

**KONSEP AL-IMAN DAN AL-ISLAM:
ANALISIS TERHADAP PEMIKIRAN
AL-‘IZZ IBN ‘ABD AS-SALAM
(577-660 H. atau 1181-1262 M)**

Husnel Anwar Matondang

Dosen Program Studi Ilmu Aqidah Fakultas Ushuluddin
Dan Studi Islam Universitas Islam Negeri Sumatera Utara Medan
Email: husnelanwar_mtd@yahoo.com

Abstrak

Term *imân* yang berarti percaya selalu diposisikan berada di dalam hati (*qalb*) manusia. Berbeda dengan itu, kata *islâm* selalu diposisikan berada pada aspek lahiriah. Sebab, seseorang baru dapat disebut muslim, jika ia tunduk, pasrah dan patuh kepada perintah Allah. Namun karena *imân* sukar atau tidak bisa diukur eksistensinya tanpa melihat ekspresi lahiriah dari seorang mu'min, maka terjadi ekspansinya tanpa melihat ekspresi lahiriah dari seorang mu'min, maka terjadi ekspansi makna dari kata ini. Dalam perluasan dalam makna itu, kata *imân* bersentuhan dengan makna yang termasuk dalam term *islâm*. Penulis artikel ini mengargumenkan bahwa paradox dalam memahami makna *imân* dan *islâm* bisa mengakibatkan kerancuan dalam menilai amal-amal lahir manusia. Untuk itu, dengan menggunakan metode studi tokoh artikel ini coba menawarkan suatu analisis pemikiran Al-‘Izz Ibn ‘Abd al-Salâm dalam memahami konsep *imân* dan *islâm*.

Kata Kunci: *imân*, *islâm*, al-‘izz ibn ‘Abd al-Salâm

Pendahuluan

Iman yang dalam bahasa Arab disebut dengan *imân* merupakan inti ajaran semua agama.¹ Dalam teologi Islam, diskursus tentang *imân* ditemukan pada ajaran dasarnya (*ushûl al-dîn*). Kata ini dipakai dalam Bahasa Arab secara leksikal dengan arti ‘percaya.’ Sejalan dengan makna ini, maka orang yang percaya disebut *mu'mîn* (Ind. mukmin). Ketika Rasulullah saw. menjawab pertanyaan seorang laki-laki berbaju putih yang datang menghampirinya ia bersabda, “*Imân* adalah percaya kepada Allah...”² Karena kata kuncinya adalah percaya, maka kedudukan *imân* selalu diposisikan –pada ajaran teologis- berada di dalam hati (*qalb*),³ yaitu sesuatu yang menjadi unsur batin (esoteris) manusia. Unsur batin tersebut sukar –atau tidak bisa- untuk diukur eksistensinya tanpa melihat ekspresi lahiriah dari *imân* seorang yang beriman (*mu'min*).⁴

Term *islâm* berbeda dari *imân*, aksentuasinya terletak pada aspek-aspek lahiriah. Seseorang yang memeluk agama Islam disebut *muslim* (Ind. muslim), karena ketundukan, kepasrahan, dan kepatuhannya kepada titah (syariat) Allah.⁵ Rasulullah saw. –di dalam riwayat Muslim.⁶ menjelaskan bahwa *islâm* adalah hal-hal yang terhubung dengan ketundukan dan kepatuhan pada amal lahiriah, seperti melafalkan syahadah, salat, mengeluarkan zakat, puasa, dan melaksanakan haji. Atas dasar inilah pengarang ‘*Aun al-Ma‘b-d* menyebutkan bahwa redaksi *islâm* dipahami sebagai ajaran tentang *al-arkân al-zhâhiriyyah*, yakni tonggak-tonggak dari ajaran-ajaran lahiriah.”⁷

Sebagai asas atau fondasi, maka *imân* seyogiaya tidak bersifat fluktuatif sebab ia merupakan dasar keyakinan yang harus stabil. Inilah yang dipahami oleh Murji`ah, yakni *imân* tidak menerima ihwal naik-turun, tetapi harus permanen. Dalam pada itu, dasar-dasar keyakinan selalu memiliki implikasi yang “hitam-putih”, yaitu antara *imân* dan *kâfir* (kafir). Ketika *imân* berkurang maka yang muncul adalah *kufir* (kekafiran) dan tatkala *imân* muncul maka kekafiran akan sirna. Secara historis, pemahaman ini kerap dinisbahkan kepada Ab- Han³fa Nu‘mân ibn Tsâbit (w. 150 H. /767 M.), sehingga dikenal dengan sebutan *Murji`ah al-Fuqaha`*. Ia mengajukan argumentasi, “Bagaimana hal ini [*imân* bisa bertambah dan berkurang] dapat terjadi dalam diri seseorang: *Imân* dan *kufir* menyatu pada dirinya, padahal keduanya saling kontradiksi.”⁸

Sunah menjelaskan lain, *imân* adalah sesuatu yang fluktuatif, dapat bertambah dan berkurang.⁹ *Imân* akan bertambah karena taat kepada Allah dan berkurang disebabkan maksiat kepada-Nya.¹⁰ Al-Bukhâri (w. 256 H./870 M.) memberikan bab khusus di dalam kitab *shahîhnya* tentang dasar fluktuatif keyakinan tersebut.¹¹ Dalam korelasi ini, terlihat bahwa *imân* bukan hanya kepercayaan semata tetapi juga mencakup aspek amaliah (perbuatan) dari anggota tubuh. Karena itu, makna *imân* dalam perspektif ini telah merambah ke lingkup pengertian semula dari *islâm*, yaitu amal-amal lahiriah.

Disebabkan telah terjadi ekspansi makna di dalam penggunaan term *imân* dari makna asalnya -yang diistilahkan Toshihiko Izutsu dalam kajian semantiknya dengan kompetisi dan persaingan makna kata,¹² maka penyebutan *imân* tidak lagi *an sich* pada makna dasarnya, yaitu batin. Disebabkan persaingan makna itu, maka tidak terhindarkan adanya kesan paradoks antara ajaran batin dan ajaran lahir dan dua kata tersebut. Tatkala ajaran-ajaran lahiriah dijadikan sebagai bagian

imân maka penilaian keberimanan seseorang tidak lagi terpusat pada batin tetapi telah merambah pada ranah amal-amal lahir. Konsekuensi logis dari elaborasi dan ekspansi makna tersebut, terjadilah keberhimpitan cakupan pengertian dua term, *imân* dan *islâm*; yaitu antara ajaran lahir (*islâm*) dan ajaran batin (*imân*). Kenyataan ini menjadikan term *imân* sebagai sesuatu yang problematik di kalangan ulama.

Paradoks dalam memahami kedua makna *imân* dan *islâm* terkadang mengakibatkan kerancuan dalam menilai amal-amal lahir. Lebih dari itu, perambahan makna *imân* pada aspek-aspek lahir secara ekstrim telah menempatkan Khawarij menjadi kelompok *takfirî*. Menurut mereka, pelaku dosa besar, seperti tidak berhukum dengan hukum Allah, tidak salat, dan tidak mengeluarkan zakat, adalah kafir, sebab mereka telah mencederai *imân*. Demikian juga dengan Muktazilah, mereka menempatkan amal sebagai bagian dari *imân*, namun mereka juga berada dalam problema serius untuk mengafirkan seluruh pelaku dosa besar yang mencederai *imân* lahirnya. Oleh sebab itu, mereka mengemukakan konsep *al-manzilah bain al-manzilatain* (posisi tidak mukmin dan tidak kafir) yang tidak dikenal pada generasi awal kaum Muslim.

Ajaran problematik itu terlihat pula pada pemikiran ‘Izzudd³n ‘Abdissalâm al-Maqdisî al-Wâ‘izh (w. 678 H./1280 M.) yang mendudukan –doktrin-doktrin seperti *ittihâd* (menyatunya Allah dengan makhluk) yang dikafirkan oleh sejumlah teolog- kepada ajaran kategoris, yaitu ajaran syariat dan hakikat. Di sini ungkapan seseorang yang *fanâ’* seperti, “*subhânî* (maha suci aku), *anâ Allâh* (Aku adalah Allah), *mâ fî al-jubbah illâllâh* (tidak ada di dalam baju jubah ini kecuali Allah)” –sebagaimana yang diucapkan oleh al-Hallâj dilihat dari dua perspektif, yaitu hakikat (*haqîqah*) dan syariat (*syarî’ah*), mukmin (*mu’min*) dan kafir (*kâfir*). Ia disebut *kâfir* karena telah melanggar syariat dengan ucapannya tersebut dan disebut *mu’min* karena berdasarkan *haqîqah* ia tidak lagi merepresentasikan tentang dirinya sebagai makhluk tetapi telah berbicara atas nama keesaan Allah. Oleh sebab itu, dalam pandangan ‘Izzudd³n Abd as-Salâm al-Maqdisî al-Wâ‘izh, *kâfir* dalam syariat belum mengindikasikan *kâfir* dalam *haqîqah*.¹³ Dengan, kategorisasi ini, maka terjadi dikotomi antara ajaran *haqîqah* dan *syarî’ah*. Oleh sebab itu, seseorang dapat dinilai *mu’min* dan *kâfir* sekaligus dalam dua sudut pandang yang berbeda.

Berbeda al-‘Izz ibn ‘Abdissalâm Sulthân al-'Ulamâ` (w. 660 H./1262 M.), ia merespons persoalan di atas (*imân* dan *islâm*), tidak pada kategori *haqîqah* dan *syar'ah* sebagaimana yang dilakukan ‘Izzuddîn ‘Abdissalâm al-Maqdis³ al-Wâ‘izh (w. 678 H./1280 M.). Menurutnya *imân* tidak hanya *tasdîq* (pembenaran) di dalam hati, tetapi juga diekspresikan dengan aktivitas anggota tubuh. Namun demikian, ia juga tidak menghendaki ketercerabutan makna *imân* dari pengertian dasarnya, yaitu keyakinan di dalam hati. Oleh sebab itu, -dalam menyelesaikan paradoks pemaknaan di seputar term *imân* dan *islâm*-, ia mencarikan atribut-atribut yang dapat diadaptasikan dan disandarkan kepada term *imân*. Istilah-istilah yang dimaksud adalah *al-imân al-haqîqî* (*imân* hakiki), *al-imân al-majâzî* (*imân* metaforis), sebagaimana Ahl al-Hadîs menggunakan istilah *ajl al-imân* (asal *imân*) dan *far‘ al-imân* (cabang *imân*) untuk penyelesaian problem yang sama. Tujuan atributisasi ini adalah agar makna *imân* tetap dalam aksentuasi batin, namun tidak menafikan kemungkinan hubungannya yang erat dengan aspek lahiriahnya. Disebabkan atributisasi tersebut maka implikasi teologisnya juga akan berbeda. Namun bagaimana istilah-istilah itu dipahami untuk dapat menyelesaikan paradoks pemaknaan *imân* dan *islâm* maka perlu penelitian mendalam terhadap pemikiran al-‘Izz ibn ‘Abdissalâm tersebut.

Berdasarkan deskripsi di atas, ditemukan adanya problem teologis di seputar penggunaan term *imân* dan *islâm* dalam ajaran batin (*imân*) dan ajaran lahir (*islâm*) yang membutuhkan penjelasan yang tuntas. Kebutuhan atas penafsiran tersebut didasarkan pada kebutuhan untuk menemukan batas penggunaan term *mu'min* dan *muslim*. Mendudukan kriteria *mu'min* dan *muslim* beserta antonimnya. Dalam konteks kajian ini, al-‘Izz ibn ‘Abdissalâm merupakan tokoh yang memiliki upaya-upaya konseptual yang dapat dijadikan sebagai alternatif pemecahan dan jembatan untuk menemukan jawaban ajaran-ajaran yang teranggap paradoks tersebut. Di samping itu, kajian yang dirambah tokoh ini dalam karya-karyanya yang terkait dengan *imân* dan *islâm* lebih komprehensif karena dipengaruhi berbagai disiplin keilmuan Islam, seperti fikih (hukum), teologi (kalam), tafsir, dan tasawuf.

