

KEYAKINAN SEBELUM ILMU KALAM: AKTUALISASI IMAN, TAKDIR, DAN KESALEHAN DI MASA ISLAM AWAL

Mohammad Yunus Masrukhin

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta
mohammad.yunus@uin-suka.ac.id

Abstract: *This paper seeks to problematize—in the sense of Michel Foucault’s term—the study conducted by Shabab Ahmed about the scientific practices that occurred in the early Islamic period which focused on the study of the history of satanic verses. This article examines the more basic scientific practice of acceptance of the verse, which is a theological practice which represents the faith and the piety through the controversy of destiny. Benefited from theory of discourse and archaeology of knowledge, it argues that before the formative theological discourse, faith was understood as an ontological ethos present in the practical religion. It becomes a fluid, conceptualized understanding based on each other’s religious experiences. Theological practice is intensively discussed among Muslims after the emergence of the controversy of free will concept presented by Ma’bad al-Juhani and responded by Abdullah b. Umar. The response represents the theological practice as an alternative to mainstream theological practice. It comes in the form of practical and individual polemics without being normalized in certain of epistemological systems of theological school. This article concludes that before the normalization of Kalam, faith was understood as an inclusive, liquid, and historically dialectical Islamic ethos based on the practical religious challenges of the Muslim community.*

Keywords: Faith; Piety; Destiny; Controversy; Kalam

Abstrak: *Tulisan ini berusaha melakukan problematisasi—dalam istilah Michel Foucault—terhadap objek kajian yang dilakukan oleh Shabab Ahmed tentang praktik keilmuan yang terjadi pada masa Islam awal yang difokuskan pada kajian tentang riwayat ayat-ayat setan. Artikel ini juga mengkaji tentang praktik keilmuan yang lebih mendasar dari penerimaan terhadap ayat tersebut, yakni praktik teologis yang menjadi representasi dari iman dan kesalehan melalui kontroversi takdir. Menggunakan teori diskursus dan arkeologi pengetahuan, artikel ini mengargumentasikan bahwa sebelum terbentuknya diskursifikasi teologis, iman dipahami sebagai etos ontologis. Iman menjadi pemahaman privatif yang cair dan dikonsepsikan berdasarkan pengalaman keagamaan masing-masing. Praktik teologis dipantik untuk didiskursifikasikan secara lebih intensif setelah muncul kontroversi takdir yang dihadirkan oleh Ma’bad al-Juhani yang direspons oleh Abdullah b. Umar. Respons tersebut menandai adanya praktik teologis sehingga mampu memberikan respon terhadap isu yang digulirkan untuk mencari alternatif dari praktik teologis yang komunal. Hal tersebut hadir dalam bentuk polemik praktis dan individual tanpa dinisbatkan pada sistem epistemologis tertentu yang baku dan ketat. Artikel ini berkesimpulan bahwa sebelum munculnya ilmu kalam, iman dipahami sebagai etos keberislaman praktis yang terbuka, cair, dan berdialektika secara historis berdasarkan pada tantangan keagamaan praktis masyarakat Muslim.*

Kata kunci: Iman; Kesalehan; Takdir; Kontroversi; Kalam

Pendahuluan

Tulisan ini berusaha mengkaji aspek lain, yakni aspek teologis, yang tidak begitu diperhatikan oleh Shahab Ahmed dalam kajiannya tentang wacana keagamaan Islam pada masa Islam awal, yaitu pada sekitar abad pertama Hijriah. Aspek teologis yang dimaksud di sini adalah pembicaraan tentang iman, takdir, dan kesalehan sebagai praktis keislaman. Dalam bukunya yang membahas tentang masa Islam awal berjudul *Before Orthodoxy: Satanic Verses in Early Islam*¹, Shahab Ahmed membuktikan bahwa sebelum munculnya ortodoksi Islam dalam wacana keislaman, terutama pada generasi Muslim pertama dan kedua, Muslim relatif menerima narasi tentang ayat-ayat setan yang dibisikkan oleh setan kepada nabi sehingga disangka sebagai wahyu. Penerimaan ini, paling tidak, dimunculkan sebagai keberanian dari para perawi untuk menuliskannya dalam sejumlah literatur tafsir, sejarah, dan syair. Hal ini, bagi Ahmed, penting untuk dijelaskan karena seiring dengan menguatnya ortodoksi dalam Islam, penerimaan terhadap narasi tentang ayat-ayat setan menjadi penolakan yang kuat. Penolakan itu bahkan dijadikan sebagai ukuran kesalehan Muslim dalam wacana keislaman yang berkembang selanjutnya.

Shahab Ahmed berargumen bahwa penolakan tersebut terutama didasarkan oleh aspek teologis yang menjadi ilmu garda depan dalam melakukan penjagaan terhadap iman Muslim dalam wacana Islam. Pada saat yang sama, penolakan tersebut juga menjadi pembentuk yang utama terhadap ortodoksi.² Secara lebih khusus, penolakan tersebut semakin menemukan bentuk matangnya dalam wacana teologi dan sejarah.

Berangkat dari argumentasi yang diajukan oleh Ahmed, melakukan pelacakan secara arkeologis terhadap kondisi teologis yang memungkinkan terjadinya penerimaan terhadap generasi Muslim pertama. Hal ini menjadi penting karena, kesadaran teologis sebelum munculnya ortodoksi merupakan kesadaran keagamaan yang memberikan ruang bagi berbagai macam ekspresi keislaman menemukan tempat dalam praktik Islam. Sayangnya, Ahmed tidak begitu menaruh perhatian pada kondisi teologis ini. Oleh karena itu, melacak secara arkeologis terhadap kondisi teologis generasi Muslim pertama, sebelum terjadi formasi ortodoksi, merupakan penelitian yang bisa memberikan argumentasi penting terhadap penerimaan periwiyatan ayat-ayat setan. Dengan demikian, penelitian ini tidak hanya menjadikan kajian Shahab Ahmed sebagai titik tolak, tapi juga merupakan usaha problematisasi terhadap temuannya dalam konteks yang lebih awal.

Ortodoksi bagi Shahab mencakup sistem kepercayaan dan turunan-turunan yang kebenarannya tak lagi dipertanyakan.³ Dalam pengertian ini, yang lebih cenderung leksikografis dan longgar, ia menganggap bahwa pada fase-fase setelah generasi Muslim

¹Ahmad Shahab, *Before Orthodoxy: the Satanic Verses in Early Islam*, (Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 2017).

²Ahmad Shahab, *Before Orthodoxy: the Satanic Verses in Early Islam*, 8.

³Ahmad Shahab, *Before Orthodoxy: the Satanic Verses in Early Islam*, 3-4.

pertama, penolakan terhadap ayat-ayat setan dilakukan oleh teologi merupakan penegasan fungsi dari ilmu tersebut untuk melakukan penjagaan aspek ketuhanan dan kenabian. Berangkat dari asas itu, penerimaan terhadap ayat-ayat setan berakibat pada asumsi bahwa kenabian Muhammad tidak murni dan dikotori oleh ayat-ayat setan. Oleh karena itu, secara teologis narasi tentang ayat-ayat setan harus ditolak.

Terlepas dari argumen yang dikemukakan oleh Shahab Ahmed tentang aspek penolakan ayat-ayat setan secara teologis sebagai strategi ortodoksi, ada pertanyaan yang lebih mendasar yang diabaikan olehnya: mengapa di masa Islam awal, Muslim menerima narasi ayat-ayat setan berdasarkan pada iman mereka yang pada masa selanjutnya diwacanakan sebagai ilmu kalam? Jika Shahab Ahmed berargumen bahwa penerimaan itu terjadi dalam masa sebelum ortodoksi, bukankah iman kepada kenabian—sebagai bentuk keyakinan yang total terhadap kebenaran kenabian Muhammad—merupakan konsekuensi dari iman yang mereka miliki? Jika dengan iman mereka menerima narasi ayat-ayat setan, mengapa dengan ilmu kalam Muslim pada generasi selanjutnya justru menampikinya? Bagaimana konstruksi iman sebelum ortodoksi yang direpresentasikan oleh ilmu kalam? Pertanyaan-pertanyaan ini, sepertinya tidak menjadi perhatian dan justru diabaikan oleh Shahab Ahmad di dalam pembicaraannya tentang polemik ayat-ayat setan. Secara sederhana tulisan ini berusaha menjawab sejumlah pertanyaan di atas.

Karena fokus dari tulisan ini adalah, mencermati narasi tentang iman dari generasi Islam awal yang tidak begitu terlihat karena tertimbun oleh kuatnya dominasi ilmu kalam yang cenderung melakukan normalisasi iman dalam perspektif tertentu (baca: melakukan formalisasi iman dalam bentuk ilmu kalam) untuk mempertahankan ortodoksi Islam—dalam penjelasan Shahab Ahmed di atas—maka penelitian ini bersifat arkeologis. Sejak dikenalkan oleh pemikir Prancis bernama Michel Foucault,⁴ arkeologi menjadi perhatian dari banyak akademisi dalam lintas studi sejarah dan humaniora. Wacana-wacana kajian keislaman dengan cepatnya memanfaatkan teori tersebut untuk menguak aspek-aspek yang tak terbaca dalam kajian-kajian normatif Islam. Di antara sejumlah kajian Islam, *Politics of Knowledge in Pre-Modern Islam*⁵ yang ditulis oleh Omid Safi merupakan kajian dari turunan teori arkeologis yang menonjol. Ia berusaha untuk melihat hal-hal dari wacana keislaman yang tertimbun dibalik hadirnya ortodoksi Islam yang direpresentasikan oleh imam al-Juwaini dan muridnya, al-Ghazali.⁶ Capaian Safi tentu merupakan sumbangsih akademik yang perlu untuk diapresiasi. Meskipun demikian, ia terlalu fokus kepada fase klasik Islam sehingga kurang memberi ruang terhadap fase awal Islam.

Tak hanya kajian Safi, kajian para sarjana secara umum memang lebih terlihat lebih fokus kepada fase formatif teologi dalam wacana Islam. Hal ini bisa terlihat pada sejumlah kajian para sarjana yang kemudian disunting oleh Sabine Schmidtke dengan

⁴Michel Foucault, "The Discourse on Language," in Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, (New York: Pantheon Books, 1972), 215-238.

⁵Omid Safi, *Politics of Knowledge in Pre-Modern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry*, (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2006).

