

**PEMIKIRAN AQIDAH ABŪ AL-ḤASAN AL-ASY'ARĪ DAN IBNU  
TAIMIYAH**  
(Studi Komparatif Kitab *al-Ibānah 'an Uṣūl ad-Diyānah* dan Kitab *al-'Aqīdah  
al-Wāsiṭiyah*)

**SKRIPSI**

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat Guna Memperoleh Gelar Sarjana S-1  
dalam Ilmu Aqidah dan Filsafat Islam



**Disusun Oleh:**

**FIQI RESTU SUBEKTI**

NIM: 2004016012

**PROGRAM STUDI AQIDAH DAN FILSAFAT ISLAM  
FAKULTAS USHULUDDIN DAN HUMANIORA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO  
SEMARANG**

**2023**

## DEKLARASI KEASLIAN

### DEKLARASI KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Fiqi Restu Subekti

NIM : 2004016012

Prodi : Aqidah dan Filsafat Islam

Fakultas : Ushuluddin dan Humaniora

Menyatakan bahwa skripsi dengan judul:

**PEMIKIRAN AQIDAH ABŪ AL-ḤASAN AL-ASY'ARĪ DAN IBNU  
TAIMIYAH (Studi Komparatif Kitab *al-Ibānah 'an Uṣūl ad-Diyānah* dan Kitab  
*al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah*)**

Seluruhnya merupakan murni hasil karya penulis sendiri tanpa ada penggunaan pemikiran orang lain, kecuali beberapa sumber yang disertakan di dalamnya.

Semarang, 30 Oktober 2023

Pembuat Pernyataan



Fiqi Restu Subekti

NIM. 2004016012

## HALAMAN PERSETUJUAN

### HALAMAN PERSETUJUAN

PEMIKIRAN AQIDAH ABŪ AL-ḤASAN AL-ASY'ARĪ DAN IBNU  
TAIMIYAH

(Studi Komparatif Kitab *al-Ibānah 'an Uṣūl ad-Diyānah* dan Kitab *al-'Aqidah  
al-Wāsiṭiyah*)

SKRIPSI

Diajukan untuk Memenuhi Tugas dan Melengkapi Syarat Guna Memperoleh Gelar  
Sarjana Strata 1 (S1) dalam Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam



Disusun Oleh:

**FIQI RESTU SUBEKTI**

NIM: 2004016012

Semarang, 3 April 2023

Disetujui oleh:

Pembimbing I

Dr. Saiful M. Ag.

NIP. 196505061994031002

Pembimbing II

Muhammad Faiz, MA.

NIP. 198708292019031008

## HALAMAN PENGESAHAN

### HALAMAN PENGESAHAN

Skripsi ini atas:

Nama : Fiqi Restu Subekti

NIM : 2004016012

Judul : PEMIKIRAN AQIDAH ABŪ AL-HASAN AL-ASY'ARĪ DAN IBNU  
TAIMIYAH (Studi Komparatif Kitab *al-Ibānah 'an Uṣūl ad-Diyānah* dan  
Kitab *al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah*)

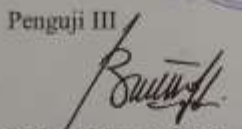
Telah dimunaqasahkan oleh segenap Dewan Penguji Skripsi Fakultas  
Ushuluddin dan Humaniora, Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang pada  
tanggal 21 Desember 2023 dan telah diterima sebagai salah satu syarat guna  
memperoleh gelar Sarjana Agama dalam Ilmu Ushuluddin dan Humaniora.

Semarang, 21 Desember 2023

Ketua Sidang/Penguji I


  
Muhtarom, M. Ag.  
NIP. 196906021997031002

Penguji III

  
Badrul Munir Chair, M. Phil.

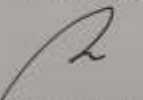
NIP. 199010012018011001

Pembimbing I

  
Dr. Safi'i, M. Ag.

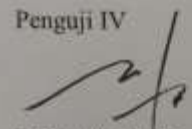
NIP. 196505061994031002

Sekretaris Sidang/Penguji II

  
Tsuwaibah, M. Ag.


NIP. 197207122006042001

Penguji IV

  
Winarto, M.S.I.

NIP. 198504052019031012

Pembimbing II

  
Muhammad Faiq, MA.

NIP. 198708292019031008

## NOTA PEMBIMBING

### NOTA PEMBIMBING

Hal : Persetujuan Naskah Skripsi

Kepada Yth.

Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora

UIN Walisongo Semarang

*Assalamu'alaikum Wr. Wb.*

Setelah membaca, mengadakan koreksi dan perbaikan sebagaimana mestinya, maka kami menyatakan bahwa skripsi saudara:

Nama : Fiqi Restu Subekti

NIM : 2004016012

Prodi : Aqidah dan Filsafat Islam

Judul Skripsi : PEMIKIRAN AQIDAH ABŪ AL-HASAN AL-ASY'ARĪ DAN  
IBNU TAIMIYAH (Studi Komparatif Kitab *al-Ibānah 'an Usūl ad-Diyānah* dan Kitab *al-Aqīdah al-Wāsiṭiyah*)

Semarang, 30 Oktober 2023

Disetujui oleh:

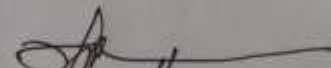
Pembimbing I



Dr. Safi'i, M. Ag.

NIP. 196505061994031002

Pembimbing II



Muhammad Fiqi, MA.

NIP. 198708292019031008

## MOTTO

هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ۗ يَعْلَمُ مَا يَلْبِغُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا ۗ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

“Dia yang menciptakan langit dan bumi dalam enam periode waktu dan kemudian Dia bersemayam di atas 'Arsy-Nya. Allah mengetahui segala yang masuk ke dalam bumi dan yang keluar darinya, serta Dia mengetahui apa yang turun dari langit dan yang naik ke atasnya. Allah senantiasa bersama kalian, di mana pun kalian berada. Allah Maha Melihat terhadap semua perbuatan yang kalian lakukan.”

(QS. Al-Ĥadīd/57: 4)

## PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Penggunaan pedoman transliterasi skripsi ini mengacu pada Sistem Transliterasi Arab Latin (SKB) Menteri Agama Republik Indonesia No. 158/1987 dan Mendikbud No. 0543b/1987 tertanggal 22 Januari 1998.

### A. Konsonan Tunggal

| Huruf Arab | Nama | Huruf Latin | Keterangan                 |
|------------|------|-------------|----------------------------|
| ا          | Alif | -           | Tidak dilambangkan         |
| ب          | Ba   | B           | Be                         |
| ت          | Ta   | T           | Te                         |
| ث          | Sa   | Š           | Es (dengan titik di atas)  |
| ج          | Jim  | J           | Je                         |
| ح          | Ha   | Ḥ           | Ha (dengan titik di bawah) |
| خ          | Kha  | Kh          | Ka dan Ha                  |
| د          | Dal  | D           | De                         |
| ذ          | Zal  | Ẓ           | Zet (dengan titik di atas) |
| ر          | Ra   | R           | Er                         |
| ز          | Zai  | Z           | Zet                        |
| س          | Sin  | S           | Es                         |
| ش          | Syin | Sy          | Es dan Ye                  |
| ص          | Sad  | Ṣ           | Es (dengan titik di bawah) |
| ض          | Dad  | Ḍ           | De (dengan titik di bawah) |

|   |        |   |                             |
|---|--------|---|-----------------------------|
| ط | Ta     | Ṭ | Te (dengan titik di bawah)  |
| ظ | Za     | Ẓ | Zet (dengan titik di bawah) |
| ع | ‘Ain   | ‘ | Koma terbalik (di atas)     |
| غ | Gain   | G | Ge                          |
| ف | Fa     | F | Ef                          |
| ق | Qaf    | Q | Ke                          |
| ك | Kaf    | K | Ka                          |
| ل | Lam    | L | El                          |
| م | Mim    | M | Em                          |
| ن | Nun    | N | En                          |
| و | Wawu   | W | We                          |
| ه | Ha     | H | Ha                          |
| ء | Hamzah | ’ | Apostrof                    |
| ي | Ya     | Y | Ye                          |

## B. Konsonan Rangkap

Konsonan rangkap (tasydid) ditulis rangkap.

Contoh: مُقَدِّمَةٌ ditulis *Muqaddimah*

## C. Vokal

Vokal dalam bahasa Arab, sebagaimana halnya vokal dalam bahasa Indonesia yang terbagi menjadi tiga yaitu, vokal tunggal atau monoftong, vokal rangkap atau diftong dan ditambah dengan vokal panjang.

### 1. Vokal Tunggal



Vokal tunggal dalam bahasa Arab yang dilambangkan dengan tanda atau harakat. Adapun transliterasinya yaitu:

| Huruf Arab | Nama    | Huruf Latin | Nama |
|------------|---------|-------------|------|
| ـَ         | Fathah  | A           | A    |
| ـِ         | Kasrah  | I           | I    |
| ـُ         | Dhammah | U           | U    |

Contoh:

فَتَحَ dibaca *fataha*

عَلِمَ dibaca *'alama*

نَصَرَ dibaca *naşara*

## 2. Vokal Rangkap

Vokal rangkap dalam bahasa Arab dilambangkan melalui gabungan antara harakat dan huruf. Adapun transliterasinya yaitu berupa gabungan huruf yaitu:

| Huruf Arab | Nama            | Huruf Latin | Nama    |
|------------|-----------------|-------------|---------|
| ـَيّ-....  | Fathah dan Ya   | Ai          | A dan I |
| ـَوّ-....  | Fathah dan Wawu | Au          | A dan U |

Contoh:

كَيْفَ dibaca *kaifa*

بَيْنَ dibaca *baina*

نَوْمٌ dibaca *naumu*

## 3. Vokal Panjang

Maddah atau vokal panjang memiliki lambang yaitu berupa huruf dan harakat. Adapun transliterasinya sebagai berikut:

| Huruf Arab | Nama                          | Huruf Latin | Nama                     |
|------------|-------------------------------|-------------|--------------------------|
| أ...إ...آ  | Fathah, Alif, dan Alif Layyin | Ā           | A (dengan garis di atas) |
| ي...ى      | Kasrah dan Ya                 | Ī           | I (dengan garis di atas) |
| و...ؤ      | Dhammah dan Wawu              | Ū           | U (dengan garis di atas) |

Contoh:

فِيهَا dibaca *fihā*

وَجُوهُ dibaca *wujūhu*

#### D. Ta Marbutah

Ta marbutah ada dua transliterasi ialah:

1. Ta marbutah yang hidup, apabila di tengah kalimat dan berharakat fathah, kasrah, dan dhammah yaitu ditulis t

Contoh: زَكَاةَ الْمَالِ ditulis *zakāh al-māl*

2. Ta marbutah yang mati, apabila di akhir kalimat dan berharakat fathah, kasrah, dan dhammah yaitu ditulis h

Contoh: الْبَقَرَةُ ditulis *al-baqarah*

#### E. Kata Sandang

Dalam penulisan Arab, kata sandang memiliki lambang huruf ال akan tetapi dalam transliterasinya ini kata sandang dibagi menjadi dua yaitu, kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiyah dan kata sandang yang diikuti oleh huruf qamariyah.

1. Kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiyah

Transliterasi kata sandang yang diiringi dengan huruf-huruf syamsiyah yaitu sesuai dengan bunyinya. Dengan cara huruf ل diganti dengan huruf yang sama dengan huruf yang mengiringi kata sandang tersebut.

Contoh: الشَّمْسُ dibaca *asy-syams*

2. Kata sandang yang diikuti oleh huruf qamariyah

Transliterasi kata sandang yang diiringi dengan huruf-huruf qamariyah yaitu seperti aturan yang telah digariskan di depan dan sama sebagaimana bunyinya. Bahwa kata sandang tersebut penulisannya dipisah dari kata yang mengiringi dan dikaitkan dengan kata sandang, baik diikuti oleh huruf syamsiyah maupun huruf qamariyah.

Contoh: الْقَمَرُ dibaca *al-qamar*

## F. Hamzah

Transliterasi hamzah melalui apostrof sebagaimana tercantum dalam tabel di atas, akan tetapi hal tersebut hanya berlaku pada hamzah yang letaknya di akhir dan di tengah kata. Apabila letak hamzah berada di awal kata, maka hamzah tersebut tidak dilambangkan, karena dalam tulisan Arab berupa alif.

Contoh: مُؤْمِنُونَ dibaca *mu'minūn*

## KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji syukur atas karunia Tuhan Yang Maha Esa yakni Allah SWT yang telah mencurahkan kelimpahan rahmat dan kenikmatannya, sehingga penulis bisa menuntaskan penelitian ini yang berupa skripsi. Tidak lepas dari banyaknya rintangan dan tantangan yang dihadapi selama proses penelitian, maka terselesaikannya penulisan skripsi ini sama sekali bukan karena kehebatan penulis, namun semata-mata hanya karena pertolongan Allah SWT. Ungkapan syukur atas semua hal ini beriringan dengan sholawat berbingkai salam yang ditujukan kepada Baginda Nabi Muhammad SAW, tidak lupa juga kepada para keluarga, para Sahabat, para keturunan beliau, dan kepada para pengikut serta seluruh umatnya. Mudah-mudahan kita semua diakui dan termasuk dari golongan umat beliau, serta mendapatkan syafa'atnya di yaumul akhir kelak. Amin ya Rabb al-'alamin.

Penulisan skripsi ini berjudul “PEMIKIRAN AQIDAH ABŪ AL-ḤASAN AL-ASY'ARĪ DAN IBNU TAIMIYAH (Studi Komparatif Kitab *al-Ibānah 'an Uṣūl ad-Diyānah* dan Kitab *al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah*).” Penyusunan skripsi ini menjadi salah satu syarat untuk meraih gelar Sarjana Strata Satu (S1) dalam program studi Aqidah dan Filsafat Islam, Fakultas Ushuluddin dan Humaniora, Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang.

Penulis menyadari bahwa terselesaikannya skripsi ini tak lepas dari banyaknya dukungan, bantuan, pengarahan, masukan, maupun motivasi dari banyak pihak yang ikut andil secara langsung maupun tidak langsung, baik dalam bentuk moril maupun materil. Oleh sebab itu, dengan segala kerendahan hati penulis mengungkapkan rasa syukur dan banyak terimakasih kepada:

1. Prof. Dr. Nizar, M. Ag. selaku Plt. Rektor Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang.
2. Prof. Dr. H. Hasyim Muhammad, M. Ag. selaku Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora.

3. Muhtarom, M. Ag., dan Tsuwaibah, M. Ag. selaku Ketua dan Sekretaris Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam.
4. Dr. H. Safii, M. Ag. selaku wali dosen sekaligus sebagai dosen pembimbing I dalam menyusun penulisan skripsi saya, yang sudah meluangkan waktu dan pikiran dalam memberikan pengarahan selama proses penulisan skripsi.
5. Muhammad Faiq, M. Ag. selaku dosen pembimbing II saya, yang telah meluangkan waktu dan pikiran dalam memberikan pengarahan selama proses penulisan skripsi.
6. Seluruh dosen Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang yang telah mentransfer ilmu dan pengalamannya sehingga membantu saya dalam menyelesaikan penulisan skripsi ini.
7. Orang tua saya yaitu bapak Nur Daiman dan Ibu Wagiyah yang senantiasa mendukung dan mendoakan saya sebagai putranya sehingga bisa menyelesaikan studi ini.
8. Dr. KH. Fadlolan Musyaffa' Lc, MA. dan Ibu Nyai Hj. Fenty Hidayah, S. Pdi yang telah banyak memberikan ilmunya serta memberikan keteladanannya, sehingga saya bisa berubah menjadi lebih baik dari sebelumnya. Terutama pesan beliau yang tidak akan pernah saya lupakan yaitu tentang 3 manajemen, di antaranya manajemen waktu, manajemen prioritas, dan manajemen taqarub ilallah.
9. Seluruh rekan mahasantri putra dan putri di pondok pesantren Fadhlul Fadhlun Semarang yang senantiasa mengingatkan dan mengajak saya dalam hal kebaikan.
10. Seluruh mahasiswa dan mahasiswi Universitas Islam Negeri Walisongo terutama prodi Aqidah dan Filsafat Islam yang telah berbagi ilmu dan pengalamannya selama perkuliahan.
11. Seorang perempuan yang saya cintai dalam diam yang menjadi motivasi dan penyemangat bagi saya dalam perkuliahan untuk segera menyelesaikan pendidikan dan berharap bisa menikahinya di masa yang akan datang.
12. Seluruh pihak terkait yang tidak bisa saya sebutkan satu persatu yang telah mendukung dan membantu saya dalam proses studi selama ini.

## DAFTAR ISI

|  |            |
|--|------------|
| <b>HALAMAN JUDUL .....</b>   | <b>i</b>   |
| <b>DEKLARASI KEASLIAN.....</b>   | <b>ii</b>  |
| <b>HALAMAN PERSETUJUAN .....</b>   | <b>iii</b> |
| <b>HALAMAN PENGESAHAN.....</b>   | <b>iv</b>  |
| <b>NOTA PEMBIMBING .....</b>   | <b>v</b>   |
| <b>MOTTO .....</b>   | <b>vi</b>  |
| <b>PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN .....</b>  | <b>vii</b> |
| <b>KATA PENGANTAR.....</b>   | <b>xii</b> |
| <b>DAFTAR ISI.....</b>   | <b>xiv</b> |
| <b>ABSTRAK .....</b>   | <b>xvi</b> |
| <b>BAB I : PENDAHULUAN.....</b>  | <b>1</b>   |
| A. Latar Belakang .....  | 1          |
| B. Rumusan Masalah .....   | 12         |
| C. Tujuan Penelitian .....   | 13         |
| D. Manfaat Penelitian .....  | 13         |
| E. Kajian Pustaka .....  | 14         |
| F. Metode Penelitian .....   | 18         |
| G. Sistematika Penulisan .....   | 21         |
| <b>BAB II : TINJAUAN UMUM MENGENAI AQIDAH DAN PERSOALAN-<br/>PERSOALANNYA .....</b>  | <b>23</b>  |
| A. Tinjauan Umum Mengenai Aqidah .....   | 23         |
| B. Persoalan-persoalan Aqidah.....   | 38         |
| <b>BAB III : PEMIKIRAN ABŪ AL-ḤASAN AL-ASY'ARĪ DALAM KITAB AL-<br/>IBANĀH 'AN UṢŪL AD-DIYĀNAH DAN IBNU TAIMIYAH DALAM KITAB<br/>AL-'AQĪDAH AL-WĀSITĪYAH TENTANG AQIDAH .....</b> | <b>50</b>  |

|   |    |
|---|----|
| A. Riwayat Hidup Abū al-Ḥasan al-Asy’arī dan Pemikirannya tentang Aqidah..... | 50 |
| B. Riwayat Hidup Ibnu Taimiyah dan Pemikirannya tentang Aqidah .              | 80 |

**BAB IV : PERBANDINGAN PEMIKIRAN ABŪ AL-ḤASAN AL-ASY’ARĪ DAN IBNU TAIMIYAH TENTANG AQIDAH SERTA KONTRIBUSINYA UNTUK SAAT INI**

|   |     |
|---|-----|
| A. Perbandingan Pemikiran Abū al-Ḥasan al-Asy’arī dalam Kitab al-Ibanāh ‘an Uṣūl ad-Diyānah dan Ibnu Taimiyah dalam Kitab al-‘Aqīdah al-Wāsiṭiyah ..... | 110 |
| 1. Akal dan Wahyu.....  | 110 |
| 2. Dzat dan Sifat Tuhan.....  | 115 |
| 3. Kekuasaan dan Kehendak Tuhan .....   | 125 |
| 4. Perbuatan-perbuatan Tuhan .....  | 128 |
| 5. Keadilan Tuhan .....   | 131 |
| 6. <i>Free Will</i> dan <i>Fatalisme</i> .....  | 134 |
| 7. Konsep Iman dan Kafir .....  | 139 |
| B. Kontekstualisasi Pemikiran Abū al-Ḥasan al-Asy’arī dan Ibnu Taimiyah di Indonesia.....   | 146 |

**BAB V : PENUTUP ..... 156**

|                     |     |
|---------------------|-----|
| A. Kesimpulan ..... | 156 |
| B. Saran .....      | 157 |

**DAFTAR PUSTAKA ..... 159**

**DAFTAR RIWAYAT HIDUP ..... 166**

## ABSTRAK

Permasalahan aqidah mulai muncul setelah wafatnya Rasulullah SAW dengan ditandai oleh kehadiran beberapa kelompok yang mempunyai pemikiran-pemikiran yang menyimpang. Sebab maraknya penyimpangan pemikiran aqidah yang terbilang ekstrim tersebut, maka lahirlah seorang tokoh yang berusaha membangun metode sintesa yang lebih moderat. Tokoh tersebut bernama Abū al-Ḥasan al-Asy'arī. Kemudian di masa setelahnya lahir pula seorang tokoh yang bernama Ibnu Taimiyah dengan metode salafnya yang berusaha mengkritik pemikiran Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dalam beberapa hal. Meskipun keduanya juga memiliki beberapa persamaan pemikiran tentang aqidah. Di Indonesia sendiri cukup banyak pengikut dari masing-masing kedua tokoh tersebut yang tidak jarang saling bersitegang antara satu dengan yang lainnya. Dari latar belakang masalah tersebut, penelitian ini bertujuan untuk mengetahui pemikiran aqidah dari masing-masing kedua tokoh dan menganalisis sejauh mana persamaan dan perbedaan pemikiran aqidah kedua tokoh tersebut. Tidak hanya itu saja, penelitian ini juga bertujuan untuk mengetahui kontekstualisasi pemikiran aqidah Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dan Ibnu Taimiyah di Indonesia. Metode yang digunakan dalam penelitian ini menggunakan metode kualitatif berdasarkan studi kepustakaan (*library research*). Sumber data primer yang digunakan dalam penelitian ini yaitu kitab *al-Ibānah 'an Uṣūl ad-Diyānah* karya Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dan kitab *al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah* karya Ibnu Taimiyah. Sedangkan sumber data sekunder penelitian ini yaitu literatur-literatur yang relevan dengan penelitian yang dibahas. Dalam penelitian ini ditemukan tema pembahasan yang sama mengenai akal dan wahyu, dzat dan sifat Tuhan, kekuasaan dan kehendak Tuhan, perbuatan-perbuatan Tuhan, keadilan Tuhan, *free will* dan *fatalisme*, konsep iman dan kafir. Adapun persamaan dari pemikiran kedua tokoh tersebut berdasarkan sumber aqidah yang sama yaitu Al-Qur'an dan Hadis yang lebih dikedepankan daripada akal. Sedangkan perbedaannya terletak pada kondisi sosio-kultural yang dialami oleh kedua tokoh tersebut. Dari kondisi sosio-kultural yang berbeda tersebut, berimplikasi pada perbedaan metodologinya. Kemudian untuk kontekstualisasi pemikirannya di Indonesia, Abū al-Ḥasan al-Asy'arī merepresentasikan kelompok Nahdlatul Ulama, sementara Ibnu Taimiyah merepresentasikan kelompok Salafi-Wahabi.

**Kata kunci:** *Aqidah, Abū al-Ḥasan al-Asy'arī, Ibnu Taimiyah, al-Ibānah 'an Uṣūl ad-Diyānah, al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah.*



# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang

Islam sebagai agama yang diwahyukan oleh Allah SWT kepada Nabi Muhammad SAW melalui perantaraan Malaikat Jibril AS, terdiri dari tiga prinsip dasar: Iman, Islam, dan Ihsan. Iman terkait dengan pembahasan aqidah melalui ilmu tauhid/kalam, Islam terkait dengan pembahasan syariah melalui ilmu fikih, dan Ihsan terkait dengan pembahasan akhlak melalui ilmu tasawuf. Ketiga konsep utama ini saling melengkapi dan mendefinisikan satu sama lain.<sup>1</sup> Namun sebagai gerbang utama dalam penilaian segala amal dan perbuatan harus masuk melalui pintu aqidah. Dengan aqidah yang benar inilah setiap amal dan perbuatan baik akan mendapatkan pahala. Berbeda halnya dengan seseorang yang tidak memiliki aqidah yang benar, maka amalnya tidak diterima dan hanya sia-sia. Sebagaimana telah ditegaskan oleh Allah dalam firman-Nya:

مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ

“Orang-orang yang ingkar kepada Tuhannya dapat dianalogikan seperti debu yang terbawa oleh angin kencang saat badai. Mereka tidak akan pernah menerima manfaat apapun dari semua upaya yang telah mereka lakukan di dunia. Dengan demikian, keadaan mereka berada dalam tingkat kesesatan yang sangat dalam.” (QS. Ibrāhīm: 18)<sup>2</sup>

Maka dari itu aqidah merupakan hal pertama yang wajib dipelajari dalam Islam.<sup>3</sup> Hal yang pertama kali diserukan oleh para rasul kepada kaumnya yaitu dalam urusan aqidah.<sup>4</sup> Aqidah berfungsi sebagai dasar fundamental untuk semua

---

<sup>1</sup> Nurnaningsih Nawawi, *Aqidah Islam: Dasar Keikhlasan Beramal Shalih*, (Makassar: Pustaka Almaida, 2017), h. 1.

<sup>2</sup> Kemenag, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 2019, QS. Ibrāhīm/14:18.

<sup>3</sup> Ari Wahyudi, *Sembahlah Rabb Kalian*, (Bantul: Al-Mubarak), h. 5-6.

<sup>4</sup> Galuh Nashrullah dan Kartika Mayangsari, “Pendidikan Aqidah Dalam Perspektif Hadits”, *Jurnal Transformatif (Islamic Studies)*, 1 (1), 2017, h. 48-72.

ibadah dan tindakan yang dilakukan. Jika seseorang tidak memiliki pengetahuan dan pemahaman aqidah yang baik, maka tindakannya akan sia-sia. Pemahaman aqidah berfungsi sebagai pintu gerbang awal untuk memahami sifat Allah. Jika amal ibadah dilakukan tanpa dilandasi oleh keyakinan teologis yang benar (aqidah), maka dapat dipahami bahwa amal ibadah tersebut bisa saja ditolak atau tidak diakui oleh Allah SWT.

Topik aqidah secara konsisten telah menjadi topik pembicaraan yang menonjol sepanjang sejarah. Oleh karena itu, tujuan utama para Rasul adalah untuk meluruskan keyakinan teologis mereka yang telah menyimpang dari jalan yang benar, dan untuk memberi mereka pemahaman yang akurat tentang Allah, kosmos, dan eksistensi.<sup>5</sup> Perolehan pengetahuan yang berkaitan dengan keyakinan teologis khusus ini, yang dikenal sebagai aqidah, memiliki arti penting dalam iman Islam karena karakter dasarnya. Gagasan tentang Aqidah tetap teguh dan tidak berubah sepanjang sejarah kenabian, dari awal nabi pertama, Nabi Adam (AS), hingga nabi terakhir, Nabi Muhammad (SAW). Dalam konteks variasi temporal dan spasial, tidak ada perbedaan yang terlihat antara individu-individu masa lalu dan masa kini dalam hal aqidah. Hal ini telah ditegaskan oleh Allah SWT di dalam firman-Nya:

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ<sup>ظ</sup>

“Allah telah menetapkan aturan agama bagi kalian, sebagaimana yang Dia wariskan kepada Nuh dan yang Dia wahyukan kepada kamu, Nabi Muhammad SAW. Dan Dia juga menetapkan agama ini sebagai wasiat kepada Ibrahim, Musa, dan Isa. Perintah utamanya adalah untuk tetap memegang teguh agama (termasuk keimanan dan keyakinan) dan untuk tidak terpecah belah dalam keyakinan tersebut. Bagi orang-orang musyrik, sangatlah sulit untuk menerima agama yang kamu serukan kepada mereka. Allah memilih siapa yang Dia kehendaki untuk mengikuti agama-Nya, dan

---

DOI: <https://doi.org/10.23971/tf.v1i1.661>

<sup>5</sup> Umar Sulaiman al-Asyqar, *Pengantar Studi Akidah Islam*, terj. Muhammad Misbach, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2017), cet. ke-1, h. 6.

Dia memberi petunjuk kepada mereka yang kembali kepada-Nya.” (QS. Asy-Syūrā: 13)<sup>6</sup>

Makna dalam ayat tersebut telah jelas menunjukkan bahwa Allah SWT mensyariatkan agama untuk umat Islam sama seperti yang telah diwasitkan kepada rasul-rasul terdahulu terhadap umatnya, yakni dalam pokok-pokok aqidah, hal-hal prinsipal, dan sesuatu yang bersifat fundamental. Jadi bukan dalam cabang-cabang agama, syariat-syariat/tata cara yang menyesuaikan dengan kondisi dan keadaan umat terdahulu. Sehingga antara umat-umat terdahulu dengan umat sekarang memiliki kesamaan yang mempersatukan yakni di dalam ajaran-ajaran pokoknya atau dalam segi aqidah.<sup>7</sup>

Jika umat terdahulu dalam aqidah keimanan diarahkan oleh tulisan-tulisan yang disampaikan oleh para rasul terdahulu, maka umat sekarang dalam menyikapi topik aqidah menggunakan Al-Qur'an dan Hadits sebagai rujukan utama. Dengan kata lain, apa yang difirmankan Allah dalam Al Qur'an dan Hadits, yang merupakan sunnah (perkataan, perbuatan, dan ketetapan) Rasulullah SAW, wajib diimani dan diamalkan.<sup>8</sup> Rasio atau penalaran tidak dianggap sebagai acuan dalam masalah aqidah. Proses menta'wil, atau menafsirkan, memainkan peran penting dalam memahami teks-teks yang ditemukan dalam Al-Qur'an dan Hadits. Tujuannya adalah untuk memastikan kebenaran klaim ilmiah dengan mencari bukti di dalam kitab-kitab agama ini. Penting untuk diketahui bahwa akal memiliki keterbatasan yang melekat, terutama dalam hal topik-topik yang tidak dapat diobservasi. Akibatnya, akal tidak mampu memahami fenomena yang tidak memiliki bukti empiris.<sup>9</sup> Karena keterbatasan dan ketidakmampuannya untuk memahami alam gaib, akal tidak dianggap sebagai fondasi utama aqidah. Konsep aqidah mencakup

---

<sup>6</sup> Kemenag, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 2019, QS. Asy-Syūrā/42:13.

<sup>7</sup> Jalaluddin Muhammad bin Ahmad bin Muhammad al-Mahali dan Jalaluddin Abdurrahman bin Abu Bakr as-Suyūṭī, *Tafsir Jalalain*, (Kediri: Darul 'Ibad), cet. ke-1, h. 427-428.

<sup>8</sup> Yunahar Ilyas, *Kuliah Aqidah Islam*, (Yogyakarta: Lembaga Pengkajian dan Pengamalan Islam, 1996), h. 6.

<sup>9</sup> Isma'il Raji' Al-Faruqī, *Tauhid*, (Bandung: Pustaka, 1988), h. 1.

pemeriksaan dan eksplorasi hal-hal yang berada di luar jangkauan persepsi manusia. Ketika akal lebih diutamakan daripada Al Qur'an dan Hadits, hasil yang diperoleh dapat dianggap sebagai penyimpangan yang bertentangan dengan ajaran Al Qur'an dan Hadits.

Sistem kepercayaan yang kuat dapat dibangun dengan memprioritaskan Al-Qur'an dan Hadis sebagai sumber utama, dilengkapi dengan kemampuan akal yang diarahkan oleh wahyu, sehingga dapat mengurangi risiko pemikiran yang menyimpang. Dalam berbagai periode sejarah, manusia selalu terjatuh dalam pengaruh godaan yang meluas. Kehadiran godaan berfungsi sebagai sarana untuk menilai kedalaman keyakinan manusia kepada Allah, karena godaan menantang individu untuk menunjukkan kepercayaan yang tak tergoyahkan. Namun, menavigasi melalui tantangan-tantangan ini terbukti sulit, karena setiap tahap secara konsisten diganggu oleh godaan kekuatan jahat, yang terus-menerus memikat mereka ke arah jalan penipuan.<sup>10</sup> Aqidah juga bisa disebut sebagai penyaringan atau upaya filterisasi. Dengan kita mempelajari dan memahami aqidah yang benar maka akan menghindarkan dari berbagai bentuk penyimpangan bahkan kesesatan. Segala bentuk penyimpangan akan membinasakan diri sendiri dan sekelilingnya karena dapat mempengaruhinya. Sehingga kehidupannya tersesat sebelum seseorang kembali ke jalan Allah.<sup>11</sup> Aqidah mempunyai fungsi yang sangat hebat dalam membangun agama Islam, sebab aqidah sebagai dasar atau pondasi dalam agama Islam. Maka dengan demikian, apabila aqidah atau pondasinya kuat, bangunan keislamannya tidak tergoyahkan oleh berbagai bentuk penyimpangan dan kesesatan.

Dari pernyataan di atas, dapat disimpulkan bahwa aqidah menjadi landasan utama bagi umat Islam. Pasca wafatnya Rasulullah SAW, perdebatan mengenai

---

<sup>10</sup> Nurnaningsih Nawawi, *Aqidah Islam: Dasar Keikhlasan Beramal Shalih*, (Makassar: Pustaka Almaida, 2017), h. 1.

<sup>11</sup> Muhammad Qutb, *Koreksi Atas Pemahaman Aqidah*, (Jakarta: Al-Kautsar, 1997), h. 347.

aqidah terus berkembang secara dinamis, khususnya dimulai sejak perang *ṣiffīn*. Perang ini merupakan konflik antara ‘Alī bin Abū Ṭalīb dan Muawiyah bin Abū Ṣufyān sebagai pemberontak terhadap kepemimpinan yang dianggap sah. Peristiwa ini kemudian melahirkan kelompok Khawarij yang awalnya berada di dalam kubu ‘Alī. Namun, setelah ‘Alī menyetujui tahkim (perundingan damai) dengan Muawiyah, Khawarij memilih untuk memisahkan diri dan menentang ‘Alī. Mereka merasa bahwa Al-Qur'an mengajarkan bahwa siapa pun yang pemberontak terhadap kepemimpinan yang sah harus dihilangkan dan dilarang berdamai dengannya. Oleh karena itu, saat ‘Alī setuju untuk berdamai dengan Muawiyah, Khawarij memutuskan untuk memisahkan diri dan bahkan menghadang ‘Alī.<sup>12</sup> Bagi Khawarij *lā hukma illa lillāh* (tidak ada hukum kecuali hukum Allah), sehingga Khawarij menganggap mereka semua yang terlibat dalam tahkim dihukumi kafir karena tidak berhukum kepada hukum Allah. Maka dari peristiwa ini merupakan tonggak kemunculan ilmu kalam yang membahas mengenai aqidah terutama dalam persoalan dosa besar. Jika Khawarij menganggap mereka yang terlibat tahkim dihukumi kafir, maka muncul kelompok yang bernama Murji’ah yang memilih untuk tidak ikut campur dalam menghukumi mereka yang terlibat tahkim, karena bagi Murji’ah biarlah kepastian kafir atau tidaknya itu diserahkan kepada Allah dalam pengadilannya di hari akhir kelak.<sup>13</sup>

Permasalahan seputar aqidah tidak berhenti pada tahap tersebut saja, melainkan berkembang ke periode selanjutnya yang membahas tema mengenai kehendak mutlak Tuhan dan kebebasan manusia. Periode ini dicirikan oleh munculnya dua kelompok utama, yaitu Qadariyah dan Jabariyah. Kelompok Qadariyah meyakini bahwa manusia memiliki kebebasan dalam menentukan kehendaknya dan memiliki kekuatan untuk membentuk nasibnya sendiri tanpa

---

<sup>12</sup> Simuh, *Pergolakan Pemikiran Dalam Islam*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), cet. ke-1, h. 23.

<sup>13</sup> Agus Khunaifi, *Ilmu Tauhid: Sebuah Pengantar Menuju Muslim Moderat*, (Semarang: CV. Karya Abadi Jaya, 2015), cet. ke-1, h. 147.

intervensi dari Tuhan.<sup>14</sup> Sedangkan Jabariyah sebagai kompetitornya berlawanan pandangan dengan Qadariyah. Jabariyah menganggap bahwa manusia tidak mempunyai kekuasaan apapun dan tidak dapat menentukan nasibnya sendiri, karena Tuhanlah yang mempunyai kekuasaan mutlak, sehingga manusia hanya menjalankan skenario yang telah ditakdirkan oleh Tuhan.<sup>15</sup> Periode selanjutnya dalam pembahasan mengenai aqidah lebih panjang ditandai dengan munculnya beberapa kelompok antara lain kelompok Mu'tazilah dan Salafiyah. Mu'tazilah dalam menetapkan hukum selalu mengedepankan akal dan menafikan wahyu. Sementara Salafiyah berbanding terbalik dengan Mu'tazilah, yakni dalam menetapkan hukum justru lebih mengutamakan teks-teks wahyu (tekstual/literal) dan cenderung menafikan akal. Maka pada periode selanjutnya untuk menengahi perdebatan antara kedua kelompok yang ekstrim maka lahirlah kelompok Asy'ariyah atau yang biasa dikenal sebagai Ahlussunnah wal Jamā'ah sebagai penengah dari paham Mu'tazilah dan Salafiyah.<sup>16</sup>

Abū al-Ḥasan al-Asy'arī menjadi figur yang mampu menghadirkan tengah-tengah yang seimbang di antara kelompok Mu'tazilah dan Salafiyah. Pendekatannya terwujud melalui penetapan prinsip-prinsip dan aturan-aturan yang kokoh dalam konteks aqidah. Al-Asy'arī tetap setia pada substansi Al-Qur'an dan Hadits, sementara sekaligus menyelaraskan dengan akal budi, sehingga keduanya dapat beriringan. Tindakan yang diambil oleh Al-Asy'arī tampaknya menjadi suatu kebutuhan mendesak bagi umat Islam pada masa itu, terbukti dari banyaknya pengikut dan penerimaan pemikirannya, bahkan hingga saat ini. Oleh karena itu, Abū al-Ḥasan al-Asy'arī diakui sebagai tokoh yang memegang peranan penting dan disebut sebagai imam Ahlussunnah wal Jamā'ah dalam bidang aqidah. Bahkan,

---

<sup>14</sup> Muslim Ishak, *Sejarah dan Perkembangan Theologi Islam*, (Semarang: Duta Grafika, 1988), h. 50.

<sup>15</sup> Agus Khunaifi, *Ilmu Tauhid: Sebuah....*, h. 157.

<sup>16</sup> Nashiruddin Pilo, Disertasi: "*Hakikat Ahlussunnah wal Jama'ah: Studi Perbandingan antara Pemikiran Kalam Abu Hasan al-Asy'ari dan Ibnu Taimiyah*", (Makassar: UIN Alauddin, 2016), h. 6.

secara umum, kelompok Ahlussunnah wal Jamā'ah merujuk pada para penganut Asy'ariyah (yang mengikuti al-Asy'arī) dan Maturidiyah (pengikut Abū al-Mansūr al-Maturidī).<sup>17</sup>

Salah satu alasan banyak dari umat Islam yang mengikuti pemikirannya Abū al-Ḥasan al-Asy'arī, karena dalam sejarah tercatat bahwa Mu'tazilah menjadikan akalnya sebagai kendaraan dalam beragama, sedangkan Salafiyah menjadikan teks-teks wahyu sebagai kendaraannya. Kedua kelompok ini berada dalam keadaan ekstrim yang saling bertentangan. Keadaan yang demikian tentu saja butuh kehadiran seorang tokoh yang dapat menengahi antara kelompok rasionalis ekstrim dari Mu'tazilah dengan kelompok tekstualis ekstrim dari Salafiyah untuk kearah moderat sehingga dapat diterima oleh kedua belah pihak. Karena jika keadaan tersebut diabaikan, maka dapat berdampak buruk terhadap aqidah umat Islam kedepannya.<sup>18</sup> Metodologi pemikiran yang dikembangkan oleh aliran Mu'tazilah menekankan pada peran akal dalam penafsiran agama. Pendekatan ini dapat menimbulkan risiko serius terhadap keberlangsungan Islam, karena cenderung untuk sewenang-wenang dalam penafsiran teks-teks Al-Qur'an dan mengabaikan hadits-hadits shahih yang dianggap kurang rasional. Di sisi lain, metodologi yang diusung oleh aliran Salafiyah menitikberatkan pada teks tanpa memperhatikan peran akal, yang dapat berdampak negatif dengan mengurangi kemampuan untuk memahami teks-teks keagamaan secara holistik. Pendekatan ini cenderung menyepelkan peran akal dalam memahami substansi ajaran agama.<sup>19</sup>

Metode yang diterapkan oleh Abū al-Ḥasan al-Asy'arī mencerminkan karakteristik yang unik, menonjolkan perbedaan dengan pendekatan yang digunakan oleh kelompok Mu'tazilah dan Salafiyah. Metodologi yang diusung oleh

---

<sup>17</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI-Press, 2013), h. 65.

<sup>18</sup> Muhammad Idrus Ramli, *Pengantar Sejarah Ahlussunnah Wal Jama'ah*, (Surabaya: Khalista, 2011), h. 82.

<sup>19</sup> Nashiruddin Pilo, Disertasi: "*Hakikat Ahlussunnah wal Jama'ah: Studi Perbandingan antara Pemikiran Kalam Abu Hasan al-Asy'ari dan Ibnu Taimiyah*", (Makassar: UIN Alauddin, 2016), h. 5.

Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dapat dianggap sebagai sintesis dari kedua aliran tersebut. Pendekatan ini menunjukkan upaya untuk menyatukan elemen-elemen positif dari aliran Mu'tazilah, yang menekankan akal, dengan pendekatan Salafiyah, yang memberi penekanan pada teks. Dengan demikian, Abū al-Ḥasan al-Asy'arī mencoba untuk mencapai keseimbangan antara rasionalitas dalam pemahaman agama dan penghargaan terhadap otoritas teks keagamaan.<sup>20</sup> Dalam pendekatannya, Abū al-Ḥasan al-Asy'arī mengintegrasikan metode rasional yang diperkenalkan oleh kelompok Mu'tazilah dan metode tekstual yang diajukan oleh kelompok Salafiyah. Dengan demikian, penerapan akal dan wahyu oleh Abū al-Ḥasan al-Asy'arī berlangsung secara seimbang. Keberimbangan tersebut merujuk pada penggunaan akal secara maksimal, namun tidak sebebaskan kelompok Mu'tazilah dalam eksploitasi akal, dan memegang teguh nash-nash wahyu tanpa ketat seperti yang dilakukan oleh kelompok Salafiyah.<sup>21</sup>

Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dalam pemikirannya tetap memanfaatkan rujukan tekstual yang terdapat dalam Al-Qur'an dan Hadis. Beliau juga menggunakan argumen-argumen rasional yang bersandar pada logika dan akal untuk mendukung serta mempertahankan kebenaran yang terdapat dalam Al-Qur'an dan Hadis. Pendekatan sintesis yang Abū al-Ḥasan al-Asy'arī kembangkan didasarkan pada situasi sosial-religi umat Islam pada periode tersebut. Dengan kata lain, metodologi Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dapat dipahami sebagai respons kreatif terhadap ragam pemikiran yang tengah berkembang pada masa itu, yakni sebagai tanggapan terhadap pemikiran rasional Mu'tazilah dan pemikiran tekstual Salafiyah.<sup>22</sup>

Periode berikutnya menampilkan ketertarikan yang sama kuatnya dengan kehadiran Ibnu Taimiyah, yang dianggap sebagai penerus garis pemikiran generasi salaf. Dalam pendekatan pemikirannya, ia konsisten mengajak untuk kembali

---

<sup>20</sup> Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 2008), cet. ke-6, h. 265.

<sup>21</sup> Muniron, *Ilmu Kalam: Sejarah, Metode, Ajaran, dan Analisis Perbandingan*, (Jember: STAIN Jember Press, 2015), cet. ke-1, h. 162.

<sup>22</sup> Muniron, *Ilmu Kalam: Sejarah....*, h. 162-163.



kepada Al-Qur'an dan Hadis sebagai solusi utama dalam menangani segala permasalahan hukum. Pada zamannya, umat Islam telah terpengaruh oleh berbagai pemikiran dari luar Islam. Pemikiran-pemikiran tersebut, seperti pengaruh logika Barat dan filsafat Yunani, yang hampir menggantikan posisi Al-Qur'an dan Hadis, secara tegas ditolak oleh Ibnu Taimiyah. Baginya, Al-Qur'an dan Hadis telah memberikan landasan yang memadai untuk menyelesaikan segala bentuk permasalahan yang timbul. Oleh karena itu, ia menolak sepenuhnya segala pemikiran yang berasal dari luar Islam, semata-mata untuk menjaga kesucian agama Islam. Ibnu Taimiyah juga dikenal sebagai seorang ulama yang mengikuti mazhab Hanbali. Pemikiran Ibnu Taimiyah ini mengikuti jejak Imam Ahmad bin Hanbal, seorang ulama generasi salaf yang menjadi salah satu acuan utama dalam penafsiran literal terhadap Al-Qur'an dan Hadis.<sup>23</sup>

Walaupun Ibnu Taimiyah bermazhab Hanbali, namun tidak serta merta sepakat dengan setiap pendapatnya Imam Ahmad bin Hanbal. Ibnu Taimiyah juga dianggap sebagai ulama yang tidak terikat dengan pemikiran atau mazhab tertentu. Baginya Al-Qur'an dan Hadis adalah pedomannya untuk mengeluarkan fatwa. Karena itu menurut Ibnu Taimiyah bahwa pintu untuk berijtihad masih terbuka lebar, sehingga pada setiap orang pendapatnya dapat diterima ataupun ditolak, kecuali pendapatnya Rasulullah SAW. Maka dari itu Ibnū Taimiyah menegaskan, “Tidak ada satu orang pun yang mengatakan bahwasannya kebenaran itu terbatas dalam mazhab imam yang empat (Imam Abū Hanīfah, Imam Mālik, Imam Syafi’ī, dan Imam Ahmad bin Hanbal)”.<sup>24</sup>

Pernyataan Ibnu Taimiyah tersebut tidak bermaksud untuk menolak kebenaran yang disampaikan oleh empat imam mazhab. Ibnu Taimiyah sendiri,

---

<sup>23</sup> Sefriyanti dan Mahmud Arif, “Aspek Pemikiran Ibnu Taimiyah di Dunia Islam”, *Jurnal Kajian Hukum dan Pendidikan Islam (KAHPI)*, 3 (2), 2021, h. 82-89.  
DOI: <http://dx.doi.org/10.32493/kahti.v3i2.p82-88.17549>

<sup>24</sup> Ibnu Hajar Al-Asqalānī, *al-Durar al-Kaminah fī A'yan al-Mi'ah al-Šaminah*. (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1947). (Lihat dalam Jurnal Sefriyanti dan Mahmud Arif, “Aspek Pemikiran Ibnu Taimiyah di Dunia Islam”, *Jurnal Kajian Hukum dan Pendidikan Islam (KAHPI)*, 3 (2), 2021, h. 82-89).

dalam beberapa konteks, juga mengacu pada pandangan salah satu dari empat imam mazhab, khususnya Imam Ahmad bin Hanbal. Salah satu permasalahan yang diacu adalah mengenai metodologi aqidah yang dibangun oleh Ibnu Taimiyah, yang didasarkan pada pendekatan yang diterapkan oleh para generasi salaf, terutama mengikuti jejak Imam Ahmad bin Hanbal. Menurut Abū Zahrah, metodologi epistemologi yang dikembangkan oleh Ibnu Taimiyah hanya mempercayai dalil-dalil yang terdapat dalam teks, karena hal itu dianggap sebagai wahyu yang Allah SWT anugerahkan kepada Nabi SAW. Karena hal ini ada yang berpendapat bahwa metode ini hanya berargumen dengan wahyu saja. Hal ini sesuai dengan cara berpikir Imam Ahmad bin Hanbal dengan metodologi penempatan wahyu yaitu:<sup>25</sup>

“Imam Ahmad bin Hanbal mengawali dengan teks syariat, kemudian *qaul* dari generasi Sahabat yang tidak bertentangan dengannya, kemudian memilih diantara *qaul-qaul* generasi Sahabat yang beragam, kemudian hadis *mursal* dan *daif*, kemudian *qiyas*. Lima prinsip dasar inilah yang menjadi pijakan ilmu dan pendapatnya serta landasan pemahamannya dalam persoalan-persoalan mengenai aqidah.”<sup>26</sup>

Berbeda halnya dengan metodologi yang dibangun oleh kelompok-kelompok lain. Ibnu Taimiyah mengklasifikasikan para ulama dalam memahami aqidah Islam terdiri dari empat macam. *Pertama*, Ahli Filsafat yang mutlak menganggap bahwa kebenaran harus bersifat rasional atau masuk akal. *Kedua*, para Ahli Kalam yakni para ulama dari kelompok Mu'tazilah yang memakai jalan berpikir rasionalis. *Ketiga*, ulama Maturidiyah (pengikut Abū al-Mansūr al-Maturidī) yang menyandarkan penalaran pada aqidah yang ada di dalam Al-Quran agar dapat diyakini dan diimani, serta seluruh dalil yang ada di dalam Al-Qur'an untuk digunakannya. *Keempat*, ulama Asy'ariyah (pengikut Abū al-Ḥasan al-

---

<sup>25</sup> Abū Zahrah, *Aliran Politik dan Akidah dalam Islam*, terj. Abdurrahman Dahlan dan Abdul Qarib, (Jakarta: Logos, 1996), h. 226-227.

<sup>26</sup> Abdu al-Yazid Abu Zaid Al-A'jami, *Aqidah Islam Menurut Empat Madzhab*, terj. Faisal Saleh dan Umar Mujahid, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2012). (Lihat dalam Muniron, *Ilmu Kalam: Sejarah....*, h. 134).

Asy'arī) yang mengimani terhadap isi Al-Qur'an dengan memakai dalil rasional untuk menguatkan dalil yang sudah ada di dalam Al-Qur'an.<sup>27</sup>

Sedangkan cara Ibnu Taimiyah dalam memahami aqidah Islam menggunakan metode *al-Manhaj al-Naqli* (tekstual/literal). Adapun metode tekstual menurut Zurkani Jahja,<sup>28</sup> yaitu metode berpikir yang berpedoman terhadap nash-nash wahyu secara harfiah, dan bersikap sangat berhati-hati serta waspada dengan rasionalitas-rasionalitas yang sangat dalam atas permasalahan dalam teologi Islam. Sebagai landasan legitimasi terhadap pemakaian metode berpikir tekstual yang dilakukan oleh Ibnu Taimiyah ini menganggap bahwa eksistensi nash-nash wahyu sudah sangat cukup bahkan lengkap sehingga telah memuat segala persoalan terkait masalah aqidah Islam yang dibutuhkan. Atau dalam kata lain tidak ada lagi yang tertinggal serta mengikuti Nabi Muhammad SAW, Sahabat, dan Tabi'in (generasi pengikutnya). Maka dengan demikian, apabila akan memahami dan mengkaji aqidah Islam, menurut Ibnu Taimiyah tidak butuh lagi untuk berpikir keras memakai akalanya, akan tetapi cukup dengan merujuk pada nash-nash yang telah komplit dan seluruhnya tersedia. Itulah salah satu dasar bahwa Imam Ibnu Taimiyah termasuk Ahlussunah wal Jamā'ah karena dianggap mengikuti metode generasi salaf.<sup>29</sup>

Dari dua figur yang disebutkan, Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dan Ibnu Taimiyah, keduanya merupakan tokoh yang signifikan dalam pengembangan pemikiran aqidah dalam konteks dunia Islam. Perbedaan sudut pandang mereka muncul karena pendekatan metodologi yang berbeda, menghasilkan kesimpulan yang berbeda pula. Divergensi pemikiran ini tercermin dalam karya-karya mereka, di mana salah satu karya utama Abū al-Ḥasan al-Asy'arī yang mencerminkan

---

<sup>27</sup> Muniron, *Ilmu Kalam: Sejarah....*, h. 134.

<sup>28</sup> Jahja Zurkani, *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi*, (Yogyakarta: Pustaka Belajar, 1996). h. 53.

<sup>29</sup> Muniron, *Ilmu Kalam: Sejarah....*, h. 135.

pandangannya adalah kitab al-Ibānah ‘an Uṣūl ad-Diyānah. Sementara itu, pemikiran aqidah Ibnu Taimiyah tertuang dalam kitab al-‘Aqīdah al-Wāsiṭiyah.

Perbedaan esensi pemikiran mereka menciptakan kesejajaran dengan perbedaan konsep yang dipegang. Karya-karya tersebut menjadi pijakan utama untuk memahami inti pemikiran aqidah keduanya. Implikasi dari perbedaan pemikiran ini menciptakan kelompok pengikut yang berselisih, terutama di dalam ranah aqidah. Oleh karena itu, seringkali terjadi ketegangan antara pengikut Abū al-Ḥasan al-Asy’arī dan pengikut Ibnu Taimiyah dalam aspek-aspek pemahaman aqidah. Sebagai contohnya di Indonesia ada kelompok Nahdliyin (Nahdlatul Ulama) dengan kelompok Wahabi. Dalam ranah aqidah, kelompok Nahdliyin ini mengikuti pemikiran dari Abū al-Ḥasan al-Asy’arī. Sedangkan untuk kelompok wahabi mengikuti pemikiran Ibnu Taimiyah. Karena perbedaan rujukan tokoh tersebut yang memiliki perbedaan pemikiran, maka hal tersebut berdampak pada pengikutnya. Khususnya di Indonesia antara kelompok Nahdliyin dengan kelompok Wahabi. Maka tidak jarang antara kelompok Nahdliyin dengan kelompok Wahabi terjadi ketegangan dalam berbagai aspek, terutama dalam aspek aqidah.

