah al-Ma'mūn (613-830).³ Ia, di bawah pengaruh Bishr al-Marīsī, menjadikan Mu'tazilah sebagai doktrin resmi negara, dan menindak tegas terhadap oposan ideologinya. Doktrin ekspresifnya adalah bahwa al-Qur'an adalah makhluk. Pemberlakuan dogma itu, secara agresif dinyatakan dengan momen *mihnah* (*inquisition*) tes warna keimanan.⁴

Aḥmad Ibnu Ḥanbal, karena membela ideologi Sunninya, menolak secara tegas terhadap penetrasi ideologis al-Ma'mūn.⁵ Akibatnya, ia bersama Muḥammad b. 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.⁶

³ 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.

⁴ Untuk kepentingan *Mihnah*, al-Ma'mūn memberi tugas-melalui empat pucuk surat-kepada gubernur Baghdad, Ishāq b. 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.

⁵ H. Laoust dalam H.A.R. Gibb, et al, *The Encyclopedia of Islam*, Vol. 1 (Leiden: Luzac & Co, 1960), 272.

⁶ W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985), 56.

Kedua, secara fenomenal religius, persoalan *khalq al-Qur'ān* memperoleh konsep yang matang ketika pintu oposisi digelar oleh Aḥmad b. Ḥanbal, sehingga elaborasi dan formulasi doktrin Sunni berlangsung pada paruh pertama abad kesembilan.⁷ 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 oposannya, Mu'tazilah.⁸ 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 Arab. 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

⁷ Aḥmad b. 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.

⁸ 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.

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'mūn,⁹ mempengaruhi pemikir Islam untuk mengadopsi argumen rasional dari kebudayaan Hellinis dan Kristen.¹⁰

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.¹¹ Sedangkan kelompok Islam Ortodoks secara umum setuju terhadap konsepsi Kristen

⁹ 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-Hikmah* (*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 b. Qurrah, 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 of Islam: Classical Period 571-1258 C.E.* (Delhi: Adam Publishing, 1995), 219, mengidentifikasi masa al-Ma'mūn dengan *the Augustan age of Islam*.

¹⁰ 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.

¹¹ Lapidus, *History*, 106.

tentang logos, yakni firman Tuhan adalah Tuhan, konsepsi ini merupakan atribut ide tentang *qadīm* dan keabadian.¹²

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.

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 Q.S. Hud ayat 1.

الرَّ كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴿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.

Berdasarkan ayat ini, ayat al-Qur'an dibuat sempurna dan kemudian dibagi-bagi. Tegasnya, kaum Mu'tazilah mengatakan bahwa al-Qur'an sendiri

¹²A.J. Wensink, *The Muslim Creed* (New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1979), 78.

mengakui bahwa ia tersusun dari bagian-bagian dan yang tersusun tidak bisa bersifat kekal dalam arti *qadīm*.¹³

Kaum Ash'arī berpendapat bahwa Kalam adalah sifat, dan sebagai sifat Tuhan mestinya kekal.¹⁴ Untuk mengatasi persoalan bahwa yang tersusun tidak bisa bersifat kekal (*qadīm*), 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.¹⁵

Menurut kaum Ash'arī, 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 Q.S, al-Rum 25.

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ... ﴿٢٥﴾

¹³ Harun Nasution, *Teologi Islam*, 143-144.

¹⁴ Muhammad Abduh, *Risalah Tauhid*, terj. Firdaus A.N. (Jakarta: Bulan Bintang, 1979), 78.

¹⁵ Nasution, *Teologi Islam*, 144.

Artinya:

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

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-A'raf 54, perintah dan ciptaan dipisahkan artinya adalah perintah bukanlah ciptaan yang berarti perintah atau sabda Allah bukanlah dijadikan tetapi bersifat kekal.

... أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٥٤﴾

Artinya:

Ingatlah, menciptakan dan memerintah hanyalah hak Allah. Maha Suci Allah, Tuhan semesta alam.

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

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

Artinaya:

Sesungguhnya perkataan Kami terhadap sesuatu apabila Kami menghendaknya, Kami hanya mengatakan kepadanya: "Kun (jadilah)", maka jadilah ia.

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. Menurutnya 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.¹⁶

Perdebatan yang terjadi di sekitar *khalq al-Qur'ān* 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.

Sumber narasi kasuistik dalam perdebatan tentang *khalq al-Qur'ān* berangkat dari persoalan kehendak bebas. Persoalan ini memunculkan persoalan sifat Tuhan, apakah dapat dipahami sebagaimana penjelasan al-Qur'an. Seperti kekuasaan Tuhan dan pengetahuan Tuhan, yang kemudian berkembang kepada persoalan keesaan Tuhan. Persoalan inilah yang pada akhirnya melahirkan perdebatan tentang *khalq al-Qur'ān*. Mu'tazilah berpendapat bahwa keesaan dan transendensi Tuhan itu adalah wujud murni

¹⁶ Ibid, 144-146.

Tuhan yang tidak akan menyerupai makhluk apapun dan tidak terbagi dalam cara apapun, esensi Tuhan adalah eksistensi-Nya.

Ia mengatakan bahwa al-Qur'an 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. Mu'tazilah menolak bahwa al-Qur'an adalah bagian dari Tuhan, tetapi pesan yang diciptakan, yang diinspirasi yang terekspresi dalam lafal dan diwahyukan oleh Tuhan kepada Muhammad.¹⁷

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

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

¹⁷ Lihat Lapidus, *A History*, 106 dan Wensicnk, *The Muslim*, 74-75.

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 pemerintahan, 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-ma'ruf* dan *al-nah 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 Arab. Hal ini mendorong pemikir Muslim untuk mengadopsi peristilahan Hellinistik dan bentuk argumentasi rasional umat Kristen Yunani.¹⁸

Dengan meninggalnya al-Ma'mūn *al-miḥnah* belum berakhir, karena Khalifah selanjutnya al-Mu'tasim 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 Khalifah Abbāsiyah inilah terjadi puncak pemaksaan suatu aliran teologi oleh penguasa birokrasi, yang dianggap sebagai tragedi di dalam sejarah pemikiran Islam.

Pada masa al-Mu'tasim 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

¹⁸Sayyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (New York: New American Library, 1970), 305, dan lihat Watt, *Islamic Philosophy*, 65.

persoalan teologi Mu'tazilah dan memakai teologi Sunni, dan mereka memahami bahwa setiap kalimat yang dilontarkan oleh Sunni merupakan lawan dari dogma lawan.¹⁹

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.²⁰

Sebenarnya persoalan tentang *khalq al-Qur'ān* 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'ān*, lebih dekat kepada Aḥmad b. 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

¹⁹ Gerhard Endress, *An Introduction Islam* (Edinburgh: Edinburgh University Press, t.th.), 51.

²⁰ Syed Mahmuddunasir, *Islam It's Concept and History* (New Delhi: Kitab Bahvan, 1981), 278.

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, baik pada masa Abd al-Malik maupun pada masa Abū Ja'far. Ia berulang kali ditawari 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.²¹

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

²¹ Lapidus, *A History*, 105-106.