⁶Omid Safi, *Politics of Knowledge in Pre-Modern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry*.

judul *The Oxford Handbook of Islamic Theology*.⁷ Kajian tentang perdebatan-perdebatan teologis awal, seperti yang bisa ditemukan dalam tulisannya Judd, hanya disuguhkan melalui hadirnya kecenderungan *qadariyyah* yang disorot dalam bentuknya sebagai normalisasi Islam.⁸ Kajian tentang pandangan teologis yang lebih awal yang ditulis oleh Treiger hanya menyinggung pada pandangan-pandangan sarjana tentang unsur-unsur non Islam dan non Arab yang mempengaruhi kemunculan ilmu kalam.⁹ Kecenderungan yang sama juga bisa ditemukan dalam pada penelitian yang lebih terdahulu dalam buku Wolfson berjudul *The Philosophy of Kalam*.¹⁰ Dalam buku tersebut, bersama dengan topik-topik lain—seperti topik tentang sifat ketuhanan dan tentang, al-Qur'an, perdebatan tentang takdir dan kebebasan manusia dihubungkan dengan pengaruh Kristen.

Kajian lebih mendalam tentang ilmu kalam dan sejarahnya, yang ditulis oleh Josef van Ess berjudul *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*¹¹ juga menfokuskan kajian pada fase formatif teologi yang relatif awal. Ketika mencoba melacak tentang konsep awal terkait dengan teologi, Van Ess menfokuskan diri pada sosok Ghailan dari Damaskus sebagai orang yang pertama kali merumuskan konsep *qadariyyah* awal. Hal ini tentu mengabaikan konsep Ma'bad al-Juhani yang mendahului Ghailan.

Oleh karena itu, mengkaji pandangan al-Juhani sebagai pemantik konsep teologis pada fase yang lebih awal merupakan kajian yang perlu dilakukan untuk melihat kondisi teologis yang memungkinkan munculnya formalisasi teologis. Lebih lanjut, nilai penting dari pengamatan terhadap pemantik tersebut adalah terbukanya wacana teologis untuk melihat kondisi keislaman ketika iman belum mengalami normalisasi dan epistemifikasi dalam sistem pemikiran yang skolastik. Hal ini menjadi alasan mengapa tulisan ini berusaha fokus pada fase awal dari kesadaran teologis. Hal ini dimaksudkan untuk melihat pola politik pengetahuan dan praktik kesalehan di masa yang menjadi tolak ukur kesalehan pada generasi Muslim selanjutnya.

Metode

Secara umum, tulisan ini merupakan kajian Islam klasik yang memanfaatkan literatur baik sumber-sumber klasik dan sumber kontemporer. Oleh karena itu, masalah yang diteliti dan sasaran penelitian dengan sendirinya merupakan topik yang klasik. Meskipun demikian, topik yang klasik tersebut sangat relevan karena

⁷Sabine Schmidtke (ed.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, (Oxford: The Oxford, 2016).

⁸Steven C. Judd, "The Early Qadariyya," dalam Sabine Schmidtke (ed.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, (Oxford: Oxford University Press, 2016).

⁹Alexander Treiger, "Origins of Kalam," dalam: Sabine Schmidtke (ed.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, (Oxford: Oxford University Press, 2016).

¹⁰Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Kalam*, (Cambridge, Massachusettes, London: Harvard University Press, 1976), h. 58-63

¹¹Josef Van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*, Vol. I, (Leiden & Boston: Brill, 2017).

menggunakan cara pandang baru yang mengikuti tren akademik dalam perdebatan para sarjana tentang topik terkait—sebagaimana yang telah disinggung dalam pendahuluan. Lebih lanjut, masalah tersebut mempunyai relevansi praktis karena bagaimanapun juga keyakinan keagamaan dalam masyarakat Muslim menjadi cara hidup yang mendasar.

Berangkat dari pelacakan terhadap sumber-sumber utama yang klasik, terutama sumber dari kitab-kitab hadis, teologi, dan sejarah, penelitian ini berusaha mengumpulkan data yang menggambarkan bagaimana keyakinan di masa Islam awal dipraktikkan. Data tersebut kemudian dianalisis berdasarkan sudut pandang teoritis yang berbasis pada teori diskursus dan arkeologi pengetahuan. Dengan teori tersebut, maka tulisan ini berusaha untuk menggali bagaimana keyakinan hadir dalam kehidupan Muslim awal sebelum munculnya ortodoksi Islam.

Pembahasan

Formalisasi Iman dan Ilmu Kalam: Sebuah Perdebatan

Dalam diskursus Islam, pembicaraan tentang iman umumnya direpresentasikan oleh ilmu kalam. Tradisi keilmuan yang lain ketika membicarakan tentang iman mengambil perspektif ilmu kalam, kecuali dalam hal ketika keilmuan tersebut ingin memberikan sudut pandang yang khusus sebagai pendalaman wacana secara lokal. Yang terakhir disebut, misalnya, bisa ditemukan dalam sudut pandang tauhid kesufian yang biasanya beranjak dari perspektif iman dalam ilmu kalam kemudian menukik secara lebih khusus ke dalam perspektif kesufian—yang sering disebut dengan iman kaum khusus.

Iman yang sering diidentikan dengan tauhid dalam wacana Islam, selalu dikaitkan dengan ilmu kalam. Bisa dikatakan, ilmu kalam merupakan representasi yang formal dari proses formalisasi iman.¹² Dengan proses tersebut, maka institusionalisasi iman¹³ menjadi tak bisa dihindarkan. Sejumlah kajian akademik terkait dengan ilmu kalam yang diedit oleh Sabine Schmitke dengan judul *The Oxford Handbook of Islamic Theology* (2016) bisa dikatakan sebagai kajian mutakhir dan terkini tentang perdebatan tentang iman dan teologi dalam wacana Islam. Buku ini menghimpun kajian-kajian akademik yang relatif lengkap terkait dengan epistemologi teologi dalam tradisi Islam dengan ragam persebaran mazhabnya.

Kajian yang dilakukan oleh Josef Van Ess dalam bukunya *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*¹⁴ menggambarkan bagaimana topik-topik keimanan pada masa Islam awal sangat terkait dengan politik dan peristiwa perang sipil. Isu-isu seperti kebebasan kehendak menjadi pemicu terhadap perdebatan teologis yang pada akhirnya memunculkan konsep *qadariyyah*.¹⁵ Konsep ini merupakan pandangan

¹²Historiografi yang otoritatif tentang pola ini di era klasik bisa dilihat dalam: Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah*, Aly Abdul Wahid (ed.), (Kairo: Maktabah Nahdhah Mishr, 2014).

¹³Yang dimaksud dengan institusionalisasi iman adalah melakukan formalisasi iman dalam sebuah keilmuan tertentu (baca: ilmu kalam) sehingga pembicaraan tentang iman tak bisa dilepaskan dari system epistemologis mazhab tertentu.

¹⁴Josef Van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*, Vol. I.

¹⁵Josef van Ess, *Ibid.*, 82.

bahwa Tuhan tidak menciptakan perbuatan manusia; manusia sendiri yang menciptakan perbuatannya. Konsep ini pada mulanya digagas oleh Ma'bad al-Juhani di Basrah, tapi setelah ia dieksekusi karena keterlibatannya dalam pemberontakan politik, pada satu abad setelahnya ide ini kemudian dikembangkan oleh Ghailan al-Dimasyqi (w. 724). Van Ess berpendangan bahwa penolakan terhadap konsep *qadariyah* yang dihidupkan kembali oleh Ghailan didasarkan pada adanya kecurigaan dari para aristokrat bahwa konsep tersebut digunakan untuk menciptakan tatanan sosial agar tidak stabil.¹⁶ Terlepas dari kondisi sosial dan motif politik bagi kemunculan konsep *qadariyyah* pada masa itu, yang didapat disimpulkan dari data di atas adalah, konsep yang dianggap sebagai sesuatu yang berbeda (baca: heretik) dari pandangan mayoritas Muslim saat itu, merupakan pemantik yang memunculkan kesadaran ilmu kalam.

Ilmu kalam muncul beriringan dengan munculnya gugatan terhadap kuasa Tuhan atas perbuatan manusia. Gugatan tersebut direspons dengan sikap teologis yang mencerminkan praktik keimanan (baca: iman yang tidak tidak diformalisasi dalam mazhab teologis tertentu) yang telah diejawantahkan dalam kehidupan sehari-hari mayoritas Muslim saat itu. Iman yang hadir—secara spontan dan tercermin dalam perilaku hidup—merespons pernyataan dan pandangan yang dianggap menyalahi praktik kolektif dari masyarakat Muslim.

Informasi sejarah di atas juga menyiratkan bahwa pandangan teologis yang pada akhirnya memberikan kesadaran konseptual terhadap teologi merupakan reaksi defensif terhadap kemunculan pandangan teologi yang berbeda. Pembelaan yang dilakukan oleh para sahabat dan generasi setelahnya memberikan gambaran bahwa diskursifikasi (baca: pewacanaan) teologis hanya muncul ketika terjadi pandangan yang berbeda dan dianggap menciptakan keresahan teologis dalam masyarakat Muslim. Kemampuan Muslim untuk melakukan hal tersebut (baca: diskursifikasi) merupakan penanda yang kuat bahwa masyarakat Muslim awal telah mapan dalam merumuskan kesadaran teologisnya secara subyektif yang saling terhubung antar sahabat selaras dengan stok pengetahuan yang diperoleh dalam perjumpaan dan pertemanan kesabahatan bersama Nabi Muhammad.

Definisi yang muncul dari para sahabat dan generasi setelahnya memberikan kondisi bagi mereka untuk menciptakan semacam konsep kunci yang bisa digunakan untuk menandai munculnya perbedaan pandangan yang dianggap meresahkan keimanan kolektif masyarakat Muslim. Kata kunci tersebut muncul secara spontan dan tidak didasarkan pada kesadaran teoritis dan antisipasi teologis yang mendalam—dalam pengertian yang kemudian dipahami dalam struktur ilmu kalam pada fase selanjutnya.

Riwayat yang disampaikan oleh Imam Muslim dalam kitab *al-Shahih* memberikan data yang mendukung pandangan ini.¹⁷ Ia meriwayatkan dialog yang terjadi di antara tiga Muslim generasi sahabat, yakni Yahya b. Ya'mar dan Humaid b. Abdurrahman al-Himyari yang bertemu dengan Abdullah b. Umar. Dalam pertemuan

¹⁶Josef van Ess, *Ibid.*, 84.

