

# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang

Diskursus tentang teologi selalu menarik untuk dijadikan bahan kajian secara perenial berkepanjangan karena di dalamnya, sebagaimana yang dikatakan oleh Harun Nasution dalam pendahuluan bukunya *Teologi Islam*, dibahas tentang ajaran-ajaran dasar suatu agama.<sup>1</sup> Setiap pribadi yang ingin menyelami seluk beluk agamanya secara intens, diharuskan untuk mengkaji teologi yang terdapat di dalam agamanya, karena hanya melalui domain kajian inilah ia akan memiliki landasan yang kuat yang senantiasa bisa dijadikan sebagai pandangan dunia tauhid<sup>2</sup> (*world view of tawhīd*) sehingga tidak mudah tergoyahkan oleh perubahan zaman.

Persoalan teologi muncul dalam pentas sejarah Islam ketika permasalahan politik mengedepan tidak lama setelah wawatnya Nabi Muḥammad SAW.<sup>3</sup> Ketika itu muncul issue di kalangan umat Islam tentang siapakah yang paling berhak untuk menggantikan Nabi sebagai kepala negara bukan sebagai Nabi atau Rasul.

---

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

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

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

Karena Islam, menurut R. Strothman, bukan hanya merupakan sistem agama melainkan juga merupakan sistem politik (ketatanegaraan),<sup>4</sup> maka wajar jika pemakaman jenazah Nabi menjadi issue yang harus diselesaikan dikemudian, utamanya bagi kubu Muḥajirīn dan Anṣār.<sup>5</sup>

Sejarah membuktikan bahwa dalam proses pemilihan kepala negara (*khalīfah*) yang berlangsung di Saqīfah (Balai Kota) Bani Sā'idah, Abū Bakr (w.634 M) tampil sebagai pemenang untuk menggantikan posisi Muḥammad sebagai khalifah, meskipun ketika itu juga muncul dua kubu, yaitu kubu Anṣār dan keluarga `Alī b. Abī Ṭalib yang sama-sama berambisi agar kekhalifahan berada di tangan mereka.<sup>6</sup>

Akibat lepasnya kursi kekhalifahan dari tangan keluarga `Alī muncul protes dan kecaman, yang menurut Ṭabaṭaba'ī, berakibat pada pemisahan kaum minoritas pengikut `Alī dari kaum mayoritas dan menjadikan pengikutnya dikenal sebagai kaum partisan atau Shī'ah `Alī.<sup>7</sup> Dengan kata lain Shī'ah sebagai salah satu aliran politik lahir langsung setelah wafatnya Nabi.

Sebagai kelompok politik minoritas, tampaknya Shī'ah `Alī belum mampu mewujudkan dirinya sebagai oposan yang disegani untuk memperoleh simpati

---

<sup>4</sup> Lihat H.G.R. Gibb dan J.H. Kramers, *Shorter Encyclopedia of Islam* (Leiden: EJ. Brill, 1961), 534.

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

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

<sup>7</sup> Muhammad Husein Tabataba'ī, *Shī'ah Asal Usul dan Perkembangannya*, terj. Johan Effendi (Jakarta: Pustaka Utama Graffiti, 1993), 40.

massa dalam usahanya untuk merongrong dan sekaligus merebut kekuasaan duniawi dari tangan Abū Bakr dan selanjutnya `Umar b. Khaṭṭāb. Kegagalannya, paling tidak sebagai kata A. Salabi, karena ditopang oleh kekerasan dan keluhuran pribadi Abū Bakr dan `Umar, baik dalam hidup kesehariannya maupun pada saat melaksanakan tugas-tugas kekhalifahan.<sup>8</sup>

Akan tetapi, setelah meninggalnya `Umar<sup>9</sup> dan kemudian kursi kekhalifahan berpindah ke tangan `Uthmān b. `Affān (23-35 H.), terutama pada paruh terakhir dari masa kepemimpinannya, suhu politik di kalangan umat Islam mulai memanas di antara mereka yang mengkritik tindakan `Uthmān dan kebijakannya yang dianggap telah keluar dari koridor yang telah ditempuh para *khalīfah* sebelumnya dengan mereka yang tetap membela *khalīfah* dan menjustifikasi segala tindakannya terutama dari kalangan Mu`āwiyah.<sup>10</sup> Kondisi ini kemudian diperparah dengan disingkirkannya Amr b. al-`As dan digantikan oleh Abdullāh b. Sa`ad b. Abī Sarah, salah satu anggota kalangan `Uthmān sebagai gubernur Mesir. Akibatnya, lima ratus (500) pemberontak berkumpul dan kemudian bergerak menuju Madinah yang pada akhirnya berakibat terbunuhnya `Uthmān b. `Affān.<sup>11</sup> Peristiwa ini dalam sejarah Islam dikenal dengan sebutan *al-*

---

<sup>8</sup> Salabi, *Sejarah*, vol. II, 177.

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

<sup>10</sup> Salabi, *Sejarah*, vol. II, 273-274.

<sup>11</sup> Nasution, *Teologi*, 4.

