

Paham Teologi di Jawa Abad XVIII-XIX M.: Kajian atas Naskah *Bayān at-Taṣḍīq*

Syaifuddin

*Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an
Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, Jakarta
udinlajnah@gmail.com*

This paper is a short discourse about a literature on theology in Java on 18th and 19th century, that is Bayān al-Taṣḍīq, one of many literatures on theology in Java. Having analyzed this book, this paper concludes that this book was fully used in the islamic boarding environment in Java at the time, even though the real author was unknown. it was proved that this book has been published in some versions with the same theme of discussion.

Keywords: *Teologi, Bayān al-Taṣḍīq*

Tulisan ini merupakan kajian singkat terhadap sebuah naskah dalam bidang teologi di Jawa abad ke-18 dan 19 M, yakni Bayān al-Taṣḍīq, salah satu dari beberapa naskah tentang teologi di Jawa. Penelitian ini menyimpulkan bahwa kitab ini banyak digunakan di lingkungan pesantren di Jawa waktu itu, sekalipun tidak diketahui pengarang aslinya, terbukti ajaran kitab ini telah muncul dalam beberapa versi dengan tema kajian yang sama.

Kata Kunci: *Teologi, Bayān al-Taṣḍīq*

Pendahuluan

Teologi sebagai cabang keilmuan dalam Islam yang membahas pokok-pokok masalah ketuhanan dan dasar-dasar ajaran Islam, merupakan bidang keilmuan yang paling penting sekaligus paling sakral dalam Islam. Tuhan sebagai wujud yang tak terbatas, tidak terjangkau oleh panca indera namun diyakini pasti keberadaan-Nya. Oleh karenanya, pembicaraan masalah ketuhanan selalu dihadapkan pada beberapa persoalan mendasar antara keyakinan dan argumen baik *naqli* maupun *'aqli*. Al-Qur'an dan Sunnah yang memuat informasi yang luas terkait masalah ketuhanan, namun oleh beberapa fihak merasa perlu untuk dijelaskan lebih terinci lagi, sehingga spekulasi-spekulasi akal fikiran tidak dapat terhindarkan. Walhasil, pembicaraan seringkali berujung pada persoalan yang benar dan salah, dosa kecil dan dosa besar, serta antara yang mukmin dan yang sudah kafir.

Sebagai disiplin ilmu tersendiri, teologi Islam atau ilmu kalam justru menyeruak pertamakali akibat persoalan politik yang terjadi pada masa-masa awal Islam. Permasalahan politik dalam Islam mulai terlihat benih-benih perpecahan golongan atau sekte pada masa khalifah 'Usman. Puncaknya terjadi pada masa khalifah 'Ali bin Abi Talib berhadapan dengan kelompok Mu'awiyah, tentang kelayakan seseorang untuk menjadi khalifah yang berakhir dengan proses arbitrase. Konflik yang berawal dari permasalahan politik ini, merembes kepermasalahan teologis dengan maraknya pembahasan mengenai dosa kecil dan dosa besar terkait dengan putusan arbitrase tersebut, dan hukum bagi para pelakunya apakah masih dianggap iman atau kafir, dan lain sebagainya. Maka sekte Khawarij adalah kelompok yang pertamakali menyuarakan sikapnya yang ekstrim. Menurutnya pelaku dosa besar tidak bisa lagi disebut Muslim, oleh karenanya ia pun harus diperangi. Dalam pandangannya, dua kubu yang bertikai –antara kelompok 'Ali dan Mu'awiyah–termasuk orang-orang yang melakukan dosa besar, oleh karenanya harus diperangi dan dianggap sebagai jihad (perang suci) atas nama fanatisme yang transenden.¹

¹ Lihat, Toshihiko Izutsu, *Konsep Kepercayaan dalam Teologi Islam: Analisa Semantik Iman dan Islam* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994), 1-7.

Reaksi keras Khawarij semakin menambah rumit permasalahan, terjadi kegoncangan yang luar biasa di kalangan umat Islam. Beberapa persoalan penting yang selalu menjadi pertanyaannya adalah “apakah pengikut ‘Ali dan Muawiyah telah kafir”, tentu saja bagi kelompok Khawarij mereka adalah kafir karena telah berbuat dosa besar. Persoalan kemudian melebar pada “apakah pendosa besar dianggap kafir atau tetap mukmin?”. Kegemarannya mempertanyakan persoalan ini dengan menghunuskan pedang ditangan, golongan ini disebut sebagai *muhakkimah*. Permasalahan ini membawa para tokoh pada masa ini masuk pada wilayah perdebatan ini, di antara tokoh utama yang sangat berpengaruh pada masa-masa berikutnya adalah Waşil bin ‘Aṭo’ (w. 131 H.), Hasan Basri (w. 110 H.), dan golongan Murji’ah. Pada masa awal ini perdebatan hanya pada formulasi awal yang lebih banyak didorong oleh motif kesalehan, maka generasi sesudahnya persoalan sekitar *īman* dan *kufir* serta dosa besar dan kecil, berkembang kepada persoalan yang lebih luas dengan formulasi yang teoritis.

Akan tetapi tidak lama kemudian, isu sentral permasalahan teologi berkembang mengarah kepada konsep *wujud*, yang mula-mula diperdebatkan oleh kalangan mutakallimin, kemudian melebar ke dalam pemikiran filsafat yang melahirkan filosof-filosof muslim. Maka pada selang satu abad pasca al-Ghazali, terjadi suatu perkembangan yang fenomenal, perdebatan permasalahan *kalam* menuju ke arah yang betul-betul baru dan bahkan sama sekali asing bagi kalam itu sendiri. Sufisme, ketika berkembang menjadi sistem yang spekulatif, mengubah doktrin kalam yang berkaitan tentang Keesaan, Kekuasaan Tuhan mengarah kepada paham yang panteistis monistik dari filsafat mistik dengan dasar filosofis tentang emanasi Tuhan.²

Pengaruh persoalan ini pada akhirnya masuk ke Nusantara melalui pada juru dakwah yang terlebih dahulu bersentuhan dengan tradisi di wilayahnya. Kita dapat melihat persoalan

² Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Penerbit Pustaka, 2000), h. 133.

keagamaan yang muncul pada masa-masa awal Islam di Nusantara, bukan lagi pada persoalan teologi yang dikembangkan oleh para mutakallimin di masa-masa awal semata, namun sudah mengarah pada persoalan ketuhanan yang sudah terpengaruh oleh tradisi sufisme, baik ajaran yang oleh Fazlurrahman disebut sebagai aliran ortodok yang berafiliasi kepada Al-Ghazali maupun panteistik monistik yang berasal dari filsafat mistik. Peristiwa hukuman mati kepada Syekh Siti Jenar oleh pihak otoritas kerajaan Demak adalah yang pertamakali muncul terkait dengan perdebatan persoalan *wujūd*. Siti Jenar dituduh telah mengajarkan ilmu tentang kesatuan *wujūd* antara *kawula* (hamba) dengan *Gusti* (Allah) secara mutlak, tentu saja ajaran ini bertolak belakang dengan aliran resmi kerajaan Demak yang didukung oleh Walisongo sebagai pemegang ortodoksi Islam waktu itu.³ Hampir tidak berselang lama, di Aceh juga terjadi persoalan serupa yang menimpa Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrani berhadapan dengan Nuruddin al-Raniri sebagai Syekh al-Islam di Kesultanan Aceh yang mengeluarkan fatwa kekafiran terhadap kedua tokoh tersebut bersama para pengikutnya.⁴

Di Jawa, dengan berakhirnya Siti Jenar di tiang gantungan tidak berarti paham ini turut musnah, kita dapat melihat nama-nama tokoh pasca Siti Jenar dengan paham yang hampir mirip, misalnya; Sunan Panggung, Ki Bebeluk, Ki Mutamakkin dan Amongraga merupakan tokoh-tokoh yang dituduh mengembangkan ajaran yang hampir sama. Demikian halnya jika melihat karya-karya yang ditulis di pusat-pusat kerajaan, seperti keraton Mataram, di tangan para pujangganya ajaran ketuhanan dalam corak filsafat mistik justru menjadi arus utama.