Mengambil landasan dari permasalahan yang telah diungkapkan sebelumnya, penelitian ini bertujuan untuk mengurai dan menjelaskan beberapa aspek pemikiran aqidah yang terdapat dalam karya masing-masing, yakni al-Ibānah ‘an Uṣūl ad-Diyānah karya Abū al-Ḥasan al-Asy’arī dan al-‘Aqīdah al-Wāsiṭiyah karya Ibnu Taimiyah. Sehingga dari kedua kitab tersebut dapat ditemukan titik persamaan dan perbedaan dari pemikiran aqidah Abū al-Ḥasan al-Asy’arī dan Ibnū Taimiyah, yang secara lengkap penelitian ini berjudul *“Pemikiran Aqidah Abū al-Ḥasan al-Asy’arī dan Ibnu Taimiyah (Studi Komparatif Kitab al-Ibānah ‘an Uṣūl ad-Diyānah dan al-‘Aqīdah al-Wāsiṭiyah).”*

## **B. Rumusan Masalah**

Dengan dasar penjelasan mengenai latar belakang permasalahan tersebut, kami menyusun beberapa pernyataan masalah sebagai berikut:

1. Bagaimana Pemikiran Aqidah Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dalam Kitab *al-Ibānah 'an Uṣūl ad-Diyānah* dan Pemikiran Aqidah Ibnu Taimiyah dalam Kitab *al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah*?
2. Bagaimana Persamaan dan Perbedaan Pemikiran Aqidah Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dalam Kitab *al-Ibānah 'an Uṣūl ad-Diyānah* dan Pemikiran Aqidah Ibnu Taimiyah dalam Kitab *al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah*?
3. Bagaimana Kontekstualisasi Pemikiran Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dan Ibnu Taimiyah di Indonesia?

## **C. Tujuan Penelitian**

Dari pembahasan mengenai perumusan masalah, dapat disimpulkan bahwa penelitian ini bertujuan untuk:

1. Untuk Mengetahui Pemikiran Aqidah Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dalam Kitab *al-Ibānah 'an Uṣūl ad-Diyānah* dan Pemikiran Aqidah Ibnu Taimiyah dalam Kitab *al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah*.
2. Untuk Mengetahui Persamaan dan Perbedaan Pemikiran Aqidah Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dalam Kitab *al-Ibānah 'an Uṣūl ad-Diyānah* dan Pemikiran Aqidah Ibnu Taimiyah dalam Kitab *al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah*.
3. Untuk Mengetahui Kontekstualisasi Pemikiran Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dan Ibnu Taimiyah di Indonesia.

## **D. Manfaat Penelitian**

Dengan adanya penelitian ini ditujukan mampu untuk memberikan manfaat, baik manfaat secara teoritis ataupun manfaat secara praktis. Diantara manfaat-manfaat tersebut seperti:

## 1. Manfaat Teoritis

Hasil dari penelitian ini ditujukan mampu memberikan manfaat dengan menambah wawasan pengetahuan bagi siapapun yang berkecimpung di dunia akademik, sehingga dapat menjadi sumber rujukan yang berkaitan dengan pemikiran aqidah Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dalam kitab *al-Ibānah 'an Uṣūl ad-Diyānah* dan pemikiran aqidah Ibnu Taimiyah dalam kitab *al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah*.

## 2. Manfaat Praktis

Secara praktis, penelitian ini ditujukan bisa menjadi kajian untuk seluruh umat Islam diantaranya sebagai berikut :

- a. Memberikan jawaban atas permasalahan yang diteliti
- b. Menengahi dan mendamaikan kedua kelompok yang masing-masing saling mengklaim kebenaran aqidahnya
- c. Menjadi umat yang mampu bertoleransi dengan menghargai setiap perbedaan pandangan yang ada, terutama perbedaan dalam pemikiran aqidah Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dan Ibnu Taimiyah

## E. Kajian Pustaka

Kajian tentang pandangan aqidah Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dan Ibnu Taimiyah telah banyak dilakukan, tetapi setelah meninjau sumber-sumber literatur, tampaknya belum ada penelitian khusus yang memfokuskan pada perbandingan pandangan aqidah Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dalam kitabnya *al-Ibānah 'an Uṣūl ad-Diyānah* dan pandangan aqidah Ibnu Taimiyah dalam kitabnya *al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah*. Penelitian yang mendiskusikan pandangan aqidah kedua tokoh ini sebagian besar masih bersifat terpisah, atau jika ada penelitian yang membandingkan pandangan aqidah keduanya, cenderung bersifat umum tanpa fokus khusus pada salah satu karya kitab mereka.

Penelitian Beti Mulu yang berjudul, "*Al-Asyariyyah: Sejarah Timbul, Abu Hasan Al-Asy'ari dan Pokok-pokok Ajarannya*" dalam *Jurnal Al-'Adl* Vol. 1, No.

1, Tahun 2008. Penelitian Beti Mulu bertujuan untuk mengetahui beberapa pokok pemikiran Abū al-Ḥasan al-Asy'arī yang terdiri dari zat dan sifat Tuhan, kekuasaan Tuhan dan perbuatan manusia, kalam Tuhan, ru'yah kepada Allah, dan terakhir pelaku dosa besar. Metode yang digunakan oleh Beti Mulu dalam penelitiannya yaitu metode kualitatif dengan studi kepustakaan. Hasil dari penelitian Beti Mulu ini, bahwa pokok-pokok pemikiran Abū al-Ḥasan al-Asy'arī yaitu Allah sifat-sifat yang melekat pada Dzat-Nya, yang sifat tersebut tidak sama dengan makhluk-Nya; mengenai kekuasaan Tuhan dan kebebasan manusia dikenal dengan teori kasb; membagi kalam Allah menjadi dua, yaitu kalam *nafsi* dan kalam *lafzi*; meyakini orang mukmin bisa melihat Allah di akhirat; dan meyakini pelaku dosa besar yang di hatinya masih ada iman akan mendapat pengampunan dari Allah.<sup>30</sup>

Adapun kaitannya dengan penelitian ini ada pada salah satu pembahasannya yaitu pokok-pokok ajaran aqidah Abū al-Ḥasan al-Asy'arī. Namun yang menjadi perbedaannya, Beti Mulu hanya membahas mengenai pokok-pokok ajaran aqidah Abū al-Ḥasan al-Asy'arī, sedangkan dalam penelitian ini membahas juga pemikiran aqidah Ibnu Taimiyah. Dan juga dalam penelitian ini membandingkan pemikiran aqidah Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dalam karyanya kitab *al-Ibānah 'an Uṣūl ad-Diyānah* dan pemikiran aqidah Ibnū Taimiyah dalam karyanya kitab *'Aqīdah al-Wāsiṭiyah*.

Penelitian Supriadin berjudul, “*Al-Asyariyyah: Sejarah Abu Hasan Al-Asy'ari dan Doktrin-doktrin Teologinya*” dalam *Jurnal Sulasena* Vol. 9, No. 2, Tahun 2014. Penelitian Supriadin bertujuan menjelaskan pokok-pokok ajaran Abū al-Ḥasan al-Asy'arī, diantaranya yaitu Dzat dan sifat-sifat Tuhan, kebebasan dalam berkehendak, akal dan wahyu, qadimnya Al-Qur'an, melihat Allah, keadilan, dan kedudukan orang yang berbuat dosa. Metode yang digunakan oleh Supriadin dalam penelitiannya yaitu metode kualitatif dengan studi kepustakaan. Hasil dari

---

<sup>30</sup> Beti Mulu, “Al-Asyariyyah: Sejarah Timbul, Abu Hasan Al-Asy'ari dan Pokok-pokok Ajarannya”, *Jurnal Al-'Adl*, 1 (1), 2008, h. 1-13.  
DOI: <http://dx.doi.org/10.31332/aladl.v1i1.816>

penelitian Supriadin ini yaitu bahwa pendekatan yang dipakai oleh Abū al-Ḥasan al-Asy'arī terbilang unik karena mengambil yang baik dari pendekatan tekstual, namun juga menggunakan argumen akal secara kritis.<sup>31</sup>

Adapun kaitannya dengan penelitian ini ada pada salah satu materi pembahasannya yaitu pemikiran aqidah Abū al-Ḥasan al-Asy'arī. Namun yang menjadi perbedaannya, Supriadin hanya membahas mengenai pemikiran aqidah Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dan tokoh-tokoh Asy'ariyah lainnya, sedangkan dalam penelitian ini disamping membahas pemikiran Abū al-Ḥasan al-Asy'arī, juga membahas pemikiran aqidah Ibnu Taimiyah. Tidak hanya itu saja, dalam penelitian ini juga membandingkan pemikiran aqidah Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dalam karyanya kitab *al-Ibānah 'an Uṣūl ad-Diyānah* dan pemikiran aqidah Ibnū Taimiyah dalam karyanya kitab *al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah*.

Penelitian Nashiruddin Pilo yang berjudul, "*Hakikat Ahlussunnah Wal Jama'ah: Studi Perbandingan antara Pemikiran Kalam Abu Hasan Al-Asy'ari dan Ibnu Taimiyah*" dalam disertasinya pada tahun 2016. Penelitian Nashiruddin Pilo bertujuan membandingkan pemikiran Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dan Ibnu Taimiyah untuk menganalisis latar belakang terjadinya perbedaan, sehingga dengan demikian dapat meminimalisir perbedaan tersebut, akhirnya penganut paham Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dan Ibnu Taimiyah saling memahami dan hidup damai dalam perbedaan, tidak saling menyalahkan, atau saling mengkafirkan.<sup>32</sup>

Penelitian Nashiruddin Pilo merupakan penelitian yang paling mirip dengan penelitian ini, karena membandingkan dua tokoh yang sama sebagaimana penelitian ini. Akan tetapi tetap saja masih memiliki perbedaan dengan penelitian ini. Adapun titik perbedaannya, penelitian ini lebih spesifik dalam membandingkan pemikirannya yaitu berdasarkan karya kitab dari kedua tokoh tersebut, yaitu kitab

---

<sup>31</sup> Supriadin, 'Al-Asyariyyah: Sejarah Abu Hasan Al-Asy'ari dan Doktrin-doktrin Teologinya', *Jurnal Sulasena*, 9 (2), 2014, h. 61-80. DOI: <https://doi.org/10.24252/v9i2.1301>

<sup>32</sup> Nashiruddin Pilo, Disertasi: "*Hakikat Ahlussunnah wal Jama'ah: Studi Perbandingan antara Pemikiran Kalam Abu Hasan al-Asy'ari dan Ibnu Taimiyah*", (Makassar: UIN Alauddin, 2016).



*al-Ibānah ‘an Uṣūl ad-Diyānah* karya Abū al-Ḥasan al-Asy’arī dan kitab *al-‘Aqīdah al-Wāsiṭiyah* karya Ibnu Taimiyah. Tidak hanya itu saja, penelitian ini juga mengkontekstualisasikan pemikiran Abū al-Ḥasan al-Asy’arī dan Ibnu Taimiyah di Indonesia. Sementara penelitian dari Nashiruddin Pilo dalam membandingkan pemikiran aqidahnya masih bersifat umum dengan tema-tema besar yang sering dikaji. Penelitian Nashiruddin Pilo ini juga menambahkan pemikiran Asy’ariyyah (pengikut Abū al-Ḥasan al-Asy’arī), sedangkan penelitian ini secara garis besar murni berdasarkan pemikiran Abū al-Ḥasan al-Asy’arī dalam kitab *al-Ibānah ‘an Uṣūl ad-Diyānah*.

Penelitian Izzuddin Washil dan Ahmad Khoirul Fata berjudul “*Pemikiran Teologis Kaum Salafi: Studi atas Pemikiran Kalam Ibnu Taimiyah*” dalam *Jurnal Ulul Albab* Vol. 19, No. 2, Tahun 2018. Penelitian Izzuddin Washil dan Ahmad Khoirul Fata bertujuan menjelaskan poin-poin penting dari pemikiran aqidah Ibnu Taimiyah, diantaranya yaitu mengenai sifat-sifat Allah, kehendak Allah dan kebebasan manusia, Al-Qur’an adalah kalam Allah, dan makna iman. Metode penelitian yang digunakan oleh Izzuddin Washil dan Ahmad Khoirul Fata yaitu metode kualitatif dengan studi kepustakaan. Hasil dari penelitian Izzuddin Washil dan Ahmad Khoirul Fata ini yaitu bahwa pemikiran Ibnu Taimiyah memiliki beberapa perbedaan dari aliran-aliran pemikiran aqidah yang selama ini ada. Hal ini disebabkan karena pendapat-pendapatnya yang terpaku pada tekstualnya nash-nash.<sup>33</sup>

Adapun kaitannya dengan penelitian ini ada pada salah satu pembahasannya yaitu mengenai pemikiran aqidah Ibnu Taimiyah. Namun yang menjadi titik perbedaannya, Izzuddin Washil dan Ahmad Khoirul Fata hanya membahas mengenai mengenai pemikiran aqidah Ibnu Taimiyah, sementara dalam penelitian ini tidak hanya membahas pemikiran aqidah Ibnu Taimiyah tetapi juga membahas

---

<sup>33</sup> Washil Izzudin dan Ahmad Khoirul Fata, “Pemikiran Teologis Kaum Salafi: Studi atas Pemikiran Kalam Ibn Taymiyah”, *Jurnal Ulul Albab*, 19 (2), 2018, h. 315-342.  
DOI: <https://doi.org/10.18860/ua.v19i2.5548>

pemikiran aqidah Abū al-Ḥasan al-Asy'arī. Dari kedua tokoh tersebut, penelitian ini membandingkan pemikirannya yang terdapat dalam karyanya masing-masing, yakni kitab *al-Ibānah 'an Uṣūl ad-Diyānah* karya Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dan kitab *al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah* karya Ibnu Taimiyah.

Penelitian Ahmad Nabil Amir berjudul, “*Fahaman Ibn Taimiyah dan Pengaruhnya dalam Tradisi Kalam*” dalam *Jurnal Al-Fikrah* Vol. 11, No. 2, Tahun 2022. Penelitian Ahmad Nabil Amir bertujuan menjelaskan mazhab salafnya serta pandangannya terhadap kalam dan falsafah. Hasil dari penelitian Ahmad Nabil Amir yaitu bahwa pemikiran aqidah Ibnu Taimiyah ini yang bersifat salaf ini ternyata memiliki peranan penting dalam sejarah Islam pra-modern dan tradisi pemikiran intelektualnya serta sumbangannya dalam memelopori gerakan pembaharuan yang berpengaruh di dunia Islam modern.<sup>34</sup>

Adapun kaitannya dengan penelitian ini ada pada kesamaannya dalam membahas pemikiran aqidah Ibnu Taimiyah terutama dalam mazhab salafnya. Namun yang menjadi titik perbedaannya, Ahmad Nabil Amir hanya membahas mengenai pemikiran aqidah dari satu tokoh yaitu Ibnu Taimiyah, sementara dalam penelitian ini tidak hanya membahas pemikiran aqidah Ibnu Taimiyah tetapi juga membahas pemikiran aqidah Abū al-Ḥasan al-Asy'arī. Dari kedua tokoh tersebut, penelitian ini membandingkan pemikirannya yang terdapat dalam karyanya masing-masing, yakni kitab *al-Ibānah 'an Uṣūl ad-Diyānah* karya Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dan kitab *al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah* karya Ibnu Taimiyah.

Banyak studi terdahulu yang telah mengulas pemikiran aqidah Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dan Ibnu Taimiyah, baik secara terpisah maupun bersama-sama, tetapi cakupannya masih bersifat umum. Penelitian ini menciptakan terobosan baru dengan fokus pada analisis mendalam terhadap salah satu karya utama masing-masing tokoh dalam konteks aqidah. Hal yang menjadi terobosan adalah bahwa

---

<sup>34</sup> Ahmad Nabil Amir, “Fahaman Ibn Taimiyah dan Pengaruhnya dalam Tradisi Kalam”, *Jurnal Al-Fikrah*, 11 (2), 2022, h. 104-107. DOI: <https://doi.org/10.54621/jiaf.v11i2.160>

hingga saat ini belum ada penelitian yang mendalami salah satu kitab kunci dalam domain aqidah dari keduanya. Oleh karena itu, penelitian ini akan merinci, menganalisis, dan membandingkan tema yang serupa dalam pemikiran aqidah Abū al-Ḥasan al-Asy'arī yang terdapat dalam kitab *al-Ibānah 'an Uṣūl ad-Diyānah* dan pemikiran aqidah Ibnu Taimiyah yang terdapat dalam kitab *al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah*. Tujuannya adalah untuk mengidentifikasi titik persamaan dan perbedaan melalui pendekatan studi komparatif.

## F. Metode Penelitian

### 1. Jenis Penelitian

Penelitian ini tergolong dalam kategori penelitian kualitatif yang dilakukan melalui studi kepustakaan (library research). Metode ini dipilih karena penelitian ini berfokus pada telaah literatur-literatur terdahulu yang telah terbukti memiliki tingkat validitas dan kredibilitas yang tinggi. Adapun studi kepustakaan merujuk pada pendekatan penelitian yang menggunakan sumber informasi dari berbagai materi perpustakaan, seperti buku, dokumen, catatan sejarah, dan bahan pustaka lainnya yang relevan. Pendekatan ini dianggap sebagai cara yang tepat untuk menggali informasi yang mendalam dan terkini dalam kerangka penelitian ini.<sup>35</sup> Maka dari itu, penelitian ini termasuk penelitian kualitatif, artinya data yang nantinya diperoleh dinyatakan bukan menurut apa yang dipikirkan oleh peneliti, melainkan sebagaimana terdapatnya di dalam sumber-sumber data.<sup>36</sup>

Penelitian ini merefleksikan secara terstruktur hasil dari analisis-komparatif dari kedua kitab yang membahas tentang aqidah, yaitu kitab *al-Ibānah 'an Uṣūl ad-Diyānah* karya Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dan kitab *al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah* karya Ibnu Taimiyah. Secara deskriptif dimulai dengan

---

<sup>35</sup> Abdul Rahman Sholeh, *Pendidikan Agama dan Pengembangan untuk Bangsa* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2005), h. 63.

<sup>36</sup> Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R & D*, (Bandung: Alfabeta, 2015), h. 283.

mendeskripsikan biografi dan karya-karya penulis kitab, gambaran umum kitab, dan beberapa tema pembahasannya yang sama dari kedua kitab tersebut yaitu berdasarkan studi komparatif.

## 2. Sumber Data

Menurut Suharsami Arikunto, bahwa sumber data berdasarkan tujuan penelitian terbagi menjadi 2, yakni sumber data primer (utama) dan sumber data sekunder (pendukung).<sup>37</sup>

### a. Sumber Data Primer

Sumber data primer adalah sumber utama yang jadi referensi dan rujukan pokok di dalam sebuah analisis. Dalam penelitian ini yang menjadi sumber data primer yaitu kitab *al-Ibānah ‘an Uṣūl ad-Diyānah* karya Abū al-Ḥasan al-Asy’arī (Damaskus: Dar al-Bayan, 1990) dan kitab *al-‘Aqīdah al-Wāsiṭiyah* karya Ibnu Taimiyah (Jakarta: Darul Haq, 2022).

### b. Sumber Data Sekunder

Sumber data sekunder yaitu sumber pendukung dan pelengkap yang didapatkan dari pihak lain. Dalam penelitian ini yang menjadi sumber data sekunder antara lain seperti artikel-artikel jurnal, buku-buku, serta analisis-analisis sebelumnya yang masih sesuai dan berkaitan dengan analisis ini.

## 3. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data pada analisis ini menggunakan studi dokumen.<sup>38</sup> Secara praktisnya, diawali dengan mengumpulkan berbagai sumber data yang masih memiliki kaitan dengan topik analisis ini. Selanjutnya membaca dengan cermat isi dari dua kitab yang menjadi rujukan primer tersebut, yaitu kitab *al-Ibānah ‘an Uṣūl ad-Diyānah* karya Abū al-Ḥasan al-

---

<sup>37</sup> Suharsami Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik*, (Jakarta: PT Rineka Cipta, 2013), h. 172.

<sup>38</sup> Studi dokumen adalah teknik pengumpulan data dengan menghimpun serta menganalisis dokumen-dokumen, baik berupa dokumen tertulis, elektronik, ataupun gambar. Lihat Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R & D*, (Bandung: Alfabeta, 2015), h. 329).

Asy'arī dan kitab *al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah* karya Ibnu Taimiyah. Pada tahap pertama, peneliti menentukan terlebih dahulu tema-tema yang sama dari kedua kitab tersebut. Selanjutnya data-data yang didapatkan tadi dikumpulkan, kemudian diklasifikasikan sesuai persoalan-persoalan yang terkait.

#### 4. Teknik Analisis Data

Dalam penelitian ini, terdapat dua pendekatan dalam analisis data yang digunakan. Pertama adalah pendekatan deskriptif-analisis yang memberikan gambaran objektif terhadap data tanpa memberikan interpretasi umum. Pada tahap ini, peneliti hanya menguraikan pemikiran aqidah kedua tokoh dari beberapa tema yang sama dalam kitabnya masing-masing tanpa memberikan penafsiran. Kedua, digunakan pendekatan analisis konten. Penelitian ini merupakan jenis penelitian kepustakaan, sehingga peneliti menggunakan analisis konten untuk memahami dan menginterpretasi sumber data yang ada. Pada tahap ini, peneliti menganalisis isi dari dua kitab yang menjadi sumber utama, yaitu kitab *al-Ibānah 'an Uṣūl ad-Diyānah* karya Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dan kitab *al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah* karya Ibnu Taimiyah. Peneliti fokus pada pemilihan tema yang sama dari kedua kitab tersebut, dan selanjutnya melakukan analisis untuk menemukan kesamaan dan perbedaan dalam pemikiran aqidah kedua tokoh, disertai dengan memberikan interpretasi.

Penelitian ini menggunakan metodologi komparatif untuk menguji persamaan dan perbedaan antara kedua karya yang sedang diselidiki. Hasil perbandingan gaya berpikir dan pendekatan kedua tokoh dapat diperoleh dari ini.

### **G. Sistematika Penulisan**

Ada tiga bagian utama dalam penelitian skripsi ini: pendahuluan, isi, dan kesimpulan.

Bab pertama dalam penelitian ini yaitu pendahuluan. Masalah penelitian yang menjadi latar belakang adanya penelitian yaitu pokok utama dalam bagian ini.

Dimana peneliti meninjau terdapat adanya perbedaan pemikiran aqidah antara Abu al-Hasan al-Asy'ari dengan Ibnu Taimiyah, sehingga masing-masing pengikut dari kedua tokoh tersebut saling berselisih.

Bab kedua pembahasan mengenai landasan kajian penelitian. Di bagian ini diuraikan tentang tinjauan umum mengenai aqidah dan persoalan-persoalannya. Untuk tinjauan umum mengenai aqidah terdiri dari pengertian aqidah, sumber aqidah Islam dan ruang lingkup pembahasan mengenai aqidah. Sedangkan persoalan-persoalan aqidah yang dipaparkan seperti akal dan wahyu, Dzat dan Sifat Tuhan, kebebasan manusia dan kehendak Tuhan, serta konsep iman dan kafir

Bab ketiga berisi riwayat hidup penulis kitab di dalamnya termasuk karya-karyanya, serta sekilas tentang kedua kitab yang menjadi objek kajian penelitian. Kedua kitab tersebut ialah kitab *al-Ibānah 'an Uṣūl ad-Diyānah* karya Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dan kitab *al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah* karya Ibnu Taimiyah. Di dalam kedua kitab tersebut akan diambil beberapa tema pembahasan yang sama dari pemikiran kedua tokoh tersebut tentang aqidah. Tema pembahasan tersebut secara garis besar terdiri dari akal dan wahyu, Dzat dan Sifat Tuhan, kekuasaan dan kehendak Tuhan, perbuatan-perbuatan Tuhan, keadilan Tuhan, *free will* dan *fatalisme*, konsep iman dan kafir.

Bab keempat adalah studi perbandingan gagasan aqidah yang disajikan oleh Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dan Ibnu Taimiyah dalam karya masing-masing. Data-data yang terdahulu telah dihimpun di bab ketiga, kemudian dalam bab keempat ini sudah berbentuk hasil perbandingan yang mendeskripsikan persamaan dan perbedaan dari beberapa tema pembahasan yang sama dalam kedua kitab tersebut yang merupakan hasil pemikiran aqidah dari kedua tokoh. Tidak hanya itu dalam bab ini juga membahas kontekstualisasi pemikiran kedua tokoh tersebut di Indonesia.

Bab kelima yaitu penutup. Bagian ini berisi simpulan jawaban dari pertanyaan analisis yang sudah dirumuskan. Dan juga pada bagian ini dipaparkan saran untuk kepentingan penelitian selanjutnya.

## BAB II

### TINJAUAN UMUM MENGENAI AQIDAH DAN PERSOALAN- PERSOALANNYA

#### A. Tinjauan Umum Mengenai Aqidah

##### 1. Pengertian Aqidah

Secara bahasa, asal kata aqidah yaitu *al-'Aqdu* yang mempunyai kesepadanan makna dengan kata *ar-Rabt* (ikatan), *al-Isbat* (penetapan), *al-Ibrām al-Ihkām* (pengesahan/perjanjian), *at-Tamasuk* (pengkokohan), dan *at-Tawaṣuq* (penguatan).<sup>1</sup> Selain itu, *al-'Aqdu* juga memiliki makna *al-Yaqīn* (keyakinan) dan *al-Jazm* (penetapan), dimana keyakinan itu ditetapkan dengan kuat di dalam hati yang memiliki sifat mengikat.<sup>2</sup> Sedangkan dalam tashrifiyah kata *al-'Aqdu* asalnya dari kata “*Aqada*” “*Ya'qidu*” (mengikat) “*Aqdan*” (ikatan sumpah).<sup>3</sup> Seperti halnya yang sudah dinyatakan di dalam Al-Qur'an sebagai berikut:

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْآيْمَانَ

“Allah tidak memberi kalian hukuman yang disebabkan oleh sumpah-sumpahmu yang tidak disengaja, namun Allah memberi kalian hukuman yang disebabkan oleh sumpah-sumpah kalian yang disengaja.”(QS. Al-Māidah: 89)<sup>4</sup>

Sedangkan secara istilah, aqidah adalah suatu keyakinan dengan teguh di dalam hati sebagai pedoman untuk mengetahui perkara-perkara yang memiliki kaitan atau hubungan dengan agama, sehingga tidak tersisa sedikitpun keraguan dalam meyakinkannya.<sup>5</sup> Aqidah wajib diyakini oleh setiap umat Islam

---

<sup>1</sup> Munawir, *Kamus al-Munawir*, (Surabaya: Pustaka Progresif, 1984), h. 1023.

<sup>2</sup> Yunahar Ilyas, *Kuliah Aqidah Islam*, (Yogyakarta: LPPi UMY, 1992), h. 1.

<sup>3</sup> ‘Abdullah bin Abdu al-Hamīd al-Aṣārī, *Al-Wajīz fī ‘Aqidah as-Salaf aṣ-Ṣāliḥ (Ahlussunnah wal Jamāah)*, terj. Farid bin Muhammad Baṭāṭī, *Intisari Aqidah Ahlussunnah Wal Jama'ah*, (Jakarta: Pustaka Imam Syafi'i), cet. ke-1, h. 33-35.

<sup>4</sup> Kemenag, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 2019, QS. Al-Maidah/5: 89.

<sup>5</sup> Zainal Arifin Djamaris, *Islam, Aqidah, dan Syari'ah*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996), jilid 1, h. 19.

yang memiliki peran sebagai ikatan atau simpul. Atau dalam bahasa lain, aqidah merupakan sesuatu yang eksistensinya berada di luar manusia. Walaupun keberadaannya di luar diri manusia namun aqidah menuntut untuk masuk dan terpatri dengan kuat di lubuk hati, yang bersifat mengikat. Keharusan aqidah agar kuat terpatri di dalam hati pada diri seorang muslim dikuatkan dengan pendapat ulama mengenai aqidah.<sup>6</sup>

*Pertama*, pendapat menurut ‘Abdullah bin Abdul bin Abdul Hamīd al-Aṣārī, bahwa secara bahasa kata aqidah memiliki makna keyakinan yang di hatinya tertanam dengan kuat, dan memiliki sifat yang mengikat serta di dalamnya memiliki perjanjian.<sup>7</sup> Sedangkan secara istilah menurutnya aqidah dimaknai sebagai kepastian yang tidak memiliki syak (keraguan) pada seseorang dalam mengambil suatu keputusan. Adapun definisi aqidah dalam syariat dimaksudkan pada hal yang memiliki kaitan dengan keyakinan tidak dengan perbuatan.<sup>8</sup> *Kedua*, pendapat menurut Ḥassan al-Bannā bahwa ‘aqaid (bentuk jamak dari aqidah) yaitu sesuatu yang kebenarannya harus diyakini dengan hati, dapat memberikan ketenangan jiwa, sehingga keyakinannya tidak terpapar sedikitpun oleh keraguan.<sup>9</sup> *Ketiga*, pendapat menurut Abū Bakar Jabīr al-Jazairī, bahwa aqidah yaitu seluruh kebenaran yang sesuai dengan wahyu, fitrah dan akal manusia yang dapat diterima secara universal. Dan kebenaran itu tertanam pada hati yang keabsahannya dan eksistensinya diyakini serta segala sesuatu yang menyelisihi kebenarannya ditolak.<sup>10</sup> Dari sekian banyaknya makna dan pengertian aqidah pada pengertian tersebut, maka bisa

---

<sup>6</sup> Agus Khunaifi, *Ilmu Tauhid: Sebuah Pengantar Menuju Muslim Moderat....*, h. 9.

<sup>7</sup> ‘Abdullah bin Abdu al-Hamīd al-Aṣārī, *Al-Wajīz fī ‘Aqidah as-Salaf aṣ-Ṣalīh (Ahlussunnah wal Jamāah)....*, h. 33.

<sup>8</sup> Agus Khunaifi, *Ilmu Tauhid: Sebuah Pengantar Menuju Muslim Moderat....*, h. 10.

<sup>9</sup> Ḥassan al-Bannā, *Konsep Pembaruan Masyarakat Islam*, terj. Suadi Sa’ad, (Jakarta: Gema Insani Press, 1988), h. 33.

<sup>10</sup> Al-Jazairī, 1978, h. 21. (Lihat dalam Yunahar Ilyas, *Kuliah Aqidah Islam....*, h. 2.



diambil simpulan bahwa aqidah adalah suatu keyakinan kuat yang tertanam di hati dan di dalamnya tidak ada keraguan sedikitpun.

Adapun di dalam dunia Islam istilah lain mengenai ilmu aqidah sering disebut juga dengan ilmu tauhid. Karena ilmu tauhid yaitu ilmu yang di dalamnya membahas mengenai wujud atau keberadaan Allah serta sifat-sifat yang semestinya ada pada Dzat-Nya.<sup>11</sup> Arti dari tauhid itu sendiri adalah mengesakan Allah dan tidak menyekutukannya dengan suatu apapun.<sup>12</sup> Atau dalam kata lain suatu keyakinan bahwasannya Allah Maha Esa dan tidak ada sesuatupun yang menandinginya. Sedangkan istilah lain dari ilmu aqidah yang sering dijumpai dan dikenal dengan istilah ilmu kalam atau teologi Islam. Secara definisi ilmu kalam dan teologi Islam itu sama yaitu ilmu yang di dalamnya membahas mengenai persoalan ketuhanan dan berbagai persoalan yang berhubungan dengannya, dengan berlandaskan terhadap argumen-argumen yang meyakinkan.<sup>13</sup>

Selain dua istilah tersebut, aqidah juga bisa disebut dengan ilmu ushuluddin (pokok-pokok agama). Sedangkan dalam istilah lain yang dikemukakan oleh Abu Hanifah dikenal dengan istilah *al-Fiqh al-Akbar* yakni pokok-pokok keyakinan di dalam agama Islam.<sup>14</sup> Dari beberapa istilah lain dari ilmu aqidah seperti ilmu tauhid, ilmu kalam, ilmu ushuluddin, dan *al-Fiqh al-Akbar* pada intinya sama yaitu suatu ilmu untuk menetapkan keyakinan-

---

<sup>11</sup> Ahmad Musaddad, *Pemikiran Ilmu Kalam: Dari Klasik Sampai Kontemporer*, (Malang: CV. Literasi Nusantara Abadi, 2021), cet. ke-1, h. 4.

<sup>12</sup> Sayyida, "Ayat-ayat Tauhid pada Budaya Pemeliharaan Keris di Jawa (Studi Kasus Buku Mt Arifin)", *Journal of Quran and Hadith Studies (QUHAS)*, 6 (1), 2017, h. 24-52. DOI: <http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/journal-of-quran-and-hadith>

<sup>13</sup> Abdul Wahab Syakhrani, "Makna Ilmu Kalam dan Hakikat Ilmu Kalam", *Jurnal Ilmu Al Quran dan Hadis*, 2 (3), 2022, h. 368-372.

DOI: <https://mushafjournal.com/index.php/mj/article/view/81>

<sup>14</sup> Alwi Bani Rakhman, "Al-Fiqh Al-Akbar dan Paradigma Fiqh Imam Abu Hanifah", *Jurnal Lisan Al-Hal*, 6 (1), 2012, h. 141-160.

DOI: <https://journal.ibrahimy.ac.id/index.php/lisanalhal/article/view/47>

keyakinan terutama terkait dengan dasar-dasar agama yang menurut pada Al-Qur'an dan Hadis dan dikuatkan dengan argumen-argumen rasional.

## 2. Sumber Aqidah

Aqidah merupakan *uṣūliyah* (ajaran pokok/dasar) dalam agama Islam, sedangkan syariat merupakan *furu'iyah* (cabangnya). Pada dasarnya, baik *uṣūliyah* maupun *furu'iyah* mempunyai sumber dan landasan yang kuat. Sumber ajaran Islam pada umumnya terdiri dari empat sumber, yaitu Al-Qur'an, Hadis, Ijma', dan Qiyas. Namun untuk sumber aqidah secara khusus dalam ajaran Islam hanya tersusun dari 2 yaitu Al-Qur'an dan Hadis.<sup>15</sup> Dalam aqidah Islam, akal tidaklah menjadi sumber utama, melainkan hanya berperan dalam membantu memahami nash-nash yang terdapat dalam Al-Qur'an dan Hadis, serta untuk membuktikan kebenaran secara ilmiah dari kedua sumber tersebut. Itupun perlu dipahami dengan sadar, bahwasannya akal manusia memiliki kemampuan yang sangat terbatas sehingga tidak dapat menjangkau sesuatu yang bersifat gaib, karena akal hanya mampu menjangkau sesuatu yang bersifat empiris.<sup>16</sup>

Sebagai landasan pertama dalam aqidah, Al-Qur'an memberikan kabar serta keterangan-keterangan mengenai hal-hal yang harus diyakini, baik tentang ketuhanan, sesuatu yang bersifat gaib, dan lain-lainnya yang berkaitan dengannya. Dalam Al-Qur'an juga mengabarkan kepada umat manusia mengenai aqidah yang lurus dan juga keyakinan-keyakinan yang menyimpang dari ajaran Islam.<sup>17</sup> Salah satunya disebutkan dalam firman Allah SWT sebagai berikut:

---

<sup>15</sup> Mawardy Hatta, *Akidah Islam: Fondasi Utama Kehidupan Orang Beriman*, (Yogyakarta: Aswaja Pressindo, 2017), cet. ke-1, h. 7.

<sup>16</sup> Yunahar Ilyas, *Kuliah Aqidah Islam....*, h. 6.

<sup>17</sup> Mawardy Hatta, *Akidah Islam: Fondasi....*, h. 8.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالَّذِي أَنْزَلَ  
مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا  
“Hai orang-orang beriman, teruskanlah imanmu kepada Allah, Rasul-Nya (Nabi Muhammad SAW), kitab-Nya (Al-Qur'an) yang telah diturunkan kepada Rasul-Nya, dan kitab-kitab yang Allah turunkan sebelumnya. Barang siapa yang mendustakan Allah, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, rasul-rasul-Nya, serta hari Kiamat, maka sesungguhnya dia telah tersesat dalam kesesatan yang sangat dalam.”  
(QS. An-Nisā': 136)<sup>18</sup>

Sedangkan yang menjadi landasan kedua dalam aqidah adalah Hadis Nabi SAW. Akan tetapi di dalam hadis, tidak seluruhnya membahas masalah aqidah untuk dijadikan sebagai landasan atau dalilnya. Sebab hanya hadis yang shahih dan mutawatir yang bisa dijadikan landasan dalam aqidah. Hal ini menegaskan bahwa aqidah itu bersifat yakin dan pasti sehingga tidak memberikan celah sedikitpun untuk memberikan keraguan pada seseorang. Maka dari itu, aqidah haruslah berlandaskan pada kebenaran tidak diragukan sedikitpun. Dengan Al-Qur'an sebagai kitab suci maka kebenarannya bersifat mutlak, karena langsung berasal dari wahyu Tuhan. Kemudian sebagai landasan kedua dalam aqidah yaitu Hadis Nabi SAW yang shahih dan mutawatir yakni Hadis Nabi yang periwayatannya dilakukan oleh banyak perawi sehingga tidak mungkin sepakat dalam kedustaan. Keduanya menjadi landasan yang kuat dan absah serta memberi keyakinan untuk umat Islam dalam beraqidah.<sup>19</sup>

Hadis Nabi SAW yang salah satunya menjadi sebuah landasan dalam aqidah adalah sebuah hadis yang jalur periwayatannya melalui Imam Bukhari dan Imam Muslim yang berbunyi:

---

<sup>18</sup> Kemenag, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 2019, QS. An-Nisā/4: 136.

<sup>19</sup> Mawardy Hatta, *Aqidah Islam: Fondasi....*, h. 9.

قَالَ : فَأَخْبَرَنِي عَنِ الْإِيمَانِ قَالَ : أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ  
وَتُؤْمِنَ بِالْقَدْرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ

“Jibril menanyakan kepada Nabi Muhammad SAW, "Beritahu saya, apa itu iman?" Lalu, Nabi Muhammad SAW menjawab, "Iman adalah saat seseorang yakin atau mempercayai Allah, malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, para utusan-Nya, hari kiamat, serta segala takdir yang baik dan buruk.” (HR. Bukhari Muslim)<sup>20</sup>

Dalam Al-Qur'an terdapat lima pilar keyakinan yang wajib dipercayai yakni keimanan kepada Allah, keimanan kepada para malaikat-Nya, keimanan kepada kitab-kitab yang diturunkan-Nya, keimanan kepada para utusan-Nya, dan keimanan kepada hari kiamat. Rasulullah SAW melengkapi ajaran tersebut melalui hadisnya, menambahkan aspek keimanan kepada takdir baik dan takdir buruk. Sebagaimana yang telah diungkapkan dalam hadis sebelumnya.

Secara keseluruhan, Al-Qur'an dan Hadis menjadi landasan utama dalam aqidah Islam, menjadi dasar kokoh bagi umat Islam dalam membangun keyakinan. Kemudian, dengan menggunakan akal, kedua sumber tersebut dapat dipahami. Peran akal juga terlihat dalam mempertahankan kebenaran aqidah melalui argumen-argumen rasional yang relevan dengan Al-Qur'an dan Hadis. Oleh karena itu, dalam kajian aqidah, dikenal dua jenis dalil, yaitu dalil naqli yang bersumber dari Al-Qur'an dan Hadis, serta dalil 'aqli yang berasal dari pemikiran manusia yang dapat dibuktikan kebenarannya melalui penalaran ilmiah.<sup>21</sup>

### 3. Ruang Lingkup Aqidah

Pada dasarnya ruang lingkup aqidah Islam telah tercantum dalam rukun iman yang enam, diantaranya adalah yaitu beriman kepada Allah, beriman kepada para malaikat-Nya, beriman kepada kitab-kitab yang diturunkan-Nya,

---

<sup>20</sup> Yahya bin Syarifuddin an-Nawāwī, *al-Arba'in an-Nawāwī*, (Semarang: Toha Putra), h. 6-7.

<sup>21</sup> Mawardy Hatta, *Aqidah Islam: Fondasi....*, h. 10.

beriman kepada para utusan-Nya, beriman kepada hari kiamat, dan beriman kepada takdir (*qaḍa* dan *qadar*).<sup>22</sup>

Secara umum, lingkup aqidah Islam dapat diklasifikasikan ke dalam tiga aspek utama, yaitu ma'rifah al-mabda', ma'rifah al-wasiṭah, dan ma'rifah al-ma'ad. Pada bagian pertama, ma'rifah al-mabda', penekanan diberikan pada pemahaman dan pengenalan terhadap Allah SWT sebagai pencipta seluruh alam semesta dan sebagai pembuat aturan dalam agama. Upaya memahami aspek ini melibatkan kajian terhadap nama-nama dan sifat-sifat Allah yang terdokumentasi dalam Al-Qur'an dan Hadis. Dalam merinci sifat-sifat ketuhanan, Imam as-Sanūsī secara khusus menetapkan dua puluh sifat Allah, sebagaimana yang tercantum dalam karyanya yang berjudul 'Aqidah Ummu al-Bārahīn'.

Sifat-sifat Allah sebenarnya tidak terbatas, tetapi karena kemampuan akal manusia tidak bisa menjangkau, maka para ulama menetapkan hanya dua puluh sifat untuk dipelajari, sebagaimana yang terdapat dalam kitab '*Aqidah Ummu al-Bārahīn*'. Di kitab itu diterangkan bahwa Allah memiliki dua puluh sifat wajib, dua puluh sifat jaiz, dan dua puluh sifat mustahil bagi Allah.<sup>23</sup> Dua puluh sifat bagi Allah yang ditulis dalam kitab '*Aqidah Ummu al-Bārahīn*' oleh Imam as-Sanūsī banyak dipelajari oleh umat Islam, bahkan oleh para ulama lain diberi syarah hingga hasyiyah.

*Kedua, ma'rifah al-wasiṭah*, yaitu mengetahui dan mengenali terhadap utusan Tuhan sebagai perantara manusia dengan-Nya. Dalam lingkup kajian ini, pembahasan tersebut terfokus pada peran para nabi, rasul, dan malaikat dalam konteks keagamaan. Para nabi dan rasul dianggap sebagai individu yang dipilih secara khusus oleh Allah. Meski keduanya memiliki perbedaan, seorang nabi menerima wahyu hanya untuk dirinya sendiri tanpa kewajiban

---

<sup>22</sup> Mawardy Hatta, *Akidah Islam: Fondasi....*, h. 14.

<sup>23</sup> Abī 'Abdillah Muhammad as-Sanūsī, *Matan 'Aqidah Ummu al-Bārahīn*, (Surabaya: Salim bin Sa'ad bin Nabḥan). (Lihat Mawardy Hatta, *Akidah Islam: Fondasi....*, h. 67).

menyampaikannya kepada umatnya. Sebaliknya, seorang rasul memiliki tugas utama untuk menyampaikan wahyu tersebut kepada umatnya. Dapat disimpulkan bahwa status nabi belum tentu mencakup status rasul, sementara status rasul selalu mencakup status nabi. Rasul dianggap sebagai perantara antara Tuhan dan manusia, bertugas menyampaikan ajaran agama yang berasal dari wahyu Tuhan. Sementara itu, malaikat dianggap sebagai makhluk gaib yang berasal dari cahaya dan selalu tunduk serta patuh terhadap perintah Allah dalam menjalankan segala tugas yang diberikan kepada mereka. Jumlah malaikat sangat banyak dan tidak ada yang mengetahui jumlahnya kecuali hanya Allah saja mengetahui. Dari sekian banyak jumlahnya, mereka memiliki tugasnya masing-masing. Salah satu dari mereka bertugas sebagai perantara untuk menyampaikan wahyu kepada para rasul.<sup>24</sup>

*Ketiga, ma'rifah al-ma'ad* yaitu mengetahui dan mengenali sesuatu yang telah dijanjikan dan pasti terjadi di masa mendatang yakni kehidupan setelah kematian. Pembahasan dalam bidang ini antara lain tentang alam kubur, hari kiamat, surga, neraka, dan lain sebagainya. Alam kubur merupakan alam penantian manusia setelah meninggal untuk menunggu dibangkitkan di hari akhir kelak. Hari kiamat merupakan hari kehancuran alam semesta beserta isinya dan seluruh manusia akan dikumpulkan di padang mahsyar untuk dimintai pertanggungjawabannya. Sedangkan surga dan neraka adalah tempat balasan bagi manusia atas perbuatannya yang dilakukan selama hidup di dunia. Di surga penuh dengan kesenangan dan kenikmatan, sementara di neraka penuh dengan siksaan dan penderitaan.<sup>25</sup>

Adapula pembagian ruang lingkup aqidah Islam yang lebih terkenal, yaitu pembagian ruang lingkup aqidah Islam yang dilakukan oleh Hasan al-

---

<sup>24</sup> Mawardy Hatta, *Aqidah Islam: Fondasi.....*, h. 10.

<sup>25</sup> Mawardy Hatta, *Aqidah Islam: Fondasi.....*, h. 13.

Bannā. Hasan al-Bannā membagi ruang lingkup aqidah Islam menjadi empat, yaitu *ilahiyat*, *nubuwwat*, *ruhaniyyat*, dan *sam'iyat*.<sup>26</sup>

*Ilahiyat*, yaitu membahas mengenai segala sesuatu yang berkaitan dengan ketuhanan. Di dalamnya termasuk membahas tentang nama dan sifat-sifat Tuhan serta perbuatan-Nya. Adapun beberapa dalil mengenai pembahasan *ilahiyat* antara lain sebagai berikut:

هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ۝ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ۝ هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۗ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ۝

“Allah, Yang tidak ada yang dapat disamakan dengan-Nya, adalah Yang Maha Mengetahui tentang hal-hal yang tersembunyi maupun yang nyata. Dia adalah Yang Maha Penuh Kasih dan Penyayang. Tidak ada yang dapat disamakan dengan-Nya. Allah adalah Yang Maha Tinggi, Yang Maha Suci, Yang Maha Memberikan Keselamatan, Yang Maha Memberikan Keamanan, Yang Maha Melindungi, Yang Maha Kuat, Yang Maha Perkasa, Yang Maha Kuasa, dan Yang Maha Memiliki Segala Kemuliaan. Allah Maha Suci dari segala apa yang mereka jadikan tandingan bagi-Nya. Dialah Yang Maha Pencipta, Yang Maha Penyelenggara, dan Yang Maha Membentuk segala sesuatu dengan sempurna. Dia memiliki nama-nama yang indah. Seluruh makhluk di langit dan di bumi senantiasa memberikan pujian dan penghormatan kepada-Nya. Allah adalah Yang Maha Perkasa dan Yang Maha Bijaksana.” (QS. Al-Ḥasyr: 22-24)<sup>27</sup>

Dalam ayat tersebut, makhluk ilahi yang dikenal sebagai Allah SWT menyajikan serangkaian gelar dan sifat-Nya, yang meliputi ar-Raḥman, ar-Raḥīm, al-Malik, al-Qudus, as-Salam, al-Mu'min, al-Muhaimin, al-'Azīz, al-Jabbar, dan al-Mutakabbir. Selain gelar dan sifat-sifat-Nya, Allah SWT juga

<sup>26</sup> Yunahar Ilyas, *Kuliah Aqidah Islam....*, h. 5.

<sup>27</sup> Kemenag, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 2019, QS. Al-Ḥasyr/59: 22-24. (Lihat juga QS. Al-Isrā/54: 24).

mengenalkan kita dengan beberapa tindakan yang dinisbatkan kepada-Nya, termasuk tindakan penciptaan, rezeki dari ketiadaan, dan tindakan membentuk atau memahat.

Topik Nubuwwat mencakup semua aspek yang berkaitan dengan konsep kenabian. Selain wacana tentang para Nabi dan Rasul, teks ini juga mencakup pembahasan tentang mukjizat dan kitabullah. Adapun beberapa dalil mengenai pembahasan *nubuwwat* antara lain sebagai berikut:

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ فَإِذَا جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ قُضِيَ بِالْحَقِّ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْمُبْطِلُونَ

“Sungguh, Kami telah mengutus rasul-rasul sebelum kedatanganmu, Nabi Muhammad SAW. Diantara para rasul tersebut, ada yang ceritanya telah Kami beritakan kepadamu, dan ada juga yang tidak. Setiap rasul hanya membawa mukjizat dengan izin Allah. Ketika waktu ketetapan Allah tiba (yakni hari Kiamat), keputusan akan diambil dengan adil. Saat itu, orang-orang yang melakukan perbuatan salah akan merugi.” (QS. Gāfir: 78)<sup>28</sup>

Ayat ini menjelaskan bahwa sebelum kedatangan Nabi Muhammad, Allah telah mengutus para rasul sebelumnya. Jumlah pasti para rasul tidak diketahui oleh manusia, karena hal itu hanya dalam pengetahuan Allah, yang secara selektif mengungkapkan informasi ini dalam Al-Qur'an. Selain itu, para rasul dianugerahi dengan kemampuan mukjizat oleh Allah, yang menjadi bukti penunjukan ilahi sebagai pembawa firman Allah. Selain itu, dalam ayat selanjutnya, dijelaskan bahwa entitas ilahi menganugerahkan banyak kitab kepada para rasul sebagai sarana untuk memberikan pengajaran kepada komunitas mereka masing-masing. Ayat tersebut sebagai berikut:

---

<sup>28</sup> Kemenag, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 2019, QS. Gāfir/40: 78.



نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ ۚ مِنْ قَبْلُ هُدًى  
 لِلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ ۗ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو  
 انْتِقَامٍ

“Allah telah memberikan kepadamu (Nabi Muhammad) sebuah Kitab, Al-Qur'an, yang mengkonfirmasi kitab-kitab sebelumnya, termasuk Taurat dan Injil. Kitab ini diberikan sebagai petunjuk bagi manusia dan sebagai kriteria pemisah antara yang benar dan yang salah. Bagi mereka yang mengingkari tanda-tanda Allah, akan ada hukuman yang sangat berat. Allah adalah Yang Maha Perkasa dan memiliki balasan yang adil” (QS. Ali ‘Imrān: 2-3)<sup>29</sup>

Dalam ayat Al-Quran dikatakan bahwa Allah menganugerahi umat-Nya dengan panduan tertulis melalui transmisi beberapa kitab kepada para utusan-Nya. Kitab Zabur diwahyukan secara ilahi kepada Nabi Daud AS, sedangkan kitab Taurat dan Injil diwahyukan kepada Nabi Musa AS. Sedangkan Al Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW. Prinsip-prinsip dasar aqidah dan tauhid selalu ada dalam kitab-kitab suci yang dianugerahkan oleh Allah SWT. Hanya saja dalam syariat atau tata caranya yang berbeda sesuai dengan kondisi zamannya.

*Ruhaniyyat*, yaitu membicarakan mengenai semua hal yang berkenaan dengan makhluk gaib, diantaranya seperti malaikat, iblis, jin, ruh, dan lain-lainnya. Adapun beberapa dalil mengenai pembahasan *ruhaniyyat* antara lain sebagai berikut:

الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ مَثْنَى وَثُلثَ وَرُبْعَ  
 يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

“Semua pujian hanya pantas untuk Allah, yang telah menciptakan langit dan bumi serta mengangkat malaikat sebagai utusan-Nya yang memiliki sayap. Setiap malaikat memiliki berbagai jumlah sayap, ada yang dua, tiga, atau empat sayap. Allah memberikan berbagai anugerah kepada

<sup>29</sup> Kemenag, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 2019, QS. ‘Imrān/3: 3-4.

mahluk-Nya sesuai dengan kehendak-Nya. Sesungguhnya Allah adalah Yang Maha Kuasa atas segala sesuatu.” (QS. Fātir: 1)<sup>30</sup>

Dalam ayat tersebut dijelaskan bahwa Allah menciptakan malaikat yang diberikan tugasnya masing-masing untuk mengurus berbagai macam urusan. Dikisahkan bahwa malaikat merupakan makhluk yang patuh dan taat pada semua perintah Allah SWT. Lain halnya dengan iblis yang merupakan makhluk pembangkang. Hal ini dinyatakan di dalam Al-Qur'an yaitu:

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ ظَلَمَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ

“Pada saat Kami menyuruh para malaikat untuk sujud kepada Adam, mereka semua patuh dan sujud, kecuali Iblis. Iblis menolak dan justru menyatakan keangkuhan dirinya. Iblis termasuk dalam golongan yang kafir.” (QS. Al-Baqarah: 34)<sup>31</sup>

Dalam penggalan tersebut dijelaskan bahwa Allah memerintahkan malaikat dan seluruh makhluk di tempat tersebut untuk tunduk kepada Nabi Adam AS. Saat perintah tersebut diberikan, seluruh makhluk dengan patuh bersujud, kecuali iblis yang menolak melakukan tindakan tersebut. Iblis enggan bersujud karena merasa lebih tinggi kedudukannya dibandingkan dengan Adam. Alasannya adalah pandangan bahwa Allah menciptakannya dari api, sementara Adam tercipta dari tanah. Iblis merupakan salah satu makhluk dari golongan jin, namun perlu diingat bahwa tidak semua jin menolak ketaatan terhadap Allah SWT. Jin yang ingkar kepada Allah disebut dengan iblis. Sedangkan jin yang taat kepada Allah berasal dari golongan jin-jin muslim. Sebagaimana dikisahkan dalam ayat berikut:

وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ

وَلَّوْا إِلَىٰ قَوْمِهِمْ مُّنْذِرِينَ

“(ingatlah ketika Kami menghadirkan kamu, Nabi Muhammad SAW, di hadapan sekumpulan jin yang mendengarkan bacaan Al-Qur'an.

---

<sup>30</sup> Kemenag, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 2019, QS. Fātir/35: 1.

<sup>31</sup> Kemenag, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 2019, QS. Al-Baqarah/2: 34.

Ketika mereka hadir, mereka berbisik antara sesama, "Biarkan saja." Setelah bacaan itu selesai, mereka kembali ke komunitas mereka untuk menyampaikan peringatan." (QS. Al-Ahqāf: 29)<sup>32</sup>

Dalam ayat tersebut dikisahkan bahwa sejumlah entitas jin turut serta mendengarkan dan mengikuti dengan penuh perhatian bacaan Al-Qur'an. Mereka dengan seksama memahami isi dari apa yang dibacakan. Setelah selesai mendengarkan, mereka kembali ke komunitas mereka dengan maksud memberikan peringatan mengenai isi bacaan Al-Qur'an yang baru saja mereka dengar. Bagian akhir pembahasan dari aspek spiritualitas ini kemudian menyoroti tema mengenai ruh. Salah satu ayat yang membahas mengenai ruh adalah sebagai berikut:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا

“Mereka yang ingkar bertanya kepadamu, Nabi Muhammad SAW, tentang roh. Katakanlah, "Ketentuan mengenai roh adalah urusan Tuhanku, dan kalian hanya memiliki sedikit pengetahuannya.” (QS. Al-Isrā’: 85)<sup>33</sup>

Ayat tersebut menceritakan tatkala orang-orang kafir bertanya kepada Nabi Muhammad SAW mengenai ruh, maka turunlah ayat di atas bahwa persoalan ruh adalah urusan Allah, dan manusia hanya mengetahui sedikit saja.