*Fitnah al-Kubrā*, yang tentunya sangat berpengaruh bukan saja terhadap kehidupan politik, tetapi juga dalam hal ajaran dan penafsiran agama Islam itu sendiri.<sup>12</sup>

Dengan terbunuhnya `Uthmān, maka `Alī, sebagai calon terkuat, naik ke pentas untuk memimpin umat Islam. Tampilnya `Alī sebagai *khalīfah* (35-40 H.) ini lengkaplah sudah, menurut versi Shī`ah, bahwa di samping sebagai *imām* yang berkuasa atas urusan spiritual keagamaan ia juga berkuasa atas urusan kehidupan politik umat Islam. Karena, menurut pandangan mereka, *imāmah* bukan hanya memegang kendali permasalahan agama, akan tetapi juga meliputi kekuasaan duniawi yang sifatnya temporal.<sup>13</sup>

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

Perlawanan pertama datang dari Makkah, yang dimotori oleh Ṭalḥah dan Zubayr. Dalam aksinya ini mereka mendapat support dari `Ā'ishah, salah seorang istri Nabi, anak perempuan Abū Bakr. Dalam pertempuran yang dikenal dengan

---

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

<sup>13</sup> Salabi, *Sejarah*, vol. II, 273-274.

<sup>14</sup> Nasution, *Teologi*, 4.

sebutan peristiwa Jamal (*the battle of camel*), karena `A`ishah ketika itu mengendarai unta (*jamal*),<sup>15</sup> yang berlangsung di Basrah pada tahun 656 M, kubu `Alī (pemerintah) memperoleh kemenangan besar atas lawannya dan berhasil membunuh para penggeraknya, Ṭalhah dan Zubayr kecuali `A`ishah yang kemudian dipulangkan kembali ke Madinah.<sup>16</sup>

Perlawanan kedua muncul dari kelompok Banī Umayyah yang dimotori oleh Mu`āwiyah b. Abī Sufyān, Gubernur Damaskus di Syria dan sekaligus kalangan dekat mendiang `Uthmān. Kelompok ini tidak mau membaiat `Alī sebelum ia berhasil menemukan dan menghukum para pembunuh `Uthmān,<sup>17</sup> Akan tetapi sejarah membuktikan bahwa `Alī tidak mampu memenuhi tuntutan mereka dan sebagai konsekuensinya, mereka menuduh `Alī telah melakukan konspirasi dengan para pembunuh `Uthmān b. Affān. Dugaan ini di samping diperkuat dengan adanya *statement* dari salah satu pendukung `Alī sendiri yang menyatakan bahwa pembunuhan itu dapat dibenarkan oleh agama,<sup>18</sup> juga adanya bukti tentang keterlibatan Muḥammad b. Abī Bakr, anak angkat `Alī yang datang dari Mesir ke Madinah, dalam pembunuhan terhadap diri `Uthmān b. Affān.<sup>19</sup> Ironisnya `Alī b. Abī Ṭālib tidak menghukumnya akan tetapi ia justru diberi

---

<sup>15</sup> Ibid.

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

<sup>17</sup> al-Ṭabrī, *Tārīkh*, vol. V, 7.

<sup>18</sup> Madjid, *Khasanah*, 11.

<sup>19</sup> al-Ṭabarī, *Tarikh*, vol. IV, 253.

jabatan sebagai gubernur di wilayah Mesir,<sup>20</sup> menggantikan Qays b. Sa'd al-Anṣārī.<sup>21</sup>

Sebagai akibat kebijakan `Alī yang dianggap tidak memuaskan lawan politiknya pecahlah perang saudara kedua di antara sesama umat Islam. Kubu `Alī dengan dukungan militer yang secara kuantitatif lebih banyak memang sejak awal tampak akan berhasil mengalahkan lawannya yang secara kuantitatif pasukannya lebih sedikit. Karena posisinya terjepit, `Amr b. al-`As mengusulkan kepada Mu`āwiyah agar pasukannya yang membawa Muṣḥaf al-Qur`ān diinstruksikan untuk mengangkatnya di atas tombak sebagai tanda damai (*sign of peace*).<sup>22</sup>

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

Setelah melalui proses dialog, keduanya sepakat untuk mencopot `Alī dan Mu`āwiyah dari jabatannya dan sebagai gantinya akan dipilih tokoh lain sebagai *khalīfah*.<sup>23</sup> Akan tetapi, ketika kompromi dilaksanakan, `Amr b. al-`As yang berbicara belakangan hanya menyetujui pencopotan `Alī dari jabatannya dan

---

<sup>20</sup> Ibid., 255.

<sup>21</sup> Salabi, *Sejarah*, vol. I, 306.

<sup>22</sup> Ali, *A Study*, 134.

<sup>23</sup> Ibid., 135.

menolak pencopotan Mu`āwiyah.<sup>24</sup> Dengan peristiwa ini, hilanglah jabatan *khalīfah* – *imām* dalam versi Shī`ah – dari tangan `Alī dan berpindah ke tangan Mu`āwiyah sebagai *khalīfah* ke lima,<sup>25</sup> yang tadinya hanya berstatus sebagai Gubernur.

Peristiwa yang dikenal dengan perang Siffin (*the battle of siffīn*) menyebabkan sebagian pasukan `Alī yang berhaluan ekstrim melakukan kritik dan kecaman terhadap jalan yang telah ditempuh oleh kedua kubu sebagai tidak islami (*jāhili*).<sup>26</sup> Menurut mereka, keputusan itu hanya bisa datang dari Allah semata,<sup>27</sup> sebagai yang telah digariskan di dalam al-Qur`an.<sup>28</sup> Karena ketatnya mereka berpegang pada makna tekstual al-Qur`an, maka mereka mengeluarkan slogan: *lā ḥukma illā lillāh* (tidak ada hukum kecuali dengan hukum Allah) atau *lā ḥakama illallāh* (tidak ada mediator kecuali Allah).<sup>29</sup>

Berawal dari slogannya itulah sebagian pasukan `Alī b. Abī Ṭalib memandang bahwa mereka yang terlibat dan mendukung - baik secara langsung maupun tidak langsung - *tahkīm*, telah melakukan kesalahan dan dosa besar dan sebagai imbalannya mereka menyatakan keluar dari kelompok `Alī b. Abī Ṭalib

---

<sup>24</sup> al-Ṭabarī, *Tārīkh*, V, 70-71.