Meskipun demikian, pengamatan Martin van Bruinessen terhadap perkembangan literatur kitab kuning yang digunakan di pesantren, dengan melihat data pendahulunya van der Chijs dan L. W. C. van den Berg dan kemudian dibandingkan dengan literatur yang masih digunakan di pesantren menunjukkan bahwa pada pertengahan abad 19 tradisi intelektual klasik terutama filsafat,

³ Penjelasan tentang paham yang dianut oleh Siti Jenar lihat, Suwardi Endraswara, *Mistik Kejawaen: Sinkretisme, Simbolisme, dan Sufisme dalam Budaya Spiritual Jawa* (Yogyakarta: Penerbit NARASI, 2006), 191-201.

⁴ Lihat, Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, 212-213

metafisika dan pemikiran *wujūdiyyah*, tidak tercatat lagi adanya literatur jenis ini. Tetapi ada kemungkinan jenis pengajaran ilmu-ilmu tersebut masih tetap diajarkan untuk santri-santri khusus.⁵

Sumber lokal seperti *Serat Centhini*, salah satu literatur yang sangat populer yang memuat berbagai hal terkait dengan kebudayaan Jawa, termasuk di bidang sejarah yang terkait dengan pesantren sebelum abad ke-19 dengan berbagai literatur yang digunakan. Dalam kaitannya dengan literatur kitab akidah atau tauhid yang biasa dipelajari di pesantren-pesantren waktu itu, *Serat Centhini* menyebutkan tidak kurang dari delapan kitab. Pertama, *Kitab Semarakandi* menunjuk pada kitab karya Ibrahim al-Samarqandī yang berjudul *Bayān 'Aqīdah al-Uṣūl*. Kedua, *Kitab Durrah* merupakan istilah Jawa bagi *Kitab al-Durrah* karya Yusuf al-Sanusi al-Hasani. Ketiga, *Kitab Talmisan* yang juga dikenal dengan sebutan *Kitab Tilmisani* merupakan sebuah kitab karya 'Umar bin Ibrahim al-Tilmisani yang berisi komentar tentang *kitab Durrah*. Keempat, *Kitab Assanusi* yang ditulis oleh al-Sanūsi juga merupakan kitab komentar atas *Kitab Durrah*. Kelima, *Kitab Sā'il* juga menunjuk pada kitab *Masā'il* karya Abū al-Laiṣ al-Samarqandī. Kitab ini dikenal juga dengan nama *Bayān 'Aqīdah al-Uṣūl*. Keenam, adalah *Kitab Patakul Mubin* yang berjudul bahasa Arabnya mempunyai kesamaan yaitu *Fath al-Mubīn* ditulis oleh Ibrahim bin Muhammad al-Bajuri. Ketujuh, *Kitab Taṣdīq* berasal dari bahasa Arab *Bayān al-Taṣdīq*, dan Kedelapan, adalah *Kitab Jawahir* menunjuk pada kitab *al-Jawāhir al-Haniyya fī Syarḥ al-Sanūsiyya* ditulis oleh 'Abdullah al-Sugayyir Suwaidan.⁶

Kepopuleran kedelapan kitab tersebut juga bisa dilihat dari jumlah salinan manuskrip dengan judul serupa memang banyak ditemukan diberbagai tempat penyimpanan naskah ataupun kolektor. Demikian juga dilihat pada perkembangannya, hampir keseluruhan judul teks tersebut pernah terbit dalam

⁵ Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat; Tradisi Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1995), h. 29.

⁶ Soebardi, *Santri Religious Elements*, h. 335-340.

edisi cetak, dan masih masih bertahan sebagai *teksbook* untuk pengajaran bidang akidah di beberapa pesantren di Jawa. Kecuali Kecuali kitab *Bayān Taṣḍīq*, hingga saat ini belum pernah dijumpai dijumpai edisi cetak, meskipun jumlah manuskripnya lumayan banyak dan tersebar di berbagai tempat.

Kitab *Bayān Taṣḍīq* (selanjutnya disingkat BT), sesuai dengan judul kitab, muatan naskah ini terfokus pada konsep *Taṣḍīq* yang mencakup pengertian, syarat, rukun, serta hubungannya dengan iman dan kafir sebagai implikasi dari *Taṣḍīq*. Sebagaimana diinformasikan dalam *Serat Centini* bahwa kitab BT merupakan salah satu dari delapan kitab di bidang akidah/teologi yang pernah populer sebagai bahan ajar di pesantren-pesantren pada masa lalu. Dari catatan penulis, setidaknya terdapat 4 teks naskah dengan judul yang sama dan tersebar di beberapa daerah di Jawa. Penggunaan kitab ini sebagai bahan ajar dalam bidang akidah juga bisa dilihat dari adanya beberapa versi salinan teks ini, mulai dari bentuk aslinya yang berbahasa Arab, terjemahan antar baris, maupun terjemahan bebas dalam bahasa Jawa.

Melalui artikel singkat ini, penulis mencoba menelusuri jejak perkembangan pemikiran teologi di Jawa sekitar abad ke-18 hingga 19, yakni masa penyalinan manuskrip-manuskrip ini. Sebagai bahan perbandingan dalam pembahasan persoalan teologi tersebut, ditelusuri sumber-sumber dari manuskrip lain yang juga diperkirakan banyak digunakan pada masa yang sama.

Tinjauan Naskah Bayān al-Taṣḍīq

Pemberian judul teks *Bayān al-Taṣḍīq* sesuai dengan catatan yang terdapat pada bagian akhir teks, *tammāt al-kitāb al-musamma bi Bayān al-Taṣḍīq*. Dari ketiga naskah yang penulis dapatkan semua mencantumkan catatan yang sama pada bagian akhir teks, tanpa ada catatan nama pengarang maupun penyalin. Oleh karenanya hingga saat ini belum diketahui siapa pengarang kitab ini (anonim).

Ketiga teks yang penulis teliti adalah (1) koleksi pribadi KH. Muslihan Ahmad di daerah Babat-Lamongan. Teks ini merupakan terjemahan bebas dari teks aslinya berbahasa Arab. Ditulis dengan bahasa Jawa beraksara *pegon*, (2) koleksi digital PNRI, fisik naskah merupakan koleksi EFEO Bandung. Tercatat dalam *Katalog Induk*

Naskah-naskah Nusantara, Jilid 5A, Jawa Barat: Koleksi Lima Lembaga, dengan nomor kode, I 432. Teks berbahasa Arab dan terdapat penerjemahan antar baris dengan bahasa Jawa beraksara *pegon*. Katalog tersebut mencatat naskah ini diperkirakan ditulis pada abad 18 M.⁷ (3) koleksi pribadi KH. Aziz Mansyur pengasuh pesantren Pacul Gowang, Jombang. ditulis dengan bahasa Arab dan terdapat penerjemahan antar baris dengan bahasa Jawa beraksara *pegon*. Selain itu, berdasarkan judul teks ini, kemudian penulis menelusuri lebih jauh sebaran teks melalui katalog-katalog yang tersedia. Dalam *Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and other Collections in the Netherlands* mencatat judul teks ini dengan kode naskah CCO No. 2762 (6). Sesuai dengan catatan katalog tersebut, teks koleksi Leiden University ini ditulis dengan bahasa Arab dan terdapat penerjemahan antar baris dengan bahasa Jawa beraksara *pegon*. Namun karena sulitnya untuk mengakses, penulis tidak mendapatkan teks koleksi Leiden ini.

Untuk keperluan penelitian ini penulis mengacu pada teks terjemahan bebas bahasa Jawa koleksi KH. Muslihan Ahmad, Lamongan. Sedangkan kedua teks yang berbahasa Arab digunakan sebagai pembanding. Teks terjemahan bebas bahasa Jawa dipilih sebagai acuan utama karena sifatnya yang lebih unik sekaligus menarik untuk dilihat lebih jauh pengaruh lokalitas yang ada.