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 Muhammad. 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 'Abbāsiyah.²²

Perdebatan mengenai *khalq al-Qur'ān* 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 b. Dirhām yang dihukum mati oleh Khālīd b. 'Abdillāh, gubernur Khurasan. Dan kemungkinan lain doktrin itu dilontarkan oleh Jahm b. Ṣafwān, bahkan ada yang menyatakan bahwa doktrin tentang al-Qur'an adalah makhluk dinyatakan oleh Abū Ḥanīfah.²³ Watt menyatakan bahwa orang yang pertama kali menyatakan secara terbuka bahwa al-Qur'an

²² Ibid., 106.

²³ al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād*, vol. XIII (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), 385-387.

makhluk adalah Bishr b. Ghiyāt al-Marīsī (w.833).²⁴ Hal ini mungkin benar, meskipun dikatakan bahwa Jahm telah mendahuluinya, karena persoalan ini tidak dibahas selama masa hidup Jahm. Dikatakan bahwa khalifah Hārūn al-Rashīd (786-809 M) mengancam akan membunuhnya karena masalah ini. Oleh karena itu, ia bersembunyi kira-kira dua puluh tahun selama kekuasaan al-Rashīd.²⁵

Menurut Watt bahwa Abū Ḥanīfah mempunyai pandangan tentang al-Qur'an dalam *Waṣiyyahnya*, lebih dekat kepada Aḥmad b. 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.²⁶ 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

²⁴ 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.

²⁵ Ibid.

²⁶ Watt, *Islamic Philosophy*, 58.

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 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.²⁷

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'ān* sebagai berikut:

²⁷Abū Ḥanīfah, *al-Fiqh al-Akbar*, 2-3.

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 dan mempermasalahkan al-Qur'an, bagi kalian cukup untuk menyatakan bahwa al-Qur'an adalah kalam Allah".²⁸

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'īl b. Ḥammād b. Abī Ḥanīfah pernah menyatakan bahwa al-Qur'an adalah makhluk, pendapat ini merupakan pandanganku dan pandangan nenek

²⁸ `Uwayḍah, *al-Imām*, 107.

moyangku. Pandangan ini dibantah oleh Bishr b. al-Wafid dengan kata-katanya sebagai berikut: “Kalau pandangan itu pendapatmu bisa dibenarkan, akan tetapi, jika itu pendapat nenek moyangmu maka tidak bisa dibenarkan”. Demikian halnya yang dilakukan kelompok Mu` tazilah, mereka menyatakan bahwa al-Qur`ān adalah makhluk dan menisbatkan pendapat itu kepada Abū Ḥanīfah.²⁹

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 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 ketidakmakhlukkan al-Qur`an, tidak jauh berbeda dengan Abū Ḥanīfah, ia berpendapat bahwa al-Qur`an adalah bukan makhluk,

²⁹ Ibid.

tetapi ia mengemukakan sebuah perbedaan filosofis antara esensi dan eksistensi al-Qur'an dengan menegaskan bahwasanya setiap penyalinan al-Qur'an adalah makhluk.³⁰

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 qadarnya 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

³⁰ Lihat al-Ash`arī, *Maqālāt*, 234.

justifikasi Umayyah terhadap jabatan kekuasaannya dan alasan-alasan yang ditujukan terhadap lawan-lawannya.³¹

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.³²

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.

³¹ Ibid., 82.

³² Ibid.,85.

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 keadilan Tuhan, karena Tuhan secara pasti akan mengadili, menghukum dan memberi pahala kepada manusia lantaran perbuatan mereka. Mereka juga beralih pada kebajikan Tuhan, pencipta perbuatan jahat adalah manusia sendiri, dan sama sekali bukan ciptaan Tuhan. Mereka berargumentasi, jika manusia secara moral tidak mempunyai kebebasan untuk berbuat, niscaya hal itu mengisyaratkan bahwa Tuhan menjadi penyebab kejahatan.³³

Al-Ash`arī berpendapat bahwasanya seluruh perbuatan manusia telah ditetapkan atau diciptakan oleh Tuhan, tetapi bahwa manusia, melalui *kasb* (perolehan), atau ikhtiyar memiliki pertanggungjawaban terhadap perbuatannya tersebut. Tuhan adalah perancang tertinggi atas perbuatan

³³ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (New York: Cambridge University Press, 1988), 105.

manusia, sebaliknya manusia merupakan instrumen bagi perbuatan tersebut atau sebagai partisipan di dalamnya.³⁴

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`arī 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

³⁴ Abd al-Karīm al-Khaḥīb, *al-Qadā' wa al-Qadar*, cet. II (Kairo: Dār al-Fikr al-`Arabī, 1979), 115-116.

terdapat di dalam wahyu dan memahami kehendak Tuhan yang terkandung di dalam al-Qur'an.³⁵

Al-Shahrastānī membagi penentang Qadariyyah menjadi dua yaitu *Jabariyah Khālīshah* dan *Jabariyah Mutawassīṭah*.³⁶ 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 bahwa apa yang terjadi pada diri manusia adalah ketentuan Tuhan, akan tetapi apa yang terjadi pada dirinya tidak sepenuhnya ketentuan Tuhan.³⁷ Hal ini sesuai dengan pandangan Abū Ḥanīfah, bahwa apa yang telah menimpamu tidak mungkin kamu menghindarinya dan apa yang tidak menimpamu tidak mungkin kamu mencapainya.³⁸ Hal ini berarti bahwa apa yang ditaqdirkan kepada seseorang, tidak mungkin untuk dihindari dan apa yang tidak ditaqdirkan kepadanya tidak mungkin akan menimpanya.

Menurut Wensinck pandangan ini merupakan protes dan jawaban golongan Sunni terhadap kelompok Qadariyah. Pernyataan dogma taqdir,

³⁵ Lapidus, *A History*, 108-109.

³⁶ al-Shahrastānī, *al-Milal*, 85.

³⁷ Watt, *Islamic Philosophy*, 29.

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

juga terdapat pada `Aqīdah al-Ṭahāwī yang menyatakan bahwa orang yang tidak percaya kepada taqdir, jika meninggal ia akan masuk neraka.³⁹

Sebenarnya, Abū Ḥanīfah dikenal sebagai ulama' yang enggan untuk 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 b. Khālid al-Sumfī di Basrah, bahwa qadar adalah sebuah permasalahan yang membuat manusia dalam posisi yang serba sulit, manusia tidak akan mampu untuk memahaminya. Qadar diibaratkan sebagai ruangan yang terkunci, jika kuncinya ditemukan, maka kunci itu akan bisa digunakan untuk mengetahui apa yang ada di dalamnya. Kunci itu adalah ilmu dari Allah SWT. Abū Ḥanīfah menjelaskan masalah qadar kepada kaum Qadariyah yang datang kepadanya bahwa orang yang melihat qadar seperti orang yang melihat sinar matahari, setiap ia memandangi ia bertambah bingung (tidak jelas).⁴⁰

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

³⁹ Wensinck, *The Muslim Creed*, 107.

⁴⁰ `Uwayḍah, *al-Imām*, 101.

wahyu, dan perbuatan manusia terjadi sesuai dengan ketetapan qadar. Selanjutnya, Abū Ḥanīfah membagi perintah menjadi dua, pertama, *amar takwīn wa ijād*, yaitu terjadinya sesuatu di alam raya ini atas kehendak-Nya. Kedua, *amar taklīf wa ijāb*, yaitu berlakunya balasan di akhirat berdasarkan hukum-Nya.⁴¹

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*.⁴²

Dari uraian di atas muncul permasalahan-permasalahan baru, apakah patuh dan durhaka merupakan kehendak manusia atau kehendak Tuhan. Jika perbuatan dosa atas kehendak manusia, apakah hal itu dikehendaki oleh Tuhan, apakah berbeda antara perintah dan kehendak? Dalam permasalahan yang rumit ini, Abū Ḥanīfah menjawab dengan kata-katanya sebagai berikut:

⁴¹ Ibid., 102.