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

<sup>26</sup> *Ibid.*, 31.

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

<sup>28</sup> Lihat *al-Qur`an*, 5 : 5.

<sup>29</sup> al-Ṭabarī, *Tārīkh*, vol. IV, 55-57.

dan membentuk kelompok tersendiri yang kemudian dalam sejarah populer dengan sebutan *khawārij*.<sup>30</sup>

Langkah desersi yang dilakukan oleh sebagian pasukan `Alī ini, tentu saja sangat merugikan kubu `Alī yang tetap berambisi untuk meneruskan perjuangannya dalam menentang Mu`āwiyah dan sebaliknya menguntungkan kubu lawannya. Karena sejak itu, kubu `Alī harus menghadapi dua musuh sekaligus, yaitu Mu`āwiyah dan kelompok yang menentangnya. Bahkan pada akhirnya `Alī terbunuh di tangan salah satu bekas pasukannya yang bernama `Abd al-Raḥmān b. Muljam pada tahun 661 M.<sup>31</sup>

Dengan terbunuhnya `Alī, kelompok *khawārij* membangun konsep teologinya di atas landasan politik yang dianutnya. Harun Nasution menyatakan bahwa meskipun dalam Islam, persoalan yang berawal adalah persoalan politik tetapi dari persoalan inilah kemudian berkembang menjadi persoalan teologi.<sup>32</sup> *Khawārij* memandang bahwa proses *tahkīm* tidak islami sebagaimana telah disinggung di atas, oleh karena itu mereka yang terlibat dan mendukung proses tersebut, seperti `Alī, Mu`āwiyah, `Amr b. al-`As dan orang-orang di keluar kelompok mereka telah berbuat dosa besar dan menurutnya, mereka kafir atau murtad, dalam arti telah keluar dari Islam maka mereka harus dibunuh

---

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

<sup>31</sup> Salabi, *Sejarah*, vol. I, 306-307.

<sup>32</sup> Nasution, *Teologi*, 1.



(diperangi).<sup>33</sup> Itulah sebabnya, Nurcholis Madjid menyatakan bahwa persoalan teologi muncul pertama kalinya dari kelompok ini.<sup>34</sup>

Dengan pemahaman keagamaan seperti ini muncullah konsep hijrah, yaitu konsep bahwa setiap muslim harus berpindah dan bergabung dalam suatu kelompok tersendiri untuk membentuk suatu komunitas Islam (*dār al-Islām*), sebagai lawan di luar komunitasnya (*dār al-ḥarb*) yang harus diperangi, di bawah pimpinan `Abdullāh b. Wahāb al-Rāsibī<sup>35</sup>. Akan tetapi karena ketatnya mereka dalam memahami nas-nas agama, lambat laun perpecahan di kalangan mereka tidak bisa dihindarkan.<sup>36</sup> Mereka terpecah menjadi enam sekte.<sup>37</sup> Dengan terpecahnya kelompok ini maka konsep kafir tentunya juga mengalami pergeseran.

Dari issue-issue teologi tersebut muncul kelompok-kelompok di kalangan umat Islam, masing-masing kelompok mempunyai pandangan yang berbeda-beda. Bagi Khawārij, seorang muslim yang telah berbuat dosa besar dipandang sebagai kafir atau murtad sedangkan bagi Murji`ah, ia masih dipandang sebagai mukmin dan masalah dosa yang telah diperbuatnya diserahkan secara total urusannya kepada Allah.<sup>38</sup> Dari sini muncul kelompok ketiga sebagai sintesanya,

---

<sup>33</sup> Ibid., 7.

<sup>34</sup> Madjid, *Khasanah*, 12.

<sup>35</sup> Gibb, *Shorter*, 246.

<sup>36</sup> Madjid, *Khasanah*, 13.

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

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

yaitu Mu` tazilah. Kelompok ini memandang bahwa seorang muslim yang telah berbuat dosa besar tidak bisa dikategorikan sebagai kafir secara mutlak, karena ia telah mengucapkan syahadat, namun ia juga tidak bisa dikategorikan sebagai mukmin secara mutlak karena dalam pandangan mereka, iman bukan hanya pengakuan dalam hati dan lisan akan tetapi harus diimplementasikan dalam bentuk perbuatan. Oleh karena itu, pelaku dosa berada di antara dua posisi (*al-manzilah bayna al-manzilatayn*)<sup>39</sup>.

Diskursus di seputar issue teologis yang mulanya masih bersifat simplistik tersebut dicoba untuk dielaborasi lebih lanjut oleh Mu` tazilah, terutama pasca berlangsungnya proses akulturasi budaya berkat masuknya gelombang Hellenisme dengan cara mengembangkan ke arah pembahasan yang lebih sistematis tentang pokok-pokok ajaran dasar Islam (*uṣūl al-dīn*) seperti yang tertuang dalam lima ajaran dasar (*al-uṣūl al-khamsah*).<sup>40</sup> Sebagai akibat dari kegiatan intelektual mereka, maka wajar bila kemudian kelompok ini diklaim sebagai pioner bagi tumbuhnya ilmu Kalam (teologi Islam).<sup>41</sup>

Di antara tokoh yang tidak bisa menghindar dan melepaskan dirinya dari diskursus tentang permasalahan teologi Islam ini adalah Abū Ḥanīfah. Nama lengkapnya adalah al-Nu`mān b. Thābit al-Taymī Abū Ḥanīfah al-Kūfi. Ia dikenal

---

<sup>39</sup> Pendapat ini dilontarkan oleh Wāṣil b. `Aṭā' di depan gurunya, Ḥasan al-Baṣrī (w.110 H.). Karena pendapat inilah, ia dan teman-temannya diberi predikat Mu` tazilah. Lihat al-Shahrastānī, *al-Milal*, 47-48.