Beberapa Literatur Ilmu Kalam di Jawa sebelum Abad ke-20

Tema ini tidak dimaksudkan untuk mendaftar keseluruhan literatur teologi yang pernah digunakan di tempat-tempat pengajaran di Jawa yang jumlahnya tentu saja sangat besar, kecuali penjelasan singkat jenis-jenis literatur yang populer di Jawa. Untuk memetakan jenis literatur ilmu kalam di Jawa secara umum dikategorikan menjadi dua kelompok teks. *Pertama*, teks-teks yang membahas masalah teologi Islam yang

⁷ Penulis mendapatkan file digital dari PNRI. Pada awalnya fisik naskah disimpan di EFEO Bandung, sejak ditutupnya lembaga ini hingga saat ini fisik naskah tidak ketahuai lagi.

ditulis di Jawa, baik dalam bentuk bahasa Arab ataupun bahasa setempat. *Kedua*, kitab-kitab karya ulama Arab baik yang ditulis dalam aslinya atau bahasa Arab maupun yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Jawa.

a. Kitab Aqidah karya Ulama Lokal

Karya ulama Jawa yang paling awal adalah *Wejangan Syeh Bari*, atau *The Admonitions of Syeh Bari*, sesuai dengan judul yang diberikan oleh G. W. J. Drewes, sedangkan B. J. O. Schrieke memberinya judul *Het boek van Bonang*. Manuskrip ini bawa pada waktu pelayaran orang-orang Belanda di sepanjang Pesisir Utara Jawa pada abad ke-16. Hasil penelitian atas teks ini berkesimpulan pengarangnya adalah Sunan Bonang, oleh Schrieke menduga penulisannya sekitar masa hidupnya tahun 1475-1500-an. Manuskrip ini menyebutkan bahwa sumber rujukannya adalah *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* karya al-Ghazālī dan kitab *Tamhīd*, diidentifikasi dengan judul lengkapnya *Tamhīd fī Bayān al-Tauhīd* karya Abū Syakūr ibn al-Syū'aib al-Kāsī al-Salīmī.⁸ Beberapa tema utama yang dibicarakan adalah masalah asal-muasal penciptaan, sifat *nafsiyah* dan *salbiyah*, iman, tauhid dan makrifah, sifat *wajīb al-wujūd*, *ja'iz al-wujūd* dan *munṭani' al-wujūd*, dan tema-tema lain. Secara umum pembahasan yang disajikan tidak jauh dengan pemikiran Al-Ghazālī, dan tidak tampak adanya pemikiran heterodok sebagaimana kemungkinan pada waktu yang hampir bersamaan dengan Siti Jenar.

Sementara di dunia Melayu dalam waktu yang hampir bersamaan juga terdapat teks tauhid tertua meskipun bukan karya ulama lokal, yakni kitab *al-'Aqā'id* karya Abu Ḥafs 'Umar Najmuddin an-Nasafi (w. 537 H.). seorang ulama besar Sunni bermazhab Hanafi dan mengikuti teologi Maturidiyyah. Sebuah kitab yang membahas tentang pokok-pokok aqidah, termasuk di dalamnya banyak mengulas pembagian sifat Allah kepada *nafsiyah*, *salbiyyah* dan *ma'āni*. Dari sini terlihat kecenderungan yang sama dengan karya Sunan Bonang dalam hal pembagian sifat bagi Allah.

⁸ G. W. J. Drewes, *The Admonitions*, h. 3-4.

⁹ Pada kelanjutannya pemikiran kalam yang dipopulerkan oleh an-Nasafi maupun al-Sanūsi tentang pembagian sifat 20 dengan kategori *nafsiyah*, *salbiyyah* dan *ma'āni* mendominasi hampir mayoritas literatur teologi Islam di Nusantara, tidak terkecuali di Jawa.

Di Melayu pengaruh ini bisa dilihat pada karya-karya seperti Nuruddin al-Raniri melalui karyanya *Durr al-Farā'id bi Syarḥ al-'Aqā'id*, 'Abdul Rauf Singkel dalam karyanya *'Umdah al-Muttaqīn* dan *Sullam al-Mustafidīn*, yang sangat setia mengikuti teologi Sunni di antaranya dengan membahas sifat dua puluh, yang wajib dan mustahil, serta sifat jaiz, sebagaimana yang dikembangkan oleh al-Sanūsi.

Jika Aceh merupakan pusat keilmuan Islam hingga abad ke-17, maka pada abad ke-18 terjadi perpindahan pusat keilmuan Islam ke Palembang dan Kalimantan Selatan. Di antara ulama Palembang yang banyak menulis kitab-kitab Aqidah adalah Abdus Shamad al-Falinbani dan Syihabuddin al-Falinbani, sementara di Banjar muncul ulama besar Arsyad al-Banjari. Tokoh-tokoh di atas banyak menulis karya-karya di bidang akidah yang sesuai dengan mazhab Asy'ariyah maupun Maturidiyyah.¹⁰

Sebagaimana peta perkembangan keilmuan di Nusantara yang dibuat oleh Azra, selanjutnya pada abad ke-19 pusat intelektual Islam berpindah ke Jawa. Berbagai karya lokal, tidak terkecuali dalam bidang aqidah lahir dari tangan-tangan ulama-ulama Jawa seperti Muhammad Rifa'i Kalisalak, Nawawi al-Bantani, Muhammad Mahfudz al-Termasi, Muhammad Saleh Darat al-Samarani, Hasan Mustafa Bandung, dan lain-lain.¹¹

⁹ Syed Muhammad Naguib al-Attas, *The Oldes Known Malay Manuscript: A Sixteenth Century Malay Translation of the 'Aqā'id of an-Nasafi*, (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1988).

¹⁰Karya di bidang aqidah masing-masing tokoh tersebut pernah dibahas oleh Arrazy Hasyim, *Teologi Ulama Tasawuf di Nusantara Abad ke-17 sampai Abad ke-19*, (Tangerang Selatan: Maktabah Darus Sunnah, 2011).

¹¹ Azyumardi Azra, *Naskah Terjemahan Antarbaris Kontribusi Kretif Dunia Melayu*, dalam *Sadur*, (Jakarta: Kepustakaan Popuer Gramedia, 2009), h. 436.

b. Kitab Aqidah karya Ulama Timur Tengah

Martin memberikan informasi yang cukup baik, meskipun kebanyakan adalah reproduksi ulang dari hasil penelitian yang dilakukan oleh para pendahulunya. Penelitian pertama kali oleh Belanda berkaitan dengan literatur pesantren dilakukan oleh van der Chijs pada tahun 1864 terhadap pesantren-pesantren di Kabupaten Rembang, Jawa Tengah. Hasil penelitian ini dalam hal pelajaran akidah diinformasikan bahwa pada umumnya santri kebanyakan mempelajari kitab *Asmarakandi*, karya Ibrahim al-Samarqandi dan kitab *al-Durrah*, atau yang disebut juga *Ummul Barāhin* karya al-Sanusi. Penelitian kedua dilakukan oleh L. W. C. van den Berg pada tahun 1886 dengan obyek penelitian lebih luas lagi, yakni sejumlah pesantren-pesantren penting di Jawa dan Madura.

Hasil dari penelitian ini tampak ada kecenderungan yang sama dengan penelitian sebelumnya. Dalam kesimpulannya menunjukkan bahwa kitab-kitab yang dipelajari pada masa ini mempunyai kesinambungan dengan penelitian sebelumnya, dalam artian bahwa mayoritas kitab-kitab yang dipelajari, baik berupa pengantar ataupun yang bersifat pendalaman berasal dari kitab yang sama, hanya saja terdapat pengembangan pada aspek syarah-syarah dari kitab-kitab pokok yang sudah ada sebelumnya. Martin menambahkan, bahwa pada masa akhir abad 19 ini tradisi intelektual klasik seperti bidang filsafat dan metafisika, sebagaimana pemikiran *wujūdiyyah* yang sebelumnya pernah berkembang luas, telah lenyap dari peredaran hampir di seluruh pesantren yang ada.