¹⁷Muslim, *Shahih Muslim*, Vol. I, (Kairo: Dar al-Miknaz, 2000), 23.

tersebut, Yahya yang mewakili rekannya Humaid memberikan kabar bahwa Ma'bad al-Juhani dan kelompoknya mempunyai pandangan bahwa tidak ada *qadar* dalam Islam. Artinya, Tuhan tidak menciptakan perbuatan manusia; manusia sendiri yang menciptakannya. Mendengar kabar tersebut, Abdullah berkata, “jika kalian bertemu dengan mereka, sampaikan bahwa saya lepas tangan terhadap pandangan mereka; begitu juga sebaliknya.” Setelah berkata demikian, Abdullah b. Umar meriwayatkan hadis yang menjelaskan tentang pernyataan nabi tentang kewajiban mengimani *qadar* sebagai bagian dari iman.¹⁸

Pernyataan Abdullah b. Umar (w. 693 M.) memberikan data yang menarik terkait bagaimana respons sahabat tentang perbedaan pandangan teologis yang terjadi pada masa-masa itu. Ia lebih memilih untuk tak terlibat dalam perdebatan tersebut. Namun demikian, bukan berarti ia tak mempunyai pandangan teologis. Sikap dan reaksinya terhadap pandangan Ma'bad al-Juhani (w. 699 M.) menunjukkan dan menegaskan bahwa ia mempunyai prinsip teologis. Dalam pernyataan tersebut, bisa dikatakan bahwa iman dalam kehidupan sahabat tidak dimunculkan secara eksplisit kecuali jika ada pandangan-pandangan yang dianggap berbeda. Iman dalam konteks ini tidak diresmikan sebagai ilmu atau disiplin pengetahuan. Ia dihayati sebagai etos yang dipantulkan pada segala aktifitas keseharian Muslim.

Pandangan Abdullah b. Umar ini ditegaskan oleh Imam Malik b. Anas. Seperti dikutip oleh Mustafa Abdurraziq ketika Malik b. Anas menjelaskan sikapnya terhadap ilmu kalam yang mulai marak di masanya. Dengan memberikan label kepada orang-orang yang terjun ke dalam ilmu kalam sebagai ahli *bid'ah* (baca: orang yang membuat hal-hal yang baru dalam agama), Malik menganggap mereka sebagai “orang yang tak mau mendiamkan apa yang didiamkan oleh para sahabat, *tabi'in*, dan orang-orang saleh setelahnya.”¹⁹

Dengan kata lain, Muslim generasi awal mempunyai pandangan teologis yang belum diresmikan sebagai disiplin keilmuan. Pandangan tersebut didiamkan dan tidak dinyatakan sebagai dialog keagamaan. Ia hanya dihidupkan dalam hati untuk memberikan etos bagi praktik keagamaan yang berkaitan dengan ibadah dan interaksi sosial.

Cara para sahabat dan *tabi'in* menyikapi iman meniscayakan adanya keragaman pemahaman dan penghayatan iman. Sikap pasif terhadap pewacanaan iman, membuatnya sulit untuk diepistemifikasikan²⁰ sebagai disiplin keilmuan. Dalam fase ini, sekitar paruh awal dari abad pertama Hijriah, iman menemukan bentuknya yang praktis dan tak dilembagakan dalam disiplin tertentu.²¹

¹⁸Muslim, *Shahih Muslim*, Vol. I, (Kairo: Dar al-Miknaz, 2000), 23.

¹⁹Musthafā Abdurrāziq, *Tambih li Tārīkh al-Falsafah al-Islāmiyyah*, (Kairo: Lajnah al-Ta'lif wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1966), 155.

²⁰Yang dimaksud dengan istilah ini adalah formalisasi ilmu kalam dengan memperhatikan kandungan epistemologisnya.

²¹Perlu digarisbawahi bahwa yang dimaksud dengan iman yang tak dilembagakan dalam konteks ini tidak menafikan fragmentasi politik (baca: perpecahan para sahabat nabi terkait dengan pengganti nabi setelah wafat) yang pada gilirannya melahirkan mazhab teologis dalam Islam. Saat

Iman dan *Imāmah*: Polemik Politik dan Pengetahuan

Abdul Majid Shaghir dalam bukunya berjudul *al-Fīkr al-Ushūlī wa Isykalīyyāt as-Sulṭah al-ʿIlmiyyah*²² memberikan satu kesimpulan bahwa kemunculan ilmu kalam sangat diwarnai oleh peristiwa politik. Lebih lanjut, ilmu kalam muncul beriringan dengan munculnya gugatan terhadap kuasa Tuhan atas perbuatan manusia. *Qadariyyah* merupakan praktis teologis yang menyebabkan kemunculan teologi, bukan intrik politik ataupun peristiwa politik. Tentu saja, kemunculan konsep *qadariyyah* mempunyai konteks politik. Tapi menjadi konteks politik sebagai penyebab kemunculan *qadariyyah* merupakan kesimpulan yang bermasalah karena konteks merupakan sebuah kondisi yang menyertai kemunculan sebuah konsep tanpa harus dengan serta merta menjadi penyebab kemunculannya. Kesimpulan yang problematik tentang pengaruh politik dari kemunculan *qadariyyah* juga tak jauh beda dengan menganggap konsep teologis tersebut berasal dari tradisi Kristen.

Alexander Treiger dalam kajiannya tentang asal usul ilmu kalam mempunyai pandangan bahwa ilmu kalam secara umum merupakan pengaruh dari perjumpaan Muslim dengan Kristen terutama di daerah Siria.²³ Namun, sebagai sarjana yang mempunyai kecenderungan eksternal (baca: kecenderungan yang menganggap semua kemunculan tradisi keilmuan Islam berasal dari luar), ia terlalu buru-buru untuk menyimpulkan tentang pengaruh Kristen tersebut. Hal itu terbukti bahwa Treiger tak punya cukup data yang argumentatif untuk mendukung asumsinya.

Lebih tegas lagi bisa ditemukan dalam kajian yang dilakukan oleh Steven C. Judd yang menelaah tentang awal kemunculan *Qadariyyah*. Di antara analisis yang dilakukannya, ia mengemukakan perdebatan para sarjana modern yang mengatakan bahwa paham tersebut muncul sebagai usaha dari Ma'bad al-Juhani untuk memanfaatkan konsep Kristiani yang dikenalkan kepadanya oleh sarjana Barat bernama Susan. Meskipun demikian, dalam pandangan Judd, kesimpulan ini dipermasalahkan oleh sebagian sarjana karena didasarkan pada data-data yang

fragmentasi politik terjadi, kesadaran teologis dalam pengertiannya yang epistemologis belum muncul. Fragmentasi politik memberikan kesadaran teologis setelah Hasan al-Bashry (baca: seorang generasi tabi'in) menerima pertanyaan dari murid-murid halaqahnya tentang hukumnya pendosa besa. Orang-orang yang terlibat di dalam usaha menjawab pertanyaan tersebut pada akhirnya menjadi pelopor munculnya mazhab teologis Islam secara serius (Lihat: Aly Sami al-Nasyar, *Nasy'at al-Fīkr al-Falsafī fī al-Islām*, Vol. I, [Kairo: Dar al-Ma'arif, t.t.]). Meskipun demikian, kesadaran lebih teoritis dan substansial muncul dari kontroversi yang dibawa oleh Ma'bad (al-Nasysyar tanpa tahun) al-Juhani karena hal tersebut berkaitan dengan kebebasan dan kehendak manusia yang mempunyai relasi dengan kekuasaan, kehendak, dan keadilan Tuhan.

²²Abdul Majid al-Shaghir, *Al-Fīkr al-Ushūlī wa Isykalīyyāt as-Sulṭah al-ʿIlmiyyah fī al-Islām*, (Beirut: Dar al-Muntakhab al-ʿArabi, 1994).

²³Alexander Treiger, "Origin of Kalam." Dalam keseluruhan artikel ini, Treiger berusaha untuk membangkitkan kembali kecenderungan sarjana Barat seperti van Grunebeum yang relatif dalam memandang bahwa ilmu kalam mengambil pola dan mekanisme epistemologis yang dipakai oleh tradisi Kristen sebelum Islam.

diriwayatkan oleh al-Auza'i yang dianggap sebagai orang yang menjadi pelopor pembunuhan Ma'bad. Berdasarkan pada pandangan ini, bisa dikatakan bahwa paham *qadariyyah* muncul secara internal sebagai upaya mencari alternatif dari paham mainstream dan kolektif yang lebih meyakini adanya takdir pada manusia. Lebih lanjut, Judd memandang bahwa data-data yang ada lebih menunjukkan bahwa kontroversi yang disebabkan oleh Ma'bad al-Juhani (baca: yang pada akhirnya membuatnya dihukum mati) bukan pada pandangan maupun gerakan revolusioner politiknya, melainkan pada pandangan teologisnya yang berbeda dengan Muslim kebanyakan.²⁴

Penjelasan Judd tentang kontroversi *qadariyyah* pada masa awal Islam selain menunjukkan sifat internal dari konsep teologis tersebut juga menunjukkan aspek yang lain—meskipun secara tersirat. Aspek tersebut adalah konsep yang dibangun oleh para sarjana untuk merumuskan kesadaran teologi Islam berdasarkan pada kontroversi teologis yang justru menciptakan keresahan agama di ruang publik. Hal ini sangat terlihat pada cara pandang van Ess yang lebih melihat aspek Kristen dari *qadariyyah* untuk menunjukkan nilai penting ajaran Kristen dalam pandangan teologis tersebut. Meskipun, Steven C. Judd lebih berhasil melihat proses internal dari permasalahan *qadariyyah*, ia juga mendasarkan kesadaran teologis dalam tradisi Islam pada kontroversi tersebut.

Kajian yang dilakukan oleh Michael Cook yang mencoba mengkaji awal mula ilmu kalam dalam Islam juga merujuk pada isu *qadariyyah*. Meskipun ia mencoba melakukan kritik terhadap kajian van Ess yang cenderung melihat ilmu kalam sebagai pengaruh dari tradisi teologi Kristen, ia juga melihat kemunculannya yang tak jauh dari perdebatan *qadariyyah*.²⁵ Lebih lanjut, Cook juga melihat bahwa argumentasi Ess dalam membangun argumentasi tentang asal-usul ilmu kalam juga didasarkan pada polemik takdir (baca: *qadariyyah*).

