

**STUDI ATAS METODE PEMIKIRAN *KALAM*  
ABU MANŞUR AL-MATURIDI**



**Oleh:  
Aly Mashar  
NIM : 09.212.621**

**TESIS**

**Diajukan kepada Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga  
untuk Memenuhi Salah Satu Syarat guna Memperoleh Gelar  
Megister Studi Islam**

**YOGYAKARTA  
2011**

## PERYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan dibawah ini:

Nama : Aly Mashar, S.Pd.I.  
NIM : 09.212.621  
Jenjang : Megister  
Program Studi : Agama dan Filsafat  
Konsentrasi : Filsafat Islam

menyatakan bahwa naskah tesis ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/  
karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Yogyakarta, 18 Agustus 2011

Saya yang n

Aly Mashar

NIM: 09.212.621





KEMENTERIAN AGAMA RI  
UIN SUNAN KALIJAGA  
PROGRAM PASCASARJANA  
YOGYAKARTA

## PENGESAHAN

Tesis berjudul : STUDI ATAS METODE PEMIKIRAN KALĀM ABŪ MANSŪR  
AL-MĀTURĪDĪ  
Nama : Aly Mashar, S. Pd. I.  
NIM : 09.212.621  
Program Studi : Agama dan Filsafat  
Konsentrasi : Filsafat Islam  
Tanggal Ujian : 09 September 2011

Telah dapat diterima sebagai salah satu syarat memperoleh gelar Magister Humaniora\*

Yogyakarta, 12 September 2011

Direktur,

Prof. Dr. H. Khoiruddin, M.A.  
NIP.: 19641008 199103 1 002

\* Sesuai Program Studi

## PERSETUJUAN TIM PENGUJI UJIAN TESIS

Tesis berjudul : STUDI ATAS METODE PEMIKIRAN KALĀM ABŪ MANSŪR  
AL-MĀTURĪDĪ  
Nama : Aly Mashar, S. Pd. I.  
NIM : 09.212.621  
Program Studi : Agama dan Filsafat  
Konsentrasi : Filsafat Islam

telah disetujui tim penguji ujian munaqosah

Ketua : Prof. Dr. H. Abd Salam Arief, M.A.  
Sekretaris : Asep Jahidin, M.Si.  
Pembimbing/Penguji : Dr. H. Zuhri, M. Ag.  
Penguji : Dr. Alim Roswanto, M.Ag.



diuji di Yogyakarta pada tanggal 09 September 2011

Waktu : 09.30 – 10.30  
Hasil/Nilai : 93,5 / A / 3,75  
Predikat Kelulusan : ~~Memuaskan~~ / Sangat Memuaskan / Cumlaude\*

\* Coret yang tidak perlu

## NOTA DINAS PEMBIMBING

Kepada Yth.  
Diterktor Program Pascasarjana  
UIN Sunan Kalijaga  
Yogyakarta

*Assalamu'alaikum wr.wb*

Setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap penulisan tesis yang berjudul:

### **STUDI ATAS METODE PEMIKIRAN *KALAM* ABU MANŞUR AL-MATURIDI**

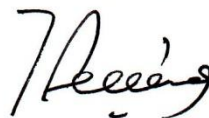
Yang ditulis oleh:

Nama : Aly Mashar, S.Pd.I.  
NIM : 09.212.621  
Program : Magister (S-2)  
Program studi : Agama dan Filsafat  
Konsentrasi : Filsafat Islam

Saya berpendapat bahwa tesis tersebut sudah dapat diajukan kepada program pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk diajukan dalam rangka memperoleh gelar Megisrer Studi Islam.

*Wassalamu'alaikum wr.wb.*

Yogyakarta, 16 Agustus 2011  
Pembimbing,



Dr. Zuhri, M.Ag.

## ABSTRAK

Māturīdī merupakan salah satu tiang teologi Ahlu Sunnah Wal Jama'ah. Namun eksistensinya kurang mendapat perhatian. Ada beberapa hal yang menyebabkan ajaran Māturīdī seakan tertutup dari pemahaman umat Muslim Indonesia, salah satunya adalah minimnya karya yang menyinggung dan membahas ajaran Māturīdī secara penuh, apalagi yang membahas mengenai metode berpikirnya. Padahal, sebagaimana pepatah, *al-manhaj ahammu mina al-māddah*, sebab melalui penelusuran metode berfikir, dengan sifatnya yang fungsional dan fleksibel, seseorang bisa memperoleh bahan pertimbangan untuk dimanfaatkan dalam pembaharuan dan pengembangan teologi Islam yang lebih relevan.

Atas dasar alasan-alasan di atas, penelitian ini bertujuan untuk mengkaji sisi yang 'hilang' tersebut, yakni pemikiran *kalām* Māturīdī dengan lebih difokuskan lagi pada metode berpikirnya. Penelitian ini murni *library research* dengan pengolahan data *deskriptif-komparatif*. Selama proses penelitian, penelitian ini menggunakan pendekatan teologis dan kerangka teori yang dicetuskan oleh Ibnu Ruṣd.

Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa Māturīdī memiliki metode berpikir yang sangat mengedepankan akal. Māturīdī menjadikan akal sebagai salah satu sumber agama di samping wahyu, menggunakan *ta'wīl* dan *tafwīd*, menekankan kritik sanad pada *khbar mutawatir* (Ḥadis dan juga informasi dari orang), dan memegang prinsip *tanzīh* dan *ḥikmah* selama proses berpikir dan *istinbāt*. Mengenai bentuk dalil yang dia gunakan, Māturīdī menggunakan dalil *naṣ*, akal, dan indrawi. Dalam kategori Ibnu Ruṣd, Māturīdī menggunakan dalil *syari'at* dan juga *bid'ah*. Dari beberapa dalil argumentasi yang digunakan, Māturīdī tidak hanya mengambil dari *syari'at* atau dari para filosof, namun dia juga memunculkan dalil argumentasi yang *genuine* dari olah pikirnya sendiri, misalnya adalah dalil *wujūd al-syar fi al-'ālam* dan *ihwal ḍarūrah al-khalq*.

Jika dibandingkan dengan Mu'tazilah dan Asy'ari, metode berpikir Māturīdī tidak se-liberal Mu'tazilah dan tidak se-konserfatif Asy'ari. Metode berpikirnya berada satu tingkat di bawah Mu'tazilah dan dua tingkat di atas Asy'ari.

*Key words:* Māturīdī, Ibnu Ruṣd, *Kalām*, Metode

## PEDOMAN TRANSLITERASI

Tesis ini menggunakan pedoman transliterasi yang didasarkan pada Surat Keputusan Menteri Agama RI dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI Nomor 158/ 1987 dan 0543b/U/1987, tanggal 22 Januari 1988.\*

### Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	alif	tidak dilambangkan	tidak dilambangkan
ب	ba'	b	Be
ت	ta'	t	Te
ث	sa'	s	Es (dengan titik atas)
ج	jim	j	Je
ح	ḥa'	ḥ	Ha (dengan titik bawah)
خ	kha'	kh	Ka dan Ha
د	dal	d	De
ذ	zal	z	Zet (dengan titik di atas)
ر	ra'	r	Er
ز	zai	z	Zet
س	sin	s	Es
ش	syin	sy	Es dan Ye
ص	ṣād	ṣ	Es (dengan titik di bawah)
ض	ḍaḍ	ḍ	De (dengan titik di bawah)
ط	ṭa'	ṭ	Te (dengan titik di bawah)
ظ	ẓa'	ẓ	Zet (dengan titik di bawah)
ع	'ain	'	Koma terbalik
غ	gain	g	Ge
ف	fa'	f	Ef
ق	qaf	q	Qi
ك	kaf	k	Ka

\* Team Penyusun, *Pedoman Penulisan Tesis*, (Yogyakarta: Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2008), hlm. 21-24.