Selain sumber informasi dari luar, di Jawa terdapat beberapa sumber lokal yang juga memuat informasi penyebaran kitab-kitab tauhid yang dipelajari di pesantren. Serat Centhini *Serat Centhini* memuat berbagai hal terkait dengan kebudayaan Jawa, termasuk di bidang sejarah yang terkait dengan pesantren sebelum abad ke-19 dengan berbagai literatur yang digunakan¹². *Serat Centini*

¹² Inti cerita dari *Serat Centhini* adalah perjalanan hidup Syekh Among Raga, salah seorang keturunan Sunan Giri yang melarikan diri setelah Keraton Giri diserang dan diduduki oleh tentara Sultan Agung yang dibantu Pangeran Pekik dari Surabaya. Dalam pelariannya, Syekh Among Raga sembunyi dan menetap di satu pesantren ke pesantren lain, sekaligus hidup sebagai *santri*

menyebutkan tidak kurang dari 20 nama kitab klasik, sebagaimana disebutkan sebelumnya. Hingga kini, kitab tersebut sebagian besar masih dapat dikenali karena terus dipakai sebagai pegangan dalam pendidikan pesantren.¹³ Dari berbagai kitab klasik dalam Islam ini apabila diklasifikasikan menurut isinya dapat dikategorikan menjadi empat bidang, yaitu kitab fiqih dan kitab ushul fiqih, kitab akidah dan tauhid, kitab tafsir, dan kitab tasawuf.¹⁴ Dari kedelapan tersebut, hanya kitab *Bayān al-Taṣḍīq* yang hingga saat ini belum teridentifikasi, baik nama pengarang maupun kapan karya ini ditulis. Tidak sebagaimana kitab-kitab yang lain masih bertahan hingga saat ini menjadi teksbook.

Kitab *Bayān al-Taṣḍīq* hingga saat ini belum ditemukan edisi cetak, dan tidak ditemukan lagi di pesantren-pesantren saat ini menjadi tekbook. Meskipun saat ini tidak dipelajari lagi di pesantren-pesantren, pada masa lalu kitab ini cukup berpengaruh. Hal ini bisa dibuktikan dengan adanya beberapa salinan di beberapa tempat, mulai dari bentuk aslinya yang berbahasa Arab, terjemahan antar baris, maupun terjemahan bebas dalam bahasa Jawa. Selain itu, sebagaimana diinformasikan dalam *Serat Centini* bahwa kitab BT merupakan salah satu dari delapan kitab di bidang akidah/teologi yang populer diajarkan di pesantren-pesantren pada abad 19.

Meskipun mengambil tema yang cukup spesifik “*taṣḍīq*” yang oleh pengarangnya dianggap sama dengan makna iman secara kebahasaan, dalam penjelasannya cukup mendalam dan terperinci. Hal ini berbeda dengan kecenderungan umum kitab-kitab teologi yang tersebar di Jawa dalam bentuk manuskrip yang ditulis sekitar abad 18-19 M, kebanyakan hanya membicarakan definisi iman secara sederhana, kemudian membahas rukun iman, sifat dua puluh, dan hanya sedikit mencakup hukum *aqli*. Dari berbagai literatur teologi yang

kelana. Ketika menetap di lingkungan pesantren, Syekh Among Raga mendapatkan pengetahuan agama Islam, khususnya tentang kitab-kitab klasik (kitab kuning).

¹³ Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning*, h. 148-166.

¹⁴ Soebardi, *Santri Religious Elements*, h. 335-340.

tercermin dalam naskah-naskah yang tersebar di Jawa terlihat bahwa pemikiran kalam yang berkembang hampir didominasi oleh oleh as-Sanusi melalui karyanya yang paling populer di Jawa *Ummul Barahin*. Kitab ini memulai pembahasannya dengan rukun iman yang enam, yaitu Iman kepada Allah, malaikat, kitab-kitabnya, rasul-rasul, hari akhir, serta qadha dan qadar. Khusus tentang kepercayaan kepada Allah dan Rasul kitab ini membahas hukum-hukum akal (*law of reason*) yang terbagi dalam tiga kategori: wajib, mustahil dan jaiz.¹⁵

Al-Sanusi dengan nama lengkap Abū ‘Abdullāh Muḥammad bin Yūsuf al-Sanūsi (w. 1490 M), merupakan salah satu tokoh yang sangat berpengaruh dalam pemikiran kalam di Nusantara. Kontribusi keilmuannya setidaknya dapat dilihat dari daftar karya-karyanya yang lazim digunakan sebagai teksbook di kalangan santri khususnya, baik karyanya sendiri maupun syarah atas kitab-kitabnya. Karya yang paling populer hingga saat ini masih sering digunakan sebagai teksbook di pesantren-pesantren adalah kitab *Ummul Barahin* atau juga disebut *Durrah*. Kitab ini membahas tentang sifat-sifat Allah yang harus diketahui oleh setiap muslim yang sudah mukallaf, yakni sifat wajib dan mustahi bagi Allah yang jumlahnya masing-masing 20, dan sifat jaiz Allah. Melalui kitabliah konsep-konsep akidah ‘Asy’ariyah dan Maturidiyyah berhasil dikenal oleh masyarakat luas, terutama konsep sifat-sifat wajib Allah yang jumlahnya dua puluh.

Pengaruh kitab ini bisa dilihat dari kuantitas seringnya teks ini disalin, terjemah, syarah, ataupun *ḥasyiyyah*. Penerjemahan kitab ini seringkali dilakukan dengan terjemah antar baris, baik dalam bahasa Melayu ataupun bahasa Jawa. Penulis juga menemukan adanya manuskrip terjemahan bebas kitab ini ke dalam bahasa Jawa pada koleksi Art Gallery of South Australia dengan kode naskah T 1053. Sedangkan dalam bentuk syarah juga banyak naskah-naskah salinan karya Ulama Timur Tengah yang kemudian disalin di Nusantara, seperti kitab *‘Aqīdah Sanūsiyyah* yang ditulis sendiri oleh al-Sanūsi merupakan penjelasan yang lebih mendalam dari kitab *Ummul Barahin*. Selain itu terdapat kitab *Tilmisani* karya

¹⁵ Ms. *Ummul Barāhin*, Koleksi Art Gallery of South Australia, Kode Naskah T 1049. Penulis memperoleh foto digital naskah ini dari Ali Akbar

Ibrāhim al-Tilimsani yang juga banyak terdapat manuskrip salinan di Nusantara juga merupakan kitab syarah *Ummul Barahin*. Selanjutnya dalam bentuk *ḥasyiyyah*, terdapat kitab *Dasuqi* yang ditulis oleh Muhammad al-Dasuqi (w. 1815 M).

Pemikiran kalam dalam teks naskah *Bayān al-Taṣdīq*

1. Konsep *Taṣdīq*

Sebagai penjelasan awal, bahwa term *Taṣdīq* atau iman sebagai lawan kata *kufr* merupakan persoalan yang paling penting dalam kajian teologi, sekaligus rumit dalam pemahamannya. Kerumitan ini setidaknya akan tampak pada pandangan masing-masing aliran kalam, seperti Asy'ariyah, Maturidiyyah, Mu'tazilah, dan Khawarij. Bahkan satu tokoh saja jika dicermati secara lebih rinci misalnya pendapat Imam al-Asy'ari tentang masalah iman dan kafir, masih menyisakan perpedaan pemahamandi kalanganpara penganutnya.

Sebagai pengantar masalah ini, terdapat beberapa kata kunci yang lazim digunakan oleh para teolog dalam memberikan devinisi iman dan kufur, meliputi: *al-ma'rifah* dan *al-fikr* (pengetahuan dengan akal); *al-'amal* (perbuatan); *al-qaul* atau *iqrār* (pengakuan secara lisan); *al-Taṣdīq* atau *ma'rifah bil qalb* (membenarkan dengan hati).

