

INTEPRETASI AYAT-AYAT TEOLOGIS MUḤAMMAD AL-SHAWKĀNĪ TENTANG MANUSIA, WAHYU, DAN IMAN

Abd Kholid

Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, Indonesia

E-mail: alidoktaf@gmail.com

Abstract: The article examines typological category of al-Shawkānī's "theological product", which cannot be categorized as a part of Sunnī. This view is hold by Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī and Muḥammad 'Alī Ayāzī. Al-Dhahabī concludes that al-Shawkānī's theological thought is seen as being Sunnī but his work, *Faṭḥ al-Qadīr*, is classified as al-Zaydīyah. Ayāzī, on the other side, says that al-Shawkānī's theology tends to be more similarly rational to al-Zaydīyah and al-Mu'tazilah. The author seeks to discuss the issue by exploring al-Shawkānī's interpretation of theological verses on *free will*, *pre-destination*, and the relevance of revelation and human's ratio. This study finds that al-Shawkānī's theological arguments tend to be closely similar to Ahl al-Sunnah's theological doctrines compare to that of al-Mu'tazilah and al-Zaydīyah although he surroundedly grew up among the very rational al-Zaydīyah. It can be observed, for an instance, in his view of human's deeds which clearly indicates him as having close position to the thought of al-Māturidīyah Bukhāra. In terms of the relevance of human's ratio and the function of revelation, al-Shawkānī's theological arguments are harmonious with al-Ash'arīyah's ideology.

Keywords: Theology; al-Mu'tazilah; al-Zaydīyah; rational.

Pendahuluan

Kertas kerja ini menguji secara akademis tesis yang dikembangkan oleh para intelektual yang mengategorikan produk pemikiran teologi Muḥammad Muḥammad al-Shawkānī sebagai pemikiran yang identic dengan pemikiran Shī'ah Zaydīyah dan Mu'tazilah. Hal ini sebagaimana kategori yang dikembangkan oleh Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī dan Muhammad 'Alī Ayāzī. Bagi al-Dhahabī (w. 1977 M.), pandangan teologi al-Shawkānī cenderung tradisional sebagaimana

mazhab ulama salaf dan Ahli Sunnah. Sedangkan karya monumental al-Shawkānī—oleh al-Dhahabī—dimasukkan dalam kategori tafsir mazhab Shī'ah Zaydiyyah. Sedangkan Ayāzī menempatkan teologi al-Shawkānī sebagai teologi yang rasional seperti mazhab Shī'ah Zaydiyyah dan Mu'tazilah.¹ Ayāzī pun demikian, ia mentipologikan pemikiran teologi al-Shawkānī sebagaimana mazhab pemikiran Shī'ah Zaydiyyah dan Mu'tazilah.²

Jika tesis Ayāzī ini benar, seharusnya penafsiran ayat-ayat teologis dalam kitab *Fath al-Qadīr* cenderung rasional sebagaimana umumnya doktrin Shī'ah Zaydiyyah. Dua tesis yang kontradiktif di atas menegaskan pentingnya kajian terhadap penafsiran ayat-ayat teologi dalam kitab *Fath al-Qadīr* untuk melihat lebih jelas pandangan teologi al-Shawkānī.

Jika memang demikian tesis di atas, maka penting untuk mengulas pandangan-pandangan teologis al-Shawkānī tentang sifat-sifat Allah, misalnya. Bagi al-Shawkānī, tidak ada jalan yang paling tepat untuk memahami hal tersebut kecuali sebagaimana yang ditempuh ulama salaf, yaitu menetapkan sifat-sifat Allah sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'ān dan ḥadīth Nabi yang tidak berdasar pada argumen rasional sebagaimana yang ditempuh *mutakallimūn* (teolog Muslim). Penetapan al-Shawkānī tentang sifat-sifat Allah di atas, tentu saja bertentangan dengan pandangan tokoh mazhab Shī'ah Zaydiyyah yang cenderung menegaskan sifat-sifat Allah sebagaimana Mu'tazilah.³

Apabila dibandingkan dengan pandangan teologis Mu'tazilah tentang pensifatan Allah, seperti pandangan Abū al-Hudhayl al-'Allāf (w. 226 H.), mereka menyatakan bahwa Allah mengetahui dengan ilmu dan ilmu-Nya adalah zat-Nya, Allah berkuasa dengan *qudrāh* dan *qudrāh*-Nya adalah zat-Nya, Allah hidup dengan *ḥayāh* dan *ḥayāh*-Nya adalah zat-Nya. Sifat-sifat Allah adalah zat-Nya bukan suatu yang berdiri sendiri di belakang zat-Nya.⁴ Hal ini senada dengan pandangan

¹ Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), 285.

² Al-Sayyid Muḥammad 'Alī Ayāzī, *al-Mufasssīrūn: Ḥayātubum wa Manhajubum* (Teheran: Muassasah al-Ṭibā'ah wa al-Nashr, 1373 H.), 831.

³ Muḥammad b. 'Alī al-Shawkānī, *Kitāb al-Fath al-Rabbānī min al-Fatāwā al-Imām al-Shawkānī*, Abū Maṣ'ab Muḥammad Ṣubḥī (ed.), Vol. 1 (Yaman: Maktabah al-Jayl al-Jadīr, t.th.), 73.

⁴ Lihat Abū al-Ḥasan b. Ismā'il al-Ash'arī, *Maqalāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn* (Beirut: al-Maktabah al-Miṣrīyah, t.th.), 245. Bandingkan dengan Muḥammad 'Abd

Shī'ah Zaydiyyah sebagaimana dikutip dalam Aḥmad b. Sulaymān (w. 566 H.). Ia mengatakan:

“Yang kami maksud dengan “Bagi Allah *ḥayāb*” adalah bahwa Allah hidup; “Bagi Allah *qīdam*” bahwa Allah dahulu, “Bagi Allah *qudrab*” bahwa Allah kuasa dan berkuasa, “Bagi Allah *ilmu*” bahwa Allah mengetahui dan berpengetahuan. Allah hidup dengan zat-Nya bukan dengan *ḥayāb* selain zat-Nya, Allah mengetahui dengan zat-Nya bukan dengan ilmu selain zat-Nya, Allah berkuasa dengan *qudrab* bukan selain zat-Nya ... Dengan demikian maka menjadi batal perkataan *Ṣifātīyah* (golongan yang menetapkan sifat-sifat bagi Allah) dan benarlah bahwa Allah kekal dengan zat-Nya, mengetahui dengan zat-Nya, hidup dengan zat-Nya, mendengar dan melihat dengan zat-Nya”.⁵

Pentingnya memperjelas kontestasi anggapan yang menyebut al-Shawkanī ada di tiga posisi yang berbeda, antara pemikir yang menjadi bagian dari Shī'ah Zaydiyyah, Mu'tazilah, atau Ahl al-Sunnah, menjadi sangat signifikan. Artikel ini akan menguji pandangan-pandangan teologis al-Shawkanī tentang konsep manusia, fungsi wahyu, dan iman. Artikel ini mengambil posisi yang berbeda dari riset-riset tentang Muḥammad al-Shawkanī, antara lain: Ahmad Fahmi Arief,⁶ Nasrun Ruslih,⁷ Hasani Ahmad Syamsuri,⁸ dan lain sebagainya.

al-Karīm b. Abī Bakr al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥal* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 44.

⁵ Aḥmad b. Sulaymān, *Ḥaqāiq al-Ma'rifah fī 'Ilm al-Kalām* (t.t.: Muassasat al-Imām Zayd b. 'Alī al-Thaqāfīyah, t.th.), 154.

⁶ Ahmad Fahmi Arief, “Pemikiran Politik dalam Tafsīr *Faṭḥ al-Qadīr*” (Disertasi--IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1997). Penelitian ini menyimpulkan bahwa menurut al-Shawkanī dalam al-Qur'ān terdapat konsep pemikiran politik tentang kepemimpinan, musyawarah, keadilan, hidup berserikat dan berkumpul. Menurut al-Shawkanī seorang pemimpin harus dapat menerapkan ajaran al-Qur'ān dalam tugasnya sebagai pemimpin, dan ia dituntut untuk dapat mengaplikasikan ajaran al-Qur'ān dalam kehidupan sehari-hari.

⁷ Nasrun Ruslih, “Konsep Ijtihad al-Shāwkanī dan Relevansinya dengan Pembaharuan Hukum di Indonesia” (Disertasi--IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1998). Penelitian ini kemudian dicetak menjadi buku oleh PT. Logos Wacana Ilmu Jakarta dengan tebal lebih kurang 241 halaman. Penelitian ini menyimpulkan bahwa al-Shawkanī menawarkan metode penyelesaian hukum dengan cara eksplorasi hukum yang luwes melalui metode ijtihad yang telah mapan yakni ijma, qiyas, *istiṣḥāb*, *istiṣlāḥ*, dan *sadd al-dharī'ah*. Metode-metode ini sangat relevan dengan pembaharuan hukum di Indonesia terutama dalam bidang *mu'āmalah* (hukum perdata).

Sketsa Biografis Muḥammad al-Shawkānī

Nama lengkap al-Shawkānī adalah Muḥammad b. ‘Alī b. Muḥammad b. ‘Abd Allah al-Shawkānī al-Ṣan‘ānī al-Yamanī. Ia lahir di Shawkān,⁹ sebuah desa yang berada tidak jauh dari kota Ṣan‘ā’, Yaman Utara. Ia lahir pada hari Senin tanggal 28 Dhū al-Qa‘dah tahun 1172 H.¹⁰ dan wafat ketika masih menjadi *Qāḍī* (hakim) di Ṣan‘ā pada hari Rabu tanggal 27 Jumādī al-Akhīrah tahun 1250 H. dalam usia 76 tahun 7 bulan, dan dimakamkan di Ḥuzaymah, tempat pemakaman yang terkenal di kota San‘ā Yaman.¹¹

Al-Shawkānī kecil mulai belajar al-Qur’ān di hadapan para guru di Ṣan‘ā hingga dikhatamkan di hadapan al-Faqīh al-Ḥasan b. ‘Abd Allah al-Ḥabl yang kemudian diteruskan di hadapan beberapa guru di Ṣan‘ā hingga ia menguasai bacaan al-Qur’ān dengan baik. Sehabis belajar al-Qur’ān al-Shawkānī mulai belajar ilmu agama dibawah bimbingan ayahnya, di hadapannya al-Shawkānī membaca *Sharḥ al-Azhār* dan *Sharḥ Mukhtaṣar al-Uṣayfiri* karya al-Nazīrī. Selain belajar al-

⁸ Hasani Ahmad Syamsuri, “Corak Pemikiran Kalam Tafsīr *Fath al-Qadir*. Telaah atas Pemikiran al-Shawkānī dalam Teologi Islam” (Tesis--Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2007). Penelitian ini tidak membahas secara keseluruhan tentang pandangan kalam al-Shawkānī, tetapi hanya terbatas pada masalah ketuhanan saja (kehendak, keadilan, perbuatan dan sifat-sifat Tuhan). Penelitian ini menyimpulkan bahwa dalam masalah-masalah tersebut pemikiran kalam al-Shawkānī bercorak semi rasional (campuran antara rasional dan tradisional).