<sup>40</sup> Lihat W.Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Teologi* (Edinburgh: The University Press, 1985), 48-52.

<sup>41</sup> Madjid, *Khasanah*, 22.

sebagai seorang *faqīh* Iraq dan imamnya *ahl al-Ra'y* yang dilahirkan di kota Kufah pada tahun 80 H/700 M dan meninggal tahun 150 H/767 M di Baghdad. Abū Ḥanīfah berasal dari keturunan bangsa Persia. Hal itu terlihat dalam susunan silsilah keluarganya sebagai berikut: al-Nu'mān b. Thābit b. al-Nu'mān b. al-Marzubānī.<sup>42</sup>

Ia adalah seorang *faqīh* Iraq yang rasionalis, salah satu dari imam empat madhhab Sunnī dan merupakan peletak dasar teologi Ḥanafī yang mengawali kehidupan intelektualnya dengan perdebatan dalam berbagai permasalahan teologi. Ia mengembara ke Basrah – pusat aliran teologi pada saat itu – untuk mendalami pemikiran dari berbagai aliran yang ada. Akan tetapi, setelah mengetahui dan mendalami pemikiran mereka, ia cenderung untuk meninggalkan perdebatan yang ia anggap tidak bermanfaat dan beralih untuk mendalami Fiqh yang dianggap lebih bermanfaat. Namun kenyataannya, ia tidak dapat melepaskan dirinya dari permasalahan-permasalahan teologi karena lingkungan mengharuskannya untuk meluruskan permasalahan tersebut.

Abū Ḥanīfah menulis beberapa karya di bidang teologi, di antara karyanya yang sangat populer ialah *al-Fiqh al-Akbar* yang isinya berkisar hampir seluruhnya tentang persoalan-persoalan dogmatik dan teologis.<sup>43</sup> Lewat karyanya inilah ia mendefinisikan dan menggambarkan iman dengan begitu lengkap,

---

<sup>42</sup> al-Marzubānī berasal dari bahasa Persi yang berarti ketua bangsa Persi yang merdeka. Lihat 'Aḥmad al-Shirbāsī, *al-A'immah al-Arba`ah* (Kairo: Dār al-Hilāl, t.th.) , 17.

<sup>43</sup> Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 1984), 143.

mencakup pengetahuan tentang Tuhan dan pengakuan umum terhadap-Nya serta pengetahuan tentang rasul-rasul-Nya dan pengakuan atas apa yang telah diwahyukan kepada mereka. Konsep-konsep iman ini berkaitan dengan hubungan manusia dengan Tuhannya, tetapi yang lebih penting ialah apa yang membuat seorang tetap menjadi bagian dari masyarakat mu'min walaupun ia telah berbuat dosa.<sup>44</sup>

Abū Ḥanīfah mempunyai pandangan bahwa pelaku dosa tetap dipandang sebagai seorang anggota dalam komunitas muslim, sebagai bukti ia menyatakan bahwa sembahyang di belakang seseorang mu'min diperbolehkan, apakah ia berkelakuan baik, ataupun berkelakuan buruk (*fājir*).<sup>45</sup>

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

---

<sup>44</sup> Abū Ḥanīfah al-Nu'mān, *al-Fiqh al-Akbar* (Mesir: al-Maṭba'ah al-Āmirah, 1324), 2-6, dan lihat C. Hillenbrand, *Islamic Creeds*, terj. William Montgomery Watt (Edinburgh University Press, t.th.), 57-60.

<sup>45</sup> Toshihiko Izutsu, *Konsep-Konsep Etika Religius Dalam al-Qur'an*, terj. Agus Fari Husein, et al. (Yogyakarta: PT Tiara Wacana yoga, 2003), 195.

berkurang. Pandangan inilah yang membedakan antara Abū Ḥanīfah dan Aḥmad b. Ḥanbal yang menyatakan bahwa iman itu bertambah dan berkurang.<sup>46</sup>

Abū Ḥanīfah sejalan dengan pemikiran Shī'isme tentang prinsip praktis, yaitu prinsip penipuan kepercayaan (*taqiyah*) untuk menghindari ancaman dan penganiayaan terus menerus, tetapi dalam bentuknya yang lunak dengan merujuk pada ayat al-Qur'an 3: 28, mengizinkan seseorang untuk menyatakan sesuatu yang bertentangan dengan kepercayaannya yang sebenarnya bila ia terancam hidupnya.

لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً... ﴿٢٨﴾

Janganlah orang-orang mu'min mengambil orang-orang kafir menjadi wali dengan meninggalkan orang-orang mu'min. Barangsiapa berbuat demikian, niscaya lepaslah ia dari pertolongan Allah kecuali karena (siasat) memelihara diri dari sesuatu yang ditakuti dari mereka.<sup>47</sup>

Akan tetapi, berdasarkan hukum *rukhsah* (kelonggaran) dan *'azimah* (keketatan), ortodoksi menekankan integritas moral yang tinggi dan meneguhkan bahwa keketatan adalah lebih tinggi derajatnya dari pada kelonggaran.<sup>48</sup>

Di samping itu, Abū Ḥanīfah disebut sebagai tokoh utama doktrin *irjā'* dari kalangan ahli hukum di Kufah, yang setidak-tidaknya, di antara mereka yang berada dalam kelompok ini menerima ide tentang *irjā'*. Sekitar tahun 737 M, pada saat guru utamanya (Ḥammād b. Abī Sulaymān) meninggal, dia tampaknya diakui sebagai kepala kelompok itu dan orisinalitas pikirannya mengarahkan pemikiran

<sup>46</sup> Watt, *Islamic Philosophy*, 58.