Aliran Asy'ariyah dan Maturidiyah merupakan kecenderungan mayoritas pemikiran dan karya-karya teologi yang berkembang di Indonesia. Oleh karenanya perlu dijelaskan terlebih dahulu bagaimana pandangan al-'Asy'ari dan al-Maturidi mengenai devinisi atau pengertian iman. Setidaknya dengan memahami pendapat kedua tokoh ini akan mengantar pada penilaian terhadap muatan teks BT.

Kebanyakan para pengkaji teologi memahami konsep al-Asy'ari tentang masalah tersebut melalui karya Syahrastānī, *al-Milal wa an-Niḥal*. Sebagaimana diutarakan oleh Toshihiko Izutsu, untuk memahami konsep iman al-Asy'ari tidak bisa hanya membaca salah satu kitabnya saja, hal ini dikarenakan adanya perbedaan dalam menjelaskan konsep iman setidaknya dalam dua karya besar pemikiran-pemikiran kalamnya, yakni kitab *Ibānah* dan *al-Luma' fī Radd 'ala Ahl al-Zaig wal Bida'*. Al-Syahrastānī menulis dalam kitabnya:

“al-‘Asy’ari berpendapat: Iman secara esensial adalah *Taṣḍīq* dengan hati, sementara mengatakan dengan lisan (*iqrār bil lisān*) dan melakukan (‘amal) terhadap kewajiban yang utama (*arkan*) merupakan cabang-cabangnya. Oleh karena itu orang yang percaya (*ṣaddaqa*) terhadap keesaan Tuhan dengan hatinya, yaitu mereka yang mengakui kebenaran-Nya serta mengakui kebenaran Rasul dan apa yang dibawanya dari Allah, maka iman semacam itu adalah sah”.¹⁶

Dari penjelasan al-Syahrastani tersebut, al-Asy’ari meskipun menganggap yang dhahir merupakan cabang dari iman, bukan esensi sebagaimana definisi Mu’tazilah, tetapi keduanya mempunyai keterkaitan yang erat. Sebagaimana dijelaskan dalam *Ibanah*:

“Kami tegaskan bahwa Islam merupakan suatu konsep yang lebih luas dari Iman, tidak semua Islam adalah iman (sementara semua iman adalah Islam), dan bahwa iman adalah mengatakan (*qaul*) dan perbuatan (‘amal) dan dapat naik serta turun.”¹⁷

Dalam pernyataan ini bagian paling penting “*al-īmān qaul wal ‘amal*”. Istilah *Taṣḍīq* tidak ditemukan dalam pengertian ini. Hal ini bukan berarti *Taṣḍīq* merupakan bagian yang kurang penting, sebaliknya dalam *al-Luma’* secara tegas al-Asy’ari mengatakan bahwa *Taṣḍīq* merupakan unsur yang begitu penting dan esensial, sehingga dalam kutipan di atas masalah ini dianggap mafhum.¹⁸ Dari sini terlihat perbedaan yang menonjol antara Jahm ibn Safwān dan Muhammad ibn Karim, kedua tokoh madzhab Jahmiyyah dengan pendapat al-Asy’ari yang dikesankan sama oleh Ibn Hazm, yakni iman cukup hanya *Taṣḍīq* saja.

¹⁶ Al-Syahrastani, *al-Milal wa an-Nihal*, Jilid 1, (Dār al-Ma’rifah, Bairut: 1993), h. 114.

¹⁷ Dikutip dari Toshihiko Izutsu, *Konsep Kepercayaan*, h. 160.

¹⁸ Dikutip dari dari Toshihiko Izutsu, *Konsep Kepercayaan*, h. 161

Demikian halnya menurut Abū Manṣūr al-Maturīdī (w. 333 H.), bahwa hakikat iman itu mencakup dua hal, yakni *iqrār bil lisān* dan *Taṣḍīq bil qalb* (mengucapkan dengan lisan dan membenarkan dalam hati).¹⁹ Dalam devinisi tersebut meskipun *Taṣḍīq* ditempatkan pada urutan kedua setelah *iqrār* bukan berarti *Taṣḍīq* kurang penting, pada bagian lain al-Maturīdī sangat menekankan *taṣḍīq* sebagai masalah yang sangat prinsipil. Dalam penjelasan al-Maturīdī, *Taṣḍīq* harus diperoleh melalui *ma'rifah*, sedangkan *ma'rifah* adalah pengetahuan yang didapat dari penalaran akal dan wahyu. Pengetahuan yang didasarkan pada wahyu saja bagi al-Maturīdī tidaklah mencukupi untuk menjadikan seseorang benar-benar *taṣḍīq*.²⁰

Sesuai dengan penamaan kitab *Bayān al-Taṣḍīq*, term *Taṣḍīq* merupakan bahasan utama dalam teks ini. Sebagaimana mayoritas teolog yang menganggap *Taṣḍīq* secara bahasa adalah sinonim dengan iman dan lawan dari *kufr*.²¹ Sedangkan menurut istilah *Taṣḍīq* yakni hakikat iman yang wajib bagi orang-orang yang beriman menyatakan *Taṣḍīq* dan *iqrār* (pengucapan dengan lisan) dan juga hal-hal yang berhubungan dengan keduanya. Pada bagian yang lain, pengarang juga menjelaskan hakikat *Taṣḍīq* adalah membenarkan terhadap segala hal yang dibawa oleh Nabi Muhammad. Sebagaimana dalam teks BT:

Utawi kang aran Iman oku ing dalem lughat amuhung tashdiq beloko. Lan setengah saking iyo andikoning Allah ta'ala (punongo)

¹⁹ Al-Syahrastani, *al-Milal wa an Nihal*, Jilid 1, 115.

²⁰ Abū al-Ḥasan Ali bin Isma'īl al-Asy'ari, *Al-Luma' fi ar-Raddi ala Ahl az-Za'ig wa al-Bida'i*, (Mesir: Maṭba'ah Miṣr, 1955), h. 123. Abū Manṣūr al-Maturīdī, *Kitāb at-Tauhīd*, (Bairut, Dār Hādīr, t. th), h. 471.

²¹ Dalam pengamatan Izutsu, hanya Ibnu Taimiyyah saja yang menolak sinonimitas antara iman dan *tadiq*. Dengan analisa semantik ia berargumen bahwa *tasdiq* hanyalah bagian dari iman, dengan kata lain iman mempunyai cakupan makna lebih luas. Dilihat dari antonimnya secara bahasa iman antonimnya adalah *kufr*, sedangkan *taṣḍīq* antonimnya *takzīb*. *Taṣḍīq* mengandung arti membenaran yang bersifat lahiriyah/indrawi, dan bisa jadi orang tidak percaya dengan kebenaran itu. Sedangkan iman adalah totalitas. Toshihiko Izutsu, *Konsep Kepercayaan*, h. 189-190.

mboten tuan punika angimanaken ing amba sedoyo tegese angandel ing amba sedoyo. Lan ing dalem istilah syara' ingkang aran iman iku ibarat saking tashdiq lan iqrar. Utawi sekabehe amal iku kejobo saking hakikating iman.

Artinya:

Adapun yang disebut dengan iman menurut bahasa adalah *taṣḍīq*. Sebagaimana firman Allah, tidak beriman kalian semua jika tidak mempercayai terhadap Allah. Sedangkan menurut istilah iman adalah *Taṣḍīq* dan *iqrār*. Sedangkan segala amal perbuatan bukan termasuk hakikat iman.