⁹ Al-Shawkānī adalah nama sebuah desa yang jaraknya dari kota Ṣan‘ā sejauh perjalanan kaki selama satu hari. Desa ini juga dikenal dengan sebutan Hījah Shawkān bahkan ada yang menyebut dengan Adnī. Lihat Muḥammad b. ‘Alī al-Shawkānī, *al-Badr al-Ṭalī‘ bi Maḥasin Man ba’d al-Qarn al-Ṣabī‘*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1998), 480-481 dan 251.

¹⁰ Para ulama berbeda pendapat tentang tahun kelahiran al-Shawkānī. Sebagian menyatakan bahwa ia lahir pada tahun 1173 H./1760 M. Tentang kelahiran al-Shawkānī bisa dirujuk literatur-literatur berikut: Louis Ma’lūf, *al-Munjid* (Beirut: Dār al-Mashriq, t.th.), 395-396; al-Dhahabī, *al-Tafsīr*, 211; Sarah ‘Abd al-Fattāḥ al-Khālidi, *Ta’rif al-Dārisin bi Manahij al-Mufasssirin* (Damaskus: Dār al-Qalam, t.th.), 337; Muḥammad b. ‘Alī al-Shawkānī, *Kitāb al-Sail al-Jarar al-Mutaddafiq ‘alā Ḥadaīq al-Azhār*, Muḥammad Ibrāhīm Zāyid (ed.), Vol. 1 (Kairo: Lajnat al-Turāth al-Islāmī, 1988), 16.

¹¹ Informasi tentang wafatnya al-Shawkānī dapat dilihat pada mukadimah karya-karya al-Shawkānī antara lain: Muḥammad b. ‘Alī al-Shawkānī, *Tafsīr Fath al-Qadir*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 2001), 5-6. *al-Risālah al-Salafiyyah* (Kairo: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1993), 18. Bandingkan dengan al-Dhahabī, *al-Tafsīr*, Vol. 2, 211. al-Khālidi, *Ta’rif al-Dārisin*, 337.

Shawkānī juga menghafal berbagai matan dalam berbagai disiplin ilmu, seperti: *al-Aẓhār* karya imām al-Mahdī dalam ilmu fiqh, *Mukhtaṣar Faraiḍ* karya al-Uṣayfirī, *Malḥab al-Harm al-Kāfiyah al-Ṣafiyah* oleh Ibn al-Ḥājib (w. 646 H.), *al-Tandhib* oleh al-Tafāzanī, *al-Talkhīṣ fī ‘Ulūm al-Balāghah* karya al-Qazwaynī (w. 682 H.), *al-Ghāyah* karya Ibn al-Imām, sebagian *Mukhtaṣar al-Muntahā* karya Ibn al-Ḥājib dalam bidang Usul Fiqh, *Manẓūmat al-Jazārī* dalam bidang *qirā’ah*, *Manẓūmat al-Jazār* dalam ilmu ‘*Arūd*, ‘*Adab al-Balṭh wa al-Munāẓarah* karya al-‘Adūd. Dengan kecerdasan yang dimilikinya, sebagian kitab-kitab di atas dihafalkan al-Shawkānī sebelum ia mencapai umur belajar sebagaimana anak sejawatnya.¹²

Selain menghafal dan belajar di hadapan guru, al-Shawkānī juga rajin membaca buku-buku terkait dengan ilmu agama, bahasa, ilmu alam, ilmu falak (astronomi) dan lain-lain. Bahkan dalam waktu hanya satu hari ia mampu menekuni tiga belas mata pelajaran, dan dalam waktu yang sama ia mampu menyampaikan kepada murid-muridnya sepuluh pelajaran dari berbagai macam ilmu, antara lain: tafsir, ḥadīth, fiqh, usul fiqh, *naḥw*, *ṣarf*, *ma‘ānī*, *bayān*, *manṭiq*, *jadāl*, dan lain-lain. Ilmu ḥadīth dipelajari dengan cara *simā’* (mendengar langsung) dan *talaqqī* (bertemu langsung) dari pada *mashāyikh al-Ḥadīth* (pakar ḥadīth) hingga ia mencapai derajat imam.¹³ Semua ilmu-ilmu di atas dipelajari al-Shawkānī dengan sempurna dari para pakarnya.

Dalam kitab *al-Badr al-Ṭālī* al-Shawkānī menyebutkan para guru yang memberikan andil besar terhadap kehidupannya, antara lain: ‘Abd al-Raḥīm b. Ḥasan al-Aqwā (1135-1206 H.), ‘Abd al-Qādir b. Aḥmad al-Kawkabānī (1135-1207 H.), ‘Alī b. Ibrāhīm b. Aḥmad b. Amīr (1143-1207 H.), al-Ḥasan b. Ismāīl al-Maghribī (1140-1207 H.), al-Qāsim b. Yaḥyā al-Khawlānī (1162-1209 H.), dan masih banyak lagi guru-guru yang lainnya.¹⁴

Adapun murid-murid al-Shawkānī antara lain: kedua putranya (‘Alī b. Muḥammad ‘Alī al-Shawkānī (1217-1250 H.) dan Yaḥyā b. Muḥammad ‘Alī al-Shawkānī (1190-1267 H.), ‘Abd al-Raḥmān b.

¹² al-Shawkānī, *Tafsīr Fath al-Qadīr*, Vol. 2, 215-218.

¹³ Ibid.

¹⁴ Untuk mengetahui guru-guru al-Shawkānī lihat literatur berikut: Muḥammad b. ‘Alī al-Shawkānī, *al-Quṭr al-Walī alā Ḥadīth al-Walī*, Ibrāhīm Ibrāhīm Hilāl (ed.) (Kairo: Maṭba‘ah Ḥisān, 1979), 41-42 Bandingkan dengan al-Shawkānī, *al-Badr al-Ṭālī*, Vol. 2, 344-348.

Aḥmad al-Bahkalī al-Ḍamdī al-Ṣibyānī (1180-1227 H.), Muḥammad b. Aḥmad b. Sa‘ad al-Sūdī al-Ṣan‘ānī (1178-1236 H.), Muḥammad b. Ḥasan al-Sajnī al-Zammārī (1200-1286 H.), al-Sayyid Muḥammad b. Muḥammad Zabarah al-Ḥasanī al-Yamanī al-San‘ānī (w. 1381 H./1962 M.), dan lain-lain.¹⁵

Sebagai seorang alim yang menguasai berbagai ilmu, al-Shawkānī tidak hanya aktif mengajarkan ilmu-ilmu tersebut kepada para muridnya, ia juga ulama prolifik yang selalu menuangkan ilmunya dalam bentuk karya ilmiah bidang ilmu tafsir, ḥadīth, fiqh, usul fiqh, sejarah, ilmu kalam, filsafat, balaghah, logika, dan lain sebagainya. Di antara karya-karya al-Shawkānī yang masih berupa manuskrip, antara lain: *al-Ibtāl li Da‘wat al-Ikbtilāf fi Ḥil al-Isbkāl*. Karya ini merupakan jawaban dari al-Shawkānī terhadap sebageian ulama yang menolak risalahnya yang berjudul *Ḥill al-Isbkāl fi Ikbbār al-Yahūd alā al-Nuqqāt al-Aẓbāl*; *Irshād al-‘Ayan ilā Taṣḥīb ma fi Uqūd al-Jumān*. Kitab ini adalah jawaban terhadap Ḥusayn b. Yahyā al-Daylamī yang mengritik kitabnya *‘Uqūd al-Jumān*; *Irshād al-Ghabī ilā Madhbāhib Ahl al-Bayt fi Ṣuḥb al-Nabī*. Dalam karya ini al-Shawkānī berhasil mengumpulkan sebanyak 14 kesepakatan para ahli bait (keturunan Nabi) untuk memuliakan sahabat, tabi‘in dan orang-orang yang mengikuti ajarannya; dan masih banyak lagi karya-karya lainnya.

Selain dalam bentuk manuskrip terdapat pula karya-karya al-Shawkānī yang telah dicetak, antara lain: *Ittiḥāf al-Akābir bi Isnād al-Dafātir*. Kitab ini di cetak pertama kali oleh Majlis Dā‘irah al-Ma‘ārif al-Nizāmīyah di India pada tahun 1328 H. Kitab ini selesai dikarang pada 15 Jumadi al-Akhir 1214 H. sebagaimana keterangan di bagian akhir kitab; *Adab al-Ṭalab wa Muntabā al-‘Arab*. Dalam karya ini al-Shawkānī menceritakan terjadinya dialog antara dirinya dengan orang-orang yang *taqlīd* dan juga sejarah hidupnya dalam mencari ilmu, kewajiban bagi para pencari ilmu dan apa yang harus ditempuhnya; *Irshād al-Thiqqah ilā Ittiḥāq al-Sharā‘ alā al-Tawḥīd wa al-Ma‘āh wa al-Nubummāt*. Kitab ini dicetak oleh Dār al-Nahḍah Kairo tahun 1395 H., kemudian Dār al-Kutub al-‘Ilmiah Beirut pada tahun 1404 H./1984 M. Kitab ini selesai di karang tanggal 27 Rabi’ al-Akhir 1231 H; *Irshād al-Ṣā’il ilā Dalā’il al-Masā’il*; *Irshād al-Fuḥūl ilā Tahqīq al-Ḥaqq min ‘Ilm al-*

¹⁵ Untuk mengetahui murid-murid al-Shawkānī lihat literatur-literatur berikut: Ibrāhīm Ibrāhīm Hilāl, *Wilāyat Allah wa Ṭariq Ilāhī* (Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, t.th.), 30-33; al-Shawkānī, *Fath al-Qadīr*, Vol. 1, 23.