ل	lam	l	El
م	mim	m	Em
ن	nun	n	En
و	wawu	w	We
ه	ha'	h	Ha
ء	hamzah	'	Apostrof
ي	ya'	y	Ye

### Konsonan rangkap karena Syaddah ditulis Rangkap

عَدَّة	Ditulis	'iddah
--------	---------	--------

### Ta' masbutah

1. Bila dimatikan ditulis h

هبة	Ditulis	hibah
جزية	Ditulis	jizyah

(ketetapan ini tidak diperlakukan terhadap kata-kata Arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia, seperti shalat, zakat, dan sebagainya, kecuali bila dikehendaki lafal aslinya).

Bila diikuti dengan kata sandang "al" serta bacaan kedua itu pisah, maka ditulis dengan h.

كرامة الأولياء	Ditulis	karāmah al-auliya'
----------------	---------	--------------------

2. Bila ta' marbutah hidup atau dengan harakat, fathah, kasrah dan dammah ditulis t.

زكاة الفطر	Ditulis	zakātul fiṭri
------------	---------	---------------

### Vokal Pendek

ـِ	Ditulis	i
ـَ	Ditulis	a
ـُ	Ditulis	u



### Vokal Panjang

fathah + alif جاهلية	ditulis ditulis	ā jāhiliyyah
fathah + ya' mati يسعى	ditulis ditulis	ā yas'ā
kasrah + ya' mati كريم	ditulis ditulis	ī karīm
ḍammah + wawu mati فروض	ditulis ditulis	ū furūḍ

### Vokal Rangkap (*diptong*)

fathah + ya' mati بينكم	ditulis ditulis	ai bainakum
fathah + wawu mati قول	ditulis ditulis	au qaulun

## KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam yang dengan rahmat serta kebijaksanaan-Nya telah menurunkan wahyu dan menganugerahkan kemampuan ikhtiar kepada hamba-hamba-Nya. Hanya karena tuntunan, kehendak, dan daya ikhtiar dari anugerah-Nya itulah penyusunan tesis ini bisa terselesaikan. Oleh karena itu, rasanya tak ada satu pun untaian kata yang pantas terucap dari bibir penyusun kecuali rasa syukur yang mendalam ke hadirat-Nya. Shalawat serta salam semoga tetap tercurahkan kepada Nabi Muhammad Saw. beserta keluarga dan para sahabatnya.

Penyusun sadar bahwa penyusunan tesis ini jauh dari kesempurnaan, dan sulit kiranya terselesaikan tanpa adanya bantuan dari pelbagai pihak. Dengan ini penyusun mengucapkan banyak terima kasih kepada:

1. Prof. Dr. H. Musa Asy'ari selaku Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
2. Prof. Dr. H. Khoiruddin Nasution, M.A. selaku Direktur Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
3. Dr. Alim Roswanto, M.Ag. selaku ketua Program Filsafat Islam yang telah memberikan banyak kemudahan dan mendorong penyusun untuk secepatnya menyelesaikan tesis ini.
4. Dr. H. Zuhri, M.Ag. selaku pembimbing yang dengan penuh kesabaran telah memberikan ilmu, kritik, saran, bimbingan serta koreksi kepada

penyusun selama penyusunan tesis ini. Semoga beliau selalu dalam lindungan dan rido Allah Swt.

5. *Murabbī ruḥinā* Romo KH. Imām Yaḥyā Maḥrūs (Pengasuh Pon. Pes HM. Putra al-Maḥrūsiyah Lirboyo dan Rektor IAI Tribakti Kediri) yang dengan penuh kesabaran telah membimbing dan mendorong penyusun untuk melanjutkan S-2. Semoga Allah selalu melindungi, merahmati, dan memberikan umur panjang yang barakah kepada beliau.
6. Dr. Maftuhin Rasmani, M.Ag. (Ketua STAIN Tulungagung) yang di tengah-tengah kesibukannya telah merelakan waktunya untuk sekedar diskusi dengan penyusun dan juga memberikan dukungan penyusun untuk melanjutkan jenjang S-2 di UIN Sunan Kalijaga ini. Semoga Allah memberikan balasan yang lebih baik kepadanya.
7. Ayahanda, Kanan, dan Ibunda, Siti Amīnah, yang selalu mencurahkan kasih sayang, semangat, dan tekad yang tak terhingga sehingga penyusun mampu mengenyam jenjang pendidikan yang tak pernah mereka rasakan. Engkau adalah orang tua terbaik di dunia bagi penyusun. Buat adik-adikku, Lukmān Ḥakīm dan Elmi Nūr Ḥayati, terima kasih atas cinta kasih dan dukungannya. Semoga penyusun mampu menjadi kakak yang baik dan mampu membimbing kalian berdua. Buat istriku tercinta, Miftaḥul Roḥmah, terima kasih atas cinta kasih, dukungan, dan kesetiaanmu baik selama penyusunan tesis ini maupun di saat-saat lainnya. Semoga penyusun mampu menjadi suami yang terbaik untukmu.

8. Sunarwoto, M.A. yang telah memberikan kritik, saran, bimbingan, dan ruang diskusi ilmiah gratis setiap seminggu sekali. Terima kasih pula atas bantuannya dalam menambah sumber-sumber untuk tesis ini. Semoga Allah memudahkan segala urusannya dan juga semoga program Doktoralnya di negeri kincir, Belanda, cepat selesai tanpa ada rintangan yang berarti. Do'akan semoga penyusun mampu meniru prinsip dan jejak *pean*.
9. Akhol Firdaus, M.Pd.I. (Cak Akhol), Muḥammad Zainul Ḥamdi (Mas Inung), Dr. Aḥsin Wijaya, M. Ag. (Cak Ahsin), Jauhar Fuad, M.Pd.I., Taufiq Al-Amīn (Mas Taufiq), Aḥmad Badī', M.Pd.I., Zaenal 'Arifin, M.Pd.I., Ari Wibowo, M.Fil.I., dan sahabat-sahabati PMII Kediri, terimakasih atas bimbingan, dukungan, dan ruang diskusi yang kalian berikan, sehingga penyusun mampu menjadi seperti sekarang ini.
10. Teman-teman Pascasarjana Konsentrasi Filsafat Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta angkatan 2009, terutama Nūr Raḥmān. Terimakasih atas terbentuknya ruang diskusi yang hangat selama masa kuliah. Buat M. Khāris Muṭo' Asy'ari, terima kasih telah merelakan printernya penyusun pakai dengan cuma-cuma untuk tesis ini. Semoga Allah membalasnya dengan balasan yang lebih banyak dan lebih baik.
11. Segenap Civitas Akademik UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta yang telah memberikan bantuan informasi terhadap aktivitas keilmuan dan intelektual.

