

Dr. H. Wawan Hernawan, M.Ag



TEOLOGI K.H. ABDUL HALIM

**Ikhtiar Melacak Akar-akar Pemikiran Teologi
Persatuan Ummat Islam (PUI)**

TEOLOGI
K.H. ABDUL HALIM

Ikhtiar Melacak Akar-akar Pemikiran Teologi
Persatuan Ummat Islam (PUI)

DR. H. Wawan Hernawan, M.Ag.

LP2M UIN SGD Bandung
2020

Hernawan, Wawan

Teologi K.H. Abdul Halim/Wawan Hernawan
xv + 212 hlm.; 21,5 cm.

Daftar Sumber: hlm. 199
ISBN 978-623-93720-2-6

1. Teologi K.H. Abdul Halim Ikhtiar Melacak Akar-akar Pemikiran
Teologi Persatuan Ummat Islam I. Judul

Pasal 44

- (1) Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak mengumumkan atau memperbanyak suatu ciptaan atau memberi izin untuk itu, dipidana dengan pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan atau denda paling banyak Rp. 100.000.000,00 (seratus juta rupiah).
- (2) Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta sebagaimana dimaksud dalam ayat (1), dipidana dengan pidana paling lama 5 (lima) tahun dan atau denda paling banyak Rp. 50.000.000,00 (lima puluh juta rupiah).

TEOLOGI

K.H. ABDUL HALIM

Ikhtiar Melacak Akar-akar Pemikiran Teologi
Persatuan Ummat Islam (PUI)

Penulis : Dr. H. Wawan Hernawan, M.Ag.,
Setting dan Lay-out : Busro
Desain Sampul : Abdul Wasik

Diterbitkan Kedua
Oleh

LP2M UIN SGD Bandung

Gedung Lecture Hall Lantai I Kampus Universitas Islam Negeri Sunan
Gunung Djati
Jl. A.H. Nasution No. 105 - Cibiru - Bandung
Telp. 022-7800525
Fax.022-7803936
e-mail: lp2m@uinsgd.ac.id

Cetakan Kedua, Mei 2020
Hak Cipta dilindungi Undang-Undang
Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara
apapun tanpa izin tertulis dari penerbit.

**PENGANTAR EDISI PERDANA
KETUA UMUM PW PUI
JAWA BARAT**

Bismillahirrahmaanirrahiim

Puji dan syukur kami panjatkan ke hadirat Allah Swt., atas limpahan *taufiq*, *hidayah*, dan *innayah*-Nya, kita semua diberkahi kekuatan dalam memelihara PUI sebagai organisasi keummatan dan kejama'ahan dalam rangka menegakkan firman-firman-Nya di persada pertiwi ini. Shalawat dan salam semoga tetap tercurahkan kepada Muhammad Saw., Nabi dan Rasul *akhiriz-Zaman*.

Selanjutnya, kami selaku Ketua Umum Pengurus Wilayah Persatuan Ummat Islam (PW PUI) Jawa Barat menyambut gembira dengan terbitnya sebuah buku berjudul *Teologi K.H. Abdul Halim: Ikhtiar Melacak Akar-akar Pemikiran Teologi Persatuan Ummat Islam (PUI)*. Untuk itu, kami mengucapkan terima kasih dan penghargaan kepada Drs. Wawan Hernawan, M.Ag yang telah bekerja keras menyelesaikan buku ini.

Kajian yang bersifat umum tentang K.H. Abdul Halim, baik yang menyangkut pemikiran maupun pergerakannya pernah dilakukan masing-masing oleh Lothrof Stoddard, Karl A. Steenbrink, Edi S. Ekadjati, Hasan Mu'arif Ambary, S. Wanta, Jalaluddin, dan Deliar Noer. Namun tampaknya, tulisan-tulisan tersebut tidak secara tegas menyebutkan corak pemikiran teologi yang dikembangkan K.H. Abdul Halim. Tulisan lain, misalnya, dari Moh. Akim, S. Wanta, dan buku seri Ke-PUI-an yang diterbitkan oleh PP PUI, hanya mengetengahkan K.H. Abdul Halim dan pergerakannya.

Selanjutnya, tulisan dalam bentuk artikel majalah pernah ditulis oleh Abu Sjahid Hidajat, Suwandi Wigena Prawira, dan Ikhwanul Kiram. Sedangkan tulisan dalam bentuk buletin dan brosur pernah ditulis oleh A. Aziz Halim, putra K.H. Abdul

Halim. Tulisan-tulisan itu pun secara garis besar lebih menitikberatkan kepada sejarah dan latar belakang berdirinya Santi Asromo dalam hubungannya dengan perjuangan K.H. Abdul Halim, sebagai pendirinya.

Kajian dan tulisan-tulisan di atas menunjukkan, bahwa kajian tentang pemikiran dan pola teologi yang dikembangkan K.H. Abdul Halim secara khusus belum dilakukan. Untuk itu, buku yang kini berada di hadapan pembaca berusaha menggali dan mempelajari pemikiran K.H. Abdul Halim dalam bidang tersebut serta hal-hal pendukung yang membentuk pemikirannya.

K.H. Abdul Halim adalah seorang ulama yang lahir dari lingkungan keluarga yang taat beragama. Ia tidak disekolahkan ala Barat, tetapi sejak kecil mendapat pendidikan dari pesantren ke pesantren. Memang sejak kecil sudah ada bakat bergaul yang tidak saja dengan kaum pribumi, tetapi juga dengan orang-orang Cina. Bahkan ia pandai menulis huruf Latin dan bahasa Belanda dengan belajar kepada seorang *paderi Kristen* di Cideres, van Verhoeven. Kiprah K.H. Abdul Halim dimulai setelah kembali dari masa studinya di Mekkah pada tahun 1911 dengan mendirikan organisasi *Hajatoel Qoeloeb* dan hingga sekarang, ia dianggap sebagai "embahnya" Persatuan Ummat Islam (PUI).

Namun demikian, hingga hari ini diakui, masih terdapat dua visi dalam memandang K.H. Abdul Halim, seorang tokoh dan pendiri organisasi massa Islam Persatuan Ummat Islam (PUI). Di satu pihak ia dipandang sebagai seorang tokoh pembaharu Islam di Indonesia yang memiliki hasrat besar dalam mengantarkan bangsanya dari corak kehidupan *statis-pasif* menjadi bangsa *dinamis-revolusioner*. Melalui hasrat besarnya itu ia dipandang sebagai seorang *modernis-rasional*. Sementara di pihak lain, ia diklaim sebagai seorang *tradisionalis* dan disebut-sebut sebagai seorang *Abi al-Sunnah wa al-Jama'ah*, pengikut setia teologi Asy'ari.

Suatu hal yang cukup "mengejutkan", penulis buku ini menyimpulkan, bahwa teologi yang dikembangkan KH. Abdul Halim dapat dimasukkan ke dalam corak teologi rasional dengan

ciri-ciri: menempatkan akal pada posisi yang tinggi dengan tanpa mengabaikan peranan wahyu, kebebasan manusia dalam melakukan kemauan dan perbuatan, percaya kepada *sunnatullah* dan *kausalitas*, dan menempatkan kedinamisan manusia dalam bersikap dan berpikir.

Kami berpendapat, bahwa dengan membaca buku ini dapat memperkaya wawasan sekaligus pemahaman teologi kita semua. Buku ini, selain mengemukakan masalahnya secara jelas melalui analisis yang komprehensif, juga memberikan petunjuk kepada pelajar, mahasiswa, dan umum tentang sumber-sumber kepustakaan guna pendalaman lebih lanjut. Karena itu, buku ini dapat digunakan sebagai rujukan dalam materi Ke-PUI-an untuk sekolah/madrasah/Perguruan Tinggi PUI di Indonesia.

Bandung, Oktober 2007
Pengurus Wilayah
Persatuan Ummat Islam (PUI)
Ketua Umum,

Ttd.

Drs. H. Djadja Djahari, M.Pd.

KATA PENGANTAR

(Cetakan Kedua)

Buku ini pernah diterbitkan untuk pertama kalinya pada 2007 oleh Pengurus Wilayah Persatuan Ummat Islam Jawa Barat Periode 2006-2011, dibawah asuhan Drs. H. Djadja Djahari, M.Pd., yang saat itu diamanahi sebagai Ketua Umum. Atas izinnya pula, untuk kepentingan syi'ar dan keummatan, buku ini digunakan sebagai rujukan dalam materi Ke-PUI-an pada sekolah/madrasah/Perguruan Tinggi PUI di Indonesia.

Sebagaimana disebutkan pada cetakan sebelumnya, buku ini disusun atas petunjuk Prof. Dr. H. Afif Muhammad, M.A., ketika penulis akan melanjutkan studi di Program Pascasarjana IAIN Imam Bonjol Padang pada 1996. Diskusi-diskusi selanjutnya dilakukan penulis dengan Prof. Dr. Harun Nasution (*almarhum*), Prof. Dr. Sirajuddin Zar, M.A., (*almarhum*) dan Prof. Dr. Hasan Zaini, M.A., sebagai pengampu mata kuliah Sejarah Pemikiran Islam dan Ilmu Kalam sekaligus pembimbing tesis penulis.

Masing-masing kami saling berpendapat, bahwa isu-isu teologis dan ilmu-ilmu keislaman lainnya, tidak mungkin dapat difahami secara memadai oleh umat non-muslim atau

bahkan oleh kaum Muslim sendiri yang tidak memiliki pengetahuan memadai tentang perkembangan pemikiran Islam dan kaum Muslim pada masa-masa awal (era klasik Islam). Dari pemikiran seperti itu, tulisan ini dimulai dengan meminjam tanpa improvisasi dari metode yang digunakan Prof. Dr. Harun Nasution, Prof. Dr. Yunan Yusuf, M.A., dan Prof. Dr. Hasan Zaini, M.A., dalam studinya tentang Ilmu Kalam. Dengan demikian, baik metode maupun sistematikanya mirip dengan kajian yang dilakukan guru-guru penulis tersebut dengan menempatkan teologi Islam klasik sebagai alat ukur teologi yang dikembangkan tokoh Islam masa selanjutnya, dalam hal ini K.H. Abdul Halim. Metode yang digunakan lebih cenderung bersifat komparatif dengan mencari dan menemukan sisi-sisi persamaan, perbedaan, membuat generalisasi, dan menyusun konklusi. Adapun sistematikanya, meliputi: akal dan wahyu, fungsi wahyu, *free will* dan *predestination*, kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan, keadilan Tuhan, perbuatan-perbuatan Tuhan, sifat-sifat Tuhan dan konsep iman.

Seiring dengan selesainya proses revisi buku ini, penulis sangat pantas menyampaikan ucapan terima kasih kepada seluruh pihak, baik individu maupun institusi yang telah berkontribusi dalam penyelesaian buku ini. Secara khusus ucapan terima kasih yang paling tulus disampaikan kepada Rektor UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Prof. Dr. H. Mahmud, M.Si., Dekan Fakultas Ushuluddin, Dr. Wahyudin Darmalaksana, M.Ag., Ketua LP2M UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Dr. Husnul Qodim, MA., dan Kapuslit UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Dr. Deni Miharja, M.Ag.

Akhirnya, penulis menyadari meskipun buku ini telah mendapatkan revisi berdasarkan saran dan masukan yang ada, di dalamnya masih saja banyak kekurangannya. Untuk itu, semua kritik dan saran yang berguna bagi perbaikan buku ini sangat penulis harapkan, dari mana pun datangnya.

Bandung, Mei 2020
Penulis

DAFTAR ISI

Pengantar Edisi Perdana Ketua Umum Pengurus Wilayah Persatuan Ummat Islam (DPW PUI)	v
Kata Pengantar (Cetakan Kedua)	ix
Daftar Isi	xiii
Transliterasi dan Singkatan	xv
Bab I PENDAHULUAN	1
Bab II RIWAYAT HIDUP K.H. ABDUL HALIM	17
2.1 Potret Sosial Tanah Pasundan	17
2.2 Masa Kanak-kanak K.H. Abdul Halim	35
2.3 Riwayat Pendidikan dan Aktifitas	41
2.3.1 Riwayat Pendidikan	42
2.3.2 Riwayat Aktivitas	50
2.3.2.1 Aktivitas K.H. Abdul Halim Hingga Masa pendudukan Jepang	50

2.3.2.2 Aktivitas K.H. Abdul Halim Pasca Indonesia Merdeka	58
2.4 Karya-karya K.H. Abdul Halim	62

Bab III KEMAMPUAN MANUSIA, FUNGSI

WAHYU, DAN KONSEP IMAN	65
3.1 Kekuatan Akal	66
3.2 Fungsi Wahyu	80
3.3 <i>Free Will</i> dan <i>Predestination</i>	92
3.4 Konsep Iman	106

Bab IV PROBLEMA SIFAT DAN

PERBUATAN TUHAN	125
4.1 Kekuatan dan Kehendak Mutlak Tuhan	125
4.2 Keadilan Tuhan	140
4.3 Perbuatan-Perbuatan Tuhan	156
4.4 Sifat-sifat Tuhan	178

Bab V SIMPULAN	195
Daftar Sumber	199

TRANSLITERASI DAN SINGKATAN

ء = a	ذ = dz	ظ = dh	ن = n
ب = b	ر = r	ع = ' (Fathah)	و = w
ت = t	ز = z	غ = gh	ه = h
ث = ts	س = s	ف = f	ي = y
ج = j	ش = sy	ق = q	Pokal Panjang:
ح = h	ص = sh	ك = k	<i>Fathab</i> = a
خ = kh	ض = dl	ل = l	<i>Kasrah</i> = i
د = d	ط = th	م = m	<i>Dammah</i> = u

Catatan:

1. Huruf hamzah (ء) yang terdapat di awal kata ditulis dengan huruf vokal tanpa apostrof, contoh: الله = Allah atau الإبانة = *Al-Ibanah*.
2. Huruf *ta' marbutah* (ة) yang terletak di tengah suatu konsep atau nama, ditulis dengan huruf t, sedangkan yang terletak di akhir suatu konsep atau nama, ditulis dengan huruf h. Contoh : الفلسفة الإسلامية = *Al-Falsafat al-Islamiyyah*.

BAB I

PENDAHULUAN

Ajaran tauhid atau akidah merupakan ajaran tentang pengakuan terhadap keesaan Allah Swt. Ia oleh umat Islam diyakini sebagai dasar dari segala dasar dan merupakan akar tunggang dari ajaran agama yang menjadi kepegangannya.¹ Ajaran dasar itu dalam disiplin ilmu-ilmu keislaman dikenal dengan *Ilmu Kalam*.²

¹Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1986), hlm. ix. (Selanjutnya ditulis Harun, Teologi). Lihat, Yunan Yusuf, *Corak Pemikiran Kalam Tafsir al-Azhar*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1990), hlm. 2.

²Penggunaan istilah *kalam* yang secara harfiah bermakna pembicaraan, dalam kajian tauhid berasal dari masalah yang paling dominan dibicarakan, yaitu, masalah *kalam* sebagai salah satu sifat Tuhan. Di samping itu, penamaan ilmu ini didasari oleh adanya kesamaan tertentu antara *mutakallimin* dan filosof dalam menamakan salah satu cabang ilmu mereka, yaitu "*ilmu mantiq*" (logika). Mereka menggantikan ilmu *mantiq* dengan ilmu kalam. Selain itu, nama lain yang umum untuk ilmu kalam adalah ilmu tauhid, karena ia bertugas untuk mengukuhkan keyakinan akan kemahaesaan Allah. Nama lain untuk ilmu ini adalah *ilmu ushuluddin*, berdasarkan topik pembahasannya mengenai pokok-pokok ajaran agama. Ilmu kalam juga sering disebut sebagai '*ilmu al-Nazar wa al-Istidlal*, yakni ilmu pembahasan dan pembuktian secara rasional. Bahkan ilmu kalam

Hal tersebut berdasar kepada masalah penting yang dibicarakan di dalamnya, adalah mengenai kalam Allah menyangkut persoalan tata keyakinan yang mendalam, tauhid, hari akhirat, hakikat sifat-sifat Allah, *qadla* dan *qadar*, hakikat kenabian dan *kehalq al-Qur'an*.³

Dari studi *literer* yang dilakukan penulis, kuat dugaan, bahwa kemunculan ilmu kalam⁴ pada mulanya bertujuan untuk mengantisipasi pengaruh ide-ide luar yang dapat merusak akidah umat (Islam) --seiring dengan perubahan sosio-kultural --dengan meluasnya wilayah Islam. Pada saat yang bersamaan, umat Islam cepat bertemu dengan sains dan filsafat yang terdapat di pusat-pusat peradaban Yunani, seperti Alexandria (Mesir), Antiochia (Suriah), Jundisyapur (Irak) dan Bachtra (Persia). Sebagaimana diketahui, dalam sains dan filsafat Yunani, akal memegang peranan sangat tinggi, sehingga segera dan dengan cepat gelombang

disebut pula *'ilm al-Maqalatil Islamiyah*, yakni ilmu kategori-kategori keislaman. Harun, Teologi, *loc. cit.* Lihat pula, Hasan Zaini, *Tafsir Tematik Ayat-Ayat Kalam Tafsir al-Maraghi*, (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1997), hlm. 3. Bandingkan dengan, Nurcholis Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, (Bandung: Mizan, 1987), hlm. 277-278.

³Abd al-Mun'im, *Tarikh al-Hadarat al-Islamiyyat fi a1-'Usbr al-Wustha* (Kairo: Maktabah al-Anglo al-Mishriyyat, 1987), hlm. 180.

⁴Kata Ali al-Sabiy dengan mengutip al-Syahrastani, teologi Islam (*'ilmu kalam*) mula-mula muncul pada pemerintahan Khalifah al-Makmun (813-833 M.) dari Daulat Abbasiyah yang diciptakan oleh kaum Mu'tazilah. Yunan Yusuf, *loc. cit.*

rasionalisme yang bermuatan filsafat (Yunanian) memasuki alam pikiran kaum Muslim periode ini.

Selain pengaruh sosio-kultural, muncul pula kesadaran akan kedudukan akal yang tinggi dalam al-Qur'an dan al-Hadis. Inilah yang disinyalir oleh Harun Nasution, sebagai pemicu para ulama kaum Muslim zaman itu untuk mengembangkan pola pemikiran rasional,⁵ yang kemudian mendapat lahan subur dalam sistem teologi Mu'tazilah.⁶ Melalui pola tersebut, kaum Mu'tazilah mempelajari ayat-ayat al-Qur'an, mempelajari kuat dan lemahnya kedudukan hadis, dan mempelajari hukum-hukum yang diambil dari al-Qur'an dan al-Hadis dalam menghadapi masalah-masalah akidah, ibadah, dan sosial.

⁵Saiful Muzani (ed.), *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution*, (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 112. Sehingga di antara mutakllimin ada yang memberikan batasan ilmu kalam sebagai ilmu Yang mencakup akidah imaniyah dengan argumentasi rasional. Abd al-Mun'im, *loc. cit.* Batasan senada dikemukakan oleh al-Ahwani, bahwa Ilmu kalam adalah ilmu Yang memperkuat akidah-akidah agama (Islam) dengan argumentasi rasional. Lihat, Ahmad Fuad al-Ahwani, *Al-Falsafat al-Islamiyyah*, (Kairo: t.p., 1962), hlm. 18. Bandingkan dengan Tasi Kubra Zadah, sebagai dikutip, Ilhamuddin, ilmu kalam adalah ilmu yang mampu membuktikan kebenaran akidah agama Islam dan menghilangkan keraguan dengan mengajukan argumentasi. Ilhamuddin, *Pemikiran Kalam al-Baqillani: Studi Tentang Persamaan dan Perbedaannya Dengan al-Asy'ari*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), hlm. 1.

⁶Yunan Yusuf, *op. cit.*, hlm. 7.

Namun dibalik kegemilangannya, pola pemikiran rasional --seperti diungkap para ahli sejarah-- merupakan pangkal bencana bagi kaum Mu'tazilah sendiri. Kelompok orthodox Islam dapat dikatakan sulit menerima pembenaran masalah akidah, ibadah, dan sosial hanya berdasar rasio semata. Islam dalam pandangan kelompok terakhir (kaum orthodox) adalah teks suci dari Tuhan berupa al-Quran dan al-Hadis yang cara pemahamannya pun harus berdasar teks itu tanpa interpretasi manusia.

Perbedaan cara pandang antara kelompok yang berpegang kepada kekuatan rasio (rasionalis, kontekstualis) di satu pihak dan kelompok penentangannya (tradisionalis, tekstualis) mencapai puncak dengan munculnya aliran Asy'ariyah⁷ dan aliran Maturidiyah⁸ sebagai antitesis⁹ terhadap pandangan-

⁷Aliran Asy'ariyah dibangun oleh Imam Abu Hasan al-Asy'ary. Berbeda dengan sistem teologi Mu'tazilah, sebagai pendahulunya yang memberikan kebebasan kepada manusia dalam berkehendak dan berbuat, sistem teologi yang dikembangkan al-Asy'ary lebih menekankan pada teori *al-Kasb*, yaitu, perbuatan manusia diciptakan oleh Tuhan dan dalam mewujudkan perbuatan tersebut daya manusia tidak memiliki efek. Lihat, Abu al-Fath Muhammad al-Karim ibn Abi Bakr Ahmad al-Syahrastani, *Al-Milal wa al-Nihal*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1979), hlm. 97. (Selanjutnya disebut Syahrastani, al-Milal).

⁸Aliran Maturidiyah dikembangkan oleh Imam Abu Mansur al-Maturidi di Samarkand. Ia dikenal sebagai pengikut setia Abu Hanifah, sehingga faham-faham teologinya memiliki banyak

pandangan rasional yang dikembangkannya. Bahkan ketika memasuki zaman pertengahan. Pemikiran rasional hilang dari dunia Islam dan pindah ke Eropa. Ia digantikan oleh pemikiran tradisional, Asy'ariyah. Dalam sistem teologi tradisional kedudukan akal rendah, sehingga ruang lingkup berpikir menjadi sempit. Tumbuhlah keyakinan bahwa manusia tidak bebas. Bahkan nasib dan segala perbuatan telah ditentukan Tuhan sejak azali. Keyakinan tersebut mengkristal dalam bentuk sikap statis dan fatalism. Dan pada gilirannya, sebagai dituduhkan orang-orang rasional, keadaan statis dan fatalis dalam sikap dan pemikiran tradisional melahirkan umat Islam yang

persamaan dengan faham Abu Hanifah. Kaum mutakllimin menggolongkan aliran Maturidiyah ke dalam *Ahl al-Sunnah wa al-Jaza'ah* bersamaan dengan aliran Asy'ariyah. Dan pada perkembangannya aliran ini terbagi ke dalam Maturidiyah Samarkand dan Maturidiyah Bukhara dengan tokoh Imam Abu Mansur untuk wilayah Samarkand dan Imam Abu Yusr al-Bazdawi untuk wilayah Bukhara. Lihat, Harun Nasution, Teologi, *op. cit.*, hlm. 76-8.

⁹Kehadiran Asy'ariyah dan Maturidiyah pada hakekatnya merupakan reaksi terhadap Mu'tazilah. Reaksi tersebut diawali dengan adanya polemik mengenai persoalan akal dan wahyu yang bertolak dari empat masalah yang berkembang, yaitu: Dapatkah akal mengetahui adanya Tuhan? Jika ya, apakah akal mengetahui kewajiban berterima kasih kepada Tuhan? Dapatkah akal mengetahui apa yang baik dan apa yang buruk? Jika ya, apakah akal mampu mengetahui wajib bagi manusia untuk berbuat baik dan menjauhi perbuatan buruk atau jahat? Lihat, Hasan Zaini, *op. cit.*, hlm. 58.

terbelakang --tidak sesuai dengan perkembangan zaman-- tertinggal jauh dibanding Barat (non-Islam) baik dari segi aktivitas maupun produktivitas.

Memasuki abad ke-19, seiring dengan penjarahan Barat ke dunia Islam, timbullah beberapa persoalan baru yang menjadi tantangan bagi dunia Islam. Tantangan itu berupa pengaruh kebudayaan Barat di satu pihak dan kemunduran intelektual serta sikap hidup fatalis di pihak lain. Umat Islam pun mulai mempertanyakan sikap agama yang dianutnya dalam menghadapi tantangan tersebut.¹⁰

Sadar akan tantangan yang demikian, di beberapa bagian dunia Islam tampil para tokoh dan pemikir dengan membawa seperangkat pemikiran sebagai jawaban atas tantangan yang dihadapinya.¹¹ Para tokoh

¹⁰Pertanyaan-pertanyaan itu di antaranya: apakah ada pertentangan antara wahyu dan penalaran, atau ilmu dan teknologi? Apakah Islam sebagai pandangan hidup mampu memenuhi kebutuhan dan tantangan modernitas? Manakah *hidayah* Tuhan yang pernah mendorong keberhasilan mereka di masa lampau itu? Lihat, John J. Donohue dan John L. Esposito, *Islam Dan Pembaharuan Ensiklopedi Masalah-Masalah*, Terj. Machnun Husein, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), hlm. xxxvi. Lihat Pula, Fazlur Rahman, *Islam*, Terj. Senoaji Saleh, (Jakarta: Bumi Aksara, 1992), hlm. 337-41.

¹¹Di antara tokoh-tokoh itu ialah Jamal al-Din al-Afghani dan Muhammad Abduh di Mesir, Zia Gokalp di Turki, Sayyid Ahmad Khan dan Syed Amir Ali di India-Pakistan. Lihat, Saiful Muzani, *op. cit.*, hlm. 119.

tersebut dalam literatur keislaman dijuluki sebagai kaum pembaharu,¹² yang kemunculannya tidak hanya bertemakan "menentang" pengaruh Barat, tetapi juga dengan tema "himbauan untuk kembali kepada dasar-dasar pokok Islam", yaitu, dengan menghidupkan kembali pola pemikiran rasional, filosofis, dan ilmiah.¹³ Usaha yang diterapkan mereka tidak sia-sia. Dengan timbulnya kembali teologi rasional dan orientasi keduniaan, memiliki dampak yang besar kepada umat Islam. Produktivitas dan semangat kerja meningkat dan dunia Islam pun memasuki zaman modernnya.¹⁴

¹²Kata baru atau *bararu* dalam Bahasa Indonesia memiliki sepuluh padanan kata, antara lain: yang sebelumnya tidak tahu atau belum pernah dilihat (diketahui, didengar), berarti pula modern. Sedangkan *pembaharu* adalah tokoh atau orang yang memperbaharui. Lihat, W.J.S. Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, (Jakarta: PN Balai Pustaka, 1987), hlm. 93. Sedangkan Harun Hasution, cenderung menganalogikan istilah "pembaharuan" dengan "modernisasi". Ia mengatakan, karena istilah terakhir tersebut dalam masyarakat Barat mengandung arti pikiran, aliran, gerakan dan usaha mengubah faham-faham, adat istiadat, institusi lama dan sebagainya untuk disesuaikan dengan suasana baru yang ditimbulkan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern. Lihat, Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1996), hlm. 11. Lihat Pula, Harun Hasution, *Antara Pembaharuan dan Pemurnian*, dalam majalah pesantren, Majalah, No. 1 Vol.V/th.1988. Bandingkan dengan Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme Modernisme Hingga Post-Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. xi.

¹³Saiful Muzani, *loc. cit.*

¹⁴*Ibid*

Arus pembaharuan di dunia Islam Timur Tengah masuk pula ke dalam masyarakat Islam di Indonesia meskipun terlambat seabad lebih --yaitu baru pada abad ke-20-- setelah adanya kontak dengan bangsa Belanda yang ketika itu menjadi penguasa di wilayah Nusantara. Salah seorang di antaranya muncul di Indonesia, tepatnya di daerah Majalengka Jawa Barat, K. H. Abdul Halim (1892-1962) dengan organisasi *Hayatul Qulub* yang kemudian menjadi *Persjarikatan Oelama* (embrio organisasi massa Islam, PUI).

Melihat kepada kemunculan tokoh dan organisasi tersebut, di antara penulis ada yang berpendapat bahwa K.H. Abdul Halim dianggap sebagai pembaharu Islam di Indonesia, dengan melihat hasrat besarnya yang ingin merombak bangsanya, terutama umat Islam dari kehidupan statis-pasif menjadi suatu bangsa atau umat yang dinamis-revolusioner.¹⁵ Pendapat ini cenderung memasukkan K.H. Abdul Halim sebagai seorang modernis-rasional. Akan tetapi, para penulis lain berpendapat bahwa K.H. Abdul Halim sebagai seorang

¹⁵S. Wanta, *K.H. Abdul Halim Iskandar dan Pergerakannya*, Buku Seri VI ke-PUI-an, Majalengka: PB-PUI Majelis Penyiaran Penerangan dan Da'wah, 1991), hlm. 10-12. Lihat Pula, Moh. Akim, *Kiai H. Abdul Halim Penggerak PUI*, (Majalengka: Yayasan Kiai H. Abdul Halim, 1964), hlm. 35.

tradisionalis yang berpegang teguh kepada mazhab Syafi'i, serta diklaim oleh para pengikutnya sebagai seorang *Ablu al-Sunnah wa al-Jama'ah* yang berpegang teguh pada sistem teologi Asy'ari.¹⁶ Kedua pendapat tersebut jelas bertentangan. Pertentangan pendapat yang demikian menimbulkan pertanyaan: aliran teologi Islam manakah yang dikembangkan oleh K.H. Abdul Halim dan apakah yang menyebabkan pemikiran teologinya demikian? Pertanyaan inilah yang menjadi pokok masalah dalam buku ini, yang walau bagaimanapun, menurut hemat penulis, memerlukan jawaban melalui pengkajian serius terhadap buah pikiran dan ide-ide yang dicituskannya.

Buku ini secara terus terang diadaptasi dari tesis penulis dengan judul semula, *Corak Pemikiran Kalam KH. Abdul Halim*. Mengingat hal tersebut, buku ini didukung oleh empat istilah kunci yang perlu dibatasi untuk dijadikan pegangan dalam kajian selanjutnya, yaitu: *corak*, *pemikiran*, *kalam*, dan *K.H. Abdul Halim*.

¹⁶Lihat, O. Taufiqullah, *PUI dan Ablis Sunnah wal Jama'ah*, dalam, *Aswaja* (Ahlu Sunnah wal-Jama'ah), Buku Seri V ke-PUI-an, (Majalengka: PB. PUI Majlis Penyiaran Penerangan dan Da'wah, 1991), hlm. 19. Lihat Pula., Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, i995), hlm. 84. Bandingkan dengan, Lothrop Stoddard, *Dunia Baru Islam*, Terj. Panitia Penerbit, (Jakarta: Panitia Penerbit, 1966), hlm. 321.

Corak, berasal dari kata *surah* (Arab), *forme* (Jerman), *forma* (Latin), *form* (Inggris, Perancis), yang dalam bahasa Indonesia bermakna paham, macam, bentuk, yang tentu.¹⁷ Pemikiran, berasal dari kata *fiker* (Arab), *pensee* (Perancis), *cogitatio* (Latin), *gedanke* (Jerman), atau *thought* (Inggris), dalam bahasa Indonesia bermakna proses, cara, perbuatan memikir,¹⁸ atau hasil berpikir¹⁹ dari seseorang yang melakukan segenap kemampuannya dalam pikiran. Corak pemikiran dimaksud dalam buku ini adalah kecenderungan paham atau bentuk tertentu sebagai hasil berpikir dari seorang tokoh terkait.

Sedangkan kalam, yang dalam bahasa Inggris *speech*, atau *parole* (Perancis), *parabola* (Latin), atau *rede* (Jerman), mengutip Wolfson,²⁰ lebih ditunjukkan kepada alih bahasa dari logos dalam berbagai makna harfinya, *word* (kata), *reason* (akal), atau *argument* (pembuktian logika).²¹ Untuk keperluan operasional, kalam dimaksud adalah pembicaraan bagi kajian tauhid yang

¹⁷Departemen Pendidikan Dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1990), hlm. 173.

¹⁸*Ibid*, hlm. 683

¹⁹W.J.S. Poerwadarminta, *op. cit.*, hlm. 752.

²⁰ Wolfson, *The Philosophy of The Kalam*, dalam Yunan Yusuf, *loc. cit.*

²¹*Ibid*.

meliputi: *akal dan wahyu, fungsi wahyu, free will dan predestination, kekuasaan dan kehendak matlak Tuhan, keadilan Tuhan, Perbuatan Tuhan, sifat-sifat Tuhan, dan konsep iman.*²² Kalam di sini pun bukan dimaksudkan alat untuk menulis, anak batu tulis (*kalam batu*), atau pasir yang dilimbang (*semiang kalam*).²³

Adapun Abdul Halim, tokoh yang dijadikan obyek kajian buku ini, adalah Abdul Halim ibn Iskandar ibn Abdullah Komar ibn Nursalim yang dilahirkan pada hari Sabtu Pon, tanggal 4 Syawal 1304 H./26 Juni 1887 M., di Desa Sutawangi, Kecamatan dan Kewedanan Jatiwangi, Kabupaten DT II Majalengka, Jawa Barat.²⁴

Dengan demikian, buku yang kini berada dipangkuan para pembaca budiman akan berusaha merumuskan ulang pemikiran Abdul Halim dalam bidang kalam (teologi) yang dihimpunkan dari beberapa karya tulisnya.

Dalam sejarah perkembangan pemikiran Islam, paling tidak, terdapat dua pola pemikiran dalam teologi Islam (ilmu kalam), yaitu pemikiran teologi Islam yang berpola rasional dan pemikiran teologi Islam yang

²²Lihat, Harun Nasution, *op. cit.*, hlm. iii.

²³Departemen Pendidikan Dan Kebudayaan, *op. cit.*, hlm. 379.

²⁴S. Wanta, *op. cit.*, hlm. 1.

berpola tradisional. Pola pemikiran teologi Islam rasional adalah pemikiran teologi yang memiliki ciri-ciri kedudukan akal tinggi; kebebasan manusia dalam kemauan dan perbuatan; kebebasan berpikir hanya dibatasi ajaran-ajaran dasar dalam al-Qur'an dan hadis yang sedikit sekali jumlahnya; percaya kepada sunnatullah atau kausalitas; mengambil arti metaforis dari teks wahyu; dan dinamis dalam bersikap dan berpikir. Faham ini dijumpai dalam aliran Mu'tazilah dan Maturidiyah Samarkand.²⁵

Sebaliknya, pemikiran teologi Islam yang berpola tradisional adalah pemikiran teologi yang memberikan kedudukan akal rendah; ketidakbebasan manusia dalam kemauan dan perbuatan; kebebasan berpikir yang diikat banyak dogma; ketidakpercayaan terhadap sunnatullah atau kausalitas; terikat kepada makna harfiah dalam memberi interpretasi ayat-ayat al-Qur'an dan al-Hadis; serta *statis* dalam bersikap dan berpikir yang membawa manusia kepada sikap fatalistis. Faham ini mendapat lahan subur dalam sistem teologi Asy'ariyah dan Maturidiyah Bukhara.²⁶

²⁵Saiful Muzani, *Ibid.*, hlm. 112.

²⁶*Ibid.*, hlm. 116.

Dalam buku ini, penulis tidak akan mengemukakan pemikiran K.H. Abdul Halim dalam berbagai bidang, tetapi dibatasi hanya pada pemikirannya dalam bidang teologinya saja, sesuai dengan masalah-masalah teologi yang menjadi inti dalam buku ini. Sedangkan untuk sistematika masalah teologi yang dirujuk adalah sistematika teologi yang ditulis Harun Nasution dalam bukunya *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Juga sebagai pembanding dirujuk pula sistematika yang ditulis oleh Yunan Yusuf dalam bukunya *Corak Pemikiran Kalam Tafsir al-Azhar*. Pemilihan sistematika ini, karena dianggap relevan dengan objek kajian buku ini. Selain itu sistematika yang dikembangkan Harun tidak terkait pada salah satu aliran teologi tertentu dan dipandang cukup netral. Sedang sistematika Yunan Yusuf dipandang representatif dalam mengungkapkan corak pemikiran teologi tokoh pembaharu Islam di Indonesia. Dengan demikian, memungkinkan adanya kelonggaran ketika menerapkan sistematika tersebut terhadap masalah-masalah teologi yang dikembangkan oleh K.H. Abdul Halim. Sistematika itu meliputi: akal dan wahyu, fungsi wahyu, *free will* dan *predestination*, kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan, keadilan

Tuhan, perbuatan-perbuatan Tuhan, sifat-sifat Tuhan dan konsep iman.

Untuk keperluan kajian buku ini, sistematika tersebut dibagi menjadi dua bagian, yaitu: a) Kemampuan manusia, fungsi wahyu dan konsep iman, yang dijabarkan dalam kekuatan akal, fungsi wahyu, *free will dan predestination*, dan konsep iman. b) Problema sifat dan perbuatan Tuhan, meliputi kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan, keadilan Tuhan, perbuatan-perbuatan Tuhan dan sifat-sifat Tuhan. Dengan demikian, fokus kajian buku ini hanya terbatas pada masalah-masalah teologi tersebut.

Selain itu, buku ini lebih bercorak kepustakaan (*library research*) dengan menggunakan metode komparatif (perbandingan). Sesuai dengan masalah pokok yang akan dibahas, maka kajian buku ini diawali dengan upaya menemukan sejumlah karya Abdul Halim dan buku-buku sumber yang berkaitan dengan pemikiran teologi Islam yang mewakili empat aliran teologi, masing-masing, kelompok Mu'tazilah, kelompok Maturidiyah Samarkand, kelompok Maturidiyah Bukhara, dan kelompok Asy'ariyah. Untuk keperluan tersebut, sumber kepustakaan

diklasifikasikan ke dalam dua kategori, yaitu, sumber primer dan sumber sekunder.

Sejumlah karya Abdul Halim, baik yang berupa buku, artikel, brosur, dan catatan pribadi, dijadikan sebagai *sumber primer*, dan tulisan atau informasi lain yang berhasil dihimpun dari para muridnya maupun peneliti sebelumnya, dijadikan sebagai *sumber sekunder*.

Sementara, yang dijadikan *sumber primer* dari kelompok Mu'tazilah adalah *Syarh al-Usul al-Khamsah* karya Qadi Abd. al-Jabbar, dari kelompok Maturidiyah Samarkand adalah *Kitab Tauhid* karya Abu Mansur al-Maturidi, dari kelompok Maturidiyah Bukhara adalah *Kitab Usul al-Din* karya Abu al-Yusr Muhammad al-Bazdawi, dan dari kelompok Asy'ariyah adalah *Kitab al-Luma' fi al-Radd 'ala Ahl al-Zaigh wa al-Bida'*, *Al-Ibanat 'an Usul al-Diyanab*, dan *Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Musallin* karya Abu al-Hasan al-Asy'ari. Adapun sebagai sumber sekunder adalah *Akal dan Wahyu Dalam Islam, Muhammad Abdub dan Teologi Rasional Mu'tazilah, Teologi Islam Aliran-Aliran Analisa dan Perbandingan* karya Harun Nasution, *Corak Pemikiran Kalam Tafsir al-Azhar* karya Yunan Yusuf, *Tafsir Tematik Ayat-ayat Kalam Tafsir al-Maraghi* karya Hasan Zaini, *Kitab Usul al-Din* karya al-Baghdadi, *Al-Milal wa al-Nibal*

karya al-Syahrastani, *Al-Iqtisad fi al-I'tiqad* karya Abu Hamid al-Ghazali, dan, *'Ilm al-Kalam* karya al-Taftazani.

Uraian dalam buku ini kemudian dilanjutkan dengan mengemukakan pemikiran-pemikiran KH. Abdul Halim tentang persoalan-persoalan teologi yang dijadikan objek kajian, sekaligus melakukan komparasi langsung dengan keempat aliran teologi yang ada. Dengan metode seperti ini --metode komparatif-- dapat diketahui ke mana kecenderungan arah pemikiran teologi KH. Abdul Halim.

BAB II

RIWAYAT K.H. ABDUL HALIM

2.1 Potret Sosial Tanah Pasundan

Terma Sunda atau tatar Sunda yang menunjuk pengertian wilayah di bagian barat pulau Jawa disebut pula Jawa Barat. Dewasa ini, ia telah memasuki kehidupan masyarakat Indonesia meliputi: pengertian kebudayaan, etnis, geografis, administrasi pemerintahan dan sosial.¹ Juga telah menjadi objek kajian dunia ilmu pengetahuan terutama ilmu-ilmu sosial dan humaniora yang membahas tentang kebudayaan Sunda dan daerah Jawa Barat.²

Terdapat informasi, nama Sunda telah dikenal sejak abad ke-11 M., atau mungkin sebelumnya. Pendapat ini berdasar kepada prasasti yang ditemukan di daerah Cibadak, Kabupaten Daerah Tingkat II Sukabumi. Dalam prasasti itu --meskipun tidak

¹Lihat, Edi S. Ekadjati, *Kebudayaan Sunda Suatu Pendekatan Sejarah*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1995), hlm. 1.

²*Ibid.*

dijelaskan secara rinci tentang kapan mulai berdirinya kerajaan di wilayah tersebut-- dicatat bahwa ia dibuat pada tahun 925 *Saka* (sekitar 1030 M.), atas nama Sri Jaya Bhupati Raja Sunda.³ Menurut Pleyte, petunjuk tentang waktu berdirinya Kerajaan Sunda terdapat pada sumber skunder berupa sebuah naskah⁴ berbahasa Sunda kuna. Dalam naskah itu diuraikan, bahwa kerajaan Sunda didirikan oleh Maharaja Tarusbawa (atau ada yang menyebutnya, Tarusbaja) yang memerintah antara tahun 591-645 *Saka* atau 669/670-723/724 M. Kuat dugaan, ia adalah penerus raja-raja Tarumanagara⁵ (terletak di sekitar Kabupaten Daerah Tingkat II Karawang, sekarang).

Jika temuan Pleyte itu dianggap mewakili sejarah sebagaimana adanya, dapat dikatakan, kerajaan Sunda berdiri pada akhir abad ke-7 M., atau awal abad ke-8 M. Maka istilah Sunda pun telah mulai digunakan sebagai nama kerajaan sejak waktu itu.

³Lihat, C.M. Pleyte, *Maharaja Crijayabhupati Soenda's Oudst Bekende Vorst AD. 1030*, sebagai dikutip, Edi S. Ekadjati, *Ibid.*, hlm. 2.

⁴C.M. Pleyte, *Een Pseudo-Padjaransche Kroniek*, dalam Edi S. Ekadjati, *Ibid.*, hlm. 3. Naskah dimaksud adalah naskah *Nagarakretabhumi* berisi tentang hikayat raja-raja Sunda.

⁵Atja dan Ayatrohaedi, *Nagarakretabhumi*, (Bandung: Bagian Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Sunda Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1986), hlm. 157.

Dalam perkembangan lain, terma Sunda digunakan pada konotasi orang atau kelompok orang dengan sebutan "urang Sunda" (orang Sunda). Menurut Suwarsih Warnaen,⁶ orang Sunda adalah orang yang mengaku dirinya dan diakui orang lain sebagai orang Sunda. Bahkan, terma Sunda dipertalikan pula secara erat dengan pengertian kebudayaan. Maka ketika dikatakan kebudayaan Sunda, yang dimaksud adalah kebudayaan yang hidup, tumbuh, dan berkembang di kalangan orang Sunda, serta berdomisili di tanah Sunda.

Selain disebut Sunda, ada juga orang yang suka menyebutnya dengan "priangan". Sebutan "priangan" berasal dari kata "parahiyangan" dengan akar kata "hiang" atau "rahiang". Akar kata tersebut mendapat awalan "para-" dan akhiran "-an" atau awalan "pa-" dan akhiran "-an".⁷ Arti dari kata itu menurut Mumuh mengutip pendapat Ayatrohaedi, adalah "daerah yang menjadi tempat tinggal Tuhan/Dewa (*Hyang*) yang harus dihormati" atau "daerah yang menjadi tempat

⁶Lihat lebih lanjut, Suwarsih Warnaen, *et. al.*, *Pandangan Hidup Orang Sunda*, (Bandung: Bagian Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Sunda (*Sundanologi*) Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1987), hlm. 1.