*Sam'iyat*, merupakan persoalan yang membahas mengenai segala sesuatu yang diketahui hanya melalui Al-Qur'an dan Hadis. Yang termasuk ke dalam pembahasan ini di dalamnya yaitu tentang alam barzakh, hari kiamat, surga dan neraka, serta hal-hal lainnya yang dikabarkan lewat Al-Qur'an maupun Hadis. Adapun beberapa dalil mengenai pembahasan *sam'iyat* antara lain sebagai berikut:

---

<sup>32</sup> Kemenag, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 2019, QS. Al-Ahqāf/46: 29.

<sup>33</sup> Kemenag, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 2019, QS. Al-Isrā'/17: 85.

حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ ۗ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ  
 كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ۗ

“(Demikianlah perilaku orang-orang kafir, sehingga ketika kematian datang kepada salah seorang dari mereka, ia akan berdoa, "Ya Tuhanku, izinkan aku kembali (ke dunia) agar aku dapat melakukan perbuatan baik yang telah aku tinggalkan selama hidupku di dunia." Namun, itu hanyalah perkataan semata. Mereka akan berada di antara kehidupan dunia dan akhirat (barzakh) sampai tiba saat mereka dihidupkan kembali pada hari kebangkitan.” (QS. Al-Mu'minūn: 99-100)<sup>34</sup>

Dalam ayat tersebut membahas mengenai adanya alam barzakh. Dikisahkan bahwa ketika orang-orang kafir telah mengalami kematian, maka akan menerima berbagai siksaan dari Allah. Sehingga mereka menginginkan untuk kembali hidup di dunia agar dapat beriman dan melakukan amal sholeh. Akan tetapi mereka tidak dapat untuk kembali ke dunia, karena antara alam dunia dan alam akhirat ada pembatasnya yaitu alam barzakh. Dan di alam barzakh ini sebagai penantian menuju hari kiamat. Adapun tentang terjadinya kiamat dijelaskan dalam sebuah ayat Al-Qur'an sebagai berikut:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ  
 ثَقُلَتْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمُ إِلَّا بَغْتَةً ۖ يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا  
 عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

“Mereka yang kafir bertanya kepadamu, Nabi Muhammad SAW, mengenai kapan datangnya hari kiamat, "Kapan kiamat akan terjadi?" Katakanlah, "Pengetahuan tentang hari kiamat hanya dimiliki oleh Tuhanku. Tidak ada yang dapat menjelaskan kapan kiamat akan terjadi selain Allah. Kiamat adalah peristiwa yang sangat besar, baik di langit maupun di bumi, dan akan terjadi secara tiba-tiba." Mereka bertanya kepadamu seolah-olah kamu memiliki pengetahuannya. Katakanlah, "Pengetahuan tentang kiamat hanya dimiliki oleh Allah, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahuinya.” (QS. Al-A'rāf: 187)<sup>35</sup>

<sup>34</sup> Kemenag, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 2019, QS. Al-Mu'minūn/23: 99-100.

<sup>35</sup> Kemenag, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 2019, QS. Al-A'rāf /7: 187.

Dalam ayat tersebut dijelaskan bahwasannya waktu terjadinya kiamat tidak ada yang mengetahui selain Allah. Kiamat akan terjadi secara tiba-tiba dan kejadiannya sangat dahsyat sekali. Walaupun begitu, Allah telah memberikan tanda-tandanya kepada manusia sekalian. Akan tetapi untuk waktunya, Allah tidak memberitahukannya. Ini semua dapat diambil hikmahnya agar seseorang senantiasa menjalankan ketaatan dan menjauhi segala kemaksiatan. Karena sebagai balasan dari ketaatan kepada Allah adalah surga dan balasan dari kemaksiatan adalah neraka apabila ia tidak segera bertaubat. Dan janji Allah dalam hal ini termaktub di dalam firman-Nya sebagai berikut:

مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرَ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّرِيبِينَ ۗ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ ۗ كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ

“Perumpamaan bagi surganya yang dijanjikan kepada orang-orang yang bertakwa adalah bahwa di dalamnya terdapat aliran sungai yang airnya tetap segar dan tidak berubah menjadi keruh, air dari sungai-sungai (yang ada di dalam surga) berasal dari susu yang rasanya tidak berubah, air sungainya (ada juga) yang berasal dari khamar yang lezat bagi mereka yang meminumnya, dan air sungainya (ada juga) yang berasal dari madu yang murni. Di dalam surga, para penduduknya akan menikmati berbagai jenis buah-buahan serta penerimaan ampunan dari Tuhan mereka. Apakah mereka yang menikmati kenikmatan surga tersebut dapat dibandingkan dengan orang yang terperangkap di dalam neraka yang diberi minuman air mendidih sehingga menyebabkan usus mereka terpotong” (QS. Muhammad: 15)<sup>36</sup>

Dalam uraian tersebut ditegaskan bahwa Tuhan telah menjanjikan imbalan berupa surga yang dipenuhi dengan berbagai kesenangan bagi individu yang beriman dan taat yang melaksanakan perbuatan baik. Sementara itu, bagi

<sup>36</sup> Kemenag, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 2019, QS. Muhammad/47: 15.

mereka yang berbuat dosa terhadap Tuhan, balasannya adalah siksaan yang menyakitkan di dalam neraka.

Dari penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa konsep aqidah dalam Islam tidak dapat dilepaskan dari prinsip-prinsip iman, termasuk takdir baik maupun takdir buruk. Ini disebabkan karena pembahasan mengenai aqidah tetap erat kaitannya dengan kepercayaan. Bahkan, aqidah dianggap sebagai elemen yang terkandung dalam kepercayaan.<sup>37</sup>

## **B. Persoalan-persoalan Aqidah**

### **1. Akal dan Wahyu**

Akal dan wahyu yaitu sesuatu yang sangat penting, khususnya dalam pemikiran aqidah Islam, karena merupakan sumber dalam aqidah Islam yang biasa dikenal sebagai dalil *'aqli* (akal) dan dalil *naqli* (wahyu). Dalam lintas sejarah Islam, terutama dalam bidang aqidah telah terjadi perbedaan pendapat dikalangan tokoh dan ulama terkait porsi penggunaan akal dan wahyu. Dalam hal ini setidaknya ada dua kelompok yang saling bertentangan antara satu sama lainnya. *Pertama*, yaitu kelompok yang memberikan porsi lebih terhadap akal, kelompok ini seringkali disebut dengan *Ahl al-Ra'yi* (rasionalis). *Kedua*, yaitu kelompok yang memberikan porsi lebih terhadap wahyu, atau dalam hal ini lebih mengutamakan menggunakan Al-Qur'an dan Hadis. Kelompok ini kemudian disebut sebagai *Ahl al-Hadis* (tradisionalis).<sup>38</sup>

Kelompok yang memberikan porsi yang lebih besar terhadap akal daripada wahyu diwakili oleh kelompok Mu'tazilah. Kelompok ini dalam menetapkan aqidah bersandar pada filsafat dan logika karena pemikirannya mendapatkan pengaruh dari filsafat Yunani. Sehingga setiap persoalan yang muncul selalu dihadapkan kepada akal. Mu'tazilah hanya menerima sesuatu

---

<sup>37</sup> Mawardy Hatta, *Aqidah Islam: Fondasi....*, h. 14.

<sup>38</sup> Masbukin dan Alimuddin Hassan, "Akal dan Wahyu: Antara Perdebatan dan Pembelaan dalam Sejarah", *Jurnal Toleransi*, 8 (2), 2016, h. 152-169.

yang diterima oleh akal dan menolak sesuatu yang tidak bisa diterima oleh akal.<sup>39</sup> Meskipun porsi yang diberikan lebih besar terhadap penggunaan akal, Mu'tazilah tidak menafikan secara keseluruhan penggunaan wahyu. Hanya saja ketika ada nash-nash Al-Qur'an ataupun Hadis yang dianggap berlainan dengan paham mereka, maka dilakukan penakwilan, agar tidak terjadi pertentangan dengan paham mereka.<sup>40</sup> Sedangkan jika nash-nash tersebut sesuai dengan paham mereka, tentu saja akan diterima karena mereka juga menjadikan wahyu sebagai sumber aqidah, hanya saja dalam lebih besar dalam memberikan porsi kepada akal. Karena hal itu Mu'tazilah mendapat julukan "kaum rasionalis Islam."<sup>41</sup>

Selanjutnya kelompok yang lebih besar dalam memberikan porsi terhadap wahyu daripada akal yaitu ditempuh oleh kelompok salaf. Imam Ahmad bin Hanbal lah mempelopori kelompok ini sehingga biasa dikenal dengan mazhab hanbali. Kelompok salaf ini cenderung skeptis terhadap menggunakan akal. Hal ini tidak terlepas dari pemberian porsi yang lebih besar terhadap wahyu daripada akal. Sehingga nash-nash Al-Qur'an dan Hadis sudah cukup dalam menjawab setiap persoalan yang ada.<sup>42</sup> Dengan demikian kelompok salaf ini seringkali disebut sebagai kelompok tekstualis. Karena dalam mengerti Al-Qur'an dan Hadis hanya berdasarkan tekstualitas atau literal ayatnya saja. Dan dikatakan bahwa hadis *ḍa'if* harus lebih diutamakan daripada akal. Bahkan lebih ekstrim lagi dikatakan oleh mazhab az-Zahiri berdasarkan

---

<sup>39</sup> Abū Zahrah, *Tarikh Mazāhib al-Islamiyah*, (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabī), h. 144. (Lihat dalam Mawardy Hatta, "Aliran Mu'tazilah dalam Lintasan Sejarah Pemikiran Islam", *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, 12 (1), 2013, h. 87-104). DOI: <http://dx.doi.org/10.18592/jiu.v12i1.286>

<sup>40</sup> Abū Zahrah, *Tarikh Mazāhib al-Islamiyah....*, h. 149. ((Lihat dalam Mawardy Hatta, "Aliran Mu'tazilah dalam Lintasan Sejarah Pemikiran Islam", *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, 12 (1), 2013, h. 87-104). DOI: <http://dx.doi.org/10.18592/jiu.v12i1.286>

<sup>41</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1986), cet. ke-5, h. 40

<sup>42</sup> Reynaldi Adi Surya, "Kedudukan Akal dalam Islam: Perdebatan Mazhab Rasional dan Tradisional Islam", *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, 5 (1), 2019, h. 1-21. DOI: <http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/una>

kaidahnya yakni “*la ra’yu li ad-din*” yang artinya di dalam agama tidak ada kedudukan bagi akal.<sup>43</sup> Pemahaman dari kelompok salaf yang demikian berdasarkan sebuah ayat yang artinya, “Pada hari ini, Aku telah menyelesaikan agama kalian untuk kalian, Aku telah melimpahkan segala nikmat-Ku kepada kalian, dan Aku telah merestui Islam sebagai agama kalian.”<sup>44</sup> Dengan ayat tersebut menjadi anggapan serta legitimasi dari kelompok salaf bahwa agama Islam telah sempurna sehingga ketika menemukan suatu permasalahan tinggal kembali untuk membuka Al-Qur’an dan Hadis.

## 2. Dzat dan Sifat

Pembahasan mengenai Dzat dan Sifat Tuhan setidaknya terdapat dua kelompok ekstrim yang saling bertentangan dalam persoalan. *Pertama*, kelompok yang memiliki pemahaman *tasybih* dan *tajsim* (menetapkan Allah mempunyai bagian-bagian tubuh). Kelompok ini diwakili oleh Karamiyah dan Hasyawiyah. *Kedua*, kelompok yang memiliki pemahaman *ta’til* (meniadakan sifat-sifat bagi Allah). Paham *ta’til* ini diadopsi oleh kelompok Mu’tazilah dan Jahmiyah.

Dalam pandangan kelompok Karamiyah dan Hasyawiyah mengakui bahwa Allah mempunyai sifat-sifat, akan tetapi kelompok ini berlebihan dalam menetapkan sifat Allah hingga pada akhirnya menyerupakan Allah seperti makhluknya (*tasybih*) dan mengakui bahwa Allah memiliki anggota tubuh sebagaimana manusia (*tajsim*). Sehingga tidak hanya menyamakan sifat Allah dengan sifat makhluk-Nya, akan tetapi konsekuensinya Dzat Allah juga sama dengan makhluk-Nya. Hal ini dapat dilihat dari pernyataan tokoh Karamiyah, yakni Abu ‘Abdullah Muhammad bin Karram yang dikutip oleh asy-Syahrasthani dalam kitab *al-Milal wa Nihal*:

---

<sup>43</sup> Masbukin dan Alimuddin Hassan, “Akali dan Wahyu: Antara Perdebatan dan Pembelaan dalam Sejarah”, *Jurnal Toleransi*, 8 (2), 2016, h. 152-169.

<sup>44</sup> Kemenag, *Al-Qur’an dan Terjemahan*, 2019, QS. Al-Maidah/3: 3.



“Bahwasannya Allah bertempat di atas ‘Arsy, Dia di atas setiap benda yang disebut dengan jauhar. Allah sendiri dapat melakukan perpindahan, pergerakan, dan turun.”<sup>45</sup>

Sudah sangat jelas bahwa kelompok Karamiyah telah melakukan penyerupaan terhadap Allah dengan makhluk-Nya. Penyerupaan tersebut dilakukan dengan menetapkan bahwa Allah bertempat, memiliki arah, berpindah-pindah, bergerak, dan turun. Yang itu semua merupakan sifat-sifat dari makhluk. Sementara lebih parah lagi dikemukakan oleh kelompok Hasyawiyah dengan mengatakan bahwa Allah mempunyai bentuk dan anggota tubuh serta bagian-bagiannya. Antara lain seperti mempunyai kepala, rambut, telinga, lidah, tangan, kuku, kaki, dan anggota tubuh lainnya. Kelompok ini juga mengatakan bahwa Allah dapat disentuh bahkan dapat untuk berjabat tangan dengan-Nya. Tidak hanya itu, bagi seseorang yang memiliki keimanan yang tinggi dapat memeluk Allah, baik waktu di dunia ataupun waktu di akhirat nanti.<sup>46</sup> Sekalipun mereka mengatakan bahwa anggota tubuh Allah tidak seperti anggota tubuh manusia, maka tetap saja mereka telah menetapkan bahwa Allah memiliki anggota yang dimiliki oleh manusia. Dan ini bukan hanya penyerupaan sifat-Nya dengan makhluk, akan tetapi sudah sampai pada penyerupaan Dzat-Nya. Sehingga kelompok Karamiyah dan Hasyawiyah ini disebut juga dengan kelompok Musyabihah dan Mujassimah.

Berbanding terbalik dengan Mu'tazilah dan Jahmiyah. Jika kelompok Karamiyah dan Hasyawiyah berlebihan dalam menetapkan sifat Allah sehingga jatuh pada pemahaman *tasybih* dan *tajsim*. Maka kelompok Mu'tazilah dan Jahmiyah dalam memahami ayat-ayat dan hadis terkait sifat-sifat ketuhanan yaitu bersikap *ta'til*, yakni menafikan atau meniadakan sifat-sifat yang dimiliki oleh Allah. Hal ini disebabkan karena kelompok Mu'tazilah dan Jahmiyah

---

<sup>45</sup> Asy-Syahrastani, *al-Milal wa Nihal*, terj. Asywadie Syukur, *al-Milal wa Nihal: Aliran-Aliran Teologi Dalam Sejarah Umat Islam*, (Surabaya: PT Bina Ilmu, 2000), h. 96.

<sup>46</sup> Asy-Syahrastani, *al-Milal wa Nihal*...., h. 89-90.

sangat tinggi untuk menjunjung tauhid atau upaya dalam mengesakan Allah. Baginya, jika Allah mempunyai sifat-sifat yang qadim, maka konsekuensinya yang qadim (Tuhan) itu banyak, sebab hanya Dzat Allah lah yang seharusnya qadim. Dengan demikian hal tersebut dapat mencederai kemurniaan tauhid (mengesakan Allah).<sup>47</sup> Maka dari itu mereka meniadakan sifat-sifat bagi Allah.

Adapun ayat-ayat atau hadis yang berbicara mengenai sifat-sifat Allah, seperti melihat, mendengar, *istiwa*’ diatas ‘*Arsy*, wajah, mata, tangan dan sifat-sifat lainnya berusaha untuk dita’wil. Karena Allah tidak bersifat materi, maka tidak boleh dikatakan bahwa Allah mempunyai sifat-sifat jasmani sebagaimana yang dikatakan oleh kelompok Karamiyah dan Jahmiyah. Mu’tazilah merupakan kelompok yang sangat menjunjung tinggi kedudukan akal, maka sifat-sifat jasmani yang disebutkan tadi diberikan penafsiran lain.<sup>48</sup> Atau dalam bahasa lain dilakukan ta’wil, yaitu memalingkan suatu istilah ke dalam istilah lain yang layak untuk dinisbatkan kepada Allah. Seperti kata *istiwa*’ (bersemayam/bertempat) di ta’wil menjadi menguasai, kata *al-‘Arsy* dimaknai dengan kekuasaan, *al-‘Ain* (mata) dita’wil menjadi pengawasan atau pengetahuan, *al-Wajh* (wajah) dita’wil menjadi substansi, dan *al-Yad* (tangan) dita’wil menjadi kekuasaan.<sup>49</sup>

Hal ini dilakukan oleh Mu’tazilah untuk mensucikan Allah dari penyerupaan terhadap makhluk-Nya. Sebab Mu’tazilah menolak sifat-sifat jasmani yang tertulis di dalam Al-Qur’an ataupun Hadis. Akan tetapi untuk mengantisipasi mereka melakukan ta’wil. Pada hal ini kelompok Jahmiyah sependapat dengan Mu’tazilah. Maka dari itu Mu’tazilah dan Jahmiyah juga biasa disebut dengan *mu’aṭilah*, yaitu kelompok yang meniadakan sifat-sifat yang dimiliki oleh Allah yang sudah ditetapkan di dalam Al-Qur’an dan Hadis.

---

<sup>47</sup> Muniron, *Ilmu Kalam: Sejarah, Metode, Ajaran, dan Analisis Perbandingan*, (Yogyakarta: STAIN Jember Press, 2015), h. 108.

<sup>48</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam....*, h. 137.

<sup>49</sup> ‘Abdul Jabbār bin Aḥmād, *Syarh al-Uṣul al-Khamsah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1965). (Lihat dalam Harun Nasution, *Teologi Islam....*, h. 137).

### 3. Kebebasan Manusia dan Kehendak Tuhan

Allah SWT merupakan pencipta semua jagad raya ini yang di dalamnya termasuk manusia itu sendiri. Allah berkuasa untuk melakukan segala sesuatu sesuai apa yang dikehendaknya.<sup>50</sup> Maka dengan adanya persoalan ini muncul perdebatan aqidah sejauh mana kebebasan manusia dalam mewujudkan perbuatannya. Sehingga dari hal ini melahirkan dua pemahaman yang masing-masing bertentangan antara satu sama lainnya mengenai kebebasan manusia dan kehendak Tuhan.

*Pertama*, paham Qadariyah, menurutnya manusia memiliki kebebasan sendiri dalam mewujudkan perbuatan-perbuatannya sesuai dengan apa yang diinginkannya.<sup>51</sup> Dalam paham ini, manusia memiliki kuasa atas setiap perbuatannya. Atas kehendak kebebasannya, perbuatan baik dan perbuatan buruknya diwujudkan sendiri oleh kehendaknya. Sehingga apa yang dilakukan oleh manusia berdasarkan pilihan dan kehendaknya sendiri. Maka dari itu paham Qadariyah menolak pandangan yang mengatakan nasib manusia telah ditentukan dan ditetapkan oleh Tuhan. Sehingga paham ini menolak terhadap adanya takdir.

Kelompok Mu'tazilah kemudian mengadopsi paham Qadariyah ini sesuai dengan *al-Uşul al-Khamsah* (lima ajaran-ajaran pokok) terkait dengan konsep keadilan Tuhan. Adapun yang dimaksud dengan keadilan Tuhan disini yaitu bahwa hak seseorang diberikan oleh Allah sesuai dengan kewajiban yang telah dilaksanakannya. Segala perbuatan Tuhan adalah baik, Dia tidak pernah berbuat zalim, berbeda dengan makhluknya yang memiliki perbuatan zalim.<sup>52</sup> Telah jelas bahwasannya konsep keadilan Tuhan menurut kelompok Mu'tazilah mempunyai arti kewajiban-kewajiban yang harus dilakukan oleh

---

<sup>50</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam*...., h. 33.

<sup>51</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam*...., h. 33.

<sup>52</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam*...., h. 124.

Tuhan.<sup>53</sup> Jadi Allah wajib memberi balasan surga yang di dalamnya penuh dengan berbagai macam kenikmatan yang diperuntukkan kepada orang-orang yang melaksanakan amal soleh. Dan Allah juga memiliki kewajiban untuk memberikan hukuman berupa siksaan kepada orang-orang kafir yang ada di neraka.

Beberapa dalil Al-Qur'an yang dijadikan landasan untuk mendukung paham Qadariyah di antaranya yaitu:

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ ۗ

“Sesungguhnya Allah tidak akan mengubah nasib sebuah kaum hingga kaum tersebut mengubah nasibnya sendiri.” (QS. Al-Ra'd: 11)<sup>54</sup>

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ ۗ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ۗ

“Katakanlah (Nabi Muhammad SAW), “Kebenaran itu datangnya dari Tuhanmu. Maka, barangsiapa yang menginginkan (untuk beriman), hendaklah ia beriman dan siapa yang menginginkan (untuk kafir), biarkanlah ia kafir.” (QS. Al-Kahfi: 29)<sup>55</sup>

Dari ayat yang telah disebutkan di atas memberikan penegasan bagi kelompok yang memiliki paham Qadariyah. Bahwasannya menurut paham ini Allah tidak ikut terlibat dalam mengubah keadaan diri pada seseorang atau suatu kaum. Ditambah lagi bahwa tidak ada intervensi dari Allah pada seseorang untuk memilih beriman atau memilih kufur. Karena pilihan itu menurut kehendaknya sendiri bukan intervensi dari Allah. Sehingga kelompok yang memiliki paham Qadariyah menyimpulkan bahwa manusia mempunyai kebebasan dalam berkehendak sesuai dengan keinginannya sendiri, bukan karena perbuatannya telah diatur oleh Allah.

*Kedua*, paham Jabariyah, yaitu paham yang menganggap bahwa manusia tidak memiliki kebebasan dalam berkehendak dan tidak memiliki

---

<sup>53</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam*...., h. 125.

<sup>54</sup> Kemenag, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 2019, QS. Al-Ra'd/13: 11.

<sup>55</sup> Kemenag, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 2019, QS. Al-Kahfi/18: 29.

kemampuan untuk berbuat sesuatu. Dalam seluruh perbuatannya, manusia dalam kondisi terpaksa, tidak memiliki pilihan, dan tidak memiliki kekuasaan atas dirinya.<sup>56</sup> Paham Jabariyah ini dijadikan sebagai keyakinan oleh kelompok Jahmiyah. Hal ini bisa dilihat di dalam kutipan kitab *al-Milal wa Nihal* sebagai berikut:

“Manusia sama sekali tidak memiliki kekuasaan atau kemampuan yang sejati. Perbuatan yang tampaknya berasal dari manusia sejatinya bukan berasal dari diri manusia itu sendiri. Hal ini disebabkan karena manusia tidak memiliki kendali, kehendak, atau pilihan untuk bertindak atau tidak. Seluruh perbuatan yang terjadi pada makhluk adalah hasil dari perbuatan Allah. Perbuatan yang diatribusikan kepada makhluk hanyalah suatu kiasan. Ini mirip dengan cara pohon berbuah, air mengalir, batu bergerak, matahari terbit dan tenggelam, langit bersalju, hujan turun, bumi berputar, biji-bijian tumbuh, dan sebagainya. Pahala dan siksa adalah perbuatan Allah yang lahir pada manusia, dan demikian seterusnya berlaku pada semua perbuatan. Karena itu apabila semua perbuatan lahir dari makhluk itu adalah perbuatan Allah, maka termasuk semua macam ibadah dan perintah serta larangan juga termasuk perbuatan Allah.”<sup>57</sup>

Maka dengan begitu dalam paham Jabariyah yang diadopsi oleh kelompok Jahmiyah, bahwa kelakuan yang dilakukan oleh manusia sejatinya bukan perbuatan dari manusia itu sendiri, akan tetapi merupakan perbuatan Tuhan yang dilaksanakan dalam diri manusia. Dengan demikian manusia tidak memiliki kebebasan untuk berkehendak.

Apabila ditelusuri di dalam Al-Qur’an, memang ada beberapa dalil yang menggambarkan jika manusia tidak berdaya atau tidak memiliki kebebasan dalam berkehendak, karena segala sesuatunya terjadi atas kehendak Allah Swt. Diantara ayat-ayat yang membahas mengenai hal tersebut sebagai berikut:

وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ط

---

<sup>56</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam*...., h. 25.

<sup>57</sup> Asy-Syahrastani, *al-Milal wa Nihal*...., h. 72.

“Kamu tidak bisa menghendaki (sesuatu) kecuali jika Allah juga menghendaki. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.”  
(QS. Al-Insān: 30)<sup>58</sup>

فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ  
بَلَاءً حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

“Maka, sebenarnya bukanlah kamu yang melakukan pembunuhan terhadap mereka, melainkan Allah yang menjalankan perbuatan itu, dan bukanlah kamu yang melemparkan ketika kamu melempar, melainkan Allah yang melakukan pelemparan. Allah bertindak demikian untuk menghancurkan mereka dan memberikan kemenangan yang mulia kepada orang-orang yang beriman. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar dan Maha Mengetahui.” (QS. Al-Anfāl: 17)<sup>59</sup>

Itulah beberapa dalil di dalam Al-Qur’an yang menggambarkan bahwa manusia tidak berdaya atau tidak memiliki kebebasan dalam berkehendak, karena segala sesuatunya terjadi atas kehendak Allah Swt. Oleh karena itu dalil-dalil tersebut dijadikan sebagai hujjah dan landasan untuk mendukung pemahaman dari Jabariyah itu sendiri.

#### 4. Konsep Iman dan Kafir

Persoalan mengenai konsep iman dan kafir setidaknya terbagi menjadi tiga pandangan dalam kelompok Islam yang saling bertolak belakang. Kelompok tersebut yaitu Khawarij, Murji’ah, dan Mu’tazilah. Kelompok Khawarij merupakan kelompok yang paling keras dalam mengkafirkan seseorang. Kemunculan Khawarij dimulai dari persoalan tentang kafir atau tidaknya para Sahabat yang melakukan tahkim (perundingan damai) pada saat perang *ṣiffīn*. Khawarij mengkafirkan seluruh Sahabat yang terlibat dalam tahkim, dan menganggap bahwa tahkim tersebut dilakukan tanpa berlandaskan Al-Qur’an. Karena dalam pemahaman Khawarij, orang yang tidak berhukum

---

<sup>58</sup> Kemenag, *Al-Qur’an dan Terjemahan*, 2019, QS. Al-Insān/76: 30.

<sup>59</sup> Kemenag, *Al-Qur’an dan Terjemahan*, 2019, QS. Al-Anfāl/8: 17.

dengan Al-Qur'an maka mereka sama dengan tidak berhukum kepada hukum Allah. Sehingga siapapun yang tidak berhukum kepada hukum Allah, maka dianggap kafir dalam pemahaman mereka. Dengan demikian tidak hanya 'Alī dan kelompoknya yang disebut kafir, namun juga Muawiyah dan kelompoknya tidak terlepas dari tuduhan kafir.<sup>60</sup>

Sikap Khawarij terhadap peristiwa tahkim tersebut tidak terlepas dari pemahaman aqidahnya tentang konsep iman dan kafir. Dalam perkembangannya kelompok Khawarij terbagi menjadi dua yaitu kelompok ekstrim dan moderat. Mengenai kelompok ekstrimnya sebagaimana yang ada dalam peristiwa tahkim. Kelompok ekstrim ini berpendapat bahwa seorang muslim yang melakukan perbuatan dosa besar maka status iman yang dimilikinya berubah menjadi kafir *millah* (kafir agama) yang artinya telah murtad dari agama Islam, sehingga orang tersebut kekal di dalam neraka untuk selama-lamanya.<sup>61</sup> Sedangkan untuk kelompok yang moderat berpendapat bahwa seorang muslim yang berbuat dosa besar masih tetap sebagai seorang muslim, namun bukan seorang mukmin. Meskipun demikian tetap saja disebut kafir, tetapi sebagai kafir *ni'mat* bukan kafir *millah*. Walaupun sebagai kafir *ni'mat*, orang tersebut akan tetap kekal di dalam neraka.<sup>62</sup>

Selanjutnya mengenai kelompok Murji'ah, dimana dalam pandangan aqidahnya tentang konsep iman dan kafir, kelompok Murji'ah merupakan kebalikan dari kelompok Khawarij. Pendapat dari kelompok Murji'ah bahwa seorang muslim yang berbuat dosa besar, orang tersebut masih dianggap sebagai mukmin, dan penyelesaian hukumannya ditangguhkan hingga hari akhir.<sup>63</sup> Sementara kelompok Khawarij fokus pada menentukan siapa dalam

---

<sup>60</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam....*, h. 13.

<sup>61</sup> Jamilah Amin, "Penetapan Hukum Bagi Pelaku Dosa Besar, Iman dan Kufur dalam Aliran Teologi", *Jurnal Syariah dan Hukum*, 12 (1), 2014, h. 107-117.  
DOI: <https://doi.org/10.35905/diktum.v12i2.199>

<sup>62</sup> Rahman Ritonga, "Perbandingan antara Aliran: Iman dan Kufur", dalam *Sejarah Pemikiran dalam Islam*, (Jakarta: Pustaka Antara, 1996), h. 108.

<sup>63</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam....*, h. 23.

umat Islam yang telah murtad, kelompok Murji'ah, sebaliknya, lebih berfokus pada menentukan siapa di dalam umat Islam yang masih tetap beriman dan tidak dianggap keluar dari Islam.<sup>64</sup>

Dalam perkembangannya kelompok Murji'ah terbagi jadi 2 ialah Murji'ah ekstrim dan moderat. Kelompok ekstrim ini berkeyakinan bahwa iman hanyalah *taṣḍīq bī al-qalb* (pembenaran dalam hati). Sehingga seorang muslim selagi masih mengakui Allah sebagai Tuhannya, Muhammad sebagai nabinya, atau dengan kata lain orang tersebut masih bersyahadat, maka ia tetap dihukumi mukmin bukan kafir,<sup>65</sup> sekalipun secara lisannya telah menyatakan kekufuran. Karena menurut Murji'ah yang paling utama adalah imannya bukan tergantung pada amalnya. Dalam hal ini, argumen yang digunakan oleh kelompok Murji'ah ekstrim yaitu bahwa kemaksiatan tidak bisa menggugurkan keimanan, seperti halnya ketaatan yang tidak memberikan manfaat kepada kekufuran.<sup>66</sup> Sehingga orang yang bermaksiat bahkan sampai melakukan dosa besar masih dianggap sebagai mukmin asalkan ia masih memiliki iman. Dan iman menurut Murji'ah tidak bisa bertambah maupun berkurang dengan amal perbuatan.<sup>67</sup> Jadi antara perkara hati dengan amal perbuatan, keduanya tidak saling mempengaruhi. Berbeda halnya dengan kelompok Murji'ah moderat yang berpandangan bahwa iman tidak hanya *taṣḍīq bī al-qalb* (pembenaran dalam hati) namun juga disertai dengan *ikrar bi al-lisan* (pernyataan dengan ucapan), karena keduanya merupakan bagian dari iman yang tidak bisa dipisahkan karena saling mempengaruhi. Sehingga pendapatnya mengenai seorang muslim yang berbuat dosa besar tidak dihukumi kafir, walaupun nantinya akan disiksa di dalam neraka sesuai dengan perbuatan dosanya. Dengan begitu, orang tersebut tidak selamanya di dalam neraka, bahkan

---

<sup>64</sup> Muhammad Hasbi, "Iman Dan Kufur Analisis Perbandingan Aliran-Aliran Teologi Islam", *Jurnal Mukaddimah*, 17 (1), 2011, h. 67-83.

<sup>65</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam*...., h. 25.

<sup>66</sup> Asy-Syahrastani, *al-Milal wa Nihal*...., h. 174.

<sup>67</sup> Asy-Syahrastani, *al-Milal wa Nihal*...., h. 174.



menurutnya bisa saja Tuhan mengampuninya sehingga orang tersebut terlepas dari siksaan neraka.

Selanjutnya mengenai kelompok Mu'tazilah, iman tidak hanya *taṣḍīq bī al-qalb* (pembenaran dalam hati), namun juga melaksanakan kewajiban-kewajiban yang telah diberikan oleh Tuhan. Atau lebih jelasnya bahwa iman adalah amal.<sup>68</sup> Kemudian pandangannya mengenai umat Islam yang mengerjakan perbuatan dosa besar, kelompok Mu'tazilah memandang bahwa orang yang berbuat dosa besar tidak dikatakan beriman dan juga tidak dikatakan kafir. Hal ini dianalogikan dengan gagasan al-Manzilah bain al-Manzilatain dalam filsafat aqidah mereka, yang merupakan jalan tengah antara dua ekstrem. Jadi, orang berdosa jatuh di suatu tempat di tengah-tengah, baik di antara orang percaya maupun ateis.<sup>69</sup> Jika pelanggar terbesar berada di suatu tempat antara orang percaya dan orang tidak percaya dalam kehidupan ini, maka dia hanya bisa pergi ke salah satu dari dua lokasi di akhirat: surga atau neraka. Maka dalam keyakinan Mu'tazilah, orang yang berbuat dosa besar tidak bisa dimasukkan ke dalam surga karena ia bukan seorang mukmin, dan seharusnya juga tidak dimasukkan ke dalam neraka, karena ia bukan orang kafir. Akan tetapi karena ia melakukan perbuatan dosa besar, ia wajib mendapatkan hukuman, dan tempat hukumannya ada di neraka. Walaupun pelaku dosa besar mendapatkan hukuman di neraka, namun siksaannya tidak seberat atau lebih ringan dari orang-orang kafir.<sup>70</sup> Inilah pemahaman Mu'tazilah mengenai *al-Manzilah bain al-Manzilatain* yang diyakini sebagai sebuah keadilan Tuhan.<sup>71</sup>

---

<sup>68</sup> Muhammad Hasbi, "Iman Dan Kufur Analisis Perbandingan Aliran-Aliran Teologi Islam", *Jurnal Mukaddimah*, 17 (1), 2011, h. 67-83.

<sup>69</sup> Abdul Jabbār Ibn Aḥmād, *Sharh al-Uṣul al-Khamsah*, (Cairo: Maktabah Wahbah, 1996), 3rd cet., p. 134. (See in Mawardy Hatta, *The Kalam Schools...*, p. 113).

<sup>70</sup> Yunan Yusuf, *Alam Pikiran Islam: Pemikiran Kalam*, (Jakarta: Perkasa Jakarta, 1990), cet. ke-1, h. 46.

<sup>71</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam...*, h. 57.

**BAB III**

**PEMIKIRAN ABŪ AL-ḤASAN AL-ASY'ARĪ DALAM KITAB *AL-IBANĀH*  
'AN UṢŪL AD-DIYĀNAH DAN IBNU TAIMIYAH DALAM KITAB *AL-*  
'AQĪDAH AL-WĀSITĪYAH TENTANG AQIDAH**

**A. Riwayat Hidup Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dan Pemikirannya Tentang Aqidah**

1. Riwayat Hidup Abū al-Ḥasan al-Asy'arī

Abū al-Ḥasan al-Asy'arī lahir pada tahun 260 H/874 M di kota Baṣrah yang sekarang dinamakan Iraq. Beliau memiliki nama lengkap Abū al-Ḥasan 'Alī bin Ismā'īl bin bin Ishāq bin Sālim bin Ismā'īl bin 'Abdullāh bin Mūsā bin Bilāl bin Abū Burdah bin Abū Mūsā al-Asy'arī. Dengan demikian Abū al-Ḥasan al-Asy'arī secara garis keturunan masih tersambung dengan Abū Mūsā al-Asy'arī, yakni salah satu dari sahabat Rasulullah SAW yang memiliki keutamaan dan keilmuan yang luas.<sup>1</sup> Abū al-Ḥasan al-Asy'arī mengawali perjalanan hidupnya sebagai penganut Mu'tazilah. Beliau mendapatkan pemahaman Mu'tazilah dari gurunya sekaligus ayah angkatnya yang bernama Abū 'Alī al-Juba'i seorang tokoh Mu'tazilah di masanya. Karena kualitas keilmuannya, Abū al-Ḥasan al-Asy'arī sering dipercaya oleh Abū 'Alī al-Juba'i untuk mengajarkan pemahaman Mu'tazilah kepada umat Islam tatkala Abū 'Alī al-Juba'i berhalangan. Bahkan digadang-gadang Abū al-Ḥasan al-Asy'arī akan menjadi penerusnya Abu 'Ali al-Juba'i dalam menyebarluaskan pemahaman Mu'tazilah.

Namun dalam perkembangannya, Abū al-Ḥasan al-Asy'arī hijrah dari pemahaman Mu'tazilah yang telah dianutnya selama 40 tahun<sup>2</sup> dan berpindah haluan ke pemahaman Ahlussunnah wal Jam'ah karena beberapa alasan.

---

<sup>1</sup> 'Abdul Qadir Muhammad al-Husain, *Imam Ahl al-Haqq Abū al-Ḥasan al-Asy'arī*, terj. Tatam Wijaya, *Biografi Abul Ḥasan al-Asy'arī*, (Jakarta: PT. Qaf Media Kreativa, 2020), cet. ke-2, h. 19.

<sup>2</sup> Fuad Syaifudin Nur, *Kitab al-Ibanah Rujukan Orisinal Akidah Asy'ariyah*, (Jakarta: PT. Rene Turos Indonesia, 2022), cet. ke-2, h. 317.

*Pertama*, karena ketidakpuasan Abū ‘Alī al-Juba’i dalam menjawab pertanyaan dari Abū al-Ḥasan al-Asy’arī mengenai konsep keadilan Tuhan yang hanya hanya diukur berdasarkan batas kemampuan akal. Abū al-Ḥasan al-Asy’arī mengajukan pertanyaan mengenai nasib anak kecil dan orang dewasa yang keduanya masuk surga sebab imannya. Berdasarkan konsep keadilan Tuhan dalam aqidah Mu’tazilah, Abū al-Ḥasan al-Asy’arī bertanya, “Mengapa di surga kedudukan orang dewasa lebih tinggi daripada kedudukan anak kecil?.” Maka Abū ‘Alī al-Juba’i menjawab, “Karena orang dewasa lebih banyak melakukan amal kebaikan dibandingkan anak kecil.” Selanjutnya Abū al-Ḥasan al-Asy’arī bertanya kembali, “Mengapa anak kecil tadi tidak diberi umur yang panjang agar memiliki kesempatan untuk melakukan amal kebaikan yang lebih banyak?.” Maka Abū ‘Alī al-Juba’i menjawab, “Tuhan mengetahui jika anak kecil tadi diberi umur yang lebih panjang, maka anak kecil itu akan tumbuh menjadi orang yang durhaka, bukankah Tuhan harus berbuat yang terbaik kepada manusia.” Kemudian Abū al-Ḥasan al-Asy’arī menyanggah, “Apabila seperti itu, bagaimana ketika para penghuni neraka yang telah dimasukan ke dalamnya menuntut dengan alasan tidak diwafatkan saja saat waktu kecil sehingga tidak tumbuh menjadi orang yang durhaka.” Mendengar pernyataan tersebut, Abū ‘Alī al-Juba’i hanya diam saja dan tidak mampu untuk menjawabnya.<sup>3</sup>

*Kedua*, karena mendapatkan petunjuk Rasulullah Saw lewat mimpinya. Di dalam mimpi tersebut pada intinya, Abū al-Ḥasan al-Asy’arī diperintahkan oleh Rasulullah SAW untuk berpaling dari aqidah rasional Mu’tazilah serta berpegang kembali terhadap ajaran-ajaran yang berasal dari Al-Qur’an dan Hadis. Setelah mendapatkan petunjuk dari Rasulullah SAW lewat mimpi, maka Abū al-Ḥasan al-Asy’arī menyendiri diri dalam waktu 15 hari guna

---

<sup>3</sup> Fathul Mufid, “Menimbang Pokok-Pokok Pemikiran Teologi Imam al-Asy’ari dan al-Maturidi”, *Jurnal Fikrah*, 1 (2), 2013, h. 207-230.  
DOI: <https://doi.org/10.21043/fikrah.v1i2.545>

merenungkan pemahaman-pemahaman yang selama ini telah diajarkan oleh guru-gurunya dari kelompok Mu'tazilah.<sup>4</sup> Setelah mendapatkan kemantapan jawabannya, Abū al-Ḥasan al-Asy'arī menghadiri majelis-majelis ilmunya di dalam masjid untuk mengumumkan bahwa dirinya telah berpaling dari pemahaman-pemahaman Mu'tazilah. Tidak hanya sampai disitu saja, Abū al-Ḥasan al-Asy'arī juga akan menentang aqidah-aqidah Mu'tazilah yang menyimpang dari Al-Qur'an dan Hadis.<sup>5</sup>

Dari beberapa faktor tersebut mendorong Abū al-Ḥasan al-Asy'arī untuk merumuskan pemahaman yang sesuai Al-Qur'an dan Hadis dan tidak bertentangan dengannya. Kemudian pemahaman tersebut dikenal sebagai Ahlussunnah wal Jamā'ah atau Asy'ariyah, yang dinisbatkan pada pencetusnya yaitu Abū al-Ḥasan al-Asy'arī. Perlu diperhatikan dan ditegaskan, bahwa Abū al-Ḥasan al-Asy'arī tidaklah membuat mazhab baru, melainkan hanya menjelaskan dan mengukuhkan aqidah para sahabat dan generasi terbaik setelahnya<sup>6</sup> secara sistematis guna menentang pemahaman-pemahaman yang menyimpang. Metodologi yang dibangun yaitu mengkombinasikan antara dalil naqli dengan dalil aqli. Dalam kata lain menjadikan Al-Qur'an dan Hadis sebagai hujjahnya serta didukung dan dikuatkan oleh akal.

Ada beberapa perbedaan pendapat tentang perkembangan fase pemahaman Abū al-Ḥasan al-Asy'arī. Ada kelompok yang berpendapat bahwa pemahaman Abū al-Ḥasan al-Asy'arī terdiri dari tiga fase yaitu Mu'tazilah, Kullabiyah, dan terakhir Ahlussunnah. Sementara kelompok lain berpendapat hanya dengan terdiri dari dua fase yaitu dari Mu'tazilah lalu berpindah ke Ahlussunnah wal Jamā'ah. Pendapat dari kelompok yang mengatakan hanya terdiri dari dua fase inilah yang dianggap sebagai pendapat paling kuat, sebab Ibnu Kullāb masih termasuk salah satu tokoh ahlussunnah yang juga

---

<sup>4</sup> 'Abdul Qadir Muhammad al-Husain, *Imam Ahl al-Haqq....*, h. 54

<sup>5</sup> Ahmad Amin, *Duḥa al-Islām....*, h. 67.

<sup>6</sup> 'Abdul Qadir Muhammad al-Husain, *Imam Ahl al-Haqq....*, h. 73.

menerapkan metodologi salaf.<sup>7</sup> Hal ini disampaikan oleh Syekh Syu'aib al-Arnaut seorang ahli hadis sebagai berikut:

“Ibnu Kullāb merupakan seorang pemimpin dan sebagai rujukan ulama-ulama Ahlussunnah pada masanya. Imam al-Haramain menuliskan dalam kitabnya *al-Irsyād* bahwa beliau salah satu dari sahabat kami (ulama Syafi'iyah). As-Subkī dalam kitabnya *aṭ-Ṭabaqat* menyebutnya sebagai tokoh ulama ilmu kalam. Bahkan Ibnu Taimiyah menyanjung Ibnu Kullāb dalam kitabnya *Minḥaj as-Sunnah*.”<sup>8</sup>

Hal tersebut juga diperkuat oleh Ibnu Khaldun dalam kitabnya *al-Muqaddimah*:

“Hingga pada akhirnya hadirilah Abū al-Ḥasan al-Asy'arī yang melawan (pendapat) beberapa ulama Mu'tazilah mengenai problem (perhatian Tuhan) terhadap kesejahteraan (manusia) dan apa yang lebih baik bagi manusia. Dia pun menghapus ajaran Mu'tazilah. Dia kemudian sepakat dengan pendapat 'Abdullah bin Sa'id bin Kullāb, Abu al-'Abbās al-Qalānisī, dan Haris al-Muḥāsibī yang merupakan seorang pengikut salaf dan Ahlussunnah.”<sup>9</sup>

Dengan demikian telah jelas bahwa fase pemahaman atau aqidah dari Abū al-Ḥasan al-Asy'arī berangkat dari Mu'tazilah lalu berpindah ke Ahlussunnah wal Jamā'ah.

## 2. Karya-karyanya

Abū al-Ḥasan al-Asy'arī menaruh banyak perhatian terhadap umat dari berbagai penyimpangan aqidah kelompok-kelompok bid'ah. Hal ini dibuktikan dengan banyaknya karya-karya Abū al-Ḥasan al-Asy'arī yang lebih dari dua ratus kitab. Namun dalam pembahasan ini akan ditampilkan sebagian karya-karya Abū al-Ḥasan al-Asy'arī sebagaimana yang telah dituliskan oleh al-Hafiz

---

<sup>7</sup> Fuad Syaifudin Nur, *Kitab al-Ibanah Rujukan Orisinil Akidah Asy'ariyah*....h. xv.

<sup>8</sup> Syamsuddin Muhammad Ahmad Uşman az-Zāhābi, *Siyār A'lām an-Nubalā*, tahqiq Syu'aib al-Arnaut, (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1982), vol. 11, h. 175.

<sup>9</sup> Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, (Jakarta: Tuross Pustaka, 2019), h. 856.

Ibnu ‘Asākir, yang dikutip dari kitab *Imām Ahl al-Haqq Abū al-Ḥasan al-Asy’arī* karya ‘Abdul Qadir Muhammad al-Husain:<sup>10</sup>

- a. *Tafsīr Al-Qur’an wa al-Radd ‘alā Man Khālafa al-Bayān min Ahl al-Ifk wa al-Buhtān*, yaitu tafsir Al-Qur’an yang berisi tentang bantahan terhadap para pendusta yang menentang Al-Qur’an.
- b. *Al-Fusūl fī al-Radd ‘alā al-Mulḥidīn wa al-Khārijīn ‘an al-Millah*, yaitu kitab yang berisi tentang bantahan terhadap para penentang dan orang-orang yang keluar dari ajarannya.
- c. *Al-Mūjiz*, yaitu kitab yang berisi tentang cara pandang para penentang, baik yang berasal dari orang Islam ataupun dari luar Islam.
- d. *Kitāb fī Khalq al-‘Āmāl*, yaitu kitab yang berisi tentang bantahan terhadap kelompok Mu’tazilah dan Qadariyah mengenai perbuatan seorang hamba.
- e. *Maqālāt al-Muslimīn*, yaitu kitab yang berisi tentang perdebatan dan cara pandang umat Islam.
- f. *Kitāb Kabīr fī Sifātullāh*, yaitu kitab yang berisi tentang penjelasan mengenai asma dan sifat-sifat Allah dalam aqidah Abū al-Ḥasan al-Asy’arī.
- g. *Kitāb fī Jawāz Ru’yatullah bī al-Abṣār*, yaitu kitab yang berisi tentang kebolehan *ru’yatullah* melalui mata kepala saat di akhirat kelak, sekaligus sebagai sanggahan atas kelompok Mu’tazilah yang tidak mempercayainya.
- h. *Al-Radd ‘alā al-Mujassimah wa al-Hasyawiyah*, yaitu kitab yang berisi tentang bantahan terhadap kelompok yang menetapkan Allah mempunyai sifat-sifat jasmani.
- i. *Ikhtilāf an-Nas fī al-Asmā’ wa al-Aḥkām wa al-Khās wa al-‘Ām*, yaitu kitab yang berisi tentang perbedaan para ulama dalam memandang nama-nama dan hukum-hukum Allah, baik yang khusus maupun yang umum.

---

<sup>10</sup> ‘Abdul Qadir Muhammad al-Husain, *Imam Ahl al-Haqq....*, h. 80-83.

- j. *Īdāh al-Burhān fī al-Radd ‘alā Ahl al-Zaiq wa al-Thughyān*, yaitu kitab yang berisi tentang bantahan terhadap orang-orang yang menyimpang serta penjelasan dalil-dalinya.
- k. *Al-Luma’ fī al-Radd ‘alā Ahl al-Zaiq wa al-Bida’*, yaitu kitab menjelaskan mengenai bantahan untuk para penyimpang dan ahli bid’ah.
- l. *Jumal al-Maqālāt*, yaitu kitab yang berisi tentang pernyataan-pernyataan orang-orang sesat dan kafir.
- m. *Al-Syarḥ wa al-Tafṣīl fī al-Radd ‘alā Ahl al-Ifk wa al-Taḍlīl*, yaitu kitab yang berisi tentang bantahan terhadap para pendusta dan orang-orang sesat.
- n. *Kitāb al-Jawābāt fī aṣ-Ṣifāt ‘an al-Masāil Ahl al-Zaiq wa al-Syubuhāt*, yaitu kitab yang berisi tentang jawaban mengenai sifat-sifat Allah dari pertanyaan-pertanyaan para penyimpang.
- o. *Al-Ibanāh ‘an Uṣūl ad-Diyānah*, yaitu kitab yang berisi tentang penjelasan mengenai dasar-dasar agama.

### 3. Sekilas tentang Kitab *al-Ibanāh ‘an Uṣūl ad-Diyānah*

Kitab *al-Ibanāh ‘an Uṣūl ad-Diyānah* merupakan salah satu karya terbesar dari Abū al-Ḥasan al-Asy’arī. Pembahasan dalam kitab tersebut menjelaskan mengenai pokok atau dasar aqidah yang sesuai dengan pemahaman generasi salaf. Dan sebagai bantahan terhadap pemahaman-pemahaman yang menyimpang salah satunya paham Mu’tazilah. Isi dalam Kitab *al-Ibanāh ‘an Uṣūl ad-Diyānah* terkait dengan masalah-masalah penting bagi umat Islam karena berhubungan langsung dengan masalah aqidah yang menjadi pokok-pokok agama.

### 4. Pemikirannya tentang Aqidah

#### a. Akal dan Wahyu

Kedudukan antara akal dengan wahyu dalam pandangan Abū al-Ḥasan al-Asy’arī posisinya lebih tinggi wahyu daripada akal. Walaupun

demikian, tidak berarti Abū al-Ḥasan al-Asy'arī menafikan dan menganggap tidak berguna keberadaan akal. Namun justru Abū al-Ḥasan al-Asy'arī menjadikan akal sebagai penguat argumentasi yang ada di dalam wahyu. Berbicara tentang kedudukan akal dan wahyu, maka tidak terlepas dari pembahasan mengenai keterampilan akal dan fungsi wahyu. maka dalam perkara ini Abū al-Ḥasan al-Asy'arī menyatakan bahwa akal hanya bisa mencari tahu keberadaan Tuhan melalui bukti-bukti yang rasional. Akal tidak sanggup untuk mengenali perbuatan yang dianggap baik dan perbuatan yang dianggap buruk. Sehingga tidak dapat mengetahui kewajiban untuk melakukan perkara kebaikan dan kewajiban untuk meninggalkan perkara keburukan.<sup>11</sup>

Karena menurutnya untuk mengetahui kewajiban-kewajiban manusia, seperti mengerjakan kelakuan baik dan menghindari perbuatan buruk, hanya bisa diketahui melalui wahyu<sup>12</sup>, yakni Al-Qur'an ataupun Hadis Nabi SAW. Bahwa benar jika akal mampu mengetahui tentang keberadaan Tuhan. Namun wahyu memiliki kedudukan yang lebih krusial. Manusia dapat mengenali hal yang baik dan hal yang buruk serta tahu akan kewajibannya yang harus dilaksanakan hanya dengan adanya wahyu. Maka dari itu, seandainya tidak ada wahyu, maka manusia tidak akan mengetahui tentang kewajiban-kewajibannya. Maka dengan diturunkannya wahyu, manusia wajib berterimakasih kepada Tuhan karena bisa mencari tahu perkara yang dianggap baik dan perkara yang dianggap buruk.

Dengan demikian, sebab kedudukan wahyu lebih tinggi dari akal, maka apa yang dikabarkan oleh Al-Qur'an dan Hadis wajib untuk diimani, sementara akal tidak boleh untuk mengingkari. Hal ini berimplikasi

---

<sup>11</sup> Muhammad Dahlan Thalib, "Akal dan Wahyu Perbuatan Manusia", *Jurnal Istiqra'*, 4 (1), 2016, h. 92-99. DOI: <https://doi.org/10.32678/aqlina.v9i01.2062>

<sup>12</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1986), cet. ke-5, h. 96.



terhadap persoalan *sam'iyat* yang disebutkan oleh Al-Qur'an maupun Hadis. Misalnya seperti pembahasan mengenai siksa kubur, syafa'at Nabi, dan telaga Nabi. Dalam pembahasan mengenai siksa kubur, Abū al-Ḥasan al-Asy'arī meyakini bahwa siksa kubur itu benar adanya. Sebagaimana telah dikabarkan oleh Allah di dalam Al-Qur'an yang artinya, “Neraka ditampakkan pada mereka di waktu pagi dan petang. Ketika hari kiamat terjadi, (maka dikatakan kepada malaikat) “Masukkanlah Fir'aun dan kaumnya ke dalam siksaan yang sangat pedih.”<sup>13</sup> Dalam ayat tersebut menerangkan bahwa Allah memberikan siksaan di akhirat kepada mereka yang kafir, setelah sebelumnya juga ditampakkan siksaan kepada mereka yang kafir di setiap waktu pagi dan petangnya saat di alam kubur/barzakh. Jadi Allah memberikan dua kali siksaan yaitu saat ada di alam kubur dan saat berada di akhirat kelak dengan siksaan yang sangat pedih. Selain dari Al-Qur'an, pada sebuah hadis juga terdapat hal yang mengisyaratkan mengenai adanya siksa kubur. Yang mana sudah diriwayatkan oleh sahabat Anas bin Mālik bahwa Rasulullah SAW bersabda:

لَوْلَا أَنْ لَا تَدَافُنُوا لِسَأَلْتُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يُسْمِعَكُمْ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ مَا أَسْمِعَنِي  
“Kalaulah bukan karena dapat membuat kalian tidak mau menguburkan jenazah, niscaya aku akan meminta kepada Allah supaya memperdengarkan kepada kalian semua sebuah siksa kubur seperti yang telah diperdengarkan kepadaku.”