Akhir kata, semoga hasil dari penelitian tesis ini menjadi sumbangan yang berharga bagi perkembangan khazanah keilmuan Islam dan juga memberi kemanfaatan bagi umat Muslim, khususnya umat Sunni Indonesia.

Yogyakarta, 15 Agustus 2011  
Penyusun

Aly Mashar, S.Pd.I.  
NIM: 09.212.621

## DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL .....	i
PERNYATAAN KEASLIAN .....	i
PENGESAHAN DIREKTUR .....	iii
PERSETUJUAN TIM PENGUJI .....	iv
NOTA DINAS PEMBIMBING .....	v
ABSTRAK .....	vi
PEDOMAN TRANSLITERASI .....	vii
KATA PENGANTAR .....	x
DAFTAR ISI .....	xiv
<b>BAB I : PENDAHULUAN .....</b>	<b>1</b>
<b>A. Latar Belakang .....</b>	<b>1</b>
<b>B. Rumusan masalah .....</b>	<b>15</b>
<b>C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian .....</b>	<b>16</b>
<b>D. Kajian Pustaka .....</b>	<b>16</b>
<b>E. Kerangka Teoritik .....</b>	<b>20</b>
<b>F. Metode Penelitian .....</b>	<b>26</b>
<b>G. Sistematika Pembahasan .....</b>	<b>33</b>
<b>BAB II : BIOGRAFI DAN SITUASI YANG MELINGKUPI MATURIDI .....</b>	<b>35</b>
<b>A. Biografi Māturīdī .....</b>	<b>35</b>
1. Biografi dan Riwayat Hidup .....	37
2. Guru-Guru .....	41
3. Murid-Murud .....	46
<b>B. Karya-Karya Māturīdī .....</b>	<b>52</b>
<b>C. Māturīdī dan Abu Hanifah .....</b>	<b>67</b>
<b>D. Situasi yang Melingkupi Māturīdī .....</b>	<b>68</b>
1. Samarkand: Sebuah Tinjauan Geografis .....	68
2. Situasi Politik .....	69
3. Situasi perekonomian .....	79
4. Situasi Keilmuan dan Pemikiran .....	80
<b>BAB III : METODE PEMIKIRAN MATURIDI .....</b>	<b>84</b>
<b>A. Sumber Pengetahuan .....</b>	<b>84</b>
1. Sumber Pengetahuan Manusia .....	91
a. <i>Al-‘Iyān</i> .....	95
b. <i>Al-Akhbār</i> .....	97
c. <i>Al-Nazar</i> .....	104
2. Sumber Pengetahuan Agama .....	107

<b>B. Akal dan Wahyu: Sebagai Basis Metodologi</b> .....	113
1. Posisi Akal dan Wahyu dalam Perdebatan Ulama <i>Kalām</i> ...	114
2. Posisi Akal Wahyu Menurut Māturīdī .....	122
<b>C. Prinsip-Prinsip Pemikiran Māturīdī</b> .....	132
1. <i>Tanzīh</i> .....	134
2. <i>Ḥikmah</i> .....	138
<b>BAB IV : PEMIKIRAN KALAM MĀTURIDI: APLIKASI METODOLOGI</b> .....	144
<b>A. Konsep Tentang Allah</b> .....	145
1. Wujud Allah .....	147
2. Ke-Esa-An Allah .....	181
3. Sifat-Sifat Allah .....	192
a. Sifat-Sifat Allah: Suatu Pandangan Umum .....	193
b. Persoalan <i>Kalāmullāh</i> .....	201
c. Persoalan <i>Ru'yatullāh</i> .....	209
<b>B. Hubungan Antara Allah dan Manusia</b> .....	216
1. Kekuasaan dan Keadilan Allah.....	216
2. <i>Free Will</i> dan <i>Predestination</i> .....	225
3. Qada' dan Qadar .....	243
4. Pengutusan dan Penetapan Rasul .....	248
a. Pengutusan Rasul .....	249
b. <i>Isbāt al-Nubuwwah wa al-Risālah</i> .....	253
<b>C. Analisis</b> .....	268
<b>BAB V : PENUTUP</b> .....	275
<b>A. Kesimpulan</b> .....	275
<b>B. Saran-Saran</b> .....	280
<b>DAFTAR PUSTAKA</b> .....	283
<b>DAFTAR RIWAYAT HIDUP</b> .....	288

# BAB I PENDAHULUAN

## A. Latar Belakang

Secara garis besar, Islam dapat dibagi menjadi dua bagian yakni amal dan iman. Meskipun kedua bagian itu adalah sangat penting dalam suatu agama, termasuk Islam, namun tidak ada seorang pun yang menyangkal bahwa iman adalah inti dari agama. Terlebih lagi dalam lingkup Islam, sebab selain merupakan esensi dan eksistensi Islam sebagai suatu agama, pembicaraan terkait persoalan iman juga menandai titik awal dari semua pemikiran teologis di antara orang-orang Islam terdahulu.<sup>1</sup>

Sebagaimana para sejarawan utarakan, bahwasannya setelah kewafatan Nabi Muḥammad Saw., tepatnya pada paruh kedua pemerintahan Khalifah ‘Uṣmān bīn ‘Affān dan mengalami puncaknya setelah terjadinya *tahkīm*<sup>2</sup> pada masa pemerintahan

---

<sup>1</sup> Toshihiko Izutsu, *Konsep Kepercayaan Dalam Teologi Islam: Analisis Semantik Iman dan Islam*, Terj. Agus Fahri Husein, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994), hlm. 1.

<sup>2</sup> Tahkīm adalah sebutan dari kesepakatan perundingan antara kubu Khalifah ‘Alī dan kubu Gubernur Damaskus Mu’awiyah di akhir perang Siffin dan digelar di Dumatul Jandal. Perundingan ini adalah permintaan dari kubu Mu’awiyah yang ketika itu sudah terdesak oleh bala tentara ‘Alī. Mereka mengangkat al-Qur’an di atas tumbak guna memberikan isyarat kepada kubu ‘Alī bahwa mereka ingin mengadakan perundingan dengan didasarkan dengan hukum al-Qur’an. Dalam perundingan tersebut dilakukan dengan model perwakilan, satu perwakilan dari masing-masing kubu. Kubu ‘Alī mengajukan Abū Mūsā al-Asy’ari, seorang sufi, dan dari kubu Mu’awiyah mengajukan Amr bīn ‘Aṣ, seorang politikus ulung. Kemudian, karena kepiawian Amr bīn ‘Aṣ dalam politik atau taktik, kubu ‘Alī yang jika perang diteruskan pasti akan menuai kemenangan, kini harus merasakan kekalahan. Sejak ini, kemudian Mu’awiyah membaiait dirinya menjadi Khalifah pengganti ‘Alī.

Kekalahan ‘Alī dalam perundingan ini menimbulkan imbas yang buruk bagi kubunya. Kubu ‘Alī terpecah menjadi dua, yakni mereka yang membenci dan memisahkan diri dari kelompok ‘Alī dan mereka yang tetap setia, bahkan cenderung fanatik buta, kepada ‘Alī. Yang pertama kemudian disebut dengan nama kaum Khawārij dan yang kedua disebut dengan kaum Syī’ah. Selain dua kelompok itu,



Khalifah ‘Alī bīn Abī Tālib, umat Islam mengalami pergolakan demi pergolakan yang kemudian berakibat pada perpecahan umat Islam menjadi beberapa golongan. Awalnya adalah perpecahan politik, namun lambat laun merambah pada perpecahan aqidah. Golongan yang pertama-tama muncul adalah Khawārij,<sup>3</sup> Syī‘ah<sup>4</sup> dan

---

ketika ini juga muncul satu kelompok lagi, yakni mereka yang netral, tidak membela kubu ‘Alī dan tidak menyalahkan kubu Mu‘awiyah. Kelompok yang terakhir ini disebut kaum Murji‘ah.