⁴² Aḥmad Bahjat, *Allāh fī al-`Aqīdah al-Islāmiyah*, (Kairo: al-Mukhtār al-Islāmī, 1979), 107.

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 tidak mereka kerjakan, dan Ia tidak akan menyiksa manusia karena perbuatan yang tidak mereka lakukan, dan Ia tidak mengizinkan mereka untuk mendalami sesuatu yang di luar kemampuan akalnya. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui atas apa-apa yang tidak kita ketahui.⁴³

Dari pernyataan Abū Ḥanīfah di atas dapat disimpulkan bahwa sebenarnya Abū Ḥanīfah memahami permasalahan qadar dengan keterbatasan akalnya. Ia meyakini adanya taqdir baik dan buruk, jangkauan pengetahuan, kehendak, dan kekuasaan Allah terhadap alam semesta, dan sesungguhnya tidak ada perbuatan manusia yang di luar 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

⁴³ `Uwayḍah, *al-Imām*, 102.

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. Abū Yūsūf menyatakan bahwa Abū Ḥanīfah pernah berkata: Ada dua golongan yang terburuk di Khurasan, mereka itu ialah Jahmiyah dan Mushabbihah.⁴⁴

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 *Irja'*

Abū Ḥanīfah – dalam risalahnya *al-Fiqh al-Akbar* – menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan iman ialah *al-iqrār* dan *al-taṣdīq*, pernyataan dan membenaran. Sedangkan yang dimaksud dengan Islam ialah *al-taslīm* dan *al-inqiyād*, penyerahan diri dan tunduk terhadap perintah-perintah Allah

⁴⁴ Ibid., 104.

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.⁴⁵

Umat Islam berbeda pendapat dalam memahami pengertian iman dan Islam. Secara tegas M. Hasbi Ash-Shiddieqy menyatakan bahwa hal itu terjadi sejak munculnya 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.⁴⁶

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-Hadīth*, di antaranya al-Shāfi`ī, menyatakan bahwa iman adalah

⁴⁵ Abū Ḥanīfah al-Nu`mān, *al-Fiqh al-Akbar* (Mesir: al-Maṭba`ah al-`Āmirah, 1324), 6.

⁴⁶ Lihat T.M. Hasbi al-Siddiqi, *al-Islam, II* (Jakarta: Bulan Bintang, 1947), 528-529.

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.⁴⁷

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 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 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.⁴⁸ Al-Khālidī 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

⁴⁷ Ibn Idrīs al-Shāfi'ī, *al-Fiqh al-Akbar*, 32.

⁴⁸ Farid Esack, *Membebaskan Yang Tertindas, al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme*, terj. Watung A. Budiman (Bandung: Mizan, 2000), 160.

mengandung arti berserah diri, tunduk, patuh dan taat dengan cara mengikuti semua apa yang diyakini.⁴⁹

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, 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 Muḥammad pada masa hidup beliau.

Oleh karena itu, kata iman terlebih dahulu harus dianggap sebagai kata yang membedakan *mu`minun* dengan orang lain. Sama halnya pada abad

⁴⁹ Ṣalāḥ `Abd al-Fattāḥ al-Kḥalidī, *Laṭā`if Qur`āniyah* (Damaskus, Dār al-Qalam, 1992), 157-158.

kedelapan dan ke sembilan kata *irjā'* digunakan untuk maksud-maksud khusus terhadap kaum Murji'ah dan kata untuk kaum Mu'tazilah.⁵⁰

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, 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

⁵⁰ Montgomery W. Watt, “The Conception of Iman in Islamic Theology”, *Islam*, 43 (1967), 1

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.⁵¹

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) sekelompok kaum Khawarij 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,

⁵¹Aḥmad Māhir al-Baqrī, *al-Lughah wa al-Mujtama'* (Iskandaria: Mu`assasat Syabāb al-Jāmi'ah, 1984), 145.

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.⁵²

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 bagian pokok ajaran secara khusus tentang: *antropomorfisme* (penyamaan Tuhan dengan makhluk ciptaan-Nya – *tasybīh*), berburuk sangka kepada Tuhan atau pengingkaran terhadap kebenaran wahyu, dan penolakan terhadap tradisi yang telah diterima berdasarkan konsensus komunitas.⁵³ Walaupun terdapat doktrin tentang “posisi tengah-tengah” (yang mungkin digunakan terutama dalam perlakuan

⁵² Watt, *The Conception*, 2.

⁵³ al-Ash'arī, *Maqālat al-Islāmiyyīn*, I, 266.

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."⁵⁴ Bentuk awal pandangan ini adalah pendapat bahwa "iman membatalkan hukuman akibat dosa karena ia mengalahkan besarnya (dosa tersebut) dan Tuhan tidak menghukum seseorang yang mengesakan-Nya (*muwahhid*), monoteis."⁵⁵ 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

⁵⁴ Watt, *The Conception*, 3. Lihat Ibn Hazam, *al-Fiṣal fī al-Milal wa al-Ahwā' wa al-Nihal*, III (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1996), 143, dan al-Sahrastānī, *Milal*, 106.

⁵⁵ al-Ash'arī, *Maqālat*, 151.

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 kredo 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-Ṣalāh 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.⁵⁶ Hal ini merupakan bantahan langsung terhadap penegasan awal kaum Khawārij.

Dalam teologi, kata *fājir* digunakan untuk menunjukkan kategori negatif dalam konsep mukmin, sebagai lawan dari kategori positif yang disebutkan dengan kata *barr*. Di sini, kata *fājir* merujuk pada orang yang percaya yang berkelakuan tidak baik atas diri mereka sendiri, sebagai contoh melakukan perbuatan dosa, melakukan keburukan, meskipun demikian pelakunya masih dinilai seorang anggota dalam komunitas Muslim.⁵⁷

⁵⁶ Lihat Abū Ḥanīfah, *al-Fiqh al-Akbar*, 6, Abū al-Muntahā, *Sharḥ al-Fiqh al-Akbar* (Mesir: Maṭba'at al-Sa'ādah, 1325), 64, dan lihat A.J. Wensinck, *The Muslim Creed* (Cambridge: University Press, 1979), 192.

⁵⁷ Toshihiko Izutsu, *Konsep-Konsep Etika Religius Dalam al-Qur'an*, terj. Agus Fahri Husein, et al. (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 2003), 195.

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.⁵⁸ 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 memahami tentang pokok permasalahan yang dibicarakan.⁵⁹ 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

⁵⁸ R.J. Mc Carthy, *The Theology of al-Asha`ri* (Beirut: 1953), 236 – 254.

⁵⁹ A Watt, *The Conception*, 4.

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.

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.”⁶⁰ 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 Sḥābīb (yang merupakan murid al-Nazzām dari kalangan Mu'tazilah), berkeyakinan

⁶⁰Ibid.