Uṣūḥ, Ishkāl al-Sāil fī Jawāb an Tafsīr Taqdīr al-Qamar Manāẓih, Aṭfāl al-Muslimin fī al-Jannah; al-Idāḥ li Ma'na al-Taubah wa al-Iṣlāḥ; Baḥṡ fī al-Istidlāl alā Thubūt Karāmah al-Awliyā'; dan masih banyak lagi yang lainnya.¹⁶

Selain mengajar dan mengarang al-Shawkānī juga menduduki jabatan sebagai *Qaḍī* (hakim). Bermula dari wafatnya hakim, Yahyā b. al-Shajāri al-Sahulī pada tahun 1209 H. Khalifah al-Manṣūr kemudian meminta al-Shawkānī agar menggantikannya. Awalnya al-Shawkānī menolak tetapi atas desakan ulama Yaman akhirnya ia menerima jabatan tersebut. Jabatan ini diemban al-Shawkānī hingga wafat dan kemudian dilanjutkan anaknya Aḥmad Muḥammad 'Alī (1229 H./1813 M.).¹⁷

Ayat-ayat Teologis tentang Perbuatan Manusia, Fungsi Wahyu, dan Konsep Iman

A. Perbuatan Manusia antara *Free Will* dan *Predestination*.

Terkait dengan perbuatan manusia, Mu'tazilah dan Shī'ah Zaydiyyah mempunyai kecenderungan pada paham Qadariyah yang menyatakan manusia independen untuk menciptakan perbuatan baik dan buruknya. Ia pun berhak mendapatkan pahala atau siksa nanti di akhirat sebagai konsekwensi dari perbuatannya tersebut. Adapun Ash'ariyah mempunyai opsi pemikiran berbeda dengan menawarkan konsep *al-kaṣb*; sesuatu terjadi dengan perantara daya yang diciptakan atau sesuatu itu muncul dari *al-muktasib* (orang yang memperoleh) dengan perantara daya yang diciptakan. Dalam konsep ini, daya untuk berbuat sebenarnya bukanlah daya manusia, tetapi daya Allah. Walaupun dalam konsep ini terdapat dua perbuatan namun manusia hanya alat dijalankannya perbuatan Allah.

Adapun Māturidiyah Samarkand membagi perbuatan menjadi dua: *pertama*, perbuatan Allah yang mempunyai bentuk penciptaan daya pada diri manusia; *kedua*, perbuatan manusia yang berbentuk pemakaian daya tersebut oleh manusia, dan daya itu diciptakan bersama-sama dengan perbuatan bukan sebelum perbuatan. Meskipun daya diciptakan Allah, manusia mempunyai kebebasan menggunakan daya tersebut sehingga perbuatan manusia merupakan perbuatan dengan arti yang sesungguhnya, bukan kiasan. Karenanya, manusia

¹⁶ al-Shawkānī, *al-Quṭr al-Walī*, 46-62.

¹⁷ Aḥmad 'Aṭīyyat Allah, *al-Qāmūs al-Islāmī*, Vol. 4 (Kairo: al-Nahḍah al-Miṣrīyah, 1976), 186-187.

harus bertanggungjawab atas pemakaian daya tersebut. Ia diberi upah jika benar dan hukuman jika salah dalam pemakaian daya tersebut. Māturidīyah Bukhārā mempunyai paham yang sama dengan Māturidīyah Samarkand. Keduanya sama-sama berpendapat bahwa untuk mewujudkan perbuatan perlu adanya dua daya, hanya saja menurut Māturidīyah Bukhārā perbuatan Allah mempunyai bentuk penciptaan perbuatan manusia bukan penciptaan daya sebagaimana Māturidīyah Samarkand. Demikian pula daya untuk mewujudkan perbuatan menurut kelompok ini juga diciptakan Allah bersama-sama dengan perbuatan tersebut. Meskipun perbuatan manusia itu diciptakan Allah, namun perbuatan itu tetap merupakan perbuatan manusia dengan arti sebenarnya, karena manusia adalah *fā'il* (pelaku) yang bebas dalam kemauan dan perbuatannya. Kesamaan lain dari kedua kelompok ini adalah masalah kehendak manusia yang tergantung pada kehendak Allah sehingga mengandung arti ketepaksaan atau fatalisme. Untuk keluar dari masalah tersebut, kedua kelompok ini mengemukakan konsep *mashīah* (kemauan) dan *riḍā* (kerelaan), yakni bahwa manusia melakukan segala perbuatan baik dan buruk atas kemauan Allah, tetapi tidak selamanya dengan kerelaan Allah.

Pandangan al-Shawkānī tentang perbuatan manusia dapat dilihat dari penafsirannya Q.S. al-Ṣaffāt [37]: 96.

وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ

“Padahal Allah-lah yang menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat”.¹⁸

Berkaitan dengan ayat ini, al-Shawkānī menyatakan:

“Kesimpulan dari firman Allah: “Padahal Allah yang menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat” adalah dalam kedudukan *naṣab* karena berposisi menjadi *ḥāl* dari *fā'il* lafal *ta'budun*. Sedangkan lafal *mā* dalam kalimat “dan apa yang kamu perbuat itu” adalah *ism manṣūl*, sehingga artinya “dan Allah menciptakan apa yang kamu perbuat secara umum termasuk patung-patung yang kamu pahat, dengan demikian arti perbuatan di sini adalah *al-taṣnīr* (membuat bentuk), *al-naḥt* (memahat) dan lain-lainnya. Bisa juga posisinya dijadikan *maṣdar* (infinitif) sehingga berarti Allah telah menciptakan kamu dan menciptakan perbuatanmu. Bisa juga posisinya dijadikan *istifhām* yang bermakna *al-tanbīkh wa al-taqrī'* (mencela dan menegur) sehingga berarti mengapa engkau berbuat. Bisa juga posisinya

¹⁸ Depag RI, *al-Qur'ān Terjemah*, 450.

dijadikan *nāfiyah* (peniadaan) sehingga berarti sesungguhnya hakikat perbuatan itu bukanlah kamu, kamu tidak melakukan sesuatu. Al-Zamakhsharī dalam *al-Kashshāf* telah panjang lebar membahas masalah ini dalam menolak pendapat yang menjadikan lafal *mā* sebagai *maṣḍar* tetapi tidak ada faidahnya memperpanjang masalah. Namun demikian menjadikan lafal *mā* sebagai *maṣṣūl* itu lebih utama dan sesuai dengan susunan redaksinya”.¹⁹

Pada ayat di atas al-Shawkānī mengemukakan berbagai kemungkinan arti lafal *mā* yaitu: *maṣṣūl*, *maṣḍar*, *istifhām*, dan *nāfiy*. Jika lafal *mā* dijadikan *maṣṣūl* maka ayat tersebut berarti Allah telah menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat secara umum termasuk antara lain memahat patung. Jika lafal *mā* dijadikan *maṣḍar*, maka ayat tersebut berarti Allah telah menciptakan kamu dan menciptakan perbuatanmu. Jika lafal *mā* dijadikan *istifhām* maka ayat tersebut berfungsi sebagai celaan Allah kepada manusia bahwasanya manusia tidak bisa berbuat apa-apa. Lafal *mā* bisa juga dijadikan *nāfiy*, sehingga ayat tersebut berarti perbuatan itu hakikatnya bukanlah perbuatan kamu karena kamu tidak dapat berbuat apa-apa. Dari sekian kemungkinan posisi lafal *mā* semua bermuara pada arti diciptakannya perbuatan manusia oleh Allah, terlebih jika lafal *mā* dijadikan sebagai isim *maṣṣūl*.

Pandangan al-Shawkānī tentang perbuatan manusia dapat dilihat pula dari penafsirannya terdapat pada Q.S. al-Insān [76]: 30 yang artinya:

“Sungguh (ayat-ayat al-Qur’ān) ini adalah peringatan, maka barangsiapa menghendaki (kebaikan bagi dirinya) tentu dia mengambil jalan menuju Tuhannya. Tetapi kamu tidak mampu (menempuh jalan itu), kecuali bila dikehendaki Allah. Sungguh Allah adalah Maha Mengetahui, Maha Bijaksana”.²⁰

Berkaitan dengan ayat di atas, al-Shawkānī menjelaskan sebagai berikut:

“Sungguh (ayat-ayat al-Qur’ān) ini adalah peringatan”, yakni ayat-ayat al-Qur’ān ini merupakan peringatan dan pelajaran”. Barangsiapa menghendaki (kebaikan bagi dirinya) tentu dia mengambil jalan menuju Tuhannya,” yakni jalan yang dapat menyampaikan kepada Allah dengan cara iman dan taat. Yang

¹⁹ al-Shawkānī, *Fath al-Qadīr*, Vol. 2, 625. Bandingkan dengan Muḥammad b. ‘Alī al-Shawkānī, *al-Fath al-Rabbānī min al-Fatāwā al-Imām al-Shawkānī*, Vol. 1 (Yaman: Maktabat al-Jayl al-Jadīr, t.th.), 80.

²⁰ Depag, *al-Qur’ān Terjemah*, 581.

dimaksud adalah jalan mencapai pahala dan surga-Nya. “Tetapi kamu tidak mampu (menempuh jalan itu), kecuali bila dikehendaki Allah”, yakni tidaklah kamu berkehendak untuk menempuh jalan kecuali jika dikehendaki Allah. Problematika ini kembali kepada Allah, bukan kepada manusia karena kebaikan dan keburukan itu di tangan Allah. Tidak ada yang bisa mencegah pemberian Allah dan tidak ada yang bisa memberikan sesuatu jika Allah mencegahnya. Kehendak seseorang kosong (tidak mempunyai pengaruh), tidak dapat mendatangkan kebaikan dan menolak keburukan, walaupun ia akan diberi pahala jika berkehendak dan bermaksud menjalankan kebajikan”.²¹

Penjelasan di atas menegaskan bahwa dalam pandangan al-Shawkānī kehendak manusia sangat bergantung pada kehendak Allah, walaupun pada dasarnya dalam perbuatan manusia terdapat kehendak-Nya sendiri. Kehendak manusia hanya sekadar menjalankan dan memilih perbuatan sesuai dengan kehendak Allah. Dengan demikian, menurut al-Shawkānī, dalam perbuatan manusia terdapat dua kehendak, yaitu kehendak Allah dalam bentuk penciptaan perbuatan dan kehendak manusia dalam bentuk usaha dan ikhtiar manusia untuk melakukan perbuatan tersebut. Namun demikian kehendak manusia itu mengikuti kehendak Allah. Pada akhir penjelasan ayat ini al-Shawkānī mengemukakan beberapa riwayat yang menunjukkan bahwa perbuatan manusia hanyalah menjalankan apa-apa yang telah ditentukan oleh Allah sebagai berikut:

“Al-Bukharī, Muslim, dan para pengarang kitab *Sunan* dan lainnya meriwayatkan dari ‘Alī b. Abī Ṭālib, dia berkata: “Kami bersama Nabi dalam (mengantarkan) jenazah, kemudian beliau bersabda: “Tidak satu pun di antara kalian kecuali telah ditetapkan tempatnya baik di surga atau di neraka”. Para sahabat bertanya: “Ya Rasulullah! apakah kita pasrah?” Nabi menjawab: “berbuatlah! masing-masing akan dimudahkan untuk melakukan apa yang telah diciptakan (ditetapkan). Jika ia orang yang beruntung, maka akan berbuat sebagaimana orang yang beruntung. Jika ia orang yang celaka, maka akan berbuat sebagaimana orang yang celaka. Kemudian Rasulullah membaca: “Adapun orang yang memberikan (hartanya di jalan Allah) dan bertakwa, dan membenarkan adanya

²¹ al-Shawkānī, *Faṭḥ al-Qadīr*, Vol. 2, 1144.

pahala yang terbaik (surga) hingga firman Allah: “baginya (jalan) yang sukar”.²²

Ḥadīth di atas mengindikasikan bahwa perbuatan manusia itu telah ditetapkan oleh Allah melalui takdirnya. Manusia sekadar melakukan sesuatu yang telah ditetapkan. Ini menunjukkan bahwa perbuatan manusia itu diciptakan Allah. Berdasarkan penafsiran al-Shawkānī terhadap al-Qur’ān di atas, disimpulkan bahwa pandangan al-Shawkānī tentang perbuatan manusia mempunyai kesamaan dengan kelompok Māturidīyah Bukhārā yang menyatakan bahwa dalam perbuatan manusia terdapat dua daya, yaitu: *pertama*, daya Allah yang mempunyai bentuk penciptaan perbuatan manusia. *Kedua*, daya manusia yang mempunyai bentuk upaya manusia dalam pemakaian daya yang telah diciptakan Allah tersebut. Pandangan al-Shawkānī di atas tentu membawa pada paham keterpaksaan atau fatalism. Agar terhindar pada masalah ini, al-Shawkānī sebagaimana Māturidīyah Bukhārā, juga mengemukakan konsep *mashīah* (kemauan) dan *riḍa*? (kerelaan), yakni manusia melakukan segala perbuatan baik dan buruk atas kemauan Allah, tetapi tidak selamanya dengan kerelaan Allah. Hal ini sebagaimana dinyatakan dalam Q.S. al-Tawbah [9]: 96 sebagai berikut:

يَخْلُقُونَ لَكُمْ لِرِزْقِهِمْ فَإِنْ تَرْضَوْا عَنْهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَرْضَىٰ عَنِ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ

“Mereka akan bersumpah kepadamu agar kamu bersedia menerima mereka. Tetapi sekalipun kamu menerima mereka, Allah tidak rida kepada orang-orang yang fasik”.²³

Ayat ini menurut al-Shawkānī menegaskan adanya larangan Allah bagi orang-orang mukmin untuk rela kepada orang-orang yang fasik, karena Allah tidak rela kepada kafasikan dan maksiat. Perbuatan fasik dan maksiat menurut al-Shawkānī pada dasarnya atas kehendak Allah, namun perbuatan tersebut bukan atas kerelaan Allah. Ini berarti segala yang diciptakan dan dikehendaki Allah tidak selamanya mendapat kerelaan dari-Nya. Ayat lain yang menurut al-Shawkānī juga menunjukkan adanya konsep kemauan dan kerelaan adalah Q.S. al-Isrā’ [17]: 38 yang berbunyi:

كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا

²² Lihat Muḥammad b. Ismā’il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 3 (Kairo: Maṭba‘at al-Salafiyyah: t.th), 324. Abū al-Ḥusayn Muslim b. al-Ḥajjāj al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 2 (Riyad: Dār Ṭayybah, 2006), 1222.

²³ Depag RI, *al-Qur’ān Terjemah*, 203.

“Semua itu kejahatannya amat dibenci di sisi Tuhanmu”.²⁴

Berkaitan dengan ayat ini, al-Shawkānī menyatakan sebagai berikut:

“Artinya adalah seluruh apa yang dilarang Allah adalah jelek dan tidak disenangi Abū ‘Alā al-Fārisī berkata: “Lafal *al-makrūh* (sesuatu yang tidak disenangi) dalam ayat ini adalah *badal* (pengganti) dari lafal *al-sayyi’ah* (jelek). Yang dimaksud *al-makrūh* di sisi Allah adalah sesuatu yang dimurkai dan tidak diridai-Nya, bukan berarti tidak dikehendaki secara mutlak, karena adanya dalil yang kuat bahwa segala sesuatu itu terjadi atas kehendak Allah”.²⁵

Lebih lanjut dalam kitab *Quṭr al-Walī* al-Shawkānī menyatakan: “Apa yang diciptakan, ditakdirkan, dan ditentukan Allah adalah dikehendaki-Nya walaupun Dia tidak memerintah, senang, rela dan memberikan pahala atasnya. Oleh karena itu apa yang perintahkan Allah, disenangi, disyariatkan, direlakan, pelakunya disenangi dan diberikan pahala kepadanya adalah sesuatu yang disenangi dan direlakan Allah”.²⁶

Dapat ditarik kesimpulan di sini bahwa perbuatan manusia menurut al-Shawkānī diciptakan dan atas kehendak Allah karena terdapat dalil yang kuat baik dari al-Qur’ān maupun ḥadīth yang menjelaskan demikian, namun tidak semua perbuatan manusia atas kerelaan-Nya. Fasik dan maksiat adalah perbuatan manusia atas kehendak Allah namun perbuatan tersebut tidak atas kerelaan-Nya. Bila dilihat dari pandangan *mutakallimūn*, pandangan al-Shawkānī dalam masalah perbuatan manusia ini sama dengan pandangan al-Bazdāwī, tokoh kelompok Māturīdīyah Bukhārā. Penulis dalam masalah ini lebih sepakat dengan pandangan al-Shawkānī ini, hal ini didasarkan atas beberapa pertimbangan sebagai berikut:

- 1) Semua kelompok teologi Islam sepakat menolak konsep keterpaksaan manusia dalam melakukan perbuatan (*fatalism* atau *predestination*).
- 2) Munculnya perbedaan pandangan *mutakallimūn* sebagai akibat perbedaan dalam memandang *qudrat* Allah dan ikhtiar. Mu‘tazilah lebih banyak mengukur perbuatan manusia dari sudut pandang ikhtiar, hingga kurang memperhatikan *qudrat* Allah bahkan sampai menafikannya. Semenantara Ash‘ariyah lebih banyak memandang perbuatan manusia dari sudut pandang *qudrat* Allah hingga kurang

²⁴ Ibid., 286.

²⁵ al-Shawkānī, *Fath al-Qadīr*, Vol. 2, 345.

²⁶ al-Shawkānī, *al-Quṭr al-Walī*, 285.

memberikan porsi besar pada ikhtiar. Pandangan yang tengah-tengah adalah pandangan Māturidiyah, karena pandangan ini bisa mempertemukan antara ikhtiar sebagai perbuatan manusia dengan qudrat Allah sebagai perbuatan mencipta perbuatan manusia yakni Allah menciptakan daya dalam diri manusia dan manusia bebas memakainya.

- 3) Adanya beberapa perbuatan manusia yang tidak dapat dikontrol manusia, seperti gerak reflek menunjukkan bahwa terdapat peran Allah dalam perbuatan manusia.
- 4) Q.S. al-Qaṣaṣ [28]: 56 dengan tegas menyatakan bahwa Allah yang akan memberikan petunjuk kepada manusia. Hal ini menunjukkan bahwa perbuatan manusia itu diciptakan manusia. Seandainya iman dan kufur itu atas kehendak manusia tentu semua orang akan beriman tak terkecuali paman Nabi yang bernama Abū Ṭālib. Ayat ini turun terkait dengan keinginan dan usaha keras Nabi agar pamannya tersebut menjadi orang yang beriman, namun kenyataannya paman Nabi tersebut tetap saja tidak mau beriman.
- 5) Jika perbuatan manusia diciptakan oleh manusia sendiri tentu tidak orang yang gagal, miskin dan hasil-hasil buruk lainnya. Ini karena setiap manusia pasti menghendaki yang terbaik baginya, namun kenyataannya ada di antara manusia yang tetap saja miskin walaupun sudah berusaha dan bekerja keras.
- 6) Dari sekian alternatif lafal *mā* dalam Q.S. al-Ṣaffāt [37]: 96 yaitu: *maṣṣūl*, *maṣḍar*, *istifhām*, dan *nāfy*, semuanya menunjukkan bahwa perbuatan manusia diciptakan Allah sebagaimana dijelaskan al-Shawkānī di atas.

B. Relevansi antara Rasio dan Wahyu

Problematika relasi akal dan wahyu dalam diskursus teologi Islam berkisar pada perbedaan teolog Muslim (*mutakallimīn*) tentang kewajiban mengetahui Allah, kewajiban berterimah kasih kepada Allah, kewajiban mengetahui baik dan buruk dan kewajiban mengerjakan yang baik dan menjauhi yang buruk. Mu'tazilah dan Shī'ah Zaydiyyah berpendapat bahwa keempat kewajiban tersebut dapat diketahui akal manusia. Karena itu wahyu hanya mempunyai fungsi menjelaskan ketentuan-ketentuan hukum yang berlaku. Bagi Ash'ariyah akal hanya dapat mengetahui kewajiban yang pertama sementara ketiga kewajiban yang lainnya hanya dapat diketahui melalui wahyu. Untuk itu wahyu mempunyai peran yang sangat

penting terkait dengan kewajiban-kewajiban manusia kepada Allah. Māturidīyah Samarkand dalam masalah ini lebih condong mengikuti Mu‘tazilah yang menyatakan semua kewajiban di atas dapat diketahui oleh akal manusia kecuali kewajiban menjalankan yang baik dan menghindari yang buruk. Karenanya, wahyu mempunyai fungsi untuk mengetahui rincian hukum-hukum shari‘ah. Sedangkan menurut Māturidīyah Bukhārā, akal dapat mengetahui kewajiban mengetahui Allah dan kewajiban mengetahui baik dan buruk Sementara kewajiban berterima kasih kepada Allah serta mengerjakan yang baik dan meninggalkan yang buruk hanya dapat diketahui melalui wahyu, oleh karena itu wahyu dibutuhkan untuk mengetahui kewajiban-kewajiban manusia.