Perumusan teologi berdasarkan pada kontroversi yang ditimbulkannya mengabaikan praktik teologis yang menjadi praktik kolektif Muslim di era awal. Praktik kolektif ini menjadi kondisi yang memungkinkan adanya kontroversi bisa diangkat ke permukaan untuk diperdebatkan secara kolektif. Lebih lanjut, praktik teologi secara kolektif ini merupakan kontrol diskursus yang secara “alami” melakukan regulasi terhadap praktik teologi yang diamini oleh masyarakat umum pada masa itu. Sikap yang ditunjukkan oleh Abdullah b. Umar merupakan data penting memberikan gambaran tentang bagaimana ada konsep iman yang mendahului iman alteratif yang ditunjukkan oleh Ma'bad al-Juhani yang pada akhirnya didiskursifikasikan sebagai *Qadariyyah*.

Seperti bisa dipahami dari isu tentang *qadariyyah* dan respon yang diberikan oleh Abdullah b. Umar, keduanya merupakan dua pandangan teologis yang berbeda. Lebih dari itu, keduanya merupakan sikap yang saling menegasikan satu dengan yang lainnya. Meskipun demikian, keduanya mempunyai titik temu yang memberikan data tentang level kesadaran yang ditunjukkan oleh praktik teologis dari keduanya. Keduanya

²⁴Steven C. Judd, “The Early Qadariyya”.

²⁵M. A. Cook, “The Origin of Kalam”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Volume 43, No. 1, February 1980, 32-43.

menegaskan bahwa iman yang diwujudkan dan dinarasikan oleh keduanya merupakan kesadaran keagamaan yang dimaksudkan untuk merealisasikan pemahaman keagamaan secara kongkrit. Dengan demikian, ia tidak dimaksudkan untuk diproyeksikan sebagai strategi politik yang digunakan untuk melakukan polemik dengan kekuatan politik tertentu.

Melalui argumentasi di atas, bisa dikatakan bahwa *imâmab* atau politik kepemimpinan bukan merupakan kesadaran utama yang menundukkan semua kesadaran keagamaan Muslim dalam realitas mereka sehari-hari. Isu *qadariyyah* yang digulirkan Ma'bad al-Juhani dan direspons merupakan pengalaman keagamaan yang internal sebagai pengejawantahan iman dalam ruang praktis. Manifestasi iman ini pada gilirannya digunakan untuk merespons peristiwa politik sebagai permasalahan yang banyak menyita perhatian Muslim. Permasalahan kepemimpinan Muslim yang dikondisikan oleh tradisi kesukuan Arab merupakan isu yang sangat sentral sehingga menimbulkan respons dari semua kalangan Muslim yang terdiri dari suku yang beragam.

Permasalahan ini dalam peristiwa yang lebih awal dari kontroversi Ma'bad al-Juhani, bisa ditemukan dalam peristiwa Saqifah Bani Saidah yang diakhiri dengan terpilihnya Abu Bakar al-Shiddiq sebagai pemimpin Muslim pasca wafatnya Nabi pada tahun 11 H./632 M. Sebagaimana dijelaskan oleh al-Asy'ari dalam *Maqâlât al-Islâmiyyîn*,²⁶ peristiwa tersebut semula menciptakan ketegangan tersendiri ketika Muslim dari kelompok Anshar yang merupakan penduduk asli Madinah mengajukan calon pengganti Nabi begitu kelompok Muhajirin mengajukan calon dari golongan mereka. Masing-masing mengajukan calon dari orang yang dipandang sebagai yang terbaik dari kelompok mereka. Namun kedatangan Abu Bakar yang ditemani oleh Umar b. Khattab mengakhiri ketegangan tersebut yang ditandai dengan terpilihnya Abu Bakar sebagai pemimpin Muslim dan pengganti nabi.

Dua peristiwa yang disebut di atas (baca: peristiwa Saqifah dan kontroversi serta hukuman Ma'bad al-Juhani) merupakan hal-hal yang direspon oleh masyarakat Muslim pada masa Islam awal yang masih diwarnai oleh ingatan yang kuat tentang sosok nabi. Ketika nabi masih hidup, masyarakat Muslim meminta penjelasan keagamaan dari nabi. Setelah nabi wafat, dengan ingatan yang kuat tentang pengalaman kenabian, masyarakat berusaha menemukan pijakan keagamaan untuk mengatasi permasalahan tersebut. Dalam hal ini, iman merespons peristiwa *imâmab* (baca: kepemimpinan) dengan cara yang sesuai dengannya sehingga iman memanasifestasikan diri dalam bentuknya yang beragam. Dengan demikian, *imâmab* yang menjadi isu besar politik pada masyarakat Muslim awal merupakan arena yang memungkinkan bagi iman untuk merespon dan membentuk etos praktis.

²⁶Abu al-Hasan al-Asy'ari, *Maqâlât al-Islâmiyyîn wa Iktitâf al-Mushallîn*, Muhyiddin Abdul Hamid (ed.), (Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1950), 39-42.

Iman, Kesalehan Praktis, dan Proyeksi Teologis

Penjelasan tentang kontroversi Ma'bad al-Juhani yang direkam oleh riwayat Abdullah b. Umar merupakan gambaran tentang bagaimana ilmu kalam dirumuskan melalui kontroversi teologis dan tentang bagaimana politik kepemimpinan direspons dengan iman sebagai penyelesaian. Tentunya, dua momen tersebut merupakan dua hal yang berbeda namun mempunyai titik-temu yang menandai adanya perdebatan tentang ilmu kalam. Perdebatan tersebut oleh para teolog Muslim pada fase selanjutnya dianggap sebagai awal kemunculan kesadaran teologis Islam.

Kontroversi al-Juhani merupakan usaha untuk mencari alternatif dari pandangan *mainstream* tentang kebebasan manusia yang didasarkan pada logika untuk menyucikan Tuhan. Usaha tersebut muncul dalam kondisi politik yang menempatkan al-Juhani sebagai penyulut makar kekuasaan Bani Umayyah. Konteks tersebut kemudian memberikan kesempatan bagi pembacaan politis atas pemikiran *qadariyyah* tersebut. Meskipun pendapat itu kemudian dibantah oleh sebagian sarjana, sebagaimana telah disebutkan, bagaimanapun juga perspektif tersebut masih menjadi cara pandang yang *mainstream* dalam studi ilmu kalam.

Sementara itu, respons dari Abdullah b. Umar merupakan argumentasi yang dipakai oleh para teolog Islam *mainstream* untuk merumuskan konsep kebebasan yang menjadi cikal bakal pokok doktrin teologis ortodoksi pada fase setelahnya. Otoritas teologis yang dimiliki oleh Abdullah b. Umar dikondisikan oleh ketekunannya untuk mendalami hadis dalam penguasaan yang total. Dalam beberapa literatur klasik—terutama dalam kamus biografi perawi hadis—disebutkan bahwa anak dari Umar b. Khatthab tersebut merupakan salah satu sahabat nabi yang menghabiskan seluruh hidupnya untuk menjaga tradisi hadis.²⁷

Dalam konteks ini, respons yang dimunculkan olehnya bisa dipahami sebagai bagian dari usaha menjaga hadis. Oleh sebab itu, dalam riwayat hadis Muslim di atas disebutkan bahwa setelah melakukan penolakan terhadap pandangan al-Juhani, Abdullah menguatkannya dengan hadis nabi yang bertutur tentang Malaikat Jibril yang datang kepada nabi sebagai sosok orang kampung (baca: Badui). Dalam hadis itu disebutkan bahwa iman kepada ketetapan Allah (atas manusia) yang sering disebut dengan takdir merupakan bagian dari iman kepada Tuhan dan rasul-Nya yang tak bisa dipisahkan. Hadis tersebut dijadikan argumentasi oleh teolog yang berhasil melakukan ortodoksifikasi bahwa Tuhan mempunyai intervensi terhadap kebebasan manusia.

Kontroversi al-Juhani dan respon Abdullah b. Abdullah merupakan dualisme perspektif teologis yang membentuk perdebatan teologis sebagai diskursifikasi ilmu kalam dalam Islam. Keduanya melakukan proyeksi teologis dari praktik iman sehari-hari. Proyeksi yang dimaksud adalah usaha untuk memberikan penegasan aspek teologis dari pemahaman kebebasan dalam dua level. Yang pertama adalah level keseharian dan yang kedua adalah level normatif.

²⁷Untuk melihat pandangan para perawi hadis dan penulis biografi perawi hadis terhadap Abdullah b. Umar secara mendalam, lihat: Muhyiddin Mattu, *Abdullah ibn Umar: as-Shahāby al-Mu'tasy bi an-Naby* (Damaskus: Dar al-Qalam, 1992).

Dalam pengertian keseharian, kebebasan merupakan pembicaraan yang rutin dan dikaitkan dengan kesibukan atau kebutuhan hidup dalam pola interaksi Muslim dengan sesama Muslim atau dengan non-Muslim. Kebebasan merupakan topik kebahasaan yang tidak selalu berkaitan dengan hal keagamaan. Bahkan topik ini merupakan praktik kebahasaan yang spontan yang akan muncul dalam konteks-konteks yang sesuai dengannya. Dengan kata lain, kebebasan merupakan stok linguistik yang beroperasi dalam momen-momen kebahasaan tanpa ada keterikatan dengan diskursus tertentu. Kata ini bisa dikaitkan dengan isu-isu yang beragam—seperti ekonomi, sosial, dan keagamaan—secara cair.

Dalam pengertian normatif, kebebasan dihadirkan melalui teks-teks kanonik yang menjadi rujukan kaum Muslim. Dalam al-Qur'an terdapat penyebutan kata yang diidentikkan dengan kebebasan, seperti *masyi'ah* (baca: kehendak),—baik ketika dinisbatkan kepada manusia atau kepada Tuhan. Al-Qur'an menyifati manusia sebagai makhluk yang diberikan pilihan untuk beriman atau tidak beriman kepada kenabian yang diklaim oleh Nabi Muhammad.²⁸ Pada kesempatan yang lain, Al-Qur'an juga menjelaskan bahwa kehendak manusia merupakan kehendak Tuhan.²⁹ Sejumlah penjelasan terkait dengan kehendak ini, menjadi cermin dari penjelasan tentang kebebasan manusia. Meskipun demikian, sebelum pandangan al-Juhani muncul, ayat-ayat tersebut dibaca dan dipahami secara sederhana dalam pengertian bahwa pemahaman tersebut tidak dikaitkan dengan wacana tertentu. Ia menjadi pemahaman yang berada dalam ruang yang relatif netral.