Mengenal Al-‘Izz ibn ‘Abdissalam

Al-‘Izz atau ‘Izzuddîn ibn ‘Abdissalâm adalah seorang ulama yang hidup pada akhir Abad Keenam hingga pertengahan akhir Abad Ketujuh Hijriyah (577

H./1181 M. hingga 660 H./1262 M.). Selain disebut dengan ‘Izzuddîn, ia juga dijuluki dengan *Sulthân al-‘Ulamâ* (penguasa ulama), *Ba’i’ al-Mulûk* (penjual para raja), dan *shâni’ al-Mujaddid³ⁿ* (pencetak para pembaharu).

Era 577-660 H. di Syam dan Mesir ditandai dengan heterogenitas masyarakat, baik suku-bangsa, warna kulit, agama, aliran pemikiran, mazhab teologi, hukum, maupun corak kehidupan dan stratifikasi sosial. Dilihat dari keragaman suku bangsa di mana al-‘Izz hidup, masyarakat didominasi oleh bangsa Arab, Kurdi, Turki, Persia, Tartar, dan Frank.¹⁴ Dalam hal keragaman kepercayaan yang dianut oleh penduduk negeri, seperti Islam aliran Ahli Sunah Waljamaah, sisa-sisa Muktazilah, *Syî’ah Ismâ‘iliyyah*, *Syî’ah* lainnya, dan kelompok *Ahl al-Zimmah*, yaitu Yahudi dan Nasrani.¹⁵ Namun demikian, agama mayoritas masyarakat adalah Islam, khususnya Ahli Sunah Wal jamaah yang terdiri dari aliran Asy‘ariyyah, Mâtûridiyyah, dan Ahl az-zâhir dari ‘anabilah¹⁶ yang mengasosiasikan diri sebagai Salâfiyyah. Al-‘Izz diketahui mengikut Asy‘ariyyah dan menjadi bagian dari mata rantai penyebaran aliran ini.¹⁷

Kondisi objektif perpolitikan pada masa al-‘Izz ditandai dengan banyaknya peristiwa politik. Hal itu disebabkan persoalan internal dan eksternal kaum Muslim. Pada masa itu peristiwa penting yang bergolak di Syam dan Mesir adalah peperangan dengan pasukan Salib dan Tartar. Gerakan tentara Salib relatif lebih mengancam kawasan yang berdekatan dengan wilayah kaum Muslim sekaligus menjadi jalur-jalur perjalanan ke Eropa. Sementara itu, di bagian Timur, tentara Tartar telah memporakporandakan sejumlah wilayah sehingga mengakibatkan runtuhnya Khilâfah al-Islâmiyyah di Bagdad (656 H./1258 M). Peperangan ini juga menjalar sampai ke berbagai daerah hingga memasuki Syam dan Mesir. Inilah yang menjadi *issu* eksternal terbesar dalam bidang politik.

Dilihat dari sudut pandang sejarah politik Islam, era kehidupan al-‘Izz berada pada kekuasaan Daulah Ayy-biyyah dan awal-awal Daulah Mamâlik. Dalam masa percaturan politik inilah al-‘Izz tumbuh dan dibesarkan. Al-‘Izz menjadi saksi tatkala Palestina direbut dari cengkraman tentara Salib. Setelah beberapa waktu muncullah kekuasaan Mamâlik Bahriyah dan al-‘Izz berada di tengah-tengah kekuasaan Mamâlik tersebut.¹⁸ Ia juga hidup pada era Khilâfah ‘Abbâsiyyah diporak-porandakan Bangsa Mongol di Bagdad dan sekaligus tentara Mongol dikalahkan di Ain Jalut, Palestina, oleh tentara Saifudd³ⁿ Qutz (w. 658

H./1260 M.), Sultan Mesir.¹⁹ Semua peristiwa itu membentuk al-‘Izz menjadi ulama yang responsif atas kondisi sosial dan politik umat Islam.

Pada zaman pemerintahan al-Asyraf Mûsâ, kemudian dilanjutkan al-Malik al-Shâlih ‘Imâduddîn Ismâ‘îl dari Ban³ Ayy-b, al-‘Izz mendapat kedudukan yang tinggi dari Sultan dan menjadi rujukan dalam ilmu keislaman. Lebih dari itu, ia juga diangkat sebagai khatib di Masjid Agung Bani Umayyah di Damaskus. Namun, era harmonis itu berakhir dengan sejumlah masalah yang meretakkan relasi mereka. Al-Malik as-Shâlih Ismâîl mengobarkan peperangan terhadap keponakannya al-Malik al-Shâlih Najmuddîn Ayy-b yang menjadi penguasa Mesir serta melakukan kerja sama dengan Tentara Salib. Hal ini tidak disetujui oleh al-‘Izz, sehingga ia dipenjarakan dan selanjutnya hijrah ke Mesir.

Pada tahun 639 H. al-‘Izz sampai di Mesir. Al-Malik al-Shâlih Najmuddîn menyambut kedatangannya dengan hangat dan mendudukkannya pada posisi yang mulia. Al-‘Izz diangkat sebagai khatib di Masjid ‘Amr ibn al-Ash dan *qâdi* di wilayah yang baru didatanginya. Ulama Mesir juga menyambutnya dengan antusias, bahkan asy-Syaikh Zaky al-Dîn al-Munzirî melarang ulama Mesir berfatwa setelah kehadiran al-‘Izz. Ungkapannya yang terkenal adalah, “Kami berfatwa sebelum kehadirannya, tetapi setelah ia hadir kedudukan fatwa berada di pundaknya.”²⁰ Namun, di Mesir pun Syaikh al-‘Izz juga kerap diterpa berbagai permasalahan yang terkait dengan respons dan fatwanya atas kebijakan dan tradisi pemerintahan saat itu. Di antara *issu* politik yang terpenting di Mesir yang ditanggapinya adalah kasus Syajarah ad-Durr (w. 655 H.) yang mengangkat dirinya sebagai Sultanah dan penebusan atas kemerdekaan para raja yang berasal dari budak.

Sebenarnya, al-‘Izz baru memulai pendidikannya ketika beranjak dewasa. Penyebabnya karena ketidakmampuan sanak familinya untuk membiayai pendidikannya. Kemiskinan itu pula yang mengharuskan al-‘Izz untuk ikut memenuhi nafkah keluarga. Sehingga, pada suatu saat, ia terpaksa bermalam di Kallâsah Universitas Damaskus, yaitu salah satu pojok pintu sebelah kanan masjid Damaskus untuk berteduh.²¹ Sesuatu yang mendorongnya untuk merebahkan badan dan memejamkan mata di Kallâsah adalah karena kondisi cuaca Damaskus yang sangat dingin dan membuatnya tidak kuat untuk bergelandangan di pinggir-pinggir jalan kota. Di dalam *Tabaqât asy-Syâfi‘î al-Kubrâ* diriwayatkan bahwa semangat al-‘Izz menuntut ilmu berawal dari dalam Kallâsah masjid tersebut,

semangat yang sarat dengan mistis.²² Al-‘Izz belajar kepada imam-imam terpercaya di dalam mazhab asy-Syâfi‘î. Sebagaimana yang dikatakan oleh ad-Dâwûdî (w. 945 H.), ia tidak meninggalkan seorang syaikh kecuali syaikh itu mengatakan, “Engkau telah cukup [belajar] denganku, maka sibukkanlah dirimu dengan urusanmu sendiri.”²³ Ia mempelajari hadis dari al-Hâfizh Abû Muhammad al-Qâsim ibn al-Hâfiz al-Kabîr ibn ‘Asâkir (w. 603 H./1206 M.) dan ‘Abd al-Lathîf ibn Ismâ‘il al-Bagdâdî (w. 526 H./1131 M.). Ia belajar fikih asy-Syâfi‘î kepada Fakhr al-Dîn ibn ‘Asâkir (w. 620 H./1223 M.) dan belajar usul fikih kepada Syaifuddîn al-Amidî (w. 631 H./1234 M.). Ia juga menekuni kitab *al-Bidâyah* kepada Syaikh Barakât Ibrâhîm al-Khusyû‘î (w. 598 H. /1202 M.) dan al-Qâdhî Jamâl al-Dîn al-Harastânî (w. 605 H./1208 M.).

Pada tahun 597 H./1201 M. al-‘Izz melakukan perjalanan ilmiah ke Bagdad dan belajar hadis kepada Abu Hafis ‘Umar ibn ‘Abbarzad (w. 607 H./1210 M.) dan Hanbal ibn ‘Abdillah ar-Rashshafî (w. 604 H./1207 M.). Namun, di Bagdad ia hanya tinggal dalam waktu yang tidak lama dan kembali lagi ke Damaskus. Mereka yang disebutkan di atas inilah yang banyak mempengaruhi pola pikir dan perilaku al-‘Izz di dalam bidang fikih, usul fikih, biografi, ilmu sosial, dan peradilan (*al-qadhâ*). Berikut ini dikemukakan sejumlah tokoh yang paling berpengaruh dan pernah menjadi gurunya.

Orang yang belajar kepada al-‘Izz sangat banyak, sebab ia adalah ulama terkemuka pada eranya. Ia adalah sumber mata air ilmu pengetahuan, ia ahli dalam ilmu akidah, usul, tafsir, akhlak, dan fikih. Tidak sedikit orang yang datang ke Mesir hanya untuk menimba ilmu darinya. Sebagaimana yang dikatakan ‘Abd al-Faqîr bahwa tidak kurang dari 34 ulama terkemuka pada zaman itu pernah menjadi muridnya. Enam orang di antaranya telah sampai kepada tingkat mujtahid dalam ilmu fikih, sebagian menjadi ahli hadis, dan sebagian lagi menjadi ahli dalam ilmu kalam. Namun, dari sekian banyak murid, yang paling dikenal dan berpengaruh setelah kewafatannya adalah sebagai yang disebutkan berikut ini. Pertama, Taqiyuddîn ibn Daqîq al-‘Id, yaitu Taqiyuddin Ab- al-Fath Muhammad ibn Majduddîn ‘Ali ibn Wahb ibn Muti‘ ibn Abî al-Tha‘ah al-Qusyairî yang lahir pada tahun 625 H./1227 M.²⁴ Kedua, Ahmad ibn Idrîs al-Qarâfi (w. 684 H./1285 M.). Dia adalah Syihâb al-Dîn al-‘Abbâs Ahmad ibn ‘Abd al-Alâ’ Idrîs ibn ‘Abdirrahmân ibn ‘Abdillah ibn Yallîn al-Shanhajî al-Bahnasî al-Mishrî. Al-Qarâfi merupakan *‘allâmah* yang oleh Ibn Farhûn (w. 769 H./1368 M.) disebutkan

sebagai *fâqih* yang ilmunya telah *santak* (menjulung) mencapai kepemimpinan di dalam mazhab Maliki.²⁵ Ketiga, Nâsiruddîn ibn al-Munayyir al-Iskandaranî yang lahir pada tahun 610 H./1214 M., ia juga dikenal dengan sebutan Ibn Munayyir al-Jarwî al-Jazhâmî al-Iskandarî yang menulis catatan terhadap *Tafsîr al-Kasysyâf az-Zamakhsyarî*, yaitu *al-Intishâf min al-Kasysyâf*.²⁶ Keempat ‘Alâ'uddîn al-Bâjî. Ia adalah ‘Ali ibn Muammad ibn ‘Abdurrahmân ibn Khathâb ‘Alâ'uddîn al-Bâjî. Tâjuddîn as-Subkî menyebutnya sebagai *Imâm al-Ushuliyyîn* pada zamannya, ahli dalam perdebatan, seorang yang warak dan taqwa.²⁷ Kelima, al-hâfiz Ab-Syâmah al-Maqdisî yang lahir pada tahun 599 H./1203 M. Ia adalah ‘Abdurrahmân ibn Ismâ‘il ibn Ibrâhîm ibn ‘Usmân asy-Syaikh Syihâbuddîn al-Maqdisî ad-Dimasyqî Ab-Syâmah.²⁸ Ia merupakan salah seorang imam pada zamannya.²⁹ Keenam, Tâjuddîn ibn al-Firkâh yang nama lengkapnya ‘Abdurrahmân ibn Ibrâhîm ibn dhiyâ‘ ibn Sibâ‘ al-Fazzârî. Namanya lebih dikenal dengan Ibn Firkâh, seorang *fâqih* di Syam.