<sup>3</sup> Khawārij adalah sebutan dari umat Islam yang awalnya menjadi pendukung ‘Alī namun kemudian memisahkan diri setelah terjadi *taḥkīm*. Setelah keluar dari kelompok ‘Alī, mereka berkumpul di sebuah desa di perbatasan kota Kuffah, Ḥaraura’. Mereka berjumlah 12000 orang dan dipimpin oleh ‘‘Abdullāh bīn al-Kawa’, ‘Atāb bīn A’wār, ‘‘Abdullāh bīn Wahab al-Rāsi, ‘Urwah bīn Hadir, Yazīd Ibnu ‘Aṣīm al-Maharibi, dan ‘Urquṣ bīn Zuhair yang dikenal dengan orang yang mempunyai buah dada (*Ẓi al-Ṣadiyah*). Dalam *Kitāb al-Milāl wa al-Niḥāl* Syaḥrastāni, Khawārij terpecah setidaknya menjadi enam kelompok besar, yakni *al-Zariqah, al-Najdāt, al-Ṣafriyah, al-‘Ajaridah, al-Abadiyah*, dan *al-Ṣa’alabah*; sedangkan dalam *Kitāb al-Milāl wa al-Niḥāl* al-Tamīmi al-Bagdādī, terpecah menjadi 21 kelompok, yakni: *al-Muḥakkimah, al-Azariqah, al-Najdāt, al-Ṣafriyah al-Ziyādiyah, al-Maimūniyah, al-Syu’aibiyah, al-Ḥazimiyah, al-Ḥamziyah, al-Ma’lumiyah, al-Majhūliyah, al-Ṣilātiyah, al-Akhnāsīyah, al-Ma’bādiyah, al-Syibāniyah, al-Syabibiyah, al-Rasyidiyah, al-Mukaramiyah, al-Ḥafsiyah, al-Yazīdiyah, al-Ḥarisīyah, dan al-Abadiyah*. Lihat Abū Fataḥ Muḥammad al-Syaḥrastāni, *al-Milāl wa al-Niḥāl* (Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah: Beirut-Lebanon, 1992), hlm. 106-107. dan Abū Manṣūr ‘Abd al-Qāhir al-Tamīmi al-Bagdadi, *Kitāb al-Milāl wa al-Niḥāl* (Dar al-Masyriq: Beirut-Lebanon, tt.), hlm. 57-81.

Inti doktrin dan karakteristik Khawārij diantaranya ialah: (1) pelaku dosa besar adalah kafir dan harus dibunuh, (2) amal adalah menyatu dengan iman, oleh karena itu orang Muslim harus berbuat baik, jika tidak maka dia telah kehilangan iman atau kafir, (3) ‘Alī, Mu‘awiyah, Abū Mūsā al-Asy‘ari, Amr bīn ‘Aṣ, dan pengikut *taḥkīm* dan pengikut perang Jamāl dari kubu Aisyah adalah kafir, (4) Khalifah harus dipilih secara bebas oleh seluruh umat dan tanpa harus keturunan Arab atau Quraisy, (5) Khalifah Abū Bakar, Umar, separuh awal masa pemerintahan ‘Usmān, dan ‘Alī sebelum *taḥkīm* adalah sah, (6) Umat Islam diluar kelompoknya adalah kafir dan boleh diperangi serta dirampas hartanya, mengimani adanya *wa’ad* dan *wa’id*, (7) wajib amar ma’ruf nahi munkar, (8) memalingkan ayat *mutasyābihāt* al-Qur’an, (9) al-Qur’an adalah makhluk, (10) manusia mempunyai kebebasan kehendak dan menentukan takdirnya sendiri. ‘Abdūl Rozak dan Rosihon Anwār, *Ilmu Kalām untuk UIN, STAIN, PTAIS* (Pustaka Setia: Bandung, 2010), hlm. 51-52; Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan* (UI Press: Jakarta, 2010), hlm. 13-23.; Nurcholis Madjid, (ed), *Khazanah Intelektual Islam*, (Bulan Bintang: Jakarta, 1985), hlm. 12.

<sup>4</sup> Syī‘ah adalah golongan ‘Alī yang masih setia kepadanya pasca kekalahan ‘Alī dalam *taḥkīm* dengan Mu‘awiyah di Daumatul Jandal. Para sahabat yang masuk dalam kelompok ini ketika itu diantaranya ialah Abū Ẓar Al-Gifāri, Miqad bīn Al-Aswād, dan Ammar bīn Yasīr. Seiring dengan perjalanan waktu Syī‘ah semakin fanatik dan bisa dikatakan semakin melenceng. Tokoh yang mempropagandakan diantaranya adalah ‘‘Abdullāh bīn Sabā’, ‘Alba’ bīn Ẓara’ al-Dausi, Abū Kamāl, Mugirah bīn Sa’id al-Bajalī, dan lain sebagainya.

Murji'ah.<sup>5</sup> Kemudian, bersamaan dengan berjalannya waktu dan umat Islam mulai bersinggungan dengan kebudayaan-kebudayaan lain di luarnya, muncul beberapa

---

Syī'ah terpecah menjadi beberapa golongan, diantaranya ialah: *Pertama, Isna 'Asyariyah*. golongan ini adalah golongan Syī'ah yang mempercayai 12 imām, yakni Imām 'Alī, Ḥasan, Ḥusein, 'Alī Zaenal 'Ābidīn, Muḥammad al-Baqir, "Abdullāh Ja'far al-Ṣiddīq, Mūsā al-Kazim, 'Alī al-Riḍā, Muḥammad al-Jawwad, 'Alī al-Hādī, Ḥasan al-Askari, dan terakhir Imām Muḥammad al-Mahdi al-Muntazar; *Kedua, golongan Sab'iyah*. Golongan ini hanya mengakui tujuh imām, yakni Imām 'Alī, Ḥasan, Ḥusein, 'Alī Zaenal 'Ābidīn, Muḥammad al-Baqir, "Abdullāh Ja'far al-Ṣiddīq, dan Ismā'il bīn Ja'far. Golongan ini juga disebut dengan *Syī'ah Ismā'iliyyah*; *Ketiga, golongan Zaidiyah*. Golongan ini hanya mengakui lima imām, yakni Imām 'Alī, Ḥasan, Ḥusein, 'Alī Zaenal 'Ābidīn, dan anak 'Alī Zaenal 'Ābidīn, Zaid bīn 'Alī. *Zaidiyah* adalah golongan Syī'ah moderat, karena itu ia sangat dekat dengan Sunni; dan *Keempat, golongan Gūlat*. Golongan ini adalah golongan Syī'ah yang sangat ekstrim dan berlebihan. Sebagian dari mereka ada yang menempatkan 'Alī pada derajat Tuhan dan sebagian lagi mengangkat 'Alī pada derajat kenabian melebihi Nabi Muḥammad Saw. Menurut Syaḥrastāni golongan ini terpecah lagi menjadi 11 golongan kecil, yaitu *Sabaḥiyah, Kamāliyah, Albaiyah, Mugiriyah, Maṣūriyah, Khattābiyah, Kayaliyah, Hisamiyah, Nu'miyah, Yunūsiyah, dan Nasyisiyah wa Ishāqiyah*.