⁷Lihat, Mumuh Muhsin Z., *Priangan Abad ke-19 dalam Arus Dinamika Sosial Ekonomi*, (Bandung: Disertasi Unpad, 2010), hlm. 22.

tinggal leluhur yang harus dihormati.”⁸ Masih terkait dengan asal kata “priangan”, Hageman menyebutkan berasal dari kata “prayangan”, yaitu “menyerah dengan hati yang tulus”. Pendapat Hageman tersebut, diduga dikaitkan dengan peristiwa sejarah “menyerahnya” Pangeran Suriadiwangsa (Raja Sumedanglarang) kepada Sultan Agung dari Mataram pada 1620. Namun, pendapat Hageman tersebut menurut Muhsin memiliki kelemahan.⁹ Kelemahan itu muncul dari kesan, bahwa kata “priangan” baru muncul pada 1620. Padahal, lanjut Muhsin, kata “priangan” sudah ada sebelum tahun itu dan telah menjadi sebuah judul naskah *Carita Parahiyangan*. Hanya saja, lanjut Muhsin, nama “parahiyangan” yang menjadi judul naskah itu tidak menunjukkan nama wilayah geografis. Boleh jadi, penamaan “priangan” yang menunjuk wilayah geografis terilhami dari judul naskah itu. Sehingga ketika disebut nama untuk menunjuk wilayah geografis di bagian barat pulau Jawa pada 1620, adalah Priangan. Nama “priangan” kemudian terus digunakan pada masa-masa selanjutnya.¹⁰

⁸*Ibid.*

⁹*Ibid.*

¹⁰*Ibid.*, hlm. 23.

Selain istilah Sunda --dengan berbagai konotasinya-- ada sementara orang yang lebih suka menyebut Jawa Barat. Penamaan Jawa Barat, tampaknya, baru muncul pada abad ke-19 M. seiring dikuasainya Pulau Jawa secara penuh oleh pemerintahan Kolonial Hindia Belanda. Ada kemungkinan pembagian wilayah itu berkaitan dengan kepentingan militer dan administrasi pemerintahan. Dari sudut kepentingan militer, misalnya, seiring kasus perang Diponegoro (1825-1830 M.), penguasa Hindia Belanda mulai membagi Pulau Jawa atas tiga daerah militer. Berturut-turut *West Java*, *Midden Java*, dan *Oost Java*.¹¹ Sedangkan untuk administrasi pemerintahan, penggunaan istilah *West Java* tampaknya, baru digunakan secara resmi pada tahun 1925 M., ketika dibentuk otonomi daerah provinsi (*Provincie West Java*).¹²

Tampaknya hingga kini, penamaan Jawa Barat hanya mengandung pengertian wilayah dalam kaitan pembagian wilayah administrasi pemerintahan, tidak

¹¹Lihat, Moh. Ali *et. al.*, *Sejarah Jawa Barat: Suatu Tanggapan*, (Bandung: Pemda Tingkat I Jawa Barat, 1975), hlm. 11-2. Lihat Pula, Edi S. Ekadjati, *op. cit.*, hlm. 10.

¹²Edi S. Ekadjati, *ibid.*, hlm. 11.

mengandung pengertian kebudayaan atau manusia.¹³ Dengan demikian, berbeda dengan penamaan Sunda sebelumnya yang menunjuk berbagai pengertian. Akan tetapi ketika ditarik kaitan hubungan antara keduanya, sekalipun secara historis antara terma Sunda dan Jawa Barat memiliki perkembangan yang berbeda, paling tidak, kedua istilah itu menunjuk maksud yang sama. Sehingga ketika dikatakan *West Java* atau Jawa Barat yang dimaksud bisa berarti Sunda, Tanah Sunda, Tatar Sunda, Pasundan, Tanah Pasundan, bahkan Bumi Parahyangan atau Pariangan.

Berdasar pembagian wilayah administratif, tatar Sunda atau Jawa Barat berbatasan dengan Daerah Tingkat I Jawa Tengah di sebelah Timur; Laut Jawa dan Daerah Khusus Ibu Kota Jakarta di sebelah Utara; Selat Sunda di sebelah Barat, dan Samudera Hindia di sebelah Selatan. Sedangkan sungai Cilosari dan sungai Citanduy merupakan batas alami antara Jawa Barat dan Jawa Tengah. Dapat dipastikan --berdasar letak geografisnya-- wilayah Jawa Barat berbatasan langsung dengan laut, kecuali di wilayah Timur dan sebagian Utara. Selain itu, di Jawa Barat terdapat gunung-

¹³*Ibid.*, hlm. 12.

gunung yang jumlahnya lebih dari 30 buah¹⁴ dan sedikitnya 51 daerah aliran sungai (DAS),¹⁵ juga beberapa danau baik alami maupun buatan.

¹⁴Di antara gunung-gunung dimaksud berdasarkan letaknya adalah: di daerah Banten terdapat Gunung Rakata, Gunung Karang, dan Gunung Pulosari. Gunung Salak, Gunung Gede dan Gunung Pangrango, di daerah segitiga Bogor-Sukabumi-Cianjur. Gunung Papandayan, Gunung Malabar, Gunung Patuha, Gunung Tilu, Gunung Burangrang, Gunung Tangkubanparahu, Gunung Bukit Tunggul, Gunung Palasari, dan Gunung Manglayang, berada di daerah Bandung. Gunung Mandalawangi, Gunung Haruman, Gunung Guntur, dan Gunung Cikuray, berada di daerah Garut. Gunung Talaga Bodas, dan Gunung Galunggung berada di daerah Tasikmalaya, Gunung Sawal, di daerah Ciamis. Gunung Tampomas di daerah Sumedang, dan Gunung Ciremai di daerah Kuningan-Cirebon-Majalengka. Selain yang disebutkan di atas, masih terdapat beberapa gunung kecil yang tingginya kurang dari 1.500 M. Lebih lanjut lihat, *Ibid.*, hlm. 21.

¹⁵Lebih lanjut, Edi S. Ekadjati, menyebutkan, dari kurang lebih 51 DAS, tiga DAS menuju dan berakhir di Selat Sunda, 28 DAS mengarah dan berakhir di Laut Jawa, dan 20 DAS menuju dan berakhir di Samudera Indonesia. Selain itu, ada juga sungai-sungai yang tidak secara langsung bermuara ke laut, tetapi bertemu dengan sungai-sungai lain yang secara bersama-sama akhirnya bermuara di laut. Model sungai pertama misalnya, sungai Cibungur, sungai Cipanimbang, dan sungai Ciliman bermuara di Selat Sunda. Sungai-sungai Cibanten, Ciujung, Cidurian, Cisadane, Ciliwung, Ciangke, Cibekasi, Citarum, Cilamaya, Ciasem, Cipunagara, Cipanas, Cimanuk, dan Cilosari bermuara di Laut Jawa. Sungai-sungai Cimandiri, Ciketug, Cikaso, Cilaki, Cikandang, Ciwulan, Cimedang, Ciseel dan Citanduy akhirnya bermuara di Samudera Hindia. Adapun model sungai kedua, misalnya, sungai-sungai Cikapundung, Cibeunying dan Cidurian di Bandung akhirnya bermuara di sungai Citarum. Atau sungai Cipeles yang mengalir di daerah Sumedang akhirnya bermuara di sungai Cimanuk. Atau sungai Cipelang dan Cigarukgak masih di sekitar

Adapun sebagai *puseur dayeuh* Pasundan¹⁶--baik sebagai sentral pemerintahan maupun pusat kebudayaan Sunda--dipilihnya kota Bandung. Pemilihan kota Bandung, diduga, karena letaknya yang hampir di tengah-tengah wilayah Jawa Barat. Kota tersebut juga dianggap cukup strategis dengan jarak kurang lebih 187 km. dari Jakarta, 277 km dari Serang (Banten), 129 km dari Bogor, 130 km dari Cirebon, 106 km dari Tasikmalaya, dan 250 km dari Ujung Timur Ciamis.

Dilihat dari bentangan sejarahnya, etnik Sunda dicatat sebagai suku yang terlalu lama dan sering dijajah. Sebagai diungkap sejarawan, yang pernah menjajah Sunda adalah Portugis, Inggris, Belanda, Jepang, bahkan kerajaan Mataram. Motif penjajahan terhadap etnik Sunda, diduga, erat kaitannya dengan modal asal-usul Sunda yang subur, luas, panorama alam yang sempurna serta iklim tropika yang cukup mendukung.

Sumedang, akhirnya bermuara di Cipunagara. Untuk model sungai-sungai terakhir adalah tambahan dari penulis.

¹⁶Istilah *puseur dayeuh* diambil dari Bahasa Sunda. *Puseur* berarti pusat dan *dayeuh* berarti kota. *Puseur dayeuh* yang dimaksud di sini adalah pusat kota atau ibu kota.

Pengaruh dari seringnya menjadi daerah jajahan tampak pada karakter sementara elitnya --yang dapat dikatakan-- kurang memiliki etos kerja dan etos perlawanan. Hal demikian kemudian membentuk watak orang Sunda menjadi lebih bersifat *sineger tengah* (moderat), non-militan, non ekstrim, dan non-revolusioner,¹⁷ juga cenderung puitik, romantik, melodijs, dan kadangkala mistik.¹⁸

Agaknya kecenderungan terakhir (puitik, romantik, melodijs, dan mistik), dapat dikaitkan dengan corak pemahaman keagamaan orang Sunda yang termasuk ke dalam spiritualisme Timur yang diperkuat oleh kedekatannya pada alam. Karena sangat dekatnya dengan alam pada tahapan-tahapan tertentu orang-orang Sunda --bahkan hingga kini-- masih sering terjebak ke dalam praktek-praktek animisme dan dinamisme.¹⁹ Namun demikian satu hal yang perlu dikemukakan--sekalipun serba alam seperti halnya corak agama-agama Timur lainnya--dalam tradisi Sunda sejak awal telah mengenal keyakinan yang monotheism Kiranya, "agama" *Sunda Wiwitan* dapat dijadikan

¹⁷Tjetje H. Padmadinata, *Panggung Karakter Elit Sunda*, dalam Harian Umum Pikiran Rakyat, Bandung, Sabtu, 5 April 1997.

¹⁸*Ibid.*

¹⁹*Ibid.* Lihat Pula, Edi S. Ekadjati, *op. cit.*, hlm. 72.

sebagai contoh model dalam hal ini. Untuk diketahui, dalam keyakinan Sunda Wiwitan diyakini ada satu kekuatan di balik realitas yang kasat mata, yaitu satu kekuatan adikodrati yang menciptakan segala "Yang ada" di *buana alit* (bumi). Ia adalah *Sanghyang Tunggal Purbawisesa, Pangeran nu murbéng alam* (Tuhan Yang satu, Mahaesa, Pencipta alam semesta), yang *ngusik malikeun naon rupa kabirupan anu aya di alam pawenangan* (yang memberi kehidupan bagi setiap makhluk yang ada di dunia).²⁰

Sejauh ini, memang belum ditemukan data atau artefak yang cukup mewakili untuk menyebut waktu munculnya agama *Sunda Wiwitan*. Sekalipun ada hanya berdasar atas cerita turun-temurun (tradisi tutur), yang paling tidak, kurang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah-akademis. Misalnya, dilihat dari kecenderungannya yang *monotheis*, Djajadiningrat

²⁰Pada isi ajaran agama *Sunda Wiwitan* disebutkan kekuasaan tertinggi berada pada Sang Hyang Keresa (Yang Maha Kuasa) atau *Nu Ngersakeun* (Yang Menghendaki). Dia juga disebut Sang Hyang Tunggal (Tuhan Yang Mahaesa), Sang Hyang jagat (Penguasa alam), dan Sang Hyang Seda Niskala (Yang Ghaib). Dia bersemayam di Buana Nyungcung. Semua dewa dalam konsep agama Hindu (Brahma, Wisnu, Ciwa, Narada, Indra, Yama, Bayu, Agni', dan lain-lain) tunduk kepada Sang Hyang Seda Niskala. Nama-nama tersebut diadaptasi dari tulisan Edi S. Ekadjati, *Ibid.*, hlm. 73.

mengatakan,²¹ dari konsep ketuhanan *Sunda Wiwitan* mengadopsi unsur-unsur ketuhanan dalam Islam. Jika pendapat itu dianggap benar, bukti-bukti yang mendukung ke arah itu sulit diidentifikasi. Juga masih di sekitar konsep ketuhanan, mengenai penamaan simbolik realitas mutlak (realitas ketuhanan) yang cenderung Hinduistik dan dijustifikasi oleh sementara orang sebagai *sinkretis* dengan unsur Hinduisme,²² agaknya masih memerlukan penelitian yang lebih seksama.

Dalam kaitan ini, diduga, berdasar studi lapangan²³ yang dikuatkan oleh literatur yang berkembang, justru Sunda Wiwitan merupakan agama asli orang Sunda yang diyakini sebagai agama *Sunda Wiwitan*, sebagai jati Sunda dan darah daging Sunda

²¹P.A. Achmad Djajadiningrat, *Kenang-Kenangan P.A.A. Djajadiningrat*, (Djokja: Kolffbunging, 1936), hlm. 11-2.

²²*Ibid*, hlm. 12

²³Penulis pernah melakukan studi lapangan sebagai magang peneliti pada Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Gunung Djati Bandung, pada tahun 1995 dan 1996 masing-masing ke Kampung Ciptarasa, Desa Sirnarasa, Kecamatan Cisolok Kabupaten Daerah Tingkat II Sukabumi (*Kasepuhan Banten Kidul*), Kampung Naga, desa Neglasari, kecamatan Salawu Kabupaten Daerah Tingkat II Tasikmalaya. Masyarakat pada tempat-tempat tersebut dianggap masih memegang teguh *tali paranti karuhun* (adat-istiadat leluhur, maksudnya tradisi *Sunda Wiwitan*). Sayang sekali penulis belum mengadakan studi ke Kanekes (orang Baduy) sebagai masyarakat yang memegang teguh tradisi yang sama untuk kepentingan ilmiah yang lebih jauh.

yang sudah menjadi keyakinan sejak masa lampau. Begitu melekatnya Sunda Wiwitan dalam batin orang Sunda telah membentuk *pattern of behavior dan pattern of culture* (pola tingkah laku dan pola kebudayaan) orang Sunda Yang bisa dikatakan lebih *adaptif, toleran, non-reotaksis, dan non-anti blasteran*.²⁴

Di samping *Sunda Wiwitan* sebagai keyakinan awal masyarakat Sunda, dicatat pula, di negeri Sunda telah tumbuh keyakinan keagamaan lain yang cukup subur. Agama Hindu (India) malah disebut telah masuk ke tanah Sunda sejak abad pertama Masehi.²⁵ Selama berabad-abad Hinduisme menanamkan pengaruh di tanah Sunda dan baru mendapatkan akselerasinya pada abad ke-5 M. dengan terbentuknya masyarakat Hindu-Sunda. Hal itu diperkuat oleh temuan para arkeolog berupa sejumlah prasasti yang diperkirakan berasal dari abad ke-5 M., pada masa berdirinya kerajaan Hindu pertama, Tarumanegara.²⁶

²⁴Lihat, Tjetje H. Padmadinata, *loc. cit.*

²⁵Lihat, Sartono Kartodirdjo, *The Peasants Revolt of Banten in 1888*, terj. Hasan Basri, *Pemberontakan Petani Banten 1888*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1984), hlm. 20-7. Lihat juga, Edi S. Ekadjati, *op. cit.*, hlm. 3.

²⁶Lihat A. Mansur Suryanegara, *Menemukan Sejarah Wacana Pergerakan Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 96.

Adapun proses masuknya Islam ke batin Sunda--seperti halnya pembicaraan mengenai masuknya Islam ke Nusantara--hingga hari ini masih dalam perdebatan kalangan akademik. Sebab ternyata dari beberapa literatur yang ada, yang sering disebutkan bukan masuknya Islam ke tanah Sunda, tetapi lebih cenderung tentang meluasnya Islam di sana. Hal itu tentunya akan semakin mengaburkan fakta sejarah sebagaimana adanya.

Memang harus diakui, sejarah "kita" selama ini mencatat bahwa Islam tersebar di tanah Sunda melalui gerbang Timur, Cirebon. Proses itu menjadi mungkin, karena panggung kekuasaan politik yang kuat waktu itu adalah Jawa Tengah. Tetapi, jika disepakati bahwa Islam masuk ke Nusantara melalui Sumatera baru kemudian ke Jawa dan daerah lain (proses Islamisasi Nusantara melalui gerbang Barat),²⁷ maka menjadi mungkin pula Islam masuk ke tanah Sunda melalui gerbang Barat. Dalam kaitan ini, melibatkan pelabuhan Banten atau Sunda Kelapa, dua pelabuhan yang disebut-sebut cukup ramai waktu itu.

²⁷*Ibid.*, hlm. 97. Penulis merasa ada kekurangan dari kedua informasi itu. Sebab baik Van Leur maupun Hamka yang dilanjutkan oleh A. Mansur Suryanegara tidak mengungkap lebih jelas tentang media Cina itu.

Asumsi tersebut berdasar analisis A. Mansur Suryanegara²⁸ yang mengembangkan temuan Van Leur dan Hamka. Van Leur, menurut Mansur, menyatakan, bahwa Islam telah masuk ke wilayah Nusantara pada abad ke-7 M., berdasar adanya perkampungan Arab Islam yang diberitakan oleh media Cina. Perkampungan itu terletak di Sumatera Barat. Demikian Pula Hamka yang mendasarkan pada sumbernya yang sama (berita Cina), bahwa pada tahun 674 M., atau abad ke-7 M., telah terdapat pedagang Arab-Islam di Kalingga, pada masa Ratu Sima.

Dengan mengaitkan dua tempat, yaitu Sumatera Barat dan Jawa, tampaknya, suatu hal yang kurang logis jika dua pelabuhan penting di tanah Sunda; Banten dan Sunda Kelapa, belum disinggahi oleh pedagang Arab Islam. Sebab rute perjalanan laut, waktu itu, apabila dari arah Sumatera hendak ke tanah Jawa yang dijadikan tempat persinggahan adalah pelabuhan Banten.²⁹ Dengan demikian, para pedagang Arab Islam Sumatera Barat apabila hendak berlayar ke tanah Jawa harus mengambil rute Palembang, Selat Sunda,

²⁸*Ibid.*

²⁹Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII; Melacak Akar-akar Pembaharuan Pemikiran Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 35.

pelabuhan Banten atau Sunda Kelapa, sebelumnya akhirnya melanjutkan ke wilayah yang lebih Timur.³⁰

Dugaan senada, seperti telah disinggung sebelumnya, bahwa peranan tanah Sunda telah dirintis sejak adanya kekuasaan politik Hindu-Sunda, Tarumanegara.³¹ Bisa jadi, penguasa Sunda waktu itu ikut memegang peranan dalam hal perniagaan. Maka suatu hal yang mustahil jika pada abad ke-7 M., ia tidak terlibat (melibatkan diri) dalam perniagaan di Nusantara. Dari *statemen* ini, menjadi mungkin pula para pedagang Arab Islam singgah di pelabuhan Banten atau Sunda Kelapa, serta menyebarkan dakwah Islam di sana.

Pertimbangan lain, misalnya informasi dari Tom Pires, yang menjelaskan kondisi Jawa Barat pada abad ke-16 M. Ia menyebutkan, bahwa pada tahun 1513 M., penduduk Cirebon dan Cimanuk (Indramayu) sudah memeluk Islam. Yang lebih mengejutkan, ia juga menjelaskan bahwa situasi pelabuhan lain di Jawa Barat, seperti pelabuhan Banten, Cikande, Tangerang, dan Sunda Kelapa, sebagai pelabuhan yang cukup padat dan banyak dikunjungi oleh pedagang-pedagang

³⁰*Ibid.*

³¹Lihat, A. Mansur Suryanegara, *loc. cit.*

Islam. Lebih lanjut ia menyebutkan, di antara pedagang-pedagang itu berasal dari Malaka, Palembang, Fansur, Tanjungpura, Lawe, Jawa, dan lain-lain.³²

Berdasarkan pertimbangan-pertimbangan faktual tersebut, tampaknya, pada abad ke-16 M., Islam bukan baru mulai masuk ke tanah Sunda, tetapi telah meluas di sana. Proses Islamisasi sendiri sangat menjadi mungkin telah dimulai sejak abad ke-7 M. Adapun menelusuri gerbang masuknya Islam ke tanah Sunda, tidak saja melalui gerbang Timur (Cirebon), tetapi dimungkinkan melalui gerbang Barat (pelabuhan Banten, Tangerang, dan Sunda Kelapa).

Mencermati mazhab Islam yang dibawa ke tanah Sunda, sejauh ini penulis hanya menemukan informasi dari gerbang Timur, Cirebon. Sumber *Cerbon* menyebutkan, Islam yang dibawa ke Cirebon dalam dua aliran: *Sunnah* dan *Syi'ah*.³³ Lagi-lagi sumber ini pun tidak menguraikan lebih lanjut mazhab terakhir (*Syi'ah*). Dalam buku *Cerbon* disebutkan, penyebar-penyebar Islam mazhab pertama (*Sunnah*) terdiri dari

³²*Ibid.*, hlm. 98.

³³Paramita R. Abdurrahman, *et al.*, *Cerbon*, (Jakarta: Kerjasama Yayasan Mitra Budaya Indonesia dan Penerbit Sinar Harapan, 1982), hlm. 96-101.

para guru, pedagang, ahli kriya, dan seniman dari berbagai bidang. Para ahli kriya dan seniman banyak kemungkinan termasuk tarikat-tarikat tertentu. Kelompok sufi dan keterlibatan mereka dengan tarikat menyebar ke sekitar Cirebon dan Cimanuk (Indramayu).

Sungguhpun terdapat informasi sejarah yang menunjukkan bahwa Islam telah menembus tanah Sunda sejak abad ke-7 M., tetapi proses Islamisasi secara massal tampaknya baru pada abad ke-16 M. dengan hadirnya Syarif Hidayatullah (1448-1568) yang kemudian dikenal sebagai Sunan Gunung Djati, Cirebon.³⁴ Ia dianggap sebagai penganjur Islam yang cukup berhasil dalam proses Islamisasi tanah Sunda. Ia juga dikenal kharismatik dan memiliki *ilmu kanuragan* tinggi. Bukti-bukti itu dapat ditelusuri hingga sekarang, betapa ia begitu hidup dalam berbagai mitos dan mistik masyarakat Cirebon dan sekitarnya.

Jika statemen Islam menemukan akselerasinya di tanah Sunda pada abad ke-16 M., dan Islam yang berkembang di sekitar Cirebon bercorak Suni dan Tarekat, maka tepatlah apa yang ditegaskan Harun Nasution, bahwa Islam yang datang dan berkembang

³⁴Lihat, A. Mansur Suryanegara, *op. cit.*, hlm. 152.

di Indonesia bukanlah Islam zaman keemasan dengan pemikiran rasional dan kebudayaannya yang tinggi, melainkan Islam yang sudah berada pada titik kemunduran dengan pemikiran tradisional dalam corak tarekat dan fikihnya.³⁵ Kenyataan sejarah yang demikian, kemudian sangat mempengaruhi corak pemikiran Islam yang berkembang di tanah Sunda.

Menyangkut implikasinya terhadap corak pemikiran, karena dunia Islam didominasi oleh pemikiran tradisional, maka pemikiran yang berkembang di tanah Sunda adalah pemikiran tradisioanal yang dalam bidang teologi Islam merujuk pada Asy'ariyah dan pada aspek-aspek tertentu dipadukannya dengan Maturidiyah.³⁶ Itulah agaknya yang diduga kuat melatar-belakangi begitu dominannya faham *Ahl Sunnah wa al-Jama'ah* di tanah Sunda hingga sekarang.

³⁵Lihat, Saiful Muzani, *op. cit.*, hlm. 152.

³⁶Diadaptasi dari, Abdul Rahman Haji Abdullah, *Pemikiran Umat Islam di Nusantara: Sejarah Perkembangannya Hingga Abad ke-19*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pendidikan Malaysia, 1990), hlm. 106.

2.2 Masa Kanak-kanak K.H. Abdul Halim

Nama lengkapnya adalah Abdul Halim Iskandar,³⁷ dilahirkan pada hari Sabtu Pon, 4 Syawal 1304 H. 26 Juni 1887 M.,³⁸ di Desa Sutawangi,³⁹ kecamatan dan kawedanaan Jatiwangi, Kabupaten Daerah Tingkat II Majalengka, dari pasangan suami-isteri K.H. Iskandar dan Hj. Siti Mutmainah. Abdul Halim kecil diwarisi nama oleh kedua orang tuanya Otong Sjatori.⁴⁰ Ia, diduga, masih memiliki garis keturunan dari kesultanan

³⁷Nama tersebut penulis kutip dari tulisan S. Wanta, *K.H.A. Halim Iskandar dan Pergerakannya*. Ada kemungkinan S. Wanta membubuhkan nama Iskandar diambil dari nama ayahnya Abdul Halim, KH. Iskandar. Namun demikian, beberapa penulis yang lain lebih cenderung menggunakan nama Abdul Halim saja. Kecuali Stoddard, menyebutnya Ahmad Halim.

³⁸S. Wanta, *K.H. Abdul Halim Iskandar dan Pergerakannya*, dalam buku seri VI Ke-PUI-an, (Majalengka: PB-PUI, Majelis Penyiaran, Penerangan dan Dakwah, 1991), hlm. 1. Lihat, Tim Penulis IAIN Syahid, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, (Jakarta., Djambatan, 1992), hlm. 8. Demikian pun, Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1995), hlm. 80. Adapun A. Aziz Halim, *Ulang Tahun Ke-45 Santi Asromo*, Brosur, 1977, atau Moh. Akim, *Kiai Haji Abdul Halim Penggerak PUI*, (Majalengka: Yayasan KH. Abdul Halim, 1964), hlm. 5, disebutkan, Abdul Halim lahir pada tahun 1892.

³⁹Tim Penulis Syahid, Suwandi Wigena Prawira, atau Deliar Noer menulis, Abdul Halim dilahirkan di Cibolerang. Sedangkan A. Aziz Halim dan S. Wanta menulis, tempat kelahiran Abdul Halim di Desa Sutawangi.

⁴⁰Lihat S. Wanta, *loc. cit.* Lihat Pula, Gunseikanbu, *Orang-Orang Indonesia Yang Terkemuka di Jawa*, (Yogyakarta: Gajahmada University Press, 1986). hlm. 430.

Banten, Maulana Hasanuddin⁴¹ melalui jalur ayahnya. Sedang dari jalur ibunya, masih keturunan Panembahan Sebranglor,⁴² Demak, Jawa Tengah.

Ayahnya, K.H. Iskandar, bekerja sebagai penghulu kawedanaan Jatiwangi.⁴³ Suatu situasi yang sangat menjadi mungkin, Otong Sjatori lahir dari keluarga yang memiliki pondasi agama (Islam) cukup kuat. Selain itu, famili-familinya disebutkan, memiliki hubungan erat secara keluarga dengan pemerintah.⁴⁴ Dari perkawinannya dengan Siti Mutmainah, K.H. Iskandar dikaruniai delapan orang putra dan putri, masing-masing: 1) Iloh Mardiyah, 2) Empon Kobtiyah, 3) Empeu Sodariyah, 4) Jubaedi, 5) Iping Maesaroh, 6) Hidayat, 7) Siti Sa'diyah, dan 8) si "bungsu" Otong Sjatori.⁴⁵

Menurut Jalaluddin, ketika masih kanak-kanak Otong Sjatori sudah menjadi yatim. Sepeninggal ayahnya ia diasuh dan diajarkan ibunya dengan dasar-dasar pendidikan agama. Pada masa kanak-kanak, demikian lanjut Jalaluddin, pada diri Otong Sjatori

⁴¹Moh. Akim, *loc. cit.*

⁴²S. Wanta, *op. cit.*, hlm. 4.

⁴³Lihat, Deliar Noer, *loc. cit.*

⁴⁴*Ibid.*

⁴⁵Lihat, S. Wanta, *op. cit.*, hlm. 4-5.

tidak terlihat tanda-tanda keistimewaan yang melebihi teman-teman seusianya.⁴⁶ Ia bergaul dan bermain seperti anak-anak pada umumnya sesuai dengan lingkungan pergaulan saat itu di sekitar pekauman Jatiwangi; bermain dengan anak-anak Tionghoa (sebutan untuk orang China), dan Arab di samping anak-anak pribumi.⁴⁷

Jika penulis sebelumnya tidak memunculkan satu kelebihan yang dimiliki Otong Sjatori kecil, penulis cenderung menempatkan salah satu kelebihan itu terutama pada kepiawaiannya dalam bergaul dan cara ia bergaul. Hal demikian tampak betapa ia kecil sudah menjadi idola dan pemimpin teman-teman sepermainannya. Bahkan menurut S. Wanta, ia acapkali dijadikan tempat bertanya dan mengadu, baik oleh teman-temannya maupun saudara-saudaranya.⁴⁸ Fenomena terakhir berlanjut hingga ia dewasa. Hingga di sini diketahui, di usianya yang masih dini, Otong Sjatori sudah mampu mencari kawan dan mempengaruhi orang lain, dua syarat personal yang

⁴⁶Jalaluddin, *Santi Asromo KH. Abdul Halim Studi Tentang Pembabaran Pendidikan Islam di Indonesia*, Disertasi belum terbit, (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1990), 372.

⁴⁷Lihat, S. Wanta, *op. cit.*, hlm. 2.

⁴⁸*Ibid.*

mutlak diperlukan setiap pemimpin dan yang memiliki cita-cita itu.

Melalui pergaulannya, Otong Sjatori mulai memasuki kebudayaan tradisional *Kecerbonan* melalui kegemarannya nonton wayang kulit purwa.⁴⁹ Konon cerita-cerita wayang itu diturunkan dari *epos* India, yaitu *Mahabharata* dan *Ramayana* yang dalam prosesnya telah di-Jawa-kan, intinya berisikan tradisi Jawa tempat "simpanan secara tersembunyi rahasia pengetahuan Jawa mengenai makna kehidupan yang paling dalam".⁵⁰ Sekalipun cerita-cerita wayang itu berkisar kesatriaian dan raksasa-raksasa, dewa-dewa, raja-raja, pengeran, permaisuri, putri, hingga tokoh badut; bukanlah berarti sumber hiburan semata. Tetapi merupakan *akumulasi* tata nilai dan penjajakan rohani atas hubungan manusia dan alam semesta. Paling tidak, lakon-lakon itu mengungkapkan tentang pandangan-pandangan kesejajaran tata dunia dan alam gaib. Sesuai dengan pandangan mengenai-keseimbangan semesta yang

⁴⁹*Ibid.*

⁵⁰K.G.P.A.A. Mankunegara VII dari Surakarta, *Tentang Wayang Kulit (Purwa) dan Unsur-Unsur Simbolis dan Mistisnya*, (pertama kali diterbitkan dalam *Djawa*, vol. XII, .1933), diterjemahkan dari bahasa Belanda oleh Claire Holt, Ithaca, 1957, hlm. 1. Lihat Pula, John D. Legge, *Soekarno Sebuah Biografi Politik*, (Jakarta: Sinar Harapan, 1985), hlm. 33.

diyakini bersifat sementara, pada sisi lain mencerminkan satu kesadaran akan pertentangan dalam tata *alam nyata* (dunia, fisika) maupun dalam tata *alam gaib* (akhirat, metafisika) sebuah interaksi dari pola-pola pertentangan yang saling melengkapi.⁵¹ Hemat penulis, ada makna filosofis yang paling dalam dari heterogenitas karakter wayang, ia merupakan visualisasi dari model-model perilaku manusia --pria dan wanita, terang dan gelap, jujur dan angkuh, hidup dan mati, bumi dan langit, daratan dan lautan-- maka dalam model-model itu mengutip Legge, tindakan-tindakan alternatif berimbang secara halus yang pada akhirnya memunculkan suatu toleransi kultural yang mendalam dan bukannya perilaku moral yang *absolute*.⁵² Juga melalui pergaulannya, Otong Sjatori secara tidak langsung bersentuhan dengan realitas sosial dan dihadapkan pada sebuah kenyataan, dalam situasi politik dan ekonomi yang tidak menguntungkan akibat dirusak oleh sistem politik dan ekonomi kaum kolonial.⁵³

⁵¹John D. Legge, *Ibid.*

⁵²B.O.R.G. Anderson, *Mythology and The Tolerance of Javanese*, sebagai dikutip, John D. Legge, *Ibid.*

⁵³Untuk diketahui, situasi sosio-politik daerah Majalengka dan sekitarnya --Cirebon, Kodya Cirebon, Kuningan, dan Indramayu yang ketika itu masih merupakan wilayah karesidenan Cirebon dibawah pemerintahan kolonial selama abad ke-19-- ditemukan

Masyarakat pribumi terjebak dalam permainan judi yang tumbuh subur ketika itu.⁵⁴ Kuat dugaan, falsafah *Caruban* yang sarat tata nilai dan menghendaki keseimbangan hidup, pengalaman batin Sunda dengan kemiskinannya, serta maraknya penyelewengan akidah diasumsikan sebagai hal-hal yang kelak mempengaruhi pola pikir Otong Sjatori kecil.

bagaimana pemilikan tanah para petani dihancurkan oleh ekonomi perkebunan. Raffles (Inggris) yang melandaskan sistem penanaman hasil kebun secara besar-besaran dan dilanjutkan pemerintah Hindia Belanda dengan sistem *Tanam Paksa* yang berlangsung dari tahun 1830 M., sampai dengan 1870 M., sekalipun karesidenan Cirebon menjadi terkenal dengan hasil perkebunan: kopi, tembakau, dan tebu, namun situasi itu demikian menekan rakyat (pribumi), terutama dalam bentuk tenaga kerja dan penggunaan tanah. Kenyataan itu demikian terasa di Majalengka --tempat kelahiran Otong Sjatori-- yang secara tidak langsung masyarakatnya terpecah secara diametral dalam dua kelompok, yaitu, masyarakat dengan pola *kongsi* dan masyarakat *santri*. Masyarakat *kongsi* dimaksud adalah masyarakat persekutuan dagang dan terbiasa mengadakan perkumpulan dagang. Keadaan itu menyebabkan masyarakat terbiasa pula mengadakan persatuan dagang. Sedang masyarakat *santri* adalah masyarakat yang beribadat dengan sungguh-sungguh, orang-orang saleh dan terbiasa mendalami pengajian dalam agama Islam melalui berguru ke tempat yang jauh, seperti pesantren, dan sejenisnya. Lihat, W.J.S. Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1985), hlm. 519, 870. Lihat pula, Paramita R. Abdurrahman, *et al., op. cit.*, hlm. 11.

⁵⁴Hancurnya sistem ekonomi rakyat semakin diperburuk oleh penyimpangan moral dan munculnya berbagai bentuk perjudian: domino, sintir, ceken, dan lain-lain, juga muncul tempat-tempat prostitusi terselubung, terutama di daerah-daerah kongsi. Lihat S. Wanta, *loc. cit.*

Selain dikenal sebagai orang yang supel dalam bergaul, pada diri Otong Sjatori juga tersimpan naluri bisnis. Pada usianya yang masih muda, ia sudah menjadi pedagang perantara.⁵⁵ Kegiatan dagang tersebut ia lakukan ketika menjadi santri di beberapa pesantren di luar Majalengka.

Pada tahun 1908 M., Otong Sjatori menunaikan ibadah haji. Akan tetapi, setelah musim haji selesai, ia tidak langsung pulang ke Indonesia, melainkan bermukim di Timur Tengah hingga tahun 1911. Sekembalinya ke tanah air, ia tidak menggunakan nama kecilnya (Otong Sjatori), tetapi mengganti namanya menjadi Abdul Halim. Entah apa makna filosofi dari nama itu, Abdul Halim sendiri tidak menjelaskannya. Yang pasti, nama Abdul Halim tetap digunakannya hingga akhir hayatnya.

2.3 Riwayat Pendidikan dan Aktivitas

Sekalipun cukup sulit untuk memberikan batasan yang tegas antara masa pendidikan dan aktivitas

⁵⁵Kegiatan bisnisnya, misalnya, dari Majalengka ia membawa kecap, dan terutama dari daerah Pekalongan ia membawa kain plekat untuk dijual di Majalengka. Juga terkadang ia menjualbelikan dagangan orang lain. Lihat, Jalaluddin, *op. cit.*, hlm. 373. Lihat pula, Moh. Akim, *op. cit.*, hlm. 6.

seseorang, penulis berusaha memisahkan kedua hal itu, tentu dengan maksud untuk mempermudah kajian. Dalam mencermati masa pendidikan Abdul Halim, penulis akan mengikuti para penulis sebelumnya yang mengemukakan masa-masa pendidikan pesantren di tanah air dan pendidikan yang diperolehnya selama bermukim di Makkah. Pada bahasan ini pun, karena didapati Abdul Halim mulai berkeluarga, penulis memandang perlu untuk mengungkap sekilas kehidupan keluarganya. Sedang mengenai aktivitas Abdul Halim, Abu Sjahid Hidajat membagi aktivitasnya dalam dua periode, yaitu: periode pra-kemerdekaan dan periode pasca Indonesia merdeka.⁵⁶ Untuk kajian terakhir, penulis akan mengikuti periodisasi yang dikemukakan Abu Sjahid Hidajat di atas.

2.3.1 Riwayat Pendidikan

Sejauh ini, belum ditemukan satu informasi pun yang menerangkan jenjang pendidikan formal yang ditempuh Abdul Halim. Sehingga tidak berlebihan jika

⁵⁶Lihat, Abu Sjahid Hidajat, "KH. Abdul Halim Hidup dan Perjuangannya," dalam *Panji Masyarakat*, Majalah, no. 2 th. II, 1967, hlm. 19.

S. Wanta menyebut Abdul Halim sebagai seorang *otodidak*.⁵⁷ Demikian pun, Jalaluddin menyebutkan, Abdul Halim tidak pernah mengikuti jenjang pendidikan umum secara formal di sekolah atau madrasah.⁵⁸ Kondisi demikian dapat dimengerti, mengingat situasi kehidupan bangsa Indonesia dalam zaman penjajahan Belanda benar-benar kurang menguntungkan di segala bidang, termasuk sistem pendidikan dari sekolah-sekolah *Gubernemen*.⁵⁹

Sekalipun terdapat informasi, pada tahun 1864 M., Sekolah Dasar Bumiputera telah dikembangkan sedemikian rupa,⁶⁰ dan pada tahun 1893 M., terjadi

⁵⁷S. Wanta, *op. cit.*, hlm. 3.

⁵⁸Lihat, Jalaluddin, *op. cit.*, hlm. 375.

⁵⁹Suwandi Wigena Prawira, "K.H. Abdul Halim dan Santi Asromo", dalam *Panji Masyarakat*, majalah, no. 177, th. XVI, 1975, hlm. 17.

⁶⁰Menurut catatan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, ketika Van Den Bosch menjadi *Gubernur Jenderal* (1829-1834 M.) telah dirasakan bahwa tanpa bantuan penduduk bumiputera yang terdidik, baik untuk administrasi pemerintahan maupun pekerja bawahan, pembangunan ekonomi di Hindia Belanda tidak akan berhasil optimal. Maka setelah melalui prosedur yang cukup bertele-tele, pada tahun 1848 M., diterbitkan keputusan raja tertanggal 30 September 1848 no. 95, tentang pemberian wewenang kepada gubernur jenderal untuk menyediakan biaya F. 25.000,- pertahun bagi pendirian sekolah-sekolah Bumi Putera di Jawa, dengan tujuan utama mendidik calon-calon pegawai negeri. Sebagai langkah awal, didirikan 20 sekolah negeri karesidenan. Pada tahun 1864 M., dikembangkan menjadi 186 buah. Lihat, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Pendidikan di*

reorganisasi pendidikan dasar,⁶¹ namun tampaknya ibunya Abdul Halim tidak memiliki niatan untuk menyekolahkan anaknya ke sekolah *Gubernemen*. Hal demikian begitu disadarinya, bahwa yang diperkenankan mengikuti pelajaran di sekolah-sekolah tersebut hanyalah anak-anak pemimpin puncak dan tokoh-tokoh terkemuka saja.⁶² Sedangkan untuk masyarakat kelas *feodal* hanya diperbolehkan masuk sekolah “kelas dua”. Pembatasan demikian masih dirasakan hingga tahun 1912 M.⁶³ Untuk itu, Abdul Halim diserahkan ke pesantren.

Alasan lain kenapa Abdul Halim menempuh jalur pendidikan pesantren, diduga, berkaitan dengan

Indonesia Dari Zaman ke Zaman, (Jakarta: Dewan Penelitian dan Pengembangan Pendidikan dan Kebudayaan, 1979), hlm. 51.

⁶¹Pada tahun 1893 M., Sekolah Dasar Bumiputera dibagi menjadi dua kategori, yaitu: *Pertama*, SD kelas satu (*De Scholen der Ferste Klasse*), yaitu sekolah yang diperuntukkan bagi anak-anak dari pemuka-pemuka, tokoh-tokoh terkemuka, dan orang-orang yang terhormat bumiputera. *Kedua*, SD kelas dua (*De Scholen der Tweede Klasse*), adalah sekolah bagi anak-anak penduduk bumiputera pada umumnya. Sumber ini menyebutkan, terdapat perbedaan pokok antara sekolah kelas satu dan sekolah kelas dua (1893 M.), yaitu: dari segi lama belajar, kurikulum, tenaga pengajar, dan uang sekolah. Hal-hal tersebut dimungkinkan menjadi pemicu keengganan para orang tua (umumnya) untuk menyekolahkan anaknya ke sekolah *Gubernemen*. Lihat *Ibid.*, hlm. 52.

⁶²*Ibid.*, hlm. 47.