Keistimewaan al-‘Izz dibandingkan ulama lain sezamannya adalah karena ia bukan hanya mampu menempatkan diri sebagai seorang yang penting dalam ritme sejarah keagamaan, sosial, dan politik umat Islam, tetapi juga ia telah memposisikan diri sebagai penulis produktif yang mampu merekam kondisi sosial, politik, dan keagamaan. Hal itu menjadi kelebihan tersendiri baginya jika dilihat dari kesibukannya yang tinggi sebagai seorang *qâdhi*, *muftî*, imam, guru, dan dai umat. Lebih dari itu, tulisan-tulisannya menjadi karya yang penting dan rujukan dalam setiap bidang yang dituliskannya. Lebih menakjubkan lagi, tidak terlihat adanya kesan penyaduran dan pengulangan yang tanpa makna dari karya-karyanya. Kendatipun sejumlah kitab itu ditulis dalam uraian yang ringkas, tetapi dapat dilihat bahwa karya-karyanya memberikan kontribusi dan informasi penting sebagai dasar dan landasan untuk kajian lanjutan. Dalam pada itu, karya-karya singkat tersebut justru menggambarkan kepada pembaca dan peneliti betapa al-‘Izz memiliki kemampuan yang tinggi dalam merumuskan kata-kata yang padat, singkat, dan tepat (*jawâmi‘ al-kalim*). Sebagai contoh dapat dilihat di dalam tulisannya *Risâlah fî at-Tauhîd*, *al-Mulhah fî I‘tiqâd Ahl al-Haqq*, dan *al-Anwâ‘ fî ‘Ul-m at-Tauhîd*. Jika penulis sejarah usul fikih menempatkan penghargaan yang tinggi kepada kitab *al-Muwâfaqât* karya asy-Syâtibî (w. 790 H./1388 M.) tentang *masalah* dan *maqâsîd asy-Syar‘iyyah*, maka sesungguhnya kerangka kajian ini telah diulas oleh al-‘Izz di dalam kitabnya *Qawâ‘id al-Ahkâm fî Mashâlih al-*

Anâm dan *al-Fawâ'id fî Ikhtishâr al-Maqâshîd*. Kendatipun Abu Bakr al-Qaffâl asy-Syâsyî (w. 365 H./975 M.) di dalam *Mahâsin asy-Syari'ah*, Imam al-Juwainî (w. 478 H./1085 M.) di dalam *al-Burhân fî Ushûl al-Fiqh*, al-Gazâlî (w. 505 H./1111 M.) di dalam *al-Mustafâ*, ar-Râzî (w. 606 H./1209 M.) di dalam *al-Mahshûl fî Ushûl al-Fiqh*, dan al-Amidî (w. 631 H./1234 M.) di dalam *al-Ihkâm fî Ushul al-Ahkâm* telah merintis pembahasan *mashlâhah*, namun dua karya al-'Izz yang disebutkan telah memberikan sistematisasi dan kaidah-kaidah yang terumus di seputar *maslahâh* dan *maqâshîd al-ahkâm*. Demikian juga tentang *majâz* di dalam Alquran, dengan sangat menakjubkan ia menuangkan kecerdasan dan kemahirannya terhadap Bahasa Arab, ilmu-ilmu 'arabiyyah, dan keislaman sehingga menepis keseraman manusia tentang eksistensi ungkapan-ungkapan metaforis di dalam Alquran. Kitab yang dimaksud adalah *Majâz. al-Qur'ân* atau disebut juga dengan nama *al-Isyârah ilâ al-'jâz fî ba'dh Anwâ' al-Majâz*. kitab berharga lainnya adalah *Syajarah al-Ma'arif* dan sejumlah karya lainnya.

Usia kehidupan al-'Izz ibn 'Abdissalâm berakhir pada masa pemerintahan al-zhâhir Baibaras (w. 676 H./1277 M.). Ditemukan satu ungkapan yang dikemukakan oleh al-zhâhir Baibaras tatkala kewafatan al-'Izz, "Sekaranglah kekuasaanku baru benar-benar utuh. Sungguh, jika ia memerintahkan manusia terhadap eksistensiku tentu mereka akan segera untuk memenuhi perintahnya."³⁰

Makna *Imân* Menurut al-'Izz ibn 'Abdissalâm

Kitab yang representatif menggambarkan pemikiran al-'Izz tentang *imân* dan *islâm* adalah karyanya yang berjudul *Ma'nâ al-Imân wa al-Islâm*. Kitab ini ditulis oleh al-'Izz untuk menjelaskan hakikat kedua *term* tersebut. Oleh karena itu, kitab *Ma'nâ al-Imân wa al-Islâm* akan menjadi rujukan utama dalam pembahasan ini di samping karya-karya lainnya yang terkait, seperti *Syajarah al-Ma'arif*, *al-Majâz. fî al-Qur'an*, *al-Fatawâ*, dan *Qawâ'id al-Kubrâ*.

Ketika menjelaskan makna *imân*, al-'Izz merumuskannya dalam dua sudut pandang. Pertama, dari sudut kebahasaan (*lugah*) dan kedua dari sudut syariah (*syara'*). Dari sudut kebahasaan *imân* adalah:

"... suatu ungkapan secara hakikat tentang membenaran di dalam hati (*tashdiq al-qalb*), dan secara *Majâzî* tentang amal yang merupakan konsekuensi dari pemebenaran (*tasdîq al-qalb*) tersebut. Sebab amal dalam hubungannya dengan *imân* merupakan faedah dan buah darinya."³¹

Dalam nukilan di atas ditemukan bahwa *imân* secara hakikat kebahasaan adalah suatu ungkapan tentang pembenaran di dalam hati (*tashdîq al-qalb*) terhadap apapun. Namun, secara *Majâzî* dipakaikan untuk makna amal, sebagai akibat dari *tashdîq*. Dalam kaitan ini amal merupakan pengejawantahan dari *imân*. Dengan kata lain, amal adalah buah, faedah, cabang, dan *musabbab* dari *imân* yang ada di dalam hati. Berdasarkan telaahan al-'Izz, pemaknaan seperti ini, kerap digunakan orang Arab dalam komunikasi tulis dan lisan, yaitu menggunakan *musabbab* (akibat) sebagai ganti dari *musababbib* (sesuatu yang menyebabkan).

Term *imân* juga dipakaikan untuk pengertian ketenangan hati (*tuma'ninah al-qalb*) dan ketenteramannya (*wa sâkinatuh*); serta diterapkan pula untuk makna *iqrâr bi al-lisân*, yaitu pengakuan seseorang dengan lisannya.³²

Imân dalam pengertian (istilah) syariah dapat dilihat dari ungkapan al-'Izz berikut, "Sungguh Pembuat syariah telah mengkhususkan penggunaan kata 'tashdîq' (pembenaran) –yakni tashdîq dalam hati- terhadap tashdîq atas ajaran-ajaran syar'iyah. Ukuran minimal tashdîq adalah [membenarkan] dua kalimat syahadah dan selanjutnya diiringi oleh informasi yang disebutkan di dalam hadis Jibril, yaitu tashdîq terhadap Allah, para malaikat, kitab-kitab-Nya, rasul-rasul-Nya, hari akhirat, dan qadar dari Allah. Semua ini merupakan hakikat dalam sudut pandang bahasa (lugawi), yaitu ditinjau dari sisi keberadaannya sebagai tashdîq; dan dari sisi kekhususan maknanya terhadap ajaran-ajaran syariah ia adalah Majâz.. Perbandingannya, hakikat kata *dâbbah* menurut bahasa, adalah untuk setiap yang melata dan berjalan, dan pengkhususannya terhadap sebagian yang melata (yakni untuk yang berkaki empat) merupakan Majâz. dalam urf."³³

Dalam kutipan di atas ditemukan bahwa syariah penggunaan istilah *tashdîq bi al-qalb* dikhususkan *tashdîq* terhadap ajaran-ajaran syariah (*al-um-rasy-syar'iyah*). Ukuran minimal *tashdîq al-qalb* tersebut adalah *tashdîq* terhadap *syahâdatain* dan *tashdîq* sebagaimana yang dijelaskan di dalam hadis Jibril,³⁴ yaitu *tashdîq* terhadap Allah, para malaikat, kitab-kitab yang diturunkan Allah, para rasul-Nya, Hari Kiamat, dan *qadar* Allah swt.

Pengertian *tashdîq* dalam makna *imân* di atas merupakan *Majâz*. tatkala dinisbatkan kepada hakikat *lugawiyah*. Sebab, sebagaimana yang dikemukakan oleh al-'Izz, pengertian *imân* sesungguhnya adalah *tashdîq* yang mencakup seluruh pembenaran, baik yang berhubungan dengan syariah maupun selainnya. Namun jika ditinjau pengertian *imân* dari Pembuat syariah maka *imân* yang dimaksud adalah *tashdîq* yang terkhusus dalam ajaran-ajaran syariah. *Imân* dalam pengertian ini adalah makna hakikat pada *imân-syariah*, namun sebagai *majazi*

dalam sudut pandang bahasa. Artinya, ketika Pembuat syariah menegaskan kata *imân* maka yang dimaksud adalah *imân* dalam sudut pandang *syar*³, bukan *imân* dalam sudut pandang *lugawî*. Dengan demikian, makna *imân* di sini adalah *tashdîq* terhadap ajaran-ajaran syariah semata.

Keberadaan *imân* sebagai *tashdîq* –yakni pembenaran di dalam hati (*tashdîq qalbi*)- merupakan pendapat umum di dalam aliran *Asy‘ariyyah*. Berdasarkan kajian literatur yang dilakukan, kelihatannya, al-‘Izz sebagai seorang *Asy‘ariyyah*, menjadi penerus ajaran tersebut. Sehingga, apa yang didefinisikannya tentang *imân* tidak berbeda dari definisi yang diutarakan oleh ulama *Asy‘ariyyah* sebelumnya. Karena itu, keberadaan amal (*al-‘amal*) bagi al-‘Izz tidak termasuk dalam hakikat *imân*. Walaupun demikian, hal itu tidak berarti bahwa amal tidak penting dan tidak dituntut untuk dilakukan. Untuk menjamin eksistensi amal sebagai sesuatu yang penting di dalam syariah, maka amal harus masuk ke dalam pengertian *imân* kendatipun dari sudut pandang lainnya, yaitu *Majâzî*.

Amal dapat dinisbahkan sebagai *imân* secara *Majâzî* disebabkan keberadaannya menjadi faedah dan buah dari ke-*imân*-an yang tersemat di dalam hati. Al-‘Izz mengatakan bahwa *syari‘* lebih sering menggunakan redaksi *imân* sebagai pembenaran (*tashdîq*) terhadap ajaran-ajaran syariah ketimbang menggunakannya dalam pengertian buah atau faedah dari *imân*. Kelihatannya, amal-amal ketaatan dalam pandangan al-‘Izz tidak saja bersifat lahiriah tetapi juga batiniah. Atas dasar inilah ia mengategorisasikan amal ketaatan tersebut kepada amal-amal hati (*a‘mâl al-qulûb*), amal lisan (*al-alsinah*), amal anggota tubuh (*al-jawârih*), dan amal badan (*al-abdân*). Hal ini ia jelaskan ketika memberikan contoh terhadap bentuk-bentuk ketaatan di dalam sejumlah firman Allah. Namun, dari empat pembagian itu akhirnya tereduksi menjadi dua kategorisasi, yaitu *a‘mâl al-qulûb* dan *a‘mâl al-jawârih*. Penjelasan ini ditemukan ketika al-‘Izz memberikan pemisalan di dalam surah *al-Anfâl* ayat 3:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ (2) الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ (3) أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ (4)

(Sesungguhnya orang-orang yang ber-*imân* itu adalah mereka yang apabila disebut nama Allah gemetarlah hati mereka, dan apabila dibacakan kepada mereka ayat-ayat-Nya, bertambahlah *imân* mereka (karenanya) dan kepada

Rabblah mereka bertawakkal, (QS. 8:2) (yaitu) orang-orang yang mendirikan salat dan yang menafkahkan sebagian dari rejeki yang Kami berikan kepada mereka. (QS. 8:3) Itulah orang-orang yang ber-imân dengan sebenar-benarnya. Mereka akan memperoleh beberapa derajat ketinggian di sisi Rabbnya dan ampunan serta rejeki (nikmat) yang mulia. (QS. 8:4)

Menurut al-‘Izz getaran hati dan *tawakkal* merupakan amal hati, sementara mendirikan salat dan mengeluarkan zakat adalah amal anggota tubuh.³⁵ Dalam konteks ayat ini, kata *innamâ* mengindikasikan *imân* nihil bagi orang yang tidak memiliki karakter ketaatan sebagaimana yang ditegaskan di dalam ayat. Sebab, kata *innamâ* dalam Bahasa Arab menghasilkan penidakaan (*nafy*) pada satu sisi dan penetapan (*isbat*) pada sisi yang lain, yaitu menidakkan *imân* bagi orang yang tidak bergetar hatinya ketika disebutkan nama Allah dan menetapkan sebaliknya. Demikian juga keberadaannya bagi orang yang tidak bertawakkal, tidak melaksanakan salat, dan tidak mengeluarkan sebagian hartanya. Di sini ada dua kategori amal, yaitu amal hati (batin) dan amal anggota tubuh (lahir).