Kebebasan dalam pengertian yang hadir dalam dua level di atas merupakan praktik linguistik keagamaan yang praktis. Tentu saja, kebebasan bukan satu-satunya kosakata keagamaan yang dipahami secara praktis. Hampir semua kosakata yang dipahami dari teks-teks pokok agama, dipahami secara spontan untuk merespon segala persoalan mereka sehari-hari. Kosakata yang berkaitan dengan ketuhanan dan sifat-sifatnya, kenabian segala hal yang berkaitan dengannya, dan isu-isu eskatologis dihadirkan secara sederhana.

Konsekuensi dari keberadaan kosakata yang tidak terikat dalam wacana tertentu, tidak ada otoritas keagamaan yang relatif mapan dan tertutup. Ia menjadi ruang bagi masing-masing Muslim untuk memahaminya sesuai dengan konteks dan tuntutan praktis yang mengitarinya. Dalam pemahaman tersebut, Muslim fase awal merumuskan pemaknaannya untuk kebutuhan sendiri tanpa diikuti oleh klaim normatif yang mengandaikan adanya obyektifikasi dan usaha untuk menyalahkan orang lain. Kosakata yang dipahami secara pribadi dan spontan tersebut menunjukkan adanya keragaman pemahaman terhadap konsep teologis yang disebabkan oleh adanya kelonggaran pemahaman dan penafsiran.³⁰

²⁸QS: al-Kahf, 29.

²⁹QS: at-Takwir, 29; al-Insan, 30.

³⁰Dalam konteks ini, kajian Shahab Ahmad tentang praktik keagamaan sebelum munculnya ortodoksi (baca: sebelum munculnya formalisasi Islam) merupakan informasi yang baik untuk dijadikan

Pengertian tentang penggunaan yang longgar tentu saja tidak berlaku secara mutlak. Hal itu disebabkan oleh perbedaan dan keterpautan kemampuan tiap-tiap Muslim fase awal untuk memahami ayat al-Qur'an dan hadis nabi. Kejadian yang disuguhkan oleh riwayat Muslim tentang sikap Abdullah b. Umar merupakan contoh yang baik untuk dijadikan sebagai dasar penjelasan kelonggaran yang tidak mutlak ini. Secara lebih detail, sikap Abdullah b. Umar merupakan jawaban dari sebuah pertanyaan yang diajukan oleh Yahya b. Ya'mar dan Humaid b. Abdurrahman al-Himyari tentang kontroversi al-Juhani yang didengarnya di Basrah.³¹

Yahya dan Ubaid sendiri merupakan generasi tabi'in (baca: generasi setelah sahabat) sehingga ketika ia menunaikan haji (riwayat Muslim menyebutkan bahwa yang dimaksud bukan haji tapi umrah) ia ingin menceritakan fenomena di Basrah kepada salah seorang sahabat yang ditemuinya. Dengan demikian, pertemuan mereka dengan Abdullah merupakan kebetulan yang tak direncanakan. Dalam narasi hadis disebutkan bahwa ketika melihat Abdullah b. Umar, Yahya dan Ubaid berusaha untuk membayangkannya sehingga ketika jarak mereka sudah dekat, mereka mengajukan pertanyaan tersebut.

Diajukan pertanyaan tersebut, Abdullah b. Umar menyatakan bahwa ia menyatakan "cuci tangan" dan tak mau dikaitkan dengan permasalahan tersebut. Sikap tersebut bisa dipahami sebagai respons pasif atas kontroversi al-Juhani. Abdullah b. Umar tidak memberikan stigma terhadap al-Juhani; ia hanya tak ingin dikaitkan dengan isu tersebut. Tak seperti tradisi para teolog Muslim pada fase-fase setelahnya yang terbiasa dengan tradisi memberikan label atas pandangan yang berbeda, Abdullah b. Umar tak memberikan justifikasi atas al-Juhani sebagai seorang yang sesat atau keluar dari Islam atas pandangan yang dimilikinya.³²

Tradisi pemahaman yang longgar atas kosakata teologis tak hanya dikondisikan oleh kebutuhan praktis dan tidak hadirnya diskursifikasi terhadapnya. Ia juga dikondisikan oleh adanya tradisi periwayatan hadis yang dilakukan hanya sesuai dengan kebutuhan saja. Dalam beberapa hadis nabi diriwayatkan bahwa Nabi Muhammad melarang sahabatnya untuk meriwayatkan semua hadis yang didengarnya.³³ Dalam beberapa riwayat yang menjelaskan larangan tersebut memberikan tambahan bahwa Muslim yang meriwayatkan semua hadis yang didengarnya adalah seorang pembohong. Larangan tersebut menjelaskan dengan baik mengapa beberapa sahabat—terutama empat khalifah pertama yang disebut dengan *al-Khulafā' ar-Rāsyidūn*—meriwayatkan hadis dengan keengganan yang tinggi. Bahkan, dalam beberapa kajian ilmu hadis,

penegasan atas argumentasi yang sedang dibangun dalam artikel ini. Lebih lanjut lihat: Ahmed Shahab, *Before Orthodoxy: the Satanic Verses in Early Islam*.

³¹Muslim, *Sahih Muslim*, Vol. I, 7.

³²Pemberian label merupakan hasil dari proses formalisasi teologis dalam Islam dalam sistem epistemologis tertentu, sehingga perspektis dan praktik keyakinan tertentu yang berbeda dengan sistem tersebut dianggap salah dan menyeleweng.

³³Abu Syahbah melakukan kajian yang menarik tentang hadis-hadis yang menjelaskan tentang larangan meriwayatkan hadis pada masa nabi dan bagaimana para sahabat setelahnya banyak yang enggan meriwayatkan hadis tanpa ada kebutuhan yang mendesak. Lebih lanjut, lihat: Muhammad Abu Syahbah, *ad-Dijā' 'an as-Sunnah* (Kairo: Maktabah as-Sunnah, 1989).

sebagaimana disinggung oleh Syahbah, Abu Bakar membakar sebagian besar hadis yang sudah ditulisnya dan menegur beberapa sahabat yang gemar meriwayatkan hadis nabi tanpa adanya kebutuhan.³⁴

Akibat masif dari tradisi keengganan meriwayatkan hadis dan kelonggaran memahami hadis-hadis teologis adalah melemahnya pembicaraan tentang isu-isu teologis dan penggunaan kosakatanya secara aktif. Sebagai gantinya, periwayatan hadis banyak terpusatkan pada isu-isu yang berkaitan dengan ibadah praktis (baca: yang pada fase selanjutnya mengerucut dalam bentuk disiplin ilmu fikih) dan etika.

Dalam bukunya yang berjudul *ad-Difā' 'an as-Sunnah*, Abu Syahbah mengatakan bahwa minimnya periwayatan hadis pada masa sahabat diakibatkan oleh adanya larangan nabi untuk meriwayatkan hadis melebihi batas kebutuhan. Tradisi ini dikondisikan oleh kedekatan ingatan generasi sahabat nabi atas kesalehan yang dipraktikkan oleh Nabi. Para sahabat hanya meriwayatkan hadis yang mereka butuhkan untuk kehidupan sehari-hari.³⁵

Semua penjelasan di atas memberikan gambaran bagaimana kosakata teologis hadir dan dikondisikan oleh generasi Islam awal sebagai panggilan iman yang muncul sebagai etos praktis. Lebih lanjut, kosakata yang digunakan untuk menunjukkan keberadaannya tidak dikunci dalam wacana tertentu—terutama wacana teologis. Iman berfungsi sebagai dasar ontologis yang beroperasi pada semua level kesadaran Muslim, baik dalam pengertiannya yang abstrak maupun yang konkret. Kesadaran abstrak menyangkut pengertian-pengertian normatif keagamaan yang dipahami secara sederhana dan sangat terikat dengan konteks pemahaman dan pengujaran, sedangkan kesadaran praktis berkaitan dengan hal-hal ritual keagamaan yang pada fase selanjutnya diepistemifikasikan oleh fikih dan tasawuf.

Sebagai etos yang beroperasi dalam semua lini kehidupan Muslim fase awal, iman diekpresikan oleh kesalehan praktis tanpa harus dikunci oleh epistemologi pengetahuan tertentu. Kesalehan yang dihadirkan oleh generasi ini merupakan perpaduan antara pemahaman personal atas teks-teks keagamaan Islam yang telah menjadi rutinitas kultural dan integritas imannya yang masih mendapatkan resonansi dari otoritas sosok Nabi. Dengan demikian, iman dan kesalehan berlaku sebagai pengalaman pribadi yang tidak diotoritifikasikan (baca: diukur dari otoritas diskursus tertentu) secara ketat sebagai yang terjadi pada masa-masa setelahnya.

Rutinitas kesalehan personal di atas pada gilirannya mengalami tantangan ketika muncul pemahaman alternatif yang berbeda, yakni penolakan terhadap takdir. Kesadaran kultural kolektif masyarakat Muslim ditantang untuk mampu memberikan

³⁴Muhammad Abu Syahbah, *ad-Difā' 'an as-Sunnah*.

³⁵Buku Muhammad Abu Syahbah berjudul *ad-Difā' 'an as-Sunnah* ini pada dasarnya merupakan bantahan atas kajian kritis atas hadis yang dilakukan Mahmud Abu Rayyah dalam bukunya yang berjudul *Adhwā' 'alā as-Sunnah an-Nabawīyyah*. Meskipun demikian, Abu Syahbah memberikan penjelasan yang serius tentang konteks terjadinya pelarangan periwayatan dan penulisan hadis di masa Nabi dan masa sahabat. Lebih lanjut lihat: Muhammad Abu Syahbah, *ad-Difā' 'an as-Sunnah*.

respons terhadap pandangan alternatif tersebut. Penolakan takdir menjadi pemantik bagi kesadaran untuk tak hanya menjawab secara praktis, tapi lebih bersifat mendalam.

Oleh karena itu, baik pendalaman terhadap pengajuan alternatif bagi pemahaman atas takdir maupun penolakan atas alternatif membutuhkan penjelasan yang lebih konseptual, masing-masing kecenderungan dituntut untuk membangun argumentasi yang lebih bisa diterima daripada sekedar mendasarkan pada ayat al-Qur'an atau hadis kenabian. Hal itu disebabkan oleh kenyataan bahwa masing-masing kecenderungan yang saling menegasikan tersebut bertitik tolak pada teks-teks normatif Islam. Membenturkan satu ayat dengan ayat yang lain atau satu hadis dengan hadis yang lain pada gilirannya akan mengakibatkan adanya kontradiksi dalam Islam.