Beberapa doktrin Syī'ah diantaranya ialah: (1) Setelah Nabi Muḥammad, Khalīfah yang ditunjukkan oleh *naṣ* adalah 'Alī, (2) Khalīfah harus dari keturunan 'Alī dan Fāṭimah, (3) meyakini para imām adalah *ma'sūm*, (4) khusus golongan Gūlat, mereka mengembangkan doktrin *tanasukh, ḥulūl, tasybih, dan ibāḥah*. Keterangan lebih lanjut terkait pecahan-pecahan dan ajaran-ajaran Syī'ah lainnya bisa dilihat dalam Syaḥrastāni, *al-Milāl wa al-Nihāl*, hlm. 144-193.

<sup>5</sup> Murji'ah diambil dari kata *irja'* yang berarti penangguhan atau penundaan. Disamping itu ada pula kata yang dekat dengan *irja'*, yaitu *arja'*. Istilah terakhir ini memiliki arti memberi harapan. Dengan dasar itu, maksud dari Murji'ah adalah golongan atau orang yang menunda penjelasan kedudukan seseorang, dalam konteks ini adalah pelaku dosa besar. Pemberian hukum kafir atau tidak, berdosa atau tidak, terhadap pelaku dosa besar menurut golongan ini ditangguhkan di akhirat kelak. Semua keputusan diserahkan semuanya kepada Allah. Menurut pendapat yang kuat, Murji'ah muncul ketika dalam Islam muncul dua golongan yang bertentangan setelah terjadinya Taḥkīm, yakni Syī'ah dan Khawārij. Syī'ah menganggap kafir Mua'wiyah dan pengikut Khawārij, sedangkan kelompok Khawārij mengkafirkan 'Alī, para pendukung taḥkīm, dan kubu 'Aisyah dalam perang Jamal. Keduanya sama-sama menganggap lawannya sebagai pelaku dosa besar atau kafir dan jelas masuk neraka. Kemudian, posisi Murji'ah adalah berada di posisi netral, yakni menagguhkan penghukuman kafir atau zōlim bagi mereka yang dicap kafir oleh kedua golongan sebelumnya. Sikap ini dilakukan oleh sebagian besar sahabat. Mereka memiliki tujuan untuk menghindari *sektarianisme* dalam Islam.

Menurut W. Montgomery Watt, doktrin Murji'ah dapat diperinci sebagai berikut: (1) Penangguhan keputusan terhadap 'Alī dan Mu'awiyah hingga Allah memutuskannya diakhirat kelak, (2) Penangguhan 'Alī untuk menduduki rangking ke-empat dalam peringkat *al-Khalīfah al-Rāsyidūn*, (3) Pemberian harapan (*giving of hope*) terhadap orang Muslim yang berdosa besar untuk memperoleh ampunan dan rahmat dari Allah, dan (4) Doktrin-doktrin Murji'ah menyerupai pengajaran (madzab) para sekeptis dan empiris dari kalangan Helenis. W. Montgomery Watt, *Early Islam: Collected Articles* (Eidenburg: Univercity Press, 1990), hlm. 181.

Menurut Harun Nasution, secara garis besar Murji'ah bisa dibagi menjadi dua, yakni Murji'ah Ekstrim dan Murji'ah Moderat. Sedangkan menurut 'Abdūl Rozak dan Rosihon Anwar, Murji'ah

golongan, yakni Qadariyah,<sup>6</sup> Jabariyah,<sup>7</sup> Mu'tazilah,<sup>8</sup> dan lain sebagainya.<sup>9</sup>

Golongan-golongan tersebut satu sama lain saling mengafirkan dan mengambil jalan ekstrim, baik ekstrim 'kanan' maupun ekstrim 'kiri'. Misalnya, Khawārij sangat

setidaknya bisa dibagi menjadi 5, yakni: (1) Murji'ah-Khawārij, (2) Murji'ah-Qadariyah, (3) Murji'ah-Jabariyah, (4) Murji'ah Murni, dan (5) Murjiah Sunni. Lihat Harun Nasution, *Teologi Islam*, hlm. 26, dan Rosihon, *Ilmu Kalām*, hlm. 59-61.

<sup>6</sup> Qadariyah adalah golongan teologi Islam yang menyatakan bahwa manusia memiliki kekuasaan penuh untuk berkehendak dan menentukan nasibnya sendiri. Dengan kata lain semua keinginan dan tindakan manusia tidak diintervensi oleh Tuhan. Menurut Watt, tokoh pertama kali yang memunculkan paham ini adalah Ḥasan al-Baṣrī, sementara menurut mayoritas ahli teologi, sebagaimana dinyatakan oleh Aḥmad Amīn, adalah Ma'bad al-Juḥāini dan Gailan al-Dimasyqi. W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey* (Harrassowitz: Edinburgh University Press, 1992), hlm. 25, dan Aḥmad Amīn, *Fajru al-Islām* (Maktabah al-Nahḍiyah: Kairo, 1924), hlm. 284.

<sup>7</sup> Jabariyah adalah kebalikan dari Qadariyah, yakni menyakini bahwa manusia tidak mempunyai kekuatan apapun untuk berkeinginan dan menentukan apapun. Semuanya telah ditakdirkan oleh Tuhan. Tokoh utama golongan ini adalah Jahm bin Ṣofwan dan Ja'd bin Dirham. Jabariyah terpecah lagi menjadi beberapa golongan kecil, yang diantaranya ialah *Jahmiyah*, *al-Najjar* dan *al-Zirār*. Beberapa inti ajarannya ialah: (1) Al-Qur'an adalah makhluk, (2) Allah tidak memiliki sifat yang serupa dengan makhluk, seperti bicara, melihat, dan mendengar, (3) Manusia dipaksa oleh Allah dalam segala hal, (4) Surga dan neraka tidak kekal, (5) Iman adalah membenarkan dalam hati, dan (6) Allah tidak bisa dilihat di akhirat.

<sup>8</sup> Mu'tazilah adalah golongan dalam teologi Islam yang sangat mendewakan akal. Ia lebih mengedepankan akal daripada *naṣ*, dan tidak menerima *naṣ*, baik al-Qur'an maupun al-Hadis, yang bertentangan dengan akal. Tokoh utamanya adalah Wasil bin 'Aṭṭō', seorang murid Ḥasan al-Baṣrī yang memutuskan untuk menjauhkan diri atau *i'tizāl* dari halaqah gurunya. Dari peristiwa inilah kemudian pengikut Wasil disebut dengan Mu'tazilah.