⁶³*Ibid.*

pendidikan agama yang telah ditanamkan ibunya sejak kecil. Untuk diketahui, sebagai dikemukakan sebelumnya, sejak usia pra-sekolah Ny. Hj. Siti Mutmainah (ibunya) telah mengajarkan dasar-dasar pendidikan agama, sehingga pada usia 10 tahun Abdul Halim sudah diperbolehkan dan dapat membaca *mushaf* (al-Qur'an). Kemudian pada tahun itu juga ia diserahkan kepada seorang kyai di Kampung Cideres, Kecamatan Dawuan, Majalengka, untuk melanjutkan pelajaran al-Qur'an.⁶⁴ Saat berada di Cideres Abdul Halim tidak hanya belajar al-Qur'an, tetapi juga belajar membaca dan menulis huruf Latin dan bahasa Belanda kepada seorang *paderi* Kristen berkebangsaan Belanda, pendeta van Verhoeven.⁶⁵

Menginjak usia 11 tahun, barulah Abdul Halim memperdalam ilmu-ilmu agama Islam secara periodik dari pesantren ke pesantren. Mula-mula ia masuk ke pesantren Lontang Jaya, desa Panjalin, kecamatan Leuwimunding, masih di Kabupaten Majalengka. Di pesantren ini ia memperdalam ilmu *qira'at* dan *tajwid*

⁶⁴Lihat, S. Wanta, *loc. cit.*

⁶⁵van Verhoeven, saat itu bertugas sebagai pendeta yang memimpin *zending* protestan di wilayah kabupaten Majalengka yang berpusat di Cideres. Lihat, Jalaluddin, *loc. cit.*

kepada seorang kyai bernama K.H. Abdullah.⁶⁶ Setelah dinyatakan lulus oleh gurunya, ia pindah ke pesantren Bobos, kecamatan Sumber, kawedanaan Mandirancan, Cirebon, untuk melanjutkan pelajarannya di bidang agama serta mulai menekuni bidang kesusasteraan Arab. Di pesantren ini ia mendapat bimbingan dari K.H. Syuja'i. Selanjutnya ia belajar kepada K.H. Syaubari di pesantren Ciwedus, desa Timbang, kecamatan Cilimus, kabupaten Kuningan. Kemudian pindah lagi ke pesantren Kanayangan, Kedungwuni, Pekalongan, dan setelah itu ia kembali mondok di pesantren Ciwedus, Kuningan.⁶⁷

Pada tahun 1901 (ketika memasuki usia 21 tahun), ibu dan keluarganya memanggil pulang. Setibanya di Jatiwangi ia langsung dijodohkan dengan seorang gadis yang baru berusia 11 tahun, Siti Murbiyah. Siti Murbiyah adalah putri bungsu K.H. Muhammad Ilyas, yang ketika itu menjabat sebagai *Penghulu Landraad* kabupaten Majalengka. Ditelusuri

⁶⁶*Ibid.*, hlm. 374

⁶⁷Lihat, Suwandi Wigena Prawira, *loc. cit.* Lihat pula, S. Wanta, *loc. cit.*

dari silsilah keturunannya, antara Abdul Halim dan Siti Murbiyah, ternyata masih bersaudara dari pihak ibu.⁶⁸

Dengan demikian, pernikahan Abdul Halim memiliki makna ganda, yaitu, selain menjalankan salah satu syari'at Islam, sekaligus juga pereratan tali kekeluargaan.⁶⁹

Abdul Halim tampaknya telah lama memendam ambisi untuk menuntut ilmu agama lebih lanjut ke Timur Tengah. Diharapkan, guru-gurunya yang berasal dari Arab dapat memberinya dorongan lebih jauh mengenai kemajuan Islam di tanah kelahirannya. Atas restu dan dorongan dari isteri setia dan segenap keluarga, Abdul Halim meninggalkan Jatiwangi menuju Arabia menjelang musim haji tahun 1908 M.

⁶⁸S. Wanta, menyebutkan, Siti Mutmainah, ibunya Abdul Halim adalah putri Imam Safari. Sedang silsilah istrinya, Siti Murbiyah binti K.H. Muhammad Ilyas, binti Hasyim Basyari binti Imam Safari. Dengan demikian, antara Abdul Halim dengan Siti Murbiyah adalah paman dan keponakan. Dari pernikahan mereka dikarunia 7 orang putra dan putri, yaitu: 1) Muhammad Thoha, 2) Siti Fatimah, 3) Siti Mahriyah, 4) K.H. Abdul Aziz Halim, 5). Siti Halimah, 6) K.H. Abdul Karim, MA., dan 7) Toto Taufik Halim, SH. Lihat, S. Wanta, *op. cit.*, hlm. 4-5.

⁶⁹Dalam tradisi Sunda *bubun* (dahulu), perkawinan dengan saudara (dalam arti masih ada pertalian hubungan keluarga) kerap dijadikan ajang penyatuan harta waris dengan anggapan untuk tidak mengaburkan keturunan.

Suatu yang agak disesalkan, Abdul Halim tidak memberitahu tentang perjalanannya, baik mengenai *route* yang telah ia tempuh maupun tempat persinggahan pertama di Timur Tengah. Tetapi, barangkali, Abdul Halim belajar di pusat jaringan ulama Haramayn. Sehingga para penulis sebelumnya kerap menyebutkan ia belajar di Makkah.⁷⁰ Masa studinya di Timur Tengah bersamaan dengan masa studi K.H. Mas Mansur dan K.H. Abdul Wahab, serta kawan-kawannya dari Sumatera.⁷¹ Dengan demikian, kuat dugaan, Abdul Halim belajar kepada para ulama yang menjadi guru kawan-kawannya di atas. Yang paling penting di antara guru-guru di Haramayn waktu itu adalah Syekh Ahmad Khatib dan Syekh Ahmad Khayyat.⁷²

⁷⁰Lihat, Suwandi Wigena Prawira, *loc. cit.* Lihat pula, Abu Sjahid Hidajat, *loc. cit.* Bandingkan dengan, Jalaluddin, *loc. cit.*

⁷¹Selama studi di Makkah, Abdul Halim mengenal tulisan-tulisan al-Afghani dan Abduh yang merupakan pokok pembicaraan bersama kawan-kawannya. Selain itu, ia pun sangat terkesan dengan dua lembaga pendidikan yang ada di sana, yaitu, di *Bab al-Salam* dekat Makkah dan di Jeddah, dua lembaga pendidikan yang telah menghapuskan sistem *halaqah*. Kedua lembaga pendidikan itu kelak diterapkan (dijadikan contoh model) di Santi Asromo. Lihat, Deliar Noer, *op. cit.*, hlm. 80-1.

⁷²*Ibid.* Lihat pula, Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad Ke-19*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm.-145-6.

Di samping dua ulama di atas, Abdul Halim juga menyebut gurunya yang lain, Emir Syakib Arslan dan Syekh Tanthawi Jauhari.⁷³ Sementara, penulis belum berhasil mengidentifikasi lebih lanjut kedua ulama terakhir, terutama bila ditelusuri dari sudut jaringan ulama Haramayn abad ke-19 M. Hanya diketahui, Emir Syakib Arslan, seorang tokoh nasionalisme Arab, dan Syekh Tanthawi Jauhari, cendekiawan Mesir yang memotivasi kaum muslimin untuk menguasai ilmu secara luas, ahli filsafat, dan salah seorang tokoh "mufassir ilmu" yang sangat luas ilmunya.⁷⁴

Pada paroon pertama tahun 1911 M., Abdul Halim dijemput oleh keluarganya⁷⁵ agar segera pulang ke tanah air. Sehingga masa studinya di Timur Tengah hanya berlangsung kurang lebih tiga tahun. Sekalipun demikian, tampaknya, cukup memberikan bekal untuk mewujudkan ambisinya dalam pengembangan Islam di tanah air.

⁷³Lihat, Lothrop Stoddard, *The New World in Islam*, terj. Panitia Penerbit, (Jakarta: Panitia Penerbit, 1966), hlm. 320. Lihat pula, *Soeara Persjarikatan Oelama*, no. 89/th. IV/ Agustus-September 1932, hlm. 63.

⁷⁴Lihat. *Ibid.*

⁷⁵Para penjemput itu adalah Ny. Hj. Jamilah (ibu mertua) dan kakak iparnya, H. Burhanul Asyikin.

2.3.2 Riwayat Aktivitas

2.3.3 Aktivitas K.H. Abdul Halim Hingga Masa Pendudukan Jepang

Ketika gelombang sporadis arus modernisme yang dikumandangkan para ulama muda tamatan Timur Tengah terhadap kemapanan pemahaman keagamaan kaum tua⁷⁶ dan politik ekonomi *Tanam Paksa* Hindia Belanda,⁷⁷ Jawa Barat membawa riwayat gemilang tersendiri bagi perkembangan Islam. Paling tidak, kemunculan organisasi *Hayat al-Qulub* pada tahun 1911 M., dapat dianggap tunas baru bagi perjuangan Islam di sana. Menurut pendirinya, Abdul Halim, organisasi itu bergerak dalam bidang sosial-ekonomi dan pendidikan Islam, berpusat di kota Majalengka.⁷⁸

Dalam bidang social-ekonomi, *Hayat al-Qulub* merekrut anggotanya dari kalangan pedagang dan

⁷⁶Lihat, Taufiq Abdullah, *Hamka Dalam Struktur dan Dinamika Ulama*, dalam, Nasir Tamara, *et. al., Hamka di Mata Hati Umat*, (Jakarta: Sinar Harapan, 1984), hlm. 409-10. Lihat pula, Karl 'A. Steenbrink, *op. cit.*, hlm. 32.

⁷⁷Lihat, Paramita R. Abdurrahman *et. al., loc. cit.* Lihat pula, S. Wanta, *op. cit.*, hlm. 6. Bandingkan dengan, Snouch Hurgronie, *Nederland en de Islam*, dalam Lothrop Stodard, *op. cit.*, hlm. 295-6.

⁷⁸Deliar Noer, *op. cit.*, hlm. 81.

petani (pribumi) dengan tujuan membantu mereka,⁷⁹ dalam persaingan dengan pedagang-pedagang Cina, sekaligus menghambat lajunya arus kapitalisme kaum kolonial. Sedang dalam bidang pendidikan, diadakan pelajaran agama seminggu sekali yang dikhususkan bagi orang-orang dewasa dengan materi *fiqh*, dan *hadis*. Akan tetapi, umur organisasi tersebut tidak berlangsung lama seiring timbulnya beberapa perang mulut --bahkan terkadang perkelahian fisik dengan Para pedagang Cina-- yang dianggap oleh pemerintah sebagai pemicu kerusuhan. Sehingga, pada tahun 1915 M., seluruh aktivitas *Hayat al-Qulub* secara resmi dinyatakan dilarang.

Menghadapi kenyataan demikian, Abdul Halim tidak lantas patah semangat dan kehilangan akal. Kegiatan *Hayat al-Qulub* tetap dilanjutkannya, sekalipun tanpa nama resmi. Gerakan ekonomi terus dikembangkan, sementara dalam bidang pendidikan dibentuk organisasi baru, *Majlis al-'Ilm. Organisasi*

⁷⁹*Hayat al-Qulub* semacam koperasi simpan-pinjam. Setiap anggota dikenakan iuran wajib ketika masuk menjadi anggota sebanyak 10 *sen* dan iuran mingguan sebanyak 5 *sen*. Dari sejumlah dana yang masuk, selain digunakan untuk biaya pendirian perusahaan tenun, juga membantu para anggota untuk menambah modal usaha dalam persaingan mereka dengan pedagang-pedagang Cina. Lihat, Jalaluddin, *op. cit.*, hlm. 377. Lihat pula, Deliar Noer, *loc. cit.*

terakhir (*Majlis al-'Ilm*) kemudian menjadi embrio berdirinya *Jami'iyat I'anat al-Muta'allimin* pada tanggal 16 Mei 1916 M.⁸⁰ Tidak lama kemudian *Jami'iyat I'anat al-Muta'allimin* termasyhur sebagai satu-satunya pusat pendidikan Islam modern di daerah Majalengka. Ciri penting dari sekolahnya adalah diterapkannya sistem berkelas dengan lama pendidikan lima tahun.⁸¹ Usaha Abdul Halim selanjutnya dalam memperbaiki mutu sekolahnya, ia mengadakan kerjasama dengan *Jami'at al-Khair*⁸² dan *al-Iryyad*⁸³ di Jakarta.

⁸⁰S. Wanta, *op. cit.*, hlm. 7. Lihat pula, Suwandi Wigena Prawira, *loc. cit.*

⁸¹Deliar Noer, *loc. cit.*

⁸²*Jami'at al-Khair* adalah sebuah organisasi yang bergerak dalam bidang sosial dan pendidikan, didirikan oleh tokoh *Alawiyyin* (keturunan Arab) di Jakarta tahun 1901. Organisasi ini diakui secara hukum oleh pemerintah pada tahun 1905. Dalam bidang pendidikan, ia menggunakan sistem Barat dan telah melengkapi organisasinya dengan Anggaran Dasar, Anggaran Rumah Tangga, ketua, sekretaris, bendahara, dan sebagainya. Juga sekolah-sekolah *Jami'at al-Khair* telah menggunakan buku, papan tulis, dan kurikulum.

⁸³*Al-Iryyad* adalah organisasi keturunan Arab bukan kalangan sayyid, didirikan pada tahun 1914. Organisasi ini mentransmisikan usaha modernism terutama dalam bidang pendidikan. Al-Iryyad juga menekankan persamaan antara manusia, suatu pendirian yang berlawanan dengan kalangan *sayid* (*Jami'at al-Khair*) yang menginginkan kedudukan istimewa mereka dipertahankan dalam kalangan umat Islam. Dalam perjalanannya, organisasi ini semakin besar, dan berhasil mengadakan kerjasama dengan Muhammadiyah, Persis, dan Persjarikatan Oelama. Kehadiran *Jami'at al-Khair* dan kemudian *al-Iryyad* bagi pendidikan Islam di Indonesia dapat dianggap

Jami'iyvat I'anat al-Muta'allimin menarik banyak murid tidak saja dari daerah Majalengka, tetapi dari Indramayu, Kuningan, Cirebon, dan Tegal. Mereka mengambil keahlian dalam berbagai cabang disiplin Islam. Dan, pada gilirannya mendirikan madrasah-madrasah sendiri ketika kembali ke tempat kelahirannya.⁸⁴

Pada bulan Nopember 1916 M., atas petunjuk dan bantuan H.O.S. Tjokroaminoto, selaku presiden *Sarekat Islam*,⁸⁵ nama *Jami'iyvat I'anat al-Muta'allimin* diganti menjadi *Persjarikatan Oelama* (P.O) dan mendapat *rechtspersoon* (diakui secara hukum oleh pemerintah pada tahun 1917 M.⁸⁶ Sekitar tahun 1924

sebagai manifestasi dari gerakan pembaharuan pemikiran Islam di Indonesia. Kuat dugaan, hal tersebut mempengaruhi K.H. Abdul Halim untuk mengadakan *studi komparatif* kepada kedua lembaga pendidikan itu.

⁸⁴Madrasah-madrasah yang berhasil didirikan oleh para tamatan *Jami'iyvat I'anat al-Muta'allimin* antara tahun 1917-1920 M., masing-masing di Jatiwangi, Leuwimunding, Maja, Talaga, Losarang (Indramayu), Jatibarang, Cirebon, Bandung, Kuningan, Gegesik (Cirebon), Ciawigebang (Kuningan), Sindanglaut (Cirebon), Kadipaten, Sekahaji, Cideres, Panjalin, Karangsembung, Rajagaluh, Tegal (Jateng), Pacul (Jateng), Kalapadua, Kareo (Talaga), Burujul, Bobos (Cirebon), Ciwedus (Kuningan), Sukaraja, Jamlang (Cirebon), Palimanan, Sindanghaji, Pakubeureum, Sukawana, Karanganyar, Kertabasuki, Cipeundeuy, dan Mandirancan (Kuningan).

⁸⁵Deliar Noer, *op. cit.*, hlm. 82. Lihat pula, Jalaluddin, *loc. cit.*

⁸⁶Permohonan badan hukum ini ditandatangani oleh Abdullah al-Jufri sebagai sekretaris PO waktu itu. *Rechtspersoon* keluar tanggal 21

M., *Persjarikatan Oelama* melebarkan sayapnya di seluruh Jawa dan Madura,⁸⁷ dan Pada tahun 1937 M., ke seluruh Indonesia.⁸⁸ Pada tahun-tahun tersebut, demikian Jalaluddin, berhasil didirikan cabang-cabang PO di Semarang, Purwokerto (Banyumas), dan Tebing Tinggi (Sumatera Selatan).⁸⁹

Dalam rentang waktu itu pula, didapati beberapa peristiwa penting yang tidak dapat diabaikan. Misalnya, pada tahun 1917 M., ketika terjadi kekosongan *President Afdelling Bestuur* S.I Majalengka, Abdul Halim sebagai tenaga muda didaulat untuk memegang jabatan itu. Bahkan ketika seluruh *locaal* (cabang) Sarekat Islam disatukan dalam *Centraal Sarekat Islam* (C.S.I), ia pun terpilih sebagai *Commisaris Bestuur* C.S.I. Hindia Timur *region* Jawa Barat. Pada tahun 1918, dalam peristiwa pemogokan massal Serikat Sekerdja *Personeel Fabrieks*

Desember 1917 No. 43, ditandatangani oleh *Algemeene Secretaris-Hulsoff Pal*, Batavia Jakarta. S. Wanta, *op. cit.*, hlm. 11.

⁸⁷Pemohonan ini mendapat pengakuan badan hukum tertanggal 19 Januari 1924 M., No. 35, ditandatangani oleh I-ste Gouvernment Secretaris, H.A. Helb, Buitenzorg-Bogor, *Ibid.*, hlm. 12.

⁸⁸Hal inipun, mendapat penetapan badan hukum yang dikeluarkan pada tanggal 18 Agustus 1937, No. 43, ditandatangani oleh *Algemeene Secretaris*, J.M. Kiverson-Cipanas.

⁸⁹Lihat, Jalaluddin, *op. cit.*, hlm. 378. Lihat pula, S. Wanta, *loc. cit.*

Bond (P.F.B.) di Jatiwangi dan Kadipaten,⁹⁰ Abdul Halim ikut mengorganisir aksi tersebut. Sehingga ia pun dipanggil Kanjeng A.R. dan Bupati Majalengka untuk diperiksa dan dimintai pertanggungjawaban.⁹¹

Beberapa peristiwa penting lainnya --selain aktif di P.O. dan S.I.⁹² -- Abdul Halim masuk *Partai Islam Indonesia* (PII) di bawah pimpinan Dr. Sukiman.⁹³ Disebutkan, selama duduk di partai-partai tersebut ia terlibat dalam usaha menggalang persatuan Islam. Selain itu, ia aktif pula mengikuti *Al-Islam Congress* sejak di Cirebon (1921 M.), Garut (1922 M.), dan Surabaya (1924 M.),⁹⁴ serta dalam *Al-Islam Congress V* di Bandung terpilih menjadi *President Muslim Leaders Bond* dengan

⁹⁰Lihat, Abu Sjahid Hidajat, *loc. cit.*

⁹¹Dalam kasus tersebut, Abdul Halim tidak sendirian, terdapat tiga orang lainnya sebagai tersangka otak kerusuhan, masing-masing: H. Djubaidi, H. Hidajat, dan seorang Presiden S.I. Kring Jatiwangi. Keempatnya segera dibebaskan dan yang menjadi tuntutan para buruh pabrik gula segera dicukupi perusahaan. *Ibid.*

⁹²Menurut keterangan Abu Syahid, sebenarnya hubungan Abdul Halim dan Tjokroaminoto telah berlangsung sejak kembang biaknya syi'ar S.I. di Surabaya. Pada akhir tahun 1912 M., di Majalengka telah berdiri *Afdelling Bestuur S.I.*, waktu itu Abdul Halim sudah menjadi komisar. Hanya saja Abdul Halim masih terfokus pada organisasi yang didirikannya, *Hayat al-Qulub*. Tali kebersamaan kedua orang itu semakin kukuh, ketika Tjokroaminoto ikut memperjuangkan gerak *Hayat al-Qulub* sehingga mendapat pengakuan badan hukum setelah berganti nama menjadi *Persjarikatan Oelama*. *Ibid.*

⁹³Lihat, Suwandi Wigena Prawira, *loc. cit.*

⁹⁴Jalaluddin, *op. cit.*, hlm. 378-9.

anggota masing-masing H.O.S. Tjokroaminoto, Syekh Ahmad Soorkati, K.H. Agus Salim, K.H. Mas Mansur, K. Fachruddin, H. Zamzam, dan A. Hassan.⁹⁵ Ketika dibentuk *Majelis Islam A'la Indonesia* (MIAI tahun 1937 M.), Abdul Halim mewakili Persjarikatan Oelama (P.O.), senantiasa ditunjuk dan dipilih untuk duduk di kepengurusan pusat (PP) hingga beralih ke masa pendudukan Jepang.⁹⁶

Jepang --semasa pendudukannya dari bulan Pebruari 1942 M. hingga Agustus 1945 M.-- sesungguhnya memiliki kebijakan yang sama dengan Belanda dalam menghadapi umat Islam. Hanya saja, sikap politiknya tampak lebih bersahabat. Namun demikian, didapati beberapa sumber, bahwa tentara Jepang tidak menghendaki adanya parpol Islam. Mereka cenderung menyukai hubungan langsung dengan ulama ketimbang pemimpin parpol. Oleh karena itu, mengutip A. Mansur Suryanegara,⁹⁷ langkah antisipatif yang ditempuh pemerintahan Jepang adalah dengan mengeluarkan maklumat pembubaran parpol.

⁹⁵Suwandi Wigena Prawira, *loc. cit.*

⁹⁶Abu Sjahid Hidajat, *loc. cit.* Lihat pula, Djarnawi Hadikusuma, *Dari Jamal al-Din al-Afghani Sampai K.H. Ahmad Dahlan*, (Yogyakarta: Persatuan, t.t.), hlm. 87.

⁹⁷Lihat, Ahmad Mansur Suryanegara, *op. cit.*, hlm. 254.

Akan tetapi, di akhir tahun 1942 M., parpol Islam diaktifkan kembali bersamaan dengan dikeluarkannya izin penerbitan majalah bulanan *Soeara MLAI*.⁹⁸ Pengaktifan Madjlis Islam A'la Indonesia (MIAI) dan penerbitan *Soeara MLAI*, kuat dugaan, berkait-erat dengan politik Jepang untuk menggalang kekuatan ulama dalam rangka propaganda perang Asia Timur Raya. Dua tahun kemudian, empat organisasi besar Islam lainnya --Muhammadiyah, Nahdhatul 'Ulama, Perikatan Umat Islam,⁹⁹ dan Persatuan Umat Islam Indonesia--diperkenankan aktif. Pada gilirannya, ketika dibentuk *Giin Cuo Sangi In* (Dewan Perwakilan Rakyat buatan Jepang di Jakarta), para pemimpin organisasi besar Islam di atas termasuk Abdul Halim diangkat menjadi Anggota Dewan.¹⁰⁰ Dewan ini kemudian dirubah menjadi Badan untuk menyelidiki usaha-usaha persiapan kemerdekaan Indonesia (BPUPKI), sementara Abdul Halim termasuk kelompok 62 diba-

⁹⁸Howard M. Federspiel, *Persatuan Islam Pembaharuan Islam Indonesia Abad XX*, terj. Yudian W. Asmin dan Afandi Mochtar, (Yogyakarta: Gajahmada University Press, 1996), hlm. 144.

⁹⁹*Perikatan Ummat Islam*, adalah nama baru dari *Persyarikatan Oelama*, dibentuk pada tahun 1943 M., atas ajuan KH. Ahmad Ambari, KH.M. Asyikin Hidajat, dan KH. Abdul Halim.

¹⁰⁰Lihat, Gunseikanbu, *op. cit.*, hlm. 430.

wah pimpinan KRT. Radjiman Widiodyaningrat.¹⁰¹ Sebuah sejarah yang tidak dapat dilupakan, karena BPUPKI merupakan *blue print* dalam pembentukan Negara RI dan UUD 1945, maka Abdul Halim sebagai anggota badan tersebut, dianugerahi gelar *Pahlawan Perintis Kemerdekaan RI*.¹⁰² Di samping itu, didapati pula informasi, Abdul Halim adalah aktivis Komite Nasional Indonesia Pusat (KNIP),¹⁰³ dan pelopor pendiri Universitas Islam Indonesia (UII) Yogyakarta.

2.3.4 Aktivitas K.H. Abdul Halim Pasca Indonesia Merdeka

Mencermati nilai kejuangan yang terangkum dalam sejumlah aktivitas K.H. Abdul Halim pasca Indonesia merdeka, ditemukan sejumlah informasi, bahwa seluruh aktivitasnya tidak lantas berhenti seiring berakhirnya masa pendudukan Jepang. Sebab ternyata,

¹⁰¹Mengutip Jalaluddin dan Moh. Akim, pada masa pendudukan Jepang, sebenarnya kepengurusan Perikatan Ummat Islam telah diserahkan kepada seorang kader, K.H. Ahmad Ambari, sehingga K.H. Abdul Halim lebih leluasa untuk aktif di berbagai kegiatan lain. Lihat, Jalaluddin, *op. cit.*, hlm. 380. Lihat juga, Moh. Akim, *op. cit.*, hlm. 23.

¹⁰²Gelar tersebut dianugerahkan untuk mengenang jasanya terhadap bangsa dan negara oleh pemerintah RI. *c.q.* Menteri Sosial. Lihat, S. Wanta, *op. cit.*, hlm. 41.

¹⁰³Abu Sjahid Hidajat, *loc. cit.*

pihak Pemerintah Hindia Belanda merasa keberatan dan tidak mengakui kemerdekaan Indonesia. Hal itu ditunjukkannya dalam serangkaian aksi *agresi militer* yang berlangsung pada 21 Juli 1947 M. (Agresi Militer I) dan 18 Desember 1948 M. (Agresi Militer II).

Pengaruh dari agresi militer pemerintahan NICA (*Nederland Indies Civil Administration*), di Jawa terjadi evakuasi rakyat secara besar-besaran. Peristiwa inipun menyebabkan bangsa Indonesia harus berjuang secara *gerilya*.¹⁰⁴ Dalam masa *gerilya* itulah, Abdul Halim diangkat menjadi Bupati Majalengka dan langsung memimpin masyarakatnya dalam perang tersebut. Ia pun selanjutnya diangkat menjadi ketua panitia penggempuran Negara Pasundan.¹⁰⁵

Tahun 1951 M., Abdul Halim terpilih menjadi anggota DPRD I Jawa Barat. Satu tahun kemudian, tepatnya 5 April 1952 M., ketika terjadi fusi (peleburan) antara *Perikatan Umat Islam (PUI)* dengan *Persatuan Ummat Islam Indonesia (PUII)*¹⁰⁶ di Bogor¹⁰⁷ menjadi

¹⁰⁴Gerilya adalah cara berperang yang tidak terikat secara resmi pada ketentuan perang (biasanya dilakukan secara sembunyi-sembunyi dan secara tiba-tiba). Lihat, Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Kompas-Gramedia, 2013), hlm. 446.

¹⁰⁵Lihat, Moh. Akim, *op. cit.*, hlm. 40.

¹⁰⁶Kedekatan antara K.H. Abdul Halim (PUI) dan K.H. Ahmad Sanusi (PUII, asalnya AII) telah berlangsung sejak keduanya sama-

Persatuan Ummat Islam (PUI), Abdul Halim ditunjuk untuk menduduki jabatan Ketua Umum organisasi tersebut. Dan pada tahun 1956 M., ia terpilih sebagai anggota *konstituante*.¹⁰⁸

Namun situasi *konstituante* mengalami jalan buntu. Muncullah gejolak antar golongan yang semakin hari menunjukkan keseriusannya. Menyikapi kondisi demikian, keluarlah peraturan Kepala Staf Angkatan Darat tertanggal 3 Juni 1959 M., tentang larangan adanya kegiatan yang bersifat praktek. Terlebih ketika PUI dikeluarkan dari anggota istimewa *Masyumi* tanggal 8 September 1959 M., dan dinyatakan hanya sebagai organisasi keagamaan yang mencurahkan amaliahnya di bidang pendidikan, sosial, dan dakwah, dapat dianggap pukulan terberat bagi warga PUI. Seiring dengan itu, tanpa penjelasan, Mukhtar IV PUI yang seharusnya dilaksanakan pada tahun 1959/1960 M., tidak dapat

sama menjadi anggota Dewan *Cuo Sangi In* di Jakarta. Adapun orang yang dianggap getol menyuarakan untuk fusi antara kedua organisasi besar Islam ini adalah Mr. Sjamsuddin, seorang duta besar RI untuk Pakistan tahun 50-an. Lihat, Moh. Akim, *op. cit.*, hlm. 22-6.

¹⁰⁷Pelaksanaan *fusi* di kota Bogor, 5-6 April 1952 merupakan kelanjutan dari pertemuan sebelumnya di kota Bandung. Pertemuan tersebut berlangsung dua kali, *pertama* berlangsung pada 4 Agustus 1951, dan *kedua*, 26 Nopember 1951. Lihat, S. Wanta, *op. cit.*, hlm. 33.

¹⁰⁸Abu Sjahid Hidajat, *loc. cit.*

dilaksanakan meskipun persiapannya sudah cukup matang.¹⁰⁹

Tahun-tahun selanjutnya, kondisi kesehatan Abdul Halim semakin menurun. Berangsur-angsur aktivitasnya dikurangi dan diserahkan kepada para kadernya. Ia sendiri memilih tinggal di *Balai Pamulangan Pondok Mufidat Santi Asromo*, sebuah perguruan yang telah didirikannya sejak tahun 1932 M.¹¹⁰ Pada hari-hari terakhir sisa hidupnya, ia memanggil putra-putrinya serta para pengurus PUI ke Santi Asromo. Dalam pertemuan itu, ia menyampaikan amanat: “*Titip Santi Asromo dan PUI*”. Tidak lama kemudian Abdul Halim meninggal dunia, tepatnya pada hari Senin, 3 Zulhijjah 1381 H./17 Mei 1962 M., jam 15.05 WIB., dan pada hari besoknya ia dimakamkan di sana.¹¹¹

¹⁰⁹S. Wanta, *op. cit.*, hlm. 38.

¹¹⁰Santi Asromo yang sekarang terkenal dengan sebutan Balai Pamulangan Pondok Mufidat Santi Asromo adalah suatu perkampungan sekaligus lembaga pendidikan yang didirikan oleh K.H. Abdul Halim, pada tanggal 13 April 1932 M. Tujuan pendirian perguruan ini adalah turut membina dan mendidik masyarakat agar menjadi warga yang bertaqwa kepada Allah Swt., cerdas, berbudi luhur, terampil berkarya, bermanfaat bagi dirinya dan masyarakat, berani hidup berwiraswasta, mencintai sesama makhluk, serta cinta kepada bangsa dan negara (memupuk jiwa patriotisme). Lihat, *Kiblat*, no. 13/ XXXIII/86, hlm. 56-7. Lihat juga, Suwandi Wigena Prawira, *op. cit.*, hlm.18.

¹¹¹Lihat, S. Wanta, *op. cit.*, hlm. 41.

2.4 Karya-Karya

Di tengah sekian aktivitasnya, Abdul Halim aktif pula sebagai seorang jurnalis/wartawan. Ia pernah menjadi pemimpin redaksi (*pemred*) dan penanggung jawab penerbitan majalah organisasi resmi perhimpunan, *Soeara Persjarikatan Oelama* (SPO)¹¹² dan majalah *As-Sjuro*.¹¹³ Di bawah kepemimpinannya, majalah-majalah itu bukan hanya memuat berita-berita resmi, tetapi juga gerakan-gerakan pembaharuan di Timur Tengah dan pengetahuan-pengetahuan tentang kemajuan Barat. Pada masa pendudukan Jepang, ia pun membantu penerbitan majalah *Pelita*,¹¹⁴ dan mengisi kolom *Roeangan Hadis* di majalah *Soeara MIAI*.¹¹⁵

Selain menulis untuk majalah-majalah tersebut, Abdul Halim juga mengarang buku-buku. Menurut Gunseikanbu,¹¹⁶ buku-buku yang berhasil disusunnya

¹¹²Majalah bulanan SPO ini pertama kali diterbitkan pada tahun 1928, dikeluarkan oleh HBPO bagian surat kabar.

¹¹³Adapun *As-Sjuro*, merupakan majalah bulanan dari pergerakan persyarikatan ulama di Indonesia, terbit Pertama, tahun 1029 M. dengan alamat redaksi, *Straat P.O.* Majalengka. Sedangkan di Indramayu, terbit majalah *Pemimpin Pemoeda*, sebagai majalah bulanan pusat pimpinan perguruan pemuda Persjarikatan Oelama Indonesia, terbit pertama kali tahun 1936.

¹¹⁴Lihat, S. Wanta, *loc. cit.*

¹¹⁵K.H. Abdul Halim selaku anggota dewan MIAI, mengisi kolom tersebut sejak 1 Juni 1943, yaitu pada *Soeara MIAI* no, II/I/2603.

¹¹⁶Gunseikanbu, *loc. cit.*

sebanyak sembilan buah, yaitu 1) *Da'wat al-'Amal*; 2) *Tarikh Islam*; 3) *Neraca Hidup*; 4) *Kitab Penunjuk Bagi Sekalian Manusia*; 5) *Risalat*; 6) *Ijtima'iyat wa 'Ulabuha*; 7) *Kitab Tafsir Surat Tabarak*; 8) *Kitab 262 Hadis Indonesia*; dan 9) *Bab al-Rizq*. Tampaknya, buku Gunseikanbu itu belum lengkap mencantumkan tulisan K.H. Abdul Halim, seperti: *Tafsir Juz 'Amma*, dan *Economie dan Cooperatie Dalam Islam*.¹¹⁷

Dari sejumlah karyanya, pada umumnya Abdul Halim berusaha untuk menyebarkan pemikirannya dengan toleransi dan pengertian. Ajarannya lebih banyak bersifat anjuran menjunjung tinggi akidah (tata keimanan) dan akhlak masyarakat daripada mengajukan kritik (polemik) atas pemikiran dan pendapat orang

¹¹⁷Hal yang segera diakui penulis, sementara belum berhasil mendapatkan buku-buku di atas. Menurut Jalaluddin, dalam disertasinya, Santi Asromo K.H. Abdul Halim, sejumlah tulisannya tidak dapat diselamatkan ketika gedung *Madrasat al-Mu'allimin* terbakar pada masa *clash II* (Agresi Militer II tahun 1948 M.). Keterangan serupa juga diberikan oleh S. Wanta, Moh. Shiyamuddin, Dedi Masyhudi, dan Moch Isya, ketika penulis mengadakan penelitian ke Majalengka dan Santi Asromo (Pasir Ayu), 28 Juli-15 Agustus 1997. Selama penelitian, penulis hanya berhasil mendapatkan dua buah buku, yaitu: *Economie dan Cooperatie Dalam Islam* dan *Risalah Penoenjoke Bagi Sekalian Manoesia*, serta sejumlah lembaran brosur yang diberi judul *Ad-Da'watut Tammah Ila Sa'adatid Darain*. Tulisan lainnya, penulis temukan di majalah-majalah: *Soeara P.O.*, *As-Sjoero*, *Soeara MIAI*, dan *Soeara Muslimin Indonesia (SMI)*. Selanjutnya tulisan-tulisan inilah yang akan dijadikan rujukan primer dalam pembahasan bab-bab berikutnya.

lain,¹¹⁸ sekalipun dalam pandangannya dianggap kurang sesuai dengan doktrin Islam yang dipelajarinya. Walau demikian, ia tidak menolak untuk mengambil contoh-contoh kemajuan dan ilmu pengetahuan dari Barat. Bahkan para muridnya dianjurkan untuk mendalami ilmu pengetahuan yang telah diperoleh mereka (Barat). Hingga di sini tampaknya ide dinamis sebagai lawan dari sikap fatalis yang umum dianut dan diyakini umat Islam waktu itu.

¹¹⁸Deliar Noer, *op. cit.*, hlm. 84.

BAB III

KEMAMPUAN MANUSIA, FUNGSI WAHYU, DAN KONSEP IMAN

Sebagaimana dikemukakan sebelumnya, sistematika teologi yang dirujuk adalah sistematika yang ditulis Harun Nasution, Yunan Yusuf, dan Hasan Zaini¹ maka pada kajian bab ini (bab III dan selanjutnya bab IV) akan digunakan sistematika tersebut. Namun untuk dapat melihat secara lebih jelas, penulis memandang perlu membuat komparasi langsung antara aliran-aliran yang sudah baku (Mu'tazilah, Maturidiyah Samarkand, Maturidiyah Bukhara dan Asy'ariyah) dengan pemikiran teologi yang dikembangkan Abdul Halim. Langkah ini ditempuh selain untuk mempermudah dalam melakukan identifikasi dan klasifikasi, juga agar dapat secara langsung mengadakan persamaan, perbedaan, generalisasi, dan konklusi.

¹Lihat halaman x pada Kata Pengantar Cetakan Kedua.

3.1 Kekuatan Akal

Akal, sering didefinisikan sebagai daya berpikir yang ada pada manusia dan merupakan salah satu daya roh dengan menggunakan otak sebagai alat. Akal sebagai daya, menurut literatur yang berkembang, hanya dimiliki manusia. Pada sisi inilah, tampaknya, manusia dibedakan dari makhluk lainnya dengan predikat *hayawan natiq* (hewan yang mampu berpikir). Pada sisi yang lain, akal juga disebut-sebut sebagai esensi manusia, sebagai tonggak kehidupan dan landasan bagi kelanjutan wujudnya.² Abduh mengatakan, salah satu unsur bagi pembinaan budi pekerti agar tercipta kesejahteraan sosial dan kebahagiaan bangsa-bangsa harus melalui peningkatan daya akal.³ Sesuatu yang tidak bisa dielakkan, akal memegang peranan kunci dalam kelangsungan hidup manusia. Dalam al-Qur'an sendiri *derivasi* kata *al-'aql* dengan beberapa bentuk katanya diulang sebanyak 49 kali.⁴

²Lihat, Muhammad Abduh, *Risalat Tauhid*, (Kairo: Dar al-Manar, 1366 H.), hlm. 91.

³*Ibid.*, hlm. 177.

⁴Memang kata *al-'aql* dalam bentuk kata benda tidak dijumpai dalam al-Qur'an, yang ada hanya dalam bentuk kata kerja, seperti kata *'aqlub* satu ayat dalam surat *al-Baqarab*: 75, kata *ta'qilun*, disebut 24 kali, di antaranya dalam surat *al-Baqarab*: 44, 73, 76, dan 242; surat *Ali Imran*: 65 dan 118; surat *al-An'am*: 32 dan 151; surat *al-A'raf*: 169; surat *Yunus*: 10 dan 16; surat *Hud*: 11; surat *Yusuf*: 2 dan 109. Kata *na'qil* disebut satu kali, yaitu dalam surat *al-Mulle*: 10. Kata *ya'qiluha*, satu kali,

Agaknya, diskursus akal sebagai mekanik terpenting manusia dapat disepakati. Namun persoalan yang muncul kemudian adalah tentang kekuatan akal itu. Dalam khazanah intelektual Islam, problematika kekuatan akal hadir menjadi sumber polemik ketika dipertentangkan dengan wahyu dan arti penting *misi rasuli*. Pada waktu itu muncul sekelompok orang yang berkeyakinan, akal memiliki daya yang besar. Kelompok ini dalam typologi Harun, dikategorikan sebagai aliran kalam rasional. Sebaliknya, kelompok penentanginya meyakini, akal memiliki daya yang kecil. Kelompok ini, demikian Harun, disebut aliran kalam tradisional.⁵ Timbangan yang dijadikan alat ukur untuk memasukkan seseorang ke dalam kelompok rasional atau tradisional dapat dilacak dari pendapatnya tentang empat persoalan agama (teologi) sebagai berikut:⁶

dalam surat *al-Ankabut*: 43. Dan, kata *ya'qilun* diulang sebanyak 22 kali, antara lain: surat *al-Baqarah*: 164, 170, dan 171; surat *al-Maidah*: 58, dan 103; surat *al-Anfal*: 22; surat *Yunus*: 42 dan 100; *al-Ra'd*: 4; *al-Nahl*: 12 dan 67; dan surat *al-Hajj*: 46. Lihat, Hasan Zaini, *Tafsir Tematik Ayat-Ayat Kalam Tafsir al-Maraghi*, (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1997), hlm. 32. Lihat pula, Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Al-Mu'jam al-Mufabras li Alfadz al-Qur'an al-Karim*, (Beirut, Dar el-Fikr, 1981), hlm 468-9.

⁵Lihat, Saiful Muzani, *Islam Rasional Gagasan Dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution*, (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 112, 116.

⁶Timbangan (alat ukur) ini dipahami dari pemahaman Harun Nasution mengenai akal dalam teologi Islam. Dikatakannya, ketika filsafat Yunani segera dan dengan cepat memasuki pola pikir umat

1. Dapatkah akal mengetahui adanya Tuhan?
2. Jika ya, dapatkah akal mengetahui kewajiban berterima kasih kepada Tuhan?
3. Dapatkah akal mengetahui yang baik dan yang buruk?
4. Jika ya, dapatkah akal mengetahui kewajiban manusia berbuat baik dan menghindari perbuatan buruk?

Kelompok Mu'tazilah sebagai penganut pemikiran teologi rasional berpendapat, akal memiliki kemampuan untuk mengetahui persoalan tersebut.⁷ Namun diakuinya, untuk mengetahui perincian dari keempat masalah dasar keagamaan tersebut, wahyu sangat diperlukan. Sekalipun

Islam, di kalangan umat Islam sendiri timbul kesadaran akan pentingnya akal dalam al-Qur'an dan al-Hadis. Maka muncullah sekelompok orang yang mengakui akal dapat mengetahui dua masalah pokok dalam tiap-tiap agama, yaitu, Tuhan, kebaikan dan keburukan. Dalam statemen kelompok ini, jika akal dapat mengetahui adanya Tuhan, akal dapat pula mengetahui adanya kewajiban manusia berterima-kasih kepada-Nya. Dan jika akal dapat mengetahui yang baik dan yang buruk, akal dapat pula mengetahui kewajiban manusia untuk berbuat baik dan menghindari perbuatan buruk. Kelompok ini selanjutnya dalam typologi Harun dimasukkan ke dalam kelompok teologi Islam rasional. Sementara, bagi lawan teori rasional, dimasukkan sebagai kelompok tradisional. Lihat, *Ibid.*, hlm. 371-3.

⁷Maksudnya, semua pengetahuan dapat diperoleh melalui akal dan kewajiban-kewajiban dapat diketahui melalui pemikiran yang mendalam. Maka berterima kasih kepada Tuhan sekalipun wahyu belum turun, tetap wajib. Hal demikian, dalam pemahaman Mu'tazilah, kebaikan dan keburukan wajib diketahui melalui akal. Hal yang sama dalam mengerjakan yang baik dan menghindari yang buruk. Lihat, Al-Syahrastani, *Al-Milal wa al-Nihal*, (Beirut: Dar el-Fikr, tt.), hlm. 42, 45.

akal mengetahui wajibnya manusia berterima kasih kepada Tuhan, tetapi bagaimana caranya, tidak dapat dijangkau oleh akal. Maka, demikian kelompok Mu'tazilah, wahyulah yang menjelaskan kepada umat manusia cara berterima kasih kepada Tuhan. Begitu pula dalam soal kebaikan dan keburukan tidak semua yang baik dan yang buruk dapat diketahui akal. Wahyu perlu turun untuk menolong akal manusia dalam menyempurnakan pengetahuannya.⁸ Sedang kelompok Maturidiyah Samarkand-sebagai aliran kalam rasional kedua setelah Mu'tazilah-mengatakan, kecuali kewajiban menjalankan yang baik dan menghindari yang buruk, akal memiliki kemampuan untuk mengetahuinya.⁹

Pendapat yang dapat dikatakan berbanding terbalik, dilontarkan oleh kelompok Asy'ariyah. Sebagai penganut aliran teologi tradisional, kelompok ini berpendapat, akal hanya mampu mengetahui adanya Tuhan. Sementara ketiga persoalan lainnya--kewajiban berterima kasih kepada Tuhan, perbuatan baik dan buruk, serta kewajiban melaksanakan yang baik dan menghindari yang buruk, hanya diketahui manusia melalui wahyu. Menurut al-Asy'ari, selaku pendiri kelompok Asy'ariyah,

⁸Lihat, Saiful Muzani, *loc.cit.*

⁹Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI-Press, 1986), hlm. 77. (Selanjutnya disebut Harun Nasution, Teologi).

semua kewajiban hanya dapat diketahui melalui wahyu. Akal, dalam pendapatnya, tidak dapat menentukan sesuatu menjadi baik atau buruk.¹⁰ Hingga di sini, tampaknya, al-Asy'ari ingin mengatakan, akal tidak dapat mengetahui bahwa mengerjakan perbuatan baik dan menghindari perbuatan buruk adalah wajib. Lebih lanjut ia menegaskan, sekalipun akal dapat mengetahui adanya Tuhan, namun mengetahui kewajiban terhadap Tuhan hanya diperoleh melalui perantaraan wahyu.¹¹

Pendapat lain, dikemukakan oleh kelompok Maturidiyah Bukhara yang umum disamakan dengan kelompok Asy'ariyah sebagai penganut pemikiran teologi tradisional sekalipun pendapat-pendapatnya menunjukkan lebih moderat dari Asy'ariyah. Dalam statemennya, dua dari keempat persoalan di atas, yakni, mengetahui adanya Tuhan dan mengetahui hal yang baik dan buruk dapat diketahui akal. Sementara dua masalah lainnya, yakni, kewajiban berterima kasih kepada Tuhan dan kewajiban melaksanakan yang baik serta menghindari yang buruk hanya dapat diketahui melalui wahyu.¹²

Mencermati dari beberapa pendapat sebagai tersaji di atas, tampak bahwa semua aliran teologi Islam tidak

¹⁰Al-Syahrastani, *op. cit.*, hlm. 101.