<sup>47</sup> Al-Qur'an, 2: 28.

<sup>48</sup> Rahman, *Islam*, 251.

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.<sup>49</sup>

Abū Ḥanīfah juga mempunyai pandangan tentang syafa`at. Dalam *Kitāb al-Waṣīyah*, ia menyatakan bahwa syafa`at Nabi Muḥammad SAW benar-benar adanya dan berlaku bagi setiap ahli surga, walaupun mereka telah melakukan dosa besar.<sup>50</sup> Lebih lanjut ia menyatakan bahwa untuk memperoleh syafa`at, ahli Sunnah wa al-Jama`ah harus selalu berpegang teguh dan berdasar pada dua belas (*khaslah*) karakteristik. Barang siapa yang konsisten dan selalu berpegang teguh dalam pendirian mempertahankan karakteristik ini, maka ia akan dijauhkan dari perbuatan bid`ah (heterodoksi), dan tidak akan termasuk kelompok yang cenderung mengikuti hawa nafsu.

Oleh karena itu, ia menegaskan bahwa sebagai persyaratan untuk mendapatkan syafa`at Rasulullah SAW pada hari kiamat kelak, maka seseorang

---

<sup>49</sup> Lihat Watt, *Islamic Philosophy*, 23.

<sup>50</sup> 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.

harus selalu menjaga dua belas karakteristik yang ia sampaikan dalam *waṣīyah*nya sebelum meninggal.<sup>51</sup>

Dalam permasalahan *Qaḍā'* dan *Qadar*, Abū Ḥanīfah berbeda dengan kelompok Qadariyah. Ia menyakini adanya taqdir baik dan buruk, jangkauan pengetahuan, kehendak, dan kekuasaan Allah terhadap alam semesta, dan sesungguhnya tidak ada perbuatan manusia yang di luar kehendak-Nya. Akan tetapi patuh dan tidaknya manusia terkait dengan kehendaknya sendiri, manusia mempunyai pilihan dan kehendak. Oleh karena itu, menurutnya, manusia akan ditanya dan diperhitungkan amal perbuatannya dan ia tidak akan dizalimi sedikitpun. Namun di sisi lain, ia tidak sepaham dengan pandangan Jahmiyah Jabariyah yang menyatakan bahwa manusia tidak mempunyai andil atas perbuatannya, bahkan ia mengecamnya sebagai kelompok yang terburuk dengan mengatakan: Ada dua kelompok yang terburuk di Khurasan, mereka itu ialah Jahmiyah dan Mushabbihah.<sup>52</sup>

Di samping itu, Abū Ḥanīfah juga mempunyai pandangan tentang al-Qur'an. Ada pendapat yang menyatakan bahwa pada awalnya ia mempunyai pandangan yang lebih dekat ke Aḥmad b. Ḥanbal yang menyatakan bahwa al-Qur'an bukan makhluk, akan tetapi belakangan ia menyatakan bahwa al-Qur'an adalah makhluk.<sup>53</sup>

---

<sup>51</sup> Abū Ḥanīfah, *Makhḥūṭat al-Waṣīyah*, 1.

<sup>52</sup> Kamil Muḥammad Muḥammad `Uwayḍah, *al-Imām Abū Ḥanīfah* (Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyah, 1992), 104.

<sup>53</sup> Watt, *Islamic*, 58.

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. Ada 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.<sup>54</sup>

## **B. Rumusan Masalah**

Berdasarkan uraian latar belakang masalah di atas, sekilas nampak bahwa Abū Ḥanīfah mempunyai pandangan dan pemikiran teologi yang berbeda dengan aliran-aliran teologi Islam lainnya. Oleh karena itu, pandangan dan pemikirannya tentang teologi perlu dikaji dan diteliti lebih lanjut untuk mendapatkan gambaran yang sebenarnya.

Dengan demikian, permasalahan dalam penelitian ini dapat dirumuskan sebagai berikut:

1. Bagaimana teologi Islam pada masa Abū Ḥanīfah ?
2. Bagaimanakah pandangan teologi Abū Ḥanīfah ?

---

<sup>54</sup>al-Khaḥīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād*, vol. XIII (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 385-387.



### C. Pembatasan Masalah

Penelitian ini akan diarahkan dan dibatasi pada pandangan teologi Abū Ḥanīfah tentang *khalq al-Qur'ān*, *qaḍā'* dan *qadar*, kehendak manusia dan hubungannya dengan Tuhan, apakah hal itu merupakan kebebasan atau merupakan paksaan, serta pandangannya tentang iman, pelaku dosa, *irjā'*, dan syafa'at.