Menurut al-‘Izz penafsiran sederhana terhadap ayat di atas bisa menimbulkan permasalahan. Letak persoalannya bukanlah pada kedudukan *innamâ* yang berfungsi sebagai *adat al-hashr* (*nafy* dan *ithbât*) di dalam kalimat, tetapi pada pemaknaan *imân* di dalam ayat. Sebagaimana yang telah dijelaskan bahwa secara hakikat *imân* adalah membenaran di dalam hati (*tashdîq bi al-qalb*) dan secara *Majâzî* merupakan perbuatan anggota tubuh (*a‘mâl bi al-jawârih*). Penafian *imân* di sini bisa disalahpahami, yaitu penafian secara keseluruhan atau sebagian yang tergolong ke dalam penafian *imân al-haq³q³*. Padahal penafian *imân* dalam konteks ayat ini adalah penafian *imân* dalam ranah *imân al-Majâzî*, yaitu perbuatan anggota tubuh, bukan pada hakikatnya, yaitu *tashdîq al-qalb*. Dengan demikian, ketika seseorang meninggalkan atau tidak memenuhi karakter Mukmin di dalam ayat ini, maka sesungguhnya ia tidaklah Mukmin secara *Majâzî*, namun tetap diakui sebagai mukmin *haqîqî*, yakni ketika ia melakukan atau memelihara *tashdîq bi al-qalb*. Penjelasan tentang hal ini dapat dilihat di dalam kutipan berikut:

"Jika dikatakan, "Sungguh sesuatu itu akan ternafi disebabkan ternafi syaratnya, sebagaimana ternafi sesuatu disebabkan ternafi juzu'-nya. Lalu bagaimana pendapatmu (jika dikatakan) imân akan ternafi di sini disebabkan ternafi juzu'-nya? Kami menjawab bahwa Ahli Sunnah sepakat bahwa amal bukan menjadi syarat bagi imân." ³⁶

Demikian pula dengan firman Allah *Ta'ala*, “ (terjemahnya) Allah tidak akan menyia-nyiakan *imân* kamu”, yakni salat kamu. Salat disebut Allah sebagai *imân* disebabkan salat merupakan buah dan faedah dari *imân*. Demikian juga sabda Nabi saw. terhadap kelompok ‘Abd al-Qais,”Apakah kamu mengetahui tentang *imân* kepada Allah?” “Allah dan Rasul-Nya yang lebih mengetahui!” Nabi bersabda, "*Imân* adalah kesaksian bahwa tiada *ilâh* yang hak untuk diibadahi kecuali Allah dan Muhammad adalah Rasulullah, mendirikan salat, membayar zakat, dan menunaikan seperlima dari harta rampasan perang." Di sini, Nabi saw. menjadikan salat, membayar zakat, dan menunaikan seperlima harta rampasan perang sebagai *imân*.³⁷

Menurut al-‘Izz, pernyataan bahwa amal bukan *syarat* bagi *imân* merupakan kesepakatan Ahli Sunnah Waljamaah, yaitu amal hanya sebagai buah dari ke-*imân*-an. Dalam kaitan ini, Ahli Sunnah yang dimaksudkan oleh al-‘Izz tentu aliran *Asy‘ariyyah*. Sebab, Ahli Hadis, kendatipun mereka tidak menggunakan term syarat dalam ranah *imân*, tetapi mereka mengakui bahwa amal adalah bagian (*juz'*) dari *imân*. Dengan kata lain, amal adalah susunan dari tubuh *imân* itu sendiri. Dalam pada itu, pendapat *Asy‘ariyyah* pada ukuran tertentu mirip dengan sejumlah sekte Murji'ah yang menetapkan amal bukanlah *imân* atau bagian dari *imân*. Atas dasar inilah sejumlah penulis teologi Islam mengkritisi ajaran *Asy‘ariyyah* dalam konsep *imân* dan memosisikannya sebagai saudara karib bagi Murji'ah.

Dalam kaitannya dengan *syahâdah*, al-‘Izz mengemukakan bahwa *syahdaatain* dimungkinkan untuk dipahami dalam pengertian membenaran dan kesaksian di dalam hati (*syahâdah-al-qalb*). Namun, pada kenyataannya yang dimaksudkan adalah *syahâdah* lisan (*syahâdahbi al-lisân*). Sebab, makna seperti itulah yang diinginkan dengan term *syahâdah* pada lahirnya, baik menurut bahasa (*lugah*) maupun kebiasaan penggunaannya (*‘urf*) dalam masyarakat Arab. Alasan lain yang dikemukakan al-‘Izz adalah, “Andaikan lafal *syah±datain* digunakan untuk makna *tashdîq* niscaya berhimpunlah makna *haqîqî* dan *Majâz*. di dalam lafal *imân* sekaligus, padahal kemungkinan seperti ini diperselisihkan (*mukhtalaf fih*).”³⁸ Ia menambahkan, “Jika penggunaan makna *haqîqî* dan *Majâz*. itu disepakati dalam struktur sekalipun, hal itu tetap memberikan pengertian bahwa makna *Majâz*. murni (*mahdah*) lebih utama diaplikasikan dalam konteks kalimat disebabkan penggunaan makna *Majâz*. lebih dominan.”³⁹ Dalam hal ini, susunan

kalimat makna *Majâz*.-nya menjadi pilihan mutlak. Karena itu, *syahâdatain* yang dimaksud di sini adalah pelafalan dua kalimat *syahâdah*, bukan sekedar pengakuan hati. Di sini konteks pembicaraan tidak lagi pada kategori *haqîqîdan Majâzî* dalam terminologi *an sich*, tetapi mengacu kepada dominasi penggunaan *Majâz*. murni yang diistilahkan oleh al-‘Izz dengan *ligalabah isti‘mâl al-lafz fi al-Majâz. al-mahdh*.

Dalam pandangan al-‘Izz, *imân Majâzî* tidak saja pada amal-amal yang harus dilakukan tetapi juga termasuk amal-amal yang mesti ditinggalkan. Maksudnya, ditemukan larangan-larangan dari *Syâri‘* yang wajib tidak dilakukan karena akan mencederai *imân*. Jika larangan-larangan tersebut ditinggalkan maka hal itu sebagai indikasi seseorang telah memiliki karakter mukmin. Misalnya hadis Nabi saw.

... لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلَا يَسْرِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلَا يَشْرَبُ
الْخَمْرَ حِينَ يَشْرَبُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ⁴⁰

(... *Tidaklah seorang pezina ketika ia berzina dalam keadaan mukmin, tidaklah seorang pencuri ketika ia mencuri dalam keadaan mukmin, tidaklah seorang peminum khamar ketika ia meminumnya dalam keadaan mukmin.*)

Di dalam hadis ini ditegaskan bahwa meninggalkan perbuatan yang diharamkan adalah bagian dari *imân*. Ketika seseorang tidak meninggalkan larangan, maka ternafilah *imân* di dalam dirinya. Sebab, ia telah menafikan bagian dari ke-*imân*-an. Namun yang dinafikan di sini adalah *imân Majâzî* bukan *imân haqîqî* sebagaimana telah dijelaskan pada kasus amal-amal ketaatan. Oleh sebab itu, menurut al-‘Izz, boleh menggunakan kata *imân* terhadap sesuatu yang diperintahkan dan menjauhi yang dilarang, baik itu amal hati, amal lisan, amal anggota tubuh, maupun amal badaniah, yakni sebagai *imân Majâzî*.

Antonim dari *imân* adalah *kufr*. Dalam pandangan al-‘Izz, sebagaimana *imân*, *kufr* juga menghasilkan buah dari kekafiran, yaitu amal-amal maksiat. Demikian juga tanda-tanda *tashdîq (am±rat at-tashdîq)* sebagai *imân*, maka tanda-tanda keingkaran disebut dengan *kufr*. Di dalam hadis banyak ditemukan penggunaan kata *kufr* untuk menggambarkan suatu keingkaran, misalnya sabda Nabi saw., "... *Dua hal yang ditemukan pada manusia yang mengindikasikan kekufuran, yaitu mengingkari nasab dan meratapi mait.*"⁴¹

Perbandingan antara *imân* dan *kufr* yang dilakukan oleh al-‘Izz mengindikasikan bahwa kekufuran tidak selamanya menyebabkan seseorang keluar dari Islam jika kekufuran itu tidak membatalkan *imân haqîqî*.

Menempatkan amal lahir sebagai *imân Majâzî* mengundang persoalan. Namun diskusi di seputar hal ini kurang mendapat perhatian al-‘Izz. Kendatipun demikian, ia tetap meresponsnya dalam porsi yang sedikit. Permasalahan yang dimaksud adalah terkait dengan pertanyaan, “Apakah seseorang telah dinyatakan sebagai Muslim atau Mukmin hanya mengakui di dalam hati tentang sesuatu yang wajib di-*imân*-inya, tanpa melafalkannya?” Diketahui bahwa tindakan melafalkan merupakan perbuatan lahir, bukan amal batin. Jika dikatakan tindakan itu memadai, maka seseorang tidak perlu masuk Islam dengan mengucapkan dua kalimah *syahâdah*, cukup hanya mengakui (*tashdîq*) di dalam hati. Jika ini dibenarkan maka tentu akan menimbulkan persoalan lain. Misalnya, Abu thâlib ibn ‘Abd al-Muthalib adalah seorang yang mengakui kerasulan Nabi Muhammad saw., dan membelanya hingga akhir hayatnya, namun ia tidak melafalkan *syahâdatain*. Jika amal hati memadai untuk menetapkan status ke-*imân*-an, maka ‘Abu Tâlib adalah orang yang ber-*imân*. Lalu, jika ia dinisbatkan sebagai Mukmin dengan pengakuan hati semata, mengapa Rasul saw. menganggapnya tidak ber-*imân* dan Allah menurunkan ayat tentang hidayah bukan milik Nabi saw? Ini adalah problem teologis yang seyogiannya harus dijawab oleh al-‘Izz.

Di dalam kaitan ini ditemukan sejumlah penjelasan. Di antaranya adalah di dalam kitab *Musykil al-Qurâ±n* sebagai berikut:

"... Firman Allah Azza wa Jalla, "Kalau sekiranya Allah mengetahui kebaikan (*imân*) ada pada mereka, tentulah Allah menjadikan mereka dapat mendengar (*tashdîq*). Dan kalau Allah menjadikan mereka dapat mendengar, niscaya mereka pasti berpaling juga, sedang mereka memalingkan diri (dari apa yang mereka dengar itu). Sesungguhnya yang dimaksud dengan al-khair (kebaikan) di sini adalah *imân*. Allah mengungkapkan dalam ayat ini [lafal] as-sama' adalah untuk menjelaskan *tashdîq* terhadap segala yang dibawa oleh Rasulullah saw. Lalu muncul pertanyaan dari orang yang bertanya tentang maksud ayat, "Jika Allah Taala telah mengakui adanya *tashdîq* bagi mereka terhadap segala yang datang dari Rasul saw., lalu mengapa mereka tidak [digolongkan] sebagai orang ber-*imân* dan mereka justru berpaling? Jawaban terhadap masalah ini: Mereka berpaling pada lahiriahnya tidak berpaling pada hatinya, Sebagaimana Abu Talib dan orang Yahudi." ⁴²

Di sini al-‘Izz menegaskan adanya pengakuan dalam hati (*tashdîq*) bagi sejumlah orang, namun mereka tidak ditetapkan sebagai Mukmin dalam

pandangan syariah. Sebab, mereka berpaling dan menyombongkan diri dilihat dari ketidakmauan mereka mengikrarkannya. Karena itulah mereka tidak mengungkapkan ke-*imân*-annya dan tunduk kepada kebenaran. Menurut al-‘Izz orang yang mengakui dalam hati (*tashdîq*) tentang kebenaran tanpa mengungkapkannya (*iz‘ân*), maka ia tidak dianggap telah memenuhi *imân syar‘i*. Atas dasar inilah Abu Thalib dan sejumlah orang Yahudi tidak dimasukkan ke dalam orang-orang yang ber-*imân* kendatipun mereka membenarkan di dalam hati ajaran yang dibawa oleh Rasulullah saw. Dari penjelasan ini ditemukan bahwa al-‘Izz menjadikan *iz‘ân* sebagai syarat diterimanya keber-*imân*-an seseorang. Namun ia tidak menjelaskan secara literal di dalam sejumlah karyanya. Al-‘Izz justru mengemukakan konsep, " Menetapkan sesuatu yang tidak ada ke dalam hukum sesuatu yang ada."