¹¹*Ibid.*

¹²Hasan Zaini, *op. cit.* hlm. 38

ada yang menepiskan wahyu. Wahyu secara global berfungsi sebagai konfirmasi atas hasil pengetahuan manusia, sedang dalam penyempurnaannya secara rinci, wahyu berfungsi sebagai pemberi informasi. Kelompok Mu'tazilah, karena mereka mengambil logika sains dan filsafat Yunani, maka mereka tidak menerima arti *lafaz* dari ayat-ayat al-Qur'an yang dalam pandangannya tidak sejalan dengan pemikiran ilmiah dan filosofis. Dalam, hal ini arti tersurat dari ayat tersebut mereka tinggalkan dan kemudian diambil arti tersiratnya. Demikian juga dalam pemahaman kelompok Maturidiyah Samarkand memiliki pemahaman yang sama dengan kelompok Mu'tazilah. Sedang kebalikannya adalah kelompok Maturidiyah Bukhara, dan yang terakhir kelompok Asy'ariyah. Agaknya klasifikasi ini cukup populer di kalangan para pengkaji teologi Islam Klasik.

Selanjutnya, akan dicermati kedudukan akal dalam pandangan Abdul Halim. yang menjadi fokus kajian adalah, bagaimana sebenarnya pendapat Abdul Halim tentang akal? Juga, sejauh manakah wewenang akal dalam mengetahui empat masalah yang telah menjadi polemik di antara para ulama teologi Islam?

Dalam sebuah tulisannya, Abdul Halim pernah mengemukakan, bahwa akal merupakan salah satu di antara tiga karunia Allah Swt., yang diberikan kepada

ummat manusia.¹³ Sebagai salah satu karunia, akal menurut Abdul Halim, menjadi dasar yang membedakan antara manusia dengan makhluk lain dengan derajat yang lebih tinggi.¹⁴ Selain itu, melalui karunia akal manusia memiliki kemampuan untuk berpikir, mengingat, merenungkan hakikat penciptaan, serta mengambil pelajaran darinya. Bahkan, demikian Abdul Halim, perbedaan dari sudut akal, tersebut menjadikan manusia memiliki kemampuan untuk mengendalikan dan mengatur isi alam.¹⁵ Pendapat Abdul Halim ini, didasarkan pada firman Tuhan:

إن الإنسان على نفسه لبصيرة

Artinya: "Sesungguhnya manusia itu atas dirinya lebih mengetahui".¹⁶

¹³Lihat, Abdul Halim, "Wetenschap dan Agama", dalam majalah bulanan, *As-Sjoero*, no. 2/th. VI/1353 H.-1935 M., hlm. 144. (Selanjutnya disebut Abdul Halim, *Wetenschap*). Lihat pula, Wawan Hernawan, *Seabad Persatuan Ummat Islam (1911-2011)*, (Bandung: PUI-YMSI-Bank Jabar, 2014), hlm. 214.

¹⁴Abdul Halim, *op. cit.*, hlm. 147. Lihat pula, Wawan Hernawan, *loc. cit.*

¹⁵Lihat, Abdul Halim (*ed.*), *Ketetapan Pelajaran di Sekolah Ibtidaiyyah (rendah) POI yang Berbahasa Arab*, (Majalengka: POMP, 1934), hlm. 8. (Selanjutnya disebut Abdul Halim, *Ketetapan*).

¹⁶Lihat, Abdul Halim, *Risalah Penunjuk Bagi Manusia Dalam Menuntut Pri Kebahagiaan Umum*, (Tasikmalaya: Galunggung Drukkerij, 2048/1938), hlm. 10-11. (Selanjutnya disebut Abdul Halim, *Risalah*). Suatu yang agak disesalkan, dalam penukilan ayat al-Qur'an di atas, Abdul Halim tidak menyertakan nama surat dan nomor ayatnya. Namun tampaknya terdapat kekeliruan, sebab setelah dicocokkan

Dalam pendapatnya lebih lanjut, Abdul Halim mengemukakan, bahwa di dalam diri manusia juga terdapat dua potensi dasar yang memiliki prinsip kerja saling bertentangan.¹⁷ *Pertama*, adalah potensi *semangat suci*. Menurut Abdul Halim, potensi *semangat suci* ini memiliki fungsi sebagai pendorong manusia ke arah yang suci (baik). Sedang potensi *kedua*, adalah *nafsu hayawan* (nafsu binatang) yang mendorong manusia ke arah yang jelek (keburukan).¹⁸ Menurut Abdul Halim lebih lanjut, untuk mengendalikan potensi kedua --agar manusia selalu berada dalam arah yang suci (baik)-- diperlukan perbaikan melalui tuntunan agama. Untuk itu, dalam hal ini, Abdul Halim berkeyakinan, bahwa dalam batas-batas tertentu manusia sebagai makhluk Tuhan memiliki potensi untuk dikembangkan dan dalam batas-batas tertentu ia memerlukan agama.¹⁹

dengan al-Qur'an tidak ditemukan teks ayat tersebut di atas. Teks ayat senada atau mungkin yang dimaksud Abdul Halim terdapat dalam surat *al-Qiyamah* ayat 14 sebagai berikut:

بَلِ الْإِنْسَانِ عَلَىٰ نَفْسِهِ لِبَصِيرَةٍ

Artinya: "Bahkan manusia lebih mengetahui atas dirinya sendiri."

¹⁷ Abdul Halim, *Ketetapan*, *op. cit.*, hlm. 3. Lihat pula, Wawan Hernawan, *loc. cit.*

¹⁸*Ibid.*

¹⁹Lihat, Jalaluddin, *Santi Asromo KH. Abdul Halim Studi Tentang Pembaharuan Pendidikan Islam di Indonesia*, Disertasi, belum terbit, (Jakarta: IAIN Syahid., 1990), hlm. 114-5. Lihat pula, Wawan Hernawan, *op. cit.*, hlm. 215.

Oleh karena itu, dengan diperlukannya pengembangan kedua potensi yang terdapat pada manusia, Abdul Halim juga meyakini, bahwa bergantinya faham dan pandangan hidup dalam upaya meraih perbaikan dan kemajuan erat hubungannya dengan pemberdayaan akal dan kemajuan pola pikir manusia.²⁰ Untuk meningkatkan potensi akal, lanjut Abdul Halim, manusia perlu dididik terutama dalam disiplin-disiplin: etis (pembukaan pikiran), *verstandelijk* (pengetahuan), *zedelijk* (budi pekerti), dan *lichamelijk* (kesehatan).²¹ Dengan memiliki wawasan pemahaman tentang keempat *genuin* ilmu di atas diharapkan, *pertama*, memberi pengertian dan keinsafan atas hak-hak keislaman, kemanusiaan, dan menunjukkan kedudukan hidup yang lebih baik dan layak menurut Islam. *Kedua*, menunjukkan jalan untuk mencapai kemuliaan, bahwa hidup manusia dalam dunia ini sebagai makhluk Tuhan yang memiliki kelengkapan paling sempurna, dengan predikat sebaik-baik makhluk.²²

Hingga di sini, kuat dugaan, tema pendidikan dengan tujuan untuk meningkatkan potensi akal manusia dalam rangka pengembangan potensi manusiawi dalam

²⁰Wawan Hernawan, *ibid.*

²¹Lihat, Abdul Halim, Ketetapan, *op. cit.*, hlm. 10. Lihat pula, Wawan Hernawan, *ibid.*

²²Abdul Halim, *ibid.*, hlm. 8.

keyakinan Abdul Halim, merupakan pengakuan jujurnya terhadap pentingnya akal bagi manusia sekaligus meniadakan kesebandingan manusia atas makhluk-makhluk-Nya. Dengan pernyataan ketidaksebandingan antara manusia dengan makhluk lain, kuat dugaan, adanya keinginan dari Abdul Halim, bahwa akal sebagai karunia Tuhan merupakan kelebihan manusia dibanding makhluk-makhluk lainnya, sehingga tidak terlalu keliru ketika Abdul Halim berpendapat, bahwa akal manusia apabila ditingkatkan potensinya, maka ia akan mampu mengungkap rahasia semesta, mengendalikan, dan mengaturnya.²³

Dalam pandangan Abdul Halim selanjutnya, kemampuan akal manusia, juga memiliki potensi untuk mengungkap rahasia semesta, termasuk dapat mengetahui kewajiban-kewajiban makhluk terhadap Sang Pencipta, Allah Swt. Mengenai problematika ini Abdul Halim berkeyakinan, bahwa manusia senantiasa terikat oleh hukum alam.²⁴ Hukum alam --yang dalam bahasa para *mutakallimin*, sebagai *sunnatullah*-- tidak dapat diubah.²⁵ Melalui teori *sunnatullah* inilah Abdul Halim menggambarkan tata hubungan antara manusia dengan

²³Wawan Hernawan, *op cit.*, hlm. 216.

²⁴Abdul Halim, Risalah, hlm. 7-8.

²⁵*Ibid.*

Tuhan (*makhluk* dengan *Khaliq*) melalui adanya kewajiban beribadah. Dikatakan Abdul Halim, beribadah kepada Allah Swt., merupakan kewajiban manusia sesuai *fitrah* penciptaannya.²⁶ Tugas ibadah itulah yang termasuk ketentuan (*sunnatullah*) yang tidak dapat diubah.²⁷

Diskusi selanjutnya, dapatkah akal manusia mengetahui baik dan buruk, dan kewajiban berbuat baik serta menghindari yang buruk? Dalam menjawab kedua permasalahan ini, Abdul Halim pernah menyatakan, bahwa tidaklah dibolehkan kepada manusia untuk melanggar dan menginjak hak-hak orang lain²⁸ dan atas *sunnatullah* pula manusia wajib berdaya upaya untuk mencari keselamatan bersama dalam dunia ini.²⁹ Untuk memperkuat argumennya, Abdul Halim menyertakan kasus hasil ilmu pengetahuan dan lembaran sejarah manusia. Menurut Abdul Halim, ilmu pengetahuan (*watenschap*) pada era sekarang memang sudah menjadi kebutuhan pokok manusia. Jika betul mempergunakannya, maka akan dapat menjadikan kesejahteraan. Namun sebaliknya, jika salah

²⁶Jalaluddin, *op. cit.*, hlm. 114.

²⁷*Ibid.*

²⁸Abdul Halim, *Watenschap, loc. cit.*

²⁹Abdul Halim, *Menudju ke Arah Perbaikan Peri Pergaulan Hidup Manusia Bersama Dalam Dunia Allah*, dalam, *Majalah Bulanan Soeara Muslimin Indonesia*, No. 4 th. 11/1363 H./1944. (Selanjutnya disebut Abdul Halim, *Menudju*).

mempergunakannya, maka akan membawa kerusakan dan kebinasaan.³⁰ Sedang dari pandangan sejarah, bahwa tradisi menjajah dan perlawanan dari penduduk pribumi (daerah jajahan) yang berakibat peperangan, hampir dijumpai pada setiap masa. Pada kejadian itu, manusia selalu berada di dalam kebingungan, ketakutan dan ketidakpastian. Sementara itu, orang yang mampu menghilangkan rasa bingung, takut, dan ketidakpastian adalah orang yang *insaf*, yaitu, orang yang menggunakan potensi akalinya dengan menyadari *sunnatullah* penciptaan manusia. Secara *sunnatullah*, lanjut Abdul Halim, penciptaan manusia terbagi ke dalam tiga golongan, yaitu: *pertama*, golongan pandai. *Kedua*, golongan kuat, dan *ketiga*, golongan kaya.³¹

Dikatakan Abdul Halim lebih lanjut, pada dasarnya seluruh manusia mempunyai potensi dan cita-cita hidup ke arah itu. Namun dalam pencapaian *sunnatullah*-nya tidak sama. Di antara mereka, ada yang memberdayakan akal secara maksimal dan ada pula yang tidak. Hal yang disebut terakhir, pada akhirnya akan menciptakan kondisi sebaliknya. Dengan demikian, menurut Abdul Halim, jika manusia tidak memberdayakan akal secara maksimal,

³⁰Abdul Halim, Watenschap, *loc. cit.* Lihat pula, Wawan Hernawan, *op. cit.* hlm 217.

³¹Abdul Halim, *loc. cit.*

maka akan melahirkan golongan yang bodoh, lemah, dan miskin. Untuk menyeimbangkan kondisi tersebut, demikian Abdul Halim, golongan pandai harus memberi pengertian kepada golongan yang bodoh bukan memutar (menambah kebingungan) si bodoh, golongan yang kuat harus melindungi golongan yang lemah bukan menjajah dan menindas, serta golongan kaya (konglomerat) harus membantu yang miskin bukan memeras dan menyengsarakannya.³² Upaya keseimbangan tersebut kemudian menjadi ciri khas dari pemikiran Abdul Halim yang kemudian dikenal dengan konsep *al-salam*³³ yang dituangkannya dalam *al-ishlah al-samaniyah* (delapan jalan perbaikan pri-pergaulan hidup).³⁴

³²*Ibid.*

³³*Al-Salam* dimaksud adalah upaya untuk membina keselamatan hidup di dunia agar kelak dapat diperoleh kesejahteraan di akhirat. Usaha tersebut berupa perbuatan yang dilakukan pada aspek-aspek tertentu dari kehidupan manusia dan menyelaraskannya dengan tuntunan agama. Lihat, Jalaluddin, *op. cit.*, hlm. 102.

³⁴*Al-Ishlah al-Samaniyah* dimaksud meliputi: perbaikan akidah (*al-ishlah al-'aqidah*), perbaikan ibadah (*al-ishlah al-'ibadah*), perbaikan pendidikan (*al-ishlah al-'tarbiyah*), perbaikan keluarga (*al-ishlah al-'ailah*), perbaikan adat kebiasaan (*al-ishlah al-'adat*), perbaikan hubungan sosial (*al-ishlah al-'mujtama'*), perbaikan perekonomian (*al-ishlah al-'iqtsad*), dan perbaikan umat (*al-ishlah al-'umat*). Lihat, Abdul Halim (*ed.*), *Tafsir Asas PUI*, seri III, (Majalengka: PB-PUI Majlis Penyiaran Penerangan dan Da'wah,-1991), hlm. 7-14. (Selanjutnya disebut Abdul Halim, *Tafsir Asas*). Lihat pula, Moh. Akim, *op. cit.*, hlm. 46-58. Bandingkan dengan, Jalaluddin, *op. cit.*, hlm. 102-131.

Hingga di sini, nampak, Abdul Halim menempatkan akal pada posisi sentral dalam segala aktivitas manusia. Akal sebagai karunia Tuhan jika ditingkatkan kemampuannya akan dapat mengungkap rahasia semesta, mengetahui Tuhan, mengetahui kewajiban berterima kasih (kewajiban beribadat) kepada Tuhan, dan mengetahui perbuatan baik dan buruk. Selain itu, akal juga berdasarkan pengalamannya akan senantiasa mengerjakan yang baik dan menghindari yang buruk. Hanya saja untuk tema mengerjakan yang baik dan menghindari yang buruk, Abdul Halim tidak tegas, apakah hal itu wajib secara akal atau setelah adanya penetapan wahyu.

Selanjutnya, jika dibuat komparasi antara wewenang akal yang diberikan Abdul Halim dengan wewenang akal yang diberikan oleh aliran-aliran kalam, maka dapatlah ditarik persamaan antara pemikiran Abdul Halim dengan pemikiran yang terdapat dalam aliran Maturidiyah Samarkand. Hal ini sebagai diungkap sebelumnya, dalam pemikiran kelompok Maturidiyah Samarkand, akal mampu mengetahui tiga dari empat permasalahan teologis tersebut. Sebagai dikatakan al-Maturidi,³⁵ kecuali dalam hal kewajiban menjalankan yang baik dan menghindari yang buruk, akal memiliki kemampuan

³⁵Harun Nasution, *Teologi, loc. cit.*

mengetahuinya. Hal demikian dalam pemahaman Abdul Halim, akal mampu mengetahui tiga dari empat permasalahan teologis tersebut. Kecuali, untuk tema mengerjakan yang baik, ia tampak ragu, apakah hal itu wajib secara akal atau setelah adanya penetapan wahyu.

3.2 Fungsi Wahyu

Sebagai diketahui, akal dalam pandangan Mu'tazilah dapat mengetahui keempat persoalan di atas, namun diakuinya, akal hanya mampu mengetahui secara garis besar. Pembahasan yang cukup lengkap tentang akal terdapat dalam, *Al-Mu'jam fi al-Mubit bi al-Taklif*, karya al-Qadi 'Abd al-Jabbar.³⁶ Dalam buku tersebut diuraikan, bahwa akal hanya mampu mengetahui kewajiban-kewajiban secara umum dan tidak memiliki kesanggupan untuk mengetahui perinciannya baik mengenai kehidupan di dunia maupun di akhirat. Dalam kaitan dimaksud 'Abd al-Jabbar mengetengahkan contoh mengenai akal dapat mengetahui kewajiban manusia berterima kasih kepada Tuhan, seperti: kewajiban melaksanakan shalat. Persoalannya, kapankah waktu shalat, gerakannya, syarat, rukun, dan sebagainya? Kata

³⁶Lihat, Al-Qadi Ibn Ahmad al-Hamazani 'Abd al-Jabbar, *Al-Mu'jam fi al-Mubit bi al-Taklif*, (Beirut, Institute des Letters Orientales, 1965), hlm. 22. (Selanjutnya disebut 'Abd al-Jabbar, al-Mu'jam).

'Abd al-Jabbar, akal tidak dapat memerincinya. Begitupun kewajiban-kewajiban praktis lainnya, zakat, puasa, dan haji.³⁷

Aspek lainnya yang perlu dicermati adalah tentang kebaikan dan keburukan. Menurut Ibn Abi Hasyim, seorang tokoh lain dari kelompok Mu'tazilah, akal manusia memiliki kesanggupan untuk mengetahui kewajiban menghindari perbuatan-perbuatan yang membawa keburukan. Tetapi ada perbuatan-perbuatan yang tidak dapat diketahui akal, apakah akan membawa kebaikan atau keburukan.³⁸ Ibn Abi Hasyim mengajukan model kasus, peyembelihan binatang. Akal akan mengatakan bahwa memotong (menyembelih, menghilangkan nyawa) binatang merupakan perbuatan yang tidak baik.³⁹ Tetapi, bagaimanakah jika hal itu dikaitkan dengan pemenuhan keperluan tertentu? Misalnya, untuk keperluan ritual keagamaan, pereratan

³⁷Uraian selanjutnya, lihat, Harun Nasution, *Akal Dan wahyu Dalam Islam* (Jakarta: UI-Press, 1985), hlm. 78 dengan sedikit tambahan redaksi dari penulis. (Selanjutnya disebut Harun Nasution, Akal).

³⁸Al-Qadi 'Abd Ahmad al-Hamazani al-Jabbar, *Syarh al-Ushul al-Khamsah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1965), hlm. 564. (Selanjutnya disebut 'Abd al-Jabbar, Syarh). Lihat pula, Harun Nasution, Akal., *loc. cit.*

³⁹*Ibid.*

sosial (silaturrahmi) atau sejenisnya, masihkah perbuatan memotong binatang itu sebagai yang tidak baik?

Dalam mengkompromikan permasalahan di atas, kelompok Mu'tazilah menyatakan perbedaan antara *qabaih 'aqliyah* (قبائح عقلية) serta *manakir 'aqliyah* (مناكر عقلية) perbuatan-perbuatan yang baik menurut akal dan *qabaih syar'iyah* (قبائح شرعية) serta *manakir syar'iyah* (مناكر شرعية) perbuatan-perbuatan tidak baik menurut wahyu.⁴⁰ Juga mereka membedakan antara *wajibat 'aqliyah* (واجبات عقلية) serta *taklif 'aqli* (تكليف عقلي) kewajiban-kewajiban yang ditentukan akal, dan *wajibat syar'iyah* (واجبات شرعية) serta *taklif sam'i* (تكليف سمعي), kewajiban-kewajiban yang ditentukan wahyu.⁴¹

Di sini tampak watak dinamis dari pemikiran Mu'tazilah yang sekalipun cenderung mendahulukan akal, mereka tetap memberikan beberapa peluang kepada wahyu, tidak langsung menepiskan wahyu. Dalam pendapatnya, kelompok Mu'tazilah mengatakan, wahyu turun di samping untuk hal-hal di atas, juga untuk memberi penjelasan mengenai perincian hukuman dan upah yang akan diterima manusia kelak di akhirat. 'Abd al-Jabbar dengan tegas mengatakan, akal tidak dapat

⁴⁰*Ibid.*

⁴¹*Ibid.* Lihat pula, Harun Nasution, Teologi, *op. cit.*, hlm. 98.

mengetahui besar kecilnya pahala di surga atau hukuman di neraka.⁴² Kata al-Juba'i, sebagai dikutip Harun Nasution, wahyulah yang menjelaskan semua itu.⁴³ Selain itu, wahyu datang untuk memperkuat apa yang telah diketahui akal. Adapun pengutusan rasul (*bi'ats al-rasul*), mengutip Ibn Abi Hasyim adalah untuk memperkuat apa-apa yang telah ditempatkan Tuhan di dalam akal dan menjelaskan perincian-perincian yang telah diketahui akal.⁴⁴ Dalam bahasa yang lebih populer, wahyu lebih berfungsi memberikan *konfirmasi* tentang apa yang telah dijelaskan oleh akal manusia sebelumnya daripada memberikan informasi.⁴⁵

Sejauh pengamatan penulis, kelompok Mu'tazilah, sungguhpun memberi daya yang kuat kepada akal, tidak berarti membelakangi wahyu. Mereka tetap berpegang dan berhajat kepada wahyu. Hal yang sama, dalam temuan Harun, tampak pada pandangan kelompok Maturidiyah Samarkand.⁴⁶

Sementara kelompok Asy'ariyah, karena memberikan daya yang lemah terhadap akal, wahyu

⁴²Qadi 'Abd al-Jabbar, Syarh, *op. cit.*, hlm. 138-9.

⁴³Lihat, Harun Nasution, Akal, *op. cit.*, hlm. 79.

⁴⁴Qadi 'Abd al-Jabbar, Syarh, 565.

⁴⁵Yunan Yusuf, *Corak Pemikiran Kalam Tafsir Al-Azhar*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1990), hlm. 61.

⁴⁶Harun Nasution, Akal, *loc. cit.*

memiliki fungsi lebih banyak dibanding kedua aliran sebelumnya. Tanpa diberitahu oleh wahyu, menurut mereka, manusia tidak akan mengetahui mana yang baik dan mana yang buruk. Imam Al-Asy'ari dalam bukunya, *al-Luma'*, sebagai dikutip Harun⁴⁷ menjelaskan, berdusta merupakan perbuatan buruk, karena wahyu menentukan demikian. Akan tetapi, jika wahyu menyatakan berdusta merupakan perbuatan yang baik, maka berdusta merupakan perbuatan baik. Demikian pun jika berdusta diwajibkan Tuhan, maka berdusta mesti bersifat wajib.

Hal selanjutnya, tentang kewajiban dan larangan. Dalam keterangan al-Baghdadi, segala kewajiban dan larangan diketahui melalui wahyu.⁴⁸ Seandainya wahyu tidak ada, tentu tidak ada kewajiban dan larangan bagi manusia.⁴⁹ Manusia menjadi tidak berkewajiban mengetahui Tuhan dan berterima kasih kepada-Nya. Demikian pula kewajiban berbuat baik dan kewajiban menghindari perbuatan buruk.⁵⁰ Hingga di sini, tampak

⁴⁷*Ibid.* Untuk keterangan lebih lengkap lihat, Abu al-Hasan Ibn Ismail al-Asy'ari, *Kitab al-Luma' fi al-Radd 'Ala Abl al-Zaigh wa al-Bida'*, (Kairo: Syarikat Musahamat al-Misriyah, 1955), hlm. 177. (Selanjutnya disebut Al-Asy'ari, *al-Luma'*).

⁴⁸Lihat, Abu Manshur 'Abd al-Qahir Ibn Thahir al-Tamimi al-Baghdadi, *Kitab Ushul al-Din*, (Beirut: Dar el-Kutub al-Taimiyah, 1980), hlm. 24. (Selanjutnya disebut al-Baghdadi, *Kitab Ushul*).

⁴⁹*Ibid.*, hlm., 149.

⁵⁰Hasan Zaini. *op. cit.*, hlm. 53.

betapa wahyu mendominasi hampir di segala bidang kehidupan Asy'ariyah.

Fenomena yang cukup unik, dominasi wahyu dalam pemikiran Asy'ariyah tidak lantas *bi 'ats al-rasul* (pengutusan rasul) menjadi sesuatu yang wajib. Justru sebaliknya, kelompok Mu'tazilah yang menyatakan demikian, dengan mengajukan konsep *al-shalah wa al-ashlah* (Tuhan wajib berbuat baik dan yang terbaik terhadap manusia). Dalam pemahaman Mu'tazilah, salah satu cara Tuhan berbuat *al-shalah wa al-ashlah* adalah dengan pengutusan para rasul. Sedang dalam pemahaman al-Asy'ariyah, pengiriman rasul tidak wajib, karena Tuhan tidak memiliki kewajiban apa-apa terhadap manusia.⁵¹

Namun, karena akal hanya dapat mengetahui adanya Tuhan saja, wahyu memiliki peranan penting. Manusia mengetahui baik dan buruk, serta mengetahui kewajiban-kewajibannya hanya karena diturunkannya wahyu. Oleh karena itu, dalam pendapat kelompok Asy'ariyah lebih lanjut, pengiriman rasul-rasul seharusnya merupakan suatu kemestian dan bukan hanya suatu hal yang *jaiẓ* (boleh terjadi).⁵² Agaknya pendapat terakhir ingin menyatakan bahwa wahyu berfungsi sebagai

⁵¹*Ibid.*, hlm. 54.

⁵²Harun Nasution, *Teologi, op. cit.*, hlm. 101.

informasi atas pernyataan Tuhan terhadap dunia, bukan sebagai konfirmasi.

Adapun fungsi wahyu dalam kacamata Maturidiyah Bukhara, hanya diketahui sedikit sekali. Para *mutakallimin* termasuk Harun, menyamakannya dengan kelompok Asy'ariyah --berdasarkan kategorinya sebagai penganut pemikiran tradisional--dengan asumsi daya akal lemah. Sehingga dikatakannya, wahyu bagi kelompok Maturidiyah Bukhara memiliki fungsi sebagai informasi, terutama dalam mengetahui kewajiban-kewajiban manusia.⁵³

Kajian selanjutnya adalah mencermati pandangan Abdul Halim tentang wahyu. Hal-hal yang ingin diketahui adalah bagaimana sebenarnya pemikiran Abdul Halim tentang wahyu? Apakah wahyu hanya berfungsi sebagai yang diyakini kelompok Asy'ariyah dan Maturidiyah Bukhara? Atau sebagai keyakinan kelompok

⁵³Lihat, *Ibid.* Harun tidak membuat perbedaan antara kelompok Asy'ariyah dengan Maturidiyah Bukhara. Akan tetapi, perbedaan itu dimunculkan ketika memahami wahyu dalam pandangan Maturidiyah Samarkand. Dalam pendapat Harun, wahyu bagi kelompok Maturidiyah Samarkand diperlukan hanya untuk mengetahui kewajiban tentang baik dan buruk, sedangkan bagi kelompok Maturidiyah Bukhara, wahyu perlu untuk mengetahui kewajiban-kewajiban manusia. Hingga di sini penulis belum bisa mengidentifikasi lebih lanjut, karena dari beberapa sumber yang sampai ke tangan penulis, termasuk al-Syahrastani dalam, *Kitab Nihayat al-Iqdam fi 'Ilmi Kalam*, memiliki pandangan senada dengan Harun.

Mu'tazilah dan Maturidiyah Samarkand? Untuk mendapatkan pemahaman tentang beberapa permasalahan tersebut, terlebih dahulu akan dicermati batasan wahyu menurut Abdul Halim.

Sebagai seorang yang cenderung lebih mendahulukan akal, Abdul Halim berkeyakinan, bahwa sekalipun manusia dianugerahi kelengkapan akal dan dengan kemampuan akalnya dapat mengungkap rahasia semesta, mengendalikan dan mengaturnya, kemampuan akal manusia terbatas hanya pada kesanggupan menghitung, bukan untuk menjadikan.⁵⁴ Kebebasan manusia terbatas dalam kebebasan sesama makhluk yang karena *sunnatullah*-nya senantiasa menuntut perbaikan, kesempurnaan dan kemajuan.⁵⁵ Karena itu, menurut Abdul Halim, dalam batas-batas tertentu manusia mampu memecahkan permasalahan hidupnya melalui kemampuan akalnya dan dalam batas-batas tertentu, ia sangat memerlukan informasi wahyu.⁵⁶

⁵⁴Lihat, Abdul Halim, *Agama Pelita Masyarakat*, dalam Majalah mingguan Islam, *Hikmah*, no. 19 th. X, 25 Mei 1957, hlm. 20. (Selanjutnya disebut Abdul Halim, *Agama*). Lihat pula, Wawan Hernawan, *op. cit.*, hlm. 218.

⁵⁵Abdul Halim, *Wattenschap*, *op cit.*, hlm. 144.

⁵⁶Jalaluddin, *Santi Asromo KH. Abdul Halim Studi Tentang Pembaharuan Pendidikan Islam di Indonesia*, Disertasi, belum terbit, (Jakarta: IAIN Syahid, 1990), hlm. 115-6.

Terkait dengan wahyu, yang dalam sebutan Abdul Halim, agama, ia memberikan batasan sebagai petunjuk tentang *haq* yang diberikan Allah Swt., kepada para Nabi-Nya.⁵⁷ Petunjuk *haq* dimaksud adalah nasehat-nasehat untuk meninggikan Allah Swt., para Nabi-Nya, kitab-kitab-Nya, dan membantu sekalian pemuka-pemuka Islam serta umatnya.⁵⁸ Para nabi mampu memperoleh petunjuk *haq*, karena mereka lain dari manusia pada umumnya; suci, utama, terpilih, dan mampu menembus batas realitas *Illahi*. Para Nabi dianggap sebagai perantara (*rasul*, utusan) antara realitas ketuhanan dan realitas kemanusiaan.⁵⁹

Dari paparan Abdul Halim di atas, dapat dipahami bahwa fungsi wahyu yang *pertama* adalah sebagai sumber informasi tentang apa-apa yang tidak dapat dijangkau akal manusia. Melalui wahyu, Tuhan dinyatakan sebagai realitas Mahatinggi yang telah mengutus para utusan-Nya dengan petunjuk dan agama yang *haq*. Hingga di sini,

⁵⁷Lihat, Abdul Halim, *Kaum Muslimin Harus Insafl*, dalam majalah bulanan, *As-Sjoero*, no. 5 th. VI, 1935, hlm. 176. (Selanjutnya disebut Abdul Halim, kaum).

⁵⁸Abdul Halim, *Al-Qur'an wa al-'Ulum al-Asriyyah*, dalam majalah bulanan, *Soeara Persjarikatan Oelama* no. 567 th. IV, Mei-Juni-Juli, 1932, hlm. 45. (Selanjutnya disebut Abdul Halim, al-Qur'an).

⁵⁹Abdul Halim, *Adab dan Cinta Kepada Rasul*, dalam majalah bulanan, *Soeara Persjarikatan Oelama*, no. 10 th. III, Oktober 1931, hlm. 86. (Selanjutnya disebut Abdul Halim, Adab).

tampaknya, Abdul Halim konsisten dengan pendapat sebelumnya mengenai dua potensi dasar manusia, terutama dalam mengarahkan potensi *nafs hayawan*. Wahyu menjadi sumber informasi (*budan*, petunjuk) agar manusia selalu berada dalam arah yang baik dan menyadari kedudukannya sebagai makhluk Tuhan yang memiliki derajat lebih tinggi dibanding makhluk-makhluk Tuhan lainnya.⁶⁰

Pembicaraan selanjutnya ialah mengenai kewajiban-kewajiban manusia kepada Tuhan yang secara *sunnatullah* akal manusia telah mengetahuinya. Sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, bagi Abdul Halim, dengan turunnya wahyu, manusia semakin menyadari akan *fitrah* dan hakikat kejadiannya, yaitu, sebagai pengabdikan kepada pencipta-Nya. Dengan adanya informasi wahyu yang menyatakan kewajiban manusia untuk beribadat kepada Tuhan,⁶¹ berarti apa-apa yang telah ditetapkan akal sebelumnya (termasuk adanya kewajiban beribadah kepada Tuhan) mendapat konfirmasi dari Tuhan. Dalam hubungan ini, akal manusia, demikian Abdul Halim, terbatas tidak sampai mengetahui tentang tata cara beribadat yang benar. Untuk itu, wahyu datang

⁶⁰Wawan Hernawan, *op. cit.*, hlm. 218-219.

⁶¹Lihat, Abdul Halim, *Adab*, dalam majalah bulanan, No. 11 th. III, Nopember 1931, hlm. 91.

membawa perincian mengenai waktu, gerakan, syarat, rukun, dan hal-hal yang harus dipersiapkan untuk itu.⁶² Dengan demikian, dapat dipahami, bahwa dalam keyakinan Abdul Halim, wahyu di samping sebagai sumber informasi juga memiliki fungsi kedua, yaitu, sebagai konfirmasi (*penguat*) terhadap hal-hal yang telah dicapai oleh akal manusia.⁶³

Begitu pula dalam menjelaskan persoalan kebaikan dan keburukan, serta melakukan perbuatan baik dan menghindari yang buruk, Abdul Halim mengatakan, bahwa akal manusia mempunyai kemampuan untuk mengetahui yang baik dan buruk, dan berdasarkan pengalamannya manusia cenderung untuk melakukan sesuatu yang baik dan menghindari yang buruk.⁶⁴ Wahyu kemudian turun dengan informasi tentang kewajiban untuk melaksanakan *amar ma'ruf nahi al-munkar* (melakukan yang baik dan menghindari yang buruk).⁶⁵ Turunnya kewajiban *amar ma'ruf nahi al-munkar*, dalam pandangan Abdul Halim, merupakan *konfirmasi* Tuhan terhadap hasil penetapan akal manusia. Selain itu, wahyu

⁶²*Ibid.*

⁶³Wawan Hernawan, *op. cit.*, hlm. 219.

⁶⁴Abdul Halim, *Menuju Ke Arab Peri Pergaulan Hidup Manusia Bersama Dalam Dunia Allah*, dalam SMI, Majalah, No. 4, th. II, 1363/1364, hlm. 78. (Selanjutnya disebut Abdul Halim, Menuju).

⁶⁵Abdul Halim, *al-Qur'an*, No. 8-9 th. IV, Agustus-September 1932, hlm. 65-6. Lihat pula, Wawan Hernawan, *op. cit.*, hlm. 220.

turun untuk memberikan informasi, bahwa melakukan perbuatan yang baik dan menghindari yang buruk merupakan kewajiban yang harus dilakukan manusia.⁶⁶

Hingga di sini dipahami, bahwa fungsi wahyu dalam pandangan Abdul Halim, karena akal manusia sanggup mengetahui adanya Tuhan, kewajiban berterima kasih kepada Tuhan dan mengetahui baik dan buruk. Selain hal-hal tersebut, adalah sebagai informasi. Sedang untuk ketiga persoalan di atas, demikian Abdul Halim, wahyu berfungsi sebagai *konfirmasi*.

Bila diadakan perbandingan dengan beberapa aliran kalam yang ada, pandangan Abdul Halim tentang fungsi wahyu, tampak sepaham dengan pandangan kelompok Maturidiyah Samarkand. Hal tersebut dapat dipahami, karena perbedaan pendapat dalam memberikan fungsi terhadap wahyu sangat erat hubungannya dengan perbedaan pendapat dalam memberi wewenang terhadap akal. Bertambah besar fungsi yang diberikan kepada wahyu dalam suatu kelompok, bertambah kecil daya akal dalam pemahaman kelompok itu. Sebaliknya, bertambah sedikit fungsi wahyu di dalam suatu kelompok, bertambah besar pula daya akal dalam pemahaman kelompok itu.⁶⁷ Abdul Halim sendiri ketika memberikan

⁶⁶*Ibid.*, hlm. 66.

⁶⁷Lihat, Hasan Zaini, *op. cit.*, hlm. 59-60.

argumennya tentang kekuatan akal, ia sepaham dengan kelompok Maturidiyah Samarkand, maka untuk tema fungsi wahyu pun demikian. Abdul Halim tidak sepaham dengan pendapat kelompok Mu'tazilah, Asy'ariyah dan kelompok Maturidiyah Bukhara.

3.3 *Free Will dan Predestination*

Terma lainnya yang menjadi sumber polemik di antara para ulama teologi Islam adalah tentang kebebasan manusia dan *fatalisme*. Terma ini dimungkinkan muncul setelah terjadi serangkaian diskusi mengenai akal dan wahyu yang berujung pada pembicaraan tentang keyakinan dalam hubungan perbuatan manusia dengan Tuhan.

Dalam wacana teologi Islam, diskursus tersebut melahirkan dua prinsip berbeda, yaitu, *Qadariyah*,⁶⁸ dan

⁶⁸Terma *Qadariyah* mengandung dua arti. *Pertama*, orang-orang yang memandang manusia berkuasa dan bebas atas perbuatan-perbuatannya. Dalam pengertian ini, *qadariyah* berasal dari kat *qadara*, yakni berkuasa atau memiliki *qudrat*. *Kedua*, orang-orang yang berpandangan bahwa nasib manusia telah ditentukan Tuhan sejak *azul*. Kata *qadara* terakhir mengandung arti menentukan, yakni, ketentuan Tuhan atau *nasib*. Hanya saja, kelompok Mu'tazilah menolak gelar *qadariyah* yang diberikan kepada mereka. Nama Qadariyah dalam pendapatnya lebih cocok diberikan kepada orang yang percaya kepada *qadar* Tuhan. Memang dalam literatur yang berkembang, term *qadariyah* ditujukan kepada orang yang memandang perbuatan-perbuatan mereka diwujudkan oleh daya mereka sendiri, bukan oleh Tuhan. Pendapat ini sejalan dengan pandangan Mu'tazilah.

Jabariyah.⁶⁹ Dalam pendapat *Qadariyah* yang dalam terminologi teologi Barat *free will and free act*, dikatakan, bahwa manusia memiliki kebebasan --sekalipun terbatas sesuai keterbatasan manusia⁷⁰-- dalam kemauan dan perbuatan. Sedangkan pengikut *Jabariyah* mengatakan, semua perbuatan manusia telah ditentukan semenjak *azali* sebelum ia terlahir ke dunia. Pendapat terakhir dikenal dengan *fatalisme* atau *predestination*.

Dalam memberikan respon terhadap kedua permasalahan di atas, kelompok Mu'tazilah sebagai aliran teologi rasional yang memberikan daya besar terhadap akal, menganut faham *qadariyah* (kebebasan manusia). Manusia dalam pendapatnya, memiliki kebebasan dalam menentukan kemauan dan perbuatan yang akan dilaksanakannya. Adapun *al-istitha'ab* (daya) untuk mewujudkan kehendak itu telah terdapat dalam diri manusia sebelum ia melakukan perbuatan. Melengkapi tesis

Dengan demikian kelompok Mu'tazilah, digolongkan sebagai kelompok *qadariyah*. Lihat, Al-Syahrastani, *op. cit.*, hlm. 81. Lihat juga, Harun Nasution, Teologi, *op. cit.*, hlm. 102.

⁶⁹Terma *Jabariyah* berasal dari kata *jabara* yang berarti memaksa. Sebutan *jabariyah* ini ditujukan kepada orang-orang yang berpandangan, bahwa manusia mengerjakan perbuatannya dalam keadaan terpaksa (*majbur*), *tidak* memiliki daya, kemauan, dan *ikhtiar*. Lihat, Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Islamiyyah*, (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, tt.), hlm. 115. Lihat juga, Hasan Zaini, *op. cit.*, hlm. 60.

⁷⁰Lihat, Harun Nasution, *Muhammad Abdul Dan Teologi Rasional Mu'tazilah*, (Jakarta: UI-Press, 1987), hlm. 64. (Selanjutnya disebut Harun Nasution, Muhammad Abdul).

Mu'tazilah tersebut, 'Abd al-Jabbar⁷¹ menerangkan, yang dimaksud dengan Tuhan membuat manusia sanggup mewujudkan perbuatannya adalah Tuhan menciptakan daya di dalam diri manusia ketika diciptakan dan pada daya tersebut bergantung wujud perbuatan itu. Jadi, bukan Tuhan membuat perbuatan yang telah diwujudkan manusia. *Statemen* 'Abd al-Jabbar ini, tampaknya merupakan apologi yang ditujukan untuk membantah paham "dua daya dapat memberi efek kepada perbuatan yang satu dan sama".⁷²

Pada kesempatan lain, 'Abd al-Jabbar juga mengatakan, manusia menciptakan perbuatan-perbuatannya sendiri. Baik dan buruk, patuh dan tidak patuh kepada Tuhan, adalah atas kehendak dan kemauan manusia sendiri.⁷³ Pendapat senada juga dikemukakan oleh al-Jubba'i. Dan agaknya, sebagai dikatakan al-Juwaini, demikian Hasan Zaini, telah menjadi kesepakatan di kalangan Mu'tazilah bahwa perbuatan manusia diwujudkan oleh manusia dengan daya yang ada pada manusia sendiri, bukan diciptakan Tuhan. Dengan demikian, perbuatan manusia merupakan sebenar-

⁷¹Lihat Qadi 'Abd al-Jabbar, *Al-Majmu'*, *op. cit.*, hlm. 386. Lihat pula, Harun Nasution, *Teologi*, *op. cit.*, hlm. 103.

⁷²*Ibid.*

⁷³Al-Syahrastani, *loc. cit.*

benarnya perbuatan manusia, bukan perbuatan Tuhan.⁷⁴ Pada gilirannya, ketika diuraikan tentang pahala dan hukuman atas perbuatan yang dilakukan dengan dayanya sendiri, bukan dilakukan oleh Tuhan.⁷⁵

Berbeda dengan kelompok Mu'tazilah, kelompok Maturidiyah Samarkand sekalipun memberikan daya yang besar terhadap akal, dalam merespon permasalahan di atas mereka membagi perbuatan ke dalam dua model. Al-Maturidi dalam magnum opusnya "*Risalah fi al-Aqaid*"⁷⁶ menyebutkan, ada perbuatan Tuhan dan ada perbuatan manusia. Perbuatan Tuhan, disebutkan, mengambil bentuk penciptaan daya dalam diri manusia, sedangkan pemakaian daya itu merupakan perbuatan manusia. Daya, demikian al-Maturidi, diciptakan bersama-sama dengan perbuatan. Jadi, tidak sebelum perbuatan sebagai dikatakan Mu'tazilah. Adapun perbuatan manusia, disebutkannya pula, adalah perbuatan manusia dalam arti sesungguhnya, bukan dalam arti kiasan.⁷⁷ Hal demikian dalam pemberian upah dan hukuman didasarkan atas

⁷⁴Hasan Zaini, *op. cit.*, hlm. 61.

⁷⁵*Ibid.*, hlm. 61-2.