### D. Penjelasan Judul

Istilah “teologi” secara etimologis berasal dari bahasa Yunani; *theos* berarti Tuhan dan *logos* berarti pengetahuan.<sup>55</sup> Dengan demikian, bila kata itu dirangkai maka berarti pengetahuan tentang Tuhan. Adapun secara terminologis, teologi diartikan sebagai pengetahuan tentang permasalahan yang menyangkut Tuhan dan hubungan-Nya terhadap dunia realita.<sup>56</sup> Hampir searti dengan itu, dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, ia diartikan sebagai pengetahuan ketuhanan (mengenai sifat-sifat Allah, dasar-dasar kepercayaan kepada Allah dan agama terutama berdasarkan kepada Kitab Suci).<sup>57</sup>

Sedangkan Ibn Khaldūn menyatakan bahwa Teologi atau ilmu Kalam adalah ilmu yang mengandung argumentasi rasional untuk membela akidah-akidah imaniah dan mengandung penolakan terhadap golongan bid'ah yang di

---

<sup>55</sup> Lihat Ahmad Hanafi, *Teologi Islam* (Jakarta: Bulan Biuntang, 1982), 52.

<sup>56</sup> Dagobert D. Runes (ed), *Dictionary of Philosophy* (New Jersey: Little Field Adams & CO, 1977), 317.

<sup>57</sup> Tim Penyusun, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1995), 797.

dalam akidah-akidahnya menyimpang dari mazhab salaf dan ahli Sunnah.<sup>58</sup> Yang senada dengan Ibn Khuldūn adalah al-Naththar, hanya saja ia mempertegas kata rahasia akidah-akidah imaniyah adalah tauhid.<sup>59</sup>

Aḥmad Bahjat menyebut ilmu Kalam sebagai ilmu Tauhid, yaitu ilmu yang mengkaji tentang keyakinan kepada Allah, asma' Allah dan sifat-sifat-Nya, para Nabi, para Rasul dan Risalahnya, qada' dan qadar, dan hari hisab. Fokus kajian ilmu ini adalah *al-'Aqā'id* dan *'Uṣūl al-Dīn* dengan tujuan memelihara akidah Islam dari pemikiran syirik.<sup>60</sup>

Adapun Muḥammad Abduh menyebutnya dengan ilmu Kalam karena permasalahan yang paling mendasar dan masyhur serta banyak menimbulkan perbedaan pendapat di antara ulama'-ulama' adalah al-Qur'an atau Kalam Allah baharu atau *qadīm*. Ada kalanya karena ilmu ini didasarkan atas dalil-dalil akal (rasio), di mana bekasnya nyata kelihatan dari perkataan setiap para ahli yang turut berbicara tentang ilmu itu. Di samping itu ada sebab lain, yaitu karena dalam memberikan dalil tentang pokok (*uṣūl al-Dīn*), ia lebih menyerupai logika (*manṭiq*), sebagaimana yang biasa yang dipakai oleh para ahli filsafat menjelaskan seluk beluk hujjah tentang pendiriannya.<sup>61</sup>

<sup>58</sup> Ibn Khuldun, *Muqaddimah Ibn Khuldūn I* (Beirut: Dār al-Bayān, tt), 458.

<sup>59</sup> `Alī Sami al-Naththar, *Qirā'at fī al-Falsafah* (Dār al-Qawmiyah li al-Ṭibā'ah wa al-Nathr, t.th.), 68.

<sup>60</sup> Aḥmad Bahjat, *Allāh fī al-'Aqīdah al-Islāmiyah* (Kairo: al-Mukhtār al-Islāmī, 1979), 239.

<sup>61</sup> Muḥammad Abduh, *Risalah Tauhid*, terj. Firdaus A.N. (Jakarta: Bulan Bintang, 1979), 37.

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

Nama lain untuk ilmu ini adalah *Ilm Uṣūl al-Dīn* (ilmu tentang dasar-dasar agama), *Ilm al-Aqā'id* (ilmu tentang akidah-akidah), ilmu tentang kalam Tuhan dan teologi Islam (nama yang diberikan oleh penulis-penulis Barat). Istilah ini dipakai untuk menyatakan bahwa Allah itu Esa, Satu atau Tunggal. Allah tidak berbilang dan tidak pula terdiri dari unsur-unsur, pribadi-pribadi, atau oknum-oknom. Allah itu unik, baik dalam zat (hakekat), perbuatan, maupun dalam sifat-sifat-Nya, tak satupun menyerupainya.<sup>62</sup>

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

---

<sup>62</sup> Hassan Shadily, et al, *Ensiklopedi Indonesia* (Jakarta: Ichtiar Baru-Van Hoeve, 1984), 3464-3465.

apa yang wajib ada pada diri mereka, apa yang boleh dihubungkan kepada diri mereka dan apa yang terlarang menghubungkannya kepada diri mereka.

Asal makna tauhid ialah pernyataan yang meyakinkan bahwa Allah adalah satu tidak ada syarikat bagi-Nya. Dinamakan Ilmu Tauhid karena di dalamnya terdapat bahasan dan bagian terpenting yang menetapkan sifat wahdah bagi Allah SWT dalam zat-Nya dan dalam perbuatan-Nya menciptakan alam seluruhnya dan bahwa hanya Allah tempat kembali seluruh isi alam ini dan akhir dari segala tujuan.<sup>63</sup>

Dari beberapa definisi di atas dapat disimpulkan bahwa definisi Ahmad Bahjat lebih representatif. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa hakekat teologi atau Ilmu Kalam dengan berbagai istilahnya adalah ilmu yang mengkaji tentang keyakinan kepada Allah, asma' Allah, dan sifat-sifat-Nya serta hubungan-Nya dengan manusia, para Nabi, para Rasūl dan risalahnya, *qadā'* dan *qadar*, serta *ḥisab* di hari akhir. Fokus kajian ilmu ini ialah *al-'Aqā'id* dan *Uṣūl al-Dīn* dengan tujuan memelihara akidah Islam dari pemikiran syirik.