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'minun*) 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.⁶¹

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

⁶¹ Lihat Abū Ḥanīfah, *Makḥṭūṭat Waṣīyyat Abī Ḥanīfah*, 2, dan *al-Fiqh al-Akbar*, 6.

membuat pembedaan antara iman dan Islam. al-Zuhrī (w. 742) diriwayatkan berkeyakinan bahwa Islam menunjuk kepada kata (*kalimah*) dan iman menunjuk kepada perbuatan (*'amal*).⁶² Barangkali “kata” tersebut adalah syahadat atau pengakuan keimanan, yang dengan mengucapkannya, menurut pandangan umum, seseorang menjadi Muslim. Berdasarkan pembedaan ini, dapat dikatakan bahwa pendosa dalam komunitas tersebut adalah muslim, tetapi bukan mukmin; pandangan semacam itu bukan tanpa daya tarik. Meskipun demikian, pembedaan 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 pembedaan ini, dan penggunaan yang berasal dari pembedaan 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

⁶² al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, xxvi. 81, QS. 49:14.

berpuasa selama bulan ramadan.⁶³ Dengan demikian, 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.⁶⁴

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, Shī'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

⁶³ Muslim, *Imān*, 5 dikutip dari A.J. Wensinck, *Muslim Creed*, 23, al-Bukhārī, *Imān*, 37, “menjadikan diri sebagai hamba Tuhan dan tidak menyekutukan-Nya” mungkin mengacu pada pengulangan bagian pertama *shahādah*.

⁶⁴ 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.

Ahl al-Sunnah. Mereka berpegang kepada pandangan madhhab Abū Ḥanīfah, yang menyatakan bahwa 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 b. Ṣufyān, 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*.⁶⁵

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 b. Ṣufyān 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

⁶⁵ Ibn Hazam, *al-Fiṣal fī al-Milal, Jilid I*, 368.

disebut mukmin, imannya sempurna di hadapan Tuhan dan termasuk ahli Surga.⁶⁶

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".⁶⁷

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

⁶⁶ Ibn Hazam, *al-Fisal fi al-Milal*, Jilid III, 143.

⁶⁷ al-Qur'an, 58: 22.

bahwa seseorang tidak wajib mengucapkan beriman kepada Allah secara tegas yang berbeda dengan pandangan mazhab al-Shāfi`ī dengan mengutip Hadis yang menyatakan bahwa adanya perintah untuk membunuh orang, sehingga orang itu bersaksi tidak ada Tuhan selain Allah.⁶⁸

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.⁶⁹

⁶⁸ Lihat al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol. I (Mesir: Dār al-Sha`b, t.th), 13.

⁶⁹ al-Mallā' `Alī al-Qārī al-Ḥanafī, *Sharḥ Kitāb al-Fiqh al-Akbar* (Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyah, 1984), 19-20.

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 membenaran akan adanya Allah tidak dianggap sebagai iman, karena jika demikian, maka semua ahli Kitab bisa disebut sebagai mukmin.⁷⁰ Allah menjelaskan hakekat orang-orang munafik:

... وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ ﴿١﴾

Artinya:

Dan Allah mengetahui bahwa sesungguhnya orang-orang munafik itu benar-benar orang pendusta”.⁷¹

Allah berfirman tentang ahli Kitab:

الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ ﴿٢٠﴾

Artinya:

Orang-orang yang telah kami berikan Kitab kepadanya, mereka mengenalnya (Muhammad) seperti mereka mengenal anak-anaknya sendiri.⁷²

Hakekat iman bukan sekedar pengakuan di dalam hati akan tetapi harus diucapkan dengan lisan. Pernyataan Abū Ḥanīfah yang menyangkut permasalahan ini tergambar dalam perdebatannya dengan Jahm b. Ṣafwān.

⁷⁰ Ibid., 124.

⁷¹ al-Qur'an, 63: 1.

⁷² Ibid., 8: 20.

Al-Makkī dalam *al-Manāqib* menjelaskan bahwa Jahm b. Ṣafwān suatu hari datang kepada Abū Ḥanīfah untuk mendiskusikan beberapa permasalahan yang menyangkut masalah iman, akan tetapi Abū Ḥanīfah enggan untuk menjawabnya. 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 Hanifaḥ : 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).
- J a h m : 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.⁷³ Kemudian Abū Ḥanīfah mengutip beberapa ayat al-Qur'an dan Hadis sebagai berikut:

Allah berfirman:

وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا
 مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ ﴿٨٣﴾ وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ
 بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَنْ يُدْخِلَنَا رَبَّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ
 ﴿٨٤﴾ فَأَتَابَهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ
 فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ ﴿٨٥﴾

Artinya:

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).⁷⁴

⁷³ Kāmil Muḥammad Muḥammad `Uwayḍah, *al-Imām Abū Ḥanīfah* (Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyah, 1992), 89-92, dan lihat Aḥmad al-Shirbāṣī, *al-A`immah al-Arba`ah* (Mesir: Dār al-Hilāl, t.th.), 25-38.

⁷⁴ al-Qur'an, 5: 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.⁷⁵

Allah 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 مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٦﴾ فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿١٣٧﴾

Artinya:

Katakanlah (hai orang-orang yang mukmin): kami beriman kepada Allah dan apa yang diturunkan kepada kami dan apa yang diturunkan kepada Ibrahim, Isma`il, Ishaq, Ya`qub dan anak-anaknya, dan apa-apa yang diberikan Musa dan `Isa serta apa yang diberikannya kepada para nabi dari Tuhannya. Kami tidak memperbedakan seorangpun di antara mereka dan kami hanya tunduk dan patuh kepada-Nya (Allah). Kalau mereka beriman sebagaimana yang kamu imani sesungguhnya mereka mendapat jalan yang benar.⁷⁶

Allah berfirman:

وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَىٰ ﴿٢٦﴾

Artinya:

Dan Allah mewajibkan kepada mereka kalimat *al-taqwā* (ketaatan).⁷⁷

⁷⁵ Uwayḍah, *al-Imām*, 90.

⁷⁶ al-Qur`an, 2: 136-137.

⁷⁷ Ibid., 48: 26.

Allah berfirman:

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

Artinya:

Dan mereka diberi petunjuk dengan ucapan-ucapan yang baik dan ditunjukkan (pula) kepada jalan Allah yang terpuji.⁷⁸

Allah berfirman lagi:

إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ ﴿١٠﴾

Artinya:

Kepada-Nya (Allah) diangkat ucapan yang baik.⁷⁹

Allah berfirman:

يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ ﴿٢٧﴾

Artinya:

Allah menetapkan orang-orang yang beriman dengan perkataan (*lā ilāha illā Allāh*) “*thābit*” hidup di dunia maupun di akhirat.⁸⁰

Nabi bersabda:

قُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَفْلَحُوا

Artinya:

Katakanlah tidak ada Tuhan selain Allah, mudah-mudahan kamu mendapat kemenangan.⁸¹

⁷⁸ Ibid., 22: 24.

⁷⁹ Ibid., 35: 10.

⁸⁰ Ibid., 14: 27.

⁸¹ Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad al-Imām Aḥmad b. Ḥanbal*, vol. 3 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 492.

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.⁸²

Allāh berfirman;

قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي ﴿٣٩﴾

Artinya;

Iblis berkata kepada Allah; apakah Engkau akan membalasku.⁸³

Allah berfirman:

قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿٣٦﴾

Artinya:

Syetan berkata: Tunggulah aku sampai hari kebangkitan.⁸⁴

Allah berfirman:

خَلَقْتَنِي مِنْ نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ ﴿١٢﴾

Engkau jadikan aku dari api dan Engkau jadikan Adam dari tanah.⁸⁵

⁸² `Uwayḍah, *al-Imām*, 91.