Hadis tersebut menjelaskan bahwa seandainya tidak membuat takut para Sahabat dan umat Islam untuk menguburkan jenazah, maka Rasulullah SAW ingin meminta kepada Allah SWT agar memperdengarkan siksaan di dalam kubur kepada siapapun yang menyaksikan penguburan jenazah. Karena begitu dahsyatnya siksaan kubur yang dialami jenazah, maka pasti

---

<sup>13</sup> Kemenag, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 2019, QS. Al-Gāfir/40: 46.

<sup>14</sup> Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, No. 2868. (Lihat dalam Abū al-Ḥasan al-Asy'arī, *al-Ibanāh 'an Uṣūl ad-Diyānah*, (Damaskus: Dar al-Bayan, 1990), h. 166).

akan membuat rasa takut kepada seseorang yang menguburkan jenazah. Sehingga Rasulullah tidak meminta kepada Allah untuk memperdengarkan siksaan kubur karena dikhawatirkan tidak ada satupun umat Islam yang mau menguburkan jenazah muslim lainnya, sebab ketakutannya mendengarkan siksaan kubur. Maka dari itu, Rasulullah SAW menyuruh kita untuk berdoa dan berlindung kepada Allah dari siksa kubur.<sup>15</sup>

Salanjutnya pembahasan mengenai syafa'at Nabi, yakni umat Islam telah bersepakat bahwa Rasulullah mempunyai hak yang digunakan sebagai syafa'at bagi umatnya. Menurut Abū al-Ḥasan al-Asy'arī, syafa'at Nabi diperuntukkan bagi pelaku dosa besar bukan diperuntukkan bagi orang mukmin. Karena orang mukmin telah mendapatkan kabar gembira dan dijanjikan oleh Allah untuk dimasukkan ke dalam surga. Dan Allah tidak mungkin mengingkari janjinya. Jika orang mukmin telah dijanjikan oleh Allah untuk masuk surga, maka tidak ada artinya syafa'at bagi orang mukmin.<sup>16</sup>

Dalam hal ini, syafa'at yang dipahami adalah sebuah pertolongan yang diperuntukkan bagi mereka yang seharusnya telah dijatuhi hukuman, yakni orang-orang yang melaksanakan dosa besar. Jadi syafa'at nabi di akhirat diperuntukkan bagi para pelaku dosa besar yang telah ditetapkan untuk dimasukkan ke dalam neraka.<sup>17</sup> Dan hal ini dikuatkan dalam sebuah hadis yang berbunyi:

أَنَّ الْمُدْنِيَّيْنَ يَخْرُجُونَ مِنَ النَّارِ

“Para pelaku dosa besar akan dikeluarkan dari neraka”

---

<sup>15</sup> Abū al-Ḥasan al-Asy'arī, *al-Ibanāh 'an Uṣūl ad-Diyānah*...., h. 166.

<sup>16</sup> Abū al-Ḥasan al-Asy'arī, *al-Ibanāh 'an Uṣūl ad-Diyānah*...., h. 162.

<sup>17</sup> Abū al-Ḥasan al-Asy'arī, *al-Ibanāh 'an Uṣūl ad-Diyānah*...., h. 163.

<sup>18</sup> Anas, *Ṣaḥīḥ al-Jāmi'*, No. 23. (Lihat dalam Abū al-Ḥasan al-Asy'arī, *al-Ibanāh 'an Uṣūl ad-Diyānah*...., h. 163).

Selanjutnya mengenai telaga Nabi, Abū al-Ḥasan al-Asy'arī meyakini bahwa keberadaan telaga nabi memang benar adanya. Seperti yang banyak disebutkan pada sebuah hadis yang periwayannya berasal dari berbagai jalur sanad yang tidak ada perselisihan sedikitpun.<sup>19</sup> Adapun bunyi hadis yang mengisyaratkan mengenai adanya telaga Nabi adalah sebagai berikut:

مَا بَيْنَ طَرَفَيْنِ يَعْني الْحَوْضُ مَا بَيْنَ أَيْلَةَ وَمَكَّةَ أَوْ مَا بَيْنَ صَنْعَاءِ وَمَكَّةَ وَإِنَّ أَيْتَهُ  
أَكْثَرُ مِنْ نُجُومِ السَّمَاءِ

“Jarak di antara kedua tepi telaga *Haud* yaitu seperti jarak antara kota Ailah dan kota Mekah atau seperti jarak antara kota *Ṣanā'a* dan kota Mekah. Bejana-bejananya lebih banyak dari total bintang di langit.”

#### b. Dzat dan Sifat Tuhan

Dalam hal ini Abū al-Ḥasan al-Asy'arī secara tegas menetapkan bahwa Allah mempunyai sifat-sifat sebagaimana yang telah disebut di beberapa ayat dalam Al-Qur'an. Menurutnya arti sifat berbeda dengan makna dzat, tapi tidak juga lain dari dzat. Atau dalam kata lain sifat-sifat tersebut bukan merupakan Tuhan, tapi tidak juga lain dari Tuhan.<sup>21</sup> Allah itu *al-'Alim* yakni mengetahui melalui pengetahuan-Nya, bukan melalui Dzat-Nya. Karena mustahil bahwa Allah adalah suatu pengetahuan. Apabila disebutkan jika Allah mengetahui, maka ini berarti menemukan pemahaman bagi Allah, sedangkan Dzat-Nya itulah yang mengetahui.<sup>22</sup>

Secara esensi pendapat antara Abū al-Ḥasan al-Asy'arī tidak jauh berbeda dengan kelompok Mu'tazilah. Akan tetapi karena Abū al-Ḥasan al-

<sup>19</sup> Abū al-Ḥasan al-Asy'arī, *al-Ibanāh 'an Uṣūl ad-Diyānah*...., h. 164.

<sup>20</sup> Al-Bukharī, *Ṣaḥīḥ Bukharī*, No. 6580. (Lihat dalam Abū al-Ḥasan al-Asy'arī, *al-Ibanāh 'an Uṣūl ad-Diyānah*...., h. 164).

<sup>21</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam*...., h. 136.

<sup>22</sup> Fathul Mufid, “Menimbang Pokok-Pokok Pemikiran Teologi Imam Al-Asy'arī dan Al-Maturidi”, *Jurnal Fikrah*, 1 (2), 2013, h. 207-230.

DOI: <http://dx.doi.org/10.21043/fikrah.v1i2.544>

Asy'arī ingin mendamaikan antara paham *tasybih* dengan paham *tanzih*, sehingga dilakukanlah abstraksiasi pada sifat-sifat Tuhan. Bagi Abū al-Ḥasan al-Asy'arī konsep sifat-sifat ketuhanan lebih tendensi mengarah pada *anthropomorphisme*, maka tidak boleh dipahami secara tekstual sehingga harus dilakukan abstraksi. Berangkat dari penetapan terhadap adanya sifat-sifat Tuhan, Abū al-Ḥasan al-Asy'arī berkeyakinan bahwa di akhirat kelak, Allah bisa ditinjau dengan mata kepala.

Abu al-Ḥasan al-Asy'arī, dalam konteks memandang Tuhan (ru'yatullah), berpendapat bahwa di akhirat, orang-orang beriman akan memiliki kemampuan untuk memahami Allah dengan visi yang diberikan kepada mereka. Untuk memperkuat perspektif ini, ia mengacu pada firman Allah SWT sebagai berikut:

إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ

“Kepada Tuhannya lah mereka melihat” (QS. Al-Qiyamāh: 23)<sup>23</sup>

Kata *nazar* disini memiliki arti yang paling tepat yaitu “melihat” bukan “menunggu.” Karena tidak mungkin bagi penghuni surga untuk menunggu sesuatu yang diinginkan. Setiap keinginannya terbesit di dalam hati, disaat itu juga langsung terwujud. Disamping itu juga perbuatan menunggu disertai dengan kesulitan, sedangkan hal tersebut mustahil dialami oleh penghuni surga sebab di dalam surga penuh dengan kenikmatan. Bahkan dalam kaidah bahasa, jika kata *nazar* yang berarti menunggu, maka tidak diperbolehkan diiringi dengan kata *ilā*. Sementara dalam ayat di atas diiringi dengan kata *ilā*. Sehingga sudah tepat jika kata *nazar* bermakna “melihat.”<sup>24</sup> Keyakinan mengenai di akhirat, Allah dapat dilihat dengan mata kepala juga didukung dengan beberapa dalil lainnya diantaranya yaitu sebuah ayat yang ada pada Al-Qur'an yang artinya,

---

<sup>23</sup> Kemenag, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 2019, QS. Al-Qiyamāh/75: 23.

<sup>24</sup> Abū al-Ḥasan al-Asy'arī, *al-Ibanāh 'an Uṣūl ad-Diyānah*...., h. 59.

“Mereka yang berbuat baik dihargai dengan yang terbaik (surga) dan tambahan. Wajah mereka tidak tertutup debu hitam atau penghinaan. Mereka adalah penghuni kekal surga di dalamnya.”<sup>25</sup>

Dikatakan oleh para ulama mufassir, bahwa makna dari kata “tambahan” yaitu kesempatan untuk melihat Allah. Karena tidak ada kenikmatan di surga yang lebih besar selain dapat melihat Allah. Dalam ayat lain yang menjagi hujjah bagi Abū al-Ḥasan al-Asy’arī yakni sebuah ayat yang terdapat pada Al-Qur’an yang artinya, “Ucapan penghormatan yang diberi oleh Allah kepada mereka yang beriman pada waktu, saat mereka berjumpa dengan-Nya ialah, “Salam,” dan Allah menyiapkan pada mereka sebuah ganjaran yang mulia.”<sup>26</sup>

Ayat tersebut menerangkan bahwa mereka yang beriman akan menemui Allah, maka dengan menemui Allah tentu saja konsekuensinya mereka akan dapat melihat-Nya. Kenikmatan melihat Allah di akhirat hanya diperuntukkan bagi mereka yang beriman namun tidak bagi mereka yang kafir. Karena Allah tidak menghibab orang mukmin untuk melihatnya, tetapi Allah menghibab orang kafir dari melihat-Nya.<sup>27</sup> Dan yang termaktub dalam Al-Qur’an yang artinya, “Sekali-kali tidak,. Sesungguhnya orang-orang kafir ketika saat itu betul-betul terhalang dari (melihat) Tuhannya.”<sup>28</sup> Selain dari Al-Qur’an, terdapat juga dalil lain yang ada di sebuah Hadis Nabi yang menunjukkan bahwa Allah bisa untuk dilihat melalui penglihatan mata. Adapun hadisnya sebagai berikut:

سَتْرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ هَذَا الْقَمَرَ لَا تَصَامُونَ فِي رُؤْيَيْهِ

“Kalian akan melihat Tuhan kalian seperti halnya kalian melihat bulan, dan kalian tidak mendapatkan kesusahan di dalam melihatnya.”

---

<sup>25</sup> Kemenag, *Al-Qur’an dan Terjemahan*, 2019, QS. Yūnus/10: 26.

<sup>26</sup> Kemenag, *Al-Qur’an dan Terjemahan*, 2019, QS. Al-Aḥzāb/33: 44.

<sup>27</sup> Abū al-Ḥasan al-Asy’arī, *al-Ibanāh ‘an Uṣūl ad-Diyānah*...., h. 63.

<sup>28</sup> Kemenag, *Al-Qur’an dan Terjemahan*, 2019, QS. Al-Muṭaffifin/83: 15.

Jika kata *ru'yah* yang artinya “melihat” disampaikan secara mutlak atau diumpamakan dengan penglihatan yang nyata, sebagaimana redaksi dari hadis di atas yang disampaikan secara mutlak. Sehingga makna dari kata *ru'yah* atau melihat adalah dengan penglihatan mata kepala.<sup>29</sup> Selain berhujjah dengan dalil naqli yaitu Al-Qur'an dan Hadis, Abū al-Ḥasan al-Asy'arī juga berhujjah menggunakan dalil 'aqli terkait persoalan melihat Allah di akhirat kelak. *Pertama*, sesuatu yang berwujud (ada) dapat dilihat. Hal ini disebutkan oleh Abū al-Ḥasan al-Asy'arī sebagai berikut:

“Sesungguhnya tidak mungkin ada sesuatu yang *maujud* (ada) kecuali sesuatu yang *maujud* (ada) itu mungkin dapat diperlihatkan oleh Allah kepada kita. Karena yang tidak mungkin dapat dilihat sama sekali adalah sesuatu yang *ma'dūm* (tidak ada). Jadi ketika Allah diyakini *maujud* (ada) secara pasti, berarti tidaklah mustahil Allah memperlihatkan diri-Nya sendiri kepada kita.”<sup>30</sup>

*Kedua*, bahwa Allah Maha Melihat segala sesuatu. Sebagaimana dikatakan juga oleh Abū al-Ḥasan al-Asy'arī sebagai berikut:

“Apabila Allah melihat segala sesuatu maka mustahil Dia tidak dapat melihat diri-Nya sendiri. Dan apabila Dia dapat melihat diri-Nya sendiri, maka tidaklah mustahil apabila Dia ingin menampakkan diri-Nya kepada kita. Hal ini sama seperti siapa pun yang tidak mengetahui dirinya pasti dia juga tidak mengetahui sesuatu apa pun juga. Jadi ketika Allah mengetahui segala sesuatu, berarti Allah juga pasti mengetahui tentang diri-Nya. Itulah sebabnya siapa pun yang tidak dapat melihat dirinya, pasti tidak akan dapat melihat sesuatu. Sehingga ketika Allah dapat melihat segala sesuatu, Allah pasti dapat melihat diri-Nya sendiri. Apabila Allah dapat melihat diri-Nya sendiri, mungkin bagi-Nya untuk menampakkan diri-Nya kepada kita. Seperti halnya ketika Allah mengetahui tentang diri-Nya, maka mungkin bagi-Nya untuk memberi tahu kita tentang diri-Nya itu.”<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> Abū al-Ḥasan al-Asy'arī, *al-Ibanāh 'an Uṣūl ad-Diyānah*...., h. 64.

<sup>30</sup> Abū al-Ḥasan al-Asy'arī, *al-Ibanāh 'an Uṣūl ad-Diyānah*...., h. 66.

<sup>31</sup> Abū al-Ḥasan al-Asy'arī, *al-Ibanāh 'an Uṣūl ad-Diyānah*...., h. 66.

Namun perlu diperhatikan bahwa melihat-Nya tersebut tanpa disertai dengan *takyif* (cara melihatnya). Karena *takyif* hanya berlaku pada sesuatu yang baru, sedangkan Allah adalah qadim. Sehingga cara melihat Allah itu tidak sama sebagaimana melihat makhluk seperti bertempat, berhadapan, adanya arah tertentu.<sup>32</sup> Abū al-Ḥasan al-Asy'arī tidak setuju jika hubungan penglihatan hanya terbatas pada tempat, arah, atau dengan cara tertentu. Maka hal tersebut mustahil apabila hanya terbatas yang demikian.<sup>33</sup> Dengan seperti itu, Abū al-Ḥasan al-Asy'arī berusaha melakukan *tanzih* (pensucian atas Dzat Allah) untuk menghindari dari paham *tasybih* (penyerupaan dengan makhluk-Nya) dan *tajsim* (menetapkan anggota badan bagi Allah).

Selanjutnya pandangan Abū al-Ḥasan al-Asy'arī mengenai sifat-sifat ketuhanan yang cenderung mengarah ke makna *anthropomorphisme*. Diantara sifat-sifat tersebut seperti sifat *istiwa'*, *wajhullah* (wajah Allah), *'ainullah* (mata Allah), *yadullah* (tangan Allah), serta sifat melihat dan mendengar bagi Allah. Abū al-Ḥasan al-Asy'arī berkeyakinan bahwa Allah memang *beristiwa'* di atas *'Arsy* sesuai dengan yang dimaksud-Nya bukan sesuai dengan yang terlintas dalam benak kita. Dan *istiwa'* nya Allah tanpa ada kelanjutan dalam mengambil tempat. Pernyataan yang demikian dapat dilihat di dalam kitab *al-Ibanāh 'an Uṣūl ad-Diyānah* sebagai berikut:

“Bahwa Allah *beristiwa'* di atas *'Arsy* sesuai dengan yang dikatakan atau dimaksud-Nya. *Istiwa'* yang suci dari sifat menyentuh, mengambil tempat, menetap, memasuki, dan berpindah. *'Arsy* tidaklah memikul Allah, justru *'Arsy* yang dipikul dan dijaga oleh kelembutan kuasa-Nya, dan mereka dikuasai oleh kekuasaan-Nya. Allah di atas *'Arsy*, bahkan juga di atas segala sesuatu sampai di

---

<sup>32</sup> Al-Bajuri, h. 71-72. (Lihat dalam NU Online, *Melihat Allah, Mungkinkah?*, diakses pada 31 Agustus 2023)  
<https://islam.nu.or.id/ilmu-tauhid/melihat-allah-mungkinkah-2-habis-eCFip>

<sup>33</sup> Asy-Syahrastani, *al-Milal wa Nihal*, terj. Asywadie Syukur, *al-Milal wa Nihal: Aliran-Aliran Teologi Dalam Sejarah Umat Islam*, (Surabaya: PT Bina Ilmu, 2000), h. 85.

dasar bumi. Ketinggian-Nya tidak menambah dekat ke 'Arsy dan langit. Justru derajat Allah Maha Tinggi daripada 'Arsy, sebagaimana Allah Maha Tinggi dari bumi. Meskipun demikian, Allah Maha Dekat dengan sesuatu yang ada. Allah lebih dekat kepada hamba-Nya daripada urat nadi. Allah Maha Menyaksikan segala sesuatu.”<sup>34</sup>

Abū al-Ḥasan al-Asy'arī juga menolak ketika kata *istiwa'* dalam ayat tersebut dita'wil dengan menguasai, memiliki, dan menundukan. Jika dimaknai demikian, maka tidak ada bedanya antara 'Arsy dengan bumi, matahari, bulan, dan makhluk lainnya, karena Allah Maha Berkuasa terhadap segala sesuatu. Apabila Allah *istiwa'* di atas 'Arsy dibawa dalam pengertian menguasainya, sementara Allah menguasai segala sesuatu. Jika diartikan demikian berarti Allah *istiwa'* di atas 'Arsy, bumi, matahari, bulan, dan benda-benda lainnya, karena Allah berkuasa terhadap segala sesuatu dan menguasai segala yang ada. Sedangkan umat Islam dilarang menyatakan bahwa Allah *istiwa'* pada segala sesuatu. Dengan demikian tidak diperbolehkan pengertian *istiwa'* dibawa kedalam makna “menguasai” yang artinya berlaku secara umum terhadap segala sesuatu. Karena pengertian *istiwa'* harus berlaku secara khusus pada 'Arsy dan bukan terhadap segala sesuatu.<sup>35</sup>

Adapun mengenai *wajhullah*, *'ainullah*, dan *yadullah*, Abū al-Ḥasan al-Asy'arī meyakini dan menetapkan adanya sifat-sifat tersebut secara *ẓahir* ayatnya, sedangkan untuk makna ayatnya sebagaimana yang dimaksud oleh Allah sendiri. Dalam sebuah ayat yang menunjukkan bahwa Allah mempunyai sifat wajah disebutkan yang artinya, “Dan senantiasa abadi wajah Tuhanmu yang memiliki kebesaran dan kemuliaan.”<sup>36</sup> Melalui ayat tersebut, Allah mengabarkan bahwa diri-Nya mempunyai wajah yang

---

<sup>34</sup> Abū al-Ḥasan al-Asy'arī, *al-Ibanāh 'an Uṣūl ad-Diyānah*...., h. 44.

<sup>35</sup> Abū al-Ḥasan al-Asy'arī, *al-Ibanāh 'an Uṣūl ad-Diyānah*...., h. 98.

<sup>36</sup> Kemenag, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 2019, QS. Ar-Raḥmān/55: 27.



kekal dan tidak akan pernah rusak. Tentu saja dalam meyakini sifat wajah Allah ini harus dengan *bī lā kaif*. Yaitu dengan tanpa mempertanyakan bagaimana. Dalam hal ini diyakini bahwa Allah mempunyai sifat wajah dengan tanpa mempertanyakan bagaimana gambaran wajahnya.<sup>37</sup>

Kemudian mengenai *'ainullah* yang telah termaktub di dalam Al-Qur'an sebagai berikut:

وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُغْرَقُونَ

“Ciptakanlah sebuah bahtera dengan (pengawasan) mata-mata dan petunjuk wahyu Kami dan janganlah engkau katakan (lagi) bersama-Ku mengenai (nasib) orang yang berbuat zalim. Sesungguhnya orang-orang yang zalim itu akan ditenggelamkan.” (QS. Al-Hūd: 37)<sup>38</sup>

Dalam bahasa arab, kata *a 'yun* merupakan bentuk jamak dari *'ainun* yang berarti “mata”. Seperti halnya keyakinan tentang adanya wajah Allah yang telah disebutkan sebelumnya, Abū al-Ḥasan al-Asy'arī juga meyakini dan menentukan tentang keberadaan mata Allah. Namun perlu diperhatikan bahwa apa yang tertulis di Al-Qur'an wajib untuk diimani, namun untuk maksud yang sebenarnya hanya Allah yang mengetahui.<sup>39</sup>

Selanjutnya mengenai *yadullah*, seperti yang sudah dinyatakan di dalam Al-Qur'an yang artinya, “(Allah) berfirman, “Wahai Iblis, apakah yang menghalangimu untuk bersujud pada makhluk yang telah Aku ciptakan melalui kedua tangan-Ku? Apakah engkau mau berbuat sombong ataukah (memang) termasuk golongan yang (lebih) tinggi?”<sup>40</sup> Selain yang telah disebutkan oleh Al-Qur'an, terdapat juga dalam sebuah Hadis Nabi SAW yang berbunyi:

---

<sup>37</sup> Abū al-Ḥasan al-Asy'arī, *al-Ibanāh 'an Uṣūl ad-Diyānah*...., h. 104.

<sup>38</sup> Kemenag, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 2019, QS. Al-Hūd/11: 37.

<sup>39</sup> Abū al-Ḥasan al-Asy'arī, *al-Ibanāh 'an Uṣūl ad-Diyānah*...., h. 104.

<sup>40</sup> Kemenag, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 2019, QS. Ṣād/38: 75.

إِنَّ اللَّهَ مَسَحَ ظَهْرَ آدَمَ بِيَدِهِ فَاسْتَخْرَجَ مِنْهُ ذُرِّيَّتَهُ

“Sesungguhnya Allah SWT mengusap punggung Adam dengan tangan-Nya, kemudian mengeluarkan keturunannya dari punggungnya.”

Dari dalil-dali tersebut yang dinukil oleh Abū al-Ḥasan al-Asy’arī di dalam kitab *al-Ibanāh ‘an Uṣūl ad-Diyānah*, meyakini dan menetapkan bahwa Allah mempunyai dua tangan. Pengertian tangan dalam hadis tersebut tentu saja tanpa mempertanyakan bagaimana penggambarannya (*bī lā kaif*). Sedangkan kata “tangan” yang telah disebutkan dalam ayat di atas, menurutnya tidak boleh dimaknai dengan “kekuasaan” karena hal tersebut merupakan penafsiran yang keliru. Karena Jika Allah memaksudkan firman-Nya yang berbunyi, “yang telah Aku ciptakan dengan kedua tangan-Ku” dibawa dalam pengertian kuasa-Ku, maka tidak ada keistimewaan yang dimiliki oleh Adam yang membuatnya lebih unggul dari Iblis, sementara Allah menghendaki untuk menunjukan keutamaan Adam yang Allah sendiri telah menciptakannya dengan kedua tangan-Nya.<sup>42</sup>

Menurut Abū al-Ḥasan al-Asy’arī, ayat yang berbunyi, “yang telah Aku ciptakan dengan kedua tangan-Ku” memang tidak bisa lepas dari beberapa kemungkinan pengertian. Apakah penetapan “dua tangan” maksudnya sebagai “dua nikmat,” atau penetapan “dua tangan” maksudnya sebagai “dua anggota tubuh,” atau penetapan “dua tangan” maksudnya sebagai “dua kuasa,” atukah penetapan “dua tangan” bukan dalam pengertian sebagai dua nikmat, bukan pula dua anggota tubuh, dan bukan pula dua kuasa. Akan tetapi kata “dua tangan” itu tidak boleh dijelaskan artinya, kecuali seperti apa yang telah Allah jelaskan. Jadi apabila ketiga pengertian tersebut dikatakan salah, maka hanya ada satu pengertian yang

---

<sup>41</sup> Abu Dawud, *Sunan Abī Dawud*, No. 4703. (Lihat dalam Abū al-Ḥasan al-Asy’arī, *al-Ibanāh ‘an Uṣūl ad-Diyānah*...., h. 108).

<sup>42</sup> Abū al-Ḥasan al-Asy’arī, *al-Ibanāh ‘an Uṣūl ad-Diyānah*...., h. 108.

benar mengenai firman Allah yang berbunyi “*dengan kedua tangan-Ku,*” maka maknanya dikatakan “dua tangan” yang tidak seperti tangan dan tidak termasuk dalam ketiga pengertian yang telah disebutkan di atas.<sup>43</sup>

Adapun mengenai sifat melihat dan mendengar bagi Allah, telah banyak dinyatakan di dalam Al-Qur’an, yang artinya, “Allah Maha Mendengar dan juga Maha Melihat.”<sup>44</sup> Menurut Abū al-Ḥasan al-Asy’arī, dalam ayat itu telah jelas dalam menegaskan Allah mempunyai sifat melihat dan mendengar. Penglihatan dan pendengaran Allah tanpa memerlukan *jisim* (organ tubuh), sebagaimana manusia melihat dengan mata, dan mendengar dengan telinga. Karena Allah Maha Suci Allah dari sifat-sifat tersebut.

Kemudian pembahasan mengenai status Al-Qur’an, yang termasuk bersifat qadim atau justru bersifat baru. Persoalan ini masih memiliki kaitan dengan dzat dan sifat Tuhan. Dalam hal ini Abū al-Ḥasan al-Asy’arī berpendapat jika Al-Qur’an merupakan kalam Allah yang qadim, dan kalam Allah bukanlah makhluk sehingga tidak bersifat baru. Pendapat tersebut didasarkan pada beberapa argumentasi diantaranya yaitu sebuah ayat yang ada pada Al-Qur’an yang artinya, “Ingatlah, membuat dan memerintahkan merupakan Allah. Maha Berlimpah anugerah Allah, Tuhan seluruh alam.”<sup>45</sup> Sesungguhnya semua hal yang dibuat oleh Allah merupakan makhluk. Jika sebuah kata memiliki makna yang umum, maka hakikatnya juga bersifat umum. Sehingga tidaklah diperbolehkan memalingkan hakikat maknanya ke arah yang lebih khusus kecuali dengan bukti yang jelas. Ketika Allah menyatakan, “*Ingatlah, menciptakan hanyalah hak Allah,*” maka pernyataan ini berlaku untuk seluruh ciptaannya yang berarti makhluknya. Selanjutnya Allah menyebut kata “memerintahkan”, sehingga menegaskan

---

<sup>43</sup> Abū al-Ḥasan al-Asy’arī, *al-Ibanāh ‘an Uṣūl ad-Diyānah*...., h. 109.

<sup>44</sup> Kemenag, *Al-Qur’an dan Terjemahan*, 2019, QS. An-Nisā’/4: 134.

<sup>45</sup> Kemenag, *Al-Qur’an dan Terjemahan*, 2019, QS. Al-A’rāf/7: 54.

bahwa “perintah-Nya” bukanlah ciptaannya, dan itu menjadi bukti yang jelas dalam mengkhususkan maknanya. Sehingga menunjukkan bahwa perintah Allah bukanlah makhluk.<sup>46</sup>

Selanjutnya dalil lain yang menegaskan bahwa kalam Allah bukanlah makhluk adalah sebagai berikut:

إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ<sup>٤٧</sup>

“Sesungguhnya kalam Kami atas sesuatu apabila Kami menghendakinya, hanya cukup berfirman kepadanya, “*kun* (jadilah),” maka jadilah sesuatu itu.” (QS. An-Nahl: 40)<sup>47</sup>

Seandainya Al-Qur’an adalah makhluk, maka akan difirmankan kepadanya, “*kun fa yakūn*” kemudian Al-Qur’an tercipta. Tatkala Allah menyatakan kata “*kun*” atau “*jadilah*,” maka perkataan tersebut mempunyai dua kemungkinan makna. *Pertama*, kata “*kun*” yang menduduki sebagai kalimat perintah dianggap sebagai kalam Allah sehingga bukan makhluk. *Kedua*, jika setiap perkataan tercipta dari perkataan sebelumnya, sehingga akan terus menerus terulang tidak ada ujungnya. Maka hal yang seperti ini tentu saja mustahil. Dan jika hal yang seperti ini mustahil, maka bisa dipastikan kalam atau perkataan yang dimiliki Allah bukan termasuk makhluk.<sup>48</sup> Sehingga siapapun yang berkeyakinan dengan menganggap Al-Qur’an yaitu makhluk, sesungguhnya ia telah meyakini bahwa Al-Qur’an merupakan perkataan manusia. Padahal ini merupakan keyakinan dari *musyrikin* yang dibantah langsung oleh Allah di dalam firman-Nya<sup>49</sup> yang artinya, “(*Musyrikin* berkata), Ini tidak lain (Al-Qur’an) hanyalah perkataan manusia.”<sup>50</sup>

---

<sup>46</sup> Abū al-Ḥasan al-Asy’arī, *al-Ibanāh ‘an Uṣūl ad-Diyānah*...., h. 72.

<sup>47</sup> Kemenag, *Al-Qur’an dan Terjemahan*, 2019, QS. An-Nahl/16: 40.

<sup>48</sup> Abū al-Ḥasan al-Asy’arī, *al-Ibanāh ‘an Uṣūl ad-Diyānah*...., h. 73.

<sup>49</sup> Abū al-Ḥasan al-Asy’arī, *al-Ibanāh ‘an Uṣūl ad-Diyānah*...., h. 75.

<sup>50</sup> Kemenag, *Al-Qur’an dan Terjemahan*, 2019, QS. Al-Mudaṣir/74: 25.

Selanjutnya lebih jelas lagi bahwa Allah telah membedakan antara Al-Qur'an yang notabnya sebagai kalam Allah yang bersifat qadim, dibedakan dengan manusia sebagai makhluk. Pernyataan ini dapat disaksikan dalam firman-Nya sebagai berikut:

الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ۚ خَلَقَ الْإِنْسَانَ ۚ

(Allah) Yang Maha Pengasih, Yang telah mengajarkan Al-Qur'an. Dia menciptakan manusia. (QS. Ar-Rahman: 1-3)<sup>51</sup>

Berdasarkan ayat tersebut, antara Al-Qur'an dan manusia telah dibedakan oleh Allah. Melalui perbedaan firman-Nya antara kata '*allama* yang berarti "mengajarkan" dengan *khalaqa* yang berarti "menciptakan." Dalam ayat tersebut, Allah mengajarkan Al-Qur'an dan juga membuat manusia. Maka telah jelas yang diciptakan oleh Allah adalah manusia bukan Al-Qur'an. Sehingga menegaskan, bahwa Al-Qur'an itu bukan ciptaan, sebab sesuatu yang diciptakan adalah makhluk sebagaimana manusia.<sup>52</sup>

c. Kekuasaan dan Kehendak Tuhan

Persoalan mengenai kekuasaan dan kehendak Tuhan apakah bersifat mutlak atau tidak, maka hal ini dipengaruhi dalam memberikan kedudukan pada akal dan wahyu. Jika Mu'tazilah memberikan kedudukan yang tinggi terhadap akal, maka manusia sendiri yang memiliki kebebasan untuk berkehendak atas perbuatannya. Sehingga dalam pandangan kelompok Mu'tazilah, Tuhan tidak lagi memiliki kekuasaan dan kehendak yang mutlak. Berbeda halnya dengan kelompok Asy'ariyah yang justru menganggap bahwa kekuasaan dan kehendak Tuhan masih tetap dikatakan mutlak. Hal ini tidak lain karena dalam pandangannya memberikan kedudukan yang tinggi terhadap wahyu.<sup>53</sup>

---

<sup>51</sup> Kemenag, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 2019, QS. Ar-Rahman/55: 1-3.

<sup>52</sup> Abū al-Ḥasan al-Asy'arī, *al-Ibanāh 'an Uṣūl ad-Diyānah*...., h. 85.

<sup>53</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam*...., h. 118.

Bahkan di dalam kitab *al-Ibanāh ‘an Uṣūl ad-Diyānah*, Abū al-Ḥasan al-Asy’arī menjelaskan mengenai kemutlakan kekuasaan dan kehendak Tuhan. Dikatakan bahwasannya Tuhan tidak pernah tunduk terhadap apapun dan siapapun. Sebab tidak ada dzat lain diatas Tuhan untuk menentukan sesuatu yang boleh diperbuat atau tidak boleh diperbuat oleh Tuhan.<sup>54</sup> Dalam pandangan ini Tuhan adalah *al-Malik* yakni Maha Pemilik atau Penguasa yang bersifat mutlak, dimana Dia dapat berbuat apapun sesuai apa yang dikehendakinya, sehingga tidak diperbolehkan bagi siapapun yang mencela perbuatan Tuhan.<sup>55</sup> Pandangan ini didukung juga oleh al-Gazali yang berpendapat bahwa Tuhan dapat berbuat apapun sesuai apa yang dikehendakinya, memberi hukuman sesuai dengan kehendak-Nya<sup>56</sup>, dapat memberikan siksaan kepada orang-orang baik apabila Dia menghendaki, dan dapat memberikan ganjaran kepada orang-orang kafir apabila Dia menghendaki Dia menghendaki juga.<sup>57</sup>

d. Perbuatan-perbuatan Tuhan

Pembahasan tentang perilaku-perilaku Tuhan dari sudut pandang Abū al-Ḥasan al-Asy’ari tidak bisa terlepas dari persoalan mengenai kekuasaan dan kemauan mutlak Tuhan. Adapun yang menjadi pembahasan dari persoalan mengenai perbuatan Tuhan diantaranya seperti kewajiban-kewajiban Tuhan atas manusia, berbuat baik dan terbaik, memberikan beban di luar kemampuan, pengutusan para rasul, serta janji dan ancaman.

---

<sup>54</sup> Lihat dalam Harun Nasution, *Teologi Islam....*, h. 118.

<sup>55</sup> Muhammad Abduh, *Hasyiyah ‘ala al-‘Aqaid al-‘Adudiyah*, (Kairo: ‘Isa al-Babi al-Halabi, 1958), h. 546. (Muhammad Abduh, *Hasyiyah ‘ala al-‘Aqaid al-‘Adudiyah*, (Kairo: ‘Isa al-Babi al-Halabi, 1958, h. 99-107).  
DOI: <http://dx.doi.org/10.35329/jalif.v7i1.2880>

<sup>56</sup> Al-Gazalī, *al-Iqtisad fī al-I’tiqad*, (Ankara: Ankara University, 1962), h. 184. (Lihat dalam Harun Nasution, *Teologi Islam....*, h. 119).

<sup>57</sup> Al-Gazalī, *al-Iqtisad fī al-I’tiqad....*, h. 165. (Lihat dalam Harun Nasution, *Teologi Islam....*, h. 119).

Masalah mengenai persoalan kewajiban Tuhan atas manusia, menurut Asy'ariyah, tiadalah Tuhan mempunyai kewajiban atas manusia. Sebab jika Tuhan memiliki kewajiban terhadap manusia maka akan berlawanan dengan pemahaman mengenai kemutlakan kekuasaan Tuhan. Dalam pemahamannya mengenai kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan, dinyatakan bahwa Tuhan di dalam perbuatannya memiliki kebebasan sesuai apa yang dikehendakinya. Artinya, tiadalah Tuhan mempunyai kewajiban apapun atas manusia.<sup>58</sup> Karena perbuatan-perbuatan Tuhan bersifat *ja'iz* (tidak wajib)<sup>59</sup>, yakni Tuhan boleh berbuat ataupun tidak, sesuai dengan apa yang dikehendaki-Nya tanpa intervensi dari sesuatu yang mengharuskannya untuk berbuat. Sama halnya dalam masalah Tuhan berbuat baik dan terbaik. Maka pemahaman seperti ini juga ditolak oleh Asy'ariyah, karena berlawanan dengan pandangannya mengenai kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan.<sup>60</sup> Dengan begitu, tidaklah Tuhan mempunyai kewajiban untuk senantiasa melakukan kebaikan dan memberikan yang terbaik kepada manusia.<sup>61</sup>

Perbuatan Tuhan selanjutnya yaitu mengenai *taklif* (pemberian beban kepada manusia). Abū al-Ḥasan al-Asy'ari memandang bahwa Tuhan dapat memberi beban berat di luar batas keterampilan seorang manusia. Penjelasan mengenai hal ini dapat dilihat di dalam kitabnya yang berjudul *al-Luma'* yang secara gamblang mengatakan bahwa Tuhan dapat memberi beban yang amat berat pada manusia yang tidak sanggup untuk dipikulnya.<sup>62</sup> Harus dipahami bahwa, sesuai dengan perspektif Asy'ariyah,

---

<sup>58</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam....*, h. 128.

<sup>59</sup> Al-Gazālī, *al-Iqtisād fī al-'Iṭiqād....*, h. 160. (Lihat dalam Harun Nasution, *Teologi Islam....*, h. 128).

<sup>60</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam....*, h. 129.

<sup>61</sup> Muhammad Abduh, *Hasyiyah 'ala al-'Aqaid al-'Adudiyah....*, h. 546. (Lihat dalam Harun Nasution, *Teologi Islam....*, h. 129).

<sup>62</sup> Abū al-Ḥasan al-Asy'arī, *al-Luma'*, terj. Fuad Syaifudin Nur, *Pedoman Teologi Ahlussunnaah Wal Jama'ah*, (Jakarta: PT Rene Turos Indonesia, 2022), cet. ke-3, h. 129.

tindakan manusia pada dasarnya adalah karya Tuhan, dan manifestasinya terjadi melalui kuasa ilahi Tuhan, bukan hasil dari upaya manusia. Maka manusia akan tetap dapat memikul beban di luar kemampuannya. Sebab kela manusia tidak terwujud dengan dayanya yang terbatas, melainkan terwujud dengan daya tak terbatas yang berasal dari Tuhan<sup>63</sup>

Perbuatan Tuhan yang selanjutnya yaitu mengenai pengutusan para rasul. Abū al-Ḥasan al-Asy'ari menyatakan bahwa pengutusan para rasul merupakan sesuatu yang bersifat *jaiz*. Artinya boleh untuk diperbuat ataupun tidak. Jadi para rasul bagi Allah bukan suatu keharusan dan juga bukan suatu kemustahilan.<sup>64</sup> Karena Tuhan tidak memiliki kewajiban-kewajiban terhadap manusia, sehingga Tuhan dapat berbuat apapun sesuai kehendak-Nya. Walaupun Asy'ariyah menolak sifat wajib pengutusan para rasul, namun diutusnya para rasul dalam pandangan Asy'ariyah memiliki arti yang penting seperti untuk mengetahui tentang Tuhan dan alam gaib melalui wahyu, dimana Asy'ariyah bergantung kepada wahyu.<sup>65</sup>

Perbuatan Tuhan selanjutnya yaitu mengenai janji dan ancaman. Maksudnya, Tuhan harus menepati janjinya untuk memberikan ganjaran terhadap mereka yang beriman dan harus melaksanakan ancamannya untuk memberikan siksaan terhadap mereka yang kafir, seperti yang seringkali disebutkan pada beberapa ayat dalam Al-Qur'an. Disisi lain, konsep janji dan ancaman tidak relevan dengan kemutlakan kekuasaan Tuhan. Karena menuntun kewajiban Tuhan untuk menepati janjinya dengan memberikan ganjaran kepada orang-orang beriman dan melaksanakan ancamannya dengan memberikan siksaan kepada orang-orang kafir. Supaya paham kekuasaan dan kehendak mutlak tersebut selaras dengan setiap ayat yang membicarakan janji dan ancaman, maka Abū al-Ḥasan al-Asy'arī

---

<sup>63</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam....*, h. 130.

<sup>64</sup> Asy-Syahrastani, *al-Milal wa Nihal....*, h. 86.

<sup>65</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam....*, h. 131.



melakukan interpretasi lain. Interpretasi tersebut yaitu setiap ayat yang membicarakan mengenai janji Allah yakni balasan bagi orang-orang beriman berupa surga, maksudnya yaitu bukan semua orang beriman yang akan masuk ke dalam surga, akan tetapi hanya sebagian saja. Hal tersebut juga berlaku mengenai ayat-ayat yang membicarakan tentang ancaman Allah, yakni balasan bagi mereka yang kafir berupa neraka. Maka yang dimaksud hanyalah sebagian orang kafir saja, tidak semuanya. Sehingga sebagian yang lain dari mereka yang beriman dan mereka yang kafir terlepas dari janji dan ancaman atas dasar kemutlakan kekuasaan Tuhan. Demikianlah cara yang dilaksanakan oleh Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dalam menyelesaikan problem tentang wajibnya Tuhan dengan menepati janji dan melaksanakan ancamannya.<sup>66</sup>

e. Keadilan Tuhan

Konsep tentang keadilan Tuhan dalam pandangan Asy'ariyah berdasarkan pada pemahamannya mengenai kekuasaan Tuhan yang mutlak. Sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya mengenai kemutlakan kekuasaan Tuhan. Bahwa Tuhan dalam pandangan Asy'ariyah memiliki kekuasaan yang bersifat mutlak atas makhluk-Nya. Sehingga Tuhan dapat melakukan perbuatan apapun sesuai dengan yang dikehendaki-Nya dan tanpa terikat dengan aturan-aturan manapun. Bahkan menurut Abū al-Ḥasan al-Asy'arī sendiri, Tuhan tidak bisa dikatakan berbuat zalim seandainya Dia memasukan seluruh orang-orang yang beriman ke dalam neraka dan memasukan seluruh orang-orang yang kafir ke dalam surga.<sup>67</sup> Dalam konteks ini al-Bagdadi mendukung pandangan Abū al-Ḥasan al-Asy'arī sendiri dengan pernyataannya sebagai berikut:

---

<sup>66</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam....*, h. 133.

<sup>67</sup> Zainal Arifin Purba, "Kehendak Mutlak Tuhan dan Keadilannya Analisa Perbandingan Antar Alliran", *Jurnal Hukum Ekonomi*, 2 (1), 2016, h. 99-107.  
DOI: <http://dx.doi.org/10.35329/jalif.v7i1.2880>

“Tuhan mempunyai sifat adil atas segala perbuatan-Nya. Tiada satu larangan pun bagi Tuhan untuk melakukan apapun yang dikehendakinya. Seluruh makhluk merupakan milik-Nya, dan setiap perintah-Nya adalah diatas segala perintah. Dia tidak bertanggungjawab tentang perbuatan-perbuatan-Nya kepada siapapun.”<sup>68</sup>

Jika zalim atau tidak adil itu sendiri yaitu menggunakan dan menempatkan sesuatu tidak pada tempatnya.<sup>69</sup> Kemudian al-Gazali menambahkan bahwa kezaliman atau ketidakadilan muncul hanya disebabkan seseorang yang melanggar hak orang lain atau melanggar sebuah perintah yang seharusnya dilaksanakan.<sup>70</sup> Kezaliman atau ketidakadilan merupakan perbuatan yang melanggar hukum, sedangkan perbuatan Tuhan tidak pernah melanggar hukum karena tidak terikat dengan hukum manapun.<sup>71</sup> Karena seluruh makhluk-Nya merupakan milik-Nya, sehingga Dia bebas untuk melakukan apapun, dan itu tidak melanggar hukum, sebab Dia melakukannya terhadap milik-Nya. Maka seandainya Tuhan menyiksa orang mukmin dan memberi kenikmatan pada orang kafir, maka Tuhan tidak bisa dikatakan berbuat zalim. Dan Tuhan masih tetap berbuat adil. Sementara ganjaran yang diberikan oleh Tuhan hanya merupakan rahmat-Nya sedangkan hukuman yang diberikan oleh Tuhan tetap sebagai bentuk keadilan Tuhan.<sup>72</sup>

Maka dalam hal ini, keadilan Tuhan oleh Asy’ariyah dimaknai dengan meletakkan sesuatu pada tempatnya, yakni memiliki kuasa mutlak atas sesuatu yang dimiliki oleh pemiliknya. Dan kebalikannya yaitu

---

<sup>68</sup> Abu Mansur al-Bagdadi, *Usul ad-Din*, (Kontantinopel: Madrasah al-Ilahiyat, 1928), h. 213. (Lihat dalam Harun Nasution, *Teologi Islam....*, h. 118-119).

<sup>69</sup> Asy-Syahrastani, *al-Milal wa Nihal....*, h. 85.

<sup>70</sup> Al-Gazali, *al-Iqtisad fi al-I’tiqad*, (Ankara: Ankara University, 1962), h. 183. (Lihat dalam Harun Nasution, *Teologi Islam....*, h. 126).

<sup>71</sup> Abdul Malik al-Juwaini, *Luma’ al-Adillah*, (Kairo, 1965), h. 71. (Lihat dalam Harun Nasution, *Teologi Islam....*, h. 126).

<sup>72</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam....*, h. 126.

ketidakadilan dimaknai dengan meletakkan sesuatu tidak pada tempat yang sebenarnya, yakni berkuasa mutlak atas sesuatu yang dimiliki oleh orang lain. Berangkat dari pendapat tersebut dapat diambil kesimpulan bahwa adil atau tidaknya perbuatan Tuhan terhadap makhluk-Nya, keadilan tersebut tidak bisa diukur dengan pandangan manusia, namun berdasarkan pada pandangan Tuhan itu sendiri. Tuhan tetap dikatakan benar dan adil meskipun Tuhan memasukan seluruh manusia baik yang beriman maupun yang kafir ke dalam surga atau sebaliknya memasukan ke dalam neraka. Karena Tuhan lah yang memiliki kekuasaan mutlak terhadap seluruh makhluk-Nya.

f. *Free Will* dan *Fatalisme*

Mengenai sejauh mana manusia dapat mewujudkan perbuatannya apakah memiliki kebebasan atas perbuatan yang dikehendaknya (*free will*), atau justru tidak tidak memiliki kebebasan atau kekuasaan untuk mewujudkan perbuatannya (*fatalisme*). Maka sebagai argumentasinya, Abū al-Ḥasan al-Asy'arī mengutip sebuah Hadis Nabi SAW yang berbunyi:

إِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ حَتَّىٰ مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إِلَّا ذِرَاعٌ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ  
الْكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ فَيَدْخُلُهَا، وَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ  
حَتَّىٰ مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إِلَّا ذِرَاعٌ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ  
فَيَدْخُلُهَا<sup>73</sup>

“Sesungguhnya seseorang dari kalian melakukan amaliyah para penghuni surga sampai ketika antara ia dengan surga tinggal sehasta, akan tetapi ia didahului dengan ketetapanannya hingga ia melaksanakan amaliyah penghuni neraka dan pada akhirnya ia masuk ke dalamnya. Dan maka seseorang dari kalian melakukan amaliyah para penghuni neraka sampai ketika antara ia dan neraka tinggal sehasta, akan tetapi ia didahului dengan ketetapanannya hingga

<sup>73</sup> Al-Bukharī, *Ṣaḥīḥ Bukharī*, No. 3208. (Lihat dalam Abū al-Ḥasan al-Asy'arī, *al-Ibanāh 'an Uṣūl ad-Diyānah*...., h. 155.

ia mengerjakan amaliyah penghuni surga dan pada akhirnya ia masuk ke dalamnya.”

Menurutnya, ilmu Allah mencakup atas segala sesuatu, artinya Allah Maha Mengetahui. Maka yang sudah terjadi dan yang bakal terjadi pada diri seorang hamba sesuai dengan kehendak Allah. Sehingga mustahil jika Allah tidak tahu pada sesuatu yang akan ada pada diri seorang hamba, karena Allah Maha mengetahui segala sesuatunya. Walaupun Allah telah menetapkan nasib seorang hamba sebagai penghuni surga ataupun penghuni surga, akan tetapi Allah tetap memerintahkan seorang hamba untuk senantiasa melakukan perbuatan-perbuatan baik sebagai amalan penghuni surga.

Sebagai contohnya dalam hal ini Allah telah menetapkan Abū Lahab dan istrinya sebagai penghuni neraka.<sup>74</sup> Namun disisi lain Abū Lahab dan istrinya diperintahkan oleh Allah untuk memeluk Islam sebagai agama keselamatan melalui seruan dakwah dari Rasulullah SAW. Allah tetap memberikan kesempatan mendapatkan hidayah kepada Abū Lahab dan istrinya untuk beriman dengan masuk ke dalam agama Islam yang akan menyelamatkan dari api neraka. Namun Allah telah mengetahui bahwa Abū Lahab dan istrinya tidak akan beriman.<sup>75</sup> Sehingga sebanyak apapun kesempatan hidayah yang diberikan oleh Allah agar Abū Lahab dan istrinya beriman, maka mereka tidak akan pernah beriman dan tetap memasuki neraka sesuai dengan ketetapanannya. Hal ini relevan dengan apa yang dikatakan oleh Nabi SAW dalam sebuah hadis yang berbunyi:

---

<sup>74</sup> “Binasalah kedua tangan Abu Lahab dan benar-benar binasa dia. Tidaklah berguna baginya hartanya dan apa yang dia usahakan. Kelak dia akan memasuki api yang bergejolak (neraka).” (QS. Al-Lahab: 1-3)

<sup>75</sup> Abū al-Ḥasan al-Asy’arī, *al-Ibanāh ‘an Uṣūl ad-Diyānah*...., h. 139.

مَا مِنْكُمْ مِنْ نَفْسٍ مَنْفُوسَةٍ إِلَّا قَدْ كُتِبَ مَكَانَهَا مِنَ الْجَنَّةِ أَوْ النَّارِ وَإِلَّا قَدْ كُتِبَتْ  
شَقِيَّةٌ أَوْ سَعِيدَةٌ<sup>76</sup>

“Tidak seorangpun diantara kalian sebagai jiwa yang dihembuskan, kecuali tempatnya telah Allah tentukan di surga atau di neraka dan Allah telah tentukan untuknya sengsara atau bahagia.”

Dari hadis tersebut kemudian muncul sebuah pertanyaan, mengapa tidak pasrah saja sesuatu yang telah Allah tetapkan, sehingga tidak perlu untuk melakukan amal perbuatan yang justru hanya sia-sia dan tidak memberikan manfaat sedikitpun karena segalanya telah ditentukan dan ditetapkan oleh Allah. karena siapapun yang telah Allah tetapkan menjadi orang yang bahagia, maka ia akan menjadi orang yang bahagia. Dan siapapun yang telah Allah tetapkan menjadi orang yang sengsara, maka dia akan menjadi orang yang sengsara. Untuk menjawab pertanyaan yang demikian, Abū al-Ḥasan al-Asy’arī mengemukakan sebuah Hadis Nabi SAW yang berbunyi:

اعْمَلُوا فَكُلُّ مُيَسَّرٍ أَمَّا أَهْلُ الشَّقَاوَةِ فَمَيَسَّرُونَ لِعَمَلِ الشَّقَاوَةِ وَأَمَّا أَهْلُ السَّعَادَةِ  
فَمَيَسَّرُونَ لِعَمَلِ السَّعَادَةِ<sup>77</sup>

“Beramallah kalian, karena masing-masing orang dimudahkan. Adapun orang-orang yang sengsara mereka Allah mudahkan untuk mengerjakan amalan orang-orang yang sengsara. Sedangkan orang-orang yang bahagia Allah mudahkan untuk mengerjakan amalan orang-orang yang bahagia.”

Kemudian dari hadis tersebut, Nabi SAW membacakan sebuah ayat yang berbunyi:

---

<sup>76</sup> Al-Bukharī, *Ṣaḥīḥ Bukharī*, No. 1362. (Lihat dalam Abū al-Ḥasan al-Asy’arī, *al-Ibanāh ‘an Uṣūl ad-Diyānah*...., h. 157-158.

<sup>77</sup> Al-Bukharī, *Ṣaḥīḥ Bukharī*, No. 1362. (Lihat dalam Abū al-Ḥasan al-Asy’arī, *al-Ibanāh ‘an Uṣūl ad-Diyānah*...., h. 158.

فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى ۝ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى ۝ فَسَنِيَرُهُ لِلْيُسْرَى ۝ وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ  
وَاسْتَغْنَى ۝ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى ۝ فَسَنِيَرُهُ لِلْعُسْرَى ۝

“Adapun orang-orang yang memberikan hartanya di jalan Allah dan bertakwa, serta menghalalkan adanya pahala yang baik (dalam bentuk surga). Tuhan akan memberinya jalan kemudahan (menjadi orang yang bahagia). Dan ada orang-orang yang pelit dan merasa cukup (tidak perlu pertolongan dari Allah), dan mengingkari pahala yang baik. Tuhan akan membuatnya mudah baginya (menjadi sengsara).”

(QS. Al-Lail: 5-10)<sup>78</sup>

Dengan demikian terkait sejauh mana manusia dapat mewujudkan perbuatannya, Abū al-Ḥasan al-Asy’arī membuat Al-Qur’an dan Hadis sebagai argumentasinya. Telah dijelaskan oleh Abū al-Ḥasan al-Asy’arī melalui hadis di atas yang menerangkan sejatinya Allah Maha Mengetahui semua hal yang akan terjadi maka pasti terjadi. Karena Allah telah menuliskan dalam catatan takdir seorang hamba apakah termasuk sebagai orang yang bahagia atau orang yang sengsara. Dan juga Allah telah menetapkan seorang hamba termasuk penghuni surga sebagai orang yang bahagia atau menjadi penghuni neraka sebagai orang yang sengsara.<sup>79</sup> Meskipun Allah telah menetapkan nasib seorang hamba, namun tetap saja seorang hamba diperintahkan untuk senantiasa melakukan perbuatan-perbuatan. Karena dengan demikian, Allah akan memberikan jalan kemudahan yang balasan baginya adalah surga.