⁷⁶Lihat, Abu Mansur Muhammad Ibn Muhammad Ibn Mahmud Al-Maturidi, *Risalah fi al-'Aqaid*, (ed.) Y.Z. Yorukan, (Istambul: Ankara University, 1953), hlm. 12-3. (Selanjutnya disebut Al-Maturidi, *Risalah*). Lihat juga, Harun Nasution, *Teologi, op. cit.*, hlm. 112.

⁷⁷Al-Maturidi, *Risalah, op. cit.*, hlm. 13.

pemakaian daya yang diciptakan. Dalam pendapat Maturidiyah Samarkand, manusia diberi pahala atas pemakaian benar dari daya dan siksa atas kesalahan pemakaian daya.⁷⁸

Adapun kelompok Asy'ariyah sebagai disebutkan sebelumnya, menganut aliran teologi tradisional yang memberikan daya lemah terhadap akal. Dalam hal ini lebih dekat kepada faham *Jabariyah*. Manusia, dalam pemahaman kelompok ini, berada pada posisi lemah yang dengan sendirinya banyak bergantung kepada kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan. Untuk menjembatani serba ketergantungan manusia, al-Asy'ari memunculkan teori *al-kasb* (*acquisition*, perolehan).⁷⁹ *Al-Kasb* dimaksud sebagai diuraikan dalam *al-Luma'* adalah sesuatu yang terjadi dengan perantaraan daya yang diciptakan, atau sesuatu yang timbul dari *al-muketasib* (*acquirer*, orang yang memperoleh) dengan perantaraan daya yang diciptakan.⁸⁰

Jika demikian, siapakah yang menciptakan daya untuk mewujudkan perbuatan-perbuatan? Jawab al-

⁷⁸Harun Nasution, Teologi, *loc. cit.*

⁷⁹Ibid., hlm. 106.

⁸⁰Abu al-Hasan Ali Ibn Ismail al-Asy'ari, *Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Musallin*, II, Muhammad Muhy al-Din 'Abd al-Hamid (ed.), (Mesir: Maktabah el-Nahdhah al-Mishriyyah, 1954), hlm. 199. (Selanjutnya disebut Al-Asy'ari, *Maqalat*). Lihat pula, Yunan Yusuf, *op. cit.*, hlm. 65.

Asy'ari, ada daya lain selain dari diri manusia, karena diri manusia terkadang berkuasa dan terkadang tidak berkuasa.⁸¹ Daya tidak terwujud sebelum adanya perbuatan. Ia ada bersama-sama dengan adanya perbuatan, dan ada hanya untuk perbuatan yang bersangkutan saja.⁸² Tampaknya keterangan demikian, ingin menegaskan bahwa daya untuk berbuat adalah daya Tuhan, perbuatan-perbuatan manusia diciptakan Tuhan, dan yang mewujudkan *kasb* (perbuatan manusia), sebenarnya Tuhan pula.

Sementara, kelompok Maturidiyah Bukhara dalam memberikan interpretasi terhadap permasalahan di atas, hal pertama yang diungkapkan adalah tentang perwujudan perbuatan. Al-Bazdawi⁸³ mengatakan, di dalam perwujudan perbuatan terdapat dua perbuatan, yaitu, perbuatan Tuhan dan perbuatan manusia. Pendapat al-Bazdawi tersebut sama dengan pendapat al-Maturidi. Namun ketika memberikan definisi "penciptaan" terdapat perbedaan. Perbuatan Tuhan bagi al-Bazdawi adalah penciptaan perbuatan manusia, bukan penciptaan daya.⁸⁴ Sedang perbuatan manusia hanyalah melakukan perbuatan yang telah diciptakan itu. Tata

⁸¹Lihat, al-Asy'ari, Al-Luma', *op. cit.*, hlm. 57.

⁸²*Ibid.*, hlm. 96

⁸³Lihat, al-Bazdawi, *op. cit.*, hlm. 106.

⁸⁴Lihat Harun Nasution, Teologi, *op. cit.*, hlm. 115

hubungan ini digambarkan sebagai Tuhan (*maj'ul*) dengan manusia (*fi'il*). Argumen yang dimajukan al-Bazdawi, manusia tidak memiliki daya untuk mencipta. Daya yang ada pada manusia hanya dapat untuk melakukan perbuatan.⁸⁵ Dengan demikian, kebebasan manusia dalam paham ini, walaupun ada, kecil sekali. Karena perbuatan manusia hanyalah melakukan perbuatan yang telah diciptakan Tuhan. Akhirnya, sebagai halnya kelompok Asy'ariyah, daya manusia tidak efektif dalam mewujudkan perbuatan. Sedangkan hal-hal lainnya, terdapat kesamaan dengan kelompok Maturidiyah Samarkand, seperti, sama-sama mengatakan terdapat dua daya dalam diri manusia dan daya diciptakan bersama-sama dengan perbuatan.

Kajian selanjutnya adalah mencermati pandangan Abdul Halim. Beberapa persoalan yang diajukan untuk melihat pemikiran yang dikembangkannya, meliputi: bagaimanakah pandangan Abdul Halim tentang *Qadariyah* dan *Jabariyah*. Apakah ia cenderung berpaham *Jabariah*, yang memandang manusia bersifat pasif dan fatalis, atau dalam sebutan lain, hanya menyerah kepada nasib dan taqdir yang telah ditentukan Tuhan? Atau, ia memiliki paham *Qadariyah*, sehingga ia berpandangan bahwa manusia bersifat dinamis?

⁸⁵*Ibid.*, hlm. 116.

Abdul Halim, sekalipun ia memberikan daya yang kuat terhadap akal, sebagai telah disebutkan sebelumnya, kedudukan manusia selaku makhluk ciptaan Tuhan memiliki kebebasan terbatas pada menghitung tidak untuk menjadikan.⁸⁶ Abdul Halim kemudian membagi perbuatan ke dalam dua bagian. Kedua perbuatan dimaksud adalah perbuatan Tuhan dan perbuatan manusia. Perbuatan Tuhan, dikatakannya, terbagi dua bagian pula. *Pertama*, perbuatan Tuhan sebagai ketentuan Tuhan yang tidak dapat diubah, karena telah ditetapkan-Nya.⁸⁷ Adanya perbuatan Tuhan demikian, berdasar firman Allah surat *al-Taubah* ayat 51:

قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا

Artinya: “Katakanlah! Tidak sesuatu yang mengenai kita, melainkan yang telah dituliskan oleh Tuhan bagi kita.”⁸⁸

Perbuatan Tuhan sebagai dalam firman-Nya di atas, menurut Abdul Halim, adalah *absolute Prae-destinatie*, yak-

⁸⁶Lihat, Abdul Halim, Agama, *loc. cit.*

⁸⁷Pendapat Abdul Halim ini diambil dari M.F.S. dalam tulisannya, *Prae-Destinatie Leer* atau *Taqdir*, dalam majalah bulanan, *As-Sjoero*, no. 1 th. ke-7, 1936, hlm. 4-5. Ada asumsi dari penulis, karena tulisan M.F.S itu telah mendapat editing darinya. Untuk itu penulis, berinisiatif mengambil beberapa pendapat M.F.S. sebagai pendapat Abdul Halim. (Selanjutnya ditulis Abdul Halim, *Prae-Distinatie Leer*).

⁸⁸*Ibid.*, hlm. 5.

ni, suatu *taqdir* yang menurut *wet* Allah (*sunnatullah*), tetap dan tentu, seperti, jodoh, mati, kebahagiaan, dan kecelakaan.⁸⁹

Kedua, perbuatan Tuhan yang dapat diubah, bahkan wajib diusahakan. Hal terakhir berdasarkan firman Allah dalam surat *al-Najm* ayat 39:

وان ليس للإنسان إلا ما سعى

Artinya: "Tidak ada kejadian sesuatu atas manusia, melainkan apa yang telah diusahakannya."⁹⁰

Juga firman Allah dalam surat *al-Ra'd* ayat 11, sebagai berikut:

إن الله لا يغير ما بقوم حتى لا يغيروا ما بأنفسهم

Artinya: "Bahwasanya Allah tidak merubah (merusak) keadaan sesuatu kaum, melainkan apabila kaum itu sendiri merubahnya (atau merusaknya)".

Sedang perbuatan manusia adalah *ikhtiar*,⁹¹ yakni, manusia dalam keterbatasannya wajib berikhtiar. Dalam hubungan ini, Abdul Halim mengembangkan

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ Abdul Halim, *Islah*, dalam majalah bulanan, *As-Sjoero*, no. 5 th. VI, 1935, hlm. 185. (Selanjutnya disebut Abdul Halim, *Islah*). *Ikhtiar* dimaksud terutama dalam urusan *al-hayat al-ijtimaiyah* (kehidupan bermasyarakat), seperti: untuk mencari harta yang halal dengan berdagang, bertani, atau menjadi buruh pabrik gula.

pemikirannya berdasarkan adanya perbuatan Tuhan yang dapat diperbaharui/diubah manusia. Hingga di sini, tampaknya Abdul Halim tidak menerima konsep *praedestinatie*⁹² yang menyatakan, bahwa segala kejadian manusia telah ditentukan sejak *aẓali* oleh Allah Swt., dan manusia harus menerima ketentuan itu secara mutlak.⁹³ Sebaliknya, ia lebih menekankan pentingnya ikhtiar. Abdul Halim sendiri mengatakan, kudrat *iradat* Allah *Ta'ala*, di samping ada yang tentu dan tetap ada juga yang dapat diubah oleh manusia sepanjang manusia dapat melakukannya.⁹⁴

Dari pandangan Abdul Halim demikian, dapat dipahami, ia lebih cenderung menempatkan manusia sebagai makhluk yang aktif, kreatif, dinamis dalam melakukan perbuatan. Dalam hal ini, ia berpaham *qadariyah* dan menolak *jabariyah* (*pasif, statis, fatalis*). Selain itu, tampaknya Abdul Halim ingin mengatakan, untuk terciptanya suatu perbuatan diperlukan dua daya, yaitu, daya manusia dan daya Tuhan. Hal demikian didasarkan, manusia tidak akan dapat berikhtiar (melakukan

⁹²*Predestinatie* dalam Islam dikenal sebagai faham *jabariyah* yang cenderung menempatkan manusia sebagai makhluk yang harus menerima segala ketentuan Tuhan. Sehingga membawa mereka ke dalam sikap *statis* dan *fatalism*. Lihat, Jalaluddin, *op. cit.*, hlm. 113.

⁹³*Ibid.*, hlm. 112-3.

⁹⁴Abdul Halim, *Prae-Destinatie Leer, loc. cit.*

perbuatan), jika ia sendiri tidak memiliki daya. Dengan demikian, dalam pemahaman Abdul Halim, untuk terciptanya suatu perbuatan harus ada daya manusia sebagai pewujud perbuatan dan Tuhan sebagai pencipta daya.⁹⁵

Dari penjelasan Abdul Halim di atas, tampaknya ia sepaham dengan pendapat yang mengatakan, perbuatan Tuhan mengambil bentuk penciptaan daya dalam diri manusia, sedang pemakaian daya adalah perbuatan manusia. Daya diciptakan sebelum adanya perbuatan. Juga perbuatan manusia adalah sebenarnya perbuatan, bukan dalam arti kiasan, dalam arti, manusia menciptakan perbuatannya sendiri.

Memang, ada sebuah kehati-hatian dari Abdul Halim ketika ia mengungkapkan, manusia menciptakan perbuatannya sendiri. Ia segera membatasi, manusia memiliki kebebasan dalam melakukan kamauan dan perbuatannya hanya dalam urusan *'ubudiyah* dan *al-bayat al-ijtima'iyah*.⁹⁶ Kebebasan itupun dibatasi pula oleh *sunnatullah*. Maka untuk terciptanya keseimbangan hidup agar berlangsung dengan baik, demikian Abdul Halim,

⁹⁵Abdul Halim, *Agama, loc. cit.*

⁹⁶Abdul Halim, *Prae-Destinatie Leer, op. cit.*, hlm. 6

manusia perlu menyelaraskan perbuatannya dengan *sunnatullah*.⁹⁷

Hal lain yang dapat dicermati dari penjelasan Abdul Halim di atas adalah, tentang pengakuannya --sekalipun secara tidak langsung-- terhadap paham *masyi'ah* (kemauan) dan *rida* (kerelaan).⁹⁸ Hanya saja, dikarenakan Abdul Halim menolak bahwa kemauan manusia adalah sebenarnya kemauan Tuhan. Agaknya, paham *masyi'ah* dan *rida*-nya lebih ditujukan kepada pahala dan hukuman. Pahala dimaksud, kemauan dan perbuatan manusia sesuai dengan kemauan atau kehendak Tuhan yang dengannya memperoleh *rida* Tuhan. Sedang hukuman, kemauan dan perbuatan manusia tidak sesuai dengan kemauan atau kehendak Tuhan dan dengannya *ghair al-rida* (Tuhan tidak rela). Pencapaian *rida* dan *ghair al-rida* juga tidak dapat lepas dari *wet* Allah (*sunnatullah*).⁹⁹ Manusia akan mendapat *rida*, jika berjalan (melakukan kema'uan dan perbuatannya) tidak melanggar *sunnatullah*. Sebaliknya, manusia mendapat *ghair al-rida*, karena ia melanggar *sunnatullah*.¹⁰⁰ Dengan demikian, perbuatan baik dan buruk adalah perbuatan manusia bukan dalam

⁹⁷Abdul Halim, Risalah, *op. cit.*, hlm. 6-7.

⁹⁸Untuk penjelasan lebih lanjut tentang konsep *masyi'ah* dan *rida*. Lihat, Harun Nasution, Teologi, *op. cit.*, hlm. 113.

⁹⁹Abdul Halim, Agama, *loc. cit.*

¹⁰⁰*Ibid.*

arti kiasan, dan hal (keadaan) Tuhan menjatuhkan hukuman bukan perbuatan sewenang-wenang Tuhan, tetapi berdasarkan atas kemerdekaan manusia (*free will* dan *free act*) dalam mempergunakan daya yang diciptakan Tuhan dalam dirinya untuk berbuat baik atau berbuat jahat.

Pemikiran Abdul Halim sebagai tersaji di atas, apabila diperbandingkan dengan beberapa aliran teologi Islam, tampaknya terdapat kesamaan dengan pemikiran yang dikembangkan oleh kelompok Mu'tazilah. Indikator yang mendukung untuk menempatkan posisi demikian, bertolak dari pemikiran Abdul Halim yang memberikan kebebasan kepada manusia dalam melakukan kemauan dan perbuatannya serta pengakuan terhadap adanya *sunnatullah* yang tentu dan tetap. Sementara itu, di dalam pemikiran teologi kelompok Mu'tazilah, juga ditemukan, manusia memiliki kebebasan dalam berkehendak dan berbuat.¹⁰¹ Namun di balik itu, diakuinya, terdapat *sunnatullah* ciptaan Tuhan yang harus dilakukan manusia. Hal demikian membuat kebebasan manusia terbatas.¹⁰² Oleh karena itu, kebebasan manusia sebagai diyakini dalam pemikiran teologi kelompok Mu'tazilah tidaklah dalam pengertian dapat keluar dari *sunnatullah*, tetapi

¹⁰¹Lihat, Yunan Yusuf, *op. cit.*, hlm. 130.

¹⁰²*Ibid.*

manusia harus berlomba semaksimal mungkin untuk memperoleh kepentingan dan kebutuhan hidupnya. Pendapat demikian, jelas mengindikasikan, kebebasan manusia dibatasi oleh *wet* Allah (*sunnatullah*).¹⁰³

Sejalan dengan itu, ketika Abdul Halim berpendapat bahwa kebebasan manusia hanya dalam *al-bayat al-ijtima'iyah*, dapat dipahami, manusia sebenarnya hanya memiliki kebebasan dalam memilih hukum alam mana yang akan ditempuh dan dilakukan dalam menjalani kelangsungan hidupnya. Untuk itulah dalam beberapa tulisannya Abdul Halim sering mengingatkan akan pentingnya *ikhtiar*.¹⁰⁴ Sehingga dengan *ikhtiar* itu,

¹⁰³*Sunnatullah* adalah hukum alam, yang di Barat disebut *natural laws*. Bedanya, *natural laws* adalah ciptaan alam, sedang *sunnatullah* adalah ciptaan Tuhan. Secara historis, istilah *sunnatullah* muncul pada periode Klasik seiring kesadaran para ulama akan kedudukan akal yang tinggi dalam al-Qur'an dan al-Hadis. Dalam pada itu, sebagai telah disebutkan pada bagian terdahulu, mereka cepat bertemu dengan sains dan filsafat Yunani yang juga dikenal sangat menekankan pada peran akal. Maka peran akal yang tinggi dalam al-Qur'an dan al-Hadis bertemu dengan peran akal yang tinggi dalam sains dan filsafat Yunani. Dari perkawinan ini melahirkan kaidah hukum alam yang semula dipahami "murni" ciptaan alam tanpa mengaitkan dengan Tuhan, menjadi hukum ciptaan Tuhan. Al-Qur'an menegaskan, *sunnata Allah-i wa Lan tajida li sunnati Allah-i tahwilah*. Dalam perkembangan pemikiran selanjutnya, istilah *sunnatullah* dalam al-Qur'an tersebut dikenal dalam teologi Islam dengan sebutan teologi *sunnatullah*.

¹⁰⁴Lihat, tulisan Abdul Halim, seperti: *Risalah Penunjuk Bagi Sekalian Manusia Dalam Menuntut Peri Kebahagiaan Oemoem, Agama Pelita*

umat Islam dapat menguasai hukum alam seluas-luasnya dan menjadi bangsa yang besar, kuat, dan disegani bangsa lain.

Dari beberapa diskursus di atas, dapat disimpulkan bahwa corak pemikiran teologi Abdul Halim dalam masalah *free will* dan *predestination* dapat digolongkan ke dalam pemikiran teologi yang dikembangkan kelompok Mu'tazilah. Sebaliknya, ia menolak adanya kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan semutlak-mutlaknya sebagai dalam keyakinan kelompok Asy'ariyah dan Maturidiyah Bukhara.

3.4 Konsep Iman

Pembahasan terdahulu menunjukkan bahwa akal, wahyu, dan hubungan perbuatan manusia dengan Tuhan, ibarat rantai yang saling berkait. Terdapat informasi, konsep iman pun langsung dipengaruhi oleh konsep mengenai kekuatan akal dan fungsi wahyu, atau iman erat hubungannya dengan akal dan wahyu.¹⁰⁵ Yang menjadi

Masyarakat, Tangga Kebahagiaan Oemoem, Masyarakat Hidoep dan Semangat Bekerdja, dan lain-lain.

¹⁰⁵Harun Nasution memberikan batasan, bahwa iman yang didasarkan kepada wahyu disebut *tasdiq*, yakni, menerima sebagai benar apa yang didengar (*al-sam'u*). Dan iman yang didasarkan kepada akal disebut *ma'rifah*, yakni, mengetahui benar apa yang diyakini. Secara lebih jelas, *tasdiq* berdasar atas pemberitaan, sedang *ma'rifah* berdasar atas pengetahuan mendalam. Selanjutnya, jika berhasil

perbedaan di antara mereka, karena *term* inipun telah menimbulkan polemik yang cukup ramai, apakah iman itu hanya sebatas pengetahuan atau membenaran dalam hati? Atau harus disertai dengan perbuatan? Menyikapi permasalahan ini, sebelum mengetengahkan konsep iman Abdul Halim, penulis terlebih dahulu akan mengemukakan konsep iman dari masing-masing aliran teologi Islam.

Dalam pemahaman kelompok Mu'tazilah, akal dan iman tidak dapat dipisahkan. Dikatakannya, iman itu harus dicapai melalui *ma'rifat*, yaitu, orang beriman harus betul-betul mengetahui adanya Tuhan melalui pembuktian akalnya. Selanjutnya, dengan mengikuti uraian tokoh-tokoh Mu'tazilah, tampak sekali bahwa iman tidak cukup hanya dengan *ma'rifat*¹⁰⁶ apalagi hanya sekedar *tasdiq*,¹⁰⁷ tetapi harus mengacu kepada pelaksanaan kewajiban dan penjauhan diri dari dosa

meneliti aliran-aliran dalam teologi Islam akan ditemukan, orang atau kelompok yang memberi kedudukan lemah pada akal, iman adalah *tasdiq*. Sebaliknya, orang atau kelompok yang menempatkan posisi akal yang tinggi, iman bukanlah *tasdiq*, tetapi *ma'rifah*, bahkan *'amal* (perbuatan). Lihat, Harun Nasution, Muhammad Abduh, *op. cit.*, hlm. 89. Lihat pula, Harun Nasution, Teologi, hlm. 147.

¹⁰⁶Ma'rifat adalah mengetahui adanya Tuhan melalui penjelajahan akal secara mendalam.

¹⁰⁷*Tasdiq* adalah membenarkan berita yang disampaikan seseorang (dalam hal ini Rasul), tanpa melalui pemikiran yang mendalam.

besar (*'amal*). Abd. al-Jabbar mengatakan, orang yang mengetahui Tuhan tetapi tidak melaksanakan perintah dan menjauhi larangan-Nya, bukanlah seorang mukmin.¹⁰⁸ Uraian tentang iman dan amal ini terdapat dalam bahasan mengenai lima prinsip Mu'tazilah (*al-ushul al-khamsah*),¹⁰⁹ yaitu, tentang *al-manzilāt bain al-manzilatain*. Dalam prinsip ini disebutkan, pelaku dosa besar tidak dianggap mukmin. Statemen ini sekaligus merupakan bantahan atas tuduhan yang menyatakan, bahwa orang-orang Mu'tazilah mengabaikan *'amal*, karena menyibukkan diri dalam urusan yang berkaitan dengan akal.¹¹⁰

Dengan memposisikan *'amal* pada peranan yang demikian sentral, kelompok Mu'tazilah menolak anggapan bahwa iman telah cukup dengan *tasdiq*, tetapi ia merupakan hasil lanjutan dari *tasdiq*, berupa amal dan ketaatan kepada perintah Allah SWT., dan menjauhi larangan-Nya. Dengan demikian, iman bagi Mu'tazilah

¹⁰⁸Abd. al-Jabbar, Syarh, *op. cit.*, hlm. 709.

¹⁰⁹*Al-Ushul al-Khamsah* meliputi: *al-Taahid* (Kemahaesaan Tuhan), *al-'adl* (Keadilan), *al-wa'ad wa al-wa'id* (janji dan ancaman), *al-manzilāt bain al-manzilatain* (tempat di antara dua tempat di akhirat, yaitu antara surga dan neraka), dan *al-amr bi al-mar'uf wa al-nahy 'an al-munkar* (perintah mengerjakan yang baik dan menghindari perbuatan munkar).

¹¹⁰Lihat, Abd. al-Majid al-Najjar, et. al., *Al-Mu'tazilat bain al-Fiker wa al-'Amal*, (Tunisia: al-Syirkat al-Tunisiyah, 1979), hlm. 36.

adalah *ma'rifat*, pengakuan lisan, dan pengamalan dengan anggota tubuh.

Selanjutnya, pembahasan tentang bertambah dan berkurangnya iman, kelompok Mu'tazilah mendasarkan diri kepada prinsip *al-manzilat bain al-manzilatain*. Dikatakannya, iman itu dapat berkurang bahkan hilang dan berganti dengan *kufur*. Bagi kelompok ini, apabila seseorang melakukan kemaksiatan, berarti imannya telah berkurang. Apabila jenis kemaksiatan yang dilakukannya tergolong dosa besar (*al-kabair*), orang tersebut tidak lagi disebut mukmin. Sedangkan orang yang melakukan dosa kecil --menurut sebagian cabang Mu'tazilah yang mengatakan bahwa ketaatan itu hanya pada perintah yang wajib¹¹¹-- maka ia tetap disebut mukmin. Akan tetapi, karena *'amal* sebagai disebutkan di atas merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari iman, maka dengan berkurangnya amal berkurang pulalah imannya.

Berdasarkan konsep iman yang dikemukakan oleh kelompok Mu'tazilah di atas, meliputi, *ma'rifat*, *tasdiq*, dan *amal*, maka yang disebut kafir adalah orang yang berakal sehat, tetapi tidak mengakui adanya Tuhan dan tidak taat

¹¹¹Di antara, tokoh Mu'tazilah yang berpendapat demikian, adalah Abu Hasyim. Ia mengatakan, iman adalah melaksanakan perintah-perintah Tuhan yang wajib, tidak termasuk yang sunnat, serta menjauhi perbuatan-perbuatan buruk. Lihat, Abd. al-Jabbar, Syarh, *op.cit.*, hlm. 708.

kepada-Nya. Dan jika *'amal* merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari iman. maka semestinya para pelaku dosa besar dan orang-orang yang tidak taat termasuk dalam kategori kafir. Akan tetapi, untuk pelaku dosa besar yang masih mengakui keesaan Tuhan dan kerasulan Muhammad, kelompok Mu'tazilah memiliki pandangan lain. Bagi mereka, pelaku dosa besar seperti itu, tidak dapat dikategorikan *mukmin*, karena ia tidak taat kepada Tuhan. Akan tetapi, karena beriman terhadap keesaan Tuhan dan kerasulan Muhammad, ia tidak dapat disebut *kafir*. Maka sebutan yang tepat bagi mereka adalah orang *fasik* (muslim fasik).¹¹²

Hingga di sini, manusia dalam hubungannya dengan iman dan amal dalam kategorisasi Mu'tazilah terbagi tiga golongan, yaitu, orang *mukmin*, orang *kafir*, dan muslim *fasik*. Dengan demikian, surga disediakan bagi orang mukmin, neraka bagi orang kafir, sedang bagi pelaku dosa besar (muslim fasik), karena ia tidak termasuk dalam kategori orang mukmin atau orang kafir, maka tempatnya adalah *al-manzilat bain al-manzilatain*. Akan tetapi, karena tempat seperti itu tidak ada, maka tidak dapat tidak, para pelaku dosa besar harus dimasukkan ke dalam salah satu dari dua tempat itu. Akan tetapi, karena Mu'tazilah sangat mementingkan

¹¹²Harun Nasution, Teologi, *op.cit.*, hlm. 43.

amal dan moral, maka tempat yang layak bagi para pelaku dosa besar adalah neraka. Jika demikian, bagaimana peran keadilan sebagai salah satu prinsip Mu'tazilah? Mereka mengatakan, hal itu tetap adil, karena siksaan bagi pelaku dosa besar lebih ringan dibanding orang kafir dan tidak selamanya berada di dalamnya.¹¹³

Sementara itu, iman bagi kelompok Maturidiyah Samarkand, adalah *tasdiq* bukan *lisan*.¹¹⁴ Akan tetapi, *tasdiq* dimaksud mengutip al-Maturidi, adalah sebagai hasil dari *ma'rifat*, yakni, berdasar pada pengetahuan mendalam bukan berdasar pemberitaan, atau dihasilkan melalui penjelajahan akal bukan semata-mata berdasarkan pendengaran (*al-sam'u*).¹¹⁵ Alasan yang dimajukan al-Maturidi, iman tidak cukup dengan hanya perkataan semata, bahkan apapun yang diucapkan dalam pernyataan iman, akan menjadi tertolak jika hati tidak mengakui apa yang diucapkannya itu.¹¹⁶ Hanya bagi kelompok Maturidiyah Samarkand, iman cukup, sampai *ma'rifat*, tidak mesti tidak harus diikuti *'amal* sebagai halnya kelompok Mu'tazilah.

Selanjutnya, persoalan bertambah dan berkurangnya iman. Kelompok ini dapat dikatakan

¹¹³Al-Syahrastani, *op.cit.*, hlm. 48.

¹¹⁴Al-Maturidi, *op. cit.*, hlm. 373.

¹¹⁵*Ibid.*

¹¹⁶*Ibid.*

memiliki pandangan yang sama dengan kelompok Mu'tazilah, bahwa iman seseorang dapat bertambah dan dapat berkurang. Dikarenakan iman dapat bertambah dan berkurang, maka kelompok Maturidiyah Samarkand menekankan setiap orang harus berusaha semaksimal mungkin dalam menghindari perbuatan tercela dan menjauhi dosa besar. Sedang mengenai balasan di akhirat, karena menolak adanya *al-Manzilat bain al-Manzilatain*, mereka mengatakan, orang mukmin ditempatkan di surga, orang kafir di neraka, sedang orang mukmin yang berdosa besar ditempatkan sementara di neraka (tidak selamanya).

Fenomena iman juga menjadi diskusi menarik bagi kalangan Asy'ariyah. Memahami tema ini mereka konsisten dengan pendapatnya, bahwa akal hanya memiliki daya yang kecil. Pembahasan tentang agama, terutama masalah keimanan bagi kelompok ini sepenuhnya didasarkan atas informasi wahyu. Oleh karena itu, dalam pandangan mereka, iman harus *tasdiq*, yakni manusia harus menerima kebenaran berita yang disampaikan melalui wahyu. Al-Asy'ari mengatakan, iman adalah *al-tasdiq bi Allah*.¹¹⁷ Sedangkan ketaatan merupakan penyerta (*al-mutaba'at*), yang posisinya berada

¹¹⁷Al-Asy'ari, Al-Luma', *op. cit.*, hlm 75. (Menerima sebagai benar tentang informasi adanya Tuhan).

di luar iman atau cabang dari iman.¹¹⁸ Penjelasan tentang posisi awal dikemukakan oleh al-Subaki, sebagai dikutip oleh 'Ali Sami al-Nasyar, bahwa iman dengan konotasi *tasdiq* merupakan pendapat mayoritas kelompok Asy'ariyah. Hanya saja, demikian al-Subaki, al-Asy'ari terkadang mengartikan *tasdiq* dengan *ma'rifat* dan pada kesempatan lain menyatakannya sebagai pengakuan diri (*qaul al-nafsi*) yang mengandung *ma'rifat* dan diungkapkan melalui lisan. Adapun *'amal* merupakan bukti dalam bentuk perbuatan sebagaimana pengakuan lisan yang merupakan bukti iman dalam bentuk ucapan.¹¹⁹

Permasalahan selanjutnya adalah tentang bertambah dan berkurangnya iman. Dikatakannya, karena iman adalah *tasdiq* dan *'amal* berada di luar iman, maka keimanan itu tidak akan pernah berkurang.¹²⁰ Al-

¹¹⁸Al-Baghdadi, *op. cit.*, hlm. 251. Lihat pula, Al-Syahrastani, *op.cit.*, hlm 101.

¹¹⁹Al-Subaki, *Thabaqat al-Syafi'iyah*, sebagai dikutip, 'Ali Sami' al-Nasyar, *Nas'at al-Fikr al-Falsafi fi al-Islam*, Jilid I, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1981), hlm. 277.

¹²⁰Al-Baghdadi mengatakan bagi yang mengatakan bahwa ketaatan itu sepenuhnya merupakan bagian dari iman, maka dapat dipastikan bahwa iman itu bertambah dan berkurang. Bagi yang mengatakan bahwa iman itu adalah pengakuan seseorang (*iqrar al-fard*), maka iman itu tidak boleh berkurang, tidak pula bisa bertambah. Sedangkan bagi yang mengatakan bahwa iman itu *al-tasdiq bi al-qalb*, maka iman itu tidak boleh berkurang. Di sini al-Baghdadi tidak secara tegas menunjuk aliran-aliran mana yang menyatakan pandangan-pandangan tersebut. Lihat, Al-Baghdadi, *op. cit.*, hlm. 252.

Ghazali mengatakan, iman adalah *tasdiq al-burhani* (pembenaran yang disertai pembuktian akal), maka tidak tergambarkan bahwa iman itu dapat bertambah atau berkurang. Bahkan, apabila suatu keyakinan telah mencapai bentuknya yang sempurna, ia tidak akan bertambah, dan apabila tidak tercapai dengan sempurna, ia bukan sebuah keimanan.¹²¹ Pendapat senada dikemukakan oleh al-Juwaini, apabila arti iman adalah *tasdiq*, maka *tasdiq* tidak dapat bertambah dengan *tasdiq*.¹²²

Sementara, penulis belum memperoleh sumber yang mengatakan bahwa al-Asy'ari pernah menyebut, iman dapat bertambah atau berkurang. Jika benar al-Asy'ari tidak berpendapat demikian, kuat dugaan, pandangan yang telah menjadi pendirian mayoritas kelompok Asy'ariyah di Indonesia itu berasal dari al-Syafi'i, seorang tokoh yang mazhab fiqhnya dikenal akrab. Paling tidak, dalam kitab *al-Fiqh al-Akbar* ia mengatakan, iman adalah *ma'rifat bi al-qalb* (pengakuan dalam hati), *iqrar bi al-lisan* (pengakuan dengan lisan), dan *'amal bi al-arkan* (pengamalan kewajiban dengan anggota tubuh). Selanjutnya ia juga membagi iman kepada dua *ba-*

¹²¹Al-Ghazali, *Al-Iqtisad fi al-'Itiqad*, (Kairo: Mustafa al-Babi al-Halabi, t.t.), hlm. 110.

¹²²Al-Imam Haramain al-Juwaini, *Kitab al-Iryad*, (Mesir: Maktabat al-Khanji, 1950), hlm. 399-400.

gian. Pertama, iman yang pokok (*al-ashl*), yaitu hal-hal yang apabila ditinggalkan oleh seseorang, ia menjadi kafir. *Kedua*, iman yang cabang (*far'*), yaitu, hal-hal yang apabila ditinggalkan oleh seseorang, ia tidak dinyatakan *kafir*, tetapi hanya dianggap sebagai orang yang melakukan maksiat. Dari konteks inilah al-Syafi'i memahami, terjadinya penambahan dan pengurangan iman. Ditegaskannya pula, apabila yang berkurang itu adalah hal-hal yang termasuk kategori pokok (*al-ashl*), berarti seseorang itu telah menjadi kafir.¹²³

Kelanjutan dari pemahaman kelompok Asy'ariyah sebagai tersaji di atas, dikatakannya, bahwa pelaku dosa besar tetap sebagai seorang mukmin, karena imannya masih ada. Akan tetapi, karena dosa besar yang dilakukannya, ia menjadi seorang mukmin yang *fasik*.¹²⁴ Bila orang tersebut meninggal sebelum sempat bertaubat, maka nasibnya di akhirat terserah kepada Tuhan. Jika Tuhan berkehendak mengampuni dosanya, ia masuk ke dalam surga. Jika tidak, ia akan masuk ke dalam neraka. Hanya saja ia tidak kekal di dalamnya, setelah disiksa

¹²³Al-Imam al-Syafi'i, *Al-Fiqh al-Akbar II*, dalam, *Al-Fiqh al-Akbar*, Mesir: Mathba'at al-Amirat al-Syarqiyah, 1902), hlm. 33. Kitab ini merupakan kumpulan dua risalah tentang *Tauhid* karya al-Imam Abu Hanifah dan al-Imam Al-Syafi'i. Karya yang disebut pertama, dikenal *al-Fiqh al-Akbar I*, sedang yang terakhir, *Al-Fiqh al-Akbar II*.

¹²⁴Harun Nasution, *Teologi, op. cit.*, hlm. 71.

sesuai dengan dosa-dosanya, ia akhirnya akan dimasukkan ke dalam surga.¹²⁵

Adapun kelompok Maturidiyah Bukhara, tampaknya memiliki kesamaan pandangan dengan kelompok Asy'ariyah. Hal tersebut sejalan dengan pendapatnya, bahwa akal manusia tidak memiliki kemampuan akan kewajiban mengetahui adanya Tuhan. Iman, dalam pendapat kelompok ini tidak mengambil bentuk *ma'rifat* atau *'amal*, tetapi mesti *tasdiq*. Al-Bazdawi mengatakan, iman adalah penerimaan dalam hati dengan lisan bahwa tiada Tuhan selain Allah dan tidak ada yang setara (serupa) dengan Dia.¹²⁶ *'Amal* dalam pandangan al-Bazdawi, ibarat tanduk dari rusak. *'Amal* berada di luar iman. Dengan demikian, asal orang mengaku beriman, dan keimanannya itu diikuti dengan hatinya, maka iman orang itu dianggap sah.

Kajian selanjutnya adalah konsep iman menurut Abdul Halim. Fokus kajian ditujukan, apakah iman baginya merupakan pengakuan dalam hati saja (*tasdiq*), atau meningkat ke *ma'rifat* dan *'amal*?

Iman menurut Abdul Halim adalah satu zat dalam jiwa manusia yang hidup dan sangat mempengaruhi

¹²⁵Al-Syahrastani, *op. cit.*, hlm. 101.

¹²⁶Al-Bazdawi, *Ushul al-Din, op. cit.*, hlm. 248.

kehidupannya.¹²⁷ Zat itu besar dan kuat menguasai segenap perasaan manusia yang tiada ubahnya bagaikan kekuatan *elechtrisch* di dalam kawat.¹²⁸ Demikian kuat zat itu menyebabkan segala kekuatan panca indera--bahkan bila perlu harta dan nyawa-- dipergunakan habis-habisan untuk pelayanan iman. Iman, lanjut Abdul Halim, adalah "perasaan" dan "kebiasaan".¹²⁹ Perasaan dan kebiasaan inilah yang menegakkan keyakinan dalam hati sehingga menimbulkan kekuatan unik dan mempengaruhi kehidupan seseorang. Penggambaran tentang perjalanan manusia dalam pelayanan iman sebagai disebut di atas, diakui Abdul Halim berlaku bagi semua orang beragama.

Hal yang sama dalam tata keimanan Islam, Abdul Halim menyatakan:¹³⁰

"Orang yang memang percaya kepada Allah: melihat besar, kuat dan kuasanya "zat" kepercayaan itu menguasai dan mempengaruhi perasaan manusia. Maka tidak boleh tidak, tentu dan harus kepercayaan itu akan lebih memaksa perasaan

¹²⁷Lihat, Abdul Halim, *Iman Mendjadi Ujian*, dalam majalah bulanan, *As-Sjoero*, No. 2 th. VI/1935, hlm. 147. Nama Abdul Halim dalam tulisan tersebut menurut para muridnya menggunakan inisial *Patriot Muslim*. (Selanjutnya disebut Abdul Halim, Iman).

¹²⁸*Ibid.*

¹²⁹*Ibid.*

¹³⁰*Ibid.*, hlm. 147-8. Lihat pula, Wawan Hernawan, *op. cit.*, hlm. 224.

orang yang memang telah percaya kepada Allah untuk melayani segenap perintah-perintah-Nya dan menjauhi segala larangan-larangan-Nya, dengan mempergunakan segenap kekuatannya."

Dalam mengetengahkan pandangannya, Abdul Halim mendasarkan argumen kepada firman Allah (QS: *al-Hujurat*, 15):¹³¹

إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا
وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون

Artinya: "Sesungguhnya orang-orang mukmin itu ialah mereka yang beriman (percaya) kepada Allah dan rasul-Nya, kemudian tidak ragu-ragu lagi serta bekerja dengan sungguh-sungguh di jalan Allah dengan harta benda dan jiwa mereka; mereka itulah orang-orang yang benar."

Dari kutipan pemikiran Abdul Halim di atas, dapat dipahami, bahwa iman tidak cukup hanya dengan membenaran dalam hati (*tasdiq*), tetapi harus diikuti kepatuhan dan penyerahan yang dimanifestasikan dalam bentuk perbuatan (*'amal*). Semakin kuat "zat" itu

¹³¹*Ibid.*, hlm. 148. Lihat pula, Mahmud Yunus, *Tafsir Qur'an Karim*, (Selangor: Klang Book Centre, 1992), hlm. 129

mempengaruhi perasaan seseorang, semakin tinggi pula tingkat kepatuhan dan penyerahan orang tersebut dalam iman (beragama). Hubungan yang erat antara kepatuhan, penyerahan, dan *amal*, sebagaimana dinyatakan Abdul Halim, kuat dugaan, bahwa segala '*amal* (perbuatan) pada hakikatnya digerakkan oleh hati, kemudian hati membenarkan, lisan mengucapkan, dan akhirnya anggota tubuh melakukan perbuatan.¹³² Hingga di sini, dapat dipahami, bahwa inti iman menurut Abdul Halim adalah '*amal*. Adapun, kepatuhan dan penyerahan diri merupakan jalan menuju iman. Sementara '*amal* merupakan ujung dari iman, hampir mewarnai seluruh tulisan Abdul Halim.¹³³

Pada kesempatan lain, sebagai ditulis muridnya Moh. Akim,¹³⁴ Abdul Halim mengemukakan definisi iman sebagai *tasdiq bi al-jinan iqrar bi al-lisan wa 'amal bi al-arkan* (hati membenarkan, lisan mengucapkan dan anggota tubuh mengerjakan). Iman tersebut, lanjut Abdul Halim sebagaimana diterangkan lebih lanjut oleh Moh. Akim, hanya dapat dibuktikan apabila hati sudah

¹³²Lihat, Abdul Halim (Patriot Muslim), *Iman Menjadi Ukuran*, dalam majalah bulanan, *As-Sjoero*, No. 3-4 th VI/1935, hlm. 160. Lihat pula, Abdul Halim, *Economie Dan Cooperatie Dalam Islam*, (Majalengka: Santi Asromo, 1936), hlm. 16. Lihat pula, Wawan Hernawan, *op. cit.*, hlm. 224.

¹³³Wawan Hernawan, *op. cit.*, hlm. 224-225.

¹³⁴Lihat, Moh. Akim, *op. cit.*, hlm. 49.

bulat dan *ikhlas*. Sementara itu, rasa *ikhlas* (keikhlasan) baru akan tumbuh apabila telah memperoleh pemahaman yang melekat. Untuk itu, menurut Abdul Halim, telah menjadi keyakinan asasi bagi kaum Muslim, bahwa segala usaha untuk memperbaiki keadaan manusia (termasuk di dalamnya memperbaiki pandangan hidupnya), harus dimulai dari *ishlah al-'aqidah* (memperbaiki aqidah, tata keyakinan).¹³⁵ Setelah itu baru berangsur ke dalam *ishlah* (perbaikan-perbaikan) lainnya. Hingga di sini, tampaknya, Abdul Halim memulai konsep *al-ishlah al-samanyah* (delapan jalan perbaikan peri-pergaulan hidup) dengan dimulai dari *ishlah al-'aqidah* (perbaikan akidah).¹³⁶

Seiring dengan upaya perbaikan tata keimanan, Abdul Halim juga mengemukakan *al-'aqa-id al-iman* (simpul-simpul percaya kepada Tuhan) meliputi:¹³⁷

Allah Rabbi (Tuhan kami Maha Mulia yang menjadikan kami); *wa Muhammad Nabi* (Muhammad itu Nabi kami yang bijak sekali); *wa Islami dini* (Islam itu agama kami yang sejati); *wa al-ka'bah qiblati* (ka'bah itu pedoman ibadah kita Islam yang berbakti); *wa al-Qur'an imami* (Quran itu undang-

¹³⁵Lihat, Abdul Halim, *Tafsir Asas, loc. cit.*

¹³⁶Wawan Hernawan, *op. cit.*, hlm. 225.

¹³⁷ Lihat, *Soeara Persjarikatan Oelama*, No. 3-4 th. IV

undang kami Islam yang berbudi); *wa shalatu faridhati* (sembahyang itu kewajiban kami yang asli); dan *wal mu'minuna wal muslimuna ikhwani* (sekalian kaum kita Islam yang beriman persaudaraan jadi).