⁸³ al-Qur'an, 15: 39.

⁸⁴ Ibid., 15: 36.

⁸⁵ Ibid., 7: 11.

Allah berfirman:

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

Artinya:

Mereka mengingkari dengan lidah sedangkan hati mereka mempercayai-Nya.⁸⁶

Allah berfirman:

يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ ﴿٨٣﴾

Artinya:

Mereka mengetahui nikmat Allah yang diberikan kepada mereka, kemudian mereka mengingkari, kebanyakan dari mereka adalah orang-orang kafir.⁸⁷

Allah berfirman:

قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ
يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ
فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٣١﴾ فذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ الْحَقُّ ﴿٣٢﴾

Artinya:

Katakanlah: siapakah yang memberi rizki 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, mengapa kamu tidak bertaqwa kepada-Nya (Allah). Dan yang sedemikian itulah Allah Tuhan kamu yang sebenarnya.⁸⁸

⁸⁶ Ibid., 27: 14.

⁸⁷ Ibid., 16: 83.

⁸⁸ Ibid., 10: 31-32.

Allah berfirman:

يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ ﴿١٤٦﴾

Artinya:

Mereka mengenal Allah sebagaimana mereka mengenal anak-anak mereka.⁸⁹

Abū Ḥanīfah berpendapat bahwa pengenalan (ma`rifat) mereka tidak bermanfaat karena mereka merahasiakan apa yang ada di dalam hati dan mereka tidak mempercayai-Nya.⁹⁰

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.⁹¹ 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 mengucapkan iman dengan lisannya, maka ia adalah mukmin hanya di sisi Allah dan kafir menurut pandangan

⁸⁹ Ibid., 2: 146.

⁹⁰ `Uwayḍah, *al-Imām*, 92.

⁹¹ Ibid.

manusia.⁹² 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.⁹³

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

⁹² Abū Ḥanīfah, *Kitāb al-ʿAlim wa al-Mutaʿallim* (Haidarabad: t.p., 1349), 3, dan lihat Abū Ḥanīfah, *al-ʿAlim wa al-Mutaʿallim*, ed. Muḥammad Zāhid al-Kawtharī, (Kairo: Maṭbaʿat al-Anwār, 1368), 13.

⁹³ *Ibid.*, 7.

diturunkan. Ia disebut kafir karena ia tidak memperlihatkan iman dengan lisannya karena dalam kondisi tidak aman atau terpaksa (*taqiyyah* atau *ikrāh*).⁹⁴

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*.⁹⁵

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.⁹⁶

⁹⁴ Ibid.

⁹⁵ Baca *Manuskrip* Kyai Puan Sharif Giri Pure Kedaton Gresik yang diperkirakan ditulis pada tahun 1700 m, 15, 111 dan 113.

⁹⁶ al-`Uwayḍah, *al-Imām*, 94.

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 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.⁹⁷

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

⁹⁷ Aḥmad Naṣar, *al-Madrasah al-Salafiyah*, Vol. 2 (Cairo: Dār al-Anṣār, 1989), 522.

diajarkan para Rasul, hatinya konsisten dengan ucapannya serta tidak ragu-ragu dalam keimanannya.⁹⁸

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.⁹⁹

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

⁹⁸ Muhammad `Uwaydah, *Aḥmad Ibn Ḥanbal* (Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyah, t.th.), 116.

⁹⁹ Ibid, dan lihat al-Ash`arī, *Maqālat al-Islāmiyīn* Vol. II, (Cairo: Maktabat al-Nahḍiyah al-Miṣriyah, t.th.), 322.

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

Ibn al-`Arabī, al-Ṭabaṭaba`i, dan Riḏā 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. Riḏā 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`ī 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.¹⁰⁰ Beberapa pandangan tersebut berbeda dengan pandangan Abū Ḥanīfah yang menyatakan bahwa iman tidak

¹⁰⁰ Lihat Farid Esack, *Membebaskan Yang Tertindas*, 160-161.

bertambah dan tidak berkurang. Dandangan inilah yang membedakan antara Abū Ḥanīfah dan Aḥmad b. Ḥanbal yang menyatakan bahwa iman itu bertambah dan berkurang.¹⁰¹ 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 (*tawhīd*).¹⁰²

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

¹⁰¹ W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh: The University Press, 1985), 58.

¹⁰² Lihat Mullā Ḥusayn, *Kitāb fī Sharḥ Waṣīyyat al-Imām al-A`ḍam Abī Ḥanīfah*, (Haidarabad: Dā'irat al-Ma`ārif al-Nizāmiyah, 1321), 4-5, dan Akmal al-Dīn, *Sharḥ Waṣīyyat al-Imām al-A`ḍam* (Leiden: Universities Bibliotheek, t.th.), 12-14.

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 Waṣiyat Abī Ḥanīfah atau waṣiat terakhir Abū Ḥanīfah kepada para pengikutnya, yang berisi rangkuman teologinya. Iman tidak mungkin bertambah atau berkurang. Melemahnya iman hanya dapat dipahami dalam hubungan dengan bertambahnya kufur, dan menguatnya iman dalam hubungan dengan berkurangnya kufur.¹⁰³ 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 diturunkan-Nya 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.¹⁰⁴

Lebih lanjut Abū Ḥanīfah menyatakan bahwa bentuk kafir satu sedangkan amal perbuatannya banyak dan berbeda-beda sama halnya dengan

¹⁰³ Farid Esack, *Membebaskan Yang Tertindas*, 161.

¹⁰⁴ Abū Ḥanīfah, *Kitāb al-`Alim*, 9.

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.¹⁰⁵ Al-Bazzāzī dalam *al-Manāqib* menyatakan bahwa menurut Abū Ḥanīfah imannya *ahl al-'ard*, *ahl al-samāwāt*, *al-'awwaliyyīn* dan *al-'akhirīn* serta imannya para nabi adalah satu yaitu sama-sama menyatakan: “*ʾAmanā billāh waḥdah wa ṣadaqnāhu.*” (Kami beriman hanya kepada Allah dan kami mengakui kebenaran-Nya). Yang bermacam-macam adalah kewajibannya, dengan demikian orang kafir juga satu sedangkan yang bermacam-macam adalah sifatnya.¹⁰⁶

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

1. Kelompok para nabi, mereka adalah ahli surga.
2. Kelompok musyrik, mereka adalah ahli neraka.

¹⁰⁵ Ibid., 28-29.

¹⁰⁶ ḤUwayḍah, *al-Imām*, 100.

3. Kelompok pelaku dosa (*al-muwahhidūn*), mereka bukan ahli surga dan bukan ahli nereka. Nasib mereka ada di tangan Tuhan, apakah Tuhan akan mengampuni atau Tuhan akan menyiksa mereka.¹⁰⁷

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-`Ulama`*, 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-`Amidī menyebutnya dengan sebutan *Murji'ī ahl al-Sunnah*.¹⁰⁸

`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-`Amidī 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

¹⁰⁷ Abū Ḥanīfah, *Kitāb al-`Alim*, 20.