Para teolog Muslim sepakat bahwa kewajiban mengetahui Allah dapat diketahui oleh akal manusia. Berkaitan dengan masalah ini, al-Shawkānī juga sepakat dengan para teolog bahwa kewajiban mengetahui Allah dapat diketahui akal manusia, hal ini sebagaimana dijelaskan Q.S. al-Baqarah [2]: 164 yang artinya:

“Sesungguhnya pada penciptaan langit dan bumi, pergantian malam dan siang, kapal yang berlayar di laut dengan (muatan) yang bermanfaat bagi manusia, apa yang diturunkan Allah dari langit berupa air, lalu dengan itu dihidupkan-Nya bumi setelah mati (kering), dan Dia tebarkan di dalamnya bermacam-macam binatang, dan perkisaran angin dan awan yang dikendalikan antara langit dan bumi, (semua itu) sungguh, merupakan tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang-orang yang mengerti”.²⁷

Ayat di atas menunjukkan bahwa setiap orang yang menggunakan akal pikirannya dengan memperhatikan tentang penciptaan langit dan bumi, silih bergantinya malam dan siang, kapal yang berlayar di laut yang membawa apa yang berguna bagi manusia, dan apa yang Allah turunkan dari langit berupa air yang dengan air tersebut bumi menjadi hidup sesudah mati (kering)-nya, adanya berbagai jenis hewan yang tersebar di bumi ini dan adanya kejadian-kejadian alam lainnya, akan menyebabkan ia berkesimpulan bahwa semua itu ada yang menciptakan yaitu Allah.²⁸ Penjelasan al-Shawkānī ini menunjukkan bahwa akal manusia dengan cara memperhatikan kejadian-kejadian langit dan bumi akan dapat mengetahui Allah sebagai Sang Pencipta. Ini berarti tanpa wahyu akal manusia sudah bisa mengetahui Allah. Alasan lain yang dikemukakan al-Shawkānī tentang kemampuan akal

²⁷ Depag RI, *al-Qur‘ān Terjemah*, 26.

²⁸ al-Shawkānī, *Fath al-Qadīr*, Vol. 1, 160.

mengetahui adanya Allah adalah dijadikannya manusia secara fitrah mengenal Allah sebagaimana dinyatakan dalam Q.S. al-Rūm [30]: 30 yang artinya:

“Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Islam), sesuai fitrah Allah disebabkan Dia telah menciptakan manusia menurut (fitrah) itu. Tidak ada perubahan pada ciptaan Allah. (Itulah) agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui”.²⁹

Yang dimaksud dengan fitrah dalam ayat ini adalah asal kejadian manusia. Ayat ini merupakan penegasan dari Allah bahwa seluruh manusia diciptakan dengan fitrah mengenal Allah, dengan demikian walaupun sebelum adanya wahyu akal sudah dapat mengenal Allah.³⁰ Meskipun manusia diciptakan dengan fitrah mengenal Allah sebagaimana dinyatakan dalam surat di atas, namun bukan berarti secara otomatis manusia mesti beriman dan mengikuti ajaran Islam. Beriman dan menerimanya seseorang tentang ajaran Islam didasarkan shari‘ah. Dengan demikian shari‘ah yang bisa menuntun seseorang untuk beriman dan mengikuti ajaran Islam. Pernyataan al-Shawkānī ini secara implisit menunjukkan bahwa kewajiban berterimah kasih pada Allah, mengetahui baik dan buruk, dan mengerjakan yang baik dan menjauhi yang buruk hanyalah berdasarkan wahyu. Sebelum adanya wahyu manusia hanya bisa mengenal adanya Allah. Sementara untuk beriman sebagai bentuk terima kasih kepada Allah dan mengikuti ajaran Islam dengan melakukan yang baik dan menjauhi yang buruk, semuanya diketahui manusia berdasarkan shari‘ah atau wahyu. Dalam kitab *Adab al-Talab wa Muntabā al-‘Arab* al-Shawkānī menegaskan:

“Tidak ada jalan bagi seorang hamba untuk sampai kepada pengetahuan tentang Allah, janji dan ancaman, surga dan neraka, dunia dan akhirat, kecuali sebagaimana disampaikan oleh para rasul dari Allah, karena akal tidak mungkin dapat mencapai hal-hal tersebut. Barangsiapa menduga hal tersebut (sampainya akal kepada hal-hal di atas), sesungguhnya ia memaksakan akalnya kepada sesuatu yang dilapangkan Allah dan tidak diperintahkan untuk menyembah dengannya, bahkan ia memaksakan akalnya kepada sesuatu yang tidak mungkin dijangkau oleh akalnya. Akal manusia hanya sampai pada pengetahuan adanya zat Sang Pencipta. Semua yang ada dan wujud ini ada yang membuat dan mewujudkan. Adapun masalah yang terinci sebagaimana dijelaskan dalam kitab dan disampaikan oleh para rasul maka akal manusia tidak dapat

²⁹ Depag RI, *al-Qur‘ān Terjemah*, 408.

³⁰ al-Shawkānī, *Fath al-Qadīr*, Vol. 2, 449.

mengetahuinya kecuali hanya berdasar informasi yang diberitakan dan sampai kepadanya”.³¹

Komentar al-Shawkānī di atas, menyatakan bahwa akal manusia hanya mampu mengetahui tentang kewajiban mengetahui Allah, sementara kewajiban berterimah kasih kepada Allah, kewajiban mengetahui baik dan buruk dan kewajiban mengerjakan yang baik dan menjauhi yang buruk. Semuanya ditentukan melalui wahyu. Pandangan al-Shawkānī dalam masalah ini dapat pula dilihat dari penafsirannya terhadap ayat-ayat al-Qur’ān sebagai berikut:

رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا

“Rasul-rasul itu adalah sebagai pembawa berita gembira dan pemberi peringatan, agar tidak ada alasan bagi manusia untuk membantah Allah setelah rasul-rasul itu di utus. Allah Maha Perkasa, Maha Bijaksana”.³²

وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَفُضِّي بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ

“Manusia itu dahulunya hanyalah satu umat, kemudian mereka berselisih. Kalau tidak karena suatu ketetapan yang telah ada dari Tuhanmu, pastilah telah diberi keputusan (di dunia) di antara mereka, tentang apa yang mereka perselisihkan itu”.³³

Ayat pertama menyatakan bahwa Allah telah mengirim para rasul kepada manusia agar memberi kabar gembira kepada orang-orang yang taat kepada Allah dan memberi peringatan kepada orang-orang yang berbuat maksiat kepada-Nya. Demikian itu agar mereka tidak lagi beralasan untuk tidak melaksanakan perintah atau meninggalkan larangan setelah datangnya para rasul tersebut. Ayat kedua menyatakan, bahwa pernyataan Allah “kalau tidaklah karena adanya kalimat (ketetapan) yang telah ada dari Tuhanmu dahulu” menunjukkan bahwa Allah tidak akan menyiksa seseorang kecuali dengan adanya argumen, telah diutusnya para rasul.³⁴ Penjelasan di atas menunjukkan bahwa ukuran baik serta kewajiban mengerjakannya, dan ukuran jelek serta kewajiban menjauhinya hanya berdasarkan wahyu, sebab Allah tidak akan menyiksa manusia

³¹ Muḥammad b. ‘Alī al-Shawkānī, *Adab al-Ṭalab wa Muntahā al-Arab* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1998), 198.

³² Depag RI, *al-Qur’ān Terjemah*, 105.

³³ Ibid., 211.

³⁴ al-Shawkānī, *Fath al-Qadīr*, Vol. 1, 529 dan 953.

sebelum adanya wahyu. Setelah adanya wahyu, tidak ada alasan bagi manusia untuk tidak beriman dan mengerjakan yang baik dan menjauhi yang jahat. Ayat-ayat al-Qur'ān lainnya yang juga dijadikan argumen al-Shawkānī dalam masalah ini adalah Q.S. al-Isrā' [17]: 15 dan Q.S. Tāhā [20]: 134 sebagai berikut:

“Kami tidak akan menyiksa sebelum Kami mengutus seorang rasul”.³⁵

“Dan kalau mereka Kami binasakan dengan suatu siksaan sebelumnya (al-Qur'ān itu diturunkan), tentulah mereka berkata, “Ya Tuhan kami, mengapa tidak Engkau utus seorang rasul kepada kami, sehingga kami mengikuti ayat-ayat-Mu sebelum kami menjadi hina dan rendah?”.³⁶

Terkait dengan ayat pertama, al-Shawkānī menjelaskan sebagai berikut:

“Dan Kami tidak akan menyiksa sebelum Kami mengutus seorang rasul”. Setelah Allah menjelaskan orang-orang yang secara khusus mendapatkan hidayah dari-Nya dan orang-orang yang tersesat dan bahwa Allah tidak menyiksa manusia karena sebab dosa orang lain, maka Allah menjelaskan bahwa Dia tidak akan menyiksa hamba-Nya kecuali setelah adanya alasan (yang menyebabkan Dia harus menyiksa) yaitu dengan mengutus seorang rasul dan menurunkan kitab-Nya. Oleh sebab itu Allah tidaklah meninggalkan mereka tersia-sia, dan tidak menyiksa mereka sebelum adanya argumen (alasan) atas mereka. Jelasnya, Allah tidak akan menyiksa manusia baik di dunia maupun di akhirat kecuali setelah adanya alasan dengan mengutuskan rasul kepada mereka”.³⁷

Adapun terkait dengan ayat kedua, al-Shawkānī menjelaskan:

“Dan sekiranya Kami binasakan mereka dengan suatu siksa sebelum al-Qur'ān itu (diturunkan)” yakni sebelum diutusnya Muhammad atau sebelum datangnya penjelasan dengan turunnya al-Qur'ān, “tentulah mereka berkata” pada hari kiamat “Ya Tuhan kami, mengapa tidak Engkau utus seorang rasul kepada kami” yakni mengapa tidak Engkau utus seorang rasul kepada kami di dunia “lalu kami mengikuti ayat-ayat Engkau” yang telah dibawa rasul “sebelum kami menjadi hina” dengan siksa di dunia “dan kami menjai rendah” dengan masuk neraka. Sungguh Allah telah mematahkan alasan orang-orang kafir dengan diutusnya seorang rasul kepada mereka sebelum kehancurannya, Oleh karenanya Allah menghiyatkan (ucapan) mereka yaitu: “mereka berkata: “Benar ada”. Sesungguhnya telah datang kepada kami seorang pemberi

³⁵ Ibid., 284.