Upaya perbaikan iman dengan merujuk kepada simpul keimanan sebagai dituliskan Abdul Halim di atas, semakin memperjelas, bahwa konsep iman yang dikembangkan Abdul Halim meliputi ketaatan lahir dan batin dengan mengerjakan semua yang *fardhu* dan yang *sunnat*, menjauhi hal-hal yang tidak sesuai dengan *budi qur'ani* serta semangat membina persaudaraan di antara saudara-saudara seiman. Dengan menyebutkan iman salah satunya menjauhi hal-hal yang tidak sesuai dengan budi *qur'ani*, dapat dipahami, bahwa menghindari perbuatan yang membawa kepada dosa besar merupakan bagian dari iman. Abdul Halim pun menyinggung tentang tema ini dalam pembahasannya tentang *prae-destinatie leer*, terdapat ukuran antara mukmin dan munafik.¹³⁸ Dari pendapat Abdul Halim demikian, diduga, ia ingin mengatakan, lawan mukmin bukan kafir atau fasik, tetapi *munafik*. Maka jika seorang mukmin melakukan dosa besar, ia tidak dinamakan kafir, mukmin

¹³⁸Abdul Halim, *Prae-Destinatie*, *loc. cit.* 1932, hlm. 40.

fasik, atau muslim fasik, melainkan sebagai muslim munafik.

Hingga di sini, belum dijumpai pendapat Abdul Halim mengenai ukuran iman seseorang. Apakah esensi iman dapat berlebih atau berkurang, atau dapat bertambah dan dapat pula berkurang. Sekalipun dikatakan, dapat saja seorang yang telah beriman melakukan dosa besar, atau terdapat variasi amal, ia tidak tegas dalam hal ini. Hal yang diketahui dalam mengakhiri pemikirannya tentang konsep iman, Abdul Halim mengingatkan, "buanglah kita *berlaga* akan memperbaiki masyarakat, sedang kita sendiri dengan kerabat tetangga kita masih tidak patut disebut orang Islam yang beradab."¹³⁹

Jika dibuat perbandingan antara konsep iman menurut Abdul Halim dengan aliran teologi yang empat (Mu'tazilah, Maturidiyah Samarkand, Asy'ariyah, dan Maturidiyah Bukhara), tampaknya, pemikiran Abdul Halim lebih dekat dengan konsep iman yang dikembangkan kelompok Mu'tazilah dan Maturidiyah Samarkand. Dikatakan lebih dekat dengan kelompok Mu'tazilah, karena hampir seluruh pemikiran Abdul Halim memiliki kesamaan dengan yang dikembangkan kelompok tersebut. Perbedaan antara keduanya, Abdul

¹³⁹Abdul Halim, Risalah, *op. cit.*, hlm. 11.

Halim ketika mengungkapkan pemikirannya tidak serinci yang dikemukakan oleh kelompok Mu'tazilah. Misalnya, dalam membicarakan *'amal*. Sekalipun Abdul Halim sangat mementingkan amal dalam iman, ia tidak tegas seperti Mu'tazilah, bahwa amal merupakan *juz'* (bagian) dari iman. Hal lain, ketika kelompok Mu'tazilah mengatakan, esensi iman dapat berlebih dan berkurang yang mengakibatkan terjadinya variasi amal, Abdul Halim tidak memberikan informasi tegas dalam hal tersebut. Juga penamaan bagi orang mukmin yang melakukan dosa besar, ketika kelompok Mu'tazilah menyatakan sebagai "muslim fasik" Abdul Halim mengatakan sebagai muslim munafik.

Sedangkan dikatakan lebih dekat dengan kelompok Maturidiyah Samarkand, misalnya, sama-sama berpendapat, bahwa iman adalah *tasdiq* bukan lisan, dalam arti, iman tidak cukup hanya diucapkan dengan lisan, tetapi hati harus ikut membenarkan dan selanjutnya dimanifestasikan dalam bentuk *'amal*. Pemikiran Abdul Halim demikian mengandung pengertian, *tasdiq* dimaksudkan bukan berdasarkan *al-sam'u* (mendengar pemberitaan semata), tetapi *tasdiq* sebagai hasil *ma'rifat* (melalui penjelajahan akal). *Tasdiq* dalam pandangan Abdul Halim juga mengandung pengertian fondasi bagi

tumbuhnya rasa ikhlas.¹⁴⁰ Hingga di sini, tampaknya, pemikiran Abdul Halim tentang iman memiliki kesamaan dengan kelompok Mu'tazilah dan Maturidiyah Samarkand. Bahkan kelebihanya, Abdul Halim menambahkan bahwa *'amal* akan menjadi sebuah kesediaan tanpa dibarengi rasa *ikhlas*, menunjukkan sikap dinamis pada masanya. Dengan demikian, jika ditarik sebuah konklusi tentang iman dalam pandangan Abdul Halim, inti iman adalah *'amal*, inti *'amal* adalah ikhlas. Semakin kuat rasa ikhlas mempengaruhi perasaan dan kebiasaan seseorang, semakin tinggi pula tingkat pelayanan orang dalam iman. Di sinilah orang akan mencoba mengorbankan apa saja demi pelayanan imannya.

¹⁴⁰Abdul Halim, Menudju, loc. *cit.*

BAB IV

PROBLEMATIKA SIFAT DAN PERBUATAN TUHAN

4.1 Kekuasaan dan Kehendak Mutlak Tuhan

Tuhan diakui adanya oleh orang yang beragama. Semua orang beragama mufakat dalam mengartikan Tuhan sebagai yang Mahatinggi. Ia tidak boleh dicampuradukkan dengan hal-hal dunia, lagi pula disadari, bahwa Tuhan itu *Esa* dan tidak dapat dibagi-bagikan kemuliaan-Nya.¹

Dalam tata keyakinan umat Islam, Tuhan diyakini sebagai Sang Pencipta (*khalik*) dan alam semesta (*universe*) adalah ciptaan-Nya.² Sebagai Sang Pencipta, Tuhan adalah Zat Yang Mahatinggi, yang

¹Theo Huijbers, *Mencari Allah Pengantar Ke Dalam Filsafat Ketuhanan*, (Yogyakarta: Kanisius, 1992), hlm. 20.

²Sirajuddin Zar mendasarkan argumennya kepada al-Qur'an surat *Yasin*: 18, *al-Hasyr*: 24, *al-An'am*: 1, 101, *al-Syura*: 11. Lihat, Sirajuddin Zar, *Konsep Penciptaan Alam dalam Pemikiran Islam, Sains, dan al-Qur'an*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), hlm. 1.

memiliki kekuasaan dan kehendak yang tidak terbatas. Sementara ciptaan-Nya, betapapun berkuasa dan berkehendak, tidak tak terbatas, sebab ia dibatasi oleh kekuasaan dan kehendak-Nya sebagai ciptaan. Dengan demikian, kekuasaan dan kehendak Tuhan harus berlaku *universal*.³ Itulah agaknya batasan umum tentang kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan.

Tetapi sungguhpun disepakati bahwa Tuhan berkuasa dan berkehendak mutlak, ternyata terdapat perbedaan pemahaman di antara mereka. Bahkan menurut informasi yang berhasil dihimpun oleh para peminat teologi Islam, tema ini pun termasuk salah satu sumber polemik yang berkepanjangan. Kuat dugaan, hal demikian merupakan buntut dari perbedaan paham tentang kekuatan akal, fungsi wahyu, dan kebebasan, serta kekuasaan manusia atas kehendak dan perbuatannya.⁴

Dalam pandangan kelompok Mu'tazilah, misalnya disepakati, kekuasaan dan kehendak mutlak

³Lihat, Yunan Yusuf, *Corak Pemikiran Kalam Tafsir al-Azhar*, (Jakarta; Panjimas, 1990), hlm. 136. (Selanjutnya disebut Yunan Yusuf, Corak).

⁴Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI-Press, 1986), hlm. 118. (Selanjutnya disebut Harun Nasution, Teologi).

Tuhan sebenarnya tidak bersifat mutlak lagi. Di antara yang menyebabkan ketidakmutlakan itu adalah, *pertama*, kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan telah dibatasi oleh kebebasan yang diberikan kepada manusia dalam melakukan kemauan dan perbuatannya;⁵ *kedua*, kekuasaan dan kehendak Tuhan telah dibatasi oleh keadilan Tuhan; *ketiga*, kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan dibatasi oleh kewajiban-kewajiban Tuhan terhadap manusia;⁶ dan *keempat*, kekuasaan dan kehendak Tuhan dibatasi oleh *natur* atau hukum alam (*sunnatullah*) yang secara *Qur'ani* tidak mengalami perubahan.⁷

Mengomentari beberapa permasalahan di atas, adalah ‘Amr ibn Bahr Abu Usman al-Jahiz, seorang *juru bicara* Mu’tazilah yang cukup dapat dipertanggungjawabkan kredibilitasnya, mengatakan, tiap-tiap benda memiliki sifat dan naturnya sendiri yang menimbulkan efek tertentu menurut natur

⁵Pendapat Harun di atas, diambil dari Albert N. Nader dalam bukunya, *Le Systeme Philosophique des Mu'tazila*, (Beyrouth: Institut des Letters Orientales, 1956), hlm. 82.

⁶Harun Nasution, *Teologi*, *op. cit.*, hlm. 119.

⁷Lihat, teks ayat al-Qur’an Surat *al-Ahzab*, ayat 62: Artinya: “Tidak akan engkau jumpai perubahan pada *sunnah* Allah.”

masing-masing.⁸ Tiap-tiap benda dengan naturnya, tidak dapat menghasilkan apapun kecuali efek yang ditimbulkan oleh natur itu sendiri. Statemen ini menunjukkan, bahwa kelompok Mu'tazilah meyakini berlakunya hukum alam (*sunnatullah*) yang mengatur gerak-gerik perjalanan kosmos. Dengan demikian, dapat dikelompokkan ke dalam aliran *determinisme* atau penganut teologi *sunnatullah*. Dan sebagai penganut teologi *sunnatullah*, kelompok Mu'tazilah juga berpandangan, gerak, diam, warna, rasa, bau, panas, dingin, basah, dan kering, muncul sesuai dengan natur masing-masing benda terkait.⁹

Hal demikian, perbuatan-perbuatan manusia timbul sesuai dengan kehendak natur. Sehingga manusia sesungguhnya tidak bebas, kecuali dalam menentukan kamauan dan kehendaknya. Kebebasan manusia baru bermakna, jika Tuhan membatasi kekuasaan dan kehendak mutlak-Nya. Begitu pun keadilan Tuhan baru terasa, atau kewajiban-kewajiban Tuhan baru terlaksana, jika Tuhan membatasi kekuasaan dan kehendak mutlak-Nya. Atas

⁸Al-Syahrastani, *Al-Milal wa al-Nihal*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1979), hln. 75. Lihat pula, Harun Nasution, *Teologi, op. cit.*, hlm. 99, 119.

⁹*Ibid.*, hlm. 120.

pertimbangan-pertimbangan itulah menyebabkan kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan menjadi terbatas.

Kelompok Maturidiyah Samarkand juga berpandangan, bahwa kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan sudah tidak bersifat mutlak lagi. Yang menentukan ketidakmutlakan itu bukanlah zat selain Tuhan, sebab Tuhan dalam pendapatnya, berada di atas segalanya.¹⁰ Dalam pendapatnya pula, ketidakmutlakan Tuhan telah ditentukan oleh Tuhan sendiri atas kemauan-Nya. Sebagai dicatat Harun Nasution, hal-hal yang menyebabkan ketidakmutlakan Tuhan adalah: *pertama*, kemerdekaan dalam kemauan dan perbuatan yang ada pada manusia; *kedua*, keadaan Tuhan menjatuhkan hukuman bukan sewenang-wenang, tetapi berdasar atas kemerdekaan manusia dalam mempergunakan daya yang diciptakan Tuhan dalam dirinya untuk berbuat baik atau berbuat jahat; dan *ketiga*, keadaan hukuman Tuhan, harus terjadi.¹¹

Dari penjelasan Harun tersebut, diketahui, bahwa kelompok Maturidiyah Samarkand sama dengan kelompok Mu'tazilah dalam membatasi kekuasaan dan

¹⁰*Ibid.*

¹¹*Ibid.*, hlm. 122.

kehendak mutlak Tuhan, sekalipun tidak sebanyak dan sekeras yang diberikan oleh kelompok Mu'tazilah.

Sementara pandangan kelompok Asy'ariyah, dalam menjelaskan persoalan kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan, sesuai dengan pendapatnya, bahwa akal manusia memiliki daya yang kecil dan tidak memiliki kebebasan untuk melakukan kemauan dan perbuatannya. Sehingga kekuasaan dan kehendak Tuhan berlaku semutlak-mutlaknya. Dalam hubungan ini al-Asy'ari menegaskan, Tuhan tidak tunduk kepada siapa pun, di atas Tuhan tiada zat lain yang dapat membuat hukum dan dapat menentukan apa yang wajib dilakukan Tuhan dan tercela jika dilakukannya.¹² Tuhan adalah *transenden, Realitas Supra Ruhaniah Absolut* yang tidak seorang pun dapat mencela perbuatan-perbuatan-Nya. Transendensi Tuhan adalah *finitum non capax Infiniti* (Dia tidak diketahui seluk-beluk-Nya, tidak dapat dipahami, dan dipikirkan).

Tuhan dalam pandangan *hujjat al-Islam*, al-Ghazali, dapat berbuat apa saja yang dikehendaki-Nya, termasuk, menyiksa orang yang beramal baik atau

¹²Abu al-Hasan bin Isma'il al-Asy'ari, *Al-Ibanat 'an Ushul al-Diyanah*, (Kairo: Idarat al-Tiba'at al-Muniriyah, tt.), hlm. 68. (Selanjutnya disebut, Al-Asy'ari, Al-Ibanah).

memberi ganjaran (upah) kepada orang kafir.¹³ Atau dalam pendapat al-Baghdadi, boleh saja Tuhan melarang apa-apa yang telah diperintahkan-Nya dan memerintahkan apa-apa yang telah dilarang-Nya.¹⁴ Merangkum beberapa pandangan tokoh Asy'ariyah di atas, dapat ditarik sebuah konklusi, bahwa Tuhan bebas dengan sebebas-bebasnya dalam melakukan kekuasaan dan kehendak-Nya, tidak terikat kepada hukum-hukum, janji-janji, norma-norma, dan sebagainya.

Sedang kelompok Maturidiyah Bukhara, sekalipun mereka mengakui kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan, namun selangkah lebih maju dari kelompok Asy'ariyah. Menurut al-Bazdawi, Tuhan berkuasa untuk melakukan apa saja yang dikehendaki-Nya, dan menentukan segala-galanya menurut kehendak-Nya. Tidak ada yang dapat menentang atau memaksa Tuhan, serta tidak ada larangan terhadap

¹³Lihat, Muhammad al-Ghazali, *Al-Iqtisad fi al 'I'tiqad*, (ed.) Ibrahim Agah Cubukcu dan Husseyai, (Ankara: Ankara University, 1962), hlm. 184. Lihat pula, Harun Nasution, *Teologi*, 119.

¹⁴Abu Manshur 'Abd al-Qahir ibn Thahir al-Tamimi al-Baghdadi, *Kitab Ushul al-Din*, (Beirut: Dar el-Kutub al-Taimiyah, 1980), hlm. 213. (Selanjutnya disebut Al-Baghdadi, *Kitab Ushul*).

Tuhan.¹⁵ Sekalipun demikian, pada kesempatan lain al-Bazdawi mengatakan, tidak mungkin Tuhan melanggar janji-Nya untuk memberi upah kepada orang yang berbuat baik, sebaliknya bukan tidak mungkin Tuhan membatalkan ancaman untuk memberi hukuman kepada orang yang berbuat jahat. Mencermati kedua pendapat al-Bazdawi tersebut, sekilas tampak kontradiktif bahkan cenderung inkonsistensi. Dalam hipotesis Harun, kontradiksi yang terdapat dalam pendapat al-Bazdawi itu, diduga, timbul dari keinginannya untuk mempertahankan kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan di satu sisi, dan mempertahankan keadilan Tuhan pada sisi yang lain. Sehingga ketika mengatakan bahwa Tuhan dapat memasukkan orang yang berbuat baik ke dalam neraka, adalah bertentangan dengan keadilan Tuhan. Hal demikian ketika mengatakan, Tuhan dapat memasukkan orang yang berbuat jahat ke dalam surga, tidaklah bertentangan dengan *rahmat* Tuhan.¹⁶ Dengan demikian, dapat dikatakan, kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan dalam pandangan kelompok

¹⁵Abu Yusr Muhammad al-Bazdawi, *Ushul Al-Din*, (Kairo: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, 1963), hlm. 130. (Selanjutnya disebut Al-Bazdawi, Ushul).

¹⁶Harun Nasution, Teologi, *op. cit.*, hlm. 134.

Maturidiyah Bukhara, tidak semutlak yang diajukan oleh kelompok Asy'ariyah.

Uraian berikutnya, bagaimana pandangan Abdul Halim tentang kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan? Apakah kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan mesti berlaku sepenuhnya, sebagai dianut kelompok Asy'ariyah dan Maturidiyah Bukhara? Ataukah kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan itu tidak berlaku sepenuhnya lagi, sebagai dianut kelompok Mu'tazilah dan Maturidiyah Samarkand?

Sebagaimana telah ditampilkan pada pembahasan sebelumnya, bahwa Abdul Halim termasuk seorang yang cenderung megedepankan pertimbangan akal (*rasionalis*), Ia berpandangan, bahwa kekuasaan dan kehendak Tuhan tidak berlaku sepenuhnya lagi. Dikatakannya, kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan sudah dibatasi oleh kebebasan *ikhtiar* yang diberikan Tuhan kepada manusia.¹⁷ Pendapat ini menunjukkan sikap konsistensi Abdul Halim sebagai telah dikemukakan dalam pemahamannya tentang *free will*

¹⁷Lihat, Abdul Halim, *Islah*, dalam majalah bulanan As-Sjoero, No. 5 th. VI, 1935, hlm. 185. (Selanjutnya disebut Abdul Halim, *Islah*). Lihat pula, Abdul Halim, *Agama Pelita Masyarakat*, dalam majalah mingguan Islam "Hikmah" No. 19 th. X/25 Mei 1957, 25 Syawal 1376, hlm. 20. (Selanjutnya disebut Abdul Halim, *Agama*).

dan *predestination* (kebebasan manusia dan *fatalism*). Ia lebih lanjut berpandangan, bahwa manusia memiliki kebebasan dalam melakukan kemauan dan perbuatannya (*free will and free act*).¹⁸

Contoh lain, misalnya, Tuhan dapat saja menciptakan manusia dalam keadaan kaya, kuat, dan pandai.¹⁹ Akan tetapi, Tuhan meletakkan hal tersebut dalam kerangka *sunnatullah*²⁰ dan kebebasan pilihan manusia (*ikhtiar*). Alhasil kata Abdul Halim, jika terdapat yang miskin, lemah, dan bodoh, yang salah bukan lagi Tuhan, tetapi manusia yang setengah-setengah atau bahkan tidak menggunakan *sunnatullah*-Nya melalui *ikhtiar*.²¹ Dari pendapat Abdul Halim demikian, sebenarnya ia ingin mengatakan, manusia dan seisi alam lainnya berjalan menurut *sunnatullah* (naturnya masing-masing). Air senantiasa mengalir dari dataran tinggi menuju lembah dan muara, berjalan

¹⁸Abdul Halim, *Ketetapan Pengajaran di Sekolah Ibtidaiyah (Rendah) POI-POMP*, (Majalengka: PB-PUI, 1934), hlm. 8. (Selanjutnya disebut Abdul Halim, *Ketetapan*).

¹⁹Abdul Halim, *Menuju Ke Arab Perbaikan Peri Pergaulan Hidup Manusia Bersama Dalam Dunia Allah*, dalam SMI, majalah, No. 4 th. II, 1363/2604, hlm. 78. (Selanjutnya disebut Abdul Halim, *Menuju*).

²⁰Abdul Halim, *Risalah Penunjuk Bagi Sekalian Manusia*, (Tasikmalaya: Galunggung Drukkerij, 2048/1938), hlm. 10-11. (Selanjutnya disebut Abdul Halim, *Risalah*).

²¹*Ibid.*

menurut sunnatullahnya. Mentari memancarkan cahaya di waktu siang, berjalan menurut sunnatullahnya. Rembulan menyejukkan jiwa sepanjang malam, berjalan menurut sunnatullahnya. Demikian pun manusia, memiliki watak yang senantiasa ingin mengadakan perbaikan dalam hidupnya, berjalan berdasar sunnatullahnya. Oleh sebab itu, dalam pandangan Abdul Halim, manusia dan seisi alam menjadi tidak bermakna, seandainya tidak ada inisiatif Tuhan untuk membatasi kekuasaan dan kehendak mutlak-Nya dengan *sunnatullah* (hukum alam yang telah ditetapkan-Nya).²²

Masih terkait dengan pembahasan tentang *sunnatullah*, Abdul Halim juga mengetengahkan masalah do'a dan pelaksanaan ritual do'a. Dikatakannya, do'a adalah satu senjata bagi tiap-tiap muslim, maka hendaklah do'a itu digunakan sebagai perisai bagi diri dan masyarakat.²³ Lebih lanjut dikatakannya, marilah kita bekerja dengan sungguh-sungguh dan bersatu padu, seia-sekata di dalam tiap-tiap usaha kita sehingga merupakan suatu pagar

²²Abdul Halim, Ketetapan, *loc. oit.*

²³Abdul Halim, *Oelama Pembawa Amanat Allah*, dalam majalah, *Soeara Moeslimin Indonesia*, No. 16 th. II/ 15 Agustus 1944. (Selanjutnya disebut Abdul Halim, Oelama).

benteng yang maha kuat.²⁴ Di dalam itu, kita bermohon dan berdo'a ke hadirat Allah Swt., moga-moga Allah kiranya memberikan *taufiq* dan *hidayah*-Nya serta menentukan apa yang akan menjadi baik dan manfaat bagi kita sekalian.²⁵

Penjelasan Abdul Halim tentang do'a tersebut menunjukkan, bahwa do'a dapat dilakukan ketika manusia telah mengerahkan segala tenaga dan pikiran dalam melakukan kemauan dan perbuatan, atau do'a dapat dipanjatkan untuk menolong sesama manusia jika upaya lain sangat sulit dilakukan, dan do'a dapat dimohonkan untuk mengetahui sebab-sebab dan meminta *taufiq* dan *hidayah* tentang hukum-hukum alam (*sunnatullah*) yang belum diketahui, agar manusia dapat memperbanyak amal kebaikan. Sebaliknya, terlarang berdo'a sebelum melakukan perbuatan secara maksimal, atau terlarang berdo'a untuk meminta sesuatu yang diharamkan agama, dan terlarang pula berdo'a yang didalamnya meminta sesuatu yang menyalahi *sunnatullah*. Hingga di sini, diketahui bahwa dalam pandangan Abdul Halim, manusia tidak boleh memohon dan melaksanakan *ritus* do'a yang

²⁴*Ibid.*

²⁵*Ibid.*

bertentangan dengan *sunnatullah*, tapi diwajibkan berdo'a yang selaras dengan *sunnatullah*. Pandangan demikian semakin mempertegas, *sunnatullah* berlaku tentu dan tetap serta kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan pun telah dibatasi oleh *sunnatullah*.

Selanjutnya, persoalan kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan, dikatakannya, selain dibatasi oleh kebebasan manusia dalam melakukan *ikhtiar* dan *sunnatullah* yang tentu dan tetap, juga dibatasi oleh janji-janji Tuhan yang mesti ditepati-Nya. Janji-janji Tuhan itu, misalnya, Tuhan akan memberi hukuman baik di dunia maupun di akhirat kepada orang-orang yang berlaku *zalim*²⁶ atau janji-janji Tuhan kepada orang-orang beriman yang melakukan amal saleh.²⁷ Pada gilirannya, diskusi tentang janji-janji Tuhan ini erat kaitannya dengan konsep keadilan Tuhan. Namun tema keadilan Tuhan tidak akan diuraikan di sini, ia akan dibahas secara khusus kemudian. Untuk itu, sehubungan dengan janji Tuhan akan menghukum orang yang berlaku *zalim*, Abdul Halim mengatakan:²⁸

²⁶Diambil dari catatan pribadi Abdul Halim. Pemikiran tersebut tampaknya belum dipublikasikan baik melalui majalah maupun bulletin.

²⁷Abdul Halim, *Agama, loc. cit.*

²⁸Catatan pribadi Abdul Halim, *loc. cit.*

" ... orang yang tidak menetapi agamanya itu akan dapat hukuman di akhirat, orang yang melanggar kebenaran perasaan dapat menyesal dan orang yang melanggar kepatutan akan dicela oleh teman-temannya hidup ...".

Sedang mengenai janji Tuhan kepada orang mukmin yang beramal saleh, Abdul Halim mendasarkan argumennya kepada al-Qur'an surat *al-Nabl*, ayat 97, sebagai berikut:²⁹

من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنجزيه
حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ماكانوا يعملون

Artinya: "Barang siapa beramal saleh dari laki-laki atau perempuan dan ia beriman, maka sungguh Kami akan dihidupkan dia dengan penghidupan yang baik dan sungguh akan Kami balas pahalanya kepada mereka dengan sebaik-baiknya pahala dari apa yang telah mereka kerjakan."

Dari pemikiran Abdul Halim di atas, dapat dipahami bahwa Tuhan membatasi kekuasaan-Nya

²⁹Lihat, Abdul Halim, *Agama, loc. cit.*

dengan janji-janji yang dibuat-Nya. Dikatakan demikian, karena janji Tuhan mesti terlaksana dan benar-benar ditepati-Nya. Implikasi dari adanya janji Tuhan, menunjukkan, Tuhan membatasi kekuasaan-Nya dalam bentuk tidak melanggar janji-janji-Nya, sekalipun hal itu dapat saja dilakukan-Nya. Dengan demikian, dalam pandangan Abdul Halim, janji-janji Tuhan pun telah membatasi kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan.

Adapun perbuatan Tuhan mencipta manusia dalam kelengkapan paling sempurna dan susunan paling baik,³⁰ secara tidak langsung menunjukkan, bahwa Abdul Halim juga menerima faham Tuhan telah berbuat baik dan terbaik terhadap manusia. Hanya saja, pendapatnya berhenti hingga di situ, ia tidak menjelaskan lebih lanjut, apakah perbuatan baik dan yang terbaik itu merupakan kewajiban Tuhan?

Hingga di sini, jika dibuat konklusi, Abdul Halim menempatkan kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan, tidak bersifat mutlak dengan semutlak-mutlaknya lagi. Hal-hal yang membatasi berlakunya kekuasaan dan

³⁰Lihat, Abdul Halim, *Agama*, loc. cit. Lihat pula, Mahmud Yunus, *Tafsir Quran Karim*, (Selangor: Klang Book Centre, 1992), hlm. 394-5.

kehendak mutlak Tuhan, menurutnya, adalah kebebasan yang diberikan Tuhan kepada manusia dalam melakukan *ikhtiar, sunnatullah* yang tentu dan tetap, janji-janji dan keadilan Tuhan, dan kewajiban-kewajiban terhadap manusia.

Melihat beberapa pemikiran yang dimajukan Abdul Halim tentang kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan sebagai tersaji di atas, tampaknya ada kemiripan dengan pemikiran yang dikembangkan oleh kelompok Mu'tazilah. Dikatakan ada kemiripan, karena sama-sama memiliki pandangan bahwa kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan telah dibatasi oleh Tuhan sendiri dengan memberikan kebebasan kepada manusia dalam melakukan kemauan dan perbuatan ikhtiar, sunatullah, janji-janji dan keadilan Tuhan, serta kewajiban-kewajiban Tuhan terhadap manusia. Lewat pemahamannya tersebut, Abdul Halim spontan menolak pemahaman bahwa Tuhan memiliki kekuasaan dan kehendak mutlak dengan semutlak-mutlaknya.

4.2 Keadilan Tuhan

Perbedaan pandangan mengenai persoalan kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan yang

berpengaruh terhadap bebas atau tidaknya manusia dalam melakukan segala kemauan dan perbuatannya, berpengaruh pula terhadap pemaknaan keadilan³¹ Tuhan. Dalam bentangan sejarah pemikiran Islam, tampaklah pergumulan para ulama teologi Islam dalam merumuskan dan mengonseptualkan argumen masing-masing aliran yang dianutnya. Di dalam pergumulan itu dapat disaksikan bagaimana mereka di satu pihak mencoba memahami keadilan Tuhan dari sudut kepentingan manusia (teologi dari bawah). Sementara di pihak lain, dapat disaksikan bagaimana mereka memahami keadilan Tuhan dari sudut Tuhan sebagai pemilik alam semesta (teologi dari atas).

³¹Kata adil yang sudah menjadi kata baku bahasa serapan dari bahasa Arab, *al-'adl*. Kata adil dalam bahasa Indonesia berarti (1) tidak berat sebelah; tidak memihak, (2) berpihak kepada yang berhak; berpegang pada kebenaran, dan (3) sepatutnya; tidak sewenang-wenang. Lihat, Depdikbud, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: PN. Balai Pustaka, 1985), hlm. 6-7. Sementara dalam *Al-Mu'jam al-Wasit*, kata *al-'adl* berarti *musawat* (sama), *al-mail* (cenderung), *al-misl* (semisal), *nazir* (sebanding), dan *al-fida* (tebusan). Kata *al-'adl* didefinisikan dengan memberikan sesuatu yang menjadi hak seseorang, atau mengambil sesuatu dari seseorang yang menjadi kewajibannya. Lihat, Ibrahim Anis, et. al., *Al-Mu'jam al-Wasit*, II, (Kairo: ttp. 1972), hlm. 588. Kata *al-'adl* juga berarti sama atau seimbang dalam memberi balasan, atau sama dalam menimbang, menakar dan menghitung. Selain itu kata adil (*al-'adl*) juga kerap dikontraskan dengan zalim (*al-zulm*). Lihat pula, Hasan Zaini, *op. cit.*, hlm. 113-4.

Kelompok Mu'tazilah yang percaya kepada kekuatan akal dan kebebasan manusia, menilai segala yang wujud dari sudut rasio dan kepentingan manusia.³² Bagi kelompok ini, keadilan erat kaitannya dengan hak. Maka sesuatu dikatakan adil, jika diberikan kepada yang berhak menerimanya. Begitu pun kata-kata Tuhan adil, sebagai diungkap Abd al-Jabbar, mengandung arti semua perbuatan Tuhan adalah baik, ia tidak dapat berbuat yang buruk, dan ia tidak dapat mengabaikan kewajiban-kewajiban-Nya terhadap manusia, termasuk hak yang telah menjadi hak manusia.³³ Keadilan Tuhan, dengan demikian, bermakna berbuat menurut semestinya dan sesuai dengan kepentingan manusia, serta memberi upah atau hukuman kepada manusia setimpal dengan corak perbuatannya.³⁴

Agaknya, akar pemikiran yang dikembangkan kelompok Mu'tazilah dalam membahas tema keadilan Tuhan, mereka ingin mengatakan, ketidakbolehan bagi Tuhan berlaku *ʿalim* dalam menghukum, memberi

³²Harun Nasution, Teologi, *op. cit.*, hlm. 123.

³³*Ibid.*, hlm. 124. Lihat Pula, Al-Qadi Abd Ahmad al-Hamazani al-Jabbar, *Syarh al-Ushul al-Khamsah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1965), hlm. 132. (Selanjutnya disebut 'Abd al-Jabbar, Syarh).

³⁴*Ibid.*, hlm. 125.

beban yang tidak terpikul (*taklif ma la yuthaq*), serta memberi ganjaran kepada manusia yang tidak patuh. Dengan kata lain, Tuhan dalam pandangan Mu'tazilah, memiliki kewajiban-kewajiban yang telah ditentukan-Nya sendiri untuk diri-Nya.³⁵ Bahkan kewajiban-kewajiban itu mesti dihormati Tuhan.³⁶

Sementara itu, keterangan tentang pembahasan keadilan Tuhan bagi kelompok Maturidiyah Samarkand ditemukan dari tulisan³⁷ Abu Zahrah. Dalam *Al-Mazahib*, Abu Zahrah mengatakan, keadilan Tuhan adalah lawan dari perbuatan *zalim* Tuhan terhadap manusia. Dalam keterangannya lebih lanjut, Tuhan tidak akan membalas kejahatan, kecuali dengan balasan yang setimpal dengan kejahatan itu. Tuhan tidak akan menganiaya hamba-Nya, serta Tuhan tidak akan meyalahi janji-Nya yang telah dikonfirmasi dan diinformasikan kepada manusia.³⁸ Keterangan Abu Zahrah tersebut, mengindikasikan bahwa keadilan Tuhan yang dipahami kelompok Maturidiyah Samarkand cenderung lebih dekat dengan yang

³⁵*Ibid.*

³⁶*Ibid.*

³⁷Muhammad Abu Zahrah, *Al-Mazahib al-Islamiyah*, Jilid I, (Kairo: Maktabah al-Adab, tt), hlm. 308.

³⁸*Ibid.*

dipahami kelompok Mu'tazilah, sekalipun tidak mirip atau sebanding. Ada kemungkinan, pendapatnya tersebut merupakan kelanjutan dari pandangannya tentang *free will* dan *free act* dan batasan yang difahaminya tentang kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan.

Adapun menurut al-Asy'ari, sebagai orang yang berpegang kepada konsep kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan, berpandangan sebaliknya dari kelompok Mu'tazilah. Al-Asy'ari memahami keadilan Tuhan dari sudut Tuhan sebagai pemilik alam semesta (teologi dari atas). Dalam pendapatnya, Tuhan-lah yang menjadikan seseorang berbuat baik atau buruk, beriman atau *kufur*. Tuhan berbuat apa saja yang dikehendaki-Nya sesuai kemauan dan kehendak-Nya.³⁹ Al-Asy'ari mengatakan, semua perbuatan Tuhan adalah adil. Tuhan adil dalam menjadikan orang beriman, atau menjadikan orang kafir, serta memberi siksaan kepada mereka (baik *kafir* maupun *mukmin*) di akhirat.⁴⁰ Dengan kata lain, Tuhan tetap adil ketika menyiksa orang mukmin dan memasukkan orang kafir ke dalam surga.

³⁹Al-Asy'ari, Al-Ibanah, *op. cit.*, hlm. 107.

⁴⁰*Ibid.*, hlm. 114.

Hanya saja, pendapat al-Asy'ari di atas dihadapkan kepada sebuah dilema. Persoalannya, sebagai disebutkan sebelumnya, perbuatan manusia pada hakikatnya adalah perbuatan Tuhan. Maka Tuhan menjadi bersifat tidak adil (bahkan *zalim*) jika Tuhan menyiksa orang yang melakukan perbuatan buruk, atau menjadikan seseorang kafir, atau memberi ganjaran kepada orang yang berbuat baik.

Menengahi persoalan dilematis tersebut, al-Asy'ari memahami batasan *adil* (menempatkan sesuatu pada tempatnya) dengan teori *kasb* dan kehendak mutlak Tuhan.⁴¹ Dalam kaitan ini al-Asy'ari berpendapat, bahwa Tuhan tidak bersifat *zalim* sekalipun Tuhan menciptakan kezaliman, karena Tuhan menciptakannya bukan untuk diri-Nya. Perbuatan buruk atau kufur terjadi berdasarkan *qada* dari Tuhan, karena Tuhan menciptakannya. Pandangan al-Asy'ari ini, agaknya, merupakan bias dari ketidakmampuannya untuk menghindari kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan. Sehingga dalam pemahamannya, dan ini disepakati oleh kelompok Asy'ariah, ketidakadilan Tuhan adalah ketidakmampuan Tuhan dalam berbuat sekehendak-

⁴¹Harun Nasution, Teologi, *op. cit.*, hlm. 127.

Nya, atau menurut Yunan Yusuf, sesuatu dikatakan tidak adil, jika dipahami Tuhan tidak berkuasa mutlak lagi terhadap milik-Nya.⁴²

Sedangkan kelompok Maturidiyah Bukhara memahami keadilan Tuhan bukan dari sudut kepentingan manusia seperti dipahami kelompok Mu'tazilah dan Maturidiyah Samarkand, tetapi dari sudut Tuhan sebagai pemilik kekuasaan dan kehendak mutlak. Dari pemahamannya itu menyebabkan beberapa komentar yang dikemukakannya cenderung sependapat dengan kelompok Asy'ariyah. Namun, ketika dihadapkan dengan persoalan dilematis sebagai yang dihadapi kelompok Asy'ariyah, bahwa seluruh perbuatan manusia pada hakikatnya perbuatan Tuhan, kelompok Maturidiyah Bukhara mengajukan konsep *masyi'ah* (kemauan) dan *rida* (kerelaan). Untuk diketahui, dalam konsep *masyi'ah* dan *rida* ditegaskan, manusia melakukan perbuatan baik dan buruk atas kehendak Tuhan, tetapi tidak selamanya atas kerelaan hati Tuhan. Alasannya, karena Tuhan tidak menyukai manusia yang berbuat jahat.⁴³ Maka sebagai dikatakan al-Bazdawi, manusia berbuat baik atas kehendak Tuhan

⁴²Yunan Yusuf, *op. cit.*, hlm. 83.

⁴³Harun Nasution, *Teologi, op. cit.*, hlm. 83.

dan dengan kerelaan hati Tuhan. Sebaliknya manusia berbuat buruk atas kehendak Tuhan, tetapi tidak atas kerelaan hati Tuhan.⁴⁴ Dengan demikian, Tuhan telah berlaku adil memberikan ganjaran kepada orang yang berbuat baik, karena ia melaksanakan perbuatan yang diridai Tuhan. Sebaliknya, tidaklah dapat dikatakan Tuhan bersifat adil jika memberi hukuman kepada orang yang berbuat buruk, karena telah menentang *rida* Tuhan. Hingga di sini, agaknya, al-Bazdawi ingin mengatakan bahwa perbuatan Tuhan bersifat adil dan berkuasa secara seimbang.

Setelah mendapat gambaran tentang konsep keadilan Tuhan dalam pandangan aliran-aliran teologi Islam, selanjutnya akan diketengahkan konsep keadilan Tuhan menurut Abdul Halim. Pertanyaan-pertanyaan yang dimunculkan untuk dijadikan pisau analisis dalam melacak tema ini, adalah, bagaimana sebenarnya konsep keadilan menurut Abdul Halim? Apakah ia termasuk orang yang memahami keadilan Tuhan dari sudut kepentingan manusia? Ataupun ia memahami keadilan Tuhan dari sudut Tuhan sebagai pemilik alam semesta?

⁴⁴Al-Bazdawi, *op. cit.*, hlm. 42.

Sebagai seorang ulama, Abdul Halim memulai pemikiran tentang konsep keadilan dengan menetapkan manusia berdasar *natur* yang telah ditetapkan Tuhan. Dikatakannya, manusia berdasarkan naturnya memiliki kemampuan untuk menentukan sekaligus menetapkan sesuatu bersifat *'adil* atau *ẓalim*. Sesuatu dikatakan adil, jika diletakkan pada tempat semestinya,⁴⁵ atau memberikan sesuatu yang menimbulkan rasa senang kepada semua pihak,⁴⁶ dan tidak membuat aturan (undang-undang) yang tidak dapat dilakukan oleh umat manusia.⁴⁷ Sementara, kebalikan dari semua itu adalah *ẓalim*. Dengan demikian, secara tidak langsung Abdul Halim mempertentangkan perbuatan *'adil* dengan *ẓalim*.

Manusia dalam pendapat Abdul Halim, betapapun adil dan jujurnya, yang tidak dapat dibohongkan, bahwa di dalam rasa keadilan manusia itu, ia tidak dapat membebaskan diri dari pengaruh kepentingan diri sendiri, atau kepentingan

⁴⁵Abdul Halim, *Tafsir Asas*, *op. cit.*, hlm. 3.

⁴⁶Abdul Halim, *Al-Da'wah al-Tammah Ila Sa'adat al-Darain*, Brosur Santi Asromo, (Majalengka: Sederhana, tt.). (Selanjutnya disebut Abdul Halim, *al-Da'wah*).

⁴⁷Abdul Halim, *Agama*, *loc. cit.*

golongannya, atau kepentingan bangsa dan kaumnya.⁴⁸ Pendapat Abdul Halim ini memberi kesan, manusia tidak dapat berbuat adil dengan seadil-adilnya, karena keadilan yang diciptakan manusia tidak lepas dari kepentingan kemanusiaan (*manusiawi*). Jika demikian, bagaimanakah dengan keadilan Tuhan?

Sebagai telah disebutkan pada pembahasan sebelumnya, Abdul Halim memiliki pendirian, manusia memiliki kebebasan dalam melakukan kemauan dan perbuatannya, keadilan Tuhan dipahami dari sudut kepentingan manusia, bukan sebaliknya, dari sudut Tuhan selaku pemilik alam semesta (teologi dari bawah). Kesan ini diperoleh dari penjelasan yang ia kedepankan:

"Allah Swt., dengan keluasan ilmu-Nya yang tiada terbatas dengan sifat *rahman* dan *rahim*-Nya kepada segenap manusia, menunjukkan jalan yang lurus yang dapat menyampaikan manusia kepada kebahagiaan dan keselamatan hidup, jalan yang benar tanpa kesesatan, dan tiadalah barang sedikit juga kepentingan Tuhan yang terselip di dalam hukum dan ajaran-Nya itu."⁴⁹ Dari penjelasan Abdul Halim tersebut, tampak garis

⁴⁸Abdul Halim, Tafsir Asas, *loc. cit.*

⁴⁹*Ibid.*

yang tegas antara keadilan manusia dengan keadilan Tuhan, keadilan Tuhan berlaku dengan seadil-adilnya.

Sejalan dengan itu Abdul Halim juga menambahkan, dari sudut keluasan ilmu Tuhan, keadilan Tuhan meliputi segala awal dan akhir, lahir dan batin, serta hubungan segala sesuatu dengan tempat, waktu, dan lingkungan yang melingkupinya.⁵⁰ Oleh karena itu, pada hakikatnya hanya Tuhanlah Yang Maha Mengetahui segala macam kebutuhan manusia, dan manusia hanya mampu memahaminya.⁵¹ Sementara, dari sudut *rahman* dan *rahim* Tuhan, keadilan Tuhan meliputi kebaikan-kebaikan Tuhan yang diberikan kepada manusia berupa penurunan wahyu untuk dijadikan pedoman agar manusia berada pada keseimbangan hidup dan kelurusan *i'tikad*.⁵² Dengan demikian, dipahami, hakikat wahyu adalah kumpulan kepentingan manusia berupa pokok-pokok kebahagiaan dan keselamatan.

Selain itu, keadilan Tuhan melalui sifat *rahman* dan *rahim* Tuhan, erat hubungannya dengan janji-janji Tuhan yang mesti ditepati-Nya. Kesan demikian

⁵⁰*Ibid.*

⁵¹*Ibid.*, hlm. 4.

⁵²*Ibid.*

didapat ketika Abdul Halim mengemukakan firman Allah surat *Ali 'Imran*, ayat 85:

ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلم يقبل منه وهو في الآخرة
من الخاسرين

Artinya: "Dan barang siapa yang mencari selain Islam akan jadi agamanya, maka tiadalah akan diterima Allah segala kerja usahanya; dan ia kelak di dalam kehidupan akhirat menjadi orang yang merugi."⁵³

Selanjutnya firman Allah dalam surat *Thaba*, ayat 123-4, sebagai berikut:

فإما يأتينكم منى هدى فمن اتبع هداى فلا يضل ولا يشقى.
ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكا ونحشره
يوم القيامة أعمى.