¹⁰⁸ `Uwayḍah, *al-Imām*, 100.

ditanggihkan.¹⁰⁹ Abū Ḥanīfah sendiri merasa keberatan jika disebut sebagai Murji'i, hal itu tergambar dalam *Risālahnya* yang dikirim kepada `Uthmān b. Battī, seorang *faqīh* Basrah yang meninggal tujuh tahun sebelum Abū Ḥanīfah, sebagai bantahan atas tuduhan sebagai Murji'i yang ditujukan kepada dirinya.¹¹⁰

Berdasarkan etimologi, Ibn Aḥmad al-Azharī menjelaskan bahwa kata *irjā'* mengandung tiga pengertian, 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 menanggihkan perbuatan.¹¹¹ 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

¹⁰⁹ Ibid.

¹¹⁰ Lihat Abū Ḥanīfah, *Risālat Abī Ḥanīfah ilā `Uthmān al-Battī*, ed. Muḥammad Zāhid al-Kawtharī (Kairo: Maṭba`at al-Anwār, 1368), 24-25.

¹¹¹ Ibn Aḥmad al-Azharī, *Tahdhīb al-Lughah*, Jilid 11, ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm (Kairo: Dār al-Miṣriyah, 1964), 181-183.

melakukan dosa besar sampai hari kebangkitan dan menempatkan `Alī pada urutan ke empat (sebagai *kkalīfah*) setelah `Uthmān.¹¹²

Istilah Murji'ah digunakan untuk mereka yang percaya pada doktrin *irjā'*. Meskipun para *heresiographer* (penulis aliran bid'ah) menyatakan Murji'ah sebagai sekte, telaah secara hati-hati terhadap sumber menyatakan bahwa di dalam Islam tidak ada sekte dalam pengertian apapun. Permasalahannya menjadi jelas dengan adanya kesulitan-kesulitan yang dihadapi dan dialami oleh *heresiographer* al-Shahrastānī. Dia membagi Murji'ah menjadi beberapa kelompok, yaitu Murji'ah Khawārij, Murji'ah Qadariyah, Murji'ah Jabariyah, dan Murji'ah murni.¹¹³ Al-Ash`arī 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`arī 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.¹¹⁴

¹¹² Lihat al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥal* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 139.

¹¹³ Ibid., 139, dan lihat Watt, *Islamic Philosophy*, 23.

¹¹⁴ Lihat al-Ash`arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, vol. I, cet. I (Kairo: Maktabat al-Nahḍah al-Miṣriyah, 1950), 204.

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 setidaknya-tidaknya, di antara mereka yang berada dalam kelompok ini menerima ide tentang *irjā'*. Sekitar tahun 737 M, pada saat guru utamanya (Ḥammād b. Abī Sulaymān) meninggal, dia tampaknya diakui sebagai kepala kelompok itu dan orisinalitas pikirannya mengarahkan pemikiran hukum kelompoknya yang pada generasi berikutnya melahirkan 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. Mayoritas orang-orang yang lebih awal, yang disebut sebagai Murji'ah datang dari Kufah dan hal ini mungkin Kufah merupakan pusat Shī'ah awal dan *irjā'* dirasakan sebagai cara yang memuaskan untuk mengekspresikan oposisi terhadap pengangkatan `Alī yang tertunda. Di Basrah, ada sebagian penganut *irjā'* tetapi mayoritas mereka lebih suka untuk menyatakan sikap

politik serupa itu dengan istilah *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.¹¹⁵

Watt menyatakan bahwa penggunaan gagasan *irjā'* pertama kali adalah untuk memutuskan persoalan yang berkaitan dengan `Uthmān dan `Afi. Hal ini berarti Murji`ahlah yang pertama menanggukkan keputusan mengenai persoalan `Uthmān dan `Afi dan tidak menyebut mereka sebagai orang yang beriman atau orang kafir. Hal ini berkaitan dengan penempatan seseorang di surga atau di neraka. Pada level duniawi bahwa penanguhan (*irjā'*) secara tidak langsung menyatakan suatu penolakan terhadap tesis Khawārij bahwa `Uthmān dan `Afi adalah orang kafir dan oleh karena itu, keduanya harus diperangi dan diusir dari komunitas Muslim.¹¹⁶

Abū Ḥanīfah menolak doktrin Khawārij tentang pengusiran pelaku dosa dari komunitas Muslim, hal ini berarti bahwa `Uthmān dianggap sebagai *khalīfah* yang sah secara hukum. Doktrin Shi`ah awal tentang superioritas

¹¹⁵ Lihat Watt, *Islamic Philosophy*, 23-24.

¹¹⁶ Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: The University Press, 1973), 124.

`Alī juga ditolak, dan pandangan Sunni yang akhir sama dengan pandangan Abū Ḥanīfah bahwa khalifah empat yang pertama diranking menurut kelebihan dan menurut kronologinya, yaitu Abū Bakr al-Ṣiddīq, `Umar b. al-Khaṭṭab, `Uthmān b. `Affān, dan `Alī b. Abī Ṭālib.¹¹⁷ Selebihnya urusan `Uthmān dan `Alī diserahkan kepada Allah.¹¹⁸

Wensinck menyatakan bahwa urutan hirarhi ini dilatarbelakangi perselisihan yang memunculkan gerakan Shī`ah dan Khawārij. Cukup untuk dicatat bahwa urutan hirarhi sudah dilakukan secara seksama, seperti yang digambarkan oleh al-Baghdādī yang mengutamakan 17 kelompok Sahabat dan membedakan ranking Tabi`in. Sesuai urutan historis, al-Baghdādī menyatakan bahwa para sahabatnya mempunyai pandangan yang berbeda-beda mengenai preseden `Alī b. Abī Ṭālib dan `Uthmān b. `Affān dan menyatakan bahwa al-Ash`arī menempatkan `Uthmān pada urutan yang ketiga dan `Alī pada urutan yang keempat, tetapi ia tidak menganggap sebagai urutan historis. Hal ini berarti ia mempertimbangkan `Alī sebagai ekspresi pilihan Tuhan.¹¹⁹

¹¹⁷ Watt, *The Islamic Philosophy*, 24, dan lihat Abū al-Muntahā, *Sharḥ al-Fiqh al-Akbar* (Haidarabad: Dā`irat al-Ma`ārif, 1321), 25-26.

¹¹⁸ Abū Ḥanīfah, *al-Fiqh al-Absaṭ*, ed. Muḥammad Zāhid al-Kawtharī (Haidarabad: Dā`irat al-Ma`ārif, 1979), 40, dan lihat Abū Manṣūr al-Māturīdī, *Kitāb Sharḥ al-Fiqh al-Akbar* (Mesir: Maṭba`at al-Sa`ādah, 1325), 6.

¹¹⁹ A.J. Wensinck, *The Muslim Creed Its Genesis and Historical Development* (Cambridge: University Press, 1979), 151-152.

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.¹²⁰

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 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

¹²⁰ Watt, *The Islamic Philosophy*, 24.

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 b. Sulaymān (w. 767), yang sebagian besar hidupnya dihabiskan di Basrah dan Baghdad. Pernyataan yang menjadikan ia menjadi terkenal adalah “di mana ada iman, dosa tidak mencelakakan”. Hal ini berarti, seseorang belum (tidak) kehilangan keanggotaannya dalam komunitas karena syirik, dan dia tidak akan dihukum selama-lamanya karena dosanya. Menurut para ulama’, pendapat ini tampak menjadi pendorong kelemahan moral. Secara ekplisit 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:

﴿٤٨﴾ ... إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ...