#### g. Konsep Iman dan Kafir

Iman menurut Abū al-Ḥasan al-Asy’arī merupakan perbuatan hati yang kadarnya dapat bertambah ataupun berkurang. Sedangkan amal juga dianggap penting karena sebagai penyempurna keimanan.<sup>80</sup> Ketika Abū al-

<sup>78</sup> Kemenag, *Al-Qur’an dan Terjemahan*, 2019, QS. Al-Lail/92: 5-10.

<sup>79</sup> Abū al-Ḥasan al-Asy’arī, *al-Ibanāh ‘an Uṣūl ad-Diyānah*...., h. 158-159.

<sup>80</sup> Fathul Mufid, “Menimbang Pokok-pokok Pemikiran Teologi Imam Al-Asy’ari dan Al-Maturidi”, *Jurnal Fikrah*, 1 (2), 2013, h. 207-230.

Ḥasan al-Asy'arī dihadapkan dengan seorang muslim yang melakukan perbuatan dosa besar seperti perbuatan zina, mencuri, meminum khamr, maka Abū al-Ḥasan al-Asy'arī memandang bahwa pelaku dosa besar tersebut tidak bisa dikatakan kafir. Asalkan di dalam hatinya pelaku dosa besar tersebut masih meyakini bahwa perbuatan tersebut haram. Kecuali jika pelaku dosa besar tersebut meyakini bahwa perbuatannya halal dan tidak meyakini keharamannya, barulah bisa dikatakan kafir.<sup>81</sup>

Dari pendapat tersebut, maka dapat ditarik kesimpulan bahwa iman menurutnya terletak di dalam hati. Selagi dalam diri seseorang masih memiliki keyakinan, atau dalam kata lain masih mengakui Allah sebagai Tuhannya, dan Muhammad sebagai nabinya, maka orang tersebut masih dikatakan sebagai mukmin, meskipun perbuatannya tidak mencerminkan keimanannya. Hanya saja orang tersebut dikatakan sebagai orang fasik. Karena orang tersebut sebenarnya masih memiliki iman, namun pada saat melakukan dosa besar, imannya sedang berada pada titik terendah.<sup>82</sup> Karena dalam konsepnya, status mukmin dan fasik dapat disatukan pada diri seseorang. Berbeda halnya dengan konsep yang dibawa oleh Mu'tazilah. Maka kesimpulannya, seseorang yang berbuat dosa besar hanya dihukumi fasik tidak sampai kafir atau keluar dari agama Islam selagi tidak meyakini perbuatan haramnya dianggap sebagai perbuatan halal.

---

DOI: <http://dx.doi.org/10.21043/fikrah.v1i2>

<sup>81</sup> Abū al-Ḥasan al-Asy'arī, *al-Ibanāh 'an Uṣūl ad-Diyānah*...., h. 48.

<sup>82</sup> Abū al-Ḥasan al-Asy'arī, *al-Ibanāh 'an Uṣūl ad-Diyānah*...., h. 49.

## B. Riwayat Hidup Ibnu Taimiyah dan Pemikirannya Tentang Aqidah

### 1. Riwayat Hidup Ibnu Taimiyah

Ibnu Taimiyah lahir di kota Harran pada tanggal 10 Rabiul Awal 661 H dan wafat di Damaskus pada tahun 728 H.<sup>83</sup> Beliau memiliki nama lengkap Ahmad Taqiyuddin Abū ‘Abbās bin Syihabuddīn ‘Abdu al-Mahāsīn ‘Abdu al-Ḥalīm bin Majduddin Abu al-Barakāt ‘Abdu as-Salām bin Abū Muhammad ‘Abdillāh bin Abū Qāsīm bin Muhammad bin al-Khadar bin ‘Alī bin ‘Abdillāh.<sup>84</sup> Adapun dikenal dengan nama Ibnu Taimiyah, karena Taimiyah diambil dari nama nenek buyutnya yang seorang pendakwah perempuan.<sup>85</sup> Sejak kecil Ibnu Taimiyah sudah terlihat akan menjadi ulama besar. Hal ini sebagaimana dinukil dari keterangan Muhammad Amin sebagai berikut:

“Sejak kecil Ibnu Taimiyah telah dikenal sebagai anak yang memiliki kemampuan kecerdasan tinggi yang luar biasa dan memiliki kemauan yang kuat dalam belajar. Ia memiliki ketekunan dan kecermatan dalam menyelesaikan permasalahan. Memiliki karakter yang tegas dalam mempertahankan pandangannya. Memiliki keikhlasan dan rajin berbuat amalm shaleh, rela mengorbankan dirinya dan selalu siap berjuang diatas jalan kebenaran.”<sup>86</sup>

Maka dari itu tidak heran jika sejak kecil Ibnu Taimiyah sudah menunjukkan ciri-cirinya akan menjadi ulama besar, karena Ibnu Taimiyah seorang yang dilahirkan dan dibesarkan dari keluarga yang berintelektual dan nilai-nilai islam yang kuat, sehingga disegani oleh masyarakat luas pada masanya. Ayahnya bernama Syihabuddīn ‘Abdu al-Mahāsīn ‘Abdu al-Ḥalīm (627-682 H), merupakan salah satu ulama besar yang menduduki jabatan tinggi di Masjid Agung di wilayah Damaskus sebagai imam besar di Masjid tersebut

---

<sup>83</sup> Ṣa’ib ‘Abdul Hamīd, *Ibnu Taimiyah*, terj. Irwan Kurniawan, (Jakarta: Citra, 2009), cet. ke-1, h. 17.

<sup>84</sup> Sirajuddīn ‘Abbās, *I’tiqad Ahlusunnah wal Jam ā’ah*, (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1989), cet. ke-15, h. 261.

<sup>85</sup> Said Abdul Azhim, *Ibnu Taimiyah; Pembaharuan Salafi dan Dakwah Reformasi*, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar), h. 16-17.

<sup>86</sup> Muhammad Amin Suma, *Ijtihad Ibnu Taimiyah Dalam Bidang Fiqh Islam*, (Jakarta: INIS, 1991), cet. ke-1, jilid 1, h. 13.



dan juga sebagai pengajar kajian tafsir dan hadis.<sup>87</sup> Kakeknya bernama Majduddin Abu al-Barakāt ‘Abdu as-Salām (590-652 H) juga merupakan ulama besar yang ahli dalam bidang tafsir, hadis, uṣūl fiqh, dan nahwu.<sup>88</sup> Sementara pamannya yang bernama Fakhruddin merupakan seorang intelektual muslim yang terkenal sebagai pengarang kitab yang produktif pada zamannya.<sup>89</sup> Dan adiknya yang bernama Syarafuddin ‘Abdullāh (696-727 H) merupakan seseorang yang ahli dalam *‘ulum al-Hadis* (ilmu-ilmu hadis), ilmu *fara’id* (ilmu waris), dan *ar-Riyadiyyah* (ilmu eksakta).<sup>90</sup>

Berangkat dari keluarga yang berintelektual dan islami tersebut dalam didikan ayah, paman, dan guru-gurunya yang kebanyakan memegang mazhab Hanbali, Ibnu Taimiyah tidak butuh waktu yang lama untuk menguasai berbagai keilmuan yang berkembang pada waktu itu seperti *‘ulum al-Qur’an*, *‘ulum al-Hadis*, ilmu fiqh, ilmu *uṣūl fiqh*, ilmu tauhid, ilmu filsafat, ilmu tasawuf, ilmu sejarah, ilmu eksakta, dan disiplin kelimuan yang lainnya.<sup>91</sup> Setelah selesai dari pendidikannya di usia < 20 tahun, Ibnu Taimiyah mendapat undangan di Mesir untuk memberikan fatwa. Disini Ibnu Taimiyah memperlihatkan keahliannya dalam berfatwa, terutama fatwa dalam pembasmian seluruh bid’ah dan khurafat.

Ibnu Taimiyah dalam memberikan fatwa dikenal teguh pendirian dan keras dalam berfatwa. Hal ini menjadikan dirinya seringkali masuk penjara. Pertama kali Ibnu Taimiyah dipenjara di Damaskus pada tahun 693 H, karena fitnah dari seorang nasrani yang mengaku sebagai seorang muslim menuduh Ibnu Taimiyah telah menghina Nabi SAW.<sup>92</sup> Penjara kedua di Kairo pada tahun 705 H selama satu setengah tahun, karena Ibnu Taimiyah dituduh telah

---

<sup>87</sup> Muhammad Amin Suma, *Ijtihad Ibnu Taimiyah....*, h. 7.

<sup>88</sup> Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, (Depok: UI Press), cet. ke-1, h. 79.

<sup>89</sup> Muhammad Amin Suma, *Ijtihad Ibnu Taimiyah....*, h. 8.

<sup>90</sup> Muhammad Amin Suma, *Ijtihad Ibnu Taimiyah....*, h.13.

<sup>91</sup> Muhammad Amin Suma, *Ijtihad Ibnu Taimiyah....*, h.24.

<sup>92</sup> Muhammad bin Ṣalīḥ al-Uṣaimin, *Syarh al-‘Aqīdah al-Wāsiṭiyah*, terj. Izzudin Karimi, (Jakarta: Darul Haq), h. xiii.

memasukan dalil-dalil yang mengandung keyakinan tajsim.<sup>93</sup> Penjara ketiga di Mesir pada tahun 707 H selama beberapa hari saja, karena Ibnu Taimiyah melarang bertawasul dengan makhluk. Setelah bebas kemudian dipenjara lagi untuk yang keempat kalinya di Mesir pada akhir tahun 707 H hingga awal tahun 708 H selama kurang lebih dua bulan. Kemudian kelima kalinya dipenjara di Iskandariah, Mesir. Penjara yang keenam kalinya di Damaskus pada tahun 720 H selama lima bulan karena memberikan fatwa tentang talak yang fatwanya bertentangan dengan fatwa empat imam mazhab yang telah diakui.<sup>94</sup>

Dan penjara yang ketujuh kalinya atau yang terakhir di Damaskus selama 2 tahun 3 bulan lebih, sejak tahun 726 H hingga tahun 728 H. dikarenakan karena Ibnu Taimiyah memberikan fatwa tentang keharaman bepergian untuk ziarah kubur ke makam nabi dan orang-orang sholeh. Dalam fatwa yang satu ini Ibnu Taimiyah tidak sampai di penjara, karena sultan melindunginya dan Ibnu Taimiyah mendapatkan pembelaan dari ulama-ulama lainnya.<sup>95</sup> Hal ini membuktikan bahwa untuk memperbaiki umat harus menempuh jalan yang sulit, dan membuktikan bahwa Ibnu Taimiyah bagaikan batu karang yang kokoh dalam menghadapi kehidupan. Hingga akhirnya pada tahun 728 H Ibnu Taimiyah wafat dalam keadaan tidak pernah menikah selama hidupnya<sup>96</sup>, karena kehidupannya disibukkan untuk mempelajari berbagai keilmuan.

## 2. Karya-karyanya

Ibnu Taimiyah adalah seorang ulama besar. Tidak hanya itu, Ibnu Taimiyah juga dikenal produktif dalam melahirkan berbagai karya tulis. Bahkan saking produktifnya dalam menulis kitab, menurut al-Māwardi (wafat 749 H), Ibnu Taimiyah mampu menulis empat buku hanya dalam waktu sehari

---

<sup>93</sup> Şa'ib 'Abdul Hamīd, *Ibn Taimiyah*...., h. 71.

<sup>94</sup> Şa'ib 'Abdul Hamīd, *Ibn Taimiyah*...., h. 74.

<sup>95</sup> Şa'ib 'Abdul Hamīd, *Ibn Taimiyah*...., h. 74-75.

<sup>96</sup> Şa'ib 'Abdul Hamīd, *Ibn Taimiyah*...., h. 78.

semalam.<sup>97</sup> Berbagai disiplin keilmuan yang dikuasai oleh Ibnu Taimiyah seperti ilmu Al-Qur'an dan tafsir, ilmu hadis, ilmu fiqh, ilmu kalam, dan ilmu tasawuf.<sup>98</sup> Adapun beberapa karya Ibnu Taimiyah adalah sebagai berikut:

- a. Dalam bidang Al-Qur'an dan tafsir terdiri dari *at-Tibyan fī Nuzul al-Qur'an*, *Tafsīr Surah an-Nur*, *Tafsīr al-Mu'awizatain*, *Tafsīr Surah al-Ikhlāṣ*.
- b. Dalam bidang fiqh dan *uṣūl fiqh* terdiri dari *Majmu'ah al-Fatawā al-Kubrā*, *Kitābun fī uṣūl fiqh*, *al-Qawa'id an-Nurāniyyah al-Fiqhiyyah*, *Risālah fī Raf'i al-Hanafī Yudaihi fī aṣ-Ṣalah*, *Manāsik al-Ḥajj*, *Risālah fī Sujūd as-Sahwi*, *Risālah fī 'Uqūd al-Muḥarramah*, *Mas'alah al-Khalaf bī aṭ-Ṭalaq*, *Kitab al-Farq al-Mubīn baina aṭ-Ṭalaq wa al-Yamīn*.
- c. Dalam bidang aqidah terdiri dari *Risālah fī al-Qaḍa' wa al-Qadr*, *Risālah fī Ijtihād bī al-Qadr*, *Kitab al-Imān*, *al-Jawab Ahl al-'ilm wa al-Imān*, *al-Furqān baina al-ḥaqq wa al-Bāṭil*, *al-Iklil fī al-Mutasyābih wa at-Ta'wīl*, *al-'Aqidah al-Wāsiṭiyah*, *ar-Risālah al-Laduniyyah*, *Minhaj as-Sunnah an-Nabawiyyah*, *ar-Radd 'alā an-Nuṣairiyyah*, *Syarh 'Aqidah al-Aṣfāniyyah*, *Ma'ārij al-Uṣūl ilā Ma'rifah anna Uṣūl ad-Din wa Furū'ahu Qad Bayyānaha ar-Rasūl*.
- d. Dalam bidang *tazkiyah an-Nās* (pensucian jiwa) terdiri dari *al-Furqān baina Auliya' ar-Rahman wa Auliya' asy-Syaiṭān*, *at-Tuḥfah al-'Iraqiyyah fī A'māl al-Qulūb*, *al-'Ubūdiyyah*, *Darājah al-Yaqīn*, *ar-Risālah at-Tadmuriyyah*, *Bugyah al-Murtad*, *Ibṭal Wahdah al-Wujūd*, *at-Tawaṣṣul wa al-Waṣilāh*, *Risālah fī as-Sama' wa ar-Raqṣ*, *al-'Ibādah asy-Syar'iyyah*.
- e. Dalam bidang akhlak, sosial, dan politik terdiri dari *al-Ḥasanah wa Sayyi'ah*, *al-Waṣiyyah al-Jami'ah lī Khaira ad-Dunyā wa al-Akhirah*, *al-*

---

<sup>97</sup> Sahrul Mauludi, *Ibnu Taimiyah: Pelopor Kajian Islam Kritis*, (Jakarta: Dian Rakyat, 2012), h. 33.

<sup>98</sup> Sukimin, Barsihannoor, dan Salahuddin, "Pandangan Ibnu Taimiyah Terhadap Wali", *Jurnal Diskursus Islam*, 6 (1), 2018, h. 156-174.

DOI: <https://doi.org/10.24252/jdi.v6i1.7113>

*Ḥisbah fī al-Islām, al-Maḥalim al-Musyṭarakah, Syarh Ḥadiṣ Innamā al-A'māl bī an-Niyyah, as-Siyāsah asy-Syar'iyyah fī Iṣlah ar-Ra'I wa ar-Ra'iyyan.*

- f. Dalam bidang filsafat dan logika terdiri dari *ar-Radd 'alā Manṭiqiyyin, Naqd al-Manṭiq, aṣ-Ṣafādiyyah, ar-Risālah al-'Arṣiyyah.*
- g. Bantahan-bantahan terhadap kelompok lain terdiri dari *al-Jawāb lī Man Baddala Dīn al-Masīh, ar-Radd 'alā Naṣāra, ar-Risālah al-Qubruṣiyyah.*

### 3. Sekilas tentang Kitab *al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah*

Kitab *al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah* merupakan salah satu karya terkenal Ibnu Taimiyah dalam bidang aqidah. Kitab ini terbilang ringkas dalam membela kebenaran dan menentang kebatilan yang membahayakan aqidah umat Islam. Penulisan kitab ini berangkat dari keluhan seorang hakim dari kota Wasīṭ akibat maraknya penyimpangan pemikiran-pemikiran terkait persoalan nama-nama dan sifat-sifat Allah. Sehingga hakim tersebut meminta Ibnu Taimiyah untuk melawan pemikiran-pemikiran menyimpang yang menimpa umat Islam. Maka Ibnu Taimiyah menulis kitab ini sebagai intisari dari aqidah Ahlussunnah wal Jamā'ah dalam perkara-perkara yang menjadi persoalan yang menimpa umat Islam pada saat itu guna melawan pemikiran-pemikiran yang menyimpang.<sup>99</sup>

### 4. Pemikirannya tentang Aqidah

#### a. Akal dan Wahyu

Ibnu Taimiyah memposisikan wahyu lebih tinggi kedudukannya daripada akal. Sehingga dalam memahami aqidah Islam, Ibnu Taimiyah menggunakan metode *al-Manhaj al-Naqli* (tekstual/literal). Yaitu metode berpikir yang berpedoman terhadap nash-nash wahyu secara harfiah, dan bersikap sangat berhati-hati serta waspada dengan rasionalitas-rasionalitas

---

<sup>99</sup> Muhammad bin Ṣaliḥ al-Uṣaimin, *Syarh al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah*...., h. 1.

yang sangat dalam atas permasalahan dalam teologi Islam.<sup>100</sup> Sebagai landasan legitimasi terhadap pemakaian metode berpikir tekstual yang dilakukan oleh Ibnu Taimiyah ini menganggap bahwa eksistensi nash-nash wahyu sudah sangat cukup bahkan lengkap sehingga telah memuat segala persoalan terkait masalah aqidah Islam yang dibutuhkan. Atau dalam kata lain tidak ada lagi yang tertinggal serta mengikuti Nabi Muhammad SAW, para Sahabat, dan para Tabi'in (generasi pengikutnya).

Maka sebab itu, apabila akan memahami dan mengkaji aqidah Islam menurut Ibnu Taimiyah tidak butuh lagi untuk berpikir keras memakai akal, akan tetapi cukup dengan merujuk pada nash-nash yang telah komplit dan seluruhnya tersedia.<sup>101</sup> Dengan demikian pandangan Ibnu Taimiyah tidak menerima akal sebagai acuan wahyu dan landasan dalam menentukan kebenaran wahyu. Hal tersebut dikarenakan eksistensi wahyu berasal dari nabi bukan berasal dari akal. Walaupun kebenaran wahyu bisa diketahui melalui pengetahuan akal, namun pengetahuan akal tidak bisa menentukan keberadaan wahyu. Sehingga kebenaran wahyu tidak tergantung terhadap pengetahuan yang didapatkan dari akal.<sup>102</sup>

Pandangan Ibnu Taimiyah dengan memposisikan wahyu lebih tinggi dari akal, maka berimplikasi terhadap keyakinan adanya siksa kubur, syafa'at Nabi, dan telaga Nabi seperti yang telah dikabarkan di dalam Al-Qur'an dan Hadis. Keberadaan akan siksa kubur, dikatakan oleh Ibnu Taimiyah bahwa termasuk iman kepada Hari Akhir yaitu beriman terhadap sesuatu yang akan terjadi setelah kematian, sebagaimana yang dikabarkan oleh Nabi SAW. Yaitu beriman kepada fitnah kubur, nikmat kubur, dan siksa kubur. Adapun fitnah kubur, yaitu bahwa manusia akan diberi

---

<sup>100</sup> Jahja Zurkani, *Teologi al-Ghazali: Pendekatan....*, h. 53.

<sup>101</sup> Muniron, *Ilmu Kalam: Sejarah....*, h. 135.

<sup>102</sup> Hamid Fahmi Zarkasy, "Akal dan Wahyu dalam Pandangan Ibnu Rusyd dan Ibnu Taimiyah", *Jurnal Studi Islam*, 9 (1), 2007, h. 18-32.

DOI: <http://hdl.handle.net/11617/977>

pertanyaan mengenai siapa Tuhannya, siapa nabinya, apa agamanya. Maka bagi orang yang beriman akan tegas menjawab bahwa Allah adalah Tuhannya, Muhammad adalah nabinya, dan Islam adalah agamanya.<sup>103</sup> Kemudian Ibnu Taimiyah mengutip surat di dalam Al-Qur'an yang artinya, "Allah memberikan keteguhan kepada mereka yang beriman dengan perkataan yang teguh di kehidupan dunia maupun akhirat."<sup>104</sup> Jika mereka yang beriman nanti di akhirat diberikan keteguhan oleh Allah untuk menjawab setiap yang ditanyakan oleh malaikat, berbeda dengan mereka yang fasik dan kafir akan ragu dalam menjawabnya, sehingga mereka dihantam dengan gada yang terbuat dari besi lalu mereka akan berteriak kesakitan sehingga terdengar oleh seluruh makhluk kecuali jin dan manusia.<sup>105</sup> Hal ini juga senada disebutkan dalam sebuah hadis yang menerangkan adanya siksa kubur sebagai berikut:

لَوْلَا أَنْ لَا تَدَافِنُوا لَدَعَوْتُ اللَّهَ أَنْ يُسْمِعَكُمْ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ

"Sekiranya tidak akan membuat kalian tidak saling menguburkan, pasti aku meminta kepada Allah supaya memperdengarkan kepada kalian sebagian siksa kubur."

Kemudian penjelasan mengenai syafa'at Nabi, Ibnu Taimiyah membagi syafa'at Nabi menjadi tiga, yaitu syafa'at 'Uzma, syafa'at kepada calon penghuni surga agar dapat memasukinya, dan terakhir *syafā'at* kepada mereka yang akan dimasukkan ke neraka agar tidak dimasukkan serta kepada mereka yang telah dimasukkan ke neraka agar dikeluarkan dari neraka. Adapun untuk perincian dari ketiga syafa'at tersebut adalah sebagai berikut. *Pertama*, syafa'at 'Uzma yaitu syafa'at yang diberikan oleh Nabi

---

<sup>103</sup> Ibnu Taimiyah, *al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah*, terj. Izzudin Karimi, (Jakarta: Darul Haq, 2022), h. 56.

<sup>104</sup> Kemenag, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 2019, QS. Ibrahim/14: 27.

<sup>105</sup> Ibnu Taimiyah, *al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah*...., h. 57.

<sup>106</sup> Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, No. 2876. (Lihat dalam Muhammad bin Ṣaliḥ al-Uṣaimin, *Syarḥ al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah*...., h. 591).

SAW kepada seluruh manusia saat berada di Padang *Mahsyar* supaya seluruh urusan makhluk disidangkan secepatnya setelah sebelumnya para nabi seperti Adam AS, Nuh AS, Ibrahim AS, dan 'Isa AS menolak dalam memberikan syafa'at.<sup>107</sup>

*Kedua*, syafa'at kepada penduduk surga agar dapat memasukinya. Hal ini tatkala ketika calon penghuni surga mendatangi pintu surga namun dalam keadaan tertutup. Berbeda halnya dengan pintu neraka yang senantiasa terbuka untuk dimasuki oleh calon penghuni neraka. Maka dari itu, Nabi Saw memberikan syafa'at nya agar calon penghuni surga dapat memasukinya. Kemudian masing-masing dari penghuni surga bisa memasukinya dari pintu amal ibadah yang paling rajin selama melakukannya di dunia.<sup>108</sup> *Ketiga*, syafa'at yang diberikan kepada mereka yang akan dimasukan ke neraka agar tidak dimasukan dan syafa'at kepada mereka yang telah dimasukan ke neraka agar dikeluarkan dari neraka. Untuk syafa'at Nabi yang diberikan kepada orang yang telah dimasukan ke dalam neraka untuk dikeluarkan dari neraka telah dijelaskan di dalam hadis yang jalur periwayatannya *mutawatir*.<sup>109</sup> Adapun syafa'at Nabi yang diberikan kepada orang yang akan dimasukan ke neraka untuk tidak dimasukan, maka hal ini diambil berdasarkan sebuah doa yang berasal dari dari Nabi SAW kepada umat Islam yang berisi permohonan ampunan dan pemberian rahmat.<sup>110</sup>

---

<sup>107</sup> Ibnu Taimiyah, *al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah*...., h. 62-63.

<sup>108</sup> Muhammad bin Ṣaliḥ al-Uṣaimin, *Syarḥ al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah*...., h. 651.

<sup>109</sup> Hadis mutawatir adalah hadis yang diriwayatkan oleh banyak perawi, yang secara adat mustahil untuk bersepakat dalam kedustaan mengenai hadis tersebut. Atau dalam kata lain, hadis yang diriwayatkan oleh beberapa perawi dalam masing-masing derajat sanadnya, yang secara akal mustahil untuk saling menyelisihi antara satu hadis dengan hadis yang lain. (Mahmud Tahhan, *Tafsir Mustalah al-Hadis*, (Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, 2010), h. 20-21. (Lihat dalam Qamaruzzaman, "Legalitas Hadis Mutawatir Dalam Perspektif Imam Jalaluddin Al-Suyuthi", *Jurnal Nabawi*, 2 (2), 2022, h. 306-317. DOI: <https://doi.org/10.55987/njhs.v2i2.54>

<sup>110</sup> Muhammad bin Ṣaliḥ al-Uṣaimin, *Syarḥ al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah*...., h. 654.

Kemudian keyakinan mengenai keberadaan telaga Nabi, Ibnu Taimiyah di dalam kitab *al-‘Aqīdah al-Wāsiṭiyah* menyebutkan ciri-cirinya secara rinci bahwa di Padang *Maḥsyar*, Nabi memiliki telaga yang airnya disediakan untuk mereka yang beriman dan berbondong-bondong akan mendatangiya. Warna air dari telaga tersebut lebih putih dibandingkan susu. Untuk rasanya lebih manis dibandingkan madu. Sedangkan untuk wadah atau bejananya jumlahnya sebanyak gugusan bintang yang terdapat di langit. Untuk ukuran panjang dan lebarnya, masing-masing jaraknya sejauh perjalanan selama satu bulan. Dan siapapun yang meminum meskipun hanya seteguk dari telaga Nabi, maka ia tidak akan pernah merasakan haus untuk selama-lamanya setelah meminumnya.<sup>111</sup>

b. Dzat dan Sifat Tuhan

Ibnu Taimiyah melakukan pembagian tauhid jadi 3, yaitu tauhid *rububiyah*, tauhid *uluhiyah*, dan tauhid *asma’ wa ṣifāt*. Dalam pembahasan mengenai dzat dan sifat Tuhan, maka berdasarkan konsep pembagian tauhid menurut Ibnu Taimiyah memiliki kaitannya dengan tauhid *asma’ wa ṣifāt*. Tauhid *asma’ wa ṣifāt* sendiri adalah untuk mengesankan Allah dengan memberikan nama dan atribut kepada Allah sebagaimana diatur dalam Al-Qur'an dan Hadis.<sup>112</sup> Nama dan sifat Allah yang totalnya banyak bukan berarti Dzat Allah berjumlah banyak pula. Karena hal ini hanya sebagai tanda pengenal yang menjelaskan mengenai kesempurnaan Allah. Nama dan sifat tersebut hanya sebagai cara agar manusia dapat mengenal Rabbnya. Maka dari itu, menurut Ibnu Taimiyah kewajiban bagi setiap muslim adalah beriman terhadap nama dan sifat Allah seperti yang tertulis di dalam Al-Qur'an maupun Hadis.

---

<sup>111</sup> Ibnu Taimiyah, *al-‘Aqīdah al-Wāsiṭiyah*...., h. 60-61.

<sup>112</sup> Ibnu Taimiyah, *Majmu’atu al-Fatawa*, (Kairo: Dar al-Wafa, 2005), juz 2, h. 35. (Lihat dalam Qois Azizah bin Has, “Konsep Tauhid Ibnu Taimiyah dan Pengaruhnya Terhadap Pembaharuan Pemikiran Islam”, *Jurnal Filsafat dan Teologi Islam*, 12 (2), 2021, h. 181-197). DOI: <http://dx.doi.org/10.32678/aqlania.v12i2.4350>



Nama dan sifat Allah yang sama dengan makhluk-Nya, tidak berarti dikatakan bahwa nama dan sifat yang dimiliki Allah sama dengan nama dan sifat yang dimiliki makhluk-Nya. Karena persamaan nama dan sifat tersebut hanya dalam pengertian umumnya, tidak dalam hakikatnya.<sup>113</sup> Nama dan sifat tersebut menjelaskan bahwa nama dan sifat yang dimiliki oleh Allah sebab kehendak dan kekuasaan Allah yang sempurna.<sup>114</sup> Sebagaimana Allah melihat dan mendengar, namun penglihatan dan pendengaran Allah tidak sama seperti makhluknya. *Asma' wa şifāt* dipahami sebagaimana *zahir* ayatnya beserta hakikatnya, bukan dipahami sebagai sesuatu yang bersifat metaforis. Seperti halnya makna *istiwa'* diatas '*Arsy, wajhullah* (wajah Allah), '*ainullah* (mata Allah), dan '*yadullah* (tangan Allah) ditetapkan maknanya sebagaimana *zahir* ayatnya. Tentu saja dalam memahami makna tersebut berbeda kaifiyahnya antara Allah dengan makhluknya. Hal ini agar tidak terjadi penyerupaan atas Allah terhadap makhluk-Nya. Seperti halnya makna *istiwa'* diatas '*Arsy*, Ibnu Taimiyah di dalam kitab *al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah* menukil sebanyak tujuh ayat Al-Qur'an tentang Allah ber *istiwa'* di atas '*Arsy* yang salah satu ayatnya sebagai berikut:

إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ ۗ  
 “Sesungguhnya Allah adalah Tuhan kalian yang sudah membuat langit dan bumi dengan waktu enam masa, kemudian Allah bersemayam diatas '*Arsy*.” (QS. Al-A'rāf: 54)<sup>115</sup>

Dengan banyaknya ayat yang menyatakan Allah ber *istiwa'* di atas '*Arsy* yang dikutip oleh Ibnu Taimiyah di pada kitab *al-'Aqīdah al-*

---

<sup>113</sup> Suhilman, “Sejarah Perkembangan Pemikiran Gerakan Salafiyah”, *Jurnal Islamika*, 19 (1), 2019, h. 70-80. DOI: <http://10.32939/islamika.v19i01.414>

<sup>114</sup> Aceng Zakaria, “Al-Qur'an dan Teologi (Studi Perspektf Sarjana Muslim tentang Sifat Allah)”, *Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, 1 (1), 2014, h. 169-197. DOI: <http://dx.doi.org/10.30868/at.v1i01.174>

<sup>115</sup> Kemenag, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 2019, QS. Al-A'rāf/7: 54. (Lihat juga QS. Yūnus/10: 3, QS. Ra'd/13: 2, QS. Ṭāhā/20: 5, QS. Al-Furqān/25: 59, As-Sajdah/32: 4, dan QS. Al-Ḥadīd/57: 4).

*Wāsiṭiyah* untuk dijadikan hujjah dalam menetapkan aqidahnya yaitu meyakini berdasarkan *ẓahir* ayatnya bahwa Allah secara hakiki bersemayam diatas ‘Arsy seperti yang telah dikatakan di dalam firman-Nya.<sup>116</sup> Diatas ‘Arsy, Allah mengawasi, menguasai, dan melihat makhluk-Nya. Sehingga firman Allah yang menyatakan bahwa Allah diatas ‘Arsy adalah benar sebagaimana dengan hakikatnya dan tidak memerlukan *tahrif* ataupun *penta’wilan* terhadap ayat-Nya.<sup>117</sup> Selanjutnya mengenai (wajah Allah) yang disebutkan dalam sebuah ayat yang artinya, “Wajah Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan tetap kekal.”<sup>118</sup> Ibnu Taimiyah menetapkan wajah bagi Allah secara hakiki berdasarkan *ẓahir* ayatnya yang mana termuat di dalam Al-Qur’an.

Lalu dalam pembahasan tentang *‘ainullah* (mata Allah) seperti yang terdapat dalam Al-Qur’an sebagai berikut:

وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي ۖ هَٰ وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي ۗ

“Dan Aku telah memberikan kelimpahan atasmu kasih sayang-Ku dan agar engkau dipelihara dibawah mata-Ku.” (QS. Ṭāhā: 39)<sup>119</sup>

Sifat mata yang ditetapkan bagi Allah yang dilakukan oleh Ibnu Taimiyah adalah berdasarkan *ẓahir* ayatnya. Bahkan apabila ditetapkan sifat “melihat” bagi Allah, sedangkan disisi lain Allah menentukan sifat “mata” untuk diri-Nya, maka hal tersebut berarti Allah melihat dengan mata tersebut sesuai dengan apa yang ditetapkannya. Sehingga ayat yang telah dinyatakan di atas menunjukkan bahwa mata tersebut bermakna hakiki (sebenarnya).<sup>120</sup>

<sup>116</sup> Muhammad bin Ṣaliḥ al-Uṣaimin, *Syarh al-‘Aqīdah al-Wāsiṭiyah*...., h. 549

<sup>117</sup> Ibnu Taimiyah, *al-‘Aqīdah al-Wāsiṭiyah*...., h. 51.

<sup>118</sup> Kemenag, *Al-Qur’an dan Terjemahan*, 2019, QS. Ar-Raḥman/55: 27.

<sup>119</sup> Kemenag, *Al-Qur’an dan Terjemahan*, 2019, QS. Ṭāhā/20: 39. (Lihat juga QS. Aṭ-Ṭūr/52: 48 dan Al-Qāmar/54: 13-14).

<sup>120</sup> Muhammad bin Ṣaliḥ al-Uṣaimin, *Syarh al-‘Aqīdah al-Wāsiṭiyah*...., h. 321.

Kemudian pembahasan mengenai *yadullah* (tangan Allah) yang telah disebutkan oleh Al-Qur'an yang artinya, “(Allah) berfirman, Wahai Iblis, apa yang membuatmu menghalangi dari bersujud kepada yang telah Aku ciptakan dengan kedua tangan-Ku.”<sup>121</sup> Dalam hal ini Ibnu Taimiyah juga menetapkan tangan bagi Allah secara hakiki sebagaimana yang telah ditetapkan sendiri oleh Allah di dalam Al-Qur'an. Tentu saja penetapan tangan Allah secara hakiki ini tidak menyamakan dengan tangan makhluk. Namun penetapan ini hanya berdasarkan apa yang telah Allah tetapkan sendiri di dalam kitab sucinya sebagaimana yang tertulis.<sup>122</sup>

Kemudian mengenai status Al-Qur'an, Ibnu Taimiyah berpendapat bahwa sesungguhnya Al-Qur'an merupakan sifat kalam Allah yang qadim bukan sebagai makhluk yang bersifat baru. Karena dari Allah ia berasal dan kepada Allah ia kembali.<sup>123</sup> Maksud “Dari Allah ia (Al-Qur'an) berasal” sesuai dengan sebuah ayat yang artinya, “Katakanlah (Nabi Muhammad), “Jibril menurunkannya (Al-Qur'an) dari Tuhanmu dengan hak untuk memberikan keteguhan atas mereka yang beriman dan supaya menjadi petunjuk serta sebagai kabar gembira seorang muslim (yang berserah diri kepada Allah).”<sup>124</sup> Sedangkan maksud dari kalimat “kepada Allah ia (Al-Qur'an) kembali” senada dengan sebuah hadis yang berbunyi:

لَيُنزَعَنَّ الْقُرْآنُ مِنْ بَيْنِ أَعْظَمِكُمْ يُسْرَى عَلَيْهِ لَيْلًا فَيَذْهَبُ مِنْ أَجْوَافِ الرِّجَالِ فَلَا يَبْقَى فِي الْأَرْضِ مِنْهُ شَيْءٌ

“Al-Qur'an benar-benar akan dicabut dari tengah-tengah kalian, di mana ia akan didatangi pada malam hari sehingga hilang dari hati orang-orang, sehingga tidak ada sesuatupun darinya yang akan tersisa di muka bumi.”

<sup>121</sup> Kemenag, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 2019, QS. Šad/38: 75.

<sup>122</sup> Muhammad bin Šalih al-Ušaimin, *Syarh al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah*...., h. 304.

<sup>123</sup> Ibnu Taimiyah, *al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah*...., h. 53-54.

<sup>124</sup> Kemenag, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 2019, QS. An-Naḥl/16: 102.

<sup>125</sup> Ibnu Hajar al-Asqalānī, *Fath al-Barī*, juz. 13, h. 16. (Lihat dalam Muhammad bin Šalih al-Ušaimin, *Syarh al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah*...., h. 434).

Dengan demikian “Dari Allah ia (Al-Qur’an) berasal dan kepada Allah ia (Al-Qur’an) kembali,” secara hakikat menunjukkan bahwa Al-Qur’an adalah kalam Allah, bukan perkataan dari selain Allah. Sehingga ini merupakan salah satu bentuk penolakan terhadap mereka yang menganggap bahwa perkataan Jibril ataupun perkataan Muhammad. Karena sesungguhnya Al-Qur’an adalah perkataan Allah.<sup>126</sup> Sebagaimana yang telah disebutkan di dalam sebuah ayat yang artinya, “Sesungguhnya ia (Al-Qur’an) benar merupakan wahyu Rasul yang mulia. Ia (Al-Qur’an) bukan ucapan dari seorang pujangga. Sedikit sekali sebagian dari kalian yang mengimaninya.”<sup>127</sup>

Tidak hanya sampai itu saja, bahkan dalam keyakinan Ibnu Taimiyah, tulisan Al-Qur’an yang terdapat di mushaf-mushaf tidak mengeluarkan dari kehakikiannya dari kalam Allah yang sesungguhnya. Karena Ibnu Taimiyah beranggapan meskipun Al-Qur’an ditulis oleh manusia dalam lembaran-lembaran buku, ia tetap dikatakan sebagai firman Allah. Karena firman Allah tidak hanya sekedar huruf tanpa makna, dan juga tidak hanya sekedar makna tanpa huruf. Namun, huruf-huruf dan makna yang ada pada Al-Qur’an adalah firman Allah.<sup>128</sup> Sesungguhnya firman/perkataan disandarkan pertama kali kepada yang mengucapkannya, bukan disandarkan kepada yang menyampaikannya. Maka Al-Qur’an disebut sebagai firman/perkataan Allah, karena Allah lah yang pertama kali mengatakannya, bukan dari perkataan orang yang menyampaikan setelahnya.<sup>129</sup>

Kemudian persoalan mengenai melihat Allah di akhirat yang masih ada kaitannya dengan pembahasan dzat dan sifat Tuhan. pendapat Ibnu

---

<sup>126</sup> Muhammad bin Ṣaliḥ al-Uṣaimin, *Syarḥ al-‘Aqīdah al-Wāsiṭiyah*...., h. 567.

<sup>127</sup> Kemenag, *Al-Qur’an dan Terjemahan*, 2019, QS. Al-Haqqah/69: 40-41.

<sup>128</sup> Ibnu Taimiyah, *al-‘Aqīdah al-Wāsiṭiyah*...., h. 54-55.

<sup>129</sup> Muhammad bin Ṣaliḥ al-Uṣaimin, *Syarḥ al-‘Aqīdah al-Wāsiṭiyah*...., h. 569.

Taimiyah di dalam kitab *al-‘Aqīdah al-Wāsiṭiyah* mengatakan bahwa di akhirat nanti Allah bisa dilihat. Pernyataan tersebut didasarkan pada sebuah ayat yang berbunyi:

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ ۖ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝

“Pada hari itu, orang-orang yang beriman memiliki wajah yang bersinar cerah, dan mereka melihat Tuhannya.” (QS. Al-Qiyāmah: 22-23)<sup>130</sup>

Dalam ayat tersebut menunjukkan bahwa wajah dari mereka yang mukmin yang indah dan berseri-seri melihat Tuhannya. Karena redaksi pada ayat tersebut menggunakan kata bantu *ilā* yang menunjukkan pada tujuan. Sehingga penglihatannya bersumber dari wajah yakni melihat dengan mata kepala. Maka ini merupakan salah satu dalil dalam keyakinan aqidah Ibnu Taimiyah yang menunjukkan bahwa kelak di akhirat, Allah dapat dilihat melalui mata kepala.<sup>131</sup> Selanjutnya dalil yang dijadikan hujjah oleh Ibnu Taimiyah terkait melihat Allah di akhirat yaitu sebuah ayat yang artinya, “Mereka (duduk) di atas dipan-dipan sambil memandang.”<sup>132</sup> Pada ayat tersebut terdapat kata “mereka memandang.” Kata ini berlaku secara umum, karena tidak disebutkan apa yang mereka (orang-orang mukmin) lihat di akhirat. Jadi keumuman kata “mereka memandang” mencakup seluruh nikmat yang mereka lihat, salah satunya yaitu melihat Allah.<sup>133</sup>

Kemudian untuk memperkuat hujjahnya dalam menetapkan melihat Allah di akhirat bagi mereka yang beriman, Ibnu Taimiyah mengutip sebuah ayat yang artinya, “Bagi mereka yang berbuat baik (ada pahala) yang terbaik (surga) dan tambahannya.”<sup>134</sup> Dalam ayat tersebut berdasarkan tafsir dari Rasulullah SAW secara langsung bahwa maksud dari “tambahan”

---

<sup>130</sup> Kemenag, *Al-Qur’an dan Terjemahan*, 2019, QS. Al-Qiyāmah/75: 22-23.

<sup>131</sup> Muhammad bin Ṣāliḥ al-Uṣāimin, *Syarh al-‘Aqīdah al-Wāsiṭiyah*..., h. 454.

<sup>132</sup> Kemenag, *Al-Qur’an dan Terjemahan*, 2019, QS. Al-Muṭaffifin/83: 23.

<sup>133</sup> Muhammad bin Ṣāliḥ al-Uṣāimin, *Syarh al-‘Aqīdah al-Wāsiṭiyah*..., h. 455.

<sup>134</sup> Kemenag, *Al-Qur’an dan Terjemahan*, 2019, QS. Yūnus/10: 26.

yaitu melihat Allah di surga sebagai kenikmatan tertinggi. Hal ini dapat dilihat dalam sebuah hadis yang berbunyi:

إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ يَقُولُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى تَرِيدُونَ شَيْئًا أَزِيدُكُمْ فَيَقُولُونَ  
أَلَمْ تُبَيِّضْ وُجُوهَنَا أَلَمْ تُدْخِلْنَا الْجَنَّةَ وَتُنَجِّنَا مِنَ النَّارِ قَالَ فَيَكْشِفُ الْحِجَابَ فَمَا  
أَعْطُوا شَيْئًا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنَ النَّظَرِ إِلَى رَبِّهِمْ

“Ketika penghuni surga telah memasuki surga, Allah berbicara kepada mereka, "Aku akan memberikan sesuatu kepada kalian sebagai tambahan." Mereka menjawab, "Tidak kah Engkau telah memberikan kebahagiaan yang begitu besar kepada kami? Tidak kah Engkau telah membuat kami masuk surga dan menyelamatkan kami dari neraka?" Nabi bersabda, "Allah kemudian menghilangkan semua halangan, sehingga tidak ada yang lebih mereka cintai di surga daripada melihat Tuhannya.”

#### c. Kekuasaan dan Kehendak Tuhan

Dalam pembahasan mengenai kebebasan dan kemauan Tuhan, Ibnu Taimiyah memberikan gambaran *irādah* atau kehendak Tuhan seperti yang telah diterangkan oleh Al-Qur'an yang artinya, “Setiap kebaikan yang kamu dapatkan itu sesungguhnya asalnya dari Allah, dan setiap keburukan yang menimpamu, itu sesungguhnya asalnya dari perbuatanmu.”<sup>136</sup> Dalam ayat tersebut menerangkan sesungguhnya manusia sendirilah yang melaksanakan perbuatan buruknya. Dan dengan perbuatan buruk itu manusia akan menerima hukumannya. Sementara Allah adalah Dzat yang memberikan kebaikan dan kenikmatan kepada seluruh umat manusia. Maka akan mustahil jika kebaikan tersebut berasal dari manusia itu sendiri. Hal tersebut juga ditegaskan dalam sebuah hadis yang berbunyi:

---

<sup>135</sup> Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, No. 181. (Lihat dalam Muhammad bin Ṣaḥīḥ al-Uṣaimin, *Syarḥ al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah*...., h. 459).

<sup>136</sup> Kemenag, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 2019, QS. An-Nisā' /4: 49.

يَا عِبَادِي إِنَّمَا هِيَ أَعْمَالُكُمْ أَحْصِيهَا لَكُمْ ثُمَّ أَوْفِيكُمْ إِيَّاهَا فَمَنْ وَجَدَ خَيْرًا فَلْيَحْمِدِ  
اللَّهَ وَمَنْ وَجَدَ غَيْرَ ذَلِكَ فَلَا يَلُومَنَّ إِلَّا نَفْسَهُ”

“Wahai hamba-Ku, itulah perbuatan kalian. Aku lah yang akan menghitung perbuatan kalian dan memberikan balasan kepada kalian dengan sempurna. Barangsiapa berbuat suatu kebaikan syogyanya ia memuji Allah. Dan barangsiapa berbuat suatu keburukan, maka tiada yang patut untuk dicela kecuali dirinya.”

Ibnu Taimiyah berpandangan jika keburukan yang ada di dunia ini tidak ada sangkut pautnya dengan Allah. Karena Allah tidak suka terhadap kerusakan, tidak ridha pada kekafiran seorang hamba, dan tidak menyuruh hamba-Nya untuk melakukan perbuatan maksiat. Maka dari itu keburukan tidak berasal dari Allah melainkan berasal dari hamba itu sendiri.<sup>138</sup>

Dengan begitu Ibnu Taimiyah menyatakan bahwa segala perbuatan buruk tidak pernah dilakukan oleh Allah, karena Allah tidak menghendaki perkara yang buruk, melainkan hanya menghendaki perkara yang baik. Sehingga Ibnu Taimiyah menganggap sesat kepada kelompok yang menyatakan bahwa Allah menciptakan segala sesuatu, termasuk perbuatan baik dan perbuatan buruk.<sup>139</sup> Ibnu Taimiyah berpendapat bahwa apabila Allah menciptakan segala sesuatu, maka seluruh ciptaan-Nya mempunyai hikmah yang di dalamnya terdapat kebaikan dan keburukan. Apabila Allah melakukan suatu keburukan, sesungguhnya keburukan itu adalah sebuah hikmah dan rahmat-Nya untuk mendorong manusia ke arah yang lurus. Sehingga maksud dari keburukan tersebut tidak dipahami sebagaimana halnya keburukan yang ada dalam perbuatan manusia. Manusia tidak bisa mengetahui dengan pasti hikmah dan rahmat-Nya kecuali hanya Allah yang

---

<sup>137</sup> Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*. (Lihat dalam Yahyā bin Syarafiddīn an-Nawawī, *al-Arba'in an-Nawawī*, (Semarang: Toha Putra), h. 16).

<sup>138</sup> Syafrial, “Corak Teologi Ibnu Taimiyah”, *Jurnal Tajdid*, 18 (1), 2015, h. 90.  
DOI: <https://doi.org/10.15548/tajdid.v18i1.142>

<sup>139</sup> Ibnu Taimiyah, *al-Ḥasanah wa as-Sayyi'ah*, terj. Fauzi Faisal Bahreisy, *Baik dan Buruk (al-Ḥasanah wa al-Sayyi'ah)*, (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2005), h. 76.

mengetahuinya. Dengan demikian keburukan yang dilakukan oleh Allah hakikatnya adalah sebuah kebaikan bukan suatu keburukan yang dikehendaki oleh Allah.<sup>140</sup>

Ibnu Taimiyah berpendapat bahwa *irādah* atau kehendak Allah terdapat dua macam. *Pertama, al-Irādah al-Kauniyah*, yaitu kehendak Allah yang mempunyai keterkaitan dengan seluruh alam. Allah telah menetapkan *irādah* ini sejak diciptakannya. Seluruh yang terdapat di alam ini merupakan bagian dari *irādah*-Nya. Dan seluruh ciptaan-Nya tidak ada yang keluar dari *irādah*-Nya. Adapun contoh dari *al-Irādah al-Kauniyah* ini diterangkan oleh Al-Qur'an yang artinya, "Dan tidaklah berguna nasihat dariku untukmu apabila diriku hendak memberikanmu nasihat, seandainya Allah hendak menyesatkanmu. Dia adalah Tuhanmu dan kepada-Nya lah kamu dikembalikan."<sup>141</sup> Dalam ayat tersebut sangat jelas, apabila seseorang yang oleh Allah kehendaki untuk menjadi sesat, maka seluruh nasihat yang diberikan tidak akan memberikan manfaat sedikitpun. Selanjutnya yang *kedua, al-Irādah ad-Dīn* yaitu kehendak Allah di dalam urusan agama.<sup>142</sup> Seperti halnya yang telah diterangkan oleh Al-Qur'an yang artinya sebagai berikut, "Kami akan memastikan bahwa pada Hari Penghakiman, keadilan yang tepat dipertahankan dan tidak ada yang dirugikan sedikit pun. Kami membawanya, bahkan jika (amal) beratnya sedikit lebih dari biji sesawi. Sebagai Pembuat Perhitungan, cukuplah kami."<sup>143</sup>

Adapun perbedaan dari *al-Irādah al-Kauniyah* dan *al-Irādah ad-Dīn* yaitu bahwa *al-Irādah al-Kauniyah* masih bersifat universal yang mencakup seluruh kejadian yang ada di dunia ini, termasuk di dalamnya kebaikan dan keburukan, ketaatan dan kemaksiatan, keimanan dan

---

<sup>140</sup> Ibnu Taimiyah, *al-Hasanah wa as-Sayyi'ah*...., h. 80.

<sup>141</sup> Kemenag, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 2019, QS. Hūd/11: 34.

<sup>142</sup> Riana Cahaya Purnama, Skripsi: "*Perbuatan Baik dan Buruk Manusia menurut Ibn Taimiyah*", (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2017), h. 78-79.

<sup>143</sup> Kemenag, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 2019, QS. An-Nisā'/4: 26-27.



kekafiran. Dalam bahasa sederhananya, kehendak ini seperti perkataan apabila Allah menghendaki agar sesuatu untuk terjadi maka dapat dipastikan akan terjadi. Dan apabila Allah tidak menghendaki agar sesuatu untuk tidak terjadi maka dapat dipastikan tidak akan terjadi. Sementara untuk *al-Irādah ad-Dīn* memiliki sifat yang lebih spesifik yang berhubungan dengan sesuatu yang disukai dan diridhai oleh Allah. Kedua *irādah* tersebut ada di dalam diri seseorang yang beriman dan taat. Sedangkan untuk orang kafir dan fasik hanya pada *al-Irādah al-Kauniyah* saja, dan tidak pada *al-Irādah ad-Dīn*. Sebab ketaatan dari seseorang merupakan kehendak Allah, baik *al-Irādah al-Kauniyah* ataupun *al-Irādah ad-Dīn*.<sup>144</sup>

d. Perbuatan-perbuatan Tuhan

Pembahasan tentang perbuatan-perbuatan Tuhan disini mencakup tentang apakah Tuhan memiliki kewajiban atas manusia, seperti untuk berbuat baik dan memberikan yang terbaik untuk manusia, menetapkan janji dan ancaman, boleh atau tidak untuk memberi beban di luar kemampuan seorang manusia, dan pengutusan para rasul. Adapun persoalan mengenai apakah Tuhan mempunyai kewajiban terhadap manusia, dalam hal ini masih ada kaitannya dengan kekuasaan dan kehendak Tuhan. Menurut Ibnu Taimiyah, kekuasaan Tuhan bersifat menyeluruh. Sementara di sisi lain manusia mempunyai tanggungjawab terhadap perbuatan yang dilakukannya.<sup>145</sup> Maka dengan demikian Tuhan tidak mempunyai kewajiban terhadap manusia karena kesempurnaan kekuasaannya bersifat mutlak.

---

<sup>144</sup> Ibnu Taimiyah, *Syarah Aqidah Wasithiyah; Penjelasan Prinsip-Prinsip Akidah Ahlussunnah wal Jama'ah dalam Matan Akidah Wasithiyah Karya Syaikh Islam Ibnu Taimiyah*, terj. Arif Munandar, (Solo: Al-Qowam, 2014), h. 44.

<sup>145</sup> Suhilman, "Sejarah Perkembangan Pemikiran Gerakan Salafiyah", *Jurnal Islamika*, 19 (1), 2019, h. 70-80. DOI: <http://10.32939/islamika.v19i01.414>

Namun karena Allah adalah Dzat yang tidak pernah mengingkari janji-Nya maka Dia akan melakukan yang terbaik untuk manusia serta menepati janji dan ancaman-Nya. Memberikan yang terbaik disini maksudnya yaitu Allah tetap memperhitungkan segala amal perbuatan yang dilaksanakan oleh manusia pada masa hidup, dengan memberikan balasan yang setimpal sesuai perbuatannya. Adapun janji dan ancaman yang diberikan oleh Allah maksudnya yaitu, setiap perbuatan yang baik akan mendapatkan balasan yang baik (surga) sesuai janji-Nya, begitupun sebaliknya perbuatan-perbuatan yang buruk akan mendapatkan balasan yang buruk (neraka) pula sesuai dengan ancaman-Nya.<sup>146</sup>

Kemudian mengenai *taklif* (pemberian beban kepada manusia). Ibnu Taimiyah merupakan tokoh yang sangat berpedoman erat terhadap Al-Qur'an dan Hadis.<sup>147</sup> Maka dalam masalah ini, taklif yang Allah diberikan pada manusia adalah *taklif mā yutaq* (beban yang sanggup diterima oleh manusia) bukan *taklif mā lā yutaq* (beban yang tidak sanggup diterima oleh manusia). Seperti yang telah disebutkan dalam sebuah ayat yang artinya, “Allah tidak memberikan beban terhadap seseorang, kecuali sesuai dengan kesanggupannya.”<sup>148</sup> Dengan berdasarkan ayat tersebut, Allah mustahil memberikan beban kepada manusia di luar batas kemampuannya. Karena Allah hanya memberikan beban kepada manusia sesuai batas kemampuannya.

Selanjutnya mengenai pengutusan para rasul. Dalam hal ini masih memiliki kaitannya dengan kedudukan akal dan wahyu. Dimana Ibnu Taimiyah memposisikan wahyu lebih tinggi daripada akal. Dengan begitu

---

<sup>146</sup> Ibnu Taimiyah, *Majmū' al-Fatāwā*, (Arab Saudi: Majmū' al-Malik Fahd li Ṭabā'ah al-Muṣṣhaf aṣ-Ṣarīf, 1995), h. 302. (Lihat dalam Stevani Elenia, Skripsi: “*Kontekstualisasi Konsep Keadilan....*”, h. 91).