Pada konteks yang saling menegasikan ini, pendalaman dalam level penalaran dan penyusunan argumentasi pada gilirannya meniscayakan dialog atau perdebatan.³⁶ Dalam penyusunan argumentasi, seseorang dituntut untuk membuktikan kebenarannya tak hanya didasarkan pada teks-teks normatif saja. Lebih dari itu, ia harus menyertakan argumentasi yang mendukung kebenaran perspektif yang diajukan.

Dalam proses proyeksi teologis ini, maka terjadi transformasi praktik pengetahuan yang tak pernah dilakukan sebelumnya. Secara sederhana, transformasi pengetahuan pada fase ini hadir sebagai produksi pengetahuan yang bersifat praktis menuju pengetahuan yang bersifat teoritis dan demonstratif. Hal ini tentu membawa pengaruh yang kompleks dalam tradisi kesalehan dan produksi pengetahuan dalam diskursus keislaman. Ia tak hanya dituntut untuk mengartikulasikan keimanan secara argumentatif, akan tetapi juga harus sesuai dengan bahasa ilmiah yang diakui oleh masing-masing kelompok yang melakukan perdebatan tentang isu-isu teologis tertentu. Hal ini mau tidak mau harus melakukan kesepakatan tentang kata-kata kunci konseptual yang diamini bersama sehingga pada gilirannya artikulasi pengalaman yang praktis dan spontan menjadi lebih serius dan antisipatif.³⁷

Proyeksi teologis yang dipantik oleh kontroversi *qadariyyah* melalui isu kebebasan manusia dari kehendak Tuhan. Munculnya Ma'bad al-Juhani adalah tantangan diskursif bagi praktik teologi yang praktis untuk memberikan respon teologis yang bisa mengimbangnya. Dari sudut pandang ini, kedangkalan logika dan argumentasi yang muncul dari respon tersebut tentu saja bisa berakibat pada

³⁶Munculnya mazhab teologis Muktazilah dalam sumber-sumber Islam klasik memberikan gambaran ini. Perdebatan teologis yang dilakukan oleh Washil b. Atha' dalam halaqah pengajaran yang dilakukan oleh Hasan al-Bashri merupakan pola saling menegasikan isu keagamaan dari perspektif teologis, yakni terkait dengan status orang Muslim yang melakukan dosa besar dalam perang saudara yang baru saja selesai saat itu. Lebih lanjut lihat, Racha al-Omari, "The Mu'tazilite Movement (I): The Origins of Mu'tazila" dalam: Sabine Schmidtke, *The Oxford Handbook of Islamic Theology*.

³⁷Artikulasi ini, dalam banyak hal, menggunakan istilah yang baku sebagai istilah ilmiah—meskipun pada mulanya merupakan istilah yang populer di dalam tradisi wacana lain. Pola paling tegas dari proses ini sangat terlihat pada fase-fase setelahnya—seperti yang dilakukan oleh al-Ghazali ketika memasukkan kata-kata kunci ilmiah yang sebelumnya populer di dalam wacana logika Aristotelian ke dalam wacana ilmu kalam dalam kitabnya yang berjudul *al-Iqtishād fi al-I'tiqād*. Kondisi ini pada akhirnya memberikan kondisi bagi banyak sarjana untuk menyimpulkan bahwa ilmu kalam terpengaruh dengan tradisi agama-agama sebelum Islam.

ketidakmampuan pandangan teologis mainstream untuk melakukan diskursifikasi dalam kontestasi teologis.

Logika dan argumentasi yang dibangun oleh Abdullah b. Umar dalam memberikan respons merupakan acuan yang pada fase selanjutnya tampaknya dijadikan sebagai pondasi argumentatif. Pondasi ini dibutuhkan oleh para teolog ortodoks (baca: sunni) untuk merumuskan epistemologi tentang adanya intervensi kehendak dan kuasa ketuhanan atas kehendak dan kebebasan manusia. Tentu saja, untuk melihat kekuatan argumen tak bisa diukur semata-mata hanya dari argumen itu sendiri. Ia juga harus mempertimbangkan standar nalar yang ada dalam sebuah masyarakat—dalam hal ini masyarakat Arab Islam fase awal.

Fazlur Rahman menyebutkan bahwa pada fase Islam awal, terutama pada abad pertama hijriah, hanya ada dua ukuran keilmuan yang diakui oleh ulama (dalam pengertian sahabat atau tabi'in yang mempunyai otoritas pengetahuan keislaman), yakni hadis dan fikih.³⁸ Selain fikih, hadis merupakan tradisi pengetahuan yang dikuasai oleh Muslim dan menjadi standar representasi otoritas keislaman. Hadis merupakan kompilasi dari Islam yang hidup dan dihadirkan oleh Nabi secara historis. Oleh sebab itu, keberadaannya menjadi sangat penting dalam melihat cara nabi merespons isu-isu keagamaan dalam konteks kultur dan waktu yang masih dekat dengan masa kenabian.

Dengan demikian, kultur intelektual fase Islam awal adalah kultur hadis dan fikih. Dua-duanya disatukan oleh sifat praktis yang menjadi kebutuhan pengetahuan sehari-hari bagi Muslim saat itu. Cara Abdullah b. Umar merespons merupakan sikap intelektual pada masanya. Ketika ia memberikan jawaban, ia tidak melakukan obyektifikasi dan otoritatifikasi pengetahuannya (baca: menjadikan pengetahuannya sebagai yang otoritatif dan mengingat pada yang lain). Pada saat yang sama, ia berhasil memberikan *framing* diskursif atas apa yang dipandanginya sebagai sikap teologis dari sikap yang ditunjukkannya.

Sebagai *framing* teologis, Abdullah b. Umar mengatakan bahwa, “seandainya seseorang menyedekahkan emas sebesar gunung, Allah tidak akan menerima sedekahnya itu sampai dia beriman kepada takdir-Nya”.³⁹ Dalam penjelasan ini, *framing* teologis dilakukan dengan memberikan argumentasi yang didasarkan pada isu-isu fikih secara spontan.⁴⁰ Bagi Abdullah b. Umar, iman kepada takdir dan ketetapan Tuhan merupakan syarat utama agar sedekah seorang Muslim diterima oleh-Nya. Iman atas

³⁸Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago & London: University of Chicago Press, 1979), 104.

³⁹Muslim, *Sahih Muslim*, Vol. I, 23-24.

⁴⁰Beberapa ulama setelah generasi Muslim awal juga menggunakan cara berpikir yang sama, sebagaimana yang dilakukan oleh al-Ghazali. Hanya saja, penggunaan yang dilakukan al-Ghazali didasarkan pada kesadaran keberadaan fikih sebagai turunan praktis dari ilmu kalam yang bersifat ontologis, sedangkan penggunaan yang dilakukan oleh Ibn Umar didasarkan pada praktik dan wacana fikih (baca: bukan dalam pengertian keilmuan, tapi dalam pengertiannya yang praktis) yang lebih mendominasi daripada wacana keimanan. Lebih lanjut, lihat: Wolfson, *The Philosophy of Kalam*, 698-711.

adanya takdir merupakan ruang ontologis yang memungkinkan amal ibadah seorang Muslim mempunyai nilai secara Islam.

Dalam penjelasan Abdullah b. Umar terlihat bagaimana fikih merupakan standar pengetahuan yang menjadi ukuran baku dalam membangun argumentasi ilmiah dalam tradisi Islam pada masa itu.⁴¹ Penjelasan tersebut juga menegaskan bagaimana produksi pengetahuan yang marak pada masa itu bersifat praktis. Cara berargumentasi sahabat nabi ini memberikan cerminan yang baik tentang bagaimana iman menjadi etos dalam laku keberislaman Muslim pada fase awal.

Dalam kehadiran iman sebagai etos, kontroversi al-Juhani menjadi penanda terhadap munculnya pergeseran arah produksi pengetahuan yang lebih teoritis untuk memberikan respons yang seimbang terhadap tantangan-tantangan teologis yang dialami oleh masyarakat Muslim saat itu. Meskipun demikian, pengertian teoritis dalam konteks dan fase ini tidak bisa dipahami secara kompleks dalam tradisi ilmu kalam pada fase selanjutnya. Hal itu disebabkan bahwa proses epistemifikasi ilmu kalam terjadi secara gradual berdasarkan pada tantangan diskursif yang muncul.

Tentu saja, tantangan ilmu kalam tersebut tidak menjadi penanda utama dari adanya pergeseran dari adanya kecenderungan yang lebih teoritis dari pembicaraan tentang ilmu kalam. Tantangan tersebut, dalam bahasa yang lebih arkeologis dalam pengertian yang digunakan oleh Foucault,⁴² menjadi isu yang mampu menyingkap endapan pengetahuan teoritis yang tertimbun oleh kuatnya wacana keberagamaan praktis dalam tradisi Islam fase awal. Dalam konteks ini, ilmu kalam tak hanya dibentuk oleh kontroversi. Sebaliknya, kontroversi lebih tepat untuk didudukkan sebagai konteks epistemifikasi yang dikondisikan oleh stok pengetahuan yang diproyeksikan dari iman yang menjadi etos praktis dari laku keberagamaan Muslim.

Penegasan Abdullah b. Umar untuk tidak merespons isu yang digulirkan oleh al-Juhani merupakan respons dalam bentuk lain. Sikapnya yang menyatakan tidak ikut terlibat dan cuci tangan merupakan sikap kritisnya atas isu tersebut. Hal itu kemudian diperkuat dengan dalil yang disebutkannya, yang tak lain merupakan sabda nabi dan dialognya dengan malaikat Jibril tentang relasi iman Muslim yang baik.

Dalam hadis tersebut, iman tidak dijelaskan dalam pengertiannya, tapi dijelaskan dalam bentuk relasi yang dimiliki olehnya. Objek relasi tersebut meliputi iman kepada Allah, rasul, malaikat, kitab suci, hari akhir, dan iman kepada takdir atau ketetapan Tuhan. Relasi atas enam hal tersebut pada masa terjadinya proyeksi ortodoksi menjadi rukun iman yang wajib diyakini di dalam tradisi Muslim sunni. Hadis nabi yang diriwayatkan oleh Ibn Umar tersebut pada gilirannya menjadi dalil tentang dasar dari sistem teologi. Dialog antara nabi dan orang badui yang disebut sebagai

⁴¹Fazlur Rahman, *Islam*, 100-104.