Doktrin dasar Mu'tazilah sering disebut dengan *al-Uṣūl al-Khamsah*, yang isinya yaitu: (1) *TTauḥīd*. Dari *uṣūl* ini Mu'tazilah menolak konsep sifat Allah, penggambaran fisik atas Allah, dan Allah bisa dilihat di akhirat. Menurutnya, Allah Maha Melihat, Mendengar, dan lain sebagainya, namun bukan dengan sifat-Nya, namun dengan *Zat-Nya*; (2) *al-'Adl*. Allah adalah Maha Adil. Karena itu Ia wajib berbuat *al-Ṣalah* (baik) dan *al-aṣlāḥ* (lebih baik) bagi manusia. *Uṣūl* ini juga berkait erat dengan konsep perbuatan manusia dan mengutus rasul. Manusia mempunyai kekuatan atau bebas untuk berbuat dan bertindak, dan Allah wajib mengutus rasul; (3) *al-Wa'ad wa al-Wa'īd*. Allah wajib mengukum mereka yang berbuat dosa dan memberi pahala bagi mereka yang berbuat baik di akhirat kelak; (4) *al-Manzilah bain al-Manzilatain*. Umat Muslim yang berbuat dosa besar adalah bukan kafir dan tidak pula muslim. Oleh karena itu mereka kelak di akhirat menempati suatu tempat yang berada diantara surga dan neraka; dan, (5) Amar ma'ruf nahi munkar. Selain lima dasar itu, terdapat ajaran Mu'tazilah lain yang sangat terkenal, yakni al-Qur'an adalah makhluk, bukan *Kalām* Allah. Oleh karena itu al-Qur'an adalah baru. Richard C. Martin, Dkk., *Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol* (Oxford: One World, 2003), hlm. 90-110.

<sup>9</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam*, hlm. 33-35, dan Sayyed Ḥossein Nasr dan Oliver Leaman (ed), *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam Vol I*. Terj. Team Mizan, (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 97-100.

membenci ‘Alī sementara Syī‘ah dengan membabi buta membela ‘Alī, bahkan ada salah satu pecahan Syī‘ah, Gūlat, yang menganggap bahwa ‘Alī lebih tinggi derajatnya dibanding dengan Nabi Muḥammad Saw.; Qadariyah dan Mu’tazilah membela pendapat yang menyatakan bahwa manusia mempunyai kekuatan sendiri dan mampu menentukan pilihan dalam bertindak serta mengedepankan peran rasio daripada *naṣ*. Hal ini berbanding terbalik dengan pendapat Jabariyah, Mujassimah<sup>10</sup> dan Ahlu Ḥadīṣ, meskipun yang disebut terakhir ini tidak seradikal dua golongan yang disebut sebelumnya; dan seterusnya. Dalam situasi seperti inilah Aswaja muncul.<sup>11</sup>

Ahlu Sunnah wal Jamā’ah, selanjutnya ditulis dengan Aswaja, tidak lain adalah sebutan bagi segolongan umat Islam yang berpegang teguh pada sunnah dan berusaha untuk menciptakan sintesa antara pendapat-pendapat ekstrim, terutama dalam hal akidah, yang muncul di tubuh umat Islam serta berupaya tetap berada di jalan tengah atau moderat. Misalnya, dalam hal kedudukan antara rasio dan wahyu golongan Aswaja mengambil jalan tengah antara pendapat Mu’tazilah, Mujassimah dan

---

<sup>10</sup> *Mujassimah* adalah golongan dalam teologi Islam yang menyatakan bahwa Allah berjisim sebagaimana makhluk. Mereka tidak men-*ta’wīl*, men-*tafwīd*, atau menggunakan *amodally* (*bilā kaif*) terhadap ayat-ayat yang menunjukkan makna masih kabur maknanya (*mutasyābihāt*). Mereka memahami maknanya secara *lafḍiyah*, sehingga mereka meyakini bahwa Allah memiliki tangan, wajah, bertempat sebagaimana makhluk. Golongan ini juga sering disebut dengan golongan *tasybīh* dan *ḥawasiyah*.

<sup>11</sup> Fazlur Raḥmān, *Membuka Pintu Ijtihād*, terj. Anas Mahyuddin, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1995), hlm. 90.

Khawārij; dalam kekuasaan Allah dan kemerdekaan manusia Aswaja mengambil posisi antara pendapat Qadariyah dan Jabariyah; dan seterusnya.<sup>12</sup>

Aswaja, sebagai aliran, baru muncul pada akhir abad 3 H. dan awal abad 4 H. Hal ini bukan berarti bahwa pada masa-masa sebelumnya Aswaja tidak ada. Ajaran Aswaja pada zaman tersebut sudah ada namun masih dalam bentuk embrio-embrio pemikiran atau masih belum terkonsep dan tersistematis seperti halnya yang terjadi pada abad 3 dan 4 H.<sup>13</sup> Meskipun pada abad 3 dan 4 H. konsep Aswaja sudah muncul, tetapi pada abad-abad ini sebutan Aswaja belum mengemuka. Menurut Said Agiel Siradj sebutan tersebut baru muncul pada masa *aṣḥāb*<sup>14</sup> aliran ini, tepatnya pada masa atau oleh *aṣḥāb Asy'ariyah*.<sup>15</sup>

Tokoh yang diposisikan sebagai pendiri aliran Aswaja adalah Abū Ḥasan al-Asy'ari dan Abū Manṣūr al-Māturīdī. Yang pertama dalam fiqih mengikuti madzhab Syafi'i sementara yang kedua mengikuti madzhab Ḥanafi.<sup>16</sup> Pelabelan pendiri

---

<sup>12</sup> Raḥmān, *Membuka Pintu Ijtihād...*, hlm. 90.

<sup>13</sup> Diantara sahabat dan tokoh yang disinyalir masuk atau mempunyai pandang pemikiran embrio Aswaja adalah 'Abdullāh ibn 'Abbās (w. 68 H), 'Abdullāh ibn 'Umar (w. 74 H), 'Umar ibn Abdul Azīs (w. 101 H), Al-Zuhri (w. 124 H), Ḥasan al-Baṣri (w. 110 H), Imām Madzhab Empat (Abū Ḥanīfah, Anas ibn Malik, Muḥammad Idris al-Syāfi'ī, Aḥmad ibn Hanbal), Ibn Kullāb (w. 240 H) dan lain sebagainya. Lih. Said Agiel Siradj, *Ahlussunnah wal Jama'ah dalam Lintas Sejarah*, (Yogyakarta: LKPSM, 1998), hlm. 50 & 68.

<sup>14</sup> Aṣḥāb dimaknai sebagai para penerus atau pengikut suatu aliran madzhab. Misalnya Aṣḥāb al-Asy'ari bermakna para pengikut dan penerus madzhab Asy'ari, dan aṣḥāb al-Syāfi'ī bermakna para pengikut dan penerus madzhab Syāfi'ī.

<sup>15</sup> *Ibid.*, hlm. 113.