Sesungguhnya Allah tidak akan mengampuni dosa syirik, dan Dia mengampuni segala dosa yang selain dari (syirik) itu, bagi siapa yang dikehendaki-Nya.¹²¹

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 selamanya, asalkan pada saat kematiannya mereka dalam keadaan bertauhid (*muwahhidūn*). 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 syafā`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 membenaran dalam hati dan pengakuan dengan lisan, tanpa melakukan amal atau melakukan kewajiban-kewajiban, definisi itu mempermudah bagi seseorang untuk tetap menjadi anggota komunitas, dan oleh karena itu mempunyai harapan surga (dan dalam hal ini konsepnya tentang *irjā`* berarti memberikan harapan). Dengan cara semacam ini Abū

¹²¹ al-Qur'an, 4: 48.

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.¹²²

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

¹²² Watt, *The Formative Period*, 136-138.

maka ia berarti bertambah dan jika dihubungkan dengan kata *al-dhuḥā* mengandung arti *ṣalāt al-dhuḥā*, barang siapa memelihara *ṣalāt al-dhuḥā* maka dosa-dosanya akan diampuni.¹²³ 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.¹²⁴

Golongan yang menolak akan adanya syafa`at dan meyakini bahwa seseorang yang sudah ditetapkan 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. Infiṭār ayat 19:

¹²³ al-Azharī, *Tahdhīb al-Lughah*, Juz 1, 437-438.

¹²⁴ Ibn Hazam, *al-Fīsal fī al-Mīlāl*, Jilid II, 366-367.

يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ ﴿١٩﴾

Artinya:

(Yaitu) hari (ketika) seseorang tidak berdaya sedikitpun untuk menolong orang lain. Dan segala urusan pada hari itu dalam kekuasaan Allah.

2. Jin ayat 21:

قُلْ إِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا رَشَدًا ﴿٢١﴾

Artinya:

Katakanlah: "Sesungguhnya aku tidak kuasa mendatangkan sesuatu kemudharatanpun kepadamu dan tidak (pula) suatu kemanfaatan".

3. al-Baqarah ayat 48, 132:

وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴿٤٨﴾ وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴿١٢٣﴾

Artinya:

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.

4. Shu`arā' ayat 100:

فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ ﴿١٠٠﴾

Artinya:

Maka Kami tidak mempunyai pemberi syafa'at seorangpun,

Menurut pandangan Ibn Hazam 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.

al-Nahl: 44:

بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ
يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٤﴾

Artinya:

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

Tuhan telah mencatat dan menyatakan kebenaran syafa'at di dalam al-

Qur'an sebagai berikut:

1. Surat Maryam, ayat 87:

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

Artinya:

Mereka tidak berhak mendapat syafa'at kecuali orang yang telah mengadakan perjanjian di sisi Tuhan yang Maha Pemurah.

2. Surat Tāhā, ayat 109:

يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا ﴿١٠٩﴾

Artinya:

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

3. Surat Saba', ayat 23:

وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ حَتَّىٰ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقُّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ ﴿٢٣﴾

Artinya:

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.

4. Surat al-Baqarah, ayat 55:

وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذْنَاكُم بِالصَّاعِقَةِ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ﴿٥٥﴾

Artinya:

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.

5. Surat Najm, ayat 26:

وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَىٰ ﴿٢٦﴾

Dan berapa banyaknya malaikat di langit, syafa'at mereka sedikitpun tidak berguna, kecuali sesudah Allah mengizinkan bagi orang yang dikehendaki dan diridhai (Nya).

6. Surat Zukhruf, ayat 86:

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

Artinya:

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).

7. Surat Yūnus, ayat 3:

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

Artinya:

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?

8. Surat Fatir, ayat 36:

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

Artinya:

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.

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 الْكِبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي

Artinya:

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.¹²⁵

Mayoritas mazhab Kalam sepakat bahwa syafa'at adalah benar adanya, bahkan Shaykh Dja'far Subhānī menyatakannya sebagai salah satu prinsip (*uṣūl*) agama¹²⁶. Jika ada perbedaan, hanyalah pada persoalan jenis pertolongan dan kepada siapa syafa'at itu diberikan. Dalam persoalan ini

¹²⁵ Ibid, 167-168.

¹²⁶ Syaikh Ja'far Subhānī, *Syafa'at Dalam Islam*, terj. Ahsin Muhammad (Jakarta: Pustaka Hidayah, t.th.), 7.

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 besar¹²⁷.

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 musyrik¹²⁸. Pandangan Ash`ariyah ini selaras dengan kalangan Murji`ah¹²⁹. Dalam persoalan ini, al-Ghazali sebagai salah satu tokoh Sunni dan bermazhab Ash`arī 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.¹³⁰ Meskipun di sini al-Ghazali

¹²⁷ al-Baghdādī, *al-Farq Bayn al-Firaq* (Beirut: Dār al-Afāq al-Jadīdah, 1973), 339-340.

¹²⁸ Subhani, *Syafa`at*, 16.

¹²⁹ Abd Jabbār b. Aḥmad, *Sharḥ Uṣūl al-Khamsah* (Kairo: Maṭba`at al-Istiqlāl al-Kubrā, 1965), 687.

¹³⁰ al-Ghazālī, *al-Madnūn bih `Alā Ghayri Ahlihi dalam Majmū`āt al-Rasā'il* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1986), 148.

tidak menjelaskan fungsi syafa`at, apakah untuk menggugurkan dosa atau hukuman yang seharusnya dikenakan terhadap seseorang, dapat disebutkan bahwa dia cenderung kepada pandangan Ash`arī 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.¹³¹

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 safa`at. Sementara para penghuni neraka dari para mukmin yang telah melakukan dosa besar akan diselamatkan melalui syafa`at Nabi Muhammad SAW, dan hanya satu golongan yang kekal di neraka, yaitu golongan orang-orang zindiq.¹³²

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

¹³¹ al-Ghazali, *Fayṣal al-Tafriqah Dalam Freedom and Fulfillment*, terj. R.J. Mc Carthy (Boston: Twayne Publishers, 1980), 151.

¹³² Ibid., 171.

keimanan, yaitu pernyataan *"lā ilāha illā Allāh Muḥammad Rasūl Allāh"*.¹³³ Begitu juga pandangan orang-orang Wahābī dalam persoalan syafa`at selaras dengan pandangan kelompok Ash`arī. 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."¹³⁴ Secara ringkas pandangan Muḥammad b. Abd Wahhāb mengenai syafa`at adalah sebagai berikut:

- 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.

¹³³ Ibid. ,150.

¹³⁴ Abd al-Raḥmān b. Ḥasan, *Fatḥ al-Majīd Sharḥ Kitāb al-Tawhīd* (Beirut: Dār al-Fikr, 1962), 250.

- 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 Ṭālib.¹³⁵

Dari pernyataan di atas terlihat bahwa Muḥammad b. 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.

Sementara kalangan Mu`tazilah secara tegas menolak adanya syafa`at bagi para pelaku dosa besar.¹³⁶ Di samping itu, mereka mensyaratkan bahwa orang yang mendapatkan syafa`at adalah orang-orang yang bertaubat dari kalangan orang-orang mukmin.¹³⁷ 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.¹³⁸ Pandangan mereka ini didasarkan kepada kemutlakan penafsiran syafa`at seperti terdapat pada naṣ-naṣ al-Qur'an yang telah disebut di atas.