³⁶ Ibid., 322.

³⁷ Ibid., 1259-1260.

peringatan, maka kami mendustakan-(nya) dan kami katakan:
 “Allah tidak menurunkan sesuatu pun”.³⁸

Menurut al-Shawkānī, Q.S. al-Isrā’ [17]: 15 di atas menjelaskan bahwa Allah hanya akan menyiksa manusia baik di dunia maupun di akhirat setelah adanya argumen yang membolehkan Dia menyiksa manusia, yaitu setelah diutusnya seorang rasul dan kitab yang dibawanya yang menjelaskan kepada manusia tentang kewajiban taat dan mengerjakan yang baik serta larangan maksiat dan menjauhi yang buruk. Sebagai konsekuensinya, pada Q.S. Taha [20]: 134 di atas Allah menolak alasan orang-orang kafir yang mengemukakan alasan bahwa mereka mendapatkan kehinaan dan siksaan itu karena belum diutusnya seorang rasul kepada mereka. Allah sebenarnya telah mengutus seorang rasul kepada mereka tetapi mereka mendustakan para rasul tersebut, hal ini sebagaimana penjelasan Allah dalam Q.S. al-Mulk [67]: 9. Penjelasan al-Shawkānī dapat ditegaskan bahwa wahyu dalam pandangannya mempunyai peran yang sangat penting dalam kehidupan manusia. Sebelum turunnya wahyu manusia dalam kegelapan tidak mengetahui mana yang baik dan buruk, tidak mengetahui mana jalan yang benar dan yang salah, ketika manusia dalam kondisi demikian maka Allah menurunkan wahyu untuk menunjukkan manusia agar ia mengetahui hal-hal yang baik serta mengerjakannya, mengetahui hal-hal yang buruk serta menjauhinya. Dalam kitab *Irshād al-Thiqqah*, al-Shawkānī menjelaskan sebagai berikut:

Allah mengutus para rasul-Nya untuk mengeluarkan manusia dari kegelapan menuju cahaya. Barangsiapa mengikuti para rasul maka akan keluar menuju keluasan (dari kesempitan) dan cahaya (dari kegelapan). Barangsiapa tidak mengikuti para rasul maka tetap dalam kegelapan dan kebodohan di mana ia diciptakan, yaitu: kegelapan perangai, kebodohan, hawa nafsu, kelalaian diri dan kesempurnaanya, dan yang dapat membahagiakannya dalam kehidupan dunia dan akhirat. Semua kegelapan ini merupakan kegelapan sebagaimana manusia diciptakan, maka kemudian Allah mengutus para rasul-Nya untuk mengeluarkan manusia dari kegelapan tersebut menuju pengetahuan, iman dan keinginan yang tidak ada kebahagiaan bagi manusia tanpanya. Barangsiapa menyalahi cahaya ini maka ia akan salah mengambil bagiannya yang sempurna, yang membuatnya bisa bahagia sehingga ia tetap dalam kegelapan yang bertumpuk-tumpuk, baik jalan masuk dan

³⁸ Ibid., Vol. 2, 129.

keluarnya, ucapan dan tindakannya maupun tujuannya. Selain itu ia juga dalam kegelapan, baik tabiat, hawa nafsu dan hatinya, demikian ini karena mereka berada dalam kegelapan yang mendalam”.³⁹

Penjelasan al-Shawkānī di atas menunjukkan betapa pentingnya wahyu dalam kehidupan manusia, karena sebelum adanya wahyu, manusia bagaikan dalam kegelapan dan tidak mengetahui apa-apa, tidak mengetahui mana yang benar dan mana yang salah, bagaimana ia harus bertindak dan mengikuti jalan yang benar. Dengan adanya wahyu manusia kemudian ditunjukkan mana yang benar dan salah, bagaimana ia harus bertindak dan ke arah mana ia harus menempuh jalan. Bagi manusia yang menerima dan mengikuti ajaran rasul akan selamat dan bahagia sedangkan bagi manusia yang menolak dan tidak mengikuti ajarannya akan tetap dalam kegelapan. Menurut al-Shawkānī wahyulah yang menunjukkan manusia tentang hal yang baik dan buruk dan bagaimana ia harus menghadapi kedua hal tersebut.

Dapat disimpulkan bahwa akal manusia hanya mampu mengetahui kewajiban mengetahui Allah saja. Sedangkan kewajiban berterima kasih kepada Allah, kewajiban mengetahui baik dan buruk serta kewajiban mengerjakan yang baik dan menjauhi yang buruk ditentukan berdasarkan wahyu. Wahyu mempunyai peran yang sangat penting dalam kehidupan manusia, sebelum adanya wahyu manusia dalam kegelapan sebagaimana asal kejadiannya, yaitu tidak mengetahui mana yang baik dan mana yang buruk, bagaimana ia harus berbuat yang baik dan menjauhi yang jelek, dan bagaimana ia harus menempuh jalan yang benar. Dengan wahyu, manusia diberitahukan hal-hal yang baik dan hal-hal yang buruk, dituntun bagaimana harus berbuat yang baik dan meninggalkan yang jelek, bagaimana harus mengikuti jalan yang benar. Semua ini bertujuan untuk keselamatan dan kebahagiaan hidup manusia di dunia maupun di akhirat. Bila dilihat dari pandangan *mutakallimūn* tentang kemampuan akal dan fungsi wahyu, pandangan al-Shawkānī cenderung mengikuti kelompok teologi Islam tradisional, Ash‘ariyah.

Terkait dengan masalah ini ada beberapa catatan yang menurut penulis perlu diperhatikan, yaitu: *pertama*, semua *mutakallimūn* sepakat bahwa kewajiban mengetahui Allah dapat diketahui akal manusia; dan

³⁹ Muḥammad b. ‘Alī al-Shawkānī, *Irshād al-Thiqqāt ilā Ittifaq al-Sharā’i‘ alā al-Tawḥīd wa al-Ma‘ād wa al-Nubuwāt* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1984), 70. Bandingkan dengan Muḥammad b. ‘Alī al-Shawkānī, *al-Durr al-Naḍīd fī Ikhlās Kalimat al-Tawḥīd* (t.t.: Dār Ibn Ḥuzaymah, 1414 H.), 67.

kedua, munculnya perbedaan *mutakallimūn* sebagai akibat perbedaan sudut pandang masing-masing dalam mengukur baik dan buruk. Mu‘tazilah, Shī‘ah Zaydiyyah dan Māturidiyah Samarkand lebih banyak mengukur baik dan buruk dari sudut pandang akal. Sebaliknya Ash‘ariyah lebih banyak memandang baik dan buruk dari sudut pandang wahyu. Hemat penulis, pandangan yang tengah-tengah adalah pandangan Māturidiyah Bukhārā yang memandang wahyu dan akal saling berkorespondensi dan mendukung,

C. Konsep Iman

Para teolog Muslim juga berdebat sengit tentang konsep iman; apakah iman cukup hanya dengan sekadar *taṣḍiq* (membenarkan dengan hati apa yang di dengar) ataukah harus disertai dengan *ma‘rifah* (mengetahui benar apa yang di yakini), bahkan harus dengan *‘amal* (dituangkan dalam bentuk perbuatan). Perbedaan pandangan ini disebabkan perbedaan pemahaman kekuatan akal dan fungsi wahyu sebagaimana dijelaskan di atas. Mu‘tazilah berpendapat problematika tersebut dapat diketahui oleh akal manusia semata, maka iman tidak hanya sekadar *taṣḍiq* dan *ma‘rifah* tetapi harus meningkat kepada *amal* yang timbul dari *ma‘rifah*. Bagi Mu‘tazilah, iman adalah pelaksanaan dari perintah-perintah Allah. Seseorang tidak dikatakan sebagai mukmin jika ia mengetahui Allah tetapi tidak melaksanakan perintah-perintah-Nya atau menentang-Nya. Ayat al-Qur’ān yang dijadikan argumen Mu‘tazilah dalam masalah ini sebagaimana yang tertuang dalam Q.S. al-Anfāl [8]: 2.

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا دُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ

Sesungguhnya orang-orang yang beriman adalah mereka yang apabila disebut nama Allah gemetar hatinya dan apabila dibacakan ayat-ayat-Nya kepada mereka, bertambah (kuat) imannya dan hanya kepada Tuhan mereka bertawakal”.⁴⁰

Ayat tersebut menjelaskan bahwa di antara sifat mukmin adalah hatinya gemetar ketika disebut nama Allah, sehingga ia takut atas kelalaian amalnya. Ketika itu pula imannya bertambah dengan ilmu

⁴⁰ Depag RI, *al-Qur’ān Terjemah*, 178.

dan amal, serta berpasrah diri kepada Allah.⁴¹ Sikap tawakal pada akhir ayat al-Qur’ān ini menuntut manusia untuk melaksanakan usaha sesuai dengan tuntutan yang telah diberikan Allah, bukan mengabaikan usaha. Menurut al-Zamakhsharī, orang-orang yang beriman secara benar adalah tidak menyerahkan masalahnya kecuali hanya kepada Tuhannya. Mereka memadukan antara perbuatan hati seperti takut, ikhlas, dan tawakal dengan perbuatan badan seperti salat dan sedekah.⁴² Pernyataan ini menunjukkan bahwa bagi Mu’tazilah iman tidak hanya *taṣdīq* tetapi harus disertai perbuatan sebagai bentuk aktualisasi dari pengakuan yang ada dalam hatinya.