<sup>16</sup> “ketahuilah bahwasannya pemimpin Ahlu Sunnah wal Jama'ah dalam ilmu *kalām* ada dua orang: salah satunya bermadzhab Ḥanafi, dan yang satunya lagi bermadzhab Syāfi'ī. Adapun yang bermadzhab Ḥanafi ia adalah Abū Manṣūr al-Māturīdī, dan yang bermadzhab Syāfi'ī ia adalah Abū Ḥasan al-Asy'ari”

terhadap kedua tokoh ini, menurut Fazlur Raḥmān, terjadi karena pada masa mereka reaksi langsung golongan Aswaja terhadap Mu'tazilah dan pada tingkat tertentu terhadap Syī'ah mengalami titik kulminasi. Selain itu, di tangan kedua tokoh ini doktrin Aswaja mulai tertata dan tersistematis.<sup>17</sup>

Dalam perkembangan selanjutnya, pengaruh ajaran Māturīdī, disebut dengan Māturīdīyah, dalam golongan Aswaja lambat laun kian melemah. Hal ini disebabkan oleh pengaruh ajaran Asy'ari yang kian hari kian menguat dan mendominasi. Terlebih lagi setelah ajaran Asy'ari mendapat bantuan dari al-Gazāfī melalui keberhasilan upayanya dalam menggabungkan ajaran tersebut dengan ajaran sufi<sup>18</sup>. Ada beberapa hal yang mendukung ajaran Asy'ari menjadi ajaran dominan dalam umat Muslim Sunni, diantaranya ialah: *pertama*, Asy'ari memiliki banyak madrasah-madrasah yang ditujukan untuk mengajarkan dan menyebarkan ajarannya. Salah satu madrasah yang berada di garis depan mendukungnya adalah Madrasah Nizāmiyah. Madrasah ini didirikan oleh salah satu pembesar Dinasti Saljūk, Nizām al-Mulk.

---

اعلام أن رتس أهل السنة والجماعة في علم الكلام رجلا: أحدهما حنفي، والآخر شافعي، أما الحنفي فهو أبو منصور الماتريدي وأما الشافعي فهو أبو الحسن الأشعري

Lihat Balqāsīm Al-Gāfī, *Abū Manṣūr Māturīdī: Ḥayātuhu wa Arā'uhu al-'Aqdiyyah*, (Tunisia: Dar al-Turki, 1989), hlm. 11.

<sup>17</sup> Fazlur Raḥmān, *Kebangkitan dan Pembaharuan di dalam Islam*, terj. Munir, (Bandung: Pernerbit Pustaka, 2000), hlm. 38.

<sup>18</sup> *Ibid.*, hlm. 74.

Beberapa tokoh utama Asy'ariyah lahir di dalamnya, antara lain ialah al-Baqilānī, al-Juwaini, dan al-Gazālī.<sup>19</sup>

*Kedua*, melalui ajarannya yang moderat serta tidak suka dengan konflik<sup>20</sup>, disukai atau selalu berdampingan dengan penguasa. *Ketiga*, Asy'ari muncul di wilayah yang dekat dengan pusat pemerintahan Islam, dan *Keempat*, dia mempunyai banyak penerus serta pembela yang handal, misalnya al-Bāqilānī, al-Juwaini, al-Gazālī, Ibnu Tumart, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, dan lain sebagainya.<sup>21</sup> Melalui beberapa penunjang ini, ajaran Asy'ari kemudian menyebar keseluruh belahan dunia Islam, termasuk Nusantara, dan menjadi ajaran Aswaja dominan hingga sekarang. Dominasi ini hingga menyebabkan tidak sedikit pengikut Aswaja yang mempunyai pemahaman bahwa Sunni (Aswaja) adalah Asy'ari dan Asy'ari adalah satu-satunya ajaran Aswaja. Mereka seakan lupa bahwa Asy'ari adalah hanya salah satu dari tokoh-tokoh golongan Aswaja, dengan kata lain masih ada tokoh-tokoh Aswaja yang lain,

---

<sup>19</sup> Niẓām al-Mulk membuka sekolah Niẓāmiyah di Bagdad dan memabngun cabang di NaisAbūr, Balkh, Herat, Isfahān, Marw, Baṣrah, dan Mawṣil. Ismā'īl R. al-Faruqi dan Lois Lamy al-Faruqi, *Atlas Budaya Islam: Menjelajah Khazanah Peradaban Gemilang*, terj. Ilyas Ḥasan (Bandung: Mizan, cet. III, 2001), hlm. 322.

<sup>20</sup> Ajaran Asy'ari sangat dekat atau bahkan disebarkan oleh pemimpin negara, seperti Ṣalāḥuddīn al-Ayyūbi (Dinasti Ayyūbiyah), Ibnu Tumart (Almohads- Andalusia), Niẓām al-Mulk (Dinasti Saljūk) dan lain sebagainya.

<sup>21</sup> Diantara murid dan pembela Asya'ari ialah: Abū Bakar al-Qaffāl (w. 365 H), Abū Ishāq al-Asfaraini (w. 411 H), al-Ḥafīz al-Baihaqī (w. 458 H), al-Juwaini (w. 460 H), al-Qaṣim al-Qusyairi (w. 465 H), al-Baqilani (w. 403 H), al-Gazālī (w. 505 H), Fakhruddīn al-Rāzī (w. 606 H), dan Izzuddīn bīn 'Abdū al-Salām (w. 660 H). Kemudian pada abad-abad seterusnya muncul tokoh seperti: 'Abdullāh al-Syarqawi (w. 1227 H), pengarang *Kitāb al-TTauḥīd Syarqawi*; Ibrāhim al Bajuri (w. 1272 H), pengarang *Tahqīqul Maqām Fi Kifāyatil 'Awām* dan *Tuhfātul Murīd 'alā Jauharut TTauḥīd*; Muḥammad Nawawi al-Bantani (w.1315 H), pengarang *Tijān al Darārī*; Zainal 'Abidin bīn Muḥammad al-Faṭani, pengarang *'Aqīdātu al-Najīn fi al-Uṣūliddīn*; Ḥusein al-Talabilisi, pengarang *Ḥuṣūnūl Ḥamīdiyah*; dan lain-lain. Lih. Siradjuddin Abbās, *I'tiqād Ahlussunnah Wal Jama'ah*, (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 2005), hlm. 23-24.

diantaranya ialah Abū Manṣūr al-Māturīdī. Memang, pengikut Aswaja tetap mengakui bahwa Māturīdī adalah masuk dalam kategori tokoh Aswaja, namun mereka sering, jika bukan selalu, beranggapan bahwa ajaran kedua tokoh pencetus Aswaja tersebut adalah sama. Fenomena ini mungkin tidak mengherankan, sebab pada sisi biografinya pun sangat sedikit tercantum dalam buku-buku *ṭabaqāt*.<sup>22</sup>

Hal senada juga nampak terjadi dalam karya-karya yang membahas konsep-konsep ajarannya, terlebih lagi di dan berbahasa Indonesia. Pada umumnya, kajian atas ajaran Māturīdī tersebut dilakukan dengan cara hanya disisipkan disela-sela kajian ajaran Asy'ariyah, dalam ensiklopedia, buku-buku sejarah pemikiran atau filsafat Islam, dan juga dalam karya-karya mengenai komparasi aliran-aliran teologi dalam Islam.<sup>23</sup> Semua kajian ini hanya sepotong-potong, sekilas, dan bersifat sederhana dan deskriptif, yang tentunya tidak mampu melukiskan ajaran Māturīdī secara lengkap dan mendalam.

Selain melanda kaum Aswaja awam sebagaimana di atas, fenomena penegasian dan penyamaan juga nampak melanda para intelektual Muslimkontemporer yang

---

<sup>22</sup> M. Sait Ozervarli, "The Authenticity of the Manuscript of Māturīdī's Kitāb al-ṬṬauhīd: A Re-Examination", dalam *Islam Aristirmalari Dergisi*, Vol. 1, 1997.