Artinya: "Maka bila telah sampailah kepadamu hidayat-Ku, barangsiapa yang mengikuti petunjuk-Ku itu, tiadalah ia akan menderita sesat dan tidak pula akan mengalami sengsara. Dan barangsiapa yang berpaling (melarikan diri)

⁵³*Ibid.* Lihat pula, Mahmud Yunus, *op. cit.* hlm. 81-2.

dari peringatan-Ku (Islam), maka baginya penghidupan yang sempit dan kelak di hari-kiamat akan Kami himpulkan mereka itu di dalam keadaan buta."⁵⁴

Untuk itu, agar mendapat *hidayat* Tuhan, kata Abdul Halim, hendaklah manusia menjadikan Tuhan sebagai awal dan akhir dalam setiap ‘amal usahanya.⁵⁵ Dengan ketetapan hati demikian, diharapkan segala amal usaha manusia terpelihara dari kesia-siaan dan kesalahan *i'tikad* awal yang mengakibatkan kesesatan akhir. Tuhan dikatakan adil menurut ketetapan teks ayat di atas adalah memberikan kesia-siaan ‘amal usaha dengan kesesatan akhir bagi orang yang berlaku *zalim*. Sebaliknya, pahala *hidayat* Tuhan bagi orang yang berlaku ‘adil (menempatkan Tuhan sebagai awal dan akhir dalam setiap ‘amal usaha). Itulah janji Tuhan untuk manusia yang mesti dihormati-Nya, sebagai wujud *welas asih* Tuhan kepada segenap makhluk-Nya.

Mencermati pemikiran Abdul halim yang memberi penekanan kepada pola pikir dan pola laku manusia agar senantiasa menjadikan Tuhan sebagai

⁵⁴Abdul Halim, Tafsir Azas, *op. cit.*, hlm. 51, Lihat pula, Mahmud Yunus, *op. cit.*, hlm. 463.

⁵⁵Abdul Halim, Tafsir Asas, *op. cit.*, hlm. 5.

awal dan akhir dalam setiap *'amal* (usaha), menunjukkan daya aktif manusia dalam menentukan pilihannya. Kondisi memilih yang diberikan Tuhan kepada manusia untuk berbuat *'adil* atau *ẓalim* yang kemudian diganjar dengan pahala dan siksa, menambah ketegasan bahwa faham keadilan Tuhan yang dianut Abdul Halim adalah faham keadilan bagi kepentingan manusia.

Terkait dengan pendapatnya tersebut, Abdul Halim mengatakan, pada hakikatnya hanya Tuhanlah yang Maha Mengetahui segala macam kebutuhan manusia dan manusia hanya mampu memahami sebagiannya.⁵⁶ Juga sebagai ia katakan dalam pendapat sebelumnya, kemampuan akal manusia terbatas hanya pada kemampuan menghitung dan tidak untuk menjadikan.⁵⁷ Kedua pendapat ini, menunjukkan, penolakan Abdul Halim terhadap *taklif ma la yuthaq* (pemberian beban yang tidak terpikul oleh kemampuan manusia). Sehubungan dengan itu, menurut Abdul Halim, manusia berdasarkan *sunnatullah*-nya yang hanya

⁵⁶Lihat *foot note* no. 51.

⁵⁷Abdul Halim, *Agama, loc. cit.* Lihat pula, Jalaluddin, *op. cit.*, hlm. 114-5.

mampu melakukan hal-hal yang bersifat manusiawi,⁵⁸ jika diberikan beban yang tidak dapat dipikulnya spontan tidak akan dapat melakukannya.⁵⁹ Maka jika hal itu terjadi, menunjukkan kesia-siaan perbuatan Tuhan dan ketidakadilan Tuhan. Untuk terpeliharanya *i'tikad* dari pemikiran tersebut hendaklah Tuhan difahami telah membatasi kekuasaan dan kehendak mutlak-Nya dengan tidak memberikan beban kepada manusia yang tidak dapat dipikulnya. Dengan demikian, keadilan Tuhan juga bermakna ketiadaan Tuhan memberikan *taklif ma la yuthaq*, karena bertentangan dengan *sunnatullah* yang telah ditetapkan-Nya.

Sejauh pelacakan penulis, hal yang terlupakan oleh Abdul Halim, adalah memberikan penjelasan tentang keadilan Tuhan dari sudut segala keputusan Tuhan menimbulkan rasa senang semua pihak. Hal itu muncul bila dipertanyakan, apakah pelaku *ẓalim* merasa senang (puas) dengan pemberian siksa atas kezalimannya? Tulisan-tulisannya mengenai keadilan (dalam arti memberikan rasa senang kepada semua pihak), kuat dugaan, lebih ditujukan kepada terciptanya

⁵⁸Abdul Halim, Risalah, *loc. cit.*

⁵⁹Abdul Halim, Agama, *loc. cit.*

keadilan sesama manusia. Maka seseorang telah berlaku adil, apabila di dalam memberikan putusan kepada pihak-pihak pencari keadilan tanpa ada yang merasa dirugikan. Bahkan tumbuh rasa senang hati di antara mereka. Melengkapi hal ini, Abdul Halim mengatakan:

“Kalau sudah dapat berlaku demikian, nyatalah bagi kita telah mengerti cara pri-pergaulan hidup manusia di dalam masyarakat yang adil, saya kira tidak menyimpang daripada garis yang Tuhan Maha Esa tentukan itu adanya”.⁶⁰

Keterangan-keterangan yang berhasil dihimpun dari beberapa pendapat Abdul Halim di atas, menunjukkan adanya kesesuaian dengan paham keadilan Tuhan menurut kelompok Mu'tazilah dan Maturidiyah Samarkand, yaitu keadilan Tuhan dipahami dari sudut kepentingan manusia, bukan dari sudut Tuhan sebagai pemilik alam semesta yang berkuasa dan berkehendak secara mutlak.

⁶⁰Abdul Halim, *al-Da'wah*, *loc. cit.*

4.3 Perbuatan-Perbuatan Tuhan

Ketika mencermati persoalan perbuatan-perbuatan Tuhan, penulis sependapat dengan asumsi yang dikemukakan 'Abd al-Jabbar, bahwa semua aliran teologi Islam sepakat tentang adanya perbuatan-perbuatan Tuhan. Tuhan melakukan perbuatan-perbuatan-Nya merupakan konsekuensi logis dari Zat yang memiliki kemampuan untuk melakukan-Nya.⁶¹ Sekalipun demikian, persoalan inipun tidak lepas dari polemik yang menyertainya. Bahkan tampak perbedaan yang cukup kontras ketika dihadapkan dengan pertanyaan-pertanyaan sebagai berikut:

1. Apakah perbuatan Tuhan hanya terbatas kepada hal-hal yang baik?
2. Jika ya, bagaimanakah dengan perbuatan buruk?
3. Apakah Tuhan memiliki kewajiban-kewajiban untuk kepentingan manusia?
4. Jika ya, bagaimanakah dengan kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan?

Di kalangan pemuka Mu'tazilah sendiri terdapat perbedaan pemahaman tentang hal ini. Contoh kasus misalnya, ketika 'Abd al-Jabbar mengatakan,⁶² bahwa

⁶¹Abd. al-Jabbar, Syarh, *op. cit.*, hlm. 324.

⁶²*Ibid.*, hlm. 131.

perbuatan Tuhan hanya terbatas kepada yang baik-baik saja, yaitu, Tuhan tidak pernah melakukan dan memilih perbuatan buruk, serta tidak pernah menyia-nyiaikan kewajiban-Nya. Sebagian ulama Mu'tazilah memahami, Tuhan sebenarnya memiliki kemampuan untuk melakukan perbuatan buruk. Akan tetapi, hal itu sengaja tidak dilakukan Tuhan, karena Tuhan mengetahui akibat keburukan perbuatan buruk tersebut. Terkait dengan hal ini, Abu Huzail mengatakan, Tuhan sebenarnya mampu untuk berbuat buruk (*ẓalim*), tetapi hal itu tidak dilakukan-Nya karena bertentangan dengan *hikmat kebijaksanaan*-Nya.⁶³ Sementara sebagian yang lain, sebagai dinyatakan al-Nadzam dan al-Jahiz, Tuhan tidak mampu berbuat *ẓalim*, karena kezaliman tidak terjadi kecuali dilakukan oleh orang yang bodoh.⁶⁴ Hingga di sini, penulis memandang, sekalipun tampak kontroversial, mereka sama-sama ingin menegaskan bahwa semua perbuatan Tuhan adalah baik.

Adapun dalam mengomentari tentang kewajiban-kewajiban Tuhan, kelompok Mu'tazilah dengan tegas mengatakan, Tuhan memiliki kewajiban-kewajiban

⁶³*Ibid.*, hlm. 313. Lihat pula, Hasan Zaini, *op. cit.*, hlm. 131.

⁶⁴*Ibid.*

terhadap manusia yang wajib dihormati-Nya.⁶⁵ Kewajiban-kewajiban Tuhan itu terakumulasi dalam faham *al-shalah wa al-ashlah* (kewajiban Tuhan berbuat baik dan yang terbaik-untuk manusia). Sebagai kelanjutan dari pemahamannya tentang *al-shalah wa al-ashlah*, kelompok Mu'tazilah berpandangan, Tuhan pun memiliki kewajiban untuk menepati janji-janji-Nya (*al-wa'ad wa al-wa'id*), mengutus para rasul (*bi'ats al-rusul*), dan menyebarkan rezeki bagi manusia.⁶⁶ Dengan pendapatnya itu, mereka menolak faham *taklif ma la yuthaq* (pemberian beban yang tidak dapat dipikul manusia), karena dipandang bertentangan dengan kewajiban utama Tuhan, berbuat baik dan yang terbaik.⁶⁷

Hingga di sini, muncul persoalan, sekalipun Tuhan tidak pernah melakukan dan memilih perbuatan buruk serta tidak pernah menyia-nyiakan perbuatannya sebagai terangkum dalam konsep *al-shalah wa al-ashlah*, namun pada kenyataannya dalam kehidupan manusia (di dunia) tidak terlepas dari keburukan dan perilaku yang buruk. Mengomentari kasus-kasus kemasya-

⁶⁵Harun Nasution, Teologi, *op. cit.*, hlm. 128.

⁶⁶*Ibid.*

⁶⁷*Ibid.*, hlm. 129.

rakatan tersebut, Abd. al-Jabbar memulai argumennya dengan mengatakan, Tuhan tidak menciptakan perbuatan manusia, manusialah yang mewujudkan perbuatannya.⁶⁸ Seiring dengan itu, alJubba'i menambahkan, perbuatan manusia diciptakan oleh manusia sendiri. Atas kehendak dan kemauannya manusia mengerjakan kebaikan dan keburukan, serta atas kemauannya pula mereka menjadi beriman atau *kufur* kepada Tuhan.⁶⁹ Seandainya perbuatan manusia adalah perbuatan Tuhan, tentu perbuatan buruk yang dilakukan manusia adalah perbuatan Tuhan. Jika demikian, maka Tuhan telah memilih perbuatan buruk, menyia-nyiakan perbuatan-Nya, serta menyalahi konsep *al-shalah wa al-aslah*. Hal semacam ini, kata kelompok Mu'tazilah, jelas tidak dapat diterima akal.

Argumen yang dimajukan para ulama Mu'tazilah di atas, diasumsikan oleh para peminat teologi Islam sebagai kelanjutan dari pemahamannya tentang keadilan Tuhan dan adanya batasan-batasan bagi kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan.

Sementara itu, kelompok Maturidiyah Samarkand sebagaimana kelompok Mu'tazilah, sama-sama

⁶⁸Lihat, Abd. al-Jabbar, al-Majmu', *op. cit.*, hlm. 368.

⁶⁹Al-Syahrastani, *op. cit.*, hlm. 71.

memberi batasan terhadap kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan. Oleh karena itu, mereka sefaham dengan kelompok Mu'tazilah dan menerima adanya kewajiban-kewajiban bagi Tuhan. Hanya saja, mereka tidak seluruhnya menerima pendapat kelompok Mu'tazilah. Penolakannya itu berkaitan dengan daya rasional yang dikembangkannya berada setingkat di bawah kelompok Mu'tazilah. Sehingga kelompok ini membatasi, bahwa yang menjadi kewajiban Tuhan hanya meliputi, *al-wa'ad wa al-wa'id* (Tuhan berkewajiban menepati janji-janji-Nya), *bi'ats al-rusul* (Tuhan berkewajiban mengutus para rasul),⁷⁰ tidak memberi beban yang tidak ter pikul oleh manusia (*nafi taklif ma la yuthaq*), serta Tuhan berkewajiban menurunkan rezeki untuk manusia. Sedangkan mengenai *al-shalah wa al-aslah* (Tuhan berkewajiban melakukan hal-hal baik dan terbaik), al-Maturidi sendiri tidak secara tegas dan transparan mengatakan wajib. Ia hanya mengemukakan, semua perbuatan Tuhan berdasar atas hikmat kebijaksanaan.⁷¹ Begitu pula tentang *taklif ma la yuthaq* (pemberian beban yang tidak

⁷⁰Lihat, Hasan Zaini, *op. cit.*, hlm. 134.

⁷¹*Ibid.* Lihat juga, Muhammad Abu Zahrah, *op. cit.*, hlm. 203. Lihat pula, Hasan Zaini, *loc. cit.*

terpikul manusia), hanya diketahui lebih dekat kepada Mu'tazilah tanpa uraian yang jelas. Mengomentari hal ini, al-Maturidi hanya mengatakan, manusialah yang sebenarnya mewujudkan perbuatan-perbuatan-Nya bukan Tuhan.⁷²

Sementara itu, kelompok Asy'ariyah, karena berpandangan bahwa Tuhan berkuasa dan berkehendak mutlak, mereka spontan menolak faham *al-shalah wa al-ashlah* yang dimajukan kelompok Mu'tazilah. Kelompok Asy'ariyah memahami, Tuhan tidak memiliki kewajiban untuk berbuat baik dan terbaik bagi manusia,⁷³ karena Tuhan tidak memiliki kewajiban apapun terhadap hamba-Nya.⁷⁴ Dengan demikian, Tuhan tidak wajib mengutus para rasul,⁷⁵ tidak wajib menepati janji-janji-Nya,⁷⁶ tidak wajib menurunkan rezeki, serta tidak wajib berbuat *al-shalah wa al-ashlah*. Sehingga dapat saja Tuhan memberi beban yang tidak terpikul oleh manusia, dalam arti, kelompok Asy'ariyah memberlakukan faham *taklif ma la yuthaq*.⁷⁷

⁷²Harun Nasution, Teologi, 130.

⁷³Hasan Zaini, *loc. cit.* Lihat pula, Al-Ghazali, Al-Iqtishad, *op. cit.*, hlm. 168.

⁷⁴Hasan Zaini, *op. cit.*, hlm. 135.

⁷⁵Al-Ghazali, Al-Iqtishad, *loc. cit.*

⁷⁶*Ibid.*

⁷⁷*Ibid.*

Adapun kelompok Maturidiyah Bukhara, karena memiliki kesamaan pemahaman dengan kelompok Asy'ariyah, yaitu, sama-sama menerima kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan, dalam beberapa halnya sependapat dengan kelompok Asy'ariyah. Dengan demikian, kelompok inipun menolak adanya kewajiban-kewajiban bagi Tuhan, selain menepati janji-Nya. Pada gilirannya, kelompok inipun menolak faham *al-shalah wa al-ashlah*,⁷⁸ *biats al-rusul*,⁷⁹ dan memberlakukan *taklif ma la yuthaq*.⁸⁰ Adapun mengenai janji Tuhan, sebagai telah disebutkan sebelumnya (dalam pembahasan keadilan Tuhan), kelompok Maturidiyah Bukhara berpandangan, tidak mungkin Tuhan mengingkari janji-Nya untuk memberi ganjaran kepada orang yang berbuat baik. Begitu pula sebaliknya, bukan tidak mungkin Tuhan membatalkan ancaman untuk memberi hukuman kepada orang yang berbuat jahat.⁸¹ Melalui pendapatnya itu, al-Bazdawi memahami, terdapat satu kewajiban Tuhan terhadap manusia, ialah menepati janji-Nya.

⁷⁸Al-Bazdawi, *op. cit.*, hlm. 126.

⁷⁹*Ibid.*

⁸⁰*Ibid.*, hlm. 90.

⁸¹*Ibid.*, hlm. 131. Lihat juga, Hasan Zaini, *op. cit.*, hlm. 135.

Pembahasan berikut dikemukakan pemikiran Abdul Halim. Pemikiran-pemikiran tentang perbuatan Tuhan yang ditampilkan dalam sejumlah karya tulisnya, tampaknya berbanding lurus dengan pemikirannya tentang *free will* dan *free act.*, sebagai telah dikemukakan dalam pembahasan *free will* dan *predestination* pada bab III. Abdul Halim memiliki pendirian, manusia bebas dalam melakukan kemauan dan perbuatannya (*free will* dan *free act*). Untuk terwujudnya kondisi itu, Tuhan telah membagi perbuatan-Nya ke dalam dua bagian. *Pertama*, perbuatan Tuhan sebagai ketentuan Tuhan yang bersifat *absolute prae-destinatie*.⁸² *Kedua*, perbuatan Tuhan yang dapat diubah oleh manusia atas *istitha'ab* (daya, potensi) yang diberikan Tuhan kepada manusia.⁸³

Berkenaan dengan perbuatan Tuhan yang bersifat *absolute prae-destinatie* (tidak dapat diubah karena telah ditetapkan-Nya), Tuhan dalam melakukan perbuatan-Nya tidak bertanggung jawab kepada siapa pun, tidak seorang pun yang mempengaruhi keputusan-Nya, dan tidak seorang pun yang dapat menolak-Nya, karena

⁸²Abdul Halim, *Prae-Destinatie Leer* atau *Takdir*, dalam majalah bulanan, *As-Sjoero*, no. 1 th. VII 1936, hlm. 5. (Selanjutnya disebut Abdul Halim, *Prae-Destinatie Leer*).

⁸³*Ibid.*

Dia-lah penguasa dan pemilik seluruh isi alam semesta, ciptaan-Nya. Abdul Halim mengatakan, perbuatan Tuhan (*taqdir*) selalu terpegang oleh-Nya, apabila sudah sampai ajalnya sesuatu datang, tidak boleh dimajukan selangkah dan tidak pula dapat dimundurkan semenit pun.⁸⁴ Sedangkan, perbuatan Tuhan yang dapat diubah manusia, meliputi masalah-masalah kemanusiaan, yaitu, kewajiban berbakti (*'ubudiyah*) dan hal-hal menuju kebaikan, kesempurnaan, dan kelangsungan hidupnya (*al-hayat al-ijtima'iyah*), meskipun di dalam hakikatnya tergantung kepada perbuatan Tuhan (*absolute Prae-destinatie*).⁸⁵

Menengahi dilematis antara keinginan semua perbuatan Tuhan mesti bersifat mutlak dengan kemestian adanya kebebasan manusia dalam melakukan kemauan dan perbuatan guna terciptanya kebaikan, keseimbangan, dan kesempurnaan alam, dikatakan Abdul Halim, semua perbuatan Tuhan berlangsung atas prinsip *al-'adl* (keadilan).⁸⁶ Sebagai seorang ulama, tampaknya Abdul Halim ingin mengatakan, meskipun Tuhan diakui sebagai yang

⁸⁴*As-Sjoero*, No. 2 th. VI, 1935, hlm. 152. Lihat pula, *As-Sjoero*, No. 2, th. VII, 1936, hlm. 25.

⁸⁵Abdul Halim, *Prae-Destinatie Leer*, *loc. cit.*

⁸⁶Abdul Halim, *Tafsir Asas*, *op. cit.*, hlm. 3, 12.

Mahakuasa dan berkuasa mutlak untuk melakukan kehendak dan perbuatan-Nya, namun perbuatan Tuhan berdasarkan prinsip *al-'adl* (keadilan-Nya). Pendapatnya ini secara tidak langsung menolak kesan bahwa Tuhan dapat berbuat sewenang-wenang terhadap makhluk-Nya, bagaikan penguasa *absolut*, melainkan laksana penguasa konstitusional yang tunduk di bawah konsitusi, serta hukum-hukum yang telah dibuat dan ditetapkan-Nya sendiri.

Dengan mengajukan prinsip *al-'adl* dalam segala perbuatan Tuhan, tampaknya, Abdul Halim ingin menempatkan semua perbuatan Tuhan adalah baik. Argumen-argumen yang dikemukakan Abdul Halim dalam kaitan ini, misalnya, Tuhan menciptakan manusia dalam kelengkapan paling sempurna sesuai dengan janji-Nya dalam surat *al-Tin* ayat 4.⁸⁷ Atau dalam rangka perbaikan, kemajuan, dan kesempurnaan alam, Tuhan membuat tanda-tanda kesemestaan sebagai dituangkan dalam firman-Nya, surat *al-Rum*

⁸⁷Lihat, Abdul Halim, *Ketetapan*, *op. cit.*, h. 8. Bunyi ayat tersebut sebagai berikut:

لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم

Artinya: "Sesungguhnya Kami ciptakan manusia dengan sesempurnanya bentuk."

ayat 22⁸⁸ dan surat *Yunus* ayat 6,⁸⁹ serta mengutus para rasul dengan tugas pemberitaan dan penetapan terhadap hasil kerja penjelajahan akal manusia.

Argumen yang dibangun Abdul Halim di atas, agaknya masih kurang lengkap mengingat dalam realitas dunia sesuai pemberitaan Tuhan, diciptakan dengan pasangan-pasangannya.⁹⁰ Maka, jika perbuatan Tuhan hanya terbatas kepada yang baik-baik, bagaimanakah dengan yang buruk dan yang menunjukkan kekurangsempurnaan? Apakah hal tersebut terlepas dari Tuhan?

⁸⁸Ayat tersebut berbunyi:

ومن آيته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم
إن في ذلك لآية للعالمين

Artinya: "Setengah daripada tanda-tanda (kekuasaan Allah) Ia telah jadikan langit-langit dan bumi dan bermacam-macam dan rupa kamu. Sesungguhnya pada yang demikian itu ada tanda-tanda bagi sekalian alam".

⁸⁹Ayat tersebut berbunyi:

إن في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في السماوات والأرض
لآيت لقوم يتقون

Artinya: "Sesungguhnya di dalam perselisihan malam dan siang, dan di barang yang ada di langit dan di bumi yang dijadikan Allah itu, ada keterangan bagi kaum, yang takut kepada Allah itu".

⁹⁰Pasangan-pasangan dimaksud adalah, siang dan malam, gembira dan sedih, benar dan salah, hidup dan mati, laki-laki dan perempuan, tinggi dan rendah, hitam dan putih, jantan dan betina, bodoh dan pandai, kaya dan miskin, kuat dan lemah, atas dan bawah, depan dan belakang, dan lain-lain. Lihat, QS. *al-Najm*, 43-45.

Dalam mempertahankan statemen perbuatan Tuhan hanya terbatas kepada hal-hal yang baik, dalam bukunya *Ketetapan Pengajaran Di Sekolah Ibtidaiyah Persjarikatan Oelama Indonesia*, ditegaskan Abdul Halim, bahwa Tuhan telah menciptakan dua potensi dasar pada manusia yang saling tarik-menarik, yaitu *potensi semangat suci* dan *nafsu hayawan*.⁹¹ Sebagai telah disebutkan sebelumnya, bahwa perbuatan Tuhan mengambil bentuk penciptaan potensi (daya) dalam diri manusia, sedang pemakaian potensi (daya) adalah perbuatan manusia. Dalam arti, manusia menciptakan perbuatannya sendiri. Maka difahami, sebenarnya Abdul Halim ingin mengatakan bahwa segala bentuk keburukan yang ada di dunia ini bukan diciptakan Tuhan, tetapi perbuatan manusia yang diciptakan oleh manusia sendiri. Sehingga dalam peredaran dunia, demikian Abdul Halim, tampak perlawanan yang cukup ketat terhadap hal-hal yang baik, seperti, kebodohan, kelemahan, dan kemiskinan.⁹² Atau dalam peredaran masa, di samping terdapat masa yang penuh kebahagiaan dan ketenteraman, terdapat pula masa bergoncang yang ditandai saling bunuh-membunuh,

⁹¹Abdul Halim, *Ketetapan*, *loc. cit.*

⁹²Abdul Halim, *Menudju*, *loc. cit.*

tipu-menipu dan sejenisnya. Jika masa kedua terus berlanjut, akan muncul masa ketiga yaitu, masa kehancuran.⁹³

Pemikiran-pemikiran Abdul Halim berkenaan dengan keburukan, dapat dipahami, karena pada tahun-tahun 1930-1940-an bangsa Indonesia sedang berada dalam kondisi pergerakan dan perintisan kemerdekaan seiring berpindahannya suhu politik dari pengaruh kolonial (Belanda) ke pengaruh kekuasaan, *Saudara Tua* (bala tentara *Dai Nipon*, Jepang). Mengomentari mengapa bangsa Indonesia bernasib sebagai negeri pecundang dan terus menerus dijajah, Abdul Halim mengatakan, yang menjadikan jatuhnya umat (Islam) hanya dua perkara, ialah kekurangan persatuan dan pengetahuan. *Kurang persatuan*, seperti sapu lidi tidak terikat. Sedang *kekurangan pengetahuan*, seperti tak berbuat dan selalu mengalah.⁹⁴

Kaitan pendapat Abdul Halim di atas dengan tema perbuatan Tuhan, agaknya ia ingin mengatakan, perbuatan Tuhan adalah menciptakan kebaikan dan keburukan. Namun dalam aktualisasinya, Tuhan

⁹³Abdul Halim, Risalah, *op. cit.*, hlm. 7-9. Lihat juga, Abdul Halim, Tangga Kebahagiaan, *loc. cit.*

⁹⁴*As-Sjoero*, no. 2 th. VI, 1935, *loc. cit.*

menyerahkan sepenuhnya kepada manusia dalam arti, manusia bebas dalam melakukan kemauan dan perbuatannya. Pendapat tersebut bisa jadi yang paling aman untuk menempatkan perbuatan Tuhan terbatas kepada hal-hal yang baik. Sedang perbuatan manusia adalah yang sebenarnya, bukan *kiasan*. Dengan demikian, ketika manusia melakukan perbuatan buruk, Tuhan terbebas dari perbuatan itu karena perbuatan buruk bagi Tuhan menyalahi prinsip *al-'adl* yang telah ditetapkan-Nya. Hingga di sini, dengan memahami apa yang diungkapkan dalam tulisan-tulisan Abdul Halim, sekalipun ia tidak dengan tegas mengatakan bahwa Tuhan juga memiliki kewajiban-kewajiban yang mesti dilakukan terhadap hamba-Nya, sebagai dipahami dalam pandangan kelompok Mu'tazilah dan Maturidiyah Samarkand. Namun dengan mengatakan, perbuatan-perbuatan Tuhan didasarkan atas prinsip keadilan, kebaikan dan kesempurnaan, dapat difahami, bahwa Abdul Halim sebenarnya memiliki pemahaman yang sama dengan kelompok Mu'tazilah dan Maturidiyah Samarkand.

Memang, sejauh pelacakan penulis, keengganan Abdul Halim untuk mengatakan adanya kewajiban-kewajiban Tuhan yang mesti dilakukan terhadap

hamba-Nya, paling tidak, memiliki dua alasan. *Pertama*, pemahaman keagamaan masyarakat pada zamannya yang kurang mendukung.⁹⁵ Kedua, kata kewajiban bagi Tuhan sulit dibahasakan, karena mengandung konotasi ada sesuatu di luar diri Tuhan yang memaksa-Nya untuk melakukan perbuatan tersebut. Akan tetapi, jika kata "Tuhan Wajib" itu dihubungkan dengan pemahaman Abdul Halim mengenai kebebasan manusia dalam melakukan kemauan dan perbuatannya, janji-janji Tuhan yang mesti ditepati-Nya, dan adanya *sunnatullah* yang tentu dan tetap, memaksa rasa bahasa untuk dikatakan, Tuhan juga memiliki kewajiban-kewajiban. Agaknya, yang perlu didudukkan dalam konteks ini adalah pemaknaan kewajiban itu sendiri bukanlah sebagai kewajiban yang datang dari luar diri Tuhan, tetapi kewajiban yang diletakkan Tuhan atas diri-Nya, Zat-Nya. Jadi, bukan difahami ada zat lain yang memberi kewajiban kepada Tuhan, karena pemikiran semacam itu akan "membubarkan" Ke-

⁹⁵Paling tidak menurut Moh. Akim, ada dua tantangan yang dihadapi Abdul Halim: 1) menghadapi pemerintah kolonial Belanda yang sudah siap-siap untuk menyergap dengan kaki tangannya. 2) menghadapi teman-teman para kiai yang tidak menyetujui sepak terjangnya yang modernis-revolusioner sehingga akibatnya para kiai menjadi sasaran penangkapan pemerintah Belanda. Lihat, Moh. Akim, *op. cit.*, 36.

mahasempurnaan Tuhan dan menyalahi akal (logika rasional).

Berkenaan dengan penerimaan adanya kewajiban-kewajiban Tuhan terhadap hamba-Nya --sekalipun dalam ungkapan yang tidak langsung-- dapat dilihat dari pendapat-pendapat Abdul Halim. Sebagai contoh, misalnya, mengenai persoalan beban di luar kemampuan manusia (*taklif ma la yuthaq*).

Abdul Halim, tampaknya sefaham dengan kelompok Mu'tazilah dan Maturidiyah Samarkand dalam penolakannya terhadap kelompok Asy'ariyah dan Maturidiyah Bukhara yang mengatakan, Tuhan dapat memberikan beban di luar kemampuan manusia untuk memikulnya (*taklif ma la yuthaq*). Kesan demikian diperoleh ketika Abdul Halim mengatakan:

“Setiap golongan yang telah bernama *mukallaf* menurut ajaran agama Islam, dapatlah turut serta di dalam menunaikan amal kewajiban di dalam *jama'ah* kita. Tua dan muda, laki-laki dan perempuan, menurut taraf tenaga dan kesanggupan masing-masing. Dan masing-masingnya akan berguna dan berfaedah bila menempati *maqam* beramal yang sesuai dengan tenaga dan kemampuannya berjuang. Maka

kepada yang ditentukan Allah berkelebihan dalam soal harta benda, akan terletaklah tugas mendahulukan hartanya di dalam perjuangan; dan yang berkelebihan di dalam ilmu pengetahuan, hendaklah mempergunakan ilmu dan keadaannya. Begitu pula yang ada tenaga badan dengan mempergunakan kekuatan badan tubuhnya. Maka hendaklah masing-masing berbuat dan bekerja menurut peluang dan kemampuan yang telah disediakan Allah baginya.⁹⁶

Sejalan dengan itu, Abdul Halim menyertakan firman Tuhan surat *Bani Israil* ayat 84:⁹⁷

قل كل يعمل على شاكلته

Artinya: "Katakanlah olehmu (ya Muhammad) masing-masingmu hendaklah beramal yang sesuai dengan dirinya".

Mencermati apa yang tersaji di atas, 'amr (perintah) Tuhan yang dibebankan kepada manusia hanyalah beban yang terpikul olehnya. Pendapat

⁹⁶Lihat, Abdul Halim, Tafsir Asas, *op. cit.*, hlm. 14-5.

⁹⁷*Ibid.*, hlm. 15.

demikian, menunjukkan kewajiban Tuhan untuk membatasi kekuasaan dan kehendak mutlak-Nya dengan tidak memberikan beban yang tidak ter pikul oleh manusia.

Selanjutnya, dikemukakan pendapat Abdul Halim mengenai *wa'ad wa al-wa'id* (janji dan ancaman). Pembicaraan mengenai hal ini telah disinggung dalam dua bahasan sebelumnya, yaitu, *kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan dan keadilan Tuhan*. Dikatakan Abdul Halim, bahwa kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan berlaku atas prinsip *al-'adl* (keadilan) dan perbuatan-perbuatan Tuhan pun berlaku atas prinsip *al-'adl* (keadilan).⁹⁸ Maka sebagai implikasi dari pernyataan tersebut, bagi orang yang menggunakan nalarnya akan mengatakan, Tuhan tidak sesekali melakukan perbuatan *ẓalim* terhadap hamba-Nya, serta tidak akan memungkiri janji-janji yang telah dibuat-Nya.⁹⁹

Pernyataan Abdul Halim ketika mengatakan, bahwa Tuhan tidak akan memungkiri janji-janji-Nya, dapat dipahami, sebenarnya ia ingin mengatakan, di samping Tuhan memiliki kewajiban untuk menepati janji-janji-Nya, juga memiliki kewajiban untuk

⁹⁸Lihat, *foot note* no. 84.

⁹⁹*Ibid.*, hlm. 15.

melaksanakan amanat-Nya, karena telah dijanjikan-Nya di dalam al-Qur'an.

Pelaksanaan terhadap janji-janji dan ancaman juga menegaskan, bahwa semua perbuatan Tuhan tidak berlaku atas sewenang-wenang, dan ia berlangsung menurut *sunnatullah* yang telah ditetapkan-Nya. Melalui pendapatnya ini, agaknya, sekaligus merupakan penolakan Abdul Halim terhadap pandangan kelompok Asy'ariyah yang mengatakan, Tuhan tidak wajib menepati janji-janji-Nya dan dapat berbuat atas kehendak-Nya secara mutlak.

Adapun mengenai *bi'ats al-rusul* (pengiriman rasul-rasul), dapat dicermati dalam tulisan bersambung, *al-Adab* (kesopanan).¹⁰⁰ Persoalan ini juga telah disinggung sebelumnya dalam pembahasan *kekuatan akal* dan *fungsi wahyu*. Dalam tulisannya, *al-Adab*, disebutkan:

“Agama itu bukannya bikinan manusia segala peperintahan dan larangan dan nasehat-nasehat dan beberapa aturan dan lain-lain sebagainya ialah

¹⁰⁰ Pembahasan tentang *al-Adab* (kesopanan) ini ditulis Abdul Halim bersambung dalam tiga edisi pada majalah bulanan, *Soeara Persjarikatan Oelama*, no. 9-10-11 dan 12 th. III, 1931.

semata-mata yang dikirim daripada Allah *Subhanahu wa Ta'ala* via Nabi kita Muhammad Saw. supaya disampaikan kepada segenap umatnya".¹⁰¹

Selanjutnya dikatakan, adapun adab dan cinta kepada rasul tidak lain hanya wajib beriman dengan sepenuh hati bahwa Muhammad Saw., adalah benar sebagai seorang pesuruh Allah kepada segenap manusia di muka bumi.¹⁰²

Pendapat Abdul Halim demikian, berdasar firman Allah surat *al-Anbiya'* ayat 28: "Tidaklah Kami jagikan rasul melainkan untuk segenap manusia."¹⁰³

Lebih lanjut Abdul Halim juga mengatakan:

"... Karena dikira-kirakan Allah tidak akan mengutus beberapa rasul-Nya niscayalah manusia ini ada di dalam kekelamkabutan, yakni tidak mengetahui antara *halal* dan *haram*, maka karena itu wajib bagi kita manusia menyintai rasul."¹⁰⁴

¹⁰¹ Soeara Persjarikatan Oelama, no. 9, hlm. 74.

¹⁰² Soeara Persjarikatan Oelama, no. 10, hlm. 87.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Ibid.*, hlm. 87-8.

Apa yang tersaji di atas, mempertegas pendapat sebelumnya, bahwa *bi 'ats al-rusul* (pengiriman rasul-rasul) dalam pandangan Abdul Halim merupakan keharusan bagi Tuhan, di samping *wa'ad* dan *wa'id* dan penolakan terhadap *taklif ma la yuthaq*. Dengan pendapatnya tersebut, dapat diambil konklusi, pandangan Abdul Halim dalam persoalan perbuatan-perbuatan Tuhan dapat digolongkan antara pemikiran Mu'tazilah dan Maturidiyah Samarkand.

4.4 Sifat-Sifat Tuhan

Diskursus yang tidak kalah menariknya dalam wacana pemikiran teologi Islam adalah tentang sifat-sifat Tuhan secara umum dan sifat-sifat jasmani bagi Tuhan.

Sejumlah polemik yang dijumpai ketika melacak pemikiran yang *pertama* (sifat-sifat Tuhan secara umum), adalah apakah Tuhan memiliki sifat¹⁰⁵ atau tidak? Apakah sifat Tuhan merupakan sesuatu yang ditambahkan pada zat, atau zat adalah sifat? Jika demikian, bagaimanakah halnya dengan firman Tuhan?

¹⁰⁵Sifat yang dimaksud penulis adalah sesuatu yang memiliki wujud tersendiri di samping essensi.

Selanjutnya, ketika melacak pemikiran *kedua* (faham *anthropomormisme*), dijumpai pula beberapa pertanyaan yang langsung ditujukan kepada diri Tuhan. Pertanyaan-pertanyaan itu di antaranya, apakah Tuhan memiliki sifat-sifat jasmani atau tidak? Bagaimanakah dengan firman 'Tuhan yang menggambarkan 'Tuhan memiliki sifat-sifat jasmani? Bagaimanakah dengan *ru'yatullah*, apakah dengan mata jasmani atau rohani?

Memahami polemik tentang sifat-sifat Tuhan di atas, sekalipun diketahui bahwa maksud *mutakallimin* (para teolog Muslim) sama-sama ingin menghindari faham *ta'addud al-quddama'* (*multiplicity of eternal*), namun karena pisau analisis yang mereka gunakan berlainan, melahirkan konklusi yang berlainan pula. Di satu pihak, mempertahankan adanya sifat-sifat bagi Tuhan (*musbit al-shifat*), sedang yang lain meniadakan sifat-sifat Tuhan (*nafy al-shifat*).

Kelompok Mu'tazilah memiliki pandangan bahwa Tuhan tidak memiliki sifat, sehingga mereka dimasukkan ke dalam kelompok *nafy al-shifat* (meniadakan sifat-sifat Tuhan), atau disebut pula kelompok *muta'attillah* (yang menihilkan sifat-sifat

Tuhan).¹⁰⁶ Pandangan yang cukup mendukung kepada pernyataan tersebut diketahui dari pendapat Abu al-Huzail ketika mengatakan, zat manusialah yang memerlukan sifat. *Ilmu* misalnya, karena tanpa sifat zat manusia ilmu tidaklah sempurna. Jika Tuhan demikian keadaannya, maka Tuhan merupakan zat yang tidak sempurna. Tuhan pun memerlukan *ilmu* sebagai sifat yang berada di luar zat-Nya.¹⁰⁷ Jika hal itu dilanjutkan, dengan pernyataan bahwa Tuhan masih memerlukan sesuatu Yang berada di luar zat-Nya, yaitu sifat, berarti masih ada sesuatu Yang Lebih Tinggi dari Zat Tuhan, dan Tuhan menjadi tidak sempurna. Oleh karena itu, lanjut Abu al-Huzail, yang dimaksud dengan *ilmu* Tuhan adalah Tuhan mengetahui dengan perantaraan pengetahuan, dan pengetahuan itu adalah Tuhan sendiri. Tuhan berkuasa dengan kekuasaan, dan kekuasaan itu adalah Tuhan sendiri. Tuhan hidup dengan hayat-Nya, dan hayat itu adalah Tuhan sendiri.¹⁰⁸ Jadi, dalam pemahaman Abu al-Huzail, *ilmu*

¹⁰⁶Hasan Zaini,, *op. cit.*, hlm. 144.

¹⁰⁷Abd al-Qahir Ibn Thahir al-Baghdadi, *Al-Farq bain al-Firaq*, (Mesir: Muhammad Ali Shubaih, tt.), hlm. 159. Lihat pula, Arbiyah Lubis, *Pemikiran Muhammadiyah Dan Muhammad Abdub, Suatu Studi Perbandingan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), hlm. 134.

¹⁰⁸Lihat, al-Asy'ari, Maqalat, *op. cit.*, hlm. 176. Lihat pula, Harun Nasution, *Teologi, op. cit.*, hlm. 135.

Tuhan, kekuasaan Tuhan, atau hidup Tuhan, adalah zat-Nya atau esensi-Nya, bukan *sifat*. Senada dengan pendapat Abu al-Huzail, al-Jubba'i juga ikut memperkaya cakrawala pemikiran terkait. Ia mengatakan, yang dimaksud dengan Tuhan mengetahui dengan *esensi*-Nya adalah untuk mengetahui bahwa Tuhan tidak memerlukan kepada suatu sifat dalam bentuk pengetahuan atau keadaan mengetahui.¹⁰⁹

Alur logika yang sama juga dipakai kelompok Mu'tazilah dalam mencermati firman Tuhan (*kalām* Allah, al-Qur'an). Dalam *pledoi*-nya disebutkan, firman bukanlah sifat, tetapi perbuatan. Jadi, firman Tuhan berarti perbuatan Tuhan, bukan sifat Tuhan. Setiap perbuatan Tuhan, demikian kelompok Mu'tazilah, bersifat *baharu*. Maka al-Qur'an pun, karena dihasilkan dari perbuatan Tuhan (diciptakan), ia bersifat *baharu* pula.¹¹⁰ Penegasan lain yang bersifat menopang terhadap pernyataan tersebut, dikatakan, bahwa al-Qur'an tersusun dari bagian-bagian berupa huruf, kata, ayat, surat, ayat satu mendahului ayat yang lain, dan surat yang satu mendahului surat yang lain. Hal itu

¹⁰⁹*Ibid.*

¹¹⁰*Ibid.*, hlm. 143.

menunjukkan, untuk adanya firman diperlukan pelaku firman, sedang pelaku firman adalah Tuhan.¹¹¹ Dengan demikian, firman tidak dapat menjadi sifat Tuhan, karena ia datang kemudian dan ia tidak dapat bersifat *qadim*, karena ia didahului oleh perbuatan Tuhan. 'Abd al-Jabbar menegaskan, al-Qur'an tersusun dari bagian-bagian (*al-juṣʿ*), dan yang tersusun tidak dapat bersifat *qadim*.¹¹²

Mengenai sifat-sifat jasmani bagi Tuhan (faham *anthropomormisme*), 'Abd al-Jabbar mengatakan, Tuhan tidak memiliki *badan materi*, maka Ia tidak memiliki sifat-sifat jasmani.¹¹³ Karena bersifat *immateri*, lanjut 'Abd al-Jabbar, Tuhan tidak mengambil tempat. Dengan demikian, Tuhan tidak dapat dilihat. Argumen yang dibangun 'Abd al-Jabbar untuk mempertahankan pemikirannya, yaitu, yang dapat dilihat hanyalah yang mengambil tempat dan memiliki sifat-sifat jasmani.¹¹⁴ Jadi, jika Tuhan mengambil tempat, tentu Tuhan sudah dapat dilihat dengan mata jasmani selagi di dunia.¹¹⁵

¹¹¹*Ibid.*

¹¹²*Ibid.*

¹¹³Abd al-Jabbar, Syarh, *op. cit.*, hlm. 216.

¹¹⁴*Ibid.*, hlm. 252.

¹¹⁵*Ibid.*, hlm. 253.

Harun Nasution juga menambahkan tidak ada orang yang pernah melihat Tuhan di dunia.¹¹⁶ Jika demikian, metode apakah yang harus ditempuh untuk menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an yang menampilkan sifat-sifat jasmani Tuhan? 'Abd al-Jabbar menegaskan, harus diberi interpretasi lain,¹¹⁷ yaitu, melalui *ta'wil*. Kata-kata dalam al-Qur'an, seperti: *al-'arsy* (singgasana, tahta), yang dimaksud adalah kekuasaan. Kata *al-'ain* (mata), yang dimaksud adalah pengetahuan. Kata *wajh* (muka) yang dimaksud adalah *essensi*. Hal demikian, kata *al-yad* (tangan) yang dimaksud adalah kekuasaan.¹¹⁸

Kelompok Maturidiyah Samarkand dalam hal ini tampaknya tidak sepaham dengan paham *nafy al-shifat* dari kelompok Mu'tazilah dan juga tidak langsung menerima paham *musbit al-shifat* kelompok Asy'ariyah. Mereka mengakui adanya sifat-sifat bagi Tuhan, tetapi, sebagai dikatakan al-Maturidi, sifat-sifat itu bukanlah Tuhan dan tidak pula lain dari Tuhan.¹¹⁹ Dengan kata lain, sifat bukanlah berdiri di atas zat dan tidak pula terpisah dari zat.¹²⁰

¹¹⁶Harun Nasution, Teologi, *op. cit.*, hlm. 139.