<sup>147</sup> Muhammad Syaikhon, “Pemikiran Hukum Islam Ibnu Taimiyah”, *Jurnal Lisan Al-Hal*, 7 (2), 2015, h. 331-348. DOI: <http://10.35316/lisanalhal.v9i2.95>

<sup>148</sup> Kemenag, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 2019, QS. Al-Baqarah/2: 286.

pengutusan para rasul yang membawa wahyu dari Tuhan merupakan suatu keharusan. Karena menurut Ibnu Taimiyah dengan wahyulah manusia dapat membedakan antara kebaikan dengan keburukan. Sebab dalam hal ini, sesuatu dapat dikatakan baik dan dan dikatakan buruk berdasarkan syariat atau wahyu dari Tuhan. Tidak hanya itu saja, pengutusan para rasul juga sebagai bantahan bagi orang-orang musyrik yang berargumen bahwa kemusyrikannya merupakan takdir Tuhan.<sup>149</sup> Sebagaimana disebutkan di dalam sebuah ayat yang artinya, “Musyrikin berkata, jika Allah menghendaki, maka tentulah kami tidak melakukan perbuatan kemusyrikan, begitu juga dengan nenek moyang kami (tidak melakukan kemusyrikan juga), dan tidak mengharamkan apapun.”<sup>150</sup> Maka dari itu Allah mengutus para rasul untuk memberikan risalahnya yang berupa janji dan ancaman, kabar gembira dan peringatan agar orang-orang musyrik dapat kembali beriman kepada Allah.

e. Keadilan Tuhan

Pembahasan tentang konsep keadilan Tuhan, Ibnu Taimiyah merujuk pada sebuah ayat di dalam Al-Qur’an yang menegaskan tentang keadilan Tuhan sebagai berikut:

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ  
الْحَكِيمُ

“Allah menegaskan bahwa tidak ada ilah (tuhan) selain Dia, dan Dia adalah Yang menetapkan hukum yang adil. Demikian pula para malaikat dan orang-orang yang diberi ilmu. Tidak ada ilah selain Dia, yang memiliki kekuatan mutlak dan kebijaksanaan yang sempurna.” (QS. ‘Ali ‘Imrān: 18)<sup>151</sup>

<sup>149</sup> Muhammad bin Ṣaliḥ al-Uṣaimin, *Syarh al-‘Aqīdah al-Wāsiṭiyah*...., h. 706.

<sup>150</sup> Kemenag, *Al-Qur’an dan Terjemahan*, 2019, QS. al-An’am/6: 148.

<sup>151</sup> Kemenag, *Al-Qur’an dan Terjemahan*, 2019, QS. ‘Ali ‘Imrān/3: 18.

Mengenai ayat tersebut, Ibnu Taimiyah berpendapat bahwa kesaksian Allah atas diri-Nya dalam menegakan keadilan mempunyai arti bahwa seluruh urusan makhluk mendapatkan perhatian dari Allah. Seperti halnya pernyataan seseorang yang siap bertanggungjawab terhadap urusan orang lain, dengan cara me *manage* nya, mengurus permasalahannya, dan memberikan dukungan atas hak kepemilikannya.<sup>152</sup> Sementara dalam lafaz “*Lā ilāha illa huwa al-‘azīz al-hakīm*”, pertama menyatakan bahwa Allah adalah al-‘Azīz yang bermakna mempunyai kekuasaan yang mutlak, memiliki kesempurnaan, dan tidak terkalahkan. Lalu pernyataan Allah al-Hakim memiliki makna bahwa Allah menempatkan segala sesuatunya sesuai dengan tempatnya yang benar, baik di dalam firman-Nya, syariat-Nya dan takdir-Nya. Adapun ayat yang menjadi bukti dan menguatkan ayat sebelumnya, bahwa Allah selalu berlaku adil kepada semua makhluk-Nya, dikutip oleh Ibnu Taimiyah sebagai berikut:

وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ  
خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَسِيبِينَ

“Kami akan memastikan timbangan pada Hari Penghakiman, yang tepat dipertahankan dan tidak ada yang dirugikan sedikit pun. Kami membawanya, bahkan jika (amal) beratnya sedikit lebih dari biji sesawi. Sebagai Pembuat Perhitungan, cukuplah kami.”  
(QS. Al-Anbiya’: 47)<sup>153</sup>

Kata *al-Mawāzīn* jamak dari *al-Mīzān* oleh Ibnu Taimiyah dimaknai sebagai timbangan amal perbuatan. Sebagaimana yang disabdakan oleh Nabi SAW yaitu:

<sup>152</sup> Ibnu Taimiyah, *al-Tafsīr al-Kabīr*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah), jilid 3, h. 145. (Lihat dalam Stevani Elenia, Skipsi: “*Kontekstualisasi Konsep Keadilan Ibnu Taimiyah Terhadap Kehidupan Sosial Di Indonesia (Telaah Kitab Al-Tafsir Al-Kabir)*”, (Surabaya: UIN Sunan Ampel, 2022), h. 87-88).

<sup>153</sup> Kemenag, *Al-Qur’an dan Terjemahan*, 2019, QS. Al-Anbiya’/21: 47.

كَلِمَتَانِ خَفِيفَتَانِ عَلَى اللِّسَانِ ثَقِيلَتَانِ فِي الْمِيزَانِ<sup>154</sup>

“Dua kalimat yang ringan untuk diucapkan di lisan, namun berat timbangannya.”

Tidak hanya sampai disitu saja, untuk menguatkan pendapatnya, Ibnu Taimiyah juga mengutip perkataan dari Abdullāh bin Mas’ud yaitu:

“Mereka lebih berat timbangannya dari gunung Uhud.” Maksud dari perkataan tersebut yakni hanya sebagai suatu perumpamaan yang menunjukkan bahwa amal perbuatan akan sejalan dengan sesuatu yang didapatkan. Perbuatan-perbuatan yang baik akan menghasilkan sesuatu yang baik, begitupun sebaliknya perbuatan-perbuatan yang buruk akan menghasilkan sesuatu yang buruk pula.<sup>155</sup>

Pendapat Ibnu Taimiyah tersebut juga senada dengan pandangan Wahbah Zuhaili tentang ayat tersebut yang menegaskan bahwa Allah memberikan segala sesuatu kepada makhluk-Nya dengan pertimbangan yang adil. Dengan begitu, Allah tetap memperhitungkan segala amal perbuatan yang dilakukan oleh manusia semasa hidup di dunia tanpa sedikitpun diberi tambahan ataupun dikurangi. Seperti halnya yang telah disebutkan di dalam surat Al-Anbiya ayat 47 di atas, yang pada intinya menegaskan bahwa Allah adalah pencipta *al-Mīzān* atau timbangan yang mempunyai fungsi untuk menimbang amal perbuatan manusia sehingga tidak ada siapapun yang dirugikan.<sup>156</sup>

Adapun makna *al-Qisṭ* dalam surat Al-Anbiya ayat 47 tersebut mengarahkan pada keadilan dari *al-Mīzān* atau timbangan amal. Timbangan tersebut tidak merugikan siapapun berbeda dengan timbangan yang ada di

---

<sup>154</sup> Bukharī, *Ṣaḥīḥ Bukharī*, No. 6682. (Lihat dalam Khoril Anwar, “Living Hadis”, *Jurnal Farabi*, 12 (1), 2015, h. 72-86.

DOI: <http://journal.iaingorontalo.ac.id/index.php/fa>

<sup>155</sup> Ibnu Taimiyah, *Majmū’ al-Fatāwā*, (Arab Saudi: Majmū’ al-Malik Fahd li Ṭabā’ah al-Muṣṣhaf aṣ-Ṣarīf, 1995), h. 302. (Lihat dalam Stevani Elenia, Skripsi: “Kontekstualisasi Konsep Keadilan....”, h. 91).

<sup>156</sup> Wahbah az-Zuhaili, *Tafsīr al-Munir*, (Jakarta: Gema Insani, 2013), h. 81.

dunia. Maka dari itu dalam ayat tersebut Allah berfirman yang artinya, “Apabila seorang hamba memiliki amal walaupun hanya seukuran biji sawi, Allah akan tetap memberikan balasan secara utuh tanpa menambahi dan menguranginya. Dengan demikian, Allah sendirilah yang memiliki hak untuk menghitung setiap amal perbuatan dari seorang hamba, sebab Allah Maha Mengetahui seluruh amal perbuatan hamba-Nya.<sup>157</sup>

f. *Free Will* dan *Fatalisme*

Pembahasan mengenai seberapa jauh manusia dapat mewujudkan perbuatannya, dalam hal ini masih memiliki hubungannya dengan kehendak Tuhan. Terkait persoalan *free will* dan *fatalisme*, Ibnu Taimiyah membagi menjadi dua tahapan. Tahap *pertama*, meyakini sesungguhnya Allah tahu terhadap apa yang akan diperbuat oleh makhluk-Nya dengan ilmu-Nya yang *qadim*, yang sifatnya *azali* dan abadi. Dan Allah juga tahu seluruh keadaan makhluk-Nya berupa ketaatan, kemaksiatan, rizki dan ajal yang telah Allah tulis di dalam *Lauh al-Mahfuz*.<sup>158</sup> Sebagaimana yang telah disebutkan dalam sebuah Hadis Nabi SAW yang diriwayatkan oleh Ibnu Mas’ud sebagai berikut:

إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ ثُمَّ يَبْعَثُ اللَّهُ مَلَكًا فَيُؤَمِّرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ وَيُقَالُ لَهُ أَكْتُبْ عَمَلَهُ وَرِزْقَهُ وَأَجَلَهُ وَشَقِيًّا أَوْ سَعِيدًا<sup>159</sup>

“Setiap individu dari kalian telah mengalami proses penciptaannya di dalam rahim ibunya. Kemudian, Allah mengutus malaikat-Nya untuk melakukan pencatatan empat perkataan, sesuai perintah Allah kepada malaikat tersebut, catatlah amalnya, rezekinya, kematiannya, dan nasibnya apakah sengsara atau justru bahagia.”

Dengan demikian, Allah telah mengetahui nasib manusia sebelum manusia itu sendiri diciptakan. Begitu juga ketaatan, kemaksiatan, rezeki,

---

<sup>157</sup> Wahbah az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir*...., h. 82.

<sup>158</sup> Ibnu Taimiyah, *al-'Aqidah al-Wasitiyah*...., h. 65-66.

<sup>159</sup> Al-Bukhari, *Shahih Bukhari*, No. 328. (Lihat dalam Muhammad bin Shalih al-Utsaimin, *Syarah al-'Aqidah al-Wasitiyah*...., h. 672).

dan maut, semuanya telah Allah ketahui. Maka apa yang menimpa seseorang merupakan takdir untuknya, sedangkan yang tidak ditakdirkan baginya maka tidak akan pernah menyimpannya. Kemudian untuk menegaskan hal tersebut, Ibnu Taimiyah mengutip sebuah ayat yang artinya, “Apakah kamu tidak menyadari bahwa Allah memiliki pengetahuan tentang semua yang ada di langit dan bumi? Semua itu telah dicatat dalam kitab yang dijaga dengan baik. Bagi Allah, semuanya adalah hal yang mudah.”<sup>160</sup>

Adapun tahap *kedua*, yaitu kepastian kehendak Allah untuk terjadi dan kuasa Allah yang menyeluruh. Jadi meyakini bahwa apa yang diinginkan oleh Allah pasti akan terjadi, dan apa yang tidak diinginkan oleh Allah maka pasti tidak akan terjadi. Dalam kaitannya dengan perbuatan manusia, meskipun Allah menghendaki adanya kebaikan dan keburukan, namun Manusia dilarang melakukan kejahatan oleh Allah dan diperintahkan untuk berbuat baik.<sup>161</sup> Seperti yang telah disebutkan dalam sebuah ayat yang artinya, “Dan berlaku baiklah. Sesungguhnya Allah mencintai terhadap orang-orang yang melakukan kebaikan.”<sup>162</sup> Dengan demikian menurut Ibnu Taimiyah manusialah secara hakiki melakukan perbuatannya, sedangkan Allah yang secara hakiki menciptakan perbuatannya. Karena manusia memiliki kemampuan atas perbuatannya dan Allah sebagai pencipta atas kemampuan manusia.<sup>163</sup>

Kemauan yang ada pada manusia menjadi penyebab munculnya perbuatan-perbuatan manusia itu sendiri. Disisi lain keinginan dan kemampuan itu merupakan ciptaan Allah. Apabila Allah menghendaki untuk merampas kemampuan yang terdapat dalam diri manusia, niscaya

---

<sup>160</sup> Kemenag, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 2019, QS. Al-Hajj/22 :70.

<sup>161</sup> Ibnu Taimiyah, *al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah*...., h. 69.

<sup>162</sup> Kemenag, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 2019, QS. Al-Baqarah/2: 195.

<sup>163</sup> Ibnu Taimiyah, *al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah*...., h. 70.

manusia tersebut tidak bisa berbuat apapun. Dan sekiranya manusia mempunyai kemampuan yang diberikan oleh Allah, namun manusia tidak memiliki keinginan untuk berbuat, maka sama saja tidak akan ada perbuatan yang keluar darinya. Dengan begitu perbuatan manusia dapat timbul karena dua hal, yaitu keinginan dan kemampuan yang berasal dari manusia itu sendiri. Maka dari itu perbuatan manusia tidak dilakukan secara terpaksa (*fatalisme*), melainkan berdasarkan keinginannya sendiri (*free will*).

Kemampuan manusia adalah ciptaan Allah, dan apapun yang telah diciptakan oleh Allah maka sesuai dengan kehendak-Nya.<sup>164</sup> Adapun ayat Al-Qur'an yang menyatakan mengenai perbuatan manusia dibuat oleh Allah disebutkan di dalam sebuah ayat yang artinya, "Dan Allah lah yang telah membuat kalian dan apa yang kalian perbuat itu."<sup>165</sup> Dalam ayat tersebut dikatakan bahwa Allah menciptakan manusia dan juga menciptakan perbuatan-perbuatan manusia. Sehingga perbuatan-perbuatan manusia termasuk makhluk, karena Allah lah yang menciptakannya. Jika hasil dari upaya manusia serupa dengan makhluk ciptaan, itu menandakan bahwa tindakan manusia pada dasarnya selaras dengan karakteristik makhluk ciptaan. Ini karena hasilnya adalah konsekuensi langsung dari perilaku manusia, menunjukkan bahwa individu adalah pelaku yang bertanggung jawab atas tindakannya sendiri.<sup>166</sup>

Pandangan Ibnu Taimiyah yang demikian didukung oleh salah satu dari muridnya, yakni Ibnu Qayyim al-Jauziyah yang berpendapat sebagai berikut:

“Semuanya akan terjadi sesuai dengan kehendak Tuhan. Hanya bantuan dari Tuhan yang ada sebagai kekuatan. Tindakan, gerakan, dan ketenangan setiap orang ditentukan oleh Tuhan dan bukan oleh dirinya sendiri. Tuhan lah menentukan seseorang itu menjadi

---

<sup>164</sup> Ibnu Taimiyah, *al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah*...., h. 120.

<sup>165</sup> Kemenag, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 2019, QS. Aṣ-Ṣaffāt/37: 96.

<sup>166</sup> Muhammad bin Ṣaliḥ al-Uṣaimin, *Syarḥ al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah*...., h. 687-688.



muslim atau menjadi kafir. Tuhan pula yang telah memperjalankan hamba-Nya yang ada di daratan dan di lautan. Tuhan lah yang memperjalankannya, sementara manusianya yang berjalan. Tuhan lah yang menggerakannya, sementara manusianya yang bergerak. Tuhan lah yang menghidupkannya, sementara manusianya yang hidup. Tuhan lah yang mematikannya, sementara manusianya yang mati. Demikian pula, gagasan dan gerakan yang hadir dalam umat manusia pada dasarnya adalah produk dari hak pilihan manusia, tetapi Tuhan adalah pencipta perilaku manusia. Masalah 'ilmu, qudrah, irdah, masyi'ah, dan penciptaan semata-mata dalam kekuasaan Allah. Sebaliknya, manusia hanya memiliki ketenangan, gerakan, dan aktivitas di dalam dirinya sendiri.”<sup>167</sup>

Dengan demikian manusia yang melakukan kebaikan, keburukan, ketaatan, kemaksiatan, beriman, dan kafir merupakan perbuatan manusia itu sendiri,<sup>168</sup> karena mustahil apabila seseorang disifati berdasarkan sesuatu yang secara hakikat bukan merupakan perbuatannya.<sup>169</sup> Meskipun perbuatan-perbuatan tersebut Allah yang menciptakan, namun hakikatnya yang melakukan perbuatan tersebut adalah manusia. Selanjutnya untuk menguatkan hujjahnya bahwa perbuatan manusia merupakan suatu pilihan disamping Allah yang menentukannya sebagai pencipta perbuatan manusia. Maka Ibnu Taimiyah mengutip sebuah ayat yang artinya, “Bagi siapa pun di antara kalian yang ingin mengikuti jalan yang benar, dan kalian tidak dapat menentukan (mengikuti jalan itu) kecuali dengan kehendak Allah, Tuhan seluruh alam semesta.”<sup>170</sup> Dalam ayat tersebut menurut Ibnu Taimiyah menunjukkan bahwa perbuatan manusia merupakan sebuah pilihan bukan sebuah paksaan, karena perbuatannya berasal dari keinginan dan kemampuannya. Sebab tanpa keinginan dan kemampuan, niscaya perbuatannya tidak akan terjadi.<sup>171</sup>

---

<sup>167</sup> Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *Qadha dan Qadar: Ulasan Tuntas Masalah Takdir*, terj. Abdul Ghaffar, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2005), h. 151

<sup>168</sup> Ibnu Taimiyah, *al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah....*, h. 69.

<sup>169</sup> Muhammad bin Ṣaliḥ al-Uṣaimin, *Syarh al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah....*, h. 699.

<sup>170</sup> Kemenag, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 2019, QS. At-Takwīr/81: 28-29.

<sup>171</sup> Muhammad bin Ṣaliḥ al-Uṣaimin, *Syarh al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah....*, h. 701.

g. Konsep Iman dan Kafir

Konsep iman menurut Ibnu Taimiyah tidak sebatas membenaran di dalam hati dan menyatakan secara lisan, namun juga disertai dengan amal perbuatan.<sup>172</sup> Hal ini supaya tidak ada dianggap bahwa cukup dengan membenarkan di dalam hati dan menyatakan secara lisan, tanpa peduli dengan amal perbuatan sudah dianggap memperoleh janji untuk masuk surga. Justru dengan amal perbuatan yang baik itulah keharusan bagi iman. Dan sejatinya antara iman dengan amal perbuatan tidak bisa untuk dipisahkan.<sup>173</sup> Seperti halnya disebutkan oleh sebuah ayat yang artinya, “Demi masa, sungguh, kebanyakan manusia berada dalam kerugian, kecuali mereka yang memiliki iman dan berperilaku baik, serta memberikan nasihat satu sama lain dalam kebenaran, dan kesabaran.”<sup>174</sup>

Ayat tersebut telah menyebutkan secara jelas bahwasannya antara iman dan amal perbuatan yang baik tidak dapat untuk dipisahkan. Dalam bahasa lain dapat dikatakan bahwa seorang mukmin merupakan orang yang mengupayakan amal perbuatannya yang baik. Sehingga iman tidak sebatas hanya membenaran hati dan perkataan secara lisan, akan tetapi harus juga dibuktikan dengan amal perbuatan. Adapun penyebutan amal saleh/perbuatan baik merupakan perincian pada ayat yang tertulis. Maka dari itu dikatakan iman yang sempurna yakni disamping membenarkan dengan hati dan menyatakan secara lisan, namun juga diwujudkan dengan amal perbuatan, karena ini bagian dari keharusan. Sebab tidak mungkin, apabila tanpa disertai dengan amal perbuatan terdapat iman yang sempurna di dalam hati.<sup>175</sup>

---

<sup>172</sup> Ibnu Taimiyah, *al-‘Aqīdah al-Wāsiṭiyah*...., h. 71.

<sup>173</sup> Ibnu Taimiyah, *al-Iman*, terj. Kathur Suhardi, (Jakarta: Darul Falah, 2007), h. 119.

<sup>174</sup> Kemenag, *Al-Qur’an dan Terjemahan*, 2019, QS. Al-‘Asr/103: 1-3.

<sup>175</sup> Idrus Habsyi, Skripsi: “*Konsep Iman Menurut Ibn Taimiyah*”, (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2010), h. 45.

Kemudian mengenai orang-orang yang melakukan dosa besar, Ibnu Taimiyah berpendapat bahwa orang tersebut tidak dapat dikatakan kafir jika dalam hatinya masih terdapat keimanan, kecuali jika termasuk orang munafik. Maksud dari munafik disini adalah seseorang yang telah bersyahadat dengan lisannya namun di dalam hatinya terdapat keraguan akan syahadatnya atau kesaksiannya terhadap Allah dan Rasul-Nya. Maka menurut Ibnu Taimiyah, orang semacam ini akan berada di neraka selamanya. Sementara bagi orang yang fasik atau pelaku dosa besar, selagi tidak ada keraguan di dalam hati akan syahadatnya, maka orang semacam ini tidak kekal di dalam neraka. Jadi Ibnu Taimiyah tidak mengkafirkan secara keseluruhan seseorang dari umat Islam yang sekedar melakukan kemaksiatan dan dosa besar.<sup>176</sup> Hanya saja umat Islam yang melakukan kemaksiatan dan perbuatan dosa besar dianggap sebagai orang fasik, namun tidak sampai dianggap sebagai orang kafir.

Orang fasik merupakan orang yang tidak memiliki ketaatan kepada Allah dan terus-menerus melakukan perbuatan dosa. Fasik sendiri terbagi menjadi dua. *Pertama*, fasik *akbar* (besar), yaitu kefasikan yang menjadi sebab bagi pelakunya keluar dari Islam. Contohnya seperti melakukan perbuatan *syirik* atau menyekutukan Allah. *Kedua*, fasik *aşgar* (kecil), yaitu kefasikan yang tidak mengeluarkan pelakunya dari Islam. Contohnya seperti berzina, mencuri, meminum *khamr*, dan lain sebagainya. Jadi meskipun seorang muslim melakukan perbuatan zina, mencuri, meminum *khamr*, asalkan tidak sampai melakukan fasik *akbar*, maka ia tetap mukmin dan tidak kafir atau keluar dari Islam.<sup>177</sup> Kemudian Ibnu Taimiyah mengutip sebuah Hadis Nabi SAW yang melalui jalur periwayatan Abū Hurairah yang berbunyi:

---

<sup>176</sup> Ibnu Taimiyah, *al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah....*, h. 71-72.

<sup>177</sup> Muhammad bin Ṣaliḥ al-Uṣaimin, *Syarḥ al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah....*, h. 722.

لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلَا يُسْرِقُ السَّارِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ  
وَلَا يَشْرَبُ الْخَمْرَ حِينَ يَشْرَبُهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلَا يَنْتَهَبُ نُهْبَةً ذَاتَ شَرَفٍ يَرْفَعُ النَّاسَ  
إِلَيْهِ فِيهَا أَبْصَارَهُمْ حِينَ يَنْتَهَبُهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ<sup>178</sup>

“Seseorang yang berzina bukanlah seorang mukmin saat dia melakukan perbuatan tersebut. Demikian pula, seorang pencuri bukanlah seorang mukmin saat melakukan pencurian. Begitu juga, seorang peminum khamr bukanlah seorang mukmin saat mengonsumsi minuman tersebut. Dan seorang perampok tidaklah merampok sesuatu yang berharga yang membuat banyak orang mengalihkan pandangan mereka kepada dirinya saat dirinya merampoknya ia adalah seorang mukmin.”

Maksud dari hadis tersebut bahwa Nabi SAW menafikan darinya iman yang sempurna. Seseorang yang melakukan kemaksiatan dan perbuatan dosa besar dianggap imannya tidak sempurna. Seandainya imannya sempurna pada waktu akan melakukan kemaksiatan, niscaya ia tidak berani untuk melakukannya. Maka maksud dari penafian iman disini adalah penafian kesempurnaan iman, bukan penafian kemutlakan iman. Karena jika yang dimaksud adalah penafian kemutlakan iman, maka seseorang yang melakukan kemaksiatan dan perbuatan dosa besar dianggap sebagai kafir.<sup>179</sup>

Namun Nabi SAW tidak menghendaki yang demikian, yang dikehendaki Nabi Saw bahwa seseorang yang melakukan kemaksiatan dan perbuatan dosa besar pada saat itu imannya berada pada titik terendah sehingga imannya tidak sempurna. Maka ia tetap dikatakan beriman walaupun melakukan kemaksiatan dan perbuatan dosa besar. Dengan demikian orang fasik tidak bisa dikatakan bukan sebagai orang mukmin. Akan tetapi orang fasik sebagai seorang muslim dengan keislamannya yang

<sup>178</sup> Al-Bukharī, *Ṣaḥīḥ Bukharī*, No. 2475. (Lihat dalam Muhammad bin Ṣaliḥ al-Uṣaimin, *Syarḥ al-‘Aqīdah al-Wāsiṭiyah....*, h. 725).

<sup>179</sup> Muhammad bin Ṣaliḥ al-Uṣaimin, *Syarḥ al-‘Aqīdah al-Wāsiṭiyah....*, h. 726.

kurang, atau sebagai seorang mukmin dengan keimanan yang tidak sempurna.<sup>180</sup>

---

<sup>180</sup> Muhammad bin Ṣaliḥ al-Uṣaimin, *Syarh al-‘Aqīdah al-Wāsiṭiyah*...., h. 722.

**BAB IV**  
**ANALISIS PERBANDINGAN PEMIKIRAN ABŪ AL-ḤASAN AL-ASY'ARĪ**  
**DAN IBNU TAIMIYAH TENTANG AQIDAH SERTA**  
**KONTEKSTUALISASINYA DI INDONESIA**

**A. Perbandingan Pemikiran Aqidah Abū al-Ḥasan al-Asy'arī Ibnu Taimiyah**

**1. Akal dan Wahyu**

Akal dan wahyu merupakan dua karunia terbesar yang Tuhan berikan kepada manusia, sehingga keduanya dijadikan sebagai sumber dalam pemikiran aqidah. Dalam aqidah Islam, wahyulah yang menjadi sumber utamanya. Yang dimaksud dengan wahyu disini adalah Al-Qur'an dan Hadis Nabi SAW. Dan telah terjadi kesepakatan antar umat Islam bahwa Al-Qur'an dan Hadis adalah sumber utama dalam aqidah Islam. Karena Al-Qur'an berasal dari Tuhan yang menjadi sumber dari segala sumber hukum dalam menjawab berbagai persoalan, terutama dalam hal aqidah. Sedangkan Hadis Nabi di sini kedudukannya sebagai penjelas dan perinci terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang maknanya masih tergolong global. Kemudian mengenai akal, walaupun akal bukan termasuk sumber utama dalam aqidah, namun akal mempunyai posisi yang penting dalam pemikiran aqidah. Salah satu fungsi dari akal ini yaitu untuk memperkuat dan mempertahankan dalil-dalil yang terdapat dalam Al-Qur'an maupun Hadis agar dapat diterima dengan mudah secara rasional.

Mengenai kedudukan akal dan wahyu, kaitannya dengan ini Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dan Ibnu Taimiyah sepakat untuk mengedepankan wahyu daripada akal. Hal ini dapat dilihat dalam kaitannya tentang kewajiban mengetahui perbuatan-perbuatan baik dan buruk. Bahwa menurut Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dan Ibnu Taimiyah, perkara yang dianggap baik dan dan perkara yang dianggap buruk hanyalah bisa diketahui berdasarkan wahyu. Dengan begitu akal tidak mempunyai pengetahuan tentang mana perbuatan yang dianggap baik dan mana perbuatan yang dianggap buruk, kecuali

berdasarkan informasi yang disampaikan oleh wahyu.<sup>1</sup> Berbeda halnya dengan kelompok Mu'tazilah yang justru sebaliknya, yakni menempatkan akal pada kedudukan yang tinggi.<sup>2</sup> Sehingga Mu'tazilah menganggap sesuatu yang baik dan sesuatu yang buruk dapat diketahui berdasarkan akal. Karena dalam perspektif Mu'tazilah, wahyu hanya dianggap sebagai konfirmasi dan validasi pengetahuan yang berasal dari akal.<sup>3</sup>

Meskipun Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dan Ibnu Taimiyah memiliki pandangan yang sama dalam mengedepankan wahyu daripada akal, akan tetapi dalam memberikan kewenangan terhadap akal, kedua tokoh ini berbeda. Penggunaan akal oleh Ibnu Taimiyah diberikan kewenangan yang terlalu minim, bahkan seringkali tidak memberikan celah sedikitpun dalam penggunaannya. Karena menurut Ibnu Taimiyah, permasalahan aqidah merupakan sesuatu yang bersifat *tauqiffiyah*. Sehingga tidak perlu mencari argumen di luar Al-Qur'an dan Hadis, sementara dalam kedua sumber utama tersebut telah ada jawabannya terkait persoalan mengenai aqidah. Dengan metode yang seperti itu, Ibnu Taimiyah disebut sebagai seorang tekstualis.<sup>4</sup> Lain halnya dengan Abū al-Ḥasan al-Asy'arī yang justru memberikan kewenangan yang banyak terhadap penggunaan akal. Abū al-Ḥasan al-Asy'arī menjadikan akal sebagai argumentasi untuk menguatkan dalil-dalil yang terdapat dalam Al-Qur'an maupun Hadis. Dengan begitu metode yang dibangun oleh Abū al-Ḥasan al-Asy'arī yaitu rekonsialisasi akal dan wahyu, sehingga berimbang antara tekstual dan rasional.<sup>5</sup> Maka dengan demikian, metode yang disusun oleh Abū al-Ḥasan al-Asy'arī berada diantara metode Ibnu Taimiyah yang tekstual dan Mu'tazilah yang rasional.

---

<sup>1</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam....*, h. 96.

<sup>2</sup> Masbukin dan Alimuddin Hassan, "Akal dan Wahyu: Antara Perdebatan dan Pembelaan dalam Sejarah", *Jurnal Toleransi: Media Komunikasi Umat Beragama*, 8 (2), 2016, h. 152-169. DOI: <https://doi.org/10.24014/trs.v8i2.2476>

<sup>3</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam....*, h. 99.

<sup>4</sup> Muniron, *Ilmu Kalam: Sejarah....*, h. 139.

<sup>5</sup> Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban....*, h. 265.

Pembahasan terkait kedudukan akal dan wahyu ini berimplikasi pada persoalan *sam'iyat* yang dikabarkan oleh Al-Qur'an dan Hadis seperti keberadaan siksa kubur, syafa'at Nabi, dan telaga Nabi. Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dan Ibnu Taimiyah meyakini akan keberadaan itu semua. Karena hal tersebut telah diinformasikan di dalam Al-Qur'an dan Hadis. Dimana Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dan Ibnu Taimiyah mendahulukan wahyu ketimbang akal. Misalnya pembahasan tentang siksa kubur, melalui argumentasi yang berbeda, Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dan Ibnu Taimiyah sepakat dalam keyakinannya bahwa siksa kubur memang benar adanya. Jika Abū al-Ḥasan al-Asy'arī melalui *al-Ibanāh 'an Uṣūl ad-Diyānah* berargumen dengan surat al-Gāfir ayat 46, yang di dalamnya menerangkan bahwa Allah memberikan siksaan kepada orang-orang kafir di akhirat, setelah sebelumnya juga ditampakan siksaan kepada orang-orang kafir setiap pagi dan petangnya saat di alam kubur/barzakh. Kemudian tidak hanya mengutip sebuah ayat di dalam Al-Qur'an, Abū al-Ḥasan al-Asy'arī juga berargumen dengan sebuah hadis yang artinya, "Kalaulah bukan karena dapat membuat kalian tidak mau menguburkan jenazah, niscaya aku akan meminta kepada Allah agar Dia memperdengarkan kepada kalian siksa kubur seperti yang telah Dia perdengarkan kepadaku."<sup>6</sup>

Sedangkan Ibnu Taimiyah mengajukan argumentasinya di dalam kitab *al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah* dengan mengutip surat Ibrāhīm ayat 27 yang menerangkan bahwa Allah akan memberikan keteguhan kepada orang-orang mukmin dalam menjawab pertanyaan yang dilontarkan malaikat, yang hal tersebut berbeda dengan orang-orang fasik dan kafir, sehingga ragu untuk menjawab pertanyaan malaikat. Dengan begitu orang-orang fasik dan kafir akan dipukul lalu berteriak dengan teriakan yang didengar oleh seluruh makhluk kecuali jin dan manusia.<sup>7</sup> Meskipun dengan masing-masing

---

<sup>6</sup> Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, No. 2868. (Lihat dalam Abū al-Ḥasan al-Asy'arī, *al-Ibanāh 'an Uṣūl ad-Diyānah*...., h. 166).

<sup>7</sup> Ibnu Taimiyah, *al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah*...., h. 57.



argumentasi yang berbeda, namun memiliki keyakinan dan pemahaman yang sama Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dan Ibnu Taimiyah terhadap keberadaan siksa kubur. Berbeda halnya dengan Mu'tazilah yang lebih mengedepankan akal nya daripada Al-Qur'an dan Hadis. Menurut Mu'tazilah bahwa keberadaan siksa kubur itu tidak ada. Karena apabila siksa kubur itu ada maka akan timbul pertanyaan mengenai nasib orang-orang yang tenggelam di lautan, terkena ledakan hingga hancur, dan lain-lain. Untuk menguatkan argumennya, Mu'tazilah melakukan pembuktian dengan membongkar kuburan yang baru saja dikubur beberapa hari, dan tidak ditemukan pada jasadnya bekas seperti pukulan dari besi sebagaimana yang diceritakan di dalam hadis. Karena Mu'tazilah beranggapan bahwa siksa kubur itu berupa fisik,<sup>8</sup> berbeda halnya dengan Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dan Ibnu Taimiyah yang menganggap bukan jasad yang terkena siksaan akan tetapi ruh lah yang terkena siksaan.

Persoalan *sam'iyat* selanjutnya yaitu mengenai syafa'at Nabi. Perihal syafa'at Nabi, Abū al-Ḥasan al-Asy'arī memahami syafa'at Nabi hanya sebagai sebuah pertolongan yang diperuntukkan pada mereka yang seharusnya telah dijatuhi hukuman seperti para pelaku dosa besar atau orang-orang fasik dari umat Islam yang telah ditetapkan untuk memasuki neraka,<sup>9</sup> dan bukan diperuntukkan bagi mereka yang beriman. Karena seorang mukmin menurut Abū al-Ḥasan al-Asy'arī telah dijanjikan masuk surga, maka tidak ada artinya syafa'at bagi seorang mukmin.<sup>10</sup> Ini merupakan argumen logis yang disusun oleh Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dalam pendapatnya mengenai adanya syafa'at Nabi yang hanya diperuntukkan bagi para pelaku dosa besar.

---

<sup>8</sup> Abu Hamid al-Ghazali, *al-Iqtisad fī al-I'tiqad*, (Beirut: Darul Kutub al-'Ilmiyah, 1988), h. 135. (Lihat dalam Mohd Nasir Utut dan Faizuri Abd Latif, "Beberapa Penelitian Terhadap Konsep Azab Kubur Menurut Tuan Minal Melalui Karyanya Kashf Al-Ghaybiyah", *Jurnal Afkar*, 23 (1), 2021, h. 49-90). DOI: <https://doi.org/10.22452/afkar.vol23no1.2>

<sup>9</sup> Abū al-Ḥasan al-Asy'arī, *al-Ibanāh 'an Uṣūl ad-Diyānah*...., h. 163.

<sup>10</sup> Abū al-Ḥasan al-Asy'arī, *al-Ibanāh 'an Uṣūl ad-Diyānah*...., h. 162.

Berbeda halnya dengan apa yang diutarakan Ibnu Taimiyah yang berpendapat bahwa syafa'at Nabi tidak hanya diperuntukkan bagi para pelaku dosa besar tetapi juga diperuntukkan bagi orang-orang mukmin. Hal ini karena perincian yang dilakukan oleh Ibnu Taimiyah mengenai syafa'at Nabi. *Pertama* syafa'at 'Uzma, yaitu syafa'at yang diberikan oleh Nabi SAW kepada seluruh manusia di Padang *Maḥsyar* supaya seluruh urusan makhluk diputuskan secepatnya setelah sebelumnya para nabi seperti Adam AS, Nuh AS, Ibrahim AS, dan 'Isa AS menolak untuk memberikan syafa'at.<sup>11</sup> *Kedua*, yaitu syafa'at kepada calon penghuni surga agar dapat memasukinya. *Ketiga*, syafa'at kepada mereka yang akan dimasukkan ke neraka untuk tidak dimasukkan serta kepada mereka yang telah dimasukkan ke neraka untuk dikeluarkan dari neraka.<sup>12</sup> Dari perincian yang dilakukan oleh Ibnu melalui *al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah*, tampaknya hanya syafa'at yang ketiga lah yang sesuai dengan pendapat Abū al-Ḥasan al-Asy'arī seperti yang terdapat dalam *al-Ibanāh 'an Uṣūl ad-Diyānah*.

Kemudian persoalan mengenai telaga Nabi, Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dan Ibnu Taimiyah sepakat meyakini keberadannya dan tidak ada perbedaan di dalamnya sedikitpun. Ibnu Taimiyah adalah seorang tekstualis, maka tentu saja menerima seluruh berita yang berasal dari Al-Qur'an maupun Hadis. Bahkan di dalam kitab *al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah* disebutkan ciri-ciri dari telaga Nabi tersebut.<sup>13</sup> Adapun alasan Abū al-Ḥasan al-Asy'arī menerima dan meyakini keberadaan telaga Nabi, dikarenakan hal ini merupakan perkara gaib, di mana akal tidak mampu untuk menjangkaunya. Sehingga akal wajib tunduk terhadap wahyu, atau dalam hal ini wajib menerima sesuatu disampaikan oleh Al-Qur'an dan Hadis.

---

<sup>11</sup> Ibnu Taimiyah, *al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah*...., h. 62-63.

<sup>12</sup> Muhammad bin Ṣaliḥ al-Uṣaimin, *Syarh al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah*...., h. 651-654.

<sup>13</sup> Ibnu Taimiyah, *al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah*...., h. 60-61.

Dengan demikian, mengenai kedudukan akal dan wahyu, Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dan Ibnu Taimiyah sepakat dengan mendahulukan wahyu terlebih dahulu daripada akal. Hanya saja yang menjadi titik perbedaannya yaitu dalam memberikan kewenangan terhadap penggunaan akal. Jika Ibnu Taimiyah yang seorang tekstualis tidak mengambil peran terhadap akal, karena menurutnya segala persoalan sudah terjawab dengan wahyu. Sebaliknya, Abū al-Ḥasan al-Asy'arī justru memberikan peran penting terhadap penggunaan akal. Dengan menjadikan akal sebagai argumentasi penguat wahyu. Peran akal di sini dapat dilihat dalam persoalan mengenai syafa'at Nabi. Di mana dengan logika rasionalnya, Abū al-Ḥasan al-Asy'arī menyatakan jika syafa'at hanya diperuntukkan bagi para pelaku dosa besar, bukan diperuntukkan bagi orang-orang mukmin. Karena menurut Abū al-Ḥasan al-Asy'arī, orang-orang mukmin telah dijamin masuk surga oleh Allah. Sehingga syafa'at tidak berguna dan berarti untuk orang-orang mukmin.<sup>14</sup> Adapun terkait persoalan *sam'iyat* yang lain seperti siksa kubur dan telaga Nabi, Abū al-Ḥasan al-Asy'arī meyakini keberadaannya seperti yang diinformasikan oleh wahyu. Karena dalam hal ini akal tidak mampu menjangkau perkara yang gaib. Maka dari itu Abū al-Ḥasan al-Asy'arī lebih mengedepankan wahyu, sebagaimana yang dilakukan oleh Ibnu Taimiyah.

Dari sinilah kemoderatan Abū al-Ḥasan al-Asy'arī terlihat dengan bersikap *inklusif* (terbuka) dan juga *tawazun* (seimbang). *Inklusif* di sini artinya, Abū al-Ḥasan al-Asy'arī mempunyai sikap terbuka dengan tidak hanya menjadikan wahyu sebagai satu-satunya sumber aqidah, karena akal juga diperlukan dalam hal ini. Sedangkan *tawazun* di sini artinya, Abū al-Ḥasan al-Asy'arī menempatkan posisi antara akal dengan wahyu secara seimbang dan sesuai. Maksudnya yaitu apabila membahas mengenai perkara-perkara gaib seperti persoalan *sam'iyat* yang tidak dapat dijangkau oleh akal, maka wahyu

---

<sup>14</sup> Abū al-Ḥasan al-Asy'arī, *al-Ibanāh 'an Uṣūl ad-Diyānah*..., h. 162.

lah yang memiliki kewenangan akan hal tersebut. Namun, apabila perkara-perkara tersebut dapat dijangkau oleh akal, maka akal lah yang mempunyai kewenangan akan hal tersebut, dengan tujuan agar pesan wahyu dapat diterima dengan mudah dan dipahami secara rasional oleh umat Islam. Kemudian sikap ekstrim Ibnu Taimiyah dalam pembahasan akal dan wahyu ini terlihat pada sikapnya yang fanatik (berlebihan) dalam memberikan kewenangan besar terhadap penggunaan wahyu. Sikap berlebihan yang ditunjukkan oleh Ibnu Taimiyah tersebut berimplikasi pada sikap *eksklusif* (tertutup). Artinya, Ibnu Taimiyah tidak menerima sumber aqidah selain wahyu (Al-Qur'an dan Hadis). Karena menurut Ibnu Taimiyah segala persoalan mengenai aqidah seluruhnya sudah terjawab oleh wahyu, sehingga akal tidak diperlukan dalam penggunaannya. Oleh karena itu label tekstualis sangat sesuai jika disematkan kepada Ibnu Taimiyah.

## 2. Dzat dan Sifat Tuhan

Dzat dan Sifat Tuhan merupakan pembahasan aqidah dalam ruang lingkup *ilahiyyat*. Karena di dalamnya membahas mengenai nama-nama dan sifat-sifat yang melekat pada Dzat Tuhan. Pembahasan mengenai Dzat dan Sifat Tuhan ini bisa dikatakan termasuk ke dalam *ma'rifah al-mabda'*. Melalui pengenalan dasar ini yakni mengetahui dan mengenali Allah sebagai Tuhan yang menciptakan alam semesta, sehingga seorang hamba mampu mengetahui Tuhannya untuk diibadahi. Pengenalan tersebut dilakukan dengan cara memahami nama-nama dan sifat-sifat-Nya yang terdapat di dalam Al-Qur'an maupun Hadis.

Berkaitan dengan ini, Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dan Ibnu Taimiyah sepakat bahwa sifat-sifat Allah yang *qadim* dan berjumlah banyak bukanlah termasuk Dzat Allah. Menurut Ibnu Taimiyah, nama dan sifat Allah yang berjumlah banyak hanya sebagai atribut untuk menjelaskan mengenai kesempurnaan Allah. Dan juga sebagai cara agar seorang hamba dapat

mengenalinya. Berbeda halnya dengan anggapan Mu'tazilah yang berkeyakinan bahwasannya Allah tidak memiliki sifat-sifat yang *qadim*. Karena jika yang *qadim* itu banyak, menurut Mu'tazilah akan berkonsekuensi banyaknya Tuhan, dan itu suatu hal yang mustahil.<sup>15</sup> Dengan alasan yang demikian, Mu'tazilah menafikan sifat-sifat ketuhanan yang telah ditetapkan oleh Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dan Ibnu Taimiyah. Untuk menjawab argumen Mu'tazilah tersebut, Abū al-Ḥasan al-Asy'arī membuat konsep abstraksi bahwa sifat tidaklah sama dengan dzat, namun tidak lain juga dari dzat. Sehingga dapat dipahami bahwa sifat-sifat yang terdapat pada Tuhan bukanlah Tuhan itu sendiri, tapi sifat-sifat tersebut tidak lain juga dari Tuhan.<sup>16</sup> Dengan begitu gugurlah argumen Mu'tazilah yang menganggap sifat-sifat Allah yang *qadim* dan berjumlah banyak berkonsekuensi banyaknya Tuhan.

Kemudian yang menjadi titik perbedaan antara Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dan Ibnu Taimiyah yang berkaitan dengan Dzat dan Sifat Tuhan adalah penafsiran dan pemahamannya terkait ayat-ayat sifat. Seperti pemahamannya terhadap sifat *istiwa'* di atas '*Arsy, wajhullah, 'ainullah, dan yadullah*. Dalam memahami *istiwa'* di atas '*Arsy*, Abū al-Ḥasan al-Asy'arī meyakini bahwa Allah memang *beristiwa'* di atas '*Arsy* dengan *istiwa'* yang suci dari sifat menyentuh, mengambil tempat, menetap, memasuki, dan berpindah. Sehingga bukan *istiwa'* yang dimaknai dengan bersemayam.<sup>17</sup> Kemudian Abū al-Ḥasan al-Asy'arī juga menolak jika *istiwa'* dita'*wil* dengan *istawla* yang bermakna "menguasai", karena hal tersebut tidak ada bedanya antara '*Arsy* dengan makhluk-makhluk-Nya yang lain. Sama halnya dengan Ibnu Taimiyah yang juga menolak *ta'wil*. Karena menurutnya *ta'wil* merupakan *tahrif*, yaitu merubah huruf-huruf yang terdapat dalam Al-Qur'an, dan itu merupakan suatu hal yang terlarang. Berbeda lagi dengan pandangan Mu'tazilah yang justru

---

<sup>15</sup> Asy-Syahrastani, *al-Milal wa Nihal*...., h. 38.

<sup>16</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam*...., h. 136.

<sup>17</sup> Abū al-Ḥasan al-Asy'arī, *al-Ibanāh 'an Uṣūl ad-Diyānah*...., h. 44.

menjadikan *ta'wil* sebagai sesuatu yang penting. Karena dengan *ta'wil*, dapat mencegah dari pemahaman-pemahaman *tasybih* (penyerupaan Allah dengan makhluk-Nya).

Meskipun Ibnu Taimiyah dan Abū al-Ḥasan al-Asy'arī sama dalam menolak *ta'wil*, namun pandangan Ibnu Taimiyah mengenai *istiwa'* di atas *Arsy* tidak sama dengan Abū al-Ḥasan al-Asy'arī. Menurut Ibnu Taimiyah makna dari *'istiwa'* sudah diketahui yakni bersemayam. Jadi maksud dari *istiwa'* di atas *'Arsy* adalah Allah bersemayam dengan menetap tinggi di atas *'Arsy* bersama dengan Dzat-Nya, namun untuk *kaifiyah*nya tidak diketahui.<sup>18</sup> Pendapat Ibnu Taimiyah yang semacam ini sama dengan pendapat Karamiyah yang mengatakan bahwa Allah bertempat di atas *'Arsy*, di atas segala materi yang disebut jauhar. Menurut Karamiyah, Allah juga dapat berpindah, melakukan gerakan, dan juga turun.<sup>19</sup> Dari pendapat Karamiyah tersebut yang tergolong *tasybih* memiliki kesamaan dengan pendapat Ibnu Taimiyah. Meskipun Ibnu Taimiyah menambahkan dengan *kaifiyah* yang tidak diketahui dengan tujuan agar tidak menyerupakan Allah dengan makhluk-Nya, namun tetap saja pendapat Ibnu Taimiyah dikatakan *tasybih* karena cenderung kepada pendapatnya Karamiyah. Berbeda halnya dengan pemahaman Abū al-Ḥasan al-Asy'arī yang selamat dari paham *tasybih*, meskipun tanpa menggunakan *ta'wil*. Karena dalam memahami *istiwa'* di atas *'Arsy*, Abū al-Ḥasan al-Asy'arī menetapkan *isti'wa* seperti yang dikabarkan oleh Al-Qur'an, namun dengan melakukan *tanzih* yaitu dengan *istiwa'* tanpa menyentuh, mengambil tempat, menetap, memasuki, dan berpindah.

Adapun mengenai sifat-sifat dzatiah seperti sifat *wajhullah* (wajah Allah), *'ainullah* (mata Allah), dan *yadullah* (tangan Allah), dalam hal ini terdapat perbedaan pemahaman antara Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dan Ibnu

---

<sup>18</sup> Ibnu Taimiyah, *al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah*...., h. 51.

<sup>19</sup> Asy-Syahrastani, *al-Mīlāl wa Nihal*...., h. 96.

Taimiyah. Abū al-Ḥasan al-Asy'arī meyakini dan menetapkan sifat-sifat tersebut secara *ẓahir* ayatnya, sedangkan untuk hakikat makna ayatnya diserahkan kepada Allah sebagaimana yang dimaksud-Nya. Sehingga penetapan sifat-sifat Allah seperti *wajhullah*, *'ainullah*, dan *yadullah*, oleh Abū al-Ḥasan al-Asy'arī harus disertai *bī lā kaif*, yaitu dengan tanpa mempertanyakan bagaimananya. Sebagaimana contohnya seperti kata “dua tangan-Ku” yang terdapat di dalam surat Ṣād ayat 75. Kata “dua tangan” oleh Abū al-Ḥasan al-Asy'arī tidak boleh dita'wil ke dalam makna “dua kuasa” ataupun “dua nikmat” seperti yang dilakukan oleh Mu'tazilah, apalagi sampai dibawa ke dalam makna lahiriyahnya seperti “dua anggota tubuh.” Karena jika kata “dua tangan” dibawa ke dalam hakikat makna “dua anggota tubuh”, maka akan terjatuh kepada paham *tasybih* dan *tajsim*. Jadi metode yang digunakan oleh Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dalam pemahamannya mengenai sifat-sifat Allah tersebut yaitu dengan *tafwīd*. Maksudnya yakni dengan mengimani *ẓahir* ayatnya, namun untuk hakikat maknanya diserahkan kepada Allah SWT.

Lain halnya dengan Ibnu Taimiyah dalam memahami sifat-sifat dzatiah tersebut. Pemahaman Ibnu Taimiyah berkenaan dengan sifat *wajhullah*, *'ainullah*, dan *yadullah*, yaitu bahwa hakikat makna dari sifat-sifat tersebut sebagaimana *lafaz ẓahir* nya. Bahkan jika ditetapkan sifat melihat bagi Allah, maka melihatnya Allah dengan menggunakan mata, sebagaimana ditetapkannya sifat mata bagi Allah.<sup>20</sup> Hal ini karena Ibnu Taimiyah menetapkan secara hakiki sifat wajah, mata, dan tangan bagi Allah, walaupun dengan tanpa penyerupaan dengan makhluk-Nya. Namun pendapat Ibnu Taimiyah tersebut tidak menggugurkan paham *tajsimnya* karena menetapkan wajah, mata, dan tangan bagi Allah, yang artinya Allah tersusun dari anggota tubuh yang sama dimiliki oleh makhluk-Nya. Pemahaman Ibnu Taimiyah yang semacam cenderung sama dengan pemahaman Hasyawiyah yang mengatakan

---

<sup>20</sup> Muhammad bin Ṣalīḥ al-Uṣaimin, *Syarḥ al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah*...., h. 321.

bahwa Allah mempunyai anggota tubuh di antaranya memiliki kepala, rambut, telinga, lidah, tangan, kuku, kaki, dan anggota tubuh lainnya.<sup>21</sup> Penyerupaan yang dilakukan oleh Hasyawiyah ini bukan hanya penyerupaan sifat-Nya dengan makhluk, namun sudah sampai pada penyerupaan pada Dzat-Nya. Sedangkan penyerupaan yang dilakukan oleh Ibnu Taimiyah tidak sejauh penyerupaan yang dilakukan oleh Hasyawiyah. Karena Ibnu Taimiyah tidak sampai menyerupakan Dzat Allah dengan makhluk-Nya. Namun, tetap saja Ibnu Taimiyah dikatakan berpaham *tajsim* karena menetapkan secara hakiki sifat wajah, mata, dan tangan bagi Allah, meskipun Ibnu Taimiyah dalam penetapan secara hakiki tersebut tanpa penyerupaan dengan makhluk-Nya.

Kemudian mengenai pandangan dari kedua tokoh tentang status Al-Qur'an, karena hal ini masih ada kaitannya dengan sifat Allah yaitu sifat kalam. Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dengan Ibnu Taimiyah sepakat dalam pendapatnya mengenai status Al-Qur'an sebagai kalam Allah yang *qadim* bukan sebagai makhluk. Berbeda halnya dengan Mu'tazilah yang secara mutlak berkeyakinan bahwasannya Al-Qur'an merupakan makhluk yang bersifat baru bukan sebagai kalam Allah yang bersifat *qadim*.<sup>22</sup> Pendapat Mu'tazilah ini tidak terlepas dari pemahamannya yang menegaskan sifat-sifat Allah yang *qadim*. Sedangkan Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dengan Ibnu Taimiyah menetapkan sifat-sifat Allah yang *qadim*. Walaupun sepakat mengakui jika Al-Qur'an adalah kalam Allah yang *qadim*, namun tetap saja ada perbedaan pendapat di dalamnya. Adapun yang menjadi titik perbedaannya yaitu mengenai suara, huruf-huruf, dan tulisan-tulisan yang terdapat dalam lembaran-lembaran buku.

Abū al-Ḥasan al-Asy'arī berpendapat bahwasannya suara dan huruf-huruf yang tertulis dalam lembaran-lembaran buku adalah makhluk. Dalam hal ini Abū al-Ḥasan al-Asy'arī sependapat dengan Mu'tazilah. Sebab menurut

---

<sup>21</sup> Asy-Syahrastani, *al-Milal wa Nihal....*, h. 90.

<sup>22</sup> Tim Riset Majelis Tinggi Urusan Islam Mesir, *Ensiklopedi Aliran dan Madzhab di Dunia Islam*, terj. Masturi Irham dkk, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar), h. 1120.