Shī’ah Zaydīyah mempunyai pandangan yang sama dengan Mu’tazilah, di mana iman tidak hanya sekedar *taṣdīq* dan *ma’rifah* tetapi harus disertai dengan perbuatan. Argumentasi ayat al-Qur’ān kelompok ini sama dengan Mu’tazilah, Q.S. al-Anfāl [8]: 2. Terkait dengan ayat al-Qur’ān ini Aḥmad b. Sulaymān menyatakan, “Orang mukmin menurut kami adalah orang yang menyakini dengan hatinya dan membenarkan (adanya) Allah, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, hari akhir dan apa yang dibawa oleh Rasulullah. Selain itu ia mengakui dengan lisannya, mengamalkan ketaatan yang telah diperintahkan dan menjauhi larangan-larangan sesuai dengan yang diketahuinya. Barangsiapa yang terkumpul dalam dirinya semua sifat-sifat ini maka dia adalah seorang mukmin”.⁴³

Sedangkan Yahyā b. Ḥamzah mendefinisikan iman sebagai upaya membenarkan dengan hati dan mengikrarkan dengan lisan serta melaksanakan dengan anggota badan. Allah berfirman, “Padahal mereka hanya diperintah menyembah Allah, dengan ikhlas menaati-Nya semata-mata karena (menjalankan) agama, dan juga agar melaksanakan salat dan menunaikan zakat; dan yang demikian itulah agama yang lurus” (Q.S. al-Bayyinah [98]: 5). Yang dimaksud dengan agama yang lurus adalah terkumpulnya masalah-masalah tersebut”.⁴⁴

⁴¹ Al-Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, *Tanzīh al-Qur’ān ‘an al-Maṭa’īn* (Beirut: Dār al-Nahḍah al-Ḥadīthah, t.th.), 157; Balqāsīm al-Ghālī, *Abū Maṣṣūr al-Maturīdī Ḥayātuh wa Arā’uh al-‘Aqdīyah* (Tunis: Dār al-Turkī li al-Nashr, 1989), 102.

⁴² Abū al-Qāsim Maḥmūd b. ‘Umar al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf ‘an Ḥaqāid Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fi Wujūh al-Ta’wīl*, Vol. 2 (Riyad: Maktabah al-‘Abīkan, 1998), 553.

⁴³ Ibn Sulaymān, *Ḥaqāiq al-Ma’rifah*, 231.

⁴⁴ Aḥmad Maḥmūd Ṣubḥī, *al-Imām al-Mujtahid Yahyā b. Ḥamzah wa Arā’uh al-Kalāmīyah*. t.t.: Manshurāt al-‘Aṣr al-Ḥadīth, 1990), 197.

Komentar ini semakin mempertegas kesamaan konsep iman antara Shī'ah Zaydīyah dan Mu'tazilah, bahwa iman tidak cukup sekadar *taṣḍīq* dan *ma'rīfah* tetapi harus disertai dengan amal. Sedangkan menurut Ash'arīyah, iman adalah sebagaimana dinyatakan oleh Abū al-Ḥasan al-Ash'arī yaitu *al-imān huwa al-taṣḍīq bi Allah* (membenarkan dengan hati tentang adanya Allah). Pandangan ini didasarkan pada Q.S. Yūsuf [12]: 17 dan Q.S. Ibrāhīm [14]: 4 yang artinya:

“Dan engkau tentu tidak akan percaya kepada kami, sekalipun kami adalah orang-orang yang benar”.⁴⁵

“Dan Kami tidak mengutus seorang rasul pun, melainkan dengan bahasa kaumnya, agar dia dapat memberi penjelasan kepada mereka. Maka Allah menyesatkan siapa yang Dia kehendaki, dan memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki. Dia Maha Perkasa Maha Bijaksana”.⁴⁶

Terkait dengan ayat al-Qur'ān di atas, Abū al-Ḥasan al-Ash'arī menyatakan bahwa informasi masalah agama yang harus diimani itu disampaikan rasul dengan bahasa kaum di mana rasul itu diutus. Oleh sebab itu iman berarti *al-taṣḍīq* terhadap apa yang diturunkan Allah.⁴⁷

Berkaitan dengan hal ini al-Bayḍāwī menyatakan sebagai berikut:

“Iman menurut bahasa adalah ibarat dari membenarkan. Kata ini terambil dari kata aman, di mana seakan-akan orang yang membenarkan itu aman dari kebohongan dan perbedaan dari apa yang telah dibenarkan tersebut ... Sedangkan iman menurut shari'ah adalah membenarkan terhadap apa yang telah diketahui dengan pasti dari perkara agama seperti tauhid, kenabian, kebangkitan (dari kubur) dan pembalasan (terhadap amal perbuatan) ... Dalil yang menunjukkan bahwa iman itu cukup dengan hanya membenarkan adalah disandarkannya iman kepada hati dalam beberapa ayat al-Qur'ān, antara lain: “Mereka itulah orang-orang yang Allah telah menanamkan keimanan dalam hati mereka” (Q.S. al-Mujādilah [58]: 22), “Padahal hatinya tetap tenang dalam beriman” (Q.S. al-Naḥl [16]: 106), “Padahal hati mereka belum beriman” (Q.S. al-Mā'idah [5]: 41), “Ketika iman itu masuk dalam hati mereka” (Q.S. al-Hujurāt [49]: 14)”.⁴⁸

⁴⁵ Depag RI, *al-Qur'ān Terjemah*, 238.

⁴⁶ Ibid., 256.

⁴⁷ Abū al-Ḥasan b. Ismā'il al-Ash'arī, *al-Luma' fi al-Radd alā Abl al-Zā'igh wa al-Bida'* (Mesir: Maṭba'at al-Munīr, 1955), 123.

⁴⁸ Abū al-Khayr 'Abd Allah b. 'Umar al-Bayḍāwī, *Amwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, Vol. 1 (Beirut: Dār Adir, 2001), 37-38.

Konsep iman dalam pandangan Ash‘ariyah dapat pula dilihat dari penjelasan al-Rāzī ketika menjelaskan Q.S. Yūsuf [12]: 17 di atas sebagai berikut:

اِحْتَجَّ أَصْحَابُنَا بِهِذِهِ الْآيَةِ عَلَى أَنَّ الْإِيمَانَ فِي أَصْلِ اللَّغَةِ عِبَارَةٌ عَنِ التَّصَدِّيقِ، لِأَنَّ الْمُرَادَ مِنْ قَوْلِهِ: {وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا} أَيِ بِمُصَدِّقٍ، وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ الْأَمْرَ كَذَلِكَ فِي أَصْلِ اللَّغَةِ وَجَبَ أَنْ يَبْقَى فِي غُرَفِ الشَّرْعِ كَذَلِكَ.⁴⁹

“Kelompok kami menjadikan ayat al-Qur‘ān ini sebagai dalil bahwa iman menurut asli bahasanya adalah membenarkan, karena yang dimaksud firman Allah “dan kamu sekali-kali tidak akan percaya kepada Kami” yakni membenarkan. Jika dalam pengertian bahasanya telah ditetapkan demikian, maka dalam pengertian shari‘ah harus pula ditetapkan demikian.”

Komentar kedua tokoh di atas semakin mempertegas bahwa iman menurut Ash‘ariyah cukup hanya *taṣḍiq* (membenarkan) dengan hati apa yang telah diinformasikan wahyu. Amal menurut kelompok ini merupakan bentuk kesempurnaan iman.

Menurut Māturīdīyah Samarkand, iman adalah *taṣḍiq* bukan dengan lisan, tetapi *taṣḍiq* dari hasil *ma‘rifah*. Dengan kata lain, *taṣḍiq* yang dihasilkan dari pengamatan akal bukan semata berdasarkan *al-samā‘* (mendengar berdasar wahyu).⁵⁰ Pendapat ini didasarkan pada Q.S. al-Baqarah [2]: 260 dan Q.S. al-Hujurat [49]: 14 yang artinya:

“Dan (ingatlah) ketika Ibrahim berkata, Ya Tuhanku, perlihatkanlah kepadaku bagaimana Engkau menghidupkan orang-orang mati Allah berfirman, belum percayakah engkau? Dia (Ibrahim) menjawab, Aku percaya, tetapi agar hatiku tetap (mantap).⁵¹

”Orang-orang Arab Badui itu berkata, “Kami telah beriman.” Katakanlah (kepada mereka), ”Kamu belum beriman, tapi katakanlah, ”Kami telah tunduk (Islam), karena iman belum masuk ke dalam hatimu”.⁵²

Ayat al-Qur‘ān pertama menjelaskan bahwa permintaan Ibrāhīm yang demikian itu agar imannya disertai dengan hasil *ma‘rifah*. Adapun ayat al-Qur‘ān kedua menjelaskan bahwa iman tidak cukup hanya dengan perkataan semata sementara hati tidak beriman, oleh karenanya iman harus disertai dengan pengakuan hati, demikian

⁴⁹ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Vol. 18 (Beirut : Dār al-Fikr, 1981), 104.

⁵⁰ Abū Maṣṣūr al-Māturīdī, *Kitāb al-Tawḥīd* (Beirut: Dār Sader, t.th.), 89.

⁵¹ Depag RI, *al-Qur‘ān Terjemah*, 45.

⁵² Ibid., 518.

menurut Abū Maṣṣūr al-Māturīdī.⁵³ Penjelasan senada juga dikemukakan oleh al-Nasāfi. Menurutnya, permintaan Ibrahim itu tidak lain agar terkumpul dalam dirinya keimanan atas dasar wahyu dan kebenaran sebagai hasil *istidlāl* (pengamatan akal), sehingga ia benar-benar menjadi orang yang beriman.

Māturīdīyah Bukhārā dalam masalah ini mempunyai pandangan yang sama dengan Ash‘ariyah. Iman sebagaimana dinyatakan oleh al-Bazdāwī adalah membenarkan dalam hati dengan lidah bahwa tiada Tuhan selain Allah dan bahwasanya tidak ada yang serupa bagi-Nya. Ayat al-Qur‘ān yang dijadikan argumen kelompok ini sama dengan Ash‘ariyah, yakni Q.S. Yūsuf [12]: 17 sebagaimana di atas. Ketika menafsirkan ayat tersebut al-Bazdāwī menyatakan sebagai berikut:

“Karena iman menurut bahasa adalah *taṣḍīq* maka seharusnya menurut shari‘ah juga demikian, yaitu membenarkan dengan hati dan lisan, yakni menyakini dalam hati bahwa Allah adalah yang berhak menjadi Tuhan dan tiada Tuhan selain-Nya. Dengan demikian iman adalah pengakuan dengan lisan yang diyakini dalam hati secara bersamaan”.⁵⁴

Dari penjelasan dan penafsiran *mutakallimūn* di atas terhadap ayat-ayat al-Qur‘ān tentang iman maka dapat ditarik kesimpulan bahwa menurut Mu‘tazilah dan Shi‘ah Zaydiyyah, iman tidak hanya sekadar *taṣḍīq* dan *ma‘rifah*, tetapi ia harus meningkat kepada amal yang timbul dari *ma‘rifah*. Bagi Ash‘ariyah dan Māturīdīyah Bukhārā, iman cukup dengan *al-taṣḍīq bi Allah* (membenarkan dengan hati tentang adanya Allah), sementara amal merupakan penyempurna dari keimanan seseorang. Sedangkan menurut Māturīdīyah Samarkand iman adalah *taṣḍīq* dari hasil *ma‘rifah*, atau *taṣḍīq* (membenarkan dengan hati) yang dihasilkan dari pengamatan akal bukan semata berdasarkan *al-samā‘* (mendengar berdasar wahyu). Bila pandangan *mutakallimūn* di atas dicermati, maka adanya perbedaan pandangan tentang konsep iman ini disebabkan adanya perbedaan masing-masing kelompok dalam memandang besar dan kecilnya kemampuan akal manusia dan fungsi wahyu. Mu‘tazilah, Shi‘ah Zaydiyyah, dan Māturīdīyah Samarkand memandang besar kemampuan akal, sehingga iman tidak hanya *taṣḍīq* (membenarkan dengan hati) semata tetapi harus disertai dengan peran akal. Sementara Ash‘ariyah dan Māturīdīyah Bukhārā memandang

⁵³ al-Māturīdī, *Kitāb al-Tawḥīd*, 89.