Sebagaimana yang dikemukakan oleh ‘Abdussalâm Mâzin bahwa al-‘Izz menjadikan keberadaan seseorang yang tidak mau melaksanakan hukum Islam dan tidak mengungkapkannya dengan lisan menjadi bukti bahwa seseorang itu berpaling dari *tashdîq* (yang ada di dalam hatinya).⁴³ Namun demikian, al-‘Izz tidak mengatakan bahwa mengikrarkan (*al-iqrâr*) dengan lisan merupakan syarat bagi *imân*. Dalam pada itu, ia menetapkan ketiadaan melakukan hukum Islam dan (minimalnya) ikrar sebagai suatu pencegah adanya *imân*. Sebab, hal tersebut sebagai bukti tidak adanya pengakuan (*iz‘ân*).

Dalam kaitan ketiadaan *iz‘ân* membuktikan ketiadaan *imân* merupakan petunjuk bahwa al-‘Izz menganut paham bahwa ketiadaan (*ma‘dûm*) dapat dihukumkan ada (*al-maujûd*) dan sebaliknya. Kepenganutannya terhadap kaidah ini dapat dilihat di dalam kitabnya *Qawâ‘id al-Ahkâm*:

إِعْطَاءُ الْمَعْدُومِ حُكْمَ الْمَوْجُودِ أَوْ الْمَوْجُودُ حُكْمَ الْمَعْدُومِ

(Menetapkan sesuatu yang tidak ada ke dalam hukum sesuatu yang ada atau [sebaliknya] menetapkan sesuatu yang ada ke dalam hukum yang tidak ada.)⁴⁴

Untuk membuktikan keberadaan kaidah ini al-‘Izz memberikan sejumlah contoh di antaranya adalah terkait dengan *imân* anak-anak. Menurutnya, *imân* anak-anak [dari ibu yang Muslimah] ketika ia masih anak-anak (*a-‘uf-lah*) tidak memenuhi *imân haqîqî*, –al-‘Izz mengakui ke-*imân*-an dari dua sisi, yaitu *ma‘rifah* dari hasil *naşr* atau *i‘tiqâd* dari hasil keyakinan-. Karena itu *imân* anak-

anak hanya dihukumkan ada (*quddira wujuduh*) dan diberlakukanlah baginya hukum orang-orang yang ber-*imân*.⁴⁵ Padahal, sebagaimana yang diketahui dalam standar penerimaan *imân* menurut al-‘Izz, *imân* anak-anak yang belum balig tidak memenuhi standar *imân* sebenarnya, yaitu *imân* yang didasari *naşr* dan keyakinan. Di sini terlihat bahwa ketiadaan *imân* anak-anak dianggap ada dan diberlakukan padanya hukum ada, kendatipun tidak ada. Karena itu, jika anak-anak tersebut wafat, maka ia dikebumikan di pekuburan orang-orang Muslim. Sebab ia dihukumkan memiliki *imân*. Demikian juga diberlakukan hukum tiada terhadap *imân* anak-anak orang kafir, padahal mereka belum memiliki akal sempurna untuk menetapkan ber-*imân* atau *kufur*, namun bagi mereka diberlakukan hukum kafir.⁴⁶ Oleh sebab itu, anak-anak orang kafir dikebumikan di pekuburan Nonmuslim karena dianggap tidak memiliki *imân*. Dari penjelasan ini dapat dipahami jalan pemikiran al-‘Izz bahwa sesuatu yang tiada dapat dihukumkan ada. Dalam konteks melafalkan *syahadah*, maka ketiadaan *iz‘ân* menjadi bukti bahwa seseorang itu tidak ber-*imân*,⁴⁷ bukan karena melafalkan syahadah bagian dari *imân* hakiki. Sesungguhnya, ketika al-‘Izz menetapkan kemestian *iz‘ân* mengikuti hukum-hukum syariah serta tidak memadai hanya *tashdîq* (pengakuan dalam hati), maka sesungguhnya ia kehilangan konsistensi dalam penggunaan amal-amal lahiriah sebagai *imân Majâzî* atau bukan *imân* sebenarnya (*haq³q³*). Di sini pendapat Ahl al-Had³ yang menetapkan *imân* adalah *qaul wa ‘amal* berhasil tegak di atas konsistensi pemikiran teologisnya. Mereka berpendapat bahwa tidak semua kasus meninggalkan amal-amal lahir menafikan keberadaan *imân*, sebab mereka membagi *imân* kepada *ajl al-imân* dan *far‘ al-imân*. Baik *ajl al-imân* maupun *far‘ al-imân* adalah bagian dari kesatuan *imân*. Mereka hanya menyepakati yang keluar dari *imân* secara *mutlak* adalah orang yang tidak melaksanakan *ajl imân*, sementara *far‘ imân* hanya mengakibatkan kefasikan. Namun demikian, baik Ahl Hadis maupun al-‘Izz sama-sama sampai pada suatu kesimpulan bahwa seseorang yang tidak melaksanakan amal lahir (syariah) tidak mengeluarkannya dari Islam.

Berkenaan dengan dengan fluktuasi *imân*, al-‘Izz menjelaskan tentang probabilitas.⁴⁸ Kemungkinan fluktuasi *imân tashdîq* tersebut terkait dengan *ta‘alluq* (korelasi) kepada objeknya. Jika yang menjadi objek *ta‘alluq imân* adalah sesuatu yang tidak berbilang (*imân yata‘allaq bi muttahid wa haq³qah munfaridah*), seperti wujud Pencipta alam semesta ini (*wuj-d aj-ç±n³*), maka

imân terhadap sifat Allah tersebut tidak menerima penambahan (*ziyâdah*) dan pengurangan (*nuqsân*). Dengan kata lain, *imân* terhadap wujud Allah tidak berbilang disebabkan objek *ta'alluq imân* di sini adalah wujud yang Esa, sementara esa tidak berbilang. Karena itu, al-'Izz mengatakan bahwa akal tidak menerima adanya penambahan atau pengurangan dalam hal ini. Istilah yang digunakan oleh al-'Izz di dalam kitabnya adalah, "*Lâ yatasawwar fih ziyâdah wa la nuqsân.*"⁴⁹ Karena itu tidak dapat dibenarkan bahwa *imân* seseorang terhadap wujud Allah yang Esa lebih banyak dari *imân* seseorang lainnya. Sebab wujud merupakan satu hakikat (*haqîqah wâhidah*), sementara itu sesuatu yang 'satu' tidak mungkin lebih banyak dari dirinya (satu). Dengan demikian, sesuatu yang lebih dari satu, maka ia bukan hakikat yang satu tetapi sesuatu yang berbilang. Sementara itu, Pencipta alam ini tetap satu dan tidak mengalami keadaan bertambah dan berkurang. Berdasarkan hal ini, maka *imân* terhadap-Nya tetap satu dan tidak berbilang atau tidak bertambah dan berkurang.⁵⁰

Dalam kaitan *ziyâdah* dan *nuqsân* di atas harus dipahami bahwa objek tersebut adalah satu dan memiliki hakikat yang satu. Berbeda kasusnya dari contoh berikut, yaitu *imân* kepada wujud Allah, *wahdaniyyah*-Nya, dan sifat-sifat-Nya yang lain, maka ini sebagai sesuatu yang berbilang, sebab *wujud* adalah satu sifat, *wahdaniyyah* satu sifat, dan begitulah seterusnya terhadap sifat-sifat yang lain. Dalam hal ini, ditemukan objek yang berbilang, yaitu antara sifat-sifat Allah, maka *imân* terhadapnya dapat menerima fluktuasi di antara yang satu dan lainnya.⁵¹

Dalam konteks keterbilangannya objek di atas al-'Izz mengatakan bahwa jika objek *ta'alluq* berbilang, maka kemungkinan *imân* untuk berfluktuasi dapat diterima.⁵² Sebab, sesuatu yang berbilang dapat menerima pengurangan dan penambahan dalam cakupan bilangan tersebut. Berdasarkan hal ini maka *imân* di sini menerima kemungkinan untuk bertambah (*ziyâdah*) dan berkurang (*nuqsân*). Namun demikian, ungkapan ini juga harus dipahami bahwa sesuatu yang berbilang itu terkait dengan keterbilangannya bukan dalam kesatuannya. Maksudnya, jika ada dua puluh sifat misalnya, maka sifat pertama dipahami satu sifat, sifat kedua dipahami satu sifat, sifat ketiga satu sifat, dan begitulah seterusnya hingga sifat ke dua puluh. Namun dua puluh sifat ini adalah satu kesatuan. Artinya, seseorang tidak akan bertambah *imân*-nya lebih dari kesatuan

itu (dua puluh sifat itu). Inilah yang dimaksud dengan ungkapan al-‘Izz, “*al-‘ilm bi al-mufradât lâ yatasawwar fih ziyâdah wa lâ nuqshân*.”⁵³

Dalam kaitannya dengan ucapan *masyî’ah* (*isyâ’ Allah*) terhadap *imân*, al-‘Izz tergolong sebagai salah satu ulama yang memperbolehkannya. Ia merumuskan sembilan kemungkinan penggunaan kata *masyî’ah* di dalam ucapan. Dua dari sembilan kemungkinan itu terkait dengan *imân haqîqî* dan tujuh sisanya terkait dengan *imân Majâzî*. Al-‘Izz memberikan contoh kalimat *masîy’ah* seperti, "Aku ber-*imân* jika Allah menghendaki." Menurutnya, ungkapan ini dapat dibenarkan, baik dari sudut pandang bahasa maupun syariah, dengan penjelasan bahwa dalam akidah, siapapun tidak bisa memastikan keberadaan *imân*-nya pada masa yang akan datang, keberadaan *imân* yang mendatangkan pahala, kesempurnaan dalam ketataan kepada Allah yang dilakukan seseorang, kerusakan ibadahnya, keyakinan yang keliru atau *syubhat* yang membatalkan ke-*imân*-annya, terkait dengan *masyî’ah* Allah pada akhir hayat seseorang, kepastian diterimanya ibadah, hal hal yang merusak ibadah, ibadah hanya berdasarkan *zannî*, bukan *qath’i*.⁵⁴

Menurut al-‘Izz, *islâm* menurut bahasa adalah tunduk dan patuh (*inqiyâd*) serta menyerahkan diri (*istislâm*). Terkadang kata *islâm* dipakaikan untuk makna *khulûhs* sebagaimana yang ditemukan di dalam ungkapan, “*Salima lahu kazâ, ay khala;ja lahu*.” Hal ini ditemukan juga di dalam surah *az-Zumar* ayat 29, “*وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ*,” yakni, *khâli;jan* (terlepas).