Abū al-Ḥasan al-Asy'arī suara dan huruf merupakan sesuatu yang baru karena diciptakan, dan sesuatu yang diciptakan adalah makhluk.<sup>23</sup> Sedangkan Al-Qur'an bukan merupakan sesuatu yang diciptakan. Adapun yang dinamakan dengan Al-Qur'an sebagai kalam Allah yang *qadim* yaitu dari segi maknanya yakni sebelum Al-Qur'an diturunkan kepada Rasulullah SAW dalam bentuk bahasa yang tersusun dari suara, huruf-huruf, dan tulisan. Meskipun mengafirmasi pendapat Mu'tazilah, namun disisi lain Abū al-Ḥasan al-Asy'arī tidak sependapat dengan Mu'tazilah. Karena secara mutlak, Mu'tazilah mengatakan bahwa Al-Qur'an adalah makhluk, dengan tujuan untuk menjaga eksistensi tauhid dengan menegaskan sifat-sifat Allah yang *qadim* salah satunya dengan menafikan Al-Qur'an sebagai sifat kalam Allah. Oleh karena itu, Mu'tazilah berkeyakinan jika Al-Qur'an adalah makhluk.

Jika Abū al-Ḥasan al-Asy'arī satu suara dengan Mu'tazilah untuk menyatakan suara, huruf-huruf, dan tulisan merupakan makhluk yang bersifat baru, akan tetapi Ibnu Taimiyah menolak pandangan dari Abū al-Ḥasan al-Asy'arī yang mengatakan bahwa suara, huruf-huruf, dan tulisan merupakan makhluk yang bersifat baru bukan *qadim*. Karena menurut Ibnu Taimiyah suara dari bacaan Al-Qur'an dan tulisannya yang terdiri dari huruf-huruf tidak akan mengeluarkan dari hakikatnya sebagai kalam Allah yang sesungguhnya. Sehingga Ibnu Taimiyah berpendapat bahwa meskipun Al-Qur'an ditulis oleh manusia dalam lembaran-lembaran buku, ia tetap dikatakan sebagai firman Allah. Karena kalam Allah tidak hanya terdiri dari huruf tanpa makna, dan tidak juga hanya terdiri dari makna tanpa huruf.<sup>24</sup> Namun, Al-Qur'an merupakan kalam Allah yang terdiri dari huruf dan makna. Alasan ini juga berdasarkan pada sebuah ucapan yang secara hakiki disandarkan kepada yang pertama kali mengucapkannya bukan kepada yang menyampaikannya. Karena pertama kali

---

<sup>23</sup> Abū al-Ḥasan al-Asy'arī, *al-Ibanāh 'an Uṣūl ad-Diyānah*...., h. 85.

<sup>24</sup> Ibnu Taimiyah, *al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah*...., h. 54-55.

Al-Qur'an yang mengucapkannya yaitu Allah, sehingga tidak disandarkan kepada selain-Nya. Maka siapapun yang menyampaikan Al-Qur'an, tetap saja Al-Qur'an adalah perkataan atau kalam Allah.<sup>25</sup>

Kemudian pembahasan yang masih terkait dengan Dzat dan Sifat Allah yaitu persoalan mengenai *ru'yatullah*. Semua telah sepakat bahwa Dzat Allah merupakan sesuatu yang bersifat immateri bukan sesuatu yang bersifat materi. Maka karena hal itu Mu'tazilah mengingkari jika Allah dapat dilihat. Artinya Mu'tazilah berkeyakinan bahwasannya Allah secara mutlak tidak bisa dilihat di dunia maupun di akhirat. Alasan untuk mendukung pernyataannya, argumen yang diutarakan oleh Mu'tazilah yaitu sesuatu yang dapat dilihat melalui mata kepala hanyalah sesuatu yang memiliki sifat material.<sup>26</sup> Tidak bisa dilihatnya Allah menggunakan mata kepala bukan disebabkan terdapat hambatan, namun memang karena Dzat-Nya yang tidak untuk dapat dilihat.<sup>27</sup> Dan juga jika sekiranya Allah bisa dilihat menggunakan mata kepala, maka seharusnya Allah bisa dilihat di dunia saat ini juga. Akan tetapi, pada kenyataannya Allah tidak bisa dilihat di dunia, yang berarti itu menunjukkan jika Allah memang tidak bisa dilihat di akhirat dengan mata kepala.

Berbeda halnya dengan Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dan Ibnu Taimiyah yang dalam hal ini sepakat bahwa di akhirat kelak, Allah bisa dilihat menggunakan mata kepala. Kesamaan pendapat tersebut dikarenakan Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dan Ibnu Taimiyah berlandaskan kepada dalil-dalil yang disampaikan oleh Al-Qur'an dan Hadis yang menyatakan sesungguhnya Allah bisa dilihat di akhirat. Terdapat sebuah ayat yang sama yang dikutip oleh Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dalam kitabnya *al-Ibanāh 'an Uṣūl ad-Diyānah* dan dikutip

---

<sup>25</sup> Muhammad bin Ṣaliḥ al-Uṣaimin, *Syarḥ al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah*...., h. 569.

<sup>26</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam*...., h. 139.

<sup>27</sup> Hasan Zaini, *Tafsir Tematik Ayat-ayat Kalam Tafsir al-Maraghi*, (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1997), h. 158.

juga oleh Ibnu Taimiyah dalam kitabnya *al-‘Aqīdah al-Wāsiṭiyah* yaitu sebuah ayat yang berbunyi:

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ ۖ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۖ

“Wajah-wajah (mereka yang beriman) pada hari itu berseri-seri. Kepada Tuhannya mereka melihat.” (QS. Al-Qiyāmah: 22-23)<sup>28</sup>

Menurut Abū al-Ḥasan al-Asy’arī dan Ibnu Taimiyah tambahan kata *ilā* dalam kata *nāzirah* yang terdapat di ayat tersebut menunjukkan pada tujuan. Maka dengan begitu, penglihatannya bersumber dari wajah yakni melihat dengan mata kepala. Kemudian ayat lain yang dijadikan argumentasi oleh Abū al-Ḥasan al-Asy’arī dan Ibnu Taimiyah yaitu sebuah ayat yang artinya, “Bagi orang-orang yang melakukan kebaikan diberikan pahala yang terbaik (surga) dan tambahannya.”<sup>29</sup> Menurut Abū al-Ḥasan al-Asy’arī, yang dimaksud kata “tambahan” dalam ayat tersebut adalah kesempatan untuk melihat Allah. Pendapat Abū al-Ḥasan al-Asy’arī mengenai maksud dari kata “tambahan” tersebut juga didukung dan dikuatkan oleh Ibnu Taimiyah dengan mengutip sebuah hadis yang artinya, “Apabila penghuni surga telah masuk ke dalamnya, maka Allah berfirman, kalian Aku beri sesuatu sebagai tambahan bagi kalian. Maka mereka menjawab, bukankah Engkau telah membuat wajah-wajah kami putih berseri. Bukankah Engkau telah memasukan kami ke dalam surga dan menyelamatkan kami dari neraka. Nabi SAW bersabda: Maka Allah membuka tabir penghalangnya sehingga tiada satupun yang lebih dicintai daripada melihat Tuhannya.”<sup>30</sup>

Jika Ibnu Taimiyah hanya berargumen dengan Al-Qur’an dan Hadis, maka untuk menguatkan pendapatnya mengenai dapat dilihatnya Allah di akhirat, Abū al-Ḥasan al-Asy’arī menguatkan Al-Qur’an dan Hadis tersebut

---

<sup>28</sup> Kemenag, *Al-Qur’an dan Terjemahan*, 2019, QS. Al-Qiyāmah/75: 22-23.

<sup>29</sup> Kemenag, *Al-Qur’an dan Terjemahan*, 2019, QS. Yūnus/10: 26.

<sup>30</sup> Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, No. 181. (Lihat dalam Muhammad bin Ṣaliḥ al-Usaimin, *Syarh al-‘Aqīdah al-Wāsiṭiyah*...., h. 459).

melalui argumentasi logis. Melalui dalil *'aqli*, Abū al-Ḥasan al-Asy'arī berpendapat bahwa tidak mungkin ada sesuatu yang *maujud* (ada) kecuali sesuatu yang *maujud* (ada) itu mungkin dapat diperlihatkan oleh Allah kepada kita. Karena yang tidak mungkin dapat dilihat sama sekali adalah sesuatu yang *ma'dūm* (tidak ada). Jadi ketika Allah diyakini *maujud* (ada) secara pasti, berarti tidaklah mustahil Allah memperlihatkan diri-Nya sendiri kepada kita.<sup>31</sup> Kemudian Abū al-Ḥasan al-Asy'arī menambahkan bahwa jika Allah melihat segala sesuatu maka mustahil bagi Allah jika tidak bisa melihat Dzat-Nya sendiri. Apabila Allah dapat melihat Dzat-Nya sendiri, konsekuensinya tidaklah mustahil apabila Allah memperlihatkan Dzat-Nya kepada kita. Jadi ketika Allah mengetahui segala sesuatu, berarti Allah juga pasti mengetahui tentang diri-Nya. Itulah sebabnya siapapun yang tidak dapat melihat dirinya, pasti tidak akan dapat melihat sesuatu. Sehingga ketika Allah dapat melihat segala sesuatu, Allah pasti dapat melihat diri-Nya sendiri. Apabila Allah dapat melihat diri-Nya sendiri, mungkin baginya untuk memperlihatkan diri-Nya kepada kita.<sup>32</sup>

Walaupun Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dan Ibnu Taimiyah mempunyai pendapat yang sama terkait dapat dilihatnya Allah kelak di akhirat menggunakan mata kepala, namun Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dan Ibnu Taimiyah berbeda pendapat dalam *kaifiyah* (tata cara) karena Allah bersifat immateri bukan materi. Jika pendapat Ibnu Taimiyah tentang melihat Allah di akhirat dengan mata kepala sebagaimana adanya sehingga secara tidak langsung menganggap Allah bersifat materi. Karena hanya sesuatu yang memiliki sifat material yang hanya dapat dicapai oleh penglihatan inderawi. Sehingga penglihatan yang dimaksud oleh Ibnu Taimiyah termasuk ke dalam *tasybih*. Berbeda halnya dengan Abū al-Ḥasan al-Asy'arī mengenai pendapatnya tentang melihat Allah di akhirat dengan mata kepala, dengan disertai *tanzih*.

---

<sup>31</sup> Abū al-Ḥasan al-Asy'arī, *al-Ibanāh 'an Uṣūl ad-Diyānah*...., h. 66.

<sup>32</sup> Abū al-Ḥasan al-Asy'arī, *al-Ibanāh 'an Uṣūl ad-Diyānah*...., h. 66.

Sehingga menurut Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dalam melihat Allah tanpa dengan *takyif* (cara melihatnya). Karena *takyif* hanya berlaku pada sesuatu yang baru, sedangkan Allah adalah *qadim*. Sehingga cara melihat Allah itu tidak sama sebagaimana melihat makhluk seperti bertempat, berhadapan, adanya arah tertentu. Abū al-Ḥasan al-Asy'arī juga menambahi bahwa tidak mungkin jika hubungan penglihatan hanya terbatas pada tempat, arah, atau dengan cara tertentu maka hal tersebut mustahil apabila hanya sebatas yang demikian.<sup>33</sup>

Adanya persamaan pendapat antara Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dalam tema pembahasan Dzat dan Sifat Tuhan tidak terlepas dari sumber yang sama yaitu Al-Qur'an dan Hadis. Sedangkan perbedaan pendapat diantara kedua tokoh tersebut disebabkan kewenangannya terhadap penggunaan akal dalam menganalisa permasalahan Dzat dan Sifat Tuhan. Sebagai contohnya dalam memahami sifat *istiwa* di atas 'Arsy, *wajhullah*, 'ainullah, dan *yadullah*. Dalam hal ini terlihat kemoderatan Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dengan bersikap *tawazun* (seimbang) dan *tawasut* (pertengahan). Abū al-Ḥasan al-Asy'arī mampu menyeimbangkan antara penggunaan akal dengan wahyu dalam memahami sifat *istiwa* di atas 'Arsy, *wajhullah*, 'ainullah, dan *yadullah*. Hal tersebut berimplikasi pada sikap pertengahannya dalam menyikapi dua pemahaman ekstrim yang saling berbeda dengan metode sintesanya.

Terkait persoalan sifat *istiwa* di atas 'Arsy, *wajhullah*, 'ainullah, dan *yadullah*, jika Mu'tazilah dengan metode *tahrif* (mengubah huruf dan makna wahyu) menjadikannya *ta'til* (meniadakan sifat-sifat Tuhan), sedangkan disisi lain Ibnu Taimiyah dengan metode *isbat* (menetapkan hakikat maknanya sebagaimana *zahir* ayatnya) menjadikannya cenderung berpaham *tasybih* dan *tajsim*, maka Abū al-Ḥasan al-Asy'arī berada di antara keduanya dengan metode *tafwid* (mengimani *zahir* ayatnya dan menyerahkan hakikat maknanya

---

<sup>33</sup> Al-Bajuri, h. 71-72. (Lihat dalam NU Online, *Melihat Allah, Mungkinkah?*, diakses pada 31 Agustus 2023). <https://islam.nu.or.id/ilmu-tauhid/melihat-allah-mungkinkah-2-habis-eCFip>

kepada Allah) sebagai upaya *tanzih* (mensucikan Allah) sehingga tidak jatuh pada *ta'til* serta *tasybih* dan *tajsim*. Hal ini juga kembali menegaskan sikap ekstrim Ibnu Taimiyah sebagai seorang tekstualis. Ini tidak hanya berlaku dalam memahami persoalan sifat *istiwa* di atas '*Arsy*, *wajhullah*, '*ainullah*, dan *yadullah*, namun juga berlaku pada persoalan-persoalan dalam pembahasan Dzat dan Sifat Tuhan yang telah disebutkan di atas.

### 3. Kekuasaan dan Kehendak Tuhan

Pembahasan mengenai kekuasaan dan kehendak Tuhan berkaitan dengan seberapa jauh kekuasaan Tuhan dalam berkendak atas makhluk-Nya. Dalam kata lain kekuasaan Tuhan untuk berkehendak apakah mutlak atau terbatas dalam kuasa-Nya. Mutlak atau terbatasnya kekuasaan Tuhan, dalam hal ini akan berimplikasi terhadap nasib makhluk-Nya. Jika Mu'tazilah memandang bahwa kekuasaan dan kehendak Tuhan tidak lagi bersifat mutlak. Hal ini disebabkan manusia mempunyai kebebasan untuk berkehendak atas perbuatannya. Artinya kekuasaan Tuhan menurut Mu'tazilah menjadi terbatas. Berbanding terbalik dengan pandangan Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dan Asy'ariyah (pengikut Abū al-Ḥasan al-Asy'arī) yang menganggap kekuasaan dan kehendak Tuhan bersifat secara mutlak.

Kemutlakan mengenai kekuasaan dan kehendak Tuhan disebutkan oleh Abū al-Ḥasan al-Asy'arī di dalam kitabnya *al-Ibanāh 'an Uṣūl ad-Diyānah*. Dalam kitab tersebut Abū al-Ḥasan al-Asy'arī mengatakan sesungguhnya Tuhan tidak tunduk pada apapun dan siapapun. Ini disebabkan tidak ada dzat lain yang kekuasaannya berada diatas Tuhan untuk menentukan sesuatu yang boleh diperbuat atau tidak boleh diperbuat oleh Tuhan. Hal ini dikarenakan Tuhan memiliki nama dan sifat *al-Malik* yang artinya Tuhan Maha Pemilik atau Penguasa yang kepemilikan dan kekuasaannya bersifat mutlak, sehingga dapat

berbuat apapun sesuai dengan apa yang dikehendakinya.<sup>34</sup> Karena Tuhan dapat berbuat apapun sesuai dengan apa yang dikehendakinya, maka dalam memberi hukuman pun sesuai dengan kehendak-Nya. Tuhan dapat memberikan siksaan kepada orang-orang baik apabila menghendaki, dan dapat memberikan ganjaran kepada orang-orang kafir apabila menghendaki juga. Maka dengan begitu menurut Abū al-Ḥasan al-Asy'arī, bagi siapapun dilarang untuk mencela apa yang diperbuat dan dikehendaki oleh Tuhan, karena kekuasaan Tuhan dalam berkehendak bersifat mutlak.

Mengenai kekuasaan dan kehendak Tuhan, Ibnu Taimiyah sependapat dengan Abū al-Ḥasan al-Asy'arī yang mengatakan bahwa kekuasaan Tuhan dalam berkehendak bersifat mutlak. Hal ini oleh Ibnu Taimiyah disandarkan pada sebuah ayat yang artinya, “Dan tidaklah memberikan manfaat nasihat dariku yang diberikan untukmu apabila aku ingin memberimu nasihat, seandainya Allah hendak menyesatkanmu. Allah lah Tuhanmu dan kepada-Nya kamu dikembalikan.”<sup>35</sup> Dalam ayat tersebut sangat jelas, apabila seseorang yang telah dikehendaki oleh Allah untuk menjadi sesat, maka seluruh nasihat yang diberikan tidak akan memberikan manfaat sedikitpun.

Namun disisi lain pendapat Ibnu Taimiyah berbeda dengan Abū al-Ḥasan al-Asy'arī mengenai kebaikan dan keburukan yang dikehendaki oleh Allah. Jika menurut Abū al-Ḥasan al-Asy'arī kebaikan dan keburukan yang menimpa manusia semuanya berdasarkan kehendak Tuhan. Karena bagi Abū al-Ḥasan al-Asy'arī kekuasaan Allah sungguh mutlak. Berbeda halnya dengan Ibnu Taimiyah yang berpendapat bahwa hanya kebaikanlah yang dikehendaki Allah, sedangkan keburukan tidak dikehendaki Allah, melainkan berasal dari perbuatan manusia itu sendiri.<sup>36</sup> Pendapat Ibnu Taimiyah ini berdasarkan pada

---

<sup>34</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam*...., h. 118.

<sup>35</sup> Kemenag, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 2019, QS. Hūd/11: 34.

<sup>36</sup> Syafrial, “Corak Teologi Ibnu Taimiyah”, *Jurnal Tajdid*, 18 (1), 2015, h. 90.

DOI: <https://doi.org/10.15548/tajdid.v18i1.142>

sebuah ayat yang artinya, “Setiap kebaikan yang kalian dapatkan sejatinya berasal dari Allah, dan setiap keburukan yang menimpa kalian sejatinya berasal dari diri kalian sendiri.”<sup>37</sup> Kemudian untuk menguatkannya didukung oleh sebuah hadis yang artinya, “Wahai hamba-Ku, itulah perbuatan kalian. Aku lah yang akan menghitung perbuatan kalian dan akan memberi balasan kepada kalian secara tepat. Barangsiapa berbuat suatu kebaikan seyogyanya ia memuji Allah. Dan barangsiapa yang berbuat keburukan, maka tiada yang patut untuk dicela kecuali dirinya sendiri.”<sup>38</sup> Dengan begitu telah jelas bahwa menurut Ibnu Taimiyah, segala perbuatan buruk tidak pernah dikehendaki oleh Tuhan, karena Tuhan hanya menghendaki hal-hal yang baik.

Abū al-Ḥasan al-Asy’arī dan Ibnu Taimiyah mempunyai pandangan yang sama mengenai kekuasaan Tuhan yang bersifat mutlak. Hal ini ditegaskan dengan ayat yang seringkali muncul di dalam Al-Qur’an yang artinya, “Allah berkuasa atas segala sesuatu.” Ini menunjukkan kedua tokoh tersebut sama-sama berangkat dari wahyu. Namun mengenai keburukan yang dilakukan oleh manusia, Abū al-Ḥasan al-Asy’arī dan Ibnu Taimiyah memiliki perbedaan pendapat. Jika menurut Ibnu Taimiyah, sebagaimana surat An-Nisā’ ayat 49 di atas yang mengatakan bahwa Allah tidak menghendaki manusia melakukan keburukan, karena Allah hanya menghendaki manusia melakukan kebaikan. Pendapat Ibnu Taimiyah yang semacam ini tidak lepas dari pendekatannya yang tekstualis, yang hanya memahami apa adanya sesuai dengan teks-teks yang tertulis.

Lain halnya dengan pendapat Abū al-Ḥasan al-Asy’arī dengan pendekatannya yang lebih moderat yaitu dengan sikap *tawazun* (seimbang) dan *i’tidal* (tegak lurus). Abū al-Ḥasan al-Asy’arī berpendapat bahwa Allah tidak hanya menghendaki manusia melakukan kebaikan, namun juga menghendaki manusia melakukan keburukan. Karena jika Allah hanya menghendaki manusia

---

<sup>37</sup> Kemenag, *Al-Qur’an dan Terjemahan*, 2019, QS. An-Nisā’/4: 49.

<sup>38</sup> Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*. (Lihat dalam Yahyā bin Syarafiddīn an-Nawawī, *al-Arba’in an-Nawawī*, (Semarang: Toha Putra), h. 16).



melakukan kebaikan dan tidak menghendaki manusia melakukan kebaikan, sementara kenyataannya di dunia manusia melakukan keburukan. Maka ini tidak sesuai dengan kekuasaan Allah yang mutlak dan ke Maha Tahu an-Nya. Karena ketika Allah tidak menghendaki manusia melakukan keburukan, sementara pada kenyataannya manusia melakukan keburukan, berarti ada sesuatu yang terjadi yang tidak diketahui oleh Allah, dan itu mustahil bagi Allah, karena Allah Maha Mengetahui. Maka karena itu, harus ada konsekuensi-konsekuensi logis dalam memahami kekuasaan dan kehendak Tuhan ini agar *i'tidal* (tegak lurus) atau sinkron antara pernyataan argumen dengan kenyataannya.

#### 4. Perbuatan-perbuatan Tuhan

Pembahasan tentang perbuatan-perbuatan Tuhan disini maksudnya ialah mengenai persoalan apakah Tuhan memiliki kewajiban atas manusia seperti berbuat baik dan memberikan sesuatu yang terbaik. Kemudian persoalan mengenai *taklif*, pengutusan para rasul, serta mengenai janji dan ancaman. Adapun persoalan mengenai apakah Tuhan mempunyai kewajiban atau tidak terhadap manusia, dalam hal ini ada perbedaan pendapat antara Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dan Ibnu Taimiyah. Keyakinan mengenai kemutlakan kekuasaan Tuhan menjadi ciri khas dari Abū al-Ḥasan al-Asy'arī. Sehingga dalam pandangannya, Tuhan tidak memiliki kewajiban atas manusia, karena Tuhan bebas berbuat sesuai kehendak-Nya tanpa terikat dengan kewajiban-kewajiban yang mengaturnya. Dengan begitu, Tuhan juga tidak berkewajiban untuk berbuat baik dan memberikan yang terbaik kepada manusia.<sup>39</sup>

Sedangkan dalam pandangan Ibnu Taimiyah, meskipun juga dikatakan bahwa Tuhan memiliki kekuasaan yang mutlak, akan tetapi menyiratkan bahwa Tuhan memiliki kewajiban terhadap manusia. Hal ini karena Tuhan mustahil

---

<sup>39</sup> Muhammad Abduh, *Hasyiyah 'ala al-'Aqaid al-'Adudiyah....*, h. 546. (Lihat dalam Harun Nasution, *Teologi Islam....*, h. 129).

mengingkari janjinya, sehingga Tuhan terikat dengan sunatullah atau hukum-hukum yang dibuatnya sendiri. Ibnu Taimiyah tidak secara langsung mengatakan Tuhan memiliki kewajiban terhadap manusia namun di dalam pandangannya mengindikasikan bahwa Tuhan memiliki kewajiban terhadap manusia. Contohnya yaitu memberikan yang terbaik kepada manusia dengan tetap memperhitungkan seluruh amal perbuatan yang dilakukan manusia dengan memberikan balasan yang setimpal sesuai perbuatannya. Sebagaimana janji dan ancamannya yaitu akan memasukan orang-orang mukmin ke dalam surga dan memasukan orang-orang kafir ke dalam neraka. Adapun mengenai janji dan ancaman tersebut dipahami berbeda oleh Abū al-Ḥasan al-Asy'arī. Menurutnya, setiap ayat yang membicarakan mengenai janji Allah, yakni memberikan balasan bagi orang-orang beriman berupa surga, maksudnya yaitu bukan semua orang beriman yang akan masuk ke dalam surga, akan tetapi hanya sebagian saja. Hal tersebut juga berlaku mengenai ancaman Allah, yakni memberikan hukuman bagi orang-orang kafir berupa neraka, yang dimaksud hanyalah sebagian orang kafir saja, tidak semuanya. Sehingga sebagaian lain dari masing-masing orang beriman dan orang kafir terlepas dari janji dan ancaman atas dasar kemutlakan kekuasaan Tuhan.<sup>40</sup>

Selanjutnya persoalan mengenai *taklif* (pemberian beban kepada manusia). Yang dibahas mengenai taklif dalam hal ini yaitu apakah Tuhan dapat membebaskan sesuatu yang tidak sanggup diterima oleh manusia (*taklif mā lā yutaq*), ataukah hanya memberikan beban yang sanggup diterima oleh manusia (*taklif mā yutaq*). Berangkat dari pemahamannya mengenai kemutlakan kekuasaan Tuhan, dalam perspektif Abū al-Ḥasan al-Asy'arī jika Tuhan dapat memberikan beban di luar kemampuan manusia yang tidak sanggup untuk dipikulnya.<sup>41</sup> Karena Tuhan bebas berbuat apapun terhadap

---

<sup>40</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam*...., h. 133.

<sup>41</sup> Abū al-Ḥasan al-Asy'arī, *al-Luma'*, terj. Fuad Syaifudin Nur, *Pedoman Teologi Ahlussunnaah Wal Jama'ah*, (Jakarta: PT Rene Turos Indonesia, 2022), cet. ke-3, h. 129.

mahluk-Nya. Berbanding terbalik dengan pandangan Ibnu Taimiyah yang mengatakan Tuhan hanya memberikan beban kepada manusia sesuai dengan kemampuannya. Hal ini didasarkan pada sebuah ayat yang artinya, “Allah tidak memberikan beban kepada seseorang, kecuali sesuai dengan kesanggupannya.”<sup>42</sup> Dengan berdasarkan ayat tersebut, Allah mustahil memberikan beban kepada manusia di luar batas kemampuannya.

Kemudian persoalan terakhir dalam pembahasan ini yaitu mengenai pengutusan para rasul yang juga terdapat perbedaan pendapat antara Abū al-Ḥasan al-Asy’arī dan Ibnu Taimiyah. Jika menurut Abū al-Ḥasan al-Asy’arī bahwa pengutusan para rasul merupakan sesuatu yang bersifat *jaiẓ*.<sup>43</sup> Artinya boleh untuk diperbuat ataupun tidak, karena ini bukan suatu keharusan bagi Tuhan. Pandangan ini berdasarkan ciri khas dari Abū al-Ḥasan al-Asy’arī terhadap pemahaman kemutlakan kekuasaan Tuhan. Dimana Tuhan bebas berbuat sesuai kehendak-Nya. Lain halnya lagi dengan Ibnu Taimiyah. Persoalan pengutusan para rasul, menurut Ibnu Taimiyah masih memiliki kaitannya dengan kedudukan akal dan wahyu. Dimana Ibnu Taimiyah memposisikan wahyu lebih tinggi daripada akal. Dengan begitu pengutusan para rasul yang membawa wahyu dari Tuhan merupakan suatu keharusan. Karena menurut Ibnu Taimiyah dengan wahyulah manusia dapat membedakan antara kebaikan dengan keburukan. Sebab dikatakan baik dan buruknya segala sesuatu hanya berdasarkan syariat atau wahyu dari Tuhan.

Dengan demikian dari keseluruhan persoalan-persoalan mengenai perbuatan-perbuatan Tuhan dalam pandangan Abū al-Ḥasan al-Asy’arī dan Ibnu Taimiyah dapat dikatakan berbeda. Hal ini disebabkan karena perbedaan pendekatan yang dibawa oleh keduanya. Abū al-Ḥasan al-Asy’arī yang berangkat dengan pandangan kemutlakan kekuasaan Tuhan dalam

---

<sup>42</sup> Kemenag, *Al-Qur’an dan Terjemahan*, 2019, QS. al-Baqarah/2: 286.

<sup>43</sup> Asy-Syahrastani, *al-Milal wa Nihal....*, h. 86.

pembahasan perbuatan-perbuatan Tuhan, sejauh ini masih konsisten. Hal ini tidak terlepas dari sikap *tawazun* nya yang mampu menyeimbangkan antara akal dan wahyu sehingga menghasilkan konsekuensi-konsekuensi logis. Misalnya terkait pertanyaan, apakah Tuhan mempunyai kewajiban terhadap manusia? Maka, Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dengan tegas mengatakan bahwa Tuhan tidak mempunyai kewajiban terhadap manusia. Hal ini disebabkan pandangan Abū al-Ḥasan al-Asy'arī tentang kekuasaan Tuhan yang bersifat mutlak. Karena, apabila kekuasaan Tuhan dikatakan mutlak, sementara Tuhan mempunyai kewajiban terhadap manusia, seperti harus membalas perbuatan baiknya dan menghukum perbuatan buruknya, maka tidak ada konsekuensi logis dalam hal ini.

Sedangkan Ibnu Taimiyah dalam membahas persoalan perbuatan-perbuatan menggunakan pendekatan tekstual. Pendekatan tekstual yang dibawa oleh Ibnu Taimiyah cenderung inkonsisten, karena dalam melihat setiap persoalan hanya secara partikular. Sebagai contohnya, ketika Ibnu Taimiyah meyakini bahwa kekuasaan Tuhan bersifat mutlak berdasarkan sebuah ayat, namun di sisi lain dalam persoalan, apakah Tuhan mempunyai kewajiban terhadap manusia? justru Ibnu Taimiyah secara tidak langsung menyatakan bahwa Tuhan mempunyai kewajiban terhadap manusia. Seperti keharusan untuk membalas kebaikan orang yang berbuat baik dan membalas keburukan orang yang berbuat buruk, berdasarkan ayat yang lain. Sikap inkonsisten Ibnu Taimiyah ini disebabkan pendekatan tekstualnya yang bersifat partikular dalam menjawab sebuah persoalan.

## **5. Keadilan Tuhan**

Keadilan Tuhan merupakan pembahasan yang menyangkut tentang konsep Tuhan dalam berbuat adil. Keadilan yang dimaksud disini adalah hak-hak yang Tuhan berikan kepada manusia. Apabila manusia melakukan kebaikan, maka Tuhan memberikan haknya kepada manusia berupa balasan

kebaikan. Begitupun sebaliknya, jika manusia berbuat buruk, maka Tuhan memberikan haknya kepada manusia berupa balasan keburukan. Itulah merupakan keadilan yang dipahami oleh manusia. Keadilan yang demikian sama dengan konsep keadilan dalam pandangan Mu'tazilah. Tuhan memiliki kewajiban-kewajiban kepada manusia, sehingga wajib memberikan hak-haknya kepada manusia. Perbuatan baik haruslah dibalas dengan kebaikan, begitu juga perbuatan buruk harus dibalas dengan keburukan. Itulah yang disebut dengan keadilan. Artinya orang-orang beriman yang melakukan perbuatan baik maka harus mendapatkan balasan berupa kenikmatan surga, sedangkan orang fasik dan kafir yang melakukan perbuatan buruk harus mendapatkan balasan yang berupa siksaan di dalam neraka. Jika Tuhan tidak memberikan haknya yang demikian kepada manusia, maka Tuhan disebut zalim. Sementara mustahil bagi Tuhan memiliki sifat zalim.

Dalam pandangan Abū al-Ḥasan al-Asy'arī, konsep keadilan Tuhan dipahami berdasarkan kemutlakan kekuasaan Tuhan. Karena Tuhan dipahami memiliki kekuasaan mutlak atas makhluk-Nya, sehingga boleh untuk berbuat apapun sesuai kehendak-Nya dan tanpa terikat dengan aturan-aturan manapun. Apabila Tuhan hendak memasukan orang-orang beriman ke dalam neraka dan memasukan orang-orang fasik dan kafir ke dalam surga, maka Tuhan tidak disebut zalim.<sup>44</sup> Karena Kezaliman atau ketidakadilan merupakan perbuatan yang melanggar hukum, sedangkan perbuatan Tuhan tidak pernah melanggar hukum karena tidak terikat dengan hukum manapun. Jika keadilan Tuhan dimaknai dengan meletakkan sesuatu pada tempat yang sebenarnya, menurut Abū al-Ḥasan al-Asy'arī maksudnya yaitu kuasa mutlak atas sesuatu yang dimiliki oleh pemiliknya. Sedangkan jika kezaliman atau ketidakadilan

---

<sup>44</sup> Zainal Arifin Purba, "Kehendak Mutlak Tuhan dan Keadilannya Analisa Perbandingan Antar Aliran", *Jurnal Hukum Ekonomi*, 2 (1), 2016, h. 99-107.  
DOI: <http://dx.doi.org/10.35329/jalif.v7i1.2880>

dimaknai dengan meletakkan sesuatu tidak pada tempat yang sebenarnya, maka maksudnya yakni berkuasa mutlak atas sesuatu yang dimiliki oleh orang lain. Maka dari itu Tuhan tetap dikatakan adil dan tidak zalim seandainya memasukan orang-orang beriman ke dalam neraka, dan memasukan orang-orang fasik dan kafir ke dalam surga. Karena Tuhanlah pemilik segalanya, dan kekuasaan-Nya bersifat mutlak atas seluruh makhluk-Nya. Sehingga keadilan Tuhan tidak bisa diukur berdasarkan pandangan manusia, melainkan berdasarkan pandangan Tuhan itu sendiri.

Sedangkan pandangan Ibnu Taimiyah mengenai konsep keadilan Tuhan berbeda dengan pandangan Abū al-Ḥasan al-Asy'arī. Jika Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dalam konsep keadilan Tuhan berdasarkan kemutlakan kekuasaan Tuhan, yang artinya Tuhan bebas berbuat apapun sesuai dengan apa yang dikehendaki-Nya. Sehingga bukan suatu masalah jika seandainya Tuhan memasukan orang-orang beriman ke dalam neraka dan memasukan orang-orang fasik dan kafir ke dalam surga. Namun menurut Ibnu Taimiyah, Tuhan tidak mungkin melakukan hal tersebut. Meskipun Tuhan mempunyai kekuasaan yang mutlak, akan tetapi Tuhan telah berjanji bahwa perbuatan-perbuatan yang baik akan mendapat balasan yang baik (surga), begitu juga perbuatan-perbuatan yang buruk akan mendapat balasan yang buruk (neraka) pula.<sup>45</sup> Dan Tuhan mustahil untuk mengingkari janji-Nya. Sehingga menurut Ibnu Taimiyah, Tuhan tidak mungkin memasukan orang-orang beriman ke dalam neraka dan memasukan orang-orang fasik dan kafir ke dalam surga, sebagaimana yang dikatakan oleh Abū al-Ḥasan al-Asy'arī.

Dengan demikian, konsep keadilan Tuhan yang dipahami oleh Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dan Ibnu Taimiyah sangat berbeda dan bertolak belakang. Hal

---

<sup>45</sup> Ibnu Taimiyah, *Majmū' al-Fatāwā*, (Arab Saudi: Majmū' al-Malik Faḥd lī Ṭabā'ah al-Muṣḥaf aṣ-Ṣarīf, 1995), h. 302. (Lihat dalam Stevani Elenia, Skripsi: "*Kontekstualisasi Konsep Keadilan....*", h. 91).

ini disebabkan karena perbedaan pendekatan yang dibawa oleh keduanya. Abū al-Ḥasan al-Asy'arī yang berangkat dengan pandangan kemutlakaan kekuasaan Tuhan dalam konsep keadilan Tuhan, masih konsisten. Hal ini tidak terlepas dari sikap *tawazun* nya yang mampu menyeimbangkan kembali antara akal dan wahyu sehingga menghasilkan konsekuensi-konsekuensi logis. Sebagai contohnya, apabila kekuasaan Tuhan dikatakan mutlak, maka konsekuensi logisnya, boleh bagi Tuhan memasukan orang-orang beriman ke dalam neraka dan memasukan orang-orang fasik dan kafir ke dalam surga, dan itu bukan sebuah ketidakadilan. Karena kezaliman/ketidakadilan adalah menempatkan sesuatu tidak pada tempatnya yang bukan miliknya. Sementara segala sesuatu yang ada di alam semesta ini adalah milik Allah, jadi Allah bebas melakukan apapun yang di kehendaki-Nya.

Sedangkan Ibnu Taimiyah dalam pandangannya mengenai konsep keadilan Tuhan menggunakan pendekatan tekstual. Pendekatan tekstual yang dibawa oleh Ibnu Taimiyah cenderung inkonsisten, karena dalam melihat setiap persoalan hanya secara partikular tidak komprehensif. Sebagai contohnya, ketika Ibnu Taimiyah meyakini bahwa kekuasaan Tuhan bersifat mutlak berdasarkan sebuah ayat, namun di sisi lain mengenai konsep keadilan Tuhan ada sebuah keharusan bahwa Tuhan akan memasukan orang-orang beriman ke dalam surga dan memasukan orang-orang fasik dan kafir ke dalam neraka, berdasarkan argumen dari ayat lain. Berarti secara tidak langsung, Ibnu Taimiyah menyatakan bahwa kekuasaan Tuhan tidak lagi bersifat mutlak, akan tetapi sifatnya terbatas. Sikap inkonsisten ini merupakan akibat dari pendekatan tekstual yang dilakukan oleh Ibnu Taimiyah. Karena dalam menyelesaikan persoalan aqidah hanya menggunakan sebagian-sebagain ayat saja tanpa memahami secara keseluruhan.

## 6. *Free Will dan Fatalisme*

*Free will* dan *fatalisme* merupakan pembahasan mengenai kehendak dan kebebasan manusia. Jadi kaitannya pembahasan ini mengukur seberapa jauh manusia dalam mewujudkan perbuatan yang dikehendaknya. Karena dalam beberapa ayat banyak yang mengindikasikan bahwa manusia memiliki kebebasan secara mutlak dalam perbuatannya (*free will*). Sedangkan dalam beberapa ayat lain, tidak sedikit pula justru menunjukkan jika manusia tidak mempunyai kebebasan sama sekali di dalam perbuatannya (*fatalisme*). Pandangan yang mengatakan bahwa manusia memiliki kebebasan yang mutlak atas dirinya sendiri merupakan pendapat dari paham Qadariyah.<sup>46</sup> Sedangkan pandangan yang menyatakan bahwa manusia tidak mempunyai kebebasan dalam berkehendak dan tidak mempunyai kemampuan untuk berbuat merupakan pendapat dari paham Jabariyah. Dalam seluruh perbuatannya, manusia dalam keadaan terpaksa, tidak mempunyai pilihan, dan tidak memiliki kekuasaan atas dirinya.<sup>47</sup>

Dalam paham Qadariyah, manusia mempunyai kuasa atas setiap perbuatannya. Atas kehendak kebebasannya, manusia sendirilah yang mewujudkan perbuatan baik dan perbuatan buruknya. Sehingga apa yang dilakukan oleh manusia berdasarkan pilihan dan kehendaknya sendiri. Menurut paham ini, Allah tidak ikut terlibat dalam mengubah keadaan diri pada seseorang atau suatu kaum. Ditambah lagi bahwa tidak ada intervensi dari Allah pada seseorang untuk memilih beriman atau memilih kufur. Karena pilihan itu menurut kehendaknya sendiri bukan intervensi dari Allah. Sehingga kelompok yang memiliki paham Qadariyah menyimpulkan bahwa manusia memiliki kebebasan untuk berkehendak sesuai dengan keinginannya sendiri, bukan karena perbuatannya telah diatur oleh Allah. Sementara dalam paham Jabariyah

---

<sup>46</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam.....*, h. 33.

<sup>47</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam.....*, h. 33.



menganggap bahwa perbuatan yang dilakukan oleh manusia sejatinya bukan perbuatan manusia itu sendiri, akan tetapi merupakan perbuatan Tuhan yang dilaksanakan dalam diri manusia. Dengan demikian manusia tidak memiliki kebebasan untuk berkehendak.

Menurut Abū al-Ḥasan al-Asy'arī, Allah mengetahui segala sesuatu, baik yang sudah terjadi maupun yang bakal terjadi. Karena segala sesuatu yang terjadi pada makhluk-Nya sesuai dengan kehendak Allah. Ini semua telah ditulis dan ditetapkan oleh Allah di dalam catatan takdir pada seorang hamba apakah termasuk sebagai orang yang bahagia (penghuni surga) atau orang yang sengsara (penghuni neraka). Hal ini oleh Abū al-Ḥasan al-Asy'arī didasarkan pada sebuah hadis yang artinya, “Sesungguhnya seseorang dari kalian perbuatan ahli surga hingga antara ia dan surga tinggal sehasta, akan tetapi ia didahului oleh ketetapan sehingga ia melakukan perbuatan ahli neraka, maka pada akhirnya ia masuk ke dalamnya. Dan sesungguhnya seseorang dari kalian melakukan perbuatan ahli neraka hingga antara ia dan neraka tinggal sehasta, namun ia didahului oleh ketetapan sehingga ia melakukan perbuatan ahli surga, maka pada akhirnya ia masuk ke dalamnya.”<sup>48</sup> Sehingga dalam hal ini, pandangan Abū al-Ḥasan al-Asy'arī cenderung mengarah ke paham Jabariyah. Bahwa segala sesuatunya telah ditentukan dan ditetapkan Allah.

Kecenderungan tersebut dipertegas lagi oleh Abū al-Ḥasan al-Asy'arī berdasarkan sebuah hadis yang artinya, “Tidak seorangpun di antara kalian sebagai jiwa yang dihembuskan, kecuali tempatnya telah Allah tetapkan di surga atau di neraka dan telah Allah tetapkan baginya sengsara atau bahagia.”<sup>49</sup> Seperti halnya kisah Abū Lahab dan istrinya, bahwa Allah telah mengetahui dan menetapkan keduanya untuk tidak beriman. Namun di sisi lain, Allah

---

<sup>48</sup> Al-Bukharī, *Ṣaḥīḥ Bukharī*, No. 3208. (Lihat dalam Abū al-Ḥasan al-Asy'arī, *al-Ibanāh 'an Uṣūl ad-Diyānah....*, h. 155.

<sup>49</sup> Al-Bukharī, *Ṣaḥīḥ Bukharī*, No. 1362. (Lihat dalam Abū al-Ḥasan al-Asy'arī, *al-Ibanāh 'an Uṣūl ad-Diyānah....*, h. 157-158.

memerintahkan Nabi-Nya untuk berdakwah kepada Abū Lahab dan istrinya agar beriman. Keduanya tidak akan pernah beriman, karena Allah telah menetapkannya untuk tidak beriman. Sama halnya bahwa Allah telah menentukan dan menetapkan nasib seorang hamba apakah sebagai penghuni surga ataukah sebagai penghuni neraka.

Meskipun Allah telah menentukan dan menetapkan nasib seorang hamba, namun Allah tetap memerintahkan seorang hamba untuk melakukan perbuatan baik dan melarang perbuatan buruk. Bukan justru malah bersikap pasrah dengan tidak melakukan amal perbuatan yang dianggapnya sebagai hal yang sia-sia dan tidak memberikan manfaat karena berkeyakinan bahwa segala sesuatunya telah ditentukan dan ditetapkan oleh Allah. Karena menurut Abū al-Ḥasan al-Asy'arī, Rasulullah SAW bersabda yang artinya, “Beramallah kalian, karena masing-masing orang dimudahkan. Adapun orang-orang sengsara mereka dimudahkan untuk melaksanakan amalan orang-orang sengsara, sedangkan orang-orang bahagia akan dimudahkan untuk melaksanakan amalan orang-orang bahagia.”<sup>50</sup> Jadi meskipun Abū al-Ḥasan al-Asy'arī cenderung ke paham Jabariyah, namun Abū al-Ḥasan al-Asy'arī masih menyuruh manusia untuk mengupayakan dan berusaha mewujudkan perbuatannya, meskipun Allah sendiri telah menentukan dan menetapkan nasib manusia. Berbeda dengan Jabariyah yang mengatakan tidak perlu untuk mengupayakan dan berusaha mewujudkan perbuatannya, karena hal tersebut dianggap percuma dan sia-sia, sebab segala sesuatunya telah ditentukan dan ditetapkan oleh Allah.

Kemudian dalam pandangan Ibnu Taimiyah, manusia sendirilah yang melakukan perbuatan-perbuatannya, sedangkan Allah hanya sebagai pencipta perbuatan-perbuatan manusia. Dikatakan bahwa manusia sendiri yang melakukan perbuatan-perbuatannya dikarenakan manusia memiliki

---

<sup>50</sup> Al-Bukharī, *Ṣaḥīḥ Bukharī*, No. 1362. (Lihat dalam Abū al-Ḥasan al-Asy'arī, *al-Ibanāh 'an Uṣūl ad-Diyānah....*, h. 158.

kemampuan atas perbuatannya, dan Allah sebagai pencipta atas kemampuan manusia.<sup>51</sup> Menurut Ibnu Taimiyah keinginan dan kemampuan yang ada pada manusia menjadi penyebab munculnya perbuatan-perbuatan manusia itu sendiri. Disisi lain keinginan dan kemampuan itu merupakan ciptaan Allah.

Apabila Allah menghendaki untuk mengambil kemampuan yang terdapat dalam diri manusia, niscaya manusia tersebut tidak bisa berbuat apapun. Dan sekiranya manusia mempunyai kemampuan yang diberikan oleh Allah, namun manusia tidak memiliki keinginan untuk berbuat, maka sama saja tidak akan ada perbuatan yang keluar darinya. Dengan begitu perbuatan manusia dapat muncul karena dua hal, yaitu keinginan dan kemampuan yang berasal dari manusia itu sendiri.<sup>52</sup> Maka dari itu perbuatan manusia tidak dilakukan secara terpaksa (*fatalisme*), melainkan berdasarkan keinginannya sendiri (*free will*). Dengan begitu pandangan Ibnu Taimiyah cenderung ke dalam paham Qadariyah yang berpendapat bahwa perbuatan-perbuatan manusia berasal dirinya sendiri. Karena manusia berbuat sesuai dengan keinginan dan pilihannya sendiri.

Meskipun pandangan Ibnu Taimiyah cenderung ke dalam paham Qadariyah, namun ada hal yang membedakannya. Jika menurut paham Qadariyah, manusia sendirilah yang secara mutlak mewujudkan perbuatan-perbuatannya. Artinya tidak ada campur tangan Allah sedikitpun di dalam perbuatan manusia. Berbeda dengan Ibnu Taimiyah yang berpandangan bahwa perbuatan manusia memang asalnya dari manusia itu sendiri sesuai dengan pilihannya, akan tetapi Ibnu Taimiyah masih melibatkan campur tangan Allah di dalam perbuatan manusia. Yakni dengan mengatakan bahwa manusia yang melakukan perbuatannya sendiri, namun Allah lah yang menciptakan perbuatan manusia itu. Sehingga dalam hal ini Ibnu Taimiyah tidak menafikan secara

---

<sup>51</sup> Ibnu Taimiyah, *al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah*...., h. 70.

<sup>52</sup> Muhammad bin Ṣalīḥ al-Uṣāimin, *Syarḥ al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah*...., h.

mutlak peranan Allah di dalam perbuatan manusia. Lain halnya dengan paham Qadariyah yang mengatakan bahwa Allah tidak memiliki peran sama sekali di dalam perbuatan manusia.<sup>53</sup>

Dalam pembahasan sejauh mana manusia dapat mewujudkan perbuatannya, Abū al-Ḥasan al-Asy'arī masih konsisten dengan bersikap *i'tidal* (tegak lurus) yang berdasarkan konsekuensi-konsekuensi logis. Berangkat dari pandangan mengenai kemutlakan kekuasaan Tuhan, dalam pembahasan kebebasan dan kehendak manusia, maka konsekuensi logisnya, kehendak dan kebebasan manusia sifatnya terbatas dan tidak lagi bersifat mutlak. Oleh karena itu pandangan Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dalam pembahasan ini lebih cenderung ke paham Jabariyah, meskipun ada sesuatu hal yang membedakannya. Sementara inkonsistensi Ibnu Taimiyah sebagai seorang tekstualis kembali diperlihatkan. Sejak awal, Ibnu Taimiyah memang secara tegas mengatakan bahwa Allah mempunyai kekuasaan yang bersifat mutlak, berdasarkan argumen dari beberapa ayat. Akan tetapi, ketika dibawa ke dalam pembahasan kehendak dan kebebasan manusia, justru mengatakan bahwa manusia sendirilah yang memiliki kebebasan untuk mewujudkan perbuatannya dengan berdasarkan beberapa ayat lain. Artinya, secara tidak langsung, Ibnu Taimiyah mengatakan bahwa kekuasaan Allah tidak lagi bersifat mutlak karena dibatasi oleh kebebasan manusia. Inkonsistensi jawaban dari Ibnu Taimiyah dikarenakan sikap tekstualisnya yang justru malah terkesan ambivalen dalam menyelesaikan persoalan tersebut.<sup>54</sup>

---

<sup>53</sup> Asy-Syahrastani, *al-Milal wa Nihal....*, h. 38.

<sup>54</sup> Washil Izzudin dan Ahmad Khoirul Fata, "Pemikiran Teologis Kaum Salafi: Studi atas Pemikiran Kalam Ibn Taymiyah", *Jurnal Ulul Albab*, 19 (2), 2018, h. 315-342.  
DOI: <https://doi.org/10.18860/ua.v19i2.5548>

## **7. Konsep Iman dan Kafir**

Pembahasan mengenai konsep Iman dan kafir adalah bagian dari sebuah persoalan penting di dalam pembahasan aqidah. Karena dengan status inilah menjadi sebab diterima atau ditolaknya setiap amal manusia. Dengan adanya keimanan pada diri seseorang, maka setiap amal baik yang dilakukan akan tercatat sebagai pahala dan akan diberikan balasan untuknya. Sementara amal-amal baik yang dilakukan oleh seseorang, namun tidak disertai keimanan, maka amalnya tidak diterima. Atau dalam kata lain, orang-orang kafir yang melakukan kebaikan-kebaikan semasa hidupnya, maka amalnya hanya percuma dan sia-sia, karena di dalam dirinya tidak mengimani Allah dan Rasul-Nya. Sehingga tidak mendapatkan ganjaran yang dijanjikan berupa kenikmatan surga. Maka dari itulah iman merupakan gerbang utama sebagai penyebab diterimanya amal-amal baik. Sebagaimana disebutkan berkali-kali di dalam Al-Qur'an yang artinya, "Yaitu orang-orang yang beriman dan beramal saleh...." Ayat tersebut menjadi penanda harus beriman terlebih dahulu baru beramal saleh. Karena amal saleh tanpa disertai dengan iman, maka amalnya tidak akan diterima.

Kemudian dari pembahasan tentang konsep iman dan kafir, muncul persoalan mengenai status orang-orang yang melakukan dosa besar. Apakah pelaku dosa besar tersebut masih dikatakan sebagai mukmin atau telah kafir. Atau justru ada predikat lain yang disematkan kepadanya. Pemberian status iman atau kafir kepada pelaku dosa besar tidak terlepas dari memahami konsep iman itu sendiri. Khawarij memahami konsep iman dengan keharusan kesesuaian antara hati, ucapan, dan perbuatan. Sehingga sekecil apapun perbuatan dosa, akan tetap dianggap sebagai dosa besar karena telah menodai keimanan. Menurut Khawarij mereka yang melakukan perbuatan dosa besar

dilabeli sebagai kafir, dan orang kafir tempatnya abadi di dalam neraka.<sup>55</sup> Hal ini karena konsekuensi keselarasan antara hati, ucapan, dan perbuatan. Maka apabila saling bertentangan antara satu dengan yang lainnya, iman tersebut akan rusak sehingga tidak lagi disebut sebagai keimanan. Karena ketiga komponen tersebut merupakan kesatuan yang tidak terpisahkan dan harus selaras. Dengan demikian sekalipun seseorang hatinya beriman, akan tetapi perbuatannya bertentangan dengan hatinya dengan melakukan perbuatan dosa, maka orang tersebut dihukumi kafir.

Dalam hal ini Khawarij pandangannya berbanding terbalik dengan Murji'ah. Konsep iman menurut Murji'ah bahwa iman hanya cukup membenaran di dalam hati. Sedangkan ucapan dan perbuatan bukan bagian dari iman. Dengan begitu sekalipun ucapan dan perbuatannya menunjukkan kekufuran, tetap saja tidak bisa dikatakan sebagai kafir, karena hatinya masih beriman. Karena menurut Murji'ah seseorang akan dianggap kafir ketika sudah tidak ada lagi keimanan di dalam hatinya. Begitu juga dengan para pelaku dosa besar, walaupun perbuatannya tidak mencerminkan keimanan, akan tetapi jika hatinya beriman maka tetap disebut sebagai orang mukmin bukan disebut sebagai orang kafir<sup>56</sup> sebagaimana dalam pandangan Khawarij. Karena Murji'ah seseorang akan dianggap kafir ketika tidak ada keimanan di dalam hatinya. Iman yang dimiliki oleh seluruh umat Islam menurut Murji'ah sama dan tidak ada yang membedakannya antara muslim satu dengan yang lainnya, sehingga iman tidak bisa bertambah dan tidak berkurang karena letaknya di hati bukan di perbuatan.<sup>57</sup> Meskipun seseorang melakukan perbuatan buruk tidak menjadikan orang tersebut kurang imannya dibandingkan orang lain yang melakukan perbuatan baik.

---

<sup>55</sup> Jamilah Amin, "Penetapan Hukum Bagi Pelaku Dosa Besar, Iman dan Kufur dalam Aliran Teologi", *Jurnal Syariah dan Hukum*, 12 (1), 2014, h. 107-117.  
DOI: <https://doi.org/10.35905/diktum.v12i2.199>

<sup>56</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam*...., h. 25.

<sup>57</sup> Asy-Syahrastani, *al-Milal wa Nihal*...., h. 174.