⁴²Secara sederhana, Foucault menjelaskan konsep arkeologinya sebagai pelacakan terhadap wacana dan pengetahuan yang tertimbun oleh wacana dan pengetahuan yang dominan sekarang ini. Ia merupakan usaha untuk menjawab pertanyaan tentang apa yang terpendam dalam kemunculan suatu wacana dan pengetahuan tertentu. Untuk lebih lanjut, lihat: Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, (New York: Pantheon Books, 1972).

penjelmaan dari malaikat Jibril itu diframing menjadi data yang penting untuk membangun argumentasi tentang iman yang dianggap benar.

Proyeksi teologis dari hadis nabi yang disebutkan oleh Abdullah b. Umar memberi penjelasan bahwa sikapnya yang menolak pandangan al-Juhani merupakan sikap teologis dan menjadi dasar argumentasi yang dianggap otoritatif oleh Muslim pada masa itu. Jika ditelaah lebih lanjut, cara penampikannya tersebut merupakan cara berargumentasi yang ilmiah. Bahkan, ia merupakan pantulan dari penghayatan teologis sehari-hari.

Kontroversi al-Juhani dan Abdullah b. Umar dalam konteks keagamaan sebelum ilmu kalam muncul bisa dibaca sebagai kontestasi dua pandangan teologis praktis yang mulai mencari bentuk idealnya secara diskursif. Kontestasi tersebut menjadi pemantik pertama yang memberikan kesadaran teologis bagi praktik teologis di komunitas Muslim mayoritas maupun di luar komunitas tersebut sebagai usaha mencari alternatif. Kesadaran diskursifikasi ini menjadi pemantik terhadap munculnya kesadaran teologis secara diskursif sebagai proses epistemifikasi yang lebih sistematis dan kompleks.

Kontroversi Kebebasan Manusia dan Kuasa Tuhan: Pemantik Diskursif

Pemantik ini menemukan kondisi epistemologisnya yang relevan pada abad ketiga dan keempat hijriah. Richard Frank berpandangan bahwa pembentukan disiplin ilmu kalam secara sistematis pada level epistemologi terjadi di masa Abu Ali al-Jubba`i (w. 303 H./915-6 M.) dan Abu al-Hasan al-Asy'ari (w. 323 H./935 M.).⁴³ Dua tokoh ini mempunyai hubungan guru-murid yang sangat serius. Hampir separuh umur al-Asy'ari dihabiskan untuk berguru kepada Al-Jubba`i tentang teologi Muktaẓilah. Namun pada akhirnya al-Asy'ari meninggalkan gurunya dan mendirikan mazhab teologis yang sesuai dengan jalan pikirannya.⁴⁴ Sebab utama yang membuatnya meninggalkan gurunya adalah terkait dengan kepatutan yang harus dilakukan oleh Tuhan kepada hamba. Meskipun hal ini tidak berkaitan dengan kuasa ketuhanan secara langsung, namun pada tataran yang mendalam ia berkaitan dengan kuasa tersebut.⁴⁵

Kaitan tersebut dilandaskan pada argumentasi bahwa perdebatan tentang kebebasan manusia pada tataran yang mendasar dilandaskan pada perdebatan tentang kuasa antara Tuhan dan manusia. Jika kebebasan manusia dirumuskan sebagai kebebasan yang tak terkait dengan kekuasaan Tuhan secara praktis, sebagaimana yang

⁴³Richard Frank, "Remarks on the Early Development of the Kalam," dalam: Richard Frank, *Philosophy, Theology, and Mysticism in Medieval Islam*, Dimitri Gutas (ed.), (London & New York: Routledge, 2005).

⁴⁴Ibn 'Asakir dengan sangat detail menggambarkan tentang proses konversi Abu al-Hasan al-Asy'ari dari muktaẓilah ke mazhab yang diklaimnya sebagai mazhab ulama salaf dalam kitab berjudul *Tabyin Kadzīb al-Muftarī*. Lebih lanjut lihat: Ibn 'Asakir, *Tabyin Kadzīb al-Muftarī fima Nusiba Ilā al-Imām al-Asy'arī*, ed.: Anas Mohammad Adnan al-Syarfawi, (2018)

⁴⁵ Mohammad Yunus Masrukhin, *Menjadi Muslim Moderat: Teologi Asy'ariah di Era Kontemporer*, (Jakarta: OIAAI, 2020).

menjadi cara berpikir Muktazilah, maka kekuasaan dibatasi pada kebebasan manusia. Meskipun demikian, bagi Muktazilah hal ini lebih logis karena sesuai dengan penyucian ketuhanan. Karena jika kekuasaan tersebut mempunyai kaitan secara praktis pada kebebasan manusia, maka pilihan manusia pada keburukan pada akhirnya akan dinisbatkan kepada Tuhan. Hal ini yang tidak sesuai dengan kesucian ketuhanan.

Di sisi lain, al-Asy'ari tidak sepekat dengan cara berpikir seperti gurunya tersebut. Baginya, kekuasaan Tuhan merupakan pokok utama dalam penyucian ketuhanan. Kekuasaan yang mutlak merupakan asas utama dalam cara akal menyucikan Tuhan. Ketika kekuasaan-Nya dibatasi oleh kebebasan manusia, maka kesucian akan terganggu.⁴⁶ Oleh karena itu, al-Asy'ari berpandangan bahwa campur tangan kekuasaan Tuhan atas kebebasan manusia merupakan bagian dari cara berpikir manusia untuk menyucikan Tuhan.

Dalam penjelasan di atas, terlihat dengan jelas bahwa kontroversi kebebasan manusia yang dimunculkan oleh Ma'bad al-Juhani dan respon Abdullah b. Umar memberi dasar bagi proses diskursifikasi teologis secara kompleks dan mendalam. Dalam proses selanjutnya, kontroversi ini menjadi bagian yang integral dalam kajian teologi Islam. Ia menjadi salah satu topik pokok yang dibicarakan dalam diskursus teologis dalam pelbagai mazhabnya.

Dalam konteks pelacakan kondisi teologis sebelum munculnya ilmu kalam, klaim Richard Frank memberikan dasar pokok bagi titik pusat perdebatan teologis secara umum dalam diskursus Islam. Sejak proses epistemifikasi yang dilakukan oleh Muktazilah dan kemudian menemukan respons diskursifnya melalui konsep yang dibangun oleh Abu al-Hasan al-Asy'ari, perdebatan tentang kebebasan manusia dan kuasa Tuhan tetap menempati posisi yang penting. Perdebatan ini semakin menjadi kompleks ketika filsafat mencoba memberi alternatif terhadap perdebatan konfrontatif antara muktazilah dan asy'ariah pada fase setelah al-Asy'ari.⁴⁷

Ibn Rusyd (w. 1198) merupakan filsuf Muslim yang sangat serius dan terang-terangan dalam merumuskan konsep teologis dari sistem epistemologis filsafat. Ia menulis buku tentang ilmu kalam seperti *Kitab Manâbij al-Adillah fî 'Aqâ'id al-Millah*, yang didasarkan pada teks-teks al-Qur'an. Meskipun demikian, ia menulisnya untuk meneguhkan pandangan dan kebenaran filsafat secara teologis. Melalui usaha itu, ia masuk ke dalam polemik teologis dengan menyatakan bahwa kebebasan manusia tidak mutlak, namun bukan berarti manusia menjadi fatalistik. Ibn Rusyd memandang bahwa kebebasan manusia dibatasi oleh rintangan di luar dirinya. Rintangan tersebut yang

⁴⁶Dalam hal ini, Abu al-Hasan al-Asy'ari dan para pengikutnya berpandangan bahwa asas utama penyucian Tuhan terletak pada sifat kekuasaan Tuhan, sedangkan Muktazilah mendasarkan asas tersebut pada sifat keadilan-Nya. Hal ini yang memberikan corak dasar dalam turunan perdebatan teologis kedua mazhab. Lebih lanjut, lihat: Mohammad Yunus Masrukhin, *al-Jâniib al-Insâny fî al-Khitâb al-Kalâmy 'inda al-Asyâ'rah*, disertasi, (Kairo: Maktabah Jami'ah al-Azhar, 2016).

⁴⁷Richard Frank, "Remarks on the Early Development of the Kalam."

membuat kebebasannya terbatas dan dengan demikian kehendaknya tidak bisa diwujudkan secara nyata.⁴⁸

Ibn Rusyd merupakan sedikit dari filsuf yang masuk ke dalam polemik teologis Islam dengan membaca epistemologi filsafat. Seperti dapat dicermati, konsep Ibn Rusyd jika dilihat dari aspek manusia sebagai manusia—tanpa mempertimbangkan aspek di luar manusia—mendekati konsep Muktazilah yang menemukan bentuknya yang pertama dari konsep al-Juhani. Jika konsep Ibn Rusyd dianggap sebagai varian terakhir dalam diskursus teologi Islam, maka jejak dari konsep al-Juhani masih bisa ditemukan dengan kuat.⁴⁹ Modifikasi teologis yang dilakukan oleh Ibn Rusyd masih menyisakan kuatnya dasar teologis yang ditinggalkan oleh al-Juhani.⁵⁰

Dalam pelacakan sepintas ini bisa dipetakan polemik teologis yang dipantik oleh al-Juhani dan direspons oleh Abdullah b. Umar berikut turunan konsepnya. Secara sederhana, alternatif yang dimunculkan oleh al-Juhani mengalami proyeksi teologis secara lebih epistemologis di tangan Muktazilah. Konsep ini kemudian dimodifikasi oleh Ibn Rusyd dengan memanfaatkan premis-premis filsafat. Di sisi lain, pandangan Abdullah b. Umar dijadikan sebagai sikap teologis secara massif oleh ahli hadis dan fikih sampai kemudian dimodifikasi secara teologis secara lebih argumentatif oleh al-Asy'ari.⁵¹

Lintasan proyeksi kalam dalam wacana Islam telah memberikan penjelasan yang baik tentang bagaimana tradisi teologis yang hidup secara praktis pada gilirannya mengalami proyeksi kalam secara lebih ketat melalui kontroversi kebebasan manusia. Namun demikian, yang lebih penting untuk dicermati adalah kondisi teologis secara praktis sebelum kemunculan kontroversi tersebut. Hal itu disebabkan karena perdebatan tentang kebebasan manusia tidak akan menjadi isu yang panas tanpa adanya praktik teologis yang lain. Praktik teologis sebelum Kalam merupakan tradisi teologis yang massif dan intens dengan hal-hal keseharian Muslim. Ia belum dibatasi oleh aturan

⁴⁸Mahmud Qasim, “Muqaddimah at-Tahqīq,” dalam: Ibn Rusyd, *Kitāb Manābij al-Adillah fī ‘Aqā'id al-Millah*, Mahmud Qasim (ed.), (Kairo: Maktabah Anglo-Egyptian, 1964), 116-119.