Di dalam penjelasan selanjutnya, al-‘Izz mengatakan bahwa syariah mengkhususkan makna *islâm* dalam pengertian ketundukan dan kepatuhan untuk melafalkan dua kalimah *syahâdah* dengan lisan. Dalam pengertian inilah ia menanggungkan makna *islâm* secara mutlak. Dengan demikian, *islâm* dalam pengertian syariah adalah melafalkan dua kalimah *syah±dah*. Ini merupakan *islâm* dipahami dari sudut pandang (pengertian) hakikat syariah. Sementara *islâm* dalam pengertian *Majâz*. adalah kepatuhan (*inqiyâd*) atau ketaatan kepada semua tuntutan syariah. Hal ini dapat dilihat di dalam kutipan berikut ini:

"Sesungguhnya, syarak telah mengkhususkan makna *islâm* dengan kepatuhan [untuk mengucapkan] secara lisan dua kalimah *syahâdah*. Inilah makna yang kami pakaikan secara mutlak terhadapnya dengan alasan bahwa ketika seseorang bersumpah, "Aku tidak berkata-kata dengan seorang Muslim", maka ia

dihukumkan telah melanggar sumpahnya dengan berkata-kata terhadap orang yang hanya mengucapkan dua kalimah syahâdah, namun tidak [melanggar sumpah] berkata-kata terhadap orang yang tidak mengucapkan dua kalimah tersebut. Siapa yang bersumpah, "Aku tidak melihat seorang Muslim," maka ia melanggar sumpah sewaktu melihat orang yang telah mengucapkan dua kalimah syahâdah), sekalipun orang itu meninggalkan semua cabang-cabang ajaran Islam.⁵⁵

Syariah menggunakan term *islâm* dalam kepengikutan seseorang terhadap amal-amal ketaatan. Misalnya, di dalam hadis Jibril riwayat Muslim yang menetapkan *islâm* adalah bersaksi bahwa tiada tuhan yang hak untuk diibadahi selain Allah dan Muḥammad adalah utusan Allah, mendirikan salat, menunaikan zakat, melaksanakan puasa Ramadan, melaksanakan haji ke Baitillah, jika engkau mampu untuk sampai ke sana.⁵⁶ Al-‘Izz mengemukakan satu hadis lagi yang diriwayatkan oleh al-Bukhârî dan Muslim, *Sufyân ibn Abdillâh aḥ-ṭsaqafi berkata, "Aku bertanya, 'Wahai Rasulullah, katakanlah untukku satu perkataan di dalam Islam yang akau tidak perlu untuk bertanya lagi kepada seseorang setelah Engkau." Di dalam hadis Abu Usâmah, [menggunakan redaksi] selain Engkau], Nabi bersabda, "Katakan Aku ber-imân kepada Allah, kemudian istiqamah-lah."*)

Dalam kaitan dengan hadis ini, menurut I-Izz, *istiqamah* adalah lafal yang dapat mencakup setiap ketaatan.

Kontribusi al-‘Izz terhadap Konsep *Imân* dan *Islâm*

Berdasarkan pembahasan yang telah dilakukan sebelumnya ditemukan bahwa konsep *imân* dan *islâm* yang dikemukakan al-‘Izz bukanlah secara mutlak sebagai keunikan pemikirannya. Konsep tersebut telah dikemukakan oleh *anteseden* al-‘Izz dari ulama-ulama Asy‘ariyah. Namun demikian, hal itu tidak berarti bahwa al-‘Izz tidak memiliki kontribusi apa pun tentang konsep teologis tersebut. Kendatipun tidak sepenuhnya orisinal sebagai “penemu,” tetapi pada bagian tertentu, pemikirannya mengandung kadar keaslian tersendiri. Misalnya, tentang eksistensi *iz‘ândan* hubungannya dengan penggunaan *majaz* murni yang diistilahkan oleh al-‘Izz dengan *ligalabah isti‘mali al-lafz fî al-Majâz. al-mahdh* ketika menempatkan eksistensi *syahâdah* sebagai suatu kemestian, menempatkan perolehan *ma‘rifah* dari *nazar* bagi orang yang mampu melakukannya. Sementara bagi orang yang tidak mampu melakukan *naṣar* maka untuk mencapai *ma‘rifah*,

seseorang cukup dengan keyakinan semata (*i'tiqâd*). Al-Izz juga memiliki keunikan pendapat terkait fluktuasi *imân*. Di dalam penelitian Ibn 'Athiyyah ibn 'Ali al-Gamidî dijelaskan bahwa ada tiga pendapat di dalam aliran *As'yariyyah* tentang masalah ini. Pertama, *imân* adalah *tashdîq* yang tidak menerima kemungkinan dapat bertambah atau berkurang. Sebab, *imân* adalah suatu pembenaran yang pasti. Kedua, *imân* adalah *tashdîq* yang menerima fluktuasi. Hal itu dilihat dari *imân* itu sendiri (*zât nafsih*), yakni *tashdîq* dan juga dilihat dari korelasinya (*al-muta'allaq*), yakni hal-hal yang dibawa oleh Rasulullah saw. yang wajib untuk di-*imân*-i. *Imân* dapat bertambah dan berkurang dilihat dari sisi *zât tashdîq* tersebut. Ketiga, *imân* adalah *tashdîq*, dapat bertambah dan tidak dapat berkurang.⁵⁷ Dalam kaitan ini al-'Izz memiliki keunikan pendapat sendiri, ia menghubungkan konsep fluktuasi tersebut dengan objek *ta'alluq* sebagaimana kelompok pendapat kedua. Namun 'Izz membaginya ke dalam dua bagian. Pertama, jika yang menjadi objek *ta'alluq imân* adalah sesuatu yang tidak berbilang.⁵⁸ Kedua, dalam konteks keterbilang objek, al-'Izz mengatakan bahwa jika objek *ta'alluq* tersebut berbilang, maka kemungkinan *imân* untuk berfluktuasi dapat diterima keberadaannya.⁵⁹ Al-'Izz juga memiliki kontribusi dalam mengidentifikasi makna *imân* dan *islâm* dalam hubungan keumuman dan kekhususan maknanya.

Signifikansi Konsep al-'Izz tentang *Imân* dan Islam

Kenyataan adanya aksentuasi makna *imân* dan *islâm* pada ranah tertentu telah menjadi problem teologis sehingga turut memiliki kontribusi mendorong munculnya aliran-aliran di dalam Islam. Aliran yang paling ekstir dalam hal ini adalah aliran *takfirî*, yaitu kelompok yang memfonis kafir orang-orang yang telah bersyahadat disebabkan meninggalkan ajaran-ajaran yang wajib atau melakukan sesuatu yang dilarang atau diharamkan.

Aliran teologi yang paling rentan terjebak ke dalam paham *takfirî* adalah aliran yang memahami bahwa *imân* secara *haqîqî* mencakup ajaran batin dan lahir sekaligus. Sebab, dalam pandangan sederhana bahwa ketika amal-amal lahir dianggap sebagai bagian dari akidah (ajaran dasar), maka meninggalkannya atau melanggarnya tentu berimplikasi kepada pencederaan keyakinan. Ketika amal dipahami sebagai bagian utama dalam keyakinan akidah, maka mereduksinya akan mengakibatkan kerusakan *imân* tersebut atau justru sirna sama sekali. *Imân*

yang rusak atau sirna akan mengakibatkan kekafiran dan mengeluarkan seseorang dari agama Islam. Dasar pemikirannya cukup jelas, *imân* adalah fondasi yang tidak boleh sedikitpun rusak atau hilang sebagaimana ajaran-ajaran akidah lainnya. Inilah yang terjadi pada kasus Khawarij, sebagian pengikut Muktazilah, dan sejumlah Ahli Hadis.⁶⁰ Kendatipun Muktazilah menggunakan ajaran *al-manzilah bain al-manzilatain* untuk menghindarkannya dari memonis kafir, namun pada intinya mereka mengeluarkan pelaku dosa besar dari ke-*imân*-an. Kelompok yang paling ekstrim adalah Khawârij, mereka mengafirkan kaum Muslim yang melakukan dosa besar secara mutlak, bahkan bagi para sahabat Nabi saw. Paham-paham seperti ini kerap memanipulasi term-term keagamaan seperti jihad, amar makruf dan nahyi munkar, penegakan hukum *qishas hudud*, penduduk *dâr al-harb*, sebagai legitimasi kekerasan dan teror. Pemahaman seperti ini dikenal dengan kelompok *ifrâth* (terlalu ketat) yang berseberangan dengan kelompok *tafrîth* (terlalu liberal).

Murji'ah adalah representasi dari kelompok *tafrîth* yang ekstrim dalam menilai amal-amal lahir sebagai sesuatu yang tidak memiliki hubungan dan konsekuensi dengan ke-*imân*-an. Sehingga kelompok ini menjadi kelompok yang menihilkan peran amal di dalam kehidupan pribadi dan masyarakat. Paham *irjâ'i* pada tataran praktis dapat dilihat dalam masyarakat yang mengakui sebagai Muslim namun tidak menganggap penting ibadah-ibadah *mah«ah* seperti menegakkan salat, berzakat, berpuasa pada bulan Ramadan, menegakkan ajaran (syariah) Islam dan kewajiban-kewajiban *diniyyah* lainnya. Ini adalah suatu problem ketika amal-amal lahir tidak menjadi bagian dalam konstruksi ke-*imân*-an. Hal yang paling ekstrim yang dapat terjadi dari bias pemahaman ini adalah menetapkan batasan yang terlalu longgar terhadap pemberian identitas Mukmin dan kafir atau Muslim dan kafir. Salah satu contohnya adalah apa yang dikemukakan oleh Jahm ibn ʿafwan, salah seorang perintis aliran ini. Baginya, amal dari anggota tubuh (*a'mâl al-jawârih*) bukanlah bagian dari *imân*.⁶¹ Karena itu, sekalipun seseorang tidak melakukan *iqrâr* dan tidak melaksanakan kewajiban-kewajiban syariah (*farâ'iz*) tetapi ia telah mencapai *ma'rifah*, maka ia adalah Mukmin.⁶² Sementara itu, *kufr* adalah kebodohan (*jahl*) terhadap Allah. Apabila seseorang telah memperoleh *ma'rifah*, lalu ia menolak (*juhd*) secara verbal terhadap apa yang diketahuinya, maka penolakan itu tidak menjadikannya kafir. Sebab ia tidak bisa mengingkari *ma'rifah*-nya. Oleh sebab itu, ketika

seseorang mengatakan dengan lisannya bahwa Allah memiliki serikat, atau memiliki anak, dan lainnya, namun di dalam hatinya menyelisihinya apa yang disebutkannya, maka ia adalah Mukmin dan ucapan itu tidak memiliki implikasi apapun terhadap ke-*imân*-annya.⁶³ Pemikiran seperti ini tentu akan mengacaukan pemberian identitas dan batasan-batasan kepada seseorang sebagai Mukmin atau kafir atas apa yang diucapkan dan dilakukannya.

Di dalam rentang sejarah Islam selalu saja terindikasi adanya paham-paham ekstrim tersebut walaupun terkadang tidak menisbatkan diri ke dalam kelompok-kelompok yang telah diinisiasikan di dalam sejarah teologi. Hal yang sama juga tidak menutup kemungkinan terjadi di Nusantara. Tindakan kekerasan yang ditampilkan oleh kelompok-kelompok *takfirî* di negeri ini pada tataran tertentu memiliki kesamaan dengan paham-paham *ifrâth* yang telah disebutkan. Karena itulah konsep pemikiran al-‘Izz tentang *imân* dan *islâm* atau tentang ajaran lahir dan batin atau tentang ajaran hakikat dan syariah yang dipahami sebagai satu kesatuan ajaran dapat dijadikan solusi secara konseptual. Al-‘Izz memosisikan amal-amal lahir menjadi sesuatu yang penting disebabkan ia merupakan bagian dari *imân* dalam pengertian *Majâzî*. Sebaliknya, amal-amal lahir tidak memiliki nilai kebaikan apapun ditinjau dari syariah tanpa dilandasi oleh *imân* yang mendasarinya. Amal-amal lahir adalah kumpulan dari buah keyakinan yang ditanam di dalam hati. Karena itulah amal-amal lahir dinyatakan di dalam sejumlah ayat dan Sunah sebagai *imân*. Dengan demikian, seorang Mukmin adalah orang meyakini segala yang wajib untuk diyakini di dalam hati dan mengekspresikan ke-*imân*-an itu dengan amal-amal lahir. Berdasarkan hal tersebut, baik ajaran lahir maupun ajaran batin dibutuhkan untuk menjadi hamba yang diridai oleh Allah.

Baik secara eksplisit maupun implisit al-‘Izz tidak menempatkan antara *imân* dan *islâm* atau antara ajaran lahir dan batin atau ajaran syariah dan hakikat secara paradoks. Diakui bahwa tidak sedikit term *imân* di dalam Alquran dan Sunah yang menegaskan maknanya di luar ajaran batin. Dengan bahasa sederhana, ditemukan di dalam nas redaksi *imân* dipakaikan untuk ajaran lahir dan demikian juga sebaliknya, yakni ditemukan pula di dalam nas redaksi *islâm* yang merambah ke dalam pengertian ajaran batin.