Selain Khawarij dan Murji'ah, persoalan iman dan kafir juga ikut dibahas oleh Mu'tazilah. Konsep iman dan kafir dalam pandangan Mu'tazilah sama dengan Khawarij. Iman menurutnya tidak hanya membenaran dalam hati dan perkataan dengan lisan, akan tetapi juga harus pengamalan dengan perbuatan. Sehingga pada intinya iman adalah amal. Namun Mu'tazilah berbeda pendapat dengan Khawarij mengenai konsekuensi pelaku dosa besar. Jika menurut Khawarij pelaku dosa besar dihukumi kafir, sementara tidak bagi Mu'tazilah. Orang yang melakukan perbuatan dosa besar menurut Mu'tazilah kedudukannya berada diantara iman dan kafir (*al-Manzilah bain al-Manzilatain*). Sehingga seorang pelaku dosa besar tidak disebut sebagai mukmin dan juga sebagai kafir, namun kedudukannya diantara keduanya.<sup>58</sup> Kemudian untuk tempatnya di akhirat, pelaku dosa besar kekal berada di neraka untuk mendapatkan hukuman. Akan tetapi karena pelaku dosa besar tidak dihukumi kafir maka siksaan yang diterima tidak lebih berat dari siksaan yang diterima oleh orang-orang kafir.<sup>59</sup>

Adapun konsep iman dan kafir dalam perspektif Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dan Ibnu Taimiyah terdapat kesamaan maupun perbedaan. Iman menurut Abū al-Ḥasan al-Asy'arī hanya cukup membenaran hati sedangkan amal juga dianggap penting karena sebagai penyempurna keimanan.<sup>60</sup> dapat dikatakan pandangan Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dalam hal ini sama dengan Murji'ah yang menekankan bahwa iman merupakan membenaran hati. Namun yang membedakan keduanya, ketika Abū al-Ḥasan al-Asy'arī masih menganggap penting sebuah amal karena sebagai penyempurna keimanan, tidak seperti halnya Murji'ah. Tidak hanya itu saja yang membedakan, jika Abū

---

<sup>58</sup> Abdul Jabbār Ibn Aḥmād, *Syarh al-Uṣul al-Khamsah*, (Cairo: Maktabah Wahbah, 1996), cet. ke-3, h. 134. (Lihat dalam Mawardy Hatta, *Aliran-Aliran Kalam...*, h. 113).

<sup>59</sup> Yunan Yusuf, *Alam Pikiran Islam: Pemikiran Kalam*, (Jakarta: Perkasa Jakarta, 1990), cet. ke-1, h. 46.

<sup>60</sup> Fathul Mufid, "Menimbang Pokok-pokok Pemikiran Teologi Imam Al-Asy'ari dan Al-Maturidi", *Jurnal Fikrah*, 1 (2), 2013, h. 207-230.

DOI: <http://dx.doi.org/10.21043/fikrah.v1i2>

al-Ḥasan al-Asy'arī menganggap amal sebagai penyempurna keimanan, maka berkonsekuensi terhadap bertambah dan berkurangnya iman. Sementara Murji'ah karena tidak menganggap penting sebuah amal, maka iman menurutnya tidak bisa bertambah dan berkurang. Adapun menurut Abū al-Ḥasan al-Asy'arī, seseorang dikatakan kafir apabila meyakini perbuatan dosanya sebagai perbuatan yang halal dan tidak meyakini keharamannya.<sup>61</sup>

Berbeda lagi halnya dengan Ibnu Taimiyah yang berpendapat bahwa tidak cukup iman jika hanya membenarkan di dalam hati dan menyatakan secara lisan saja, namun juga harus disertai dengan amal perbuatan.<sup>62</sup> Menurut Ibnu Taimiyah, iman dengan amal perbuatan tidak bisa dipisahkan sebagaimana salah satunya disebutkan di dalam sebuah ayat yang artinya, “Demi waktu. Sesungguhnya manusia benar-benar berada dalam kerugian. Kecuali bagi mereka yang beriman dan melakukan amal saleh, serta saling menasehati dalam kebenaran, dan saling menasehati dalam kesabaran.”<sup>63</sup> Dalam ayat tersebut secara tegas menyatakan bahwa iman dan amal saleh merupakan satu kesatuan yang tidak bisa dipisahkan, karena disebutkan secara bersamaan.

Jika bagi Ibnu Taimiyah iman dan amal saleh yang disebutkan bersamaan dalam surat al-'Asr di atas, maka akan berimplikasi pada konsep keimanan yang mengharuskan tidak hanya membenaran dengan hati, pernyataan dengan lisan, namun juga harus perwujudan dengan amal perbuatan. Hal ini tidak lepas dari cara pandang Ibnu Taimiyah yang tekstualis dengan memahami apa adanya yang tertulis di dalam sebuah ayat. Berbeda halnya dengan Abū al-Ḥasan al-Asy'arī yang lebih *tasamuh* (toleransi) dalam masalah ini, dengan hanya menekankan bahwa iman hanyalah membenaran dalam hati, sementara

---

<sup>61</sup> Abū al-Ḥasan al-Asy'arī, *al-Ibanāh 'an Uṣūl ad-Diyānah*...., h. 48.

<sup>62</sup> Ibnu Taimiyah, *al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah*...., h. 71.

<sup>63</sup> Kemenag, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 2019, QS. al-'Asr/103: 1-3.



amal saleh yang disebutkan dalam surat al-'Asr di atas, juga dianggap penting karena sebagai penyempurna iman.

Meskipun ada sedikit perbedaan antara Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dan Ibnu Taimiyah mengenai iman. Di mana Abū al-Ḥasan al-Asy'arī lebih menekankan iman dengan pembenaran di dalam hati, walaupun juga menganggap penting sebuah amal karena sebagai penyempurna iman. Sementara Ibnu Taimiyah berpendapat bahwa iman tidak cukup hanya pembenaran hati dan pernyataan lisan saja, namun juga harus disertai amal perbuatan. Perbedaan yang ada diantara keduanya mengenai iman nyatanya tidak menjadikan perbedaan dalam menghukumi status pelaku dosa besar. Keduanya sepakat bahwa pelaku dosa besar tidak dikatakan sebagai kafir, akan tetapi tetap dikatakan sebagai seorang mukmin. Namun karena perbuatan dosanya, maka pelaku dosa besar disebut dengan seorang mukmin yang fasik.<sup>64</sup>

Perbuatan dosa yang dilakukannya tidak mengubah dari status iman menjadi kafir. Karena iman menurut Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dan Ibnu Taimiyah, bisa bertambah dan berkurang. Sehingga ketika seseorang berbuat dosa besar, maka imannya pada saat itu sedang berada pada titik terendah. Orang tersebut masih dikatakan sebagai mukmin, namun karena perbuatan dosa yang dilakukannya sehingga disebut sebagai fasik. Adapun menurut Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dan Ibnu Taimiyah, pelaku dosa besar tempatnya berada di neraka, namun tidak kekal di dalamnya. Karena sebagai seorang mukmin yang fasik, ia dihukum dan disiksa sesuai dengan kadar dosanya yang pernah dilakukan selama hidupnya di dunia. Setelah selesai menjalankan hukuman dan siksaan di dalam neraka, pelaku dosa besar tersebut kemudian Allah angkat dan dimasukkan ke dalam surga disebabkan keimanan yang dimilikinya.

---

<sup>64</sup> Muhammad bin Ṣaliḥ al-Uṣaimin, *Syarh al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah*...., h. 722.

## **B. Kontekstualisasi Pemikiran Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dan Ibnu Taimiyah di Indonesia**

Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dan Ibnu Taimiyah merupakan dua tokoh yang sangat dikenal terutama dalam pemikiran aqidah. Keduanya dikenal karena memiliki perbedaan metode dalam membahas mengenai persoalan aqidah. Jika Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dengan metode pendekatan yang lebih moderat dengan bersikap *tawasuf, tawazun, tasamuh, dan i'tidal*, maka lain halnya dengan Ibnu Taimiyah dengan metode tekstualisnya sehingga bersikap eksklusif, bahkan terkadang cenderung bersikap ekstrim. Dari perbedaan metode pendekatan kedua tokoh tersebut, tidak jarang keduanya memiliki pandangan dan pemikiran yang berbeda terkait persoalan aqidah, meskipun juga diantara keduanya terdapat kesamaan dalam pandangan dan pemikirannya.

Di Indonesia sendiri terdapat kelompok yang memahami Al-Qur'an dan Hadis dengan cara bersikap moderat dan ada pula kelompok yang memahaminya dengan bersikap tekstual. Adapun kelompok yang memilih sikap moderat yaitu kelompok Nahdlatul Ulama, sedangkan kelompok yang bersikap tekstual seringkali ditujukan kepada kelompok Wahabiyah. Ini semua tidak terlepas dari genealogi pemikiran aqidah kelompok Nahdlatul Ulama yang mengarah kepada Abū al-Ḥasan al-Asy'arī. Hal ini dikarenakan Nahdlatul Ulama sebagai organisasi yang berpaham Ahlussunnah wal Jama'ah, dalam bidang aqidah mengikuti pandangan Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dan Abū Mansūr al-Maturidī.<sup>65</sup> Sedangkan untuk kelompok Wahabiyah secara genealogi pemikiran ini mengarah kepada pemikirannya Ibnu Taimiyah.

Nahdlatul Ulama adalah sebuah organisasi keagamaan terbesar di Indonesia yang didirikan oleh KH. Hasyim Asy'ari pada tanggal 31 Januari 1926 M atau 16 Rajab 1344 H di Surabaya. Nahdlatul Ulama merupakan organisasi yang

---

<sup>65</sup> Mujamil Qomar, *NU Liberal: Dari Tradisionalisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam*, (Bandung: Mizan, 2002), h. 62.

berpaham Ahlussunnah wal Jama'ah. Di mana dalam bidang aqidah mengikuti Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dan Abū Mansūr al-Maturidī. Dalam bidang fikih mengikuti salah satu empat mazhab, yaitu Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali. Dan dalam bidang tasawuf mengikuti Junaid al-Bagdadī dan Abū Hamid al-Gazalī. Sumber ajaran Islam yang digunakan dalam paham keagamaan yang dianut oleh Nahdlatul Ulama tidak hanya terdiri dari Al-Qur'an dan Hadis, namun juga ditambah dengan *ijma'* dan *qiyas*.<sup>66</sup> Dengan sumber yang komprehensif tersebut membuat dakwah Nahdlatul Ulama mudah diterima oleh masyarakat, karena cenderung tidak memberatkan sebab banyaknya pertimbangan dalam menentukan hukum.

Sedangkan untuk kelompok Wahabiyah dinisbatkan kepada pendirinya yaitu Muhammad bin Abdul Wahhab yang dilahirkan pada tahun 1703 M di Uyainah, Najd, Arab Saudi. Muhammad bin Abdul Wahhab dalam pandangannya mengaku bermazhab kepada Imam Ahmad bin Hanbal, lebih spesifiknya menyemaikan kembali ajaran yang dibawa oleh Ibnu Taimiyah, yang juga merupakan seorang hanabilah. Hal ini dapat dibuktikan dengan adanya temuan yang mengindikasikan kemiripan dan kedekatan Muhammad bin Abdul Wahhab dan Ibnu Taimiyah dalam menginterpretasikan nash-nash yang bercorak tekstual.<sup>67</sup> Ada yang menarik, bahwa istilah nama Wahabi tersebut tidak diakui oleh kelompok Wahabi itu sendiri. Karena nama Wahabi tersebut menurut kelompok ini diberikan oleh kelompok lain yang tidak sejalan dengan kelompok ini. Sementara kelompok ini menyebut dirinya sebagai Salafiyin, yang berarti pengikut ulama salaf. Di Indonesia sendiri, pengikut dari kelompok ini muncul dengan nama salafi.

Dalam beberapa pokok keagamaan hampir tidak ada perbedaan antara paham Wahabi dengan paham Nahdlatul Ulama. Mulai dari rukun iman dan rukun

---

<sup>66</sup> Siti Umi Taslima, "Nahdlatul Ulama: Telaah Histori Perkembangan dan Gerakan Dakwahnya di Indonesia", *Jurnal Komunikasi Penyiaran Islam*, 2 (2), 2020, h. 151-166.  
DOI: <https://doi.org/10.37092/khabar.v2i2.250>

<sup>67</sup> Unggul Purnomo Aji, Kerwanto, "Teologi Wahabi: Sejarah, Pemikiran dan Perkembangannya", *Jurnal Studi Islam*, 2 (1), 2023, h. 45-61.  
DOI: <https://doi.org/10.59166/el-adabi.v2i1.42>

islamnya sama, keyakinan mengenai Al-Qur'an sebagai kalam Allah juga sama. Demikian juga keyakinan terhadap kitab-kitab hadis seperti Sahih al-Bukhari, Sahih Muslim, dan lain-lainnya juga sama tidak ada perbedaan sedikitpun di antara keduanya. Perbedaannya hanya dalam masalah *furu'* saja, yang justru selalu dibesar-besarkan oleh kelompok Wahabi yang menimbulkan ketegangan dengan kelompok-kelompok Islam lainnya terutama Nahdlatul Ulama. Sebab seringkali kelompok Wahabi ini menuduh bid'ah, bahkan sampai mengkafirkan kelompok lain yang tidak sejalan dengan paham Wahabi ini.<sup>68</sup>

Tentu saja pemahaman yang tidak mau menerima perbedaan, tidak cocok untuk tumbuh di Indonesia, karena Indonesia sendiri merupakan bangsa yang majemuk dan multikultural. Hal ini bisa dilihat dari keragaman budaya, suku, ras, bahasa, dan agama yang begitu beragam.<sup>69</sup> Atas hal inilah Indonesia disebut sebagai bangsa multikultural dan majemuk. Bahkan karena kemajemukan tersebut melahirkan semboyan *Bhinneka Tunggal Ika*, yang artinya “berbeda-beda tapi tetap satu juga.” Secara makna filosofi memberikan penegasan bahwa menjaga kesatuan, kerukunan, dan keharmonisan di tengah multikultural kehidupan berbangsa dan bernegara merupakan suatu hal yang sangat penting.<sup>70</sup> Dalam satu sisi, kemajuan yang ada memberikan kekuatan sosial dan keragaman yang elok, jika seluruh komponen masyarakat saling bekerja sama dan bersinergi dalam membangun bangsa. Namun di sisi lain, apabila kemajuan tersebut tidak dikelola dan dibina dengan baik, maka akan menjadi penyebab timbulnya konflik yang akan melemahkan persatuan bangsa.

Jika ditelusuri, bahwa permasalahan yang menyebabkan timbulnya konflik antara satu kelompok dengan kelompok lainnya memang cukup banyak dan

---

<sup>68</sup> Zainul Mu'ien Husni, “NU di Tengah Pusaran Ideologi-ideologi Transnasional”, *Jurnal Islam Nusantara*, 2 (1), 2018, h. 45-59. DOI: <https://doi.org/10.33852/jurnalin.v2i1.68>

<sup>69</sup> Ainul Yaqin, *Pendidikan Multikultural, Cross Cultural Understanding untuk Demokrasi dan Keadilan*, (Yogyakarta: Pilar Media, 2005), h. 14.

<sup>70</sup> Athoillah Islamy, “Pendidikan Islam Multikultural Dalam Indikator Moderasi Beragama di Indonesia”, *Jurnal Analisa Pemikiran Insan Cendikia*, 5 (1), 2022, h. 48-61. DOI: <https://doi.org/10.54583/apic.vol5.no1.87>

beragam. Mulai dari kesenjangan ekonomi, permusuhan politik, perebutan kekuasaan, rasisme, dan intoleransi antaragama. Namun demikian, dari beberapa konflik yang disebutkan tadi, ternyata agama dinilai sebagai salah satu faktor yang sering ikut menjadi penyebab timbulnya konflik.<sup>71</sup> Dalam internal umat Islam sendiri, salah satu contohnya adalah pemahaman ekstrim yang dibawa oleh kelompok Wahabi yang ada di Indonesia. Maka disinilah pentingnya penerapan dan penguatan nilai-nilai Islam yang moderat, guna menjaga persatuan, kerukunan, dan keharmonisan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Adanya pemahaman dan gerakan radikal Islam di Indonesia merupakan buah dari penafsiran teks-teks keagamaan secara tekstual dan harfiah dengan hanya berdasarkan pada analisis kebahasaan dan tradisi periwayatan, tanpa mempertimbangkan hal-hal lain di luar teks. Adis Duderija dalam karya ilmiahnya mengidentifikasi bahwa kelompok Wahabi sebagai representasi dari kelompok tekstualis ini.<sup>72</sup> Paradigma penafsiran kelompok Wahabi tersebut yaitu bahwa penafsiran harus merujuk dan dibatasi hanya yang disampaikan dalam hadis sahih dan pendapat dari generasi salaf. Sementara, penalaran akal terhadap teks-teks keagamaan dinilai sebagai sebuah kesesatan. Untuk menguatkan argumentasi ini, Adis Duderija dalam karya ilmiahnya mengutip pendapat Rabi' al-Madkhali yang mengatakan bahwa:

“Pengetahuan merupakan semua yang mengandung *qāla* dan *hadaṣṣana*, sedangkan pengetahuan yang tidak mengandung *qāla* dan *hadaṣṣana* dikategorikan sebagai pengetahuan yang penuh kesalahan dan kegelapan.”<sup>73</sup>

Artinya bahwa dalam paradigma kelompok Wahabi, makna teks menitikberatkan pada sumber-sumber tekstual, sedangkan untuk sumber-sumber di

---

<sup>71</sup> Ngaimun Naim dan Ahmad Syauqi, *Pendidikan Multikultural: Konsep dan Aplikasi*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008), h. 15.

<sup>72</sup> Adis Duderija, *Metode Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis: Antara Liberal dan Salafi*, terj. Abdul Aziz, (Tangerang Selatan: El-Bukhari Institute, 2021), h. 108.

<sup>73</sup> Adis Duderija, *Metode Pemahaman Al-Qur'an....*, h. 108.

luar tekstual tersebut merupakan sebuah kesesatan yang wajib untuk ditinggalkan. Keterangan seperti ini menunjukkan bahwa pandangan Wahabi merepresentasikan mazhab tekstualis, di mana makna dari sebuah teks dapat dipahami melalui segi kebahasaan secara mudah, tanpa harus dengan melakukan analisis yang rumit.<sup>74</sup>

Keberadaan Islam radikal yang ada di Indonesia tidak lepas dari pengaruh kelompok Wahabi dengan pemahaman tekstualisnya, terutama dalam memahami makna jihad yang ada di dalam Al-Qur'an. Dalam surat at-Taubah ayat 123 yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ  
الْمُتَّقِينَ

“Wahai orang-orang yang beriman, perangilah orang-orang kafir di sekitarmu dan hendaklah mereka merasakan sikap tegas darimu. Ketahuilah bahwa Allah beserta orang-orang yang bertakwa.” (QS. At-Taubah: 123)<sup>75</sup>

Kelompok Islam radikal dalam memahami ayat tersebut, dipahami bahwa setiap orang yang bukan dari golongan muslim maka wajib untuk diperangi. Maka pemahaman yang seperti ini merupakan pemahaman salah dan keliru. Karena kelompok Islam radikal hanya memahami ayat tersebut secara tekstual apa adanya. Sehingga, jika pemahaman seperti ini diterapkan di Indonesia akan sangat berbahaya dan menimbulkan konflik antar umat beragama. Karena di Indonesia sendiri terdapat enam agama yang resmi diakui oleh pemerintah, di antaranya yaitu Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Budha, dan Konghucu. Dengan demikian penafsiran yang tepat terkait ayat di atas yaitu bahwa memerangi orang-orang kafir atau nonmuslim berlaku di saat situasi perang, dan tidak berlaku di saat situasi damai. Dan disinilah pentingnya pendekatan kontekstual dalam memahami ayat di atas. Karena, apabila dikaitkan dengan ayat lain bahwa sesungguhnya untukmu

---

<sup>74</sup> Sansan Ziaul Haq dan Asep Salahudin, Moderasi ‘di atas’ Tekstualisme-Kontekstualisme: Metodologi Pemahaman Sunnah Yusuf al-Qardhawi”, *Jurnal Studi Alquran dan Hadis*, 6 (3), 2022, h. 965-986. DOI: <http://dx.doi.org/10.29240/alquds.v6i3.4057>

<sup>75</sup> Kemenag, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, 2019, QS. At-Taubah/9: 123.

agamamu dan untukku agamaku.<sup>76</sup> Karena di dalam Islam tidak ada paksaan dalam memilih agama.<sup>77</sup>

Bahkan sesungguhnya Islam merupakan agama yang moderat, namun karena adanya kelompok Islam yang berpaham radikal, maka pentingnya memunculkan istilah Islam moderat guna menguatkan moderasi beragama, karena yang perlu dimoderasikan adalah umat beragamanya bukan agama Islamnya sebab hakikatnya Islam sendiri adalah agama yang moderat. Islam sebagai agama yang moderat dapat dilihat dalam surat al-Baqarah ayat 143 yang berbunyi:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا

“Demikian pula Kami telah menjadikan kalian (umat Islam) sebagai umat pertengahan.” (QS. Al-Baqarah: 143)<sup>78</sup>

Kata moderasi dalam bahasa Arab disebut *al-Wasatīyah* yang berasal dari kata *wasat* yang memiliki arti “tengah.” *Wasatīyah* menurut at-Ṭabari yaitu tempat yang ada di tengah yang menempati posisi di antara dua ujung.<sup>79</sup> Dipertegas lagi oleh Sulaiman al-Asyqar yang berpendapat bahwa umat Islam diberikan sifat oleh Allah SWT sebagai umat yang di tengah. Maka seyogyanya mereka selalu adil dalam urusan agama. Maksudnya yakni umat Islam tidak berlebih-lebihan.<sup>80</sup>

Sementara itu, moderat (*tawasut*) merupakan salah satu karakteristik dari Nahdlatul Ulama yang berpaham Ahlussunnah wal Jama’ah, disamping juga memiliki karakteristik lain seperti *tawazun* (seimbang), *tasamuh* (toleransi), dan *i’tidal* (tegak lurus/adil). Dengan karakteristik yang demikian akan menolak segala bentuk pandangan dan tindakan ekstrim (tahruf) yang menyebabkan penyimpangan dan penyelewengan ajaran Islam yang sesungguhnya. Pandangan dan tindakan ekstrim yang ditolak, tidak hanya dari paham radikal/ekstrim kanan

---

<sup>76</sup> Kemenag, *Al-Qur’an dan Terjemahan*, 2019, QS. Al-Baqarah/2: 256.

<sup>77</sup> Kemenag, *Al-Qur’an dan Terjemahan*, 2019, QS. Al-Kāfirūn/109: 6.

<sup>78</sup> Kemenag, *Al-Qur’an dan Terjemahan*, 2019, QS. Al-Baqarah/2: 143.

<sup>79</sup> Wahbah Zuhaili, *Tafsir al-Munir*, (Damaskus: Dar al-Fiqr, 2007), h. 367-369.

<sup>80</sup> Umar Sulaiman al-Asyqar, *Umat Islam Menyongsong Peradaban Baru*, (Jakarta: Amzah, 2008), h. 9-11.

saja, namun juga menolak paham liberal/ekstrim kiri. Jika paham radikal hanya terpaku pada teks-teks keagamaan saja, maka paham liberal sebaliknya, yakni keluar dari makna teks secara keseluruhan. Maka dari itu, Nahdlatul Ulama dalam pemikiran keagamaannya menyeimbangkan jalan tengah antara penggunaan wahyu (*naqliyah*) dan akal (*'aqliyah*). Dengan cara begitu, dimungkinkan terjadi akomodatif terhadap perubahan yang ada di masyarakat selagi tidak melawan doktrin-doktrin yang bersifat domatis.

Jika kelompok Islam radikal menolak setiap tradisi yang ada, karena menurutnya, semuanya harus yang berasal dari ajaran Islam, namun tidak bagi Nahdlatul Ulama yang lebih toleran terhadap tradisi yang ada. Bagi Nahdlatul Ulama yang berpaham Ahlussunnah wal Jama'ah, mempertahankan tradisi mempunyai arti yang penting dalam kehidupan beragama. Sebuah tradisi tidak bisa langsung dihapus seluruhnya, dan juga tidak bisa diterima seluruhnya begitu saja, namun secara bertahap berusaha dilakukan islamisasi (diisi dengan nilai-nilai Islam). Model keberagaman Nahdlatul Ulama selalu menghargai tradisi dan budaya setempat. Metode yang digunakan selaras dengan ajaran Islam yang lebih toleran terhadap tradisi dan budaya setempat.<sup>81</sup> Hal yang sama juga dilakukan oleh Walisongo dengan metode persuasifnya sehingga mampu menggantikan dominasi Hindu-Budha pada abad 16. Keberhasilan tersebut dilakukan tidak dengan cara intervensi, namun lebih ke sebuah akulturasi hidup berdampingan secara damai. Ini merupakan sebuah representasi dari “Islam Moderat” yang senantiasa menghargai dan memelihara tradisi dan budaya setempat dengan mensubordinasikan tradisi dan budaya tersebut ke dalam nilai-nilai Islam.

Dalam konteks Indonesia yang plural dan majemuk ini, moderasi beragama memiliki urgensi untuk diimplementasikan. Salah satu sisi positif dari

---

<sup>81</sup> Muhammad Agus Mushodiq dan Suhono, “Ajaran Islam Nusantara di dalam Kamus Santri Tiga Bahasa Indonesia-Inggris-Arab Karya Slamet Riyadi dan Ainul Farihin (Studi Analisis Semiotika dan Konsep Pribumisasi Islam Abdurrahman Wahid)”, *Jurnal Bahasa Lingua Scientia*, 9 (2), 2017. DOI: <https://doi.org/10.21274/ls.2017.9.2>



implementasi nilai-nilai moderasi yaitu terbuka lebarnya pintu toleransi yang berdampak pada setiap perbedaan, khususnya segi agama sehingga nyaman untuk mengekspresikannya. Adapun nilai-nilai moderasi beragama yang dapat diimplementasikan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara terangkum dalam 10 Prinsip *Wasatīyah* Islam melalui musyawarah nasional Majelis Ulama Indonesia pada tahun 2015, di antaranya yaitu:

1. *Tawasut* (pertengahan), yaitu pemahaman dan pengamalan yang tidak berlebihan dalam beragama dan tidak pula mengabaikan ajaran agama.
2. *Tawazun* (seimbang), yaitu pemahaman dan pengamalan agama dilaksanakan secara seimbang.
3. *I'tidal* (tegak lurus), yaitu menempatkan pada tempatnya dan bersikap tegas dalam berpegang teguh terhadap prinsip.
4. *Tasamuh* (toleransi), yaitu mengakui dan menghargai perbedaan, baik dalam aspek keagamaan atau aspek kehidupan lainnya.
5. *Musawah* (kesetaraan), yaitu tidak membeda-bedakan orang lain yang disebabkan pada perbedaan hal-hal tertentu.
6. *Syura* (musyawarah), yaitu menyelesaikan persoalan dengan cara musyawarah untuk mencapai kesepakatan.
7. *Islah* (reformasi), yaitu menjaga yang lama yang masih baik dan memperbaikinya dengan hal yang lebih baik.
8. *Aulawiyah* (mendahulukan prioritas), yaitu mendahulukan hal yang lebih baik daripada perkara yang belum penting.
9. *Tatawwur wa Ibtikar* (dinamis dan inovatif), yaitu selalu terbuka terhadap hal-hal baru sesuai perkembangan zaman, selama tidak bertentangan dengan batas-batas syara'.

10. *Tahazur* (berkeadaban), yaitu menjunjung tinggi nilai-nilai akhlakul karimah, karakter, identitas, dan integritas dalam kehidupan kemanusiaan dan peradaban.<sup>82</sup>

Dengan mengimplementasikan 10 prinsip moderasi beragama tersebut, diharapkan masyarakat di Indonesia menjadi masyarakat yang moderat terutama dalam beragama. Meskipun belum sepenuhnya sukses dalam mengimplementasikan Islam moderat, karena masih terkendala dengan keberadaan kelompok Islam radikal, akan tetapi Indonesia di mata dunia telah dianggap sukses dan berhasil dalam mewujudkan moderasi beragama di tengah kemajemukan dan keberagaman. Hal ini tidak terlepas dari peran organisasi seperti Nahdlatul Ulama yang mempunyai paham keislaman moderat. Pengakuan keberhasilan dan kesuksesan Indonesia dalam mewujudkan moderasi beragama, diakui oleh Syaikh Anas Mahmud Kholaf yang mengatakan, “Indonesia sebagai penduduk muslim terbesar di dunia bisa menjadi role model dalam moderasi Islam, sehingga dengan moderasi tersebut kita dapat menyaksikan Indonesia aman dan stabil. Hal inilah yang tidak dimiliki oleh negara-negara lain, khususnya negara yang ada di wilayah Timur Tengah yang sering terjadi konflik.” Begitu juga pernyataan dari asy-Syarif Muhammad Darwis seorang Dosen *Uşul Fiqh* dan Alumni al-Azhar mengatakan, “Saya melihat Islam yang diimplementasikan di Indonesia sebagai Islam yang *wasattiyah*, yakni Islam yang toleran dan menghargai perbedaan.” Selain itu juga ada pernyataan dari Grand Syaikh al-Azhar Dr. Ahmad Thoyyib yang secara terang-terangan memuji Indonesia sebagai rujukan dari implementasi moderasi Islam.”<sup>83</sup>

---

<sup>82</sup> Agus Hermanto, *Membumikan Moderasi Beragama di Indonesia*, (Malang: Literasi Nusantara Abadi, 2022), cet. ke-1, h. 10-18.

<sup>83</sup> Fitri Meliani, Aji Muhammad Iqbal, dkk, “Konsep Moderasi Islam dalam Pendidikan Global dan Multikultural di Indonesia”, *Jurnal Islamic Education*, 2 (2), 2020, h. 195-211.  
DOI: <https://doi.org/10.47453/eduprof.v2i2.37>

Ketiga pernyataan tersebut menjadi bukti yang konkrit, bahwa umat Islam yang ada di Indonesia telah mampu mewujudkan persatuan, kerukunan, dan keharmonisan kepada pemeluk agama lain. Maka dengan demikian, wajah Islam yang moderat harus senantiasa dipertahankan oleh umat Islam yang ada di Indonesia, karena inilah pengejawentahan dari *Islam rahmatan lil 'alamin* yang dibawa oleh Rasulullah SAW. Sehingga kita sebagai umat Islam Indonesia harus bangga atas pengakuan dari tokoh-tokoh muslim yang ada di dunia, karena kita mampu mewujudkan Islam moderat dengan moderasi beragama tersebut. Tentu saja ini harus dipertahankan guna menyingkirkan pemahaman-pemahaman Islam radikal yang dapat merusak persatuan, kerukunan, dan keharmonisan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

## BAB V

### PENUTUP

#### A. Kesimpulan

Berdasarkan beberapa uraian yang telah disebutkan di atas, maka dapat diambil kesimpulan bahwa:

1. Ditemukan beberapa pembahasan yang sama antara pemikiran Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dalam kitab *al-Ibanāh 'an Uṣūl ad-Diyānah* dan Ibnu Taimiyah dalam kitab *al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah* tentang aqidah. Pembahasan-pembahasan tersebut diantaranya mengenai akal dan wahyu yang kemudian berimplikasi pada persoalan *sam'iyyat* seperti siksa kubur, syafa'at Nabi dan telaga Nabi. Selanjutnya pembahasan mengenai Dzat dan Sifat Tuhan, seperti persoalan tentang *istiwa'* diatas '*Arsy, ru'yatullah, wajhullah, 'ainullah, yadullah*, dan status Al-Qur'an. Selanjutnya pembahasan mengenai kekusaan dan kehendak Tuhan, apakah bersifat mutlak atau terbatas. Selanjutnya pembahasan mengenai perbuatan-perbuatan Tuhan, seperti kewajiban-kewajiban Tuhan, berbuat baik dan yang terbaik, pengutusan para rasul, *taklif* (pemberian beban kepada manusia) serta janji dan ancaman. Selanjutnya pembahasan mengenai keadilan Tuhan, seperti keharusan Tuhan memberikan balasan yang setimpal terhadap perbuatan manusia. Kemudian pembahasan mengenai *free will* dan *fatalisme*, yakni sejauh mana manusia dapat mewujudkan perbuatannya, apakah bersifat mutlak atau terbatas. Dan terakhir pembahasan mengenai konsep iman dan kafir serta status hukum bagi para pelaku dosa besar.
2. Persamaan dari Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dan Ibnu Taimiyah terletak dalam sumber aqidah yang sama yaitu Al-Qur'an dan Hadis, karena keduanya mengedepankan wahyu daripada akal. Bahkan dalam menyusun argumentasinya tidak jarang mengutip ayat dan hadis yang sama dalam kitabnya masing-masing. Kemudian yang menjadi perbedaan antara Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dan Ibnu Taimiyah terletak pada kondisi sosio-kultural di

zamannya masing-masing. Abū al-Ḥasan al-Asy'arī pernah hidup di lingkungan Mu'tazilah yang sangat kental dengan pemikiran rasionalnya, sedangkan Ibnu Taimiyah hidup di keluarga yang bermazhab hanbali (*ahl al-hadis*). Dari kondisi sosio-kultural tersebut berimplikasi pada metodologi yang dibangun oleh keduanya. Jika Abū al-Ḥasan al-Asy'arī menggunakan metode pendekatan rekonsiliasi akal dan wahyu untuk mengkompromikan keduanya, maka berbeda dengan Ibnu Taimiyah yang menggunakan metode pendekatan tekstual, karena hidup di lingkungan dan pemikiran *ahl al-hadis*.

3. Kontekstualisasi pemikiran Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dan Ibnu Taimiyah di Indonesia direpresentasikan oleh kelompok Nahdlatul Ulama dan kelompok Salafi-Wahabi.

## **B. Saran**

Hasil penelitian ini yaitu mengenai pemikiran Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dan Ibnu Taimiyah tentang aqidah secara khusus berdasarkan pada kitab *al-Ibanāh 'an Uṣūl ad-Diyānah* dan kitab *al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah*. Disamping merujuk pada kedua kitab tersebut yang menjadi sumber utama juga merujuk pada sumber referensi lainnya yang membahas tentang persoalan-persoalan yang sama. Fokus penelitian ini untuk membandingkan pemikiran Abū al-Ḥasan al-Asy'arī di dalam kitab *al-Ibanāh 'an Uṣūl ad-Diyānah* dan pemikiran Ibnu Taimiyah di dalam kitab *al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah* tentang aqidah. Sehingga bagi penelitian-penelitian selanjutnya yang ingin membahas mengenai pemikiran Abū al-Ḥasan al-Asy'arī dan Ibnu Taimiyah tentang berbagai persoalan aqidah, maka penelitian ini dapat digunakan sebagai sumber referensi atau rujukannya. Terutama apabila ingin merujuk pada kitab *al-Ibanāh 'an Uṣūl ad-Diyānah* dan kitab *al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah*. Karena hasil pembahasan dan kesimpulan dari kitab *al-Ibanāh 'an Uṣūl ad-Diyānah* dan kitab *al-'Aqīdah al-Wāsiṭiyah* tentang persoalan-persoalan yang sama mengenai aqidah terdapat di dalam penelitian ini. Sehingga dengan merujuk pada penelitian ini akan lebih memudahkan dalam memahami berbagai macam

persoalan aqidah yang terdapat di dalam kitab *al-Ibanāh ‘an Uṣūl ad-Diyānah* dan kitab *al-‘Aqīdah al-Wāsiyyah*, karena sebelumnya telah dibahas di dalam penelitian ini.

## DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abbas, Sirajuddin. Cet. ke-15. (1989). *I’tiqad Ahlusunnah wal Jam ā’ah*, (Jakarta: Pustaka Tarbiyah).
- Abduh, Muhammad. (1958). *Hasyiyah ‘ala al-‘Aqid al-‘Adudiyah*. Kairo: ‘Isa al-Babi al-Halabi.
- A’jami, Abdu al-Yazid Abu Zaid al-. (2012). *Akidah Islam Menurut Empat Madzhab*. (Faisal Saleh dan Umar Mujahid, Terjemahan). Jakarta: Pustaka Al-Kautsar.
- Aji, Unggul Purnomo, dan Kerwanto. (2023). *Teologi Wahabi: Sejarah, Pemikiran dan Perkembangannya*. Jurnal Studi Islam, 2 (1).
- Amin, Jamilah. (2014). *Penetapan Hukum Bagi Pelaku Dosa Besar, Iman dan Kufur dalam Aliran Teologi*. Jurnal Syariah dan Hukum, 12 (1).
- Amir, Ahmad Nabil. (2022). *Fahaman Ibn Taimiyah dan Pengaruhnya dalam Tradisi Kalam*. Jurnal Al-Fikrah, 11 (2).
- Arikunto, Suharsami. (2013). *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik*. Jakarta: PT Rineka Cipta.
- Asārī, ‘Abdullah bin Abdu al-Hamīd al-. *Al-Wajīz fī ‘Aqidah as-Salaf aṣ-Ṣaliḥ (Ahlussunnah wal Jamāah)*. Cet. ke-1. (Farid bin Muhammad Batati, Terjemahan). Jakarta: Pustaka Imam Syafi’i.
- Asqalānī, Ibnu Ḥajar al-. (1947). *Al-Durar al-Kaminah fī A’yan al-Mi’ah al-Ṣaminah*. Mesir: Dar al-Ma’arif.
- Asy’arī, Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Ismā’īl bin bin Ishāq bin Sālim bin Ismā’īl bin ‘Abdullāh bin Mūsā bin Bilāl bin Abū Burdah bin Abū Mūsā al-. *Al-Ibanāh ‘an Uṣūl ad-Diyānah*, (1990). Damaskus: Dar al-Bayan.
- \_\_\_\_\_. Cet. ke-3. (2022). *Al-Luma’*. (Fuad Syaifudin Nur, Terjemahan). Jakarta: PT Rene Turos Indonesia.
- \_\_\_\_\_. Cet. ke-2. (2022). *Al-Ibanāh ‘an Uṣūl ad-Diyānah*. (Fuad Syaifudin Nur, Terjemahan). Jakarta: PT. Rene Turos Indonesia.
- Asyqar, Umar Sulaiman al-. Cet. ke-1. (2017). *Pengantar Studi Akidah Islam*. (Muhammad Misbach, Terjemahan). Jakarta: Pustaka Al-Kautsar.
- \_\_\_\_\_. (2008). *Umat Islam Menyongsong Peradaban Baru*. Jakarta: Amzah.

- Azhim, Said Abdul, *Ibnu Taimiyah; Pembaharuan Salafi dan Dakwah Reformasi*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar
- Azizah, Qois. (2021). *Konsep Tauhid Ibnu Taimiyah dan Pengaruhnya Terhadap Pembaharuan Pemikiran Islam*. Jurnal Filsafat dan Teologi Islam, 12 (2).
- Bagdadi, Abu Mansur al-. (1928). *Usul ad-Din*. Kontantinopel: Madrasah al-Ilahiyat, 1928.
- Bannā, Hassan al-. (1988). *Konsep Pembaruan Masyarakat Islam*. (Suadi Sa'ad, Terjemahan). Jakarta: Gema Insani Press.
- Djamaris, Zainal Arifin. Jilid 1. (1996). *Islam, Aqidah, dan Syari'ah*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.
- Duderija, Adis. (2021). *Metode Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis: Antara Liberal dan Salafi*, terj. Abdul Aziz. Tangerang Selatan: El-Bukhari Institute.
- Elenia, Stevani. (2022). *Kontekstualisasi Konsep Keadilan Ibnu Taimiyah Terhadap Kehidupan Sosial Di Indonesia (Telaah Kitab Al-Tafsir Al-Kabir)*. (Skripsi Sarjana, UIN Sunan Ampel.
- Faruqī, Isma'il Raji' al-. (1988). *Tauhid*. Bandung: Pustaka.
- Gazalī, Abū Ḥāmid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al-. (1962). *Al-Iqtisad fi al-I'tiqad*. Ankara: Ankara University.
- Habsyi, Idrus. (2010). *Konsep Iman Menurut Ibn Taimiyah*. (Skripsi Sarjana, UIN Syarif Hidayatullah.
- Hasbi, Muhammad. (2011). *Iman Dan Kufur Analisis Perbandingan Aliran-Aliran Teologi Islam*. Jurnal Mukaddimah, 17 (1).
- Hatta, Mawardy. Cet. ke-1. (2017). *Akidah Islam: Fondasi Utama Kehidupan Orang Beriman*. Yogyakarta: Aswaja Pressindo.
- \_\_\_\_\_ . (2013). *Aliran Mu'tazilah dalam Lintasan Sejarah Pemikiran Islam*. Jurnal Ilmu Ushuluddin, 12 (1).
- Haq, Sansan Ziaul dan Salahudin, Asep. (2022). *Moderasi 'di atas' Tekstualisme-Kontekstualisme: Metodologi Pemahaman Sunnah Yusuf al-Qardhawi*. Jurnal Studi Alquran dan Hadis, 6 (3).
- Hermanto, Agus. Cet. ke-1. (2022). *Membumikan Moderasi Beragama di Indonesia*. Malang: Literasi Nusantara Abadi.



- Husain, ‘Abdul Qadir Muhammad al-. Cet. ke-2. (2020). *Imam Ahl al-Haqq Abū al-Hasan al-Asy’arī*. (Tatam Wijaya, Terjemahan). Jakarta: PT. Qaf Media Kreativa.
- Husni, Zainul Mu’ien. (2018). *NU di Tengah Pusaran Ideologi-ideologi Transnasional*. Jurnal Islam Nusantara, 2 (1).
- Ibnu Khaldun, (2019). *Muqaddimah*. Jakarta: Tuross Pustaka.
- Ilyas, Yunahar. (1996). *Kuliah Aqidah Islam*. Yogyakarta: Lembaga Pengkajian dan Pengamalan Islam.
- Ishak, Muslim. (1998). *Sejarah dan Perkembangan Theologi Islam*. Semarang: Duta Grafika.
- Islamy, Athoillah. (2022). *Pendidikan Islam Multikultural Dalam Indikator Moderasi Beragama di Indonesia*. Jurnal Analisa Pemikiran Insan Cendikia, 5 (1).
- Izzudin, Washil dan Fata. (2018). *Ahmad Khoirul. Pemikiran Teologis Kaum Salafi: Studi atas Pemikiran Kalam Ibn Taymiyah*. Jurnal Ulul Albab, 19 (2).
- Jabbār ‘Abdu al-. (1965). *Syarh al-Uṣul al-Khamsah*. Kairo: Maktabah Wahbah.
- Jauziyah, Ibnu Qayyim al-. (2005). *Qadha dan Qadar: Ulasan Tuntas Masalah Takdir*. (Abdul Ghaffar, Terjemahan). Jakarta: Pustaka Al-Kautsar.
- Kemenag. 2019. *Al-Qur’an dan Terjemahan*.
- Khunaifi, Agus. Cet. ke-1. (2015). *Ilmu Tauhid: Sebuah Pengantar Menuju Muslim Moderat*. Semarang: CV. Karya Abadi Jaya.
- Madjid, Nurcholish. Cet. ke-6. (2008) *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina.
- Maḥali, Jalaluddin Muhammad bin Aḥmad bin Muhammad al- dan Suyūṭī, Jalaluddin Abdurrahman bin Abu Bakr as-. Cet. ke-1, *Tafsir Jalalain*. Kediri: Darul ‘Ibad.
- Masbukin dan Hassan, Alimuddin. (2016). *Akal dan Wahyu: Antara Perdebatan dan Pembelaan dalam Sejarah*. Jurnal Toleransi, 8 (2).
- Mauludi, Sahrul. (2012). *Ibnu Taimiyah: Pelopor Kajian Islam Kritis*. Jakarta: Dian Rakyat.

- Meliani, Fitri, dan Iqbal, Muhammad Aji, dkk. (2020). *Konsep Moderasi Islam dalam Pendidikan Global dan Multikultural di Indonesia*. Jurnal Islamic Education, 2 (2).
- Mufid, Fathul. (2013). *Menimbang Pokok-Pokok Pemikiran Teologi Imam al-Asy'ari dan al-Maturidi*. Jurnal Fikrah, 1 (2).
- Mulu, Beti. (2008). *Al-Asyariyyah: Sejarah Timbul, Abu Hasan Al-Asy'ari dan Pokok-pokok Ajarannya*. Jurnal Al-'Adl, 1 (1).
- Munawir. (1984). *Kamus al-Munawir*. Surabaya: Pustaka Progresif.
- Muniron. Cet. ke-1. (2015). *Ilmu Kalam: Sejarah, Metode, Ajaran, dan Analisis Perbandingan*. Jember: STAIN Jember Press.
- Musaddad, Ahmad. Cet. ke-1. (2021). *Pemikiran Ilmu Kalam: Dari Klasik Sampai Kontemporer*. Malang: CV. Literasi Nusantara Abadi.
- Mushodiq, Muhammad Agus, dan Suhono. (2017). *Ajaran Islam Nusantara di dalam Kamus Santri Tiga Bahasa Indonesia-Inggris-Arab Karya Slamet Riyadi dan Ainul Farihin (Studi Analisis Semiotika dan Konsep Pribumisasi Islam Abdurrahman Wahid)*. Jurnal Bahasa Lingua Scientia, 9 (2).
- Naim, Ngaimun dan Syauqi, Ahmad. (2008). *Pendidikan Multikultural: Konsep dan Aplikasi*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.
- Nashrullah Galuh dan Mayangsari Kartika. (2017). *Pendidikan Aqidah Dalam Perspektif Hadits*. Jurnal Transformatif (Islamic Studies), 1 (1).
- Nasution, Harun. Cet. ke-5. (1986). *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI Press.
- Nawawi, Nurnaningsih. (2017). *Aqidah Islam: Dasar Keikhlasan Beramal Shalih*. (Makassar: Pustaka Almaida).
- Nawāwī, Yahya bin Syarifuddin an-. *Al-Arba'in an-Nawāwī*. Semarang: Toha Putra.
- Pilo, Nashiruddin. (2016). *Hakikat Ahlussunnah wal Jama'ah: Studi Perbandingan antara Pemikiran Kalam Abu Hasan al-Asy'ari dan Ibnu Taimiyah*. (Disertasi Doktorat UIN Alauddin).

- Purba, Zainal Arifin. (2016). *Kehendak Mutlak Tuhan dan Keadilannya Analisa Perbandingan Antar Aliran*. Jurnal Hukum Ekonomi, 2 (1).
- Purnama, Riana Cahaya. (2017). *Perbuatan Baik dan Buruk Manusia menurut Ibn Taimiyah*. (Skripsi Sarjana, UIN Syarif Hidayatullah).
- Qomar, Mujamil. (2002). *NU Liberal: Dari Tradisionalisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam*. Bandung: Mizan.
- Qutb, Muhammad. (1997). *Koreksi Atas Pemahaman Aqidah*. Jakarta: Al-Kautsar.
- Rakhman, Alwi Bani. (2012). *Al-Fiqh Al-Akbar dan Paradigma Fiqh Imam Abu Hanifah*. Jurnal Lisan Al-Hal, 6 (1).
- Ramli, Muhammad Idrus. (2011). *Pengantar Sejarah Ahlussunnah Wal Jama'ah*. Surabaya: Khalista.
- Ritonga, Rahman. (1996). *Sejarah Pemikiran dalam Islam*. Jakarta: Pustaka Antara.
- Sayyida. (2017). *Ayat-ayat Tauhid terhadap Budaya Pemeliharaan Keris di Jawa (Studi Kasus Buku Mt Arifin)*. Journal of Quran and Hadith Studies (QUHAS), 6 (1).
- Sefriyanti dan Arif, Mahmud. (2021). *Aspek Pemikiran Ibnu Taimiyah di Dunia Islam*. Jurnal Kajian Hukum dan Pendidikan Islam (KAHPI), 3 (2).
- Sholeh, Abdul Rahman. (2005) *Pendidikan Agama dan Pengembangan untuk Bangsa*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.
- Simuh. Cet. ke-1. (2019). *Pergolakan Pemikiran Dalam Islam*. Yogyakarta: IRCiSoD.
- Sjadzali, Munawir. Cet. ke-1. *Islam dan Tata Negara*. Depok: UI Press.
- Sugiyono. (2015). *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R & D*. Bandung: Alfabeta.
- Suhilman. (2019). *Sejarah Perkembangan Pemikiran Gerakan Salafiyah*. Jurnal Islamika, 19 (1).
- Sukimin, Barsihannoor, dan Salahuddin. (2018). *Pandangan Ibnu Taimiyah Terhadap Wali*. Jurnal Diskursus Islam, 6 (1).
- Suma, Muhammad Amin. Jilid 1. cet. ke-1. (1991). *Ijtihad Ibnu Taimiyah Dalam Bidang Fiqh Islam*. Jakarta: INIS.
- Supriadin, (2014). *Al-Asyariyyah: Sejarah Abu Hasan Al-Asy'ari dan Doktrin-doktrin Teologinya*. Jurnal Sulasena, 9 (2).

- Surya, Reynaldi Adi. (2019). *Kedudukan Akal dalam Islam: Perdebatan Mazhab Rasional dan Tradisional Islam*. Jurnal Ilmu Ushuluddin, 5 (1).
- Syahrastani, Abū al-Fath ‘Abdu al-Karīm bin Abī Bakr Ahmad asy-. (2000). *Al-Milal wa Nihal*. (Asywadie Syukur, Terjemahan). Surabaya: PT Bina Ilmu.
- Syaikhon, Muhammad. (2015). *Pemikiran Hukum Islam Ibnu Taimiyah*. Jurnal Lisan Al-Hal, 7 (2).
- Syakhrani, Abdul Wahab. (2022). *Makna Ilmu Kalam dan Hakikat Ilmu Kalam*. Jurnal Ilmu Al Quran dan Hadis, 2 (3).
- ‘Abdillāh, Ahmad Taqiyuddin Abū ‘Abbās bin Syihabuddīn ‘Abdu al-Maḥāsīn ‘Abdu al-Ḥalīm bin Majduddīn Abu al-Barakāt ‘Abdu as-Salām bin Abū Muhammad ‘Abdillāh bin Abū Qāsīm bin Muhammad bin al-Khadar bin ‘Alī bin. (2022). *Al-‘Aqīdah al-Wāsiṭiyah*. (Izzudin Karimi, Terjemahan). Jakarta: Darul Haq.
- \_\_\_\_\_. (2005). *Al-Ḥasanah wa as-Sayyi’ah*. (Fauzi Faisal Bahreisy, Terjemahan). Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta.
- \_\_\_\_\_. (2007). *Al-Iman*, (Kathur Suhardi, Terjemahan). Jakarta: Darul Falah.
- \_\_\_\_\_. Jilid 3. *Al-Tafsīr al-Kabīr*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah.
- \_\_\_\_\_. Juz 2. (2005). *Majmu’atu al-Fatawa*. Kairo: Dar al-Wafa.
- \_\_\_\_\_. (2014). *Syarah Aqīdah Wasithiyah; Penjelasan Prinsip-Prinsip Akidah Ahlussunnah wal Jama’ah dalam Matan Akidah Wasithiyah Karya Syaikh Islam Ibnu Taimiyah*. (Arif Munandar, Terjemahan). Solo: Al-Qowam.
- Taslama, Siti Umi. (2020). *Nahdlatul Ulama: Telaah Histori Perkembangan dan Gerakan Dakwahnya di Indonesia*. Jurnal Komunikasi Penyiaran Islam, 2 (2).
- Thalib, Muhammad Dahlan. (2016). *Akal dan Wahyu Perbuatan Manusia*. Jurnal Istiqra’, 4 (1).
- Tim Riset Majelis Tinggi Urusan Islam Mesir. *Ensiklopedi Aliran dan Madzhab di Dunia Islam*, (Masturi Irham dkk, Terjemahan). Jakarta: Pustaka Al-Kautsar.
- Uṣaimin, Muhammad bin Ṣaliḥ al-. *Syarh al-‘Aqīdah al-Wāsiṭiyah*. Izzudin Karimi, Terjemahan). Jakarta: Darul Haq.
- Utut, Mohd Nasir dan Latif, Faizuri Abd. (2021). *Beberapa Penelitian Terhadap Konsep Azab Kubur Menurut Tuan Minal Melalui Karyanya Kashf Al-Ghaybiyah*. Jurnal Afkar, 23 (1).

- Wahyudi, Ari. *Sembahlah Rabb Kalian*. Bantul: Al-Mubarak.
- Yaqin, Ainul. (2005). *Pendidikan Multikultural, Cross Cultural Understanding untuk Demokrasi dan Keadilan*. Yogyakarta: Pilar Media.
- Yusuf, Yunan. Cet. ke-1. (1990). *Alam Pikiran Islam: Pemikiran Kalam*. Jakarta: Perkasa Jakarta.
- Žahabi, Syamsuddin Muhammad Ahmad Uśman az-. Vol. 11. (1982). *Siyār A’lām an-Nubalā*. Beirut: Muassasah ar-Risalah.
- Zahrah, Abū. (1996). *Aliran Politik dan Akidah dalam Islam*. (Abdurrahman Dahlan dan Abdul Qarib, Terjemahan). Jakarta: Logos.
- \_\_\_\_\_. *Tarikh Mazāhib al-Islamiyah*. Kairo: Dar al-Fikr al-‘Arabī.
- Zaini, Hasan. (1997). *Tafsir Tematik Ayat-ayat Kalam Tafsir al-Maraghi*. Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya.
- Zakaria, Aceng. (2014). *Al-Qur’an dan Teologi (Studi Perspektf Sarjana Muslim tentang Sifat Allah)*. Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir, 1 (1).
- Zarkasy, Hamid Fahmi. (2007). *Akal dan Wahyu dalam Pandangan Ibnu Rusyd dan Ibnu Taimiyah*. Jurnal Studi Islam, 9 (1).
- Zuhaili, Wahbah. (2007). *Tafsir al-Munir*. Damaskus: Dar al-Fiqr.
- Zurkani, Jahja. (1996). *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi*. Yogyakarta: Pustaka Belajar.

## DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Fiqi Restu Subekti  
NIM : 2004016012  
Prodi : Aqidah dan Filsafat Islam  
Tempat Tanggal Lahir : Cilacap, 09 Desember 2002  
Alamat : Desa Pasuruhan, Rt 24 Rw 08, Kec. Binangun, Kab.  
Cilacap, Jawa Tengah  
No. Handphone : 085641510497  
Email : [fiqirestu912@gmail.com](mailto:fiqirestu912@gmail.com)  
Nama Orang Tua : Nur Daiman (Ayah) dan Wagiyah (Ibu)  
Riwayat Pendidikan :

### A. Pendidikan Formal

1. TK Al-Hidayah Pasuruhan (2007-2008)
2. SD Negeri Pasuruhan 02 (2008-2014)
3. SMP Negeri 3 Binangun (2014-2017)
4. SMA Negeri 1 Binangun (2017-2020)
5. UIN Walisongo Semarang (2020-2024)

### B. Pendidikan Non-Formal

1. Pondok Pesantren Fadhlul Fadhlun Semarang (2021-2024)

Pengalaman Organisasi :

1. Media Dakwah Center (MDC) Pondok Pesantren Fadhlul Fadhlun Semarang
2. Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) Rayon Ushuluddin UIN Walisongo Semarang