Dalam pengertian di atas dijelaskan secara bahasa iman sama dengan *taṣḍīq*. Pengertian secara bahasa ini menurut al-Asy'ari dan al-Matuidi, "*al-īmānu fi al-lughah huwa at-taṣḍīq*" merupakan kesepakatan ahli *lughah*.²² Sedangkan secara istilah iman terdiri dari dua unsur, yakni *Taṣḍīq* dan *iqrār*, sedangkan amal perbuatan merupakan bukan hakekat iman. Pengarang tidak menganggap bahwa perbuatan merupakan tidak ada sangkut pautnya dengan keimanan, tetapi dijelaskan dalam baris-baris berikutnya bahwa perbuatan merupakan "penggantugane iman" yakni ada keterkaitan yang erat dengan kedua term tersebut. Dari sisi ini dapat dibandingkan dengan pengertian iman sebagaimana didefinisikan oleh para teolog di atas, tampaknya definisi yang digunakan oleh pengarang BT lebih cenderung kepada pendapat al-Maturidī yang menganggap iman terdiri dari dua unsur, yakni *iqrār bil lisān* dan *Taṣḍīq bil qalb* (mengucapkan dengan lisan dan membenarkan dalam hati). Meskipun dalam urutan kedua unsur tersebut berbeda, pengarang BT mendahulukan *Taṣḍīq* dari pada *iqrār*, tetapi pada kelanjutannya pengarang BT menyebutkan bahwa keterkaitan antara kedua unsur tersebut dengan pengetahuan yang mendukung seseorang untuk mencapai keimanan yang lebih baik.

Selanjutnya teks BT menjelaskan hakikat *taṣḍīq* dan unsur-unsur yang terkait dengannya. Pengarang merinci unsur-unsur *taṣḍīq* menjadi tujuh fasal:

²² Abu Manṣūr al-Maturidī, *Kitāb at-Tauḥīd*, h. 473.

Pertama, Taṣḍīq adalah iman terhadap apa yang dibawa Nabi Muhammad adalah berasal dari Allah. Keimanan kepada Allah harus disertai dengan keimanan terhadap utusannya, yakni Nabi Muhammad Saw, berikut syariat yang dibawanya baik dari al-Qur'an dan Hadisnya. Keimanan kepada Allah tanpa keimanan kepada Nabi Muhammad sama halnya dengan kaum Yahudi dan Nasrani, jika sampai meninggal ia tidak mengakui/mengimani Nabi Muhammad sebagai utusannya maka tempatnya adalah neraka. Berikut *Taṣḍīq* juga menyangkut keimanan kepada hukum-hukum Allah yang wajib, baik yang bersumber dari Al-Qur'an, Hadis, Ijma' maupun Qiyas.

Kedua, taṣḍīq kepada Allah beserta sifat-sifat-Nya, serta berkuasa atas segala-galanya serta mengetahui baik yang *kulliyāt* (secara global) maupun *juz'iyāt* secara terperinci, dan sifat-sifat lainnya. Demikian juga mengimani terhadap sifat *muḥal* bagi Allah, seperti menempati ruangan atau bersemayam dalam makhluknya, dan sifat-sifat *muḥal* lainnya. Apabila seseorang mempercayai bahwa Allah itu tidak *qidam* akan tetapi baharu, atau juga menafikan sifat-sifat Allah seperti kuasa, hidup, berkehendak dan kekal, atau menyerupakan Allah seperti sifat makhluknya, maka sesungguhnya orang tersebut menjadi kafir. Demikian juga dikatakan kafir terhadap orang-orang yang tidak mengimani janji-janji Allah, baik berupa kenikmatan-kenikmatan di akhirat maupun siksaan neraka. Demikian juga melawan syariat Allah, seperti menentang bahwa tidak perlu shalat menghadap kiblat sebagaimana ditetapkan Allah, maka dihukumi kafir orang tersebut.

Ketiga, taṣḍīq kepada para malaikat Allah. Malaikat adalah makhluk Allah yang halus, tidak makan dan tidak minum, demikian juga digambarkan bahwa malaikat adalah makhluk yang mempunyai sayap. Jika seseorang meyakini bahwa malaikat adalah anak laki-laki atau anak perempuan Allah maka menjadi kafir orang tersebut.

Keempat, taṣḍīq terhadap kitab-kitab Allah yang diturunkan kepada para utusannya merupakan *kalāmullah* yang

qadīm, azali dan abadi, dan bukan termasuk *kalāmullah* yakni huruf-hurufnya, suaranya, dan lafadznya.

Kelima, taṣḍīq terhadap para utusan Allah. Para nabi dan rasul adalah manusia-manusia utusan Allah yang *ma'ṣum*, tidak berbuat dosa kecuali dosa kecil karena lupa atau tidak sengaja.

Keenam, taṣḍīq terhadap hari akhir. Iman terhadap hari akhir adalah hari qiyamat di mana pada hari itu adalah akhirnya kehidupan dunia dan juga mengimani terhadap hari kebangkitan manusia dari alam kubur (*yaumul ba's*).

Ketujuh, taṣḍīq terhadap takdir kebaikan dan keburukan yang datang dari Allah. Semua makhluk yang hidup di dunia tunduk terhadap takdir Allah, segala perbuatan, ucapan, baik dan buruk yang menimpa, iman dan kafirnya seseorang, kepatuhan dan kedurhakaan hamba, dan lain sebagainya merupakan takdir Allah, tetapi manusia tetap harus *kasb* (berusaha) dan memilih.

Ketujuh fasal tersebut dikategorikan sebagai hakikat *taṣḍīq*. Pada intinya ketujuh bagian tersebut merupakan rukun iman yang 6, hanya saja pada bagian yang pertama " *taṣḍīq* kepada ajaran Nabi Muhammad" diletakkan tersendiri pada urutan pertama. Pengarang menganggap *taṣḍīq* terhadap ajaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad merupakan hal yang paling mendasar sebelum masuk pada isi/muatan ajarannya.

Warisan pemikiran kalam masa lalu terkait perdebatan tentang Al-Qur'an *kalāmullah* atau makhluk, memperlihatkan pengaruh ajaran al-Asy'ariah dan al-Māturīdiyyah. Dalam penjelasan *taṣḍīq* kepada kitab-kitab Allah, dikatakan bahwa al-Qur'an merupakan *kalāmullah* dan bukan makhluk sebagaimana pendapat kaum Mu'tazilah. Pendapat Al-Qur'an sebagai *kalāmullah* merupakan *ijma'* para ulama salaf, sedangkan *kalāmullah* bukan termasuk huruf, suara, dan lafadnya (yang berbahasa Arab), tidak ada perselisihan baik ulama salaf maupun Mu'tazilah.²³

2. Konsep *Iqrār*

Setelah menjelaskan konsep *taṣḍīq* dan hubungannya dengan unsur-unsur yang prinsipil dalam keimanan, pada bab berikutnya

²³ Al-Syahrastāni, *al-Milal wa an-Nihal*, Jilid 1, h. 119.

pengarang menjelaskan hakikat *iqrār*. Pada bab ini terdapat tiga fasal yang terkait dengan *iqrār*.

Pertama, secara bahasa *iqrār* adalah “angaku” pengakuan. Sedangkan menurut istilah *iqrār* diibaratkan sebagaimana pengakuan seseorang yang bersaksi bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan Muhammad utusan Allah. Pernyataan *iqrār* sebagai unsur dari iman dikuatkan dengan dalil hadis Nabi Saw, “*Umirtu an uqātil annāsa ḥattā asyhada alla ilāha illallah wa anna Muhammad rasūlullah*”.²⁴ Sedangkan syahadat adalah pengakuan terhadap kabar yang pasti dan tertentu, atau pengetahuan yang didapat dari dalil yang pasti. Sedangkan syarat syahadat adalah adanya pengetahuan terhadap apa yang diyakini.

Selanjutnya juga dibahas tentang hukum taqlid dalam masalah aqidah. Pengarang mengutip dari pendapat teolog Mutaqaddimin, dikatakan bahwa barang siapa yang taqlid dalam urusan *usuluddīn* maka sebenarnya baginya tidaklah layak disebut sebagai mukminin, karena sesungguhnya yang layak dikatakan sebagai orang-orang yang mukmin adalah mereka yang mengetahui (*ma’rifah*) terhadap dalil-dalil dasar agama. Sedangkan menurut teolog *muta’akhkhirīn*, tidak dikatakan tetap mukmin tetapi telah berdosa karena telah meninggalkan dalil aqli dan naqli. Bagi seorang muslim seharusnya ketika bersyahadat mengibaratkan bahwa seolah-olah melihat dalam hatinya dengan pengetahuan akal yang pasti akan keesaan Allah dan Muhammad adalah utusannya.