⁵⁴ Muḥammad al-Bazdāwī, *Kitāb Uṣūl al-Dīn* (Kairo: al-Maktab al-Azharīyah li al-Turāth, 2003), 148.

peran dominasi wahyu yang besar sehingga iman cukup hanya dengan *taṣḍīq* (membenarkan dengan hati). Hemat penulis, iman cukup dengan *taṣḍīq* (membenarkan dengan hati), sedang *amal* (perbuatan) merupakan penyempurna iman. Pengertian ini dapat dilihat dari ḥadīth riwayat imam al-Bukhārī (w. 256 H.) dan Muslim (w. 261 H.) tentang kedatangan Jibril ke majelis Nabi bersama sahabat. Pada akhir ḥadīth tersebut Nabi menjelaskan kepada para sahabat, yang artinya:

“Maka Nabi bersabda: “(yang datang) itu adalah Jibril yang datang kepadaku dan memberitahukan kepadaku bahwa barangsiapa mati di antara umatku, tidak memusyrikkan sesuatu dengan Allah maka akan masuk surga. Perawi ḥadīth ini (‘Umar b. al-Khaṭṭāb) berkata: “Ya Rasull, walaupun ia berzina dan mencuri”, Nabi menjawab: “walaupun ia berzina dan mencuri” (HR. al-Bukhārī dan Muslim).

Bagi penulis, jawaban Rasulullah dalam ḥadīth ini menunjukkan bahwa iman hanya cukup dengan *al-taṣḍīq* (membenarkan dengan hati) tidak harus disyaratkan dengan *amal* (perbuatan), sebab jika perbuatan itu menjadi syarat iman tentu orang-orang yang berzina dan mencuri tidak akan masuk surga, walaupun ia beriman. Hal demikian ini menyalahi ḥadīth Nabi di atas. Berdasarkan ḥadīth tersebut di atas, iman hanya cukup dengan *taṣḍīq* (membenarkan dengan hati).

Catatan Akhir

Penempatan afiliasi pemikiran teologi al-Shawkānī sebagai bagian dari ideologi Sunnī dan kitabnya *Faṭḥ al-Qadīr* dengan kecenderungan Shī‘ah Zaydiyyah sebagaimana yang digagas oleh Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī dan Muḥammad ‘Alī Ayāzī perlu diperinci kembali, karena tipologi tersebut tidak bersifat *clear-cut*. Sebagaimana yang penulis uraikan dalam artikel ini yang membuktikan sebaliknya. Bahwa, misalnya, dalam kajian teologis seputar perbuatan manusia, di mana menurut al-Shawkānī perbuatan manusia diciptakan dan atas kehendak Allah karena terdapat dalil yang kuat baik dari al-Qur’ān maupun ḥadīth yang menjelaskan demikian, namun tidak semua perbuatan manusia atas kerelaan-Nya. Fasik dan maksiat adalah perbuatan manusia atas kehendak Allah namun perbuatan tersebut tidak atas kerelaan-Nya. Jalan keluar dari problem teologis ini justru mendekatkan al-Shawkānī dengan pandangan al-Bazdāwī, tokoh kelompok Māturīdiyyah Bukhārā.

Adapun problem relevansi antara rasio dan fungsi wahyu, bahwa dengan wahyu, manusia diberitahukan hal-hal yang baik dan hal-hal

yang buruk, dituntun bagaimana harus berbuat yang baik dan meninggalkan yang jelek, bagaimana harus mengikuti jalan yang benar. Semua ini bertujuan untuk keselamatan dan kebahagiaan hidup manusia di dunia maupun di akhirat. Bila dilihat dari pandangan *mutakallimūn* tentang kemampuan akal dan fungsi wahyu, pandangan al-Shawkānī cenderung mengikuti kelompok teologi Islam tradisional, Ash‘ariyah.

Daftar Rujukan

- Allah, Ahmad ‘Aṭīyyat. *al-Qāmūs al-Islāmī*, Vol. 4. Kairo: al-Nahḍah al-Miṣrīyah, 1976.
- Arief, Ahmad Fahmi. “Pemikiran Politik dalam Tafsīr *Fath al-Qadīr*”. Disertasi--IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1997.
- Ash‘arī (al), Abū al-Ḥasan b. Ismāil. *al-Luma‘ fī al-Radd alā Ahl al-Zāigh wa al-Bida‘*. Mesir: Maṭba‘at al-Munīr, 1955.
- Ash‘arī (al), Abū al-Ḥasan b. Ismāil. *Maqalāt al-Islāmiyyīn wa Ikbtilāf al-Muṣallīn*. Beirut: al-Maktabah al-Miṣrīyah, t.th.
- Ayāzī, al-Sayyid Muḥammad ‘Alī. *al-Mufasssirūn: Ḥayātubum wa Manhajubum*. Teheran: Muassasah al-Ṭibā‘ah wa al-Nashr, 1373 H.
- Bayḍāwī (al), Abū al-Khayr ‘Abd Allah b. ‘Umar. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*, Vol. 1. Beirut: Dār Adir, 2001.
- Bazdāwī (al), Muḥammad. *Kitāb Uṣūl al-Dīn*. Kairo: al-Maktab al-Azhariyah li al-Turāth, 2003.
- Bukhārī (al), Muḥammad b. Ismā’il. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 3. Kairo: Maṭba‘at al-Salafīyah: t.th.
- Dhahabī (al), Muḥammad Ḥusayn. *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, Vol. 2. Beirut: Dār al-Fikr, 1986.
- Ghālī (al), Balqāsīm. *Abū Maṣṣūr al-Māturīdī Ḥayaātub wa Arāuh al-‘Aqdiyah*. Tunis: Dār al-Turkī li al-Nashr, 1989.
- Hilāl, Ibrāhīm Ibrāhīm. *Wilāyat Allah wa Ṭariq Ilāhī*. Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, t.th.
- Jabbār (al), Al-Qāḍī ‘Abd. *Tanzīḥ al-Qur’ān ‘an al-Maṭā’in*. Beirut: Dār al-Nahḍah al-Ḥadīthah, t.th.
- Khālīdī (al), Sarah ‘Abd al-Fattāḥ. *Ta’rif al-Dārisīn bi Manābij al-Mufasssirīn*. Damaskus: Dār al-Qalam, t.th.
- Ma’lūf, Louis. *al-Munjid*. Beirut: Dār al-Mashriq, t.th.
- Māturīdī (al), Abū Maṣṣūr. *Kitāb al-Tanḥīd*. Beirut: Dār Sader, t.th.

- Naysābūrī (al), Abū al-Ḥusayn Muslim b. al-Ḥajjāj. *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 2. Riyad: Dār Ṭayybah, 2006.
- Rāzī (al), Fakhr al-Dīn. *Mafātīḥ al-Ghayb*, Vol. 18. Beirut : Dār al-Fikr, 1981.
- Ruslih, Nasrun. “Konsep Ijtihad al-Shāwkanī dan Relevansinya dengan Pembaharuan Hukum di Indonesia”. Disertasi--IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1998.
- Ṣubḥī, Aḥmad Maḥmud. *al-Imām al-Mujtabid Yahyā b. Ḥamṣah wa Arā’uh al-Kalāmīyah*. t.t.: Manshurāt al-‘Aṣr al-Ḥadīth, 1990.
- Shahrastānī (al), Muḥammad ‘Abd al-Karīm b. Abī Bakr. *al-Milal wa al-Niḥal*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Shawkānī (al), Muḥammad b. ‘Alī. *Adab al-Ṭalab wa Muntabā al-Arab*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1998.
- *al-Badr al-Ṭālī‘ bi Maḥāsini Man ba’d al-Qarn al-Sābi‘*, Vol. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1998.
- *al-Durr al-Naḍīd fī Iḥlāṣ Kalimat al-Tawḥīd*. t.t.: Dār Ibn Ḥuzaymah, 1414 H.
- *al-Faṭḥ al-Rabbānī min al-Fatāwā al-Imām al-Shawkānī*, Vol. 1. Yaman: Maktabat al-Jayl al-Jadīr, t.th.
- *al-Qutr al-Walī alā Ḥadīth al-Walī*, Ibrāhīm Ibrāhīm Hilāl (ed.). Kairo: Maṭba‘ah Ḥisān, 1979.
- *al-Risālah al-Salafīyah*. Kairo: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1993.
- *Irshād al-Thiqqāt ilā Ittiḥāq al-Sharā’i‘ alā al-Tawḥīd wa al-Ma‘ād wa al-Nubumwāt*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1984.
- *Kitāb al-Faṭḥ al-Rabbānī min al-Fatāwā al-Imām al-Shawkānī*, Abū Maṣ‘ab Muḥammad Ṣubḥī (ed.), Vol. 1. Yaman: Maktabah al-Jayl al-Jadīr, t.th.
- *Tafsīr Faṭḥ al-Qadīr*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 2001.
- *Kitāb al-Sāil al-Jarar al-Mutaddafiq ‘alā Ḥadāiq al-Aẓḥār*, Muḥammad Ibrāhīm Zāyid (ed.), Vol. 1. Kairo: Lajnat al-Turāth al-Islāmī, 1988.
- Sulaymān, Aḥmad b. *Ḥaqāiq al-Ma‘rifah fī ‘Ilm al-Kalām*. t.t.: Muassasat al-Imām Zayd b. ‘Alī al-Thaqāfiyah, t.th.
- Syamsuri, Hasani Ahmad. “Corak Pemikiran Kalam Tafsīr *Faṭḥ al-Qadīr*: Telaah atas Pemikiran al-Shawkānī dalam Teologi Islam”. Tesis--Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2007.