Sedangkan Abū Ḥanīfah adalah al-Nu'mān b. Thābit al-Taymī Abū Ḥanīfah al-Kūfi. Ia seorang *faqīh* dan imamnya *ahl al-Ra'y* Iraq, dilahirkan di Kufah tahun 80 H. (700 M) dan wafat di Baghdad pada tahun 150 H. (767 M.).<sup>64</sup>

---

<sup>63</sup> Muhammad Abduh, *Risalah Tauhid*, 36.

<sup>64</sup> M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, Vol. I (Delhi: Low Price Publication, 1995), 673, dan lihat Charles C. Adams, "Abu Hanifah, Champion of Liberalism and Toleran in Islam", *Muslim World*, 36 (1946), 217-227.

Dengan demikian, secara komprehensif yang dimaksud dengan judul penelitian ini adalah suatu kajian tentang paham atau aliran pemikiran yang dianut oleh Abū Ḥanīfah dalam bidang teologi Islam.

### **E Tujuan Penelitian**

Sesuai dengan formulasi masalah tersebut di atas, maka tujuan pokok penelitian ini adalah untuk mengetahui permasalahan teologi Islam dan pandangan teologi Abū Ḥanīfah tentang *Khalq al-Qurʿan*, *qaḍāʾ* dan *qadar*, kehendak manusia dan hubungannya dengan Tuhan, apakah hal itu merupakan kebebasan atau merupakan paksaan, dan iman dan pelaku dosa, *irjāʾ*, dan syafaʿat.

Di samping hasil penelitian ini diharapkan berguna untuk kepentingan akademis, juga diharapkan dapat bermanfaat bagi khalayak, khususnya bagi umat Islam.

Untuk maksud yang kedua tersebut, paling tidak hasil kajian ini nantinya dapat memberikan sumbangan bagi pengembangan wawasan pengetahuan, yang bukan hanya dalam dataran teoritis spekulatif tetapi juga bisa segera ditindaklanjuti dalam bentuk kehidupan praktis.

### **F. Telaah Pustaka**

Sejauh yang penulis ketahui, ada beberapa tulisan yang mendahului penelitian tentang Abū Ḥanīfah, yaitu tulisan Kāmil Muḥammad Muḥammad Uwayḍah dengan judul *al-Imām Abū Ḥanīfah* diterbitkan oleh penerbit Dār al-Kutub al-Islāmiyah di Beirut tahun 1992. Buku ini mengungkap riwayat Abū

Ḥanīfah dan perjalanan hidupnya. Abū Ḥanīfah adalah seorang *faqīh*nya masyarakat Irak dan imamnya kelompok ahl al-ra'y yang belajar Fiqh di Irak kemudian mengembara ke Basrah untuk mendalami berbagai macam aliran teologi yang ada. Setelah mendalami berbagai macam aliran teologi, ia berpaling dan mendalami fatwa para ulama pada masanya sehingga menjadi seorang *faqīh* yang rasional.<sup>65</sup>

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

Berbeda dengan itu, Juynboll dalam “Encyclopedia of Islam,” Vol. 1 menyatakan bahwa Abū Ḥanīfah yang disebut oleh penulis Eropa sebagai ulama' fiqh yang membangun prinsip yang sungguh baru dan membangun sebuah sistem yang sangat toleran yang berdasarkan pada metoda kiyas adalah sungguh tidak berdasar, karena yang sesungguhnya Abū Ḥanīfah tidak jauh berbeda dengan mazhab para fuqaha' yang lain.<sup>66</sup>

---

<sup>65</sup> Uwaydah, *al-Imām Abū Ḥanīfah*, 18-19.

<sup>66</sup> Charles C. Adam, “Abu Hanifah, Champion of Liberalism and Tolerance in Islam”, *The Muslim World*, 36 (1946), 227.

Montgomery Watt menulis tentang Abū Ḥanīfah dalam bukunya *Islamic Philosophy and Theology*, diterbitkan di Edinburgh tahun 1985. Ia menyatakan bahwa Abū Ḥanīfah juga mempunyai pandangan tentang al-Qur'an. Pada awalnya ia mempunyai pandangan yang lebih dekat ke Aḥmad b. Ḥanbal yang menyatakan bahwa al-Qur'an bukan makhluk, akan tetapi belakangan ia menyatakan bahwa al-Qur'an adalah makhluk.<sup>67</sup>

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

Adapun penelitiannya tentang isi *Waṣīyah* ia berusaha secara tentatif untuk memastikan asal usul ajaran Islam. Satu sisi, ia menemukan bahwa *Fiqh Akbar I* merupakan karya Abū Ḥanīfah, pada sisi lain, *Waṣīyah* belum memperlihatkan jejak perdebatan mengenai Zat dan Sifat-sifat Allah yang menempati posisi penting dalam *Fikh Akbar II*. Perdebatan mengenai persoalan tersebut tercermin dalam fasal tentang al-Qur'an bukan makhluk. Penggunaan istilah *kayfiyah*, *tashbīh*, dan *jihah* dalam perjumpaannya dengan Allah merujuk kepada waktu

---

<sup>67</sup> Watt, *Islamic*, 58.

ketika masyarakat masih mengikuti paham *antropomorfisme* tidak lagi mendalaminya dalam arti literer mengenai sikap Aḥmad b. Ḥanbal yang merupakan representasi persoalan ini. Jadi *Waṣīyah* muncul antara periode Abū Ḥanīfah dan Aḥmad b. Ḥanbal atau lebih akhir antara periode tersebut.<sup>68</sup>

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

### **G. Metode Penelitian**

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

---

<sup>68</sup> A.J. Wensinck, *The Muslim Creed*, 125, 187.