¹³⁵ Ibid., 251.

¹³⁶ Abū Ḥasan al-Ash`arī, *Maqālat al-Islāmiyīn II* (Beirut: al-Maktabat al-Ash`ariyah, 1990), 166.

¹³⁷ Abd al-Jabbār b. Aḥmad, *Sharḥ*, 689.

¹³⁸ Ibid., 690.

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.¹³⁹ Imām Zamakhsharī, salah seorang tokoh Mu'tazilah dalam tafsirnya *al-Kashshāf*, secara tegas menolak adanya syafa`at bagi ahli maksiat.¹⁴⁰ 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 al-Ghazālī) 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 dipertimbangkan¹⁴¹.

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.¹⁴²

¹³⁹ al-Baghdādī, *al-Farq*, 339.

¹⁴⁰ Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, Ṣūrat al-Baqārah 48 dalam H.A.R. Gibb, *The Shorter*, 512.

¹⁴¹ al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Juz I, 110-110.

¹⁴² Abd al-Jabbār, *Sharḥ*, 690.

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.¹⁴³ Pandangan Mu`tazilah tentang syafa`at ini, jika dibandingkan dengan pandangan kalangan Khawārij menyangkut orang 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.¹⁴⁴

¹⁴³ Ibid., 691.

¹⁴⁴ Subḥānī, *Shafā`at*, 9.

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.¹⁴⁵ 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 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

¹⁴⁵ al-Baghdādī, *al-Farq*, 338.

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.¹⁴⁶

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

¹⁴⁶ Abū Ḥanīfah, *al-Fiqh al-Akbar*, 7.

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.¹⁴⁷

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-Tirmīdhī, Ibn Majah, Ibn Hibban, al-Ḥākim dari Jābir, al-Ṭabrānī, dari Ibn `Abbās dan al-Khātib, dari Ibn `Umar, dan dari Ka`ab b. `Ajārah RA. Ia lebih lanjut menjelaskan bahwa Hadis tersebut masyhur dan mutawatir sesuai dengan al-Qur`an Surat Muḥammad: 19

﴿ ١٩ ﴾ فَاَعْلَمُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرُ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ

Artinya:

Maka ketahuilah, bahwa sesungguhnya tidak ada Tuhan (Yang Haq) melainkan Allah dan mohonlah ampunan bagi dosamu dan bagi (dosa) orang-orang mukmin, laki-laki dan perempuan.

Surat al-Mudaththir: 48

﴿ ٤٨ ﴾ فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ

¹⁴⁷ 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.

Artinya:

Maka tidak berguna lagi bagi mereka syafa`at dari orang-orang yang memberikan syafa`at.

Dua ayat tersebut mengisyaratkan bahwa syafa`at berguna untuk orang-orang mukmin. Begitu juga syafa`at malaikat dalam firman Allah, surat al-Naba' 38:

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

Artinya:

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.

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.¹⁴⁸

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.¹⁴⁹ Senada dengan Abū Ḥanīfah, al-Shāfi'ī dalam *al-Fiqh al-Akbar* menyatakan bahwa syafa`at

¹⁴⁸ Lihat al-Mullā `Alī al-Qārī, *Sharḥ Kitāb al-Fiqh al-Akbar li al-Imām al-A`dham Abī Ḥanīfah* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1984), 138.

¹⁴⁹ Abū Ḥanīfah, *Makhṭūṭat 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.

Rasulullah SAW untuk pelaku dosa dari umatnya pada hari kiamat benar adanya. Dasar yang dipakai adalah al-Qur'an, surat al-Isrā' ayat 79:

﴿أَنْ يَّعْتِكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾

Artinya:

Mudah-mudahan Tuhan-mu mengangkat kamu ke tempat yang terpuji.

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, 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.¹⁵⁰

Jelasnya adalah bahwa syafa`at Nabi Muhammad 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.¹⁵¹

¹⁵⁰ Ibn Idrīs al-Sfāfi`ī, *al-Fiqh al-Akbar*, 24-25.

¹⁵¹ `Alī al-Qārī, *Sharḥ Kitāb al-Fiqh*, 139.

Abū Ḥanīfah, dalam *Waṣīyatnya* 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 seseorang harus selalu menjaga dua belas karakteristik sebagai berikut:¹⁵²

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-

¹⁵² 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 b. Thābit, *Makḥṭūṭāt Waṣīyat Abū Ḥanīfah* (Mesir: Mawqī` Makḥṭūṭat al-Azhar al-Sharīf, 1421), 1-5.

orang yang beriman. Sedangkan Allah berfirman tentang jati diri orang munafik:

﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾

Dan Allah mengetahui bahwa orang-orang munafik itu adalah pendusta. (Q.S. al-Munafiqun: 1)

Sebagaimana Firman-Nya tentang siapa sesungguhnya ahli Kitab:

﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾

Mereka yang telah Kami berikan Kitab suci mengetahui kebenaran itu sebagaimana mereka mengenal (nama-nama) putera-putera mereka. (Q.S. 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.

Firman Allah:

﴿أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾

Mereka itu adalah orang-orang Mukmin sebenarnya. (Q.S. 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 (*taqdīr* 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 *ma`ṣiyah* (amal maksiat). *Farīdah* adalah dengan perintah Allah, kehendak-Nya, kecintaan, keridaan, ketetapan (*qaḍā'*), qudrah, proses penciptaan-Nya, putusan (*ḥukmuhu*), ilmu, *tawfīq*, dan Kitab-Nya di *Lawḥ Mahfūd*. *Faḍīlah* itu adalah bukan atas amar-Nya melainkan berlandaskan keinginan yang disukai-Nya, kecintaan, *riḍa*, *qaḍā'* dan *qadar*-Nya, proses penciptaan, dan Kitab-Nya di *Lawḥ Mahfūd*. 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 *'arsh* yang tidak membutuhkan ruang dan waktu. Kami menetapkan bahwa Allah, Yang Maha Suci dan Tinggi, ber-*istiwā'* di atas *'Arsh* tanpa ketergantungan kepadanya dan berdiam di sana, melainkan Dia Maha menjaga baik *'Arsh* maupun yang selain *'Arsh* 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 mendesaknya 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’an adalah makhluk, dia kafir kepada Allah. Allah adalah sembah (*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 . أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ ﴾

Mereka yang pertama adalah para pendahulu; mereka itulah yang didekatkan kedudukannya; berada dalam surga penuh nikmat. (Q.S. 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 ... ﴿٤٠﴾

Allah adalah yang menciptakan kalian, dan Kami yang memberi, lantas mematikan dan menghidupkan kalian (kembali). (Q.s. 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. Firman-Nya, Q.S. 31: 33:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ ... ﴿٣٣﴾

Wahai orang manusia, bertakwalah kepada Rabb (Tuhan) kalian.

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 attribut 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﴾ وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُسْتَطَرٌّ ﴿٥٣﴾

Apa saja yang mereka kerjakan tertulis dalam catatan-dan setiap yang detil dan yang besar telah dituliskan. (Q.S. 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 Khadījah 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 predistinsi, begitu juga pengaruh pemikiran Kristen.¹⁵³ 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.¹⁵⁴

¹⁵³Wensinck, *The Muslim Creed*, 180.

¹⁵⁴Watt, *The Formative Period*, 138.