Kendatipun hakikat *imân-syar‘i* adalah *tashdîq* di dalam hati terhadap ajaran-ajaran syariah, namun amal dapat dinisbahkan sebagai *imân* berdasarkan

sudut pandang *Majâzî* sebagaimana yang ditemukan dalam pengertian kebahasaan. Amal tercakup dalam pengertian *imân* karena keberadaannya sebagai akibat dan pengejawatahan dari membenaran di dalam hati (*tashdîq al-qalb*) terhadap ajaran-ajaran syariah. Dalam hubungannya dengan *imân*, amal merupakan faedah dan buah dari ke-*imân-an* tersebut yang menjadi sama-sama penting. Dengan demikian pada esensinya tidak ada ekspansi makna antara *imân* dan *islâm* atau antara ajaran batin dan lahir atau antara syariah dan hakikat. Konsekuensi logis dari pandangan ini, maka meninggalkan amal-amal lahir seperti puasa, zakat, dan amal-amal lahir lainnya atau melakukan hal-hal yang dilarang seperti mencuri, dan minum khamar tidak menyebabkan seseorang itu menafikan ke-*imân-an* yang menyebabkannya menjadi kafir atau keluar dari agama Islam. Sebab, hakikat *imân* masih dimiliki para pelaku dosa tersebut.

Dari seluruh bangunan pemikiran teologi al-‘Izz ditemukan bahwa sumber pemikiran teologinya adalah Alquran dan Sunnah. Dari sinilah ia membangun pemikirannya tentang ajaran lahir dan batin atau tentang ajaran *imân* dan *islâm*. Kendatipun adanya pembagian ajaran lahir dan batin di dalam teologinya tersebut tetapi tidaklah dipahami secara dikotomis. Seluruh ajaran Islam adalah satu kesatuan. Karena itu, tidak dapat berdiri ajaran lahir tanpa ajaran batin dan sebaliknya tidak berarti apapun ajaran batin tanpa ajaran lahir. Kesatuan ajaran itu terwujud di dalam *ihsân*, yakni suatu keterpaduan dan kesempurnaan pada penerapan ajaran lahir dan batin atau ajaran syariah dan hakikat atau ajaran *imân* dan *islâm*. Tujuan dari diterapkannya ajaran lahir dan batin tersebut adalah untuk mendatangkan kemaslahatan manusia dan menjauhkannya dari *mafsadah*. *Maslahah* yang terbesar adalah mentauhidkan Allah dan mematuhi segala titah-Nya. Sebab, dengan tauhid dan mematuhi-Nya lah diperoleh kebahagiaan dunia dan akhirat. *Mafsadah* yang terbesar adalah kesyirikan dan pembangkangan terhadap titah-titah-Nya. Sebab kesyirikan dan pembangkangan akan mendatangkan *mafsadah* manusia di dunia dan di akhirat. *Wallahu a‘lam*.

Penutup

Dalam kajian ini ditemukan bahwa problem teologis yang telah lama mencuat di tengah kaum Muslim dan ditanggapi oleh banyak aliran adalah tentang *imân* dan *islâm*. Di antaranya *Salaf al-Ummah*, *Khawârij*, *Murji'ah*, Ahli Sunah Waljamaah yang dalam tulisan ini mencakup tiga kelompok, yaitu *Salafîyyah* Ahli

Hadis, *Asy'ariyyah*, dan *Mâtûridiyyah*-, Muktaẓilah, dan *Syi'ah*. Secara umum aliran-aliran tersebut selalu menempatkan *imân* sebagai ajaran batin atau hakikat dan *islâm* sebagai ajaran lahir atau syariat.

Di antara aliran-aliran di atas ditemukan kelompok yang berfaham terlalu ketat (*ifrâth*) dan pada kelompok lain terlalu longgar (*tafrîth*). *Murji'ah* adalah representasi dari kelompok *tafrîth* yang ekstrim dalam menilai amal-amal lahir sebagai sesuatu yang tidak memiliki hubungan dan konsekuensi dengan keimanan. Sehingga, kelompok ini menjadi aliran yang menihilkan peran amal di dalam kehidupan pribadi dan masyarakat. *Khawârij* adalah representasi dari kelompok *ifrâth* yang menjadikan amal-amal lahir atau ajaran-ajaran cabang (*furu'*) sebagai bagian dalam hakikat *imân*. Sikap ekstrim dalam ranah ini selalu mengategorisasikan umat Muhammad saw. secara hitam putih antara Mukmin dan kafir. Karena para pelaku dosa besar dihukumkan keluar dari Islam, maka pada tataran tertentu mereka memerangi dan menghalalkan darah para peninggal ajaran-ajaran lahir tersebut. Paham-paham seperti ini telah bermutasi dalam berbagai nisbat penyebutan dan kerap memanipulasi term-term agama seperti *jihād*, *al-amr bi al-ma'rûf* dan *nahyi munkar*, penegakan hukum *qishâs*, *hudûd*, penduduk *dâr al-harb*, sebagai legitimasi kekerasan dan terror. Karena itulah pemahaman ini cukup berbahaya tidak saja pada era-era awal kemunculannya tetapi juga sepanjang sejarah manusia.

Al-'Izz atau 'Izzuddîn ibn 'Abdissalâm (577 H.-660 H.) adalah seorang ulama yang memberikan perhatian kepada masalah *imân* dan *islâm* sekaligus mengemukakan konsep penyelesaian teologis. Konsep pemikiran al-'Izz tentang masalah ini, atau tentang ajaran lahir dan batin, atau tentang ajaran hakikat dan syariat dipahami sebagai satu kesatuan ajaran. Ia menempatkan ajaran *imân* dan *islâm* sebagai bagian inti dari bangunan teologi Islam yang dilandasi Alquran dan Sunah. Iman adalah ajaran batin yang memiliki buah dan faedah, yaitu *islâm*, yang tereksresi pada ajaran lahir. Karena itu, iman yang baik tentu menghasilkan amal yang baik. Kesempurnaan bangunan ajaran itu terwujud di dalam *ihsân*, yakni suatu keterpaduan dan kesempurnaan pada penerapan ajaran lahir dan batin atau ajaran syariat dan hakikat atau ajaran *imân* dan *islâm*. Tujuan diterapkannya ajaran lahir dan batin tersebut adalah untuk mendatangkan kemaslahatan bagi manusia dan menjauhkannya dari *mafsadât*. Dengan demikian, baik secara eksplisit maupun implisit al-'Izz tidak menempatkan antara *imân* dan *islâm* atau

antara ajaran lahir dan batin atau ajaran syariat dan hakikat secara paradoks, namun justru secara objektif ditempatkan pada kedudukannya masing-masing. Sehingga, konsep ini diyakini dapat menjelbatani dua kelompok ekstrim yang telah dijelaskan, yaitu *ifrâth* dan *tafrîth*.

Catatan

¹ Toshihiko Izutsu, *The Concept of Belief in Islamic Theology: A Semantical Analysis of Imân and Islam*, terj. Agus Fahri Husein (Tiara Wacana: Yogyakarta, 1994), h. 1

² Muslim ibn Hajjâj, *Shahîh Muslim* (Saudi Arabia: Dâr al-Asr ar al-Haisam, 2001), h. 15.

³ Ab- Manshûr al-Mâtûridî, *Syarh Fiqh al-Akbar* (Haidar Abad: Jam'iyah Dâ'irah al-Ma'âif al-'Usmâniyyah, 1365 H.), h. 6.

⁴ As-Suyûtî, *al-Bâhir fi hukmihi saw. fi al-Zhahîr wa al-Bâthin*, h. 12; lihat juga penjelasan tentang uraian ajaran lahir-batin pada 'Izz al-Dîn 'Abd al-Salâm al-Maqdisî, *Hill ar-Rumûz fi Mafâtih al-Kunûz* (Jaridah Islamiyyah: Kairo, Mesir, 1899), h. 21.

⁵ Muhammad ibn Idrîs, *al-Kawâkib al-AZhar: Syarh Fiqh al-Akbar*, (Dâr al-Fikr: Kairo, tt.), h. 124.

⁶ Lihat Muslim ibn Hajjâj, *Shahîh*, h. 15; Al-Bukhâri, *Shahîhal-Bukhârî* (al-Maktabah asy-Syâmlah, tt.), Juz I, h. 19.

⁷ Abû at-Tayyib, *'Aun al-Ma'b-d Syarh Sunan Abî Dâwud*, (Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah: Beirut, 1415), Juz VIII, h. 346; Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Fath al-Bârî*, (al-Maktabah asy-Syâmlah, tt.)Juz I, h. 80.

⁸ Mulla Husain Ibn Iskân Dâr al-'anaf³, *Syarh Washiyyah al-Imâm al-Azham Abî Hanîfah* (Majlis Dâ'irah al-Ma'ârif an-Nizhâmiyyah: Haidar Abad, 1321 H.), h. 54.

⁹ Muslim ibn Hajjâj memberikan satu bab khusus di dalam kitab *Shahîhnya*, *Bayân Nuqshân al-Imân bi al-Ma'âshî*.

¹⁰ Muslim ibn Hajjâj, *Shahîh*, h. 27-28.

¹¹ Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Fath al-Bârî* (al-Maktabah asy-Syâmlah, tt.), Juz I, h. 9.

¹² Toshihiko Izutsu, *The Concept*, h.

¹³ Lihat 'Izz al-Din 'Abd al-Salâm al-Maqdisî, *Hill al-Rumûz*, h. 21.

¹⁴ Oleh literatur Arab orang Eropa disebut sebagai *al-Ifranj* (Frank) sebagaimana yang dikatakan oleh Tamim Ansary di dalam *Destiny Disrupted: A History of the World through Islamic Eyes*. Lihat Tamim Ansary, *Dari Puncak Bagdad: Sejarah Dunia Versi Islam*, terj. Yuliani Liputo (Zaman: Jakarta, 2012), h. 231.

¹⁵ Mushtafâ Muhammad Husain az-Zahabî, *Muqaddimah*, h. 15.

¹⁶ Ibid.,

¹⁷ Mushtafâ Muhammad Husain az-Zahabî menyebutkan tentang Ism[±]iliyyah ini di dalam *Muqaddimah*, h. 15. Lihat juga tentang pengaruh aliran ini di dalam tulisan Yusuf al-'Isy, *Târîkh 'Ashr al-Kilâfah al-'Abbasiyyah*, h. 242, 244.

¹⁸ ‘Ali Sâlim an-Nabbâhin, *Sulthân al-‘Ulamâ’ al-‘Izz ibn ‘Abdissalâm* (al-Maktabah asy-Syâmilah), h. 2. Lihat juga ‘Ali Sâlim an-Nabbâhin, *Sulthân al-‘Ulamâ’ al-‘Izz ibn ‘Abdissalâm*, http://alaam-amtna.blogspot.com/2012/04/blog-post_20.html.

¹⁹ ‘Ali Muhammad Muhammad al-Shallabî *asy-Syaikh al-‘Izz ibn ‘Abdissalâm Sulthân ‘Ulamâ’ wa Ba’i’ al-Umarâ’* (al-Maktabah asy-Syâmilah, tt.), h. 87

²⁰ As-Suyûtî, *Husn al-Muhâdarah fî Târîkh Mishr wa al-Qâhirah* (al-Maktabah asy-Syâmilah, tt.) Juz I, h. 101; ‘Abdussalâm Mâzin ibn Khalaf, *al-‘Aqîdah al-Islâmiyyah* (Amman, Dâr an-Nûr al-Mubîn li al-Dirâsât wa al-Nasyr, 2012), h. 77.

²¹ ‘Ali Muḩammad Muhammad as-Sallâbî, *asy-Syaikh al-‘Izz*, h. 7; ‘Umar ibn Sâlih ibn ‘Umar, *Maqâshid*, h. 41.

²² Lebih jauh lihat Ibn as-Subkî, *Thabaqât*, Juz VIII, h. 212-213; ‘Ali Muhammad Muhammad as-Sallâbî, *asy-Syaikh*, h. 7

²³ Muhammad ibn ‘Ali ibn Ahmad ad-Dawûdî, *Thabaqât al-Mufassirîn*, (Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah: Beirut, tt.) Juz I, 320.

²⁴ Ibn as-Subkî, *Thabaqât asy-Syâfi ‘iyyah*, Juz VIII, 209; Ibn Qadhî Syuhbah, *Thabaqât*, Juz II, h. 230.

²⁵ Burhânuddîn Ibrâhîm ‘Ali ibn Muhammad ibn Farhûn al-Mâlikî, *ad-Dibâj al-Mazhab fî Ma ‘rifah A ‘yân ‘Ulamâ’ al-Mazhab* (al-Maktabah asy-Syâmilah, tt.), h. 37.