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

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

### **Pendekatan Kajian**

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan hermeneutik. Dalam kajian ini hermeneutik sebagai suatu metode pemahaman - sebagaimana diangkat oleh Emilio Betti - merupakan suatu aktivitas interpretasi terhadap suatu obyek yang mempunyai makna, dengan tujuan menghasilkan suatu makna yang obyektif.<sup>69</sup>

Oleh karena itu, salah satu syarat yang harus dilakukan adalah interpretasi historis. Dalam rangka interpretasi ini, selain dituntut untuk mengetahui tentang

---

<sup>69</sup> Joesef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics, Hermeneutic as Method, Philosophy and Critique* (London: Routledgekega Paul, 1080), 28.

personalitas pengarang, juga merujuk kepada aktivitas budaya di mana pengarang itu hidup. Dalam membaca atau mengkaji ini seseorang diharapkan melakukan dialog imajinatif dengan pengarangnya, meskipun mereka hidup dalam kurun waktu dan tempat yang berbeda.<sup>70</sup>

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

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

### **Metode Pengumpulan Data**

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

---

<sup>70</sup> Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama, Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), 132.

## Metode Analisis Data

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

### a. Analisis Teks

Metode ini digunakan untuk menganalisis secara sistematis obyek data-data yang diperoleh,<sup>71</sup> yaitu tentang sistem teologi Abū Ḥanīfah sebagai pemikir teologi Islam. Tujuan penerapan metode ini adalah untuk mempermudah usaha mengetahui dan mengklasifikasikan konsep dan pandangan teologi Abū Ḥanīfah.

### b. Analisis Linguistik

Sistem berpikir Abū Ḥanīfah sangat terkait dengan bahasa, karena pemikiran-pemikirannya yang tertuang dalam beberapa karyanya adalah merupakan hasil atau ide dari Abū Ḥanīfah yang berakar dari bahasa di mana Abū Ḥanīfah melakukan transformasi ide-idenya dengan menggunakan sarana bahasa.

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

---

<sup>71</sup> Ibid, 33.

### c. Analisis Historis

Pemikiran Abū Ḥanīfah dalam bidang teologi, khususnya yang terkandung dalam beberapa kitabnya adalah produk perkembangan sejarah teologi Islam yang telah berdialog dengan zamannya. Karena itu tidak steril dari kondisi eksternal yang melingkupinya, oleh karena itu karya tulis ini akan menggunakan metode historis, karena metode ini merupakan proses terjadinya perilaku manusia dalam masyarakatnya yang menjelaskan awal kejadian dan faktor-faktor yang berperan dalam proses ini.<sup>72</sup> Di samping itu, untuk memberikan pemahaman terhadap kejadian masa lalu dengan melihatnya sebagai kenyataan yang terkait oleh waktu, tempat dan lingkungan di mana kejadian itu muncul.<sup>73</sup>

### d. Analisis Sosiologis

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

---

<sup>72</sup> Matulada, "Studi Islam Kontemporer (Sintesis Pendekatan Sejarah, Sosiologi dan Antropologi)" dalam mengkaji Fenomena Keagamaan) dalam Taufiq Abdullah dan Rusli Karim (ed.), *Metodologi Penelitian Agama Sebuah Pengantar*, Cet. II (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990), 7.

<sup>73</sup> Louis Gott Schalk, *Understanding History, A Primari of Historical Methode*, terj. Nugraha Notosusanto, *Mengerti Sejarah* (Jakarta: UI Press, 1986), 37.

#### e. Analisis Filosofis

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

Dalam menganalisis data yang ada, metode-metode tersebut digunakan tidak secara parsial. Pada saat tertentu memang hanya digunakan salah satu dari metode-metode di atas, namun pada saat yang lain penulis menggunakan dua metode dan mungkin juga akan menggunakan metode-metode tersebut secara bersama-sama. Hal ini dimaksudkan agar analisis yang diberikan benar-benar memiliki tingkat validitas yang *integrated* dan memiliki wilayah yang komprehensif.

#### **H. Sistematika Pembahasan**

Agar pembahasan dapat dilakukan terarah dan sistematis, maka penelitian ini disusun menjadi lima bab sebagai berikut:

Bab pertama adalah pendahuluan yang berisi tentang Latar Belakang, Rumusan Masalah, Pembatasan Masalah, Penjelasan Judul, Tujuan Penelitian, Telaah Pustaka, Metode Penelitian dan Sistematika Pembahasan.

Bab kedua menguraikan Riwayat Hidup Abū Ḥanīfah yang menyangkut Asal-usul dan Pendidikan Abū Ḥanīfah, Perjalanan Hidup Abū Ḥanīfah dan Karya-karyanya, serta Kondisi Kufah Pada Masa Abū Ḥanīfah.

Bab ketiga membahas Hakekat Teologi Islam, Obyek Teologi Islam pada masa Abū Ḥanīfah yang meliputi konsep-konsep para teolog pada masa itu, dan Kritik Terhadap Teologi Islam

Bab keempat membahas Pandangan teologi Abū Ḥanīfah yang terdiri dari persoalan *Khalq al-Qur'ān*, Qadar dan Perbuatan Manusia, Iman, Pelaku Dosa dan *Irjā'*, serta syafa`at.

Pembahasan disertasi ini diakhiri dengan bab kelima sebagai penutup yang terdiri dari Kesimpulan dari pandangan teologi Abū Ḥanīfah, Implikasi Teori, Keterbatasan Studi, Rekomendasi, dan Bibliografi.