Terkait dengan adanya unsur *ma’rifah* dalam *iqrār* yang lafalkan dengan syahadat, sebagaimana devinisi iman yang dijelaskan oleh al-Maturidi. Hal ini berbeda dengan al-Asy’ari yang tidak mensyaratkan adanya unsur *ma’rifah* dalam pengakuan iman. Oleh karenanya dapat dipahami bahwa pengarang sebenarnya lebih dekat dengan pemikiran teologi al-Maturidi ketimbang al-Asy’ari.

²⁴ Teks lengkap hadis:

) * 4. - *.- &’ (! " # \$ %
 .1-@ @\$ AB ? \$ > , / 0 12 3 4 # 5 6 7 18 19: ; < 0

Lihat, Shahih Bukhari, *bāb al-īmān*, terdapat juga pada bab *aṣ-ṣalāh* dan *az-zakāh*. Diriwayatkan juga oleh Muslim, *bāb al-īmān*. Sunan Abū Dawūd, *bāb jihād*. Sunan Ibn Mājah, *bāb az-zakah*.

Selanjutnya pada fasal kedua, menjelaskan tentang perbedaan antara iman dan Islam. Iman secara bahasa adalah *tasdiq*, sedangkan menurut istilah membenarkan terhadap apa yang telah dibawa oleh Rasulullah Saw. Sedangkan Islam secara bahasa adalah menerima, taat, menyenangkan. Sedangkan menurut istilah Islam adalah patuh terhadap perintah-perintah syara' dan menjauhi larangannya. Selanjutnya pengarang menjelaskan devinisi dan unsur masing-masing dengan mengutip hadis yang disampaikan oleh Jibril kepada Nabi Muhammad yang bertanya tentang iman, islam dan ihsan.

Fasal terakhir, yakni yang ketiga menjelaskan tentang syarat iman. Berbeda dengan redaksi-redaksi sebelumnya, pada masalah iman ini ditulis dengan bentuk tanya Jawab, "apabila ditanya apa syaratnya iman? Maka Jawabnya adalah mencintai Allah, nabi-nabi-Nya, para kekasih-Nya (*auliyā'*), dan membenci musuh-musuh Allah serta takut terhadap siksa Allah, mengharap ridha-Nya, dan seterusnya.

3. Pelaku Dosa Besar

Sebagaimana diketahui bahwa pertama kali munculnya perdebatan ilmu kalam bermula dari pembahasan dosa besar yang dilakukan oleh dua kelompok yang berseteru kubu Ali bin Abi Talib dan Mu'awiyah kemudian berakhir dengan *tahkim*. Khawarij adalah aliran pertama kali mempropagandakan masalah iman terkait dosa besar yang dilakukan oleh para sahabat dan tabi'in terkait peristiwa tahkim tersebut. Selanjutnya permasalahan dosa besar menjadi tema sentral yang selalu dibicarakan oleh hampir semua mutakallimin pada masa-masa awal. Setidaknya atas masalah ini terdapat beberapa kelompok yang menanggapi persoalan dosa besar dan kaitannya dengan pelaku apakah masih dikatakan beriman atau sudah kafir, kemudian berlanjut pada hukuman diakherat kelak, apakah dimasukkan neraka selamanya ataukah masih mendapatkan kemurahan masuk surga.

Pada masa-masa ini pembahasan masalah iman para teolog selalu terbawa kepada permasalahan dosa besar yang menjadi salah satu tema sentral pada masa-masa awal perkembangan ilmu kalam. Dalam kaitannya dengan pelaku dosa besar ini, al-Asy'ari menyatakan bahwa pelaku dosa besar selama masih *ahl-Qiblat*

(shalat atau bersujud ke arah kiblat) maka tidak boleh dikatakan kafir, meskipun pernah melakukan zina atau mencuri. Lain halnya jika melakukan dosa besar tetapi didasarkan pada keyakinan bahwa apa yang dilakukan adalah perbuatan yang tidak dilarang/boleh dalam Islam, maka yang demikian dianggapnya telah kafir.²⁵

Dalam kaitannya dengan pelaku dosa besar menurut al-Maturidi, pelaku dosa besar masih tetap mukmin selama masih terdapat iman dalam hatinya. Sedangkan balasan di akherat nanti jika dia belum bertaubat maka nasibnya diserahkan kepada Allah, karena ini termasuk wilayah prerogatif Allah.²⁶

Bagi mereka orang yang berbuat dosa besar bukanlah mukmin dan bukan juga kafir, tetapi posisinya ada di antara iman dan kafir *al-manzilah bainal manzilatain* (satu posisi diantara dua posisi). Selain itu, bagi pelaku dosa besar yang tidak sempat bertaubat sebelum ajal maka bagi mereka adalah neraka selama-lamanya.²⁷

Pada teks BT tidak lagi membahas pelaku dosa besar dalam peristiwa *tahkim*, melainkan dosa-dosa besar (*kabā'ir*), seperti berbuat zina, mencuri, dan lain sebagainya. Terkait dengan masalah ini teks BT terlihat jelas kecenderungannya terhadap paham Sunni, yang berpendapat bahwa terkait balasan Allah nanti di akherat adalah hak prerogatif Allah apakah akan tetap dimasukkan surga dengan fadhilahnya ataukah dimasukkan neraka dengan keadilannya. Pendapat ini berbeda dengan kaum Mu'tazilah yang menganggap seorang muslim yang berdosa besar tidak bisa dikatakan beriman begitu juga tidak bisa dikatakan kafir (*al-manzil baina manzilataini*). Adapun balasan bagi orang demikian nanti di akherat akan dimasukkan ke dalam neraka selama-lamanya. Bagi kaum muktazilah masalah ini merupakan persoalan yang prinsipil karena terkait dengan dengan konsep *al-wa'd wal wa'id* yang menjadi salah satu rukun imannya.

Sebagaimana dalam teks BT:

²⁵ Abū al-Hasan Ali bin Ismā'il al-Asy'ari, *Al-Luma*, h. 124.

²⁶ Abū Mansūr al-Maturidi, *Kitāb at-Tauhīd*, h. 399-400.

²⁷ Harun Nasution, *Teologi Islam*, (Depok, Penerbit UI, 1972), h. 132

“Wong kang kinarepaken sakeng wong kang ahli duso gede iku sebenere lan siksa kubur lan wot iku sebenere lan nikmat kubur iku sebenere lan (teraju) iku sebenere lan sekabehe pertingkah swargo lan pertingkah neraka iku sebenere maka setengahe wong iku kabeh pada manjing ing swargo kelawan (nerakahaning) Allah ta’ala lan setengahe wong iku kabeh pada manjing ing neraka kelawan adileng Allah ta’ala. Lan sing sapa mati atas iman saking saking sekabehe wong mukmin kang fasik sadurunge taubat maka setuhune wong iku tetep ing ndalem kersaning Allah ta’ala tegese lamun angersakaken Allah anikso maka anikso Allah ing wong iku kelawan ngadili lan lamun angersakaken Allah angapura ing wong iku maka angapura Allah kelawan (nurgesane) maka lamn anikso ing sekabehe wong mukmin kang maksiat maka ora langgeng kekal ing ndalem neraka ing hale ora metu saking ora metu saking iman sebab tinggal ing wajib lan sebab agawe maksiat ora kufr, kerana setuhune Allah (subhanahu) ora angelanggengaken ing ndalem neraka ing wong sawiji hale mati atas iman”

Artinya: Bagi orang yang melakukan dosa besar (*ahl kabā’ir*) maka itu demikian adanya, siksa kubur, sirat al-mustaqim, nikmat kubur, benar adanya. Demikian halnya bagi orang-orang yang dimasukkan ke surga maka itu adalah karena rahmat Allah, demikian halnya dengan orang yang dimasukkan ke neraka maka itu adalah keadilan Allah. Barang siapa meninggal dunia dalam keadaan mukmin tetapi dia telah berbuat fasiq sebelum bertaubat kepada Allah maka itu tergantung dengan kehendak Allah, yakni jika diampuni dosa-dosanya maka akan dimasukkan ke surga, tetapi jika Allah berkehendak menyiksa (dalam neraka) maka sesungguhnya ia tidak selama-lamanya didalamnya, karena pada dasarnya orang yang demikian tidak keluar dari iman dengan sebab meninggalkan yang wajib atau berbuat maksiat dan tidak menyebabkan menjadi kafir. Sesungguhnya Allah tidak memasukkan dalam neraka selama-lamanya bagi orang yang meninggal dalam keadaan iman.