⁴⁹Ibn Rusyd berpandangan bahwa manusia cenderung bebas dari sisi kemanusiaannya secara mutlak. Artinya, manusia sebagai manusia mempunyai kebebasan yang alami. Yang menjadikan dia tidak bebas adalah ketidakmampuan manusia untuk mengatasi rintangan di luar dirinya. Dengan demikian, bisa disimpulkan bahwa kemungkinan ketidakbebasan manusia akan muncul ketika manusia dilihat dalam konteks historis dan praktis. Namun jika dilihat dari manusia itu sendiri, Ibn Rusyd berpandangan bahwa manusia adalah makhluk yang bebas. Lebih lanjut lihat, Ibn Rusyd, (Rusyd 1964), ed.: Mahmud Qasim, (Kairo: Maktabah Anglo-Egyptian, 1964).

⁵⁰Usaha untuk melihat jejak al-Juhani tentu saja tidak dengan serta-merta menghilangkan keaslian sumbangsih Ibn Rusyd dalam menyuguhkan alternatif yang lain dari perdebatan-perdebatan yang terjadi antara mazhab Muktazilah dan Asy'ariah. Usaha ini terbatas pada usaha untuk mencermati kondisi diskursif yang memungkinkan sang filsuf dari Cordova untuk memberikan alternatif dalam wacana teologis Islam.

⁵¹Richard Frank, “Two Views of Human Agency” dalam *Texts and Studies on the Development and History of Kalam*, by Richard Frank. London & New York: Routledge.

diskursif tertentu sehingga ia mampu hadir dalam momen-momen keagamaan yang beragam.

Kemunculan kontroversi telah memberikan kesadaran diskursif atas praktik teologis pada masa Islam awal. Ia lebih bisa dijelaskan secara lebih terarah dan sistematis dengan standar keilmuan yang berkembang pada masa itu. Hadirnya kontroversi telah memberi ruang transformatif bagi praktik teologis ke arah disiplin keilmuan. Dengan demikian, kontroversi tersebut menandai lahirnya ilmu kalam yang bisa disandingkan dengan ilmu keislaman lainnya yang ada saat itu—seperti ilmu fikih.

Namun demikian, yang raib dari hadirnya ilmu kalam melalui kontroversi kebebasan manusia adalah praktik teologis yang praktis dan mengakar dalam praktik keislaman sehari-hari. Praktik teologis ini merupakan pengejawantahan keagamaan yang hidup dan hadir sebagai etos keagamaan secara praktis. Sebagai etos keagamaan, ia mampu memberikan kekuatan yang mampu menghadirkan agama dalam kehidupan sehari-hari tanpa dibatasi oleh stigma normatif yang hadir pada fase-fase setelahnya yang muncul dalam bentuk takfir dan tuduhan bid'ah. Hal ini terlihat dari cara Abdullah b. Umar merespons kontroversi Ma'bad al-Juhani yang dihadirkan dengan sikap tidak mau terlibat. Ia tak memberikan stigma takfir atau bid'ah, tapi hanya bersikap menolak pendapatnya secara tersirat.

Hal lain yang raib dari hadirnya proyeksi kalam dari praktik teologis praktis adalah kekayaan perspektif teologis yang tidak terdomestifikasikan dalam logika teologis tertentu yang pada gilirannya dinormalisasikan menjadi mazhab tertentu. Kelonggaran teologis ini memberi nuansa yang plural bagi praktik teologis di kalangan Muslim awal: suatu hal yang pada masa selanjutnya tak pernah bisa hadir kembali karena kekuatan epistemifikasi kalam yang rasional dan keberhasilannya membangun jaringan politik wacana. Dengan demikian, fase historis ini merupakan fase teologis yang inklusif dan mampu memberi kesempatan bagi tiap-tiap Muslim untuk melakukan praktik teologis dalam konsep epistemologis yang tak terikat dengan ortodoksi tertentu.

Kesimpulan

Penelusuran diskursif terhadap praktik teologis (baca: bagaimana iman diejawantahkan dalam kehidupan sehari-hari) pada generasi Islam awal telah memberikan gambaran bahwa kesadaran teologis hadir dalam kehidupan sehari-hari tanpa didominasi oleh diskursus teologis tertentu secara ketat. Kesadaran teologis yang hadir sebagai sebuah panggilan praktis yang menjadi etos kesalehan telah memberikan ruang yang beragam untuk diekspresikan dan dinarasikan secara dinamis. Dalam narasi yang sederhana dan praktis, kesadaran teologis justru hadir dalam setiap lini kehidupan masyarakat Muslim. Keberadaannya yang tidak dikungkung oleh narasi wacana tertentu memberikan kesempatan bagi setiap Muslim untuk menarasikan keyakinan dan konsep teologisnya berdasarkan pada kondisi pengalaman keagamaannya masing-masing. Kesadaran teologis yang sifatnya praktis dan cair ini merupakan kondisi penting bagi terbukanya penerimaan narasi-narasi keagamaan yang pada masa-masa setelahnya menjadi sesuatu yang problematik—seperti dalam isu ayat-ayat setan.

Teologi sebagai pengalaman dan wacana keyakinan yang hidup ini sulit ditemukan kembali dalam fase sejarah berikutnya yang telah mengalami diskursifikasi secara ketat dan rumit sehingga wacana teologi berangsur-angsur menjadi wacana yang elitis dan tidak bisa dijangkau oleh kaum Muslim secara luas di ruang publik.

Daftar Pustaka:

- Abdurraziq, Mustafa. *Tambûd li Târîkh al-Falsafah al-Islâmiyyah*. Kairo: Lajnah at-Ta'lif wa at-Tarjamah wa al-Nasyr, 1966.
- Ahmed, Shahab. *Before Orthodoxy: the Satanic Verses in Early Islam*. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 2017.
- Al-Asy'ari, Abu al-Hasan. *Maqâlât al-Islâmiyyîn wa Ikhtilâf al-Mushallîn*. Diedit oleh: Muhyiddin Abdul Hamid. Kairo: Maktabah an-Nahdhah al-Mishriyyah, 1950.
- Al-Ghazali, Abu Hamid. *al-Iqtishâd fî al-I'tiqâd*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1983.
- Al-Omari, Racha. "The Mu'tazilite Movement (I): The Origins of Mu'tazila." Dalam: Sabine Schmidtke (ed.). *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2016. (DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199696703.013.31).
- An-Nasysyar, Aly Sami. *Nasy'at al-Fikr al-Falsafî fî al-Islâm*. Vol. I. Kairo: Dar al-Ma'arif, tanpa tahun.
- 'Asakir, Ibn. *Tabyîn Kadzîb al-Muftary fîmâ Nusiba Ilâ al-Imâm al-Asy'ary*. Diedit oleh: Anas Mohamad Adnan al-Syarfawi. Damaskus: Dar al-Taqwa, 2018.
- As-Shaghir, Abdul Majid. *Al-Fikr al-Ushûlî wa Isykâliyyât as-Shulthab al-Ilmiyyah fî al-Islâm*. Beirut: Dar al-Muntakhab al-'Arabi, 1994.
- Cook, M. A. "The Origin of Kalam." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 43, 1980, (1): 32-43. (DOI: <https://doi.org/10.1017/S0041977X00110511>)
- Ess, Josef Van. *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*. Vol. I. IV vols. Leiden & Boston: Brill, 2017.
- Foucault, Michel. *The Archaeology of Knowledge*. New York: Pantheon Books, 1972.
- Foucault, Michel. "The Discourse on Language." Dalam: Michel Foucault. *The Archaeology of Knowledge*, , 215-238. New York: Pantheon Books, 1972.
- Frank, Richard M. *Philosophy, Theology, and Mysticism in Medieval Islam*. Diedit oleh: Dimitri Gutas. Vol. I. London & New York: Routledge, 2005.
- Frank, Richard. "Two Views of Human Agency." Dalam: Richard Frank. *Texts and Studies on the Development and History of Kalam*. London & New York: Routledge, 2008.
- Ibn Khaldun, Abdurrahman. *al-Muqaddimah*. Kairo: Maktabah an-Nahdhah al-Mishriyyah, 2014.
- Ibn Rusyd, Abu al-Walid. *Kitâb Manâbij al-Adillah fî 'Aqâ'id al-Millab*. Kairo: Maktabah Anglo-Egyptian, 1964.
- Judd, Steven C. "The Early Qadariyya." Dalam: Sabine Schmidtke (ed.). *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Diedit oleh: Oxford: The Oxford University Press, 2014. (DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199696703.013.002).

- Masrukhin, Mohammad Yunus. *al-Jānib al-Insāny fī al-Khithāb al-Kalāmy 'inda al-Ayā'irah*. Kairo: Universitas al-Azhar, 2016.
- Masrukhin, Mohammad Yunus. *Menjadi Muslim Moderat: Teologi Ayy'ariah di Era Kontemporer*. Jakarta: OIAAI, 2020.
- Mattu, Muhyiddin. *Abdullāh ibn 'Umar: al-Shahāby al-Mu`tasy bi al-Naby*. Damaskus: Dar al-Qalam, 1992.
- Muslim. *Shahāb Muslim*. Vol. I. Cairo: Dar al-Miknaz, 2000.
- Qasim, Mahmud. "Muqaddimah at-Tahqīq." Dalam: Abu al-Walid Ibn Rusyd. *Kitāb Manābij al-Adillah fī 'Aqā'id al-Millāh*. Kairo: Maktabah Anglo-Egyptian, 1964.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. Chicago & London: University of Chicago Press, 1979.
- Rayyah, Mahmud Abu. *Adhwā' 'alā as-Sunnah an-Nabawiyah*. Kairo: Dar al-Ma'arif, 1994.
- Safi, Omid. *Politics of Knowledge in Pre-Modern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2006.
- Syahbah, Muhammad Abu. *Ad-Difā' 'an as-Sunnah*. Kairo: Maktabah al-Sunnah, 1989.
- Treiger, Alexander. "Origins of Kalam." Dalam: Sabine Schmidtke (ed.). *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2016. (DOI: <https://doi.org/10.1017/S0041977X00110511>)