²⁶ Ibn Farh-n, *ad-Dibâj*, h. 38

²⁷ Az-Ziriklî ad-Dimasyqi, *al-‘A ‘lâm* (Dâr al-‘Ilm al-Malâyin: ttp., 2002), Juz IV, h. 334; ‘Abdussalâm Mâzin ibn Khalaf, h. 61.

²⁸ Ibn as-Subkî, *Thabaqât*, Juz VIII, h. 165.

²⁹ ‘Abdussalâm Mâzin ibn Khalaf, h. 58.

³⁰ ‘Umar ibn Sâlih ibn ‘Umar, *Maqâshid*, h. 22-23; ‘Abd al-Hayy ibn Ahmad ibn Muhammad al-‘Akrî al-Hanbalî ibn ‘Imâd, *Syazârâ az-Zahab* (Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, tt.), Juz V, h. 302; Abû Bakr Muhammad ibn Qâdhî Syuhbah, *Thabaqât asy-Syâfi ‘iyyah libni Qâdhî Syuhbah*, (‘Alam al-Kutub, Beirut, 1307 H.), Juz II, h. 111.

³¹ Al-‘Izz ibn ‘Abdissalâm, *Ma ‘nâ al-Imân wa al-Islâm* (Dâr al-Fikr al-Mu‘âshir: Beirut, 1922 H.), h. 9.

³² Al-‘Izz ibn ‘Abdissalâm, *Ma ‘nâ al-Imân*, h. 10.

³³ Al-‘Izz ibn ‘Abdissalâm, *Ma ‘nâ al-Imân*, h. 10.

³⁴ Muslim, *Shahîh Muslim* (Dâr Ihyâ’ at-Turâts al-‘Arabî: Beirut, tt.), Juz I, h. 36.

³⁵ Al-‘Izz ibn ‘Abdissalâm, *Ma ‘nâ al-Imân*, h. 10-11.

³⁶ Al-‘Izz ibn ‘Abdissalâm, *Ma ‘nâ al-Imân*, h. 11.

³⁷ Al-‘Izz ibn ‘Abdissalâm, *Ma ‘nâ al-Imân*, h. 11.

³⁸ Al-‘Izz ibn ‘Abdissalâm, *Ma ‘nâ*, h. 12.

³⁹ Al-‘Izz ibn ‘Abdissalâm, *Ma ‘nâ*, h. 12.

⁴⁰ Al-Bukhârî, *Shahîh*, Juz III, h. 136.

⁴¹ Muslim, *Shahîh*, Juz I, h. 58.

127. ⁴² Al-‘Izz ibn ‘Abd as-Salâm, *Fawâ'id fî Musykil*, (Dâr al-Syaruq, Beirut, 1992 M.), h. 127.
- ⁴³ ‘Abdussalâm Mâzin ibn Khalaf, *al-‘Aqâdah*, h. 124.
- ⁴⁴ Al-‘Izz ibn ‘Abdissalâm, *Qawâ'id*, Juz II, h. 74.
- ⁴⁵ Al-‘Izz ibn ‘Abdissalâm, *Qawâ'id*, Juz II, h. 74.
- ⁴⁶ Al-‘Izz ibn ‘Abdissalâm, *Qawâ'id*, Juz II, h. 74.
- ⁴⁷ Al-‘Izz ibn ‘Abdissalâm, *Qawâ'id*, Juz II, h. 74.
- ⁴⁸ Al-‘Izz ibn ‘Abdissalâm, *Ma'nâ al-Imân*, h. 20.
- ⁴⁹ Al-‘Izz ibn ‘Abdissalâm, *Ma'nâ al-Imân*, h. 20.
- ⁵⁰ Al-‘Izz ibn ‘Abdissalâm, *Ma'nâ al-Imân*, h. 20.
- ⁵¹ Lebih jauh lihat penjelasan al-‘Izz di dalam Al-‘Izz ibn ‘Abdissalâm, *Kitâb al-Fatâwâ*, h. 73-74.
- ⁵² Al-‘Izz ibn ‘Abdissalâm, *Ma'nâ al-Imân*, h. 20.
- ⁵³ Al-‘Izz ibn ‘Abdissalâm, *Kitâb al-Fatâwâ*, h. 73-74.
- ⁵⁴ Al-‘Izz ibn ‘Abdissalâm, *Ma'nâ al-Imân*, h. 21-24.
- ⁵⁵ Al-‘Izz ibn ‘Abdissalâm, *Ma'nâ al-Imân*, h. 17.
- ⁵⁶ Muslim, *Shahîh* Juz I, h. 36.
- ⁵⁷ Ahmad ibn Athiyah ibn ‘Ali al-Gâmidî, *imân*, h. 168.
- ⁵⁸ Lebih jauh lihat penjelasan al-‘Izz di dalam Al-‘Izz ibn ‘Abdissalâm, *Kitâb al-Fatâwâ*, h. 73-74.
- ⁵⁹ Al-‘Izz ibn ‘Abdissalâm, *Ma'nâ al-Imân*, h. 20.
- ⁶⁰ Kendatipun secara konsep Ahli Hadis tdak mengafirkan pelaku dosa besar, tetapi ditemukan sejumlah ulama termasuk ulama kontemporer yang mengafirkan dan mengeluarkan dari agama Islam bagi *mukallaf* yang meninggalkan salat secara sengaja.
- ⁶¹ Ab- al-Hasan al-Asy‘ârî, *Maqâlât*, h. 132.
- ⁶² Abû al-Fadhl ‘Abbâs ibn Manshûr at-Tainî as-Saksakî al-Hanbaî al-Burhân, 34.
- ⁶³ Abû al-Fadhl ‘Abbâs ibn Manshûr at-Tarînî as-Saksakî al-Hanbalî *al-Burhân*, 34.

DAFTAR BACAAN

- ‘Abdussalâm Mâzin Abû Khalaf, *al-‘Aqîdah al-Islâmiyyah ‘ind Suthân al-‘Ulamâ'*, (Dâr an-Nûr al-Mubîn: Amman, 2012 M.).
- ‘Ali Muhammad Muhammad al-Sallâbî, *asy-Syaikh al-‘Izz ibn ‘Abdissalâm Sulthân ‘Ulamâ' wa Ba'i' al-Umarâ'* (al-Maktabah asy-Syâmilah, tt.).

-
- ‘Ali Sâlim an-Nabbâhin, *Sulthân al-‘Ulamâ’ al-‘Izz ibn ‘Abdissalâm* (al-Maktabah asy-Syâmilah). ‘Ali Sâlim an-Nabbâhin, *Sultân al-‘Ulamâ’ al-‘Izz ibn ‘Abdissalâm*, = blogspot.com/2012/04/blog-post_20.html.
- ‘Umar ibn Sâlih ibn ‘Umar, *Maqâshid*, h. 22-23; ‘Abd al-Hayy ibn Ahmad ibn Muhammad al-‘Akrî al-Hanbalî ibn ‘Imâd, *Syazârâ az-Zahab* (Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, tt.), Juz V
- Abû at-Tayyib, *Aun al-Ma‘b-d Syarh Sunan Abî Dâwud*, (Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah: Beirut, 1415), Juz VIII
- Abû Bakr Muhammad ibn Qâdhî Syuhbah, *Tabaqât asy-Syâfi‘iyyah libni Qâdhî Syuhbah*, (‘Alam al-Kutub, Beirut, 1307 H.), Juz II.
- Abû Mansûr al-Mâtûridî, *Syarh Fiqh al-Akbar* (Haidar Abad: Jam‘iyyah D±`irah al-Ma‘ârif al-‘Usmâniyyah, 1365 H.).
- Al-‘Izz ‘Abdissalâm al-Maqdisî, *Hill al-Rum-z wa Mafâtih al-Kunûz* (Silsilah at-Tsaqâfiyyah al-Islâmiyyah: Kairo, 1961).
- Al-‘Izz ibn ‘Abdissalâm, *al-Anwâ‘ fî ‘Ulûm at-Tauhîd* (Damsyik: Dâr al-Fikr, 1995).
- _____, *al-Imâm fî Bayân Adillah al-Ahkâm*, (Dâr al-Basyâ‘ir al-Islâmiyyah: Beirut, 1407 H.).
- _____, *al-Qawâ‘id al-Kubrâ* (Dâr al-Qalam: Damsyik, 2010), Juz II.
- _____, *Bayan Ahwâ an-Nâs Yaum al-Qiyâmah* (Dâr al-Fikr al-Mu‘asir: Beirut, 1415 H.).
- _____, *Bidâyah as-Sûl fî Tafsîl ar-Rasûl* (Mathba‘ah as-Syarq ‘Abd al-‘Aziz Fayid, tt.).
- _____, *Fawâ'id fî Musykil al-Qur'ân* (Dar asy-Syur-q: tkp., 1992 M.).
- _____, *Kitâb al-Fatâwâ* (Dâr al-Ma‘rifah: Beirut, 1406 H.).
- _____, *Ma'nâ al-Imân wa al-Islâm* (Dâr al-Fikr al-Mu'âzir: Beirut, 1922 H.).
- _____, *Ma'nâ al-Imân wa al-Islâm* (Dâr al-Fikr al-Mu'âzir: Beirut, 1922 H.).
- _____, *Majaz al-Qur'an* (Mu'assasah al-Furqân li at-Turâts al-Islâmî: London, 1419 H.).

_____, *Maqâshid al- 'Ibâdah*, (Matba'ah al-Yamamah: Hims, 1995 M.).

_____, *Nubzah min Maqâshid al-Kitâb al- 'Azîz* (Maktabah al-Gazâlî: Damsyik, 1416 H.).

_____, *Risâlah fî Zamm Salah ar-Ragâ'ib wa Risâlah fî Radd Jawâz Salah ar-Ragâ'ib* (Dâr al-Fikr al-Mu'asir, Beirut, 2001).

_____, *Tafsîr al- 'Izz ibn 'Abdissalâm* (Dâr al-Kutub al- 'Ilmiyyah: Libanon, 1429 H.), Juz I.

Al- 'Izz, *Maqâshid ar-Ri'âyah Lihûq-qillah 'Azza wa Jallâ*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2004).

As-Suyûtî, *Husn al-Muhâdharah fî Târîkh Mishr wa al-Qâhirah* (al-Maktabah asy-Syâmilah, tt.) Juz I, 'Abdussalâm Mâzin ibn Khalaf, *al- 'Aqîdah al-Islâmiyyah* (Amman, Dâr an-Nûr al-Mubîn li al-Dirâsât wa al-Nasyr, 2012).

Az-Ziriklî ad-Dimasyqi, *al- 'A 'lâm* (Dâr al- 'Ilm al-Malâyin: ttp., 2002), Juz IV.

Burhânuddîn Ibrâhîm 'Ali ibn Muhammad ibn Farhn al-Mâlikî, *ad-Dibâj al-Mazhab fî Ma'rifah A'yân 'Ulamâ' al-Mazhab* (al-Maktabah asy-Syâmilah, tt.).

Ibn Hajar al- 'Asqalânî, *Fath al-Bârî*, (al-Maktabah asy-Syâmlah, tt.)Juz I.

Muhammad ibn 'Ali ibn Ahmad ad-Dawûdî, *Tabaqât al-Mufasssîrîn*, (Dâr al-Kutub al- 'Ilmiyyah: Beirut, tt.) Juz I.

Muhammad ibn Idrîs, *al-Kawâkib al-Azhar: Syarh Fiqh al-Akbar*, (Dâr al-Fikr: Kairo, tt.).

Mulla Husain Ibn Iskân Dâr al-Hanafî, *Syar Washiyyah al-Imâm al- 'A 'zham Abî Hanîfah* (Majlis Dâ'irah al-Ma'ârif an-Nizhâmiyyah: Haidar Abad, 1321 H.).

Muslim ibn Hajjâj, *ShahîhMuslim* (Saudi Arabia: Dâr al-Ashar al-Haisam, 2001).

Al-Bukhâri, *Shahîhal-Bukhârî* (al-Maktabah asy-Sy±mlah, tt.), Juz I.

Toshihiko Izutsu, *The Concept of Belief in Islamic Theology: A Semantical Analysis of Imân and Islam*, terj. Agus Fahri Husein (Tiara Wacana: Yogyakarta, 1994).