Terkait dengan para pendosa besar, terlihat kecenderungan BT sebagaimana pendapat di kalangan Asy'ariyah yang berpendapat bahwa melakukan dosa besar, sepanjang masih terdapat keimanan dalam hatinya dan masih sujud/shalat menghadap Ka'bah maka tidak menjadikan pelakunya sebagai orang kafir. Adapun balasannya di akhirat nanti merupakan kehendak Allah, tetapi bagi para pelaku dosa besar sepanjang masih terdapat iman pada saat meninggalnya, maka ia tidak dimasukkan neraka selama-lamanya.

Penutup

Kitab *Bayan al-Taṣḍīq* merupakan salah satu literatur teologi Islam yang pernah tersebar luas dan populer di Jawa antara abad ke-18 hingga 19 M. Pada abad 20 hingga saat ini belum ditemukan adanya edisi cetak, baik di luar maupun dalam negeri. Tidak adanya edisi cetak inilah barangkali yang menjadikan salah satu penyebab kitab ini tidak digunakan lagi sebagai bahan ajar terutama di pesantren-pesantren. Selain itu, hingga saat ini belum diketahui nama pengarang, tempat maupun tahun penulisan karya ini (anonim).

Dari segi ajaran, tampak bahwa definisi yang digunakan untuk menjelaskan konsep iman lebih cenderung kepada ajaran al-Maturidiyyah yang mengatakan bahwa iman terdiri dari dua unsur, *iqrār billisān wa taṣḍīq bil qalb*, serta syarat *taṣḍīq* yang harus dibarengi dengan *ma'rifah* (pengetahuan) baik yang didapat dari akal maupun wahyu. Pengertian ini hampir sama dengan definisi yang digunakan pengarang dalam menjelaskan konsep iman, yang dikatakan dengan *Taṣḍīq* dan *iqrār*, serta pengetahuan baik yang bersumber dari akal maupun wahyu juga disyaratkan dalam teks BT.

Dalam menjelaskan *iqrār* yang harus dilafalkan dengan kalimat syahadat, serta pengetahuan terhadap sifat Allah yang harus diisbatkan dan dinafikan menjadi salah satu bagian yang penting dalam bersyahadat. Untuk menjelaskan persoalan ini pengarang BT mengutip pendapat para teolog dari kalangan *mutaqaddimin* dan *mutaakhirin*, meskipun tidak dijelaskan secara eksplisit siapa saja yang termasuk kedua kelompok tersebut, kecuali nama al-Sanusi yang dikutipnya secara

eksplisit. Hal ini semakin menegaskan bahwa al-Sanusi memang tokoh paling berpengaruh di Jawa dalam bidang akidah.

Sisi Sunni terlihat jelas ketika menjelaskan persoalan al-Qur'an adalah kalamullah yang qadim dan bukan makhluk, selain itu dalam menjelaskan masalah dosa besar juga terlihat jelas pengaruh al-Asy'ari yang berpendapat bahwa pelaku dosa besar masih tetap iman selagi masih berkiblat ke Ka'bah. Begitu juga balasannya nanti di akhirat merupakan kehendak Allah, apakah tetap akan bisa masuk surge karena kemurahannya ataukah dimasukkan ke neraka karena keadilannya, dan bagi pelaku dosa besar selagi masih iman di akhir hayatnya maka Allah tidak mungkin akan memasukkannya ke dalam neraka selama-lamanya sebagaimana orang kafir.

Tulisan ini merupakan kajian singkat terhadap salah satu naskah dalam bidang teologi dari masa abad ke-18 dan 19 M, yakni *Bayān al-Taṣḍīq* serta beberapa naskah lain sebagai pendukungnya. Masa dari abad ke-18 hingga 19 merupakan rentang waktu yang sangat panjang, dan tentu saja jumlah kitab-kitab teologi yang beredar di Jawa pada rentang waktu ini sangat banyak. Dari kajian ini, perlu ada kelanjutan kajian serupa dengan sumber data yang lebih banyak lagi. Sehingga dapat menghasilkan kajian yang komprehensif tentang perkembangan teologi pada masa lalu hingga saat ini, di mana paham Ary'ariyah dan Maturidiyah merupakan paham yang paling mapan.

Daftar Pustaka

Manuskrip

- Ms. As-Samarqandi, No. Koleksi 119/MD. 2129. Naskah berasal dari Sumenep
- Ms. Ummul Barāhin, Koleksi Art Gallery of South Australia, Kode Naskah T 1049. Penulis memperoleh foto digital naskah ini dari Ali Akbar
- Ms. *Bayān at- Taṣḍīq*, versi Arab koleksi digital PNRI.

Buku Cetak

- al-Attas, Syed Naquib. 1988. *The Oldest Known Malay Manuscript 16th Century Malay Translation of the Aqid of al-Nasafi*. Kuala Lumpur: University of Malay Press.
- al-Asy'ari, Abū al-Ḥasan Ali bin Ismā'il. 1955. *Al-Luma' fi ar-Raddi ala Ahl az-Zaigi wa al-Bida'i*. Mesir: Maṭba'ah Miṣr.
- Azra, Azyumardi. 2007. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII; Akar Pembaharuan Islam di Indonetsia*. Jakarta: Kencana.
- Behrend, T. E. 1998. *Katalog Induk Naskah-Naskah Nusantara Perpustakaan Nasional Republik Indonesia Jilid 4*. Jakarta: Yayasan Obor dan Ecole Francaise d'Extrême Orient.
- Bruinessen, Martin van. 1995. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat; Tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan.
- Chambert-Loir, Henri. 2009. *Pendahuluan dalam Sadur*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.
- Drewes G. W. J. 1969. *The Admonitions of Seh Bari*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Ekadjati, Edi S. dan Undang A. Darsa. 1999. *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara. jil. 5A*. Jawa Barat: Koleksi Lima Lembaga; Jakarta, Yayasan Obor Indonesia - EFEO.
- Hanafi, Ahmad. 1982. *Pengantar Theology Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Hasyim, Arrazi. 2011. *Teologi Ulama Tasawuf Nusantara*. Jakarta: Maktabah Darus Sunnah.
- Izutsu, Toshihiko. 1994. *Konsep Kepercayaan dalam Teologi Islam*. terj. Agus Fahri Husein. Yogyakarta: PT. Tiara Wacana.
- al-Maturidi, Abu Mansur. t. th. *Kitāb at-Tauḥīd*. Bairut: Dār Ḥādir.
- Nasution, Harun. 1972. *Teologi Islam*. Depok: Penerbit UI.
- _____, 1986. *Teologi Islam Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI Press.
- Rahman, Fazlur. 2000. *Islam*. terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Penerbit Pustaka.
- Soebardi. 2007. "Santri Religious Elements as Reflected in The Book of Tjentini" Leiden: Koninklijk Instituut voor Taal.

- Suwardi Endraswara. 2006. *Mistik Kejawen: Sinkretisme, Symbolisme, dan Sufisme dalam Budaya Spiritual Jawa*. Yogyakarta: Penerbit NARASI.
- Al-Syahrastānī. 1993. *al-Milal wa an-Niḥal*. Bairut: Dār al-Maʿrifah.