¹¹⁷Abd al-Jabbar, Syarh, *op. cit.*, hlm. 227.

¹¹⁸*Ibid.*, hlm. 228.

¹¹⁹Al-Maturidi, Risalah, *op. cit.*, hlm. 11.

¹²⁰Lihat, Hasan Zaini, *op. cit.*, hlm. 146.

Adapun mengenai al-Qur'an, kelompok Maturidiyah Samarkand, sebagai dikatakan al-Maturidi, adalah *kalamullah* bersifat kekal dari Tuhan, satu, tidak terbagi, tidak berbahasa Arab atau Syiria, tetapi diucapkan manusia dalam ekspresi yang berlainan.¹²¹ Lebih lanjut dikatakannya, al-Qur'an tidak tersusun dari *huruf* dan *kalimat*. Sebab huruf dan kalimat dalam al-Qur'an tidak diciptakan.¹²² Melalui pendapatnya ini, agaknya al-Maturidi ingin menegaskan, bahwa sifat yang berhubungan dengan Zat Tuhan adalah *qadim*. Dengan demikian, al-Qur'an sebagai sifat Tuhan bersifat *qadim*.

Pendirian al-Maturidi lainnya adalah Tuhan dapat dilihat, karena Dia memiliki *wujud*.¹²³ Melihat Tuhan juga merupakan hal yang mesti dan benar.¹²⁴ Argumen al-Maturidi, jika Tuhan tidak dapat dilihat, maka penafsiran *al-idrak* (penangkapan dengan cara-cara yang jelas) menjadi *nihil*. Sebab jika selain Tuhan ditangkap dengan pandangan, padahal selain Tuhan itu dapat ditangkap melalui pandangan, menempatkan *nafy*

¹²¹Lihat, Al-Maturidi, Risalah, *op. cit.*, hlm. 11.

¹²²*Ibid.*

¹²³Al-Maturidi, Risalah, *op. cit.*, hlm. 10.

¹²⁴Al-Maturidi, Tauhid, *op. cit.*, hlm. 77.

al-idrak, menjadi nihil pula.¹²⁵ Sementara, yang agak disesalkan, al-Maturidi tidak menjelaskan lebih lanjut tentang cara-cara melihat Tuhan.

Adapun mengenai al-Qur'an yang menampilkan sifat-sifat jasmani Tuhan, al-Maturidi sependapat dengan kelompok Mu'tazilah, yaitu, mengharuskan *ta'mil*. Dalam pendapatnya, yang dimaksud al-Qur'an dengan tangan, mata, muka, kaki, adalah kekuasaan Tuhan. Tuhan sendiri tidak berhajat kepada badan, sungguhpun berbeda dengan badan jasmani. Karena tanpa anggota badan pun, Tuhan tetap Maha Kuasa.¹²⁶

Kelompok Asy'ariyah --sebagai kelompok *musbit al-shifat*-- memiliki alur logika berseberangan dengan kelompok Mu'tazilah. Dalam pendapatnya ditegaskan, Tuhan memiliki sifat-sifat yang *qadim*. Hal itu sebagai diungkap al-Asy'ari,¹²⁷ Tuhan memiliki sifat-sifat seperti, *'ilm*, *hayat*, *sama'*, dan *bashr*. Sifat-sifat tersebut bukan Zat Tuhan. Ditegaskannya pula, Tuhan memiliki *'ilmu*, karena alam yang diciptakan demikian teratur tidak akan tercipta oleh Tuhan yang memiliki *'ilmu*. Oleh karenanya, mustahil *'ilmu* Tuhan itu adalah zat-Nya.

¹²⁵*Ibid.*, hlm. 78.

¹²⁶Harun Nasution, *Teologi, op. cit.*, hlm.139.

¹²⁷Al-Asy'ari, Al-Ibanah, *op. cit.*, hlm. 88.

Jika Tuhan mengetahui dengan zat-Nya, maka zat-Nya merupakan pengetahuan. Suatu yang mustahil lanjut al-Asy'ari, *al-'ilm* (pengetahuan) merupakan *'alim* (yang mengetahui), atau *al-'alim* (yang mengetahui) merupakan *al-'ilm* (pengetahuan). Karena mustahil Tuhan merupakan pengetahuan, maka mustahil pula Tuhan mengetahui dengan zat-Nya sendiri. Jelas, dalam pendapat al-Asy'ari, Tuhan mengetahui dengan 'ilmu-Nya bukan melalui zat-Nya.¹²⁸ Hal yang sama berlaku untuk sifat-sifat *hayat*, *qudrat*, *sama'*, *basbr*, dan sifat-sifat lainnya. Dalam pemahaman al-Asy'ari sendiri, sifat-sifat Tuhan berdiri sendiri (*qaimat bi-Zatih*).¹²⁹

Kelompok Asy'ariyah pun bersikeras mempertahankan firman Allah, *qadim*. Firman bagi mereka adalah makna abstrak dan tidak tersusun. Firman, bukanlah apa yang tersusun dari huruf dan suara. Firman yang tersusun disebut firman hanya dalam arti *kiasan*. Firman yang sebenarnya adalah apa yang terletak dibalik yang tersusun itu. Firman yang tersusun dari huruf dan kata-kata bukanlah firman Tuhan.¹³⁰ Firman dalam arti abstrak itulah yang bersifat

¹²⁸Ibid. Al-Luma', *op. cit.*, hlm. 30-1.

¹²⁹Ibid.

¹³⁰Lihat, Harun Nasution, Teologi, *op. cit.*, hlm. 144

qadim dan menjadi sifat Tuhan. Demikian pula al-Qur'an sebagai *kalam* Tuhan, bukanlah yang tersusun dari huruf, ayat, dan surat, tetapi makna abstrak dari semua itu. Dengan demikian, al-Qur'an yang tersusun dari huruf, ayat, dan surat yang ditulis dan dibaca adalah *baharu* dan diciptakan, bukan firman Tuhan.¹³¹

Bantahan lainnya adalah mengenai *ru'yatullah* dan ayat-ayat al-Qur'an yang menampilkan sifat-sifat jasmani Tuhan. Berkenaan dengan yang pertama (*ru'yatullah*), sebagai tertuang dalam buku *Al-Ibanah*, al-Asy'ari menjelaskan, sesuatu yang dapat dilihat adalah sesuatu yang memiliki *wujud*.¹³² Sesuai dengan tata keimanan Asy'ariyah, Tuhan memiliki wujud. Maka lanjut al-Asy'ari, Tuhan dapat dilihat dengan mata kepala di akhirat. Hal tersebut berdasar kepada sifat *al-bisbr* (Tuhan Maha Melihat) yang menunjukkan Tuhan mampu melihat diri-Nya. Jika difahami Tuhan mampu melihat diri-Nya, maka Tuhan dapat membuat manusia memiliki kemampuan untuk melihat diri-Nya. Sedangkan tentang ayat-ayat *anthropomorfisme* sekalipun dipahami dan menolak sifat-sifat jasmani Tuhan dalam

¹³¹*Ibid.*

¹³²Lihat, Yunan Yusuf, *op. cit.*, hlm. 92. Lihat pula al-Asy'ari, *Al-Ibanah*, hlm. 23.

arti sama dengan sifat-sifat jasmani manusia, ayat-ayat al-Qur'an tidak boleh di-*ta'wil*-kan dan harus diterima sesuai makna *lafaz*-nya. Dengan demikian, yang dimaksud al-Qur'an bahwa Tuhan memiliki mata, wajah, tangan, dan bersemayam di singgasana adalah demikian adanya. Namun semua itu *finitum non capax infinity* (Tuhan tidak dapat diketahui seluk-beluknya, tidak bisa dipahami dan dipikirkan),¹³³ atau *la yukayyaf wa la yubad* (tidak diketahui bagaimana cara dan batasannya).¹³⁴

Sementara itu, kelompok Maturidiyah Bukhara, dalam hal ini sepaham dengan kelompok Asy'ariyah dalam meyakini Tuhan memiliki sifat-sifat. Untuk menghindari *ta'addud al-qudama'*, kelompok Maturidiah Bukhara mengajukan argumen, bahwa Tuhan kekal melalui kekekalan yang terdapat dalam *essensi* Tuhan, bukan melalui kekekalan sifat-sifat. Maksudnya, Tuhan bersama-sama sifat-Nya adalah kekal. Sedangkan sifat-sifat itu tidaklah kekal.¹³⁵ Begitupun firman (*kalām*

¹³³Joachim Wach, *Ilmu Perbandingan Agama Inti dan Pengalaman Keagamaan*, disunting dan dihantar oleh Joseph M. Kitagawa, (Jakarta: Rajawali Press, 1989), hlm 63.

¹³⁴Harun Nasution, *Teologi*, *op. cit.*, hlm. 70. Lihat pula, al-Asy'ari, Al-Ibanah, hlm. 25.

¹³⁵Lihat, Al-Bazdawi, *Ushul al-Din*, *op. cit.*, hlm. 34. Lihat pula, Harun Nasution, *Teologi*, *op. cit.*, hlm. 137.

Allah, al-Qur'an) adalah sifat Tuhan yang *qadim*. Firman adalah sesuatu yang berdiri dengan zat-Nya. Sedang yang tersusun dalam bentuk *surat* yang memiliki awal dan akhir, jumlah dan bagian-bagian, bukanlah firman secara hakikat, tetapi disebut firman dalam arti kiasan (*majaz*).¹³⁶ Selain itu, Tuhan di akhirat, dalam pandangan kelompok Maturidiyah Bukhara, dapat dilihat dengan mata kepala. Al-Bazdawi mengatakan, Tuhan kelak akan memperlihatkan diri-Nya untuk dilihat dengan mata kepala menurut apa yang Dia kehendaki dan mau.¹³⁷

Adapun dalam memahami ayat-ayat *anthropomormisme*, kelompok Maturidiyah Bukhara, sekalipun Tuhan dipandang memiliki sifat-sifat, namun tidak memiliki sifat-sifat jasmani. Maka untuk ayat-ayat tersebut diperlukan *ta'wil*. Al-Bazdawi, misalnya, memberi interpretasi lain kata *istawa* (QS. *Thaha*: 5). Kata tersebut harus dipahami *al-istila 'ala al-syai' wa al-qabr 'alaihi* (menguasai sesuatu dan memaksanya). Hal serupa, seperti, *al-'ain*, *al-yad*, atau *al-wajh*, tidak dimaksudkan Tuhan memiliki anggota badan, tetapi

¹³⁶Muhammad Abu Zahrah, *op. cit.*, hlm. 304. Lihat pula, Yunan Yusuf, *op. cit.*, hlm. 99.

¹³⁷Yunan Yusuf, *op. cit.*, hlm. 94.

sifat-sifat lain, seperti, pengetahuan, daya, atau kemauan.¹³⁸

Berikut dikemukakan pemikiran Abdul Halim. Dalam membicarakan sifat-sifat Tuhan, tampaknya ia tidak sependapat dengan faham *nafy al-shifat* dari kelompok Mu'tazilah. Sebaliknya, menerima faham *musbit al-shifat* kelompok Asyariyah. Hal demikian sebagai dikatakannya, kita harus percaya kepada Allah, wujud atau ada, dan memiliki sifat-sifat tertentu yang mulia dan utama, dan terangkum dalam sifat-sifat *wajib*, *mustabil*, dan *jaiẓ*.¹³⁹

Dari penjelasan Abdul Halim di atas, dapat dipahami, bahwa ia meyakini adanya sifat-sifat Tuhan secara umum. Namun ketika diteliti, apakah sifat-sifat Tuhan itu berada dalam zat-Nya atau di luar zat-Nya, ia tampak menghindari polemik tersebut. Di samping itu, ia pun tidak menegaskan, apakah sifat-sifat Tuhan itu *qadim* dan *baqa'*, seperti zat-Nya atau tidak, atau firman Tuhan itu sebagai sifat Tuhan atau bukan yang kemudian dapat ditetapkan, bahwa firman Tuhan itu

¹³⁸Al-Bazdawi, *ushul al-Din*, *op. cit.*, hlm. 26. Lihat pula, Yunan Yusuf, *op. cit.*, hlm. 89.

¹³⁹Abdul Halim, *Hikmah al-Tasyri'*, dalam *Da'wah al-Tammah Ila Sa'adah al-Darain*, kumpulan brosur, (Majalengka: Sederhana, tt.). (Selanjutnya disebut Abdul Halim, *Hikmah al-Tasyri'*).

qadim atau tidak. Lebih jauh, ia pun lupa menjelaskan, apakah Tuhan mengetahui dengan *zāt*-Nya atau melalui *'ilm*-Nya, atau Tuhan melihat melalui *bisr*-Nya atau dengan *zāt*-Nya.

Hal yang sama juga ditemui ketika melacak pemikirannya tentang penggambaran sifat-sifat jasmani Tuhan (ayat-ayat *anthropomorpisme*) dan tentang *ru'yatullah* (melihat Tuhan di akhirat). Sekalipun Abdul Halim mengatakan, ada hari akhirat dengan menyebut Tuhan sebagai awal segala sesuatu dan Tuhan menjadi kesudahan tempat kembali segala urusan.¹⁴⁰ Namun ia tidak menjelaskan bagaimana keadaan manusia di akhirat, atau tentang perjumpaan Tuhan dengan hamba-Nya di akhirat secara jasmani atau rohani sesuai janji-Nya dalam al-Qur'an. Barangkali, yang dapat diambil dari penjelasan Abdul Halim mengenai sifat-sifat Tuhan, adalah Mahaesa, Mahaagung, Mahasempurna, serta Mahasuci dari sifat-sifat kekurangan.¹⁴¹

Dari serba kekurangjelasan pendapat Abdul Halim di atas, diperoleh informasi dari O. Taofiqullah, bahwa Abdul Halim pernah mengajarkan sebagai

¹⁴⁰Abdul Halim, Tafsir Asas, *op. cit.*, hlm. 3-4.

¹⁴¹Abdul Halim, Hikmah al-Tasyri', *loc. cit.*

berikut: *Pertama*, Tuhan memiliki sifat *jamal* (keindahan), *jalah* (keagungan), dan sifat *kamal* (kesempurnaan) yang diakumulasikan dalam 20 sifat yang *wajib*, 20 sifat *mustahil* dan 1 sifat yang harus *jaiẓ*.¹⁴² *Kedua*, sifat-sifat Tuhan terdiri dari sifat-sifat positif dan *ma'ani*, seperti *qudrat*, *iradat*, dan sebagainya, yang kesemuanya merupakan sifat-sifat lain dari zat Tuhan. *Ketiga*, firman Tuhan yang menggambarkan sifat-sifat jasmani Tuhan, mesti dipahami apa adanya tanpa harus di-*ta'wil*-kan, dan jika terdapat kesamaan-kesamaan, hendaklah dibedakan antara keduanya, dalam arti, sifat-sifat Tuhan mutlak berbeda dengan sifat-sifat hamba-Nya. *Keempat*, Tuhan dapat dilihat dengan mata kepala di akhirat. *Kelima*, al-Qur'an sebagai perwujudan dari *kalamullah* yang *'azim* adalah *gadim*. Sedangkan al-Qur'an yang berupa *huruf* dan *suara* adalah baru (*hadis*).¹⁴³

Jika pendapat O. Taofiqullah sebagai tersaji di atas, sesuai dengan apa yang disampaikan Abdul Halim ketika mentransmisikan ilmunya, dapat difahami, bahwa pemikiran Abdul Halim mengenai sifat-sifat

¹⁴²O. Taofiqullah, *ASWAJA: Abul Sunnah wal Jama'ah*, dalam *Seri Ke-PUI-an*, jilid V, (Majalengka: PB-POI Majelis Penyiaran Penerangan dan Da'wah, 1991), hlm. 8.

¹⁴³*Ibid.*, hlm. 21.

Tuhan dipengaruhi oleh ajaran al-Sanusiah, sebuah kelompok keagamaan yang bergerak dalam bidang Tarekat, yang dalam perkembangannya di Indonesia sulit dibedakan dengan ajaran Asy'ariyah dalam bidang teologi. Pemikiran Abdul Halim demikian, boleh jadi banyak dilatari oleh pemikiran teologi yang ditransmisikan para gurunya ketika belajar di pesantren-pesantren Jawa.¹⁴⁴

¹⁴⁴Berkenaan dengan proses transmisi teologi Islam (ilmu kalam) di pesantren-pesantren Jawa pada penghujung abad XIX, paling tidak, ada tiga buah buku yang dapat dijadikan kerangka acuan, yaitu, *Pemikiran Umat Islam di Nusantara: Sejarah dan Perkembangannya Hingga Abad Ke-19*, karya Abdul Rahman Haji Abdullah, *Kitab Jawi: Islamic Thought of The Malay Muslim Scholars*, karya Mohd. Nor Bin Ngah, dan *Het Mohammedanche Gods Dien-Stonderwijs Op Java en Madoera de Daarbij Gebruikte Arabische Boeken*, karya L.W.C. Van Der Berg.

Buku *Pemikiran Umat Islam di Nusantara dan Kitab Jawi*, telah memberikan informasi tentang tokoh-tokoh dan karya-karya, sekaligus pemikiran-pemikiran kalam yang terkandung di dalamnya. Di antara karya-karya terpenting menurut informasi kedua buku tersebut adalah: *Ini Kitab Sifat Dua Puluh* (1866) oleh Utsman bin Yahya al-Betawi, *Siraj al-Huda* (1885-1886) oleh Muhammad Zainuddin bin Muhammad al-Sambawi, dan *'Aqidah al-Najjin* (1890) oleh Zainal Abidin Muhammad al-Fatawi. Dua kitab *Jawi* terakhir (*Siraj al-Huda* dan *'Aqidah al-Najjin*), mengutip Ngah, merupakan terjemahan dari *Umm al-Barahin al-Sanusi* tentu dengan berbagai tambahan dan penyesuaian. Selain itu diinformasikan pula, terdapat kitab-kitab lain yang topik kajiannya terfokus pada sifat-sifat dua puluh. Di antaranya, *Dur al-Tamim* dan *Sifat Dua Puluh* oleh Daud Abdullah al-Fatani, *Bi Kifayat al-Anwam* oleh Abd al-Sammad ibn Muhammad Shahih (1840-1891), *Miftah Al-Jannah* oleh Muhammad Tha'ib ibn Mas'ud al-Banjari, serta kitab-kitab seperti *Jauhar al-Taubid*

(Ibrahim al-Laḡani) dan *Minhaj al-'Abidin* (Al-Ghazali) telah diajarkan oleh Raja Ali ibn Raja Ahmad di pulau Penyengat, kawasan Riau, sebagai tambahan kitab *Umm al-Barahin*.

Apa yang diinformasikan kedua buku di atas, menunjukkan, bahwa kajian di seputar *Sifat Dua Puluh* sangat mendominasi pemikiran teologi Islam di Indonesia pada abad ke-19, sekalipun dalam batas-batas tertentu dimungkinkan telah muncul sebelum abad itu. Secara doktrinal, *Sifat Dua Puluh* merupakan "perpaduan" antara teologi Maturidiyah dan Asy'ariah. Akan tetapi pernyataan itu tidak seluruhnya benar, karena misalnya, tujuh sifat terakhir dari dua puluh sifat itu, yang dikenal sifat *ma'naviyah*, adalah doktrin teologi Maturidiyah, bukan Asy'ariah. Bahkan mengutip Abdul Rahman, *jumbuh* Asy'ariah pernah menolak *sifat ma'naviyah*. Ketujuh sifat *ma'naviyah*, demikian Noor bin Ngah, baru dimasukkan ke dalam sistem teologi Asy'ariah oleh al-Juwaini dan Baqilani.

Terkait dengan uraian di atas, adalah hasil penelitian Van Den Berg di Pesantren Jawa dan Madura (1886) tentang berbagai kitab Arab yang dipelajari di pesantren-pesantren tersebut. Menurut hasil penelitian Berg, sebagai dikutip Joesoef Sou'yb, bahwa kitab berbahasa Arab yang dipelajari di pesantren-pesantren Jawa dan Madura meliputi: *Bahjat al-'Ulum* (Al-Samarḡandi), *Umm al-Barahin*, *Syarh Umm al-Barahin*, *al-Mufid* (Al-Jazuli), *Fath al-Hubin* (Kitab komentar *Umm al-Barahin*, *Kifayat al-Anwam*, *Al-Miftah fi Syarh Ma'rifat al-Islam*, *Jauhar al-Taubid*, dan *Iftah al-Murid* (Syarh *Jauhar al-Taubid*). Lihat, Abdul Rahman Haji Abdullah, *Pemikiran Umat Islam di Nusantara: Sejarah Dan Perkembangannya Hingga Abad Ke-19*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementrian Pendidikan Malaysia, 1990), hlm. 106. Mohd. Nor bin Ngah, *Kitab Jawi: Islamic thought of The Malay Muslim Scholars*, (Singapore: Insitute of South East Asian Studies, 1983), hlm. 13-21. Lihat pula, L.W.C. Van Den Berg, *Het Mohammadanche Gods Dienstondervijs Op Java en Madoera de Daarbij Gebruikte Booken*, dalam Joesoef Sou'yb, *Perkembangan Teologi Modern*, (Medan: Rinbow, 1987), hlm. 101-5.

Menyimak peta yang dibangun ketiga buku di atas, kuat dugaan, pemikiran *sifat dua puluh* yang dikembangkan Abdul Halim adalah bagian dari transmisi di atas, melalui jaringan para gurunya di penghujung abad ke-19 ketika ia belajar di pesantren-pesantren Jawa,

pemikiran *sifat dua puluh* juga memiliki pengaruh yang kuat dalam pemikiran teologi para ulama pada abad XX, bahkan hingga sekarang, terutama di pesantren-pesantren tradisional.

BAB V

SIMPULAN

Berdasarkan uraian pada bab-bab terdahulu dapat diambil kesimpulan, bahwa pemikiran teologi yang terdapat dalam sejumlah tulisan Abdul Halim adalah bercorak rasional. Kesimpulan tersebut diperoleh dari beberapa masalah teologi yang dijadikan objek kajian dalam buku ini, yang ternyata pemikiran-pemikiran yang diajukan Abdul Halim lebih banyak persamaannya dengan pemikiran teologi kelompok Mu'tazilah dan Maturidiyah Samarkand ketimbang dua aliran lainnya --kelompok Asy'ariyah dan Maturidiyah Bukhara-- yang diklaim sebagai aliran teologi Islam yang bercorak traditional.

Dari delapan persoalan teologi yang diteliti, yakni, kekuatan akal, fungsi wahyu, *free will* dan *predestination*,

konsep iman, kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan, keadilan Tuhan, perbuatan-perbuatan Tuhan, dan sifat-sifat Tuhan. Kesamaan pandangan Abdul Halim dengan kelompok Maturidiyah Bukhara terdapat dalam dua hal, yaitu, dalam persoalan sifat-sifat Tuhan dan perbuatan buruk manusia dikaitkan dengan *masyi'ah* dan *rida* Tuhan. Sedangkan kesamaan dengan kelompok Asy'ariyah terdapat dalam persoalan sifat-sifat Tuhan. Sementara itu, dalam sejumlah persoalan lainnya sepaham dengan kelompok Mu'tazilah dan Matutidiyah Samarkand.

Pemikiran rasional yang dikembangkan Abdul Halim demikian, paling tidak dilatari oleh dua alasan. *Pertama*, kepasrahan diri atas *taqdir* sebagai pengaruh dari pemikiran teologi yang didoktrinkan para ulama di daerahnya, tidak mampu membawa perubahan dalam kehidupan. Bahkan semakin hari bangsanya semakin diinjak-injak oleh keserakahan kolonialisme (Belanda). Selain itu, sebagai pengaruh kesempitan pengetahuan dan iman, muncul dekadensi moral yang ditandai perilaku *bid'ah*, *keburafat*, dan berbagai tindakan *amoral* serta *asusila*. *Kedua*, selama bermukim di Makkah, ia adalah salah seorang murid Syekh Ahmad Khatib Minangkabawi dan Syekh Ahmad Khayyat, yang

terkenal longgar kepada murid-muridnya untuk menela'ah buku-buku tentang pembaharuan yang disoundingkan oleh Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh, dua tokoh pemikir Islam rasional.

Pemikiran teologi Abdul Halim yang menempatkan akal pada posisi sentral dengan tanpa mengabaikan peranan wahyu, atau pandangannya tentang kebebasan manusia dalam melakukan kemauan dan perbuatannya, dapat dipahami, tumbuh atas keprihatinannya terhadap situasi dan kondisi di atas. Dalam kaitan itulah, corak pemikiran teologi Abdul Halim yang mengedepankan dinamika manusia yang tetap secara kokoh memegang dasar-dasar agama, memerlukan pemahaman baru agar dinamika dan kemerdekaan yang ditawarkannya memberikan manfaat yang lebih besar.

Terlepas dari penilai orang, apakah Abdul Halim seorang *Mu'tazilah*, *Maturidiyah Samarkand*, atau *ahl sunnah wa al-jamaah*, yang jelas serba rasionalitas dalam pemikiran teologi yang dituangkan dalam karya-karyanya merupakan sumbangan yang tiada ternilai bagi bangsa Indonesia. Sebab hanya dengan sikap-sikap rasional bangsa Indonesia akan mampu tampil di pentas internasional, serta hanya dengan sikap-sikap

rasional bangsa Indonesia akan mampu melepaskan diri dari krisis *moral* dan *iman*. Bukankah sikap-sikap seperti itu telah ditunjukkan Abdul Halim ketika bangsa ini menghadapi *zaman malaise* pada era 30-an? *Wallahu 'alam bi al-shawab*.

DAFTAR SUMBER

A. Buku

Abd al-Jabbar, al-Qadi Ibn Ahmad al-Hamazani, *Syarh al-Ushul al-Khamsah*, Maktabah Nahdlah, Kairo, 1965.

-----, *Al-Majmu' fi al-Muhit bi al-Taklif*, Institut des Letters Orientales, Beirut, 1965.

Abduh, Muhammad, *Risalat al-Tanbid*, Dar al-Manar, Kairo, 1366 H.

Abd. al-Bagi, Muhammad Fu'ad, *Al-Mu'jam al-Mufabras li Alfaẓ al-Quran al-Karim*, Dar el-Fikr, Beirut, 1981.

Abu Zahrah, Muhammad, *Tarikh al-Mazabib al-Islamiyyah* Dar al-Fikr al-'Arabi, Kairo, t.t.

Ahwani al, Ahmad Fuad, *al-Falsafat al-Islamiyyah*, t. p., Kairo, 1962.

- Akim, Moh., *Kiai H. Abdul Halim Penggerak PUI*, Yayasan Kiai H. Abdul Halim, Majalengka, 1964.
- Ali, Moh., *et al.*, *Sejarah Jawa Barat: Suatu tanggapan*, Pemda TK I Jawa Barat, Bandung, 1975.
- Al-Jurjani, *Kitab al-Ḥ* 214 yah Libnan, Beirut, 1969.
- Asy'ari al, Abu al-Hasan Ibn Ismail, *al-Ibanat 'an Ushul al-Diyanah*, (Ed.) Syekh Muhammad al-Ansari, Maktabi al-Jami'at al-Islamiyah, Madinah, 1411 H.
- , *Kitab al-Luma' fi al-Radd 'ala Abl al-Zaigh wa al-Bida'*, Syarikat Musahimmat al-Misriyah, Kairo, 1955.
- , *Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Musallin*, (Ed.) Maktabah el Nahdah el Misriyah, Mesir, 1954.
- Atja & Ayatrohaedi, *Negarakeretabhumi*, Bagian Proyek Penelitian dan Pengembangan Kebudayaan Sunda Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Bandung, 1986.
- Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII Melacak, Akar-Akar Pembaharuan Pemikiran Islam di Indonesia*, Mizan, Bandung, 1995.

------. *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-Modernisme*, Paramadina, Jakarta, 1996.

Baghdadi al, Abu Manshur Abd al-Qahir Ibn Thahir al-Tamimi, *Kitab Ushul al-Din*, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, 1980.

Bazdawi al, Abu Yusr Muhammad, *Ushul al-Din*, Dar Ihya' al-Kutub al-Arabiyat, Kairo, 1963.

Boland, B.J., *The Struggle of Islam in Modern Indonesia 1945-1972*, Kavin Klijk Institut voor Toal land-en Volkenkunde (KITLV), Leiden, 1982.

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Geografi Budaya dalam Wilayah Pembangunan Daerah Jawa Barat*, Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan Daerah, Bandung, 1986.

------. *Pendidikan Di Indonesia Dari Zaman Ka Zaman*, Dewan Penelitian dan pengembangan Pendidikan Dan Kebudayaan, Jakarta, 1979.

Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Kompas-Gramedia, Jakarta, 2013.

Djajadiningrat, P.A. Ahmad, *Kenang-kenangan F.A.A. Djajadiningrat*, Kolfbuning, Djokja, 1936.

D. Legge, John, *Sukarno Sebuah Biografi Politik*, Sinar Harapan, Jakarta, 1985.

- Ekadjati, Edi S., *Kebudayaan Sunda Suatu Pendekatan Sejarah*, Pustaka Jaya, Jakarta, 1995.
- Federspiel, Howard M., *Persatuan Islam Pembaharuan Islam Indonesia Abad XX*, Terj. Yudian W. Asmin dan Afandi Mochtar, Gadjah Mada University Press, Yogyakarta, 1996.
- Ghazali al, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad, *Al-Iqtishad fi al-I'tiqad*, Mustafa al-Babi al-Halabi, Kairo, t.t.
- Gibb, H.A.R., *Modern Trends in Islam*, Octagon Books, New York, 1978.
- Gottschalk, Louwis, *Mengerti Sejarah*, Terj. Nugroho Notosusanto, UI-Press, Jakarta, 1986.
- Gunseikanbu, *Orang-orang Yang Terkesuka Di Jawa*, Gajah Mada University Press, Yogyakarta, 1986.
- Hafni al, Abd. al-Mun'im, *Al-Mu'jam al-Fillsafi*, Dar el-Syarqiyah, t.t.p., t.t.
- Haji Abdullah, Abdul Rahman, *Pemikiran Umat Islam di Nusantara Sejarah dan Perkembangannya Hingga Abad ke-19*, Dewan Bahasa Pustaka Kementerian Pendidikan Malaysia, Kuala Lumpur, 1990.

- Halim, A. Azis, *Ulang Tahun ke-45 Santi Asromo*, Brosur, Santi Asromo, 1977.
- Halim, K.H. Abdul, *Risalah Penunjuk Bagi Sekalian Manusia*, Galunggung Drukkerij, Tasikmalaya, 2048/1938.
- , *Jalan Sempurna ke Arah Kebahagiaan Dunia Akbirat*, Catatan Harian/Manuskrip, t.t.
- , *Economie & Cooperatie Dalam Islam*, Santi Asromo, Majalengka, 1936.
- , *Ketetapan Pengajaran di Sekolah Ibtidaivah (Rendah) POI-POMP*, Berbahasa Arab, Majalengka, 1934.
- Hasan, Ahmad Rifa'i, *Warisan Intelektual Islam Indonesia Telaah Atas Karya-Karya Klasik*, Mizan, Bandung, 1987.
- Hidajat, Abu Sjahid, K.H. Abdul Halim *Hidup dan Perjuangannya*, dalam Panji Masyarakat, Majalah, No. 2, th.II, 1967.
- Hoodbhoy, Pervez, *Islam and Science, Religius Orthodoxy and the Battle for Rationality*, S. Abdul Majjed dan Co, Malaysia, 1992.
- Huijbers, Theo, *Mencari Allah Pengantar ke Dalam Filsafat Ketuhanan*, Kanisius, Yogyakarta, 1992.

- Ilhamuddin, *Pemikiran Kalam al-Baqilani Studi Tentang Persamaan dan Perbedaannya Dengan al-Asy'ari*, Tiara wacana, Yogyakarta, 1997.
- Jalaluddin, *Santi Asromo K.H. Abdul Halim Studi Tentang Pembaharuan Pendidikan Islam di Indonesia*, Disertasi Belum Terbit, IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1990.
- Jameelah, Maryam, *Islam dan Modernisme, Kritik Terhadap Berbagai Usaha Sekularisasi Dunia Islam*, Terj. A. Jainuri dan Syafiq A. Mughni, Usaha Nasional, Surabaya, 1982.
- Jar Allah, Zuhdi, *al-Mu'tazilat*, al-Ahliyyat al-Nasyr wa al-Tauzi', Beirut, 1974.
- J.T. Darmanto dan P.H. Sudharto, *Mencari Konsep Manusia Indonesia Sebuah Bunga Rampai*, Erlangga, Jakarta, 1986.
- Kartodirdjo, Kartono, *Pemberontakan Petani Banten 1888: Sebuah Studi Kasus Mengenai Gerakan Sosial di Indonesia*, Pustaka Jaya, Jakarta, 1984.
- Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, PN. Balai Pustaka, Jakarta, 1984.
- Korver, A.P.E., *Sarekat Islam 1912-1916*, Historisch Seminarium Van de Universitit van Amsterdam, Amsterdam, 1982.

- Lubis, Arbiyah, *Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad Abdub Suatu Studi Perbandingan*, Bulan Bintang, Jakarta, 1993.
- Manufi al, al-Sayyid Mahmud Abu al-Faidh, *al-Washyyat al-Zahabiyyah*, Maktabah al-Ma'akid bi al-Jidar al-Majaliyyah, Mesir, t.t.
- Maturidi al, Abu Manshur Muhammad Ibn Muhammad Ibn Mahmud, *Kitab Tauhid*, Fathullah Khalif (ed.), al-Maktabah al-Islamiyyah, Istambul, 1979.
- Mun'im al, Abd, *Tarikh al-Hadarat al-Islamiyyah fi 'Ushr al-Wustha*, Maktabat al-Anglo al-Mishriyyah, Mesir, 1978.
- Muzani, Saiful, *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution*, Mizan, Bandung, 1996.
- Najjar al, Abd. Madjid, et. al., *Al-Mu'tazilat bain al-Fiker wa al-'Amal*, al-Syarqiyyat al-Tunisiyyah, Tunisia, 1979.
- Nasution, Harun, *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, UI-Press, Jakarta, 1986.
- , *Pembaharuan Dalam Islam Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Bulan Bintang, Jakarta, 1996.
- , *Muhammad Abdub den Teologi Rasional Mu'tazilah*, UI-Press, Jakarta, 1987.

- . *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I & II, UI-Press, Jakarta, 1984.
- . *Akal Dan Wahyu Dalam Islam*, UI-Press, Jakarta, 1985.
- Nasyar al, Ali al-Sami', *Nasiat al-Fiker al-Falsafi fi al-Islam*, Jilid I, Dar al-Ma'arif, Kairo, 1981.
- Noer, Deliar, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, LP3ES, Jakarta, 1995.
- . *Partai Islam di Pentas Nasional 1945-1965*, Grafiti Pers, Jakarta, 1987.
- Padmadinata, Tjetje H., *Panggung Karakter Elit Sunda*, dalam *Harian Umum Pikiran Rakyat*, Sabtu, 5 April 1997.
- Pijper, G.F., *Beberapa Studi Tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950*, Terj. Tudjimah dan Yessi Agusdin, UI-Press, Jakarta, 1985.
- Poerwadarminta, W.J. S., *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Balai Pustaka, Jakarta, 1987.
- Prawira, Suwandi Wigena, K.H. *Abdul Halim dan Santi Asromo*, dalam *Panji Masyarakat*, Majalah No. 177, th. XVI, 1975.

- Rahman, Fazlur, *Islam*, Terj. Senoaji Saleh, Bumi Aksara, Jakarta, 1992.
- Reid, Anthony and Marr David (Ed.), *Dari Raja Ali Haji Hingga Hamka: Indonesia dan Masa Lalunya*, Terj. Th. Sumarthana, Grafiti Pers, Jakarta, 1983.
- R. Abdurrahman, Paramitha, at. al., *Cerbon*, Kerjasama Yayasan Mitra Budaya Indonesia dan Penerbit Sinar Harapan, Jakarta, 1982.
- Sanusi, Kiai A. Zarkasi, *Pedoman PUI*, PB. Persatuan Umat Islam, Majalengka, 1956.
- Setiady, A. Darun (Ed.), *Revitalisasi Peran PUI Dalam Pemberdayaan Ummat*, Pimpinan Wilayah Persatuan Ummat Islam (PUI) Jawa Barat, Bandung, 2006.
- Shadily, Hasan, at. al., *Ensiklopedi Indonesia, Jilid 1*, Ikhtiar Baru van Hoeve & Elsevier Publishing Project, Jakarta, 1980.
- Singarimbun, Masri dan Effendi, Sofian (Ed.), *Metode Penelitian dan Survei*, LP3ES, Jakarta, 1987.
- Steenbrink, Karel A., *Kawan dalam Pertikaian Kaum Kolonial Belanda dan Islam di Indonesia 1596-1942*, Mizan, Bandung, 1995.
- , *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan dalam Kurun modern*, LP3ES, Jakarta, 1986.

- , *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, Bulan Bintang, Jakarta, 1984.
- Stoddard, Lothrop, *Dunia Baru Islam*, Terj. Panitia Penerbit, Panitia Penerbit, Jakarta, 1966.
- Sumardiono, Maria S. W., *Pedoman Pembuatan Usulan Penelitian Sebuah Panduan Dasar*, Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 1996.
- Suryanegara, A. Mansur, *Menemukan Sejarah Wacana Pergerakan Islam di Indonesia*, Mizan, Bandung, 1995.
- Tafsir, Ahmad, *Akal Dan Hati Dari Thales Hingga James, Rosda Karya*, Bandung, 1990.
- Taftazani al, *‘Ilm al-Kalam, Dar al-T’saqafat li al-Tiba’at wa al-Nasyr*, Kairo, 1979.
- Tamara, Nasir, at. al., *Hamka Di Mata Hati Umat*, Sinar Harapan, Jakarta, 1984.
- Tim Penulis IAIN Syahid, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Djambatan, Jakarta, 1992.
- T.N., *Nabdlatul Ulama Kembali Ke Khittah 1926*, Penerbit Risalah, Bandung, 1985.

- Van Martin, Van Bruinessen, *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*, Mizan, Bandung, 1995.
- Wanta, S., *Intisab PUI Labir Penjelasan dan Peneranagennva*, PB-PUI Majelis Pendidikan Penerangan dan Da'wah, Majalengka, 1990.
- *Al-Mawaiẓh: Metoda Hidup dan Kendalanya*, Buku I s.d. XXVII, Sekretariat Dewan Pembina PB-PUI, Majalengka.
- *Seri Ke-PUI-an*, Jilid I s.d. IX, PB-PUI Majelis Penyiaran Penerangan dan Da'wah, Majalangka, 1991.
- Warnaen, Suwarsih, et. al., *Pandangan Hidup Orang Sunda*, Bagian Proyek Penelitian Dan Pengkajian Kebudayaan Sunda (Sundanologi) Depdikbud, Bandung, 1987.
- Wildan, Dadan, *Sejarah Perjuangan Persis 1923-1983*, Gema Syahida, Bandung, 1995.
- Yusuf, Yunan, *Corak Pemikiran Kalam Tafsir al-Azhar*, Pustaka Panjimas, Jakarta, 1990.
- Zar, Sirajuddin, *Konsep Penciptaan Alam Dalam Pemikiran Islam, Sains, Dan Al-Qur'an*, Raja Grafindo Persada & LSIK, Jakarta, 1994.

B. Disertasi, Majalah, Tabloid, Jurnal

Halim, Abdul. "Oelama Pembawa Amanat Allah," dalam *SMI*, Vo.16 th.II. 1363/2604.

----- . "Agama Pelita Masyarakat," Majalah Mingguan Islam *Hikmah*, No.19, th. X, 25 Mei 1957/25 Syawal 1376.

----- . *Masyarakat Hidup dan Semangat Bekerdja*, dalam SMI, Majalah, No. 3, th II, 1363/2604.

----- . *Menudju ke Arab Perbaikan Peri Pergaulan Hidup Manusia Bersama Dalam Dunia Allah*, dalam SMI, Majalah, No.4, th II, 1363/2604.

----- . *Tangga Kebahagiaan Oemoem*, dalam Soeara MIAI, No. 2, th I, 1934.

----- . *Ruangan Hadis Tentang Penutup Para Nabi*, dalam Soeara MIAI, Majalah, No. 2, th I, 1362/2603.

----- . *Azas dan Tujuan Pendidikan/Pengajaran Santi Asromo*, 1932.

Muhsin Z., Mumuh, *Priangan Abad ke-19 dalam Arus Dinamika Sosial Ekonomi*, Disertasi, Unpad, Bandung, 2010.

Zaini, Hasan, *Corak Pemikiran Kalam Tafsir al-Maraghi*, Disertasi, IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1995.

Soeara Persjarikatan Oelama, No. 1-2, th. III, 1931.

- , No. 3, Th. III, 1931.
- , No. 4-5, Th. III, 1931.
- , No. 6-7-8, Th. III, 1931.
- , No. 9, Th. III, 1931.
- , No. 10, Th. III, 1931.
- , No. 11-12, Th. III, 1931.

Soeara Persjarikatan Oelama, No. 1, Th. IV, 1932.

- , No. 2, Th. IV, 1932.
- , No. 3-4, Th. IV, 1932.
- , No. 5-6-7, Th. IV, 1932.
- , No. 8-9, Th. IV, 1932.
- , No. 10-11-12, Th. IV, 1932.

Pemimpin Pemuda P.O.I., No. 1, 1936.

As-Sjoero, No. 1, Th. VI, 1935.

- , No. 2, Th. VI, 1935.
- , No. 3-4, Th. VI, 1935.
- , No. 5, Th. VI, 1935.
- , No. 1, Th. VII, 1936.
- , No. 2, Th. VII, 1936.
- , No. 1, Th. VIII, 1937.
- , No. 3, Th. IX, 1938.

Soeara Moeslimin Indonesia (SMI), No. 23, Th. II,
1363/2604.

Soeara Madjlis Islam 'Ala Indonesia (Soeara MLAI), No. III,
Th. I, 1363/2604.

Pandji Islam, No. 31, Th. VII, 1940.

Kiblat, No. 13/XXXIII/1986.

Dialog: Jurnal Studi Dan Informasi Keagamaan, No. 23, Th.
XII, 1987.

Pelita Kehidupan Amanah, No. 92, Th. 1990.

Studia Islamika, No. 2 Th. 1993.

TEOLOGI K.H. ABDUL HALIM

Terdapat dua pendapat dalam memandang K.H. Abdul Halim, seorang *founding father* organisasi massa Islam Persatuan Ummat Islam (PUI). Di satu pihak ia dipandang sebagai seorang pembaharu Muslim di Indonesia yang memiliki hasrat besar dalam mengantarkan bangsanya dari corak kehidupan *statist-pasif* menjadi bangsa yang *dinamis-revolusioner*. Melalui hasrat besarnya itu ia dipandang sebagai seorang *modernis-rasional*. Sementara di pihak lain, ia diklaim sebagai seorang *traditionalist* dan disebut-sebut sebagai seorang *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, pengikut setia teologi Asy'ari.

Tergerak untuk mengetahui pemikiran yang sesungguhnya dari kedua pendapat tersebut, penulis buku ini mencoba merajut gagasan, pemikiran, dan gerakan dengan penuh kehati-hatian dan komprehensif melalui telaah komparatif dari sejumlah karya K.H. Abdul Halim dan para muridnya, serta mencoba memahaminya dari sudut pandang teologi Islam. Simpulan apapun yang terbangun dari penelusuran ini, penulis dipandang berhasil dalam menyusun ulang gagasan, pemikiran, dan gerakan tokoh K.H. Abdul Halim sebagai "embahnya" organisasi massa Islam Persatuan Ummat Islam (PUI).

Penerbit:
LP2M UIN Sunan Gunung Djati Bandung
Jl. AH Nasution No. 105 Cibiru, Bandung