<sup>23</sup> Hal ini sebagaimana yang dilakukan oleh Harun Nasution dalam bukunya *Teologi Islam*, Tohisiko Izutsu dalam *Konsep Kepercayaan dalam Teologi Islam*, Fazlur Raḥmān dalam *Islam*, W. Montgomery Watt dalam *Islamic Philosophy and Theology*, dan buku-buku ajar di PTIS/IAIN/UIN seperti buku *Ilmu Kalām* karya Abdul Rozak dan Rosihon Anwar. Dan juga disisipkan dalam buku-buku sejarah pemikiran atau filsafat Muslimseperti *Dzuhrul Islām* karya Aḥmad Amīn, *Sejarah Filsafat Islam* karya Madjid Fachry; dalam ensiklopedi-ensiklopedi Islam seperti *Shorter Encyclopedia of Islam* E.J. Brill. HAR. Gibb dkk. (ed), dan *Encyclopedia of Islam and the MuslimWorld*. New York: Macmillan R. USA; dan dalam artikel-artikel seperti artikel AKM. Ayyūb 'Alī dalam MM Syarif (ed), *a History of MuslimPhilosophy* yang berjudul *Maturidysm* dan artikel Sahilun A. Nasir dalam *Jurnal al-Jami'ah*, Vol. 43, No.2, 2005 dengan judul *The Epistemologi of Kalām of Abū Manṣūr Māturīdī*.



memfokuskan diri dalam proyek rekonstruksi teologi Islam. Diantaranya ialah Ḥasan Ḥanafī dan Fazlur Raḥmān. Mereka sangat sedikit menyebut dan menyinggung Mātūrīdī dalam karya-karya rekonstruksi teologi mereka.<sup>24</sup> Yang nampak mengemuka, meskipun mereka mengklaim telah mengkaji Sunni, karya-karya mereka hanya didominasi oleh pembahasan tentang kritik ajaran-ajaran Asy'ari, terlebih lagi karya-karya Ḥasan Ḥanafī.

Karya dari dua tokoh ini penting untuk diamati dan diketengahkan di sini karena mereka adalah tergolong pemikir Muslim kontemporer terkemuka yang paling getol melakukan rekonstruksi teologi dalam Islam. Pengaruh mereka tidak hanya terbatas di teritorial negara asalnya, namun menyebar ke banyak negara Islam dunia, termasuk di Indonesia. Baik Ḥasan Ḥanafī maupun Fazlur Raḥmān memiliki titik tujuan proyek pengetahuan yang sama, yakni berupaya untuk menyadarkan dan membangkitkan umat Islam dari ketertinggalan dan keterpurukan. Upaya ini mereka mulai dari merekonstruksi teologi Islam klasik yang mereka anggap sudah tidak

---

<sup>24</sup> Dalam *magnum opus*-nya yang berjudul *Min al-'Aqīdah Ilā al-Šaurah al-Muqaddimah al-Nazariyah* (diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Asep 'Usmān Dkk. dengan judul *Dari Akidah ke Revolusi: Sikap Kita Terhadap Tradisi Lama*) Ḥasan Ḥanafī sama sekali tidak menyebut dan menyinggung tentang Mātūrīdī, sementara dalam *Dirāsat al-Islāmiyyah* (diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Miftah Faqih dengan judul *Islamologi*), dia hanya menyebutnya satu kali (hlm. 5 di *Islamologi* I), dan itu pun tidak menyinggung tentang konsep pemikirannya. Sedangkan Fazlur Raḥmān dalam bukunya *Islām* menyebut Mātūrīdī dua kali (hlm. 128 dan 162), dalam *Membuka pintu Ijtihād* tiga kali (hlm. 95, 155, dan 215), dalam *Islam dan Modernitas* (terjemahan dari *Islam and Modernity*) dua kali (hlm. 31 dan 38), dan dalam *Kebangkitan dan Pembaharuan di Dalam Islam* (terjemahan dari *Revival and Reform in Islam*), Raḥmān menyebutnya beberapa kali di halaman 38, 73, dan 74. Dari kesemua penyebutan Raḥmān ini, mayoritas selalu disandingkan dengan Asy'ari dan memberikan pengertian bahwa keduanya adalah sama dalam ajaran. Penyebutan yang agak berbeda, yakni menunjukkan perbedaannya dengan Asy'ari, nampak sedikit di halaman 73 dan 74 dalam *Kebangkitan dan pembaharuan* serta di halaman 128 dalam *Islam*.

relevan dan menjadi akar penyebab kemunduran umat Islam tersebut. Namun, mereka juga mempunyai keyakinan bahwa dari teologi pula umat Islam bisa bangkit. Tetapi teologi yang mereka maksud adalah teologi yang mampu mencambuk umat Islam menjadi progresif, bukan teologi yang meninabobokkan dan membuat umat Islam menjadi fatalis.<sup>25</sup>

Dalam kajiannya tersebut mereka mengklaim bahwa akar penyebab keterpurukan umat Islam dewasa ini tidak lain adalah teologi fatalis Asy'ari.<sup>26</sup> Sebab Asy'ari mengajarkan tentang determinisme, ketakberdayaan manusia, dan pemberian ruang yang sangat sedikit – jika bukan tidak sama sekali- terhadap peran rasio, menolak hukum kasualitas dan lain sebagainya. Dengan ini, menurut mereka, umat Islam menjadi lemah, tidak kreatif, pasif, dan terkurung dalam dunia keakhiratan, terlebih lagi setelah adanya proses penggabungan antara teologi dan sufi oleh al-Gazāfi.<sup>27</sup>

Kajian rekonstruksi teologi kedua tokoh tersebut, dengan penekanan kuat atas kritik ajaran Asy'ariyah dan juga seringnya mereka mengaitkannya dengan Aswaja, memberi kesan bahwa Aswaja, karena Asy'ariyah merupakan ajaran dominan di umat Islam Aswaja saat ini, adalah aliran teologi yang tidak relevan dengan kemajuan zaman dan menjadi penyebab keterpurukan umat Islam. Dengan dasar ini, untuk

---

<sup>25</sup> Kritik Hasan Hanafi atas Asy'ari dan upayanya untuk merekonstruksi teologi Islam ini sangat nampak jelas dalam bukunya *Min al-'Aqīdah Ilā al-Šaurah al-Muqaddimah al-Nazariyah*, sementara Fazlur Raḥmān dalam bukunya *Membuka Pintu Ijtihād*.

<sup>26</sup> Raḥmān, *Membuka Pintu Ijtihād*..., hlm. 102, 136-138, & 155.

<sup>27</sup> Raḥmān, *Kebangkitan dan Pembaharuan*..., hlm. 74.

meraih kemajuan dan kebangkitan kembali umat Islam, Raḥmān dan Ḥanafī menegaskan supaya umat Islam merekonstruksi pemahaman *kalām*-nya dengan cara kembali kepada sumber asalnya -al-Qur'an dan al-Hadis- serta memegang teguh rasionalitas dan eksistensi manusia atau menengok kembali kepada teologi Mu'tazilah. Pendapat yang disebutkan terakhir ini juga nampak diikuti oleh Harun Nasution.<sup>28</sup>

Kesimpulannya, berdasarkan keterangan-keterangan di atas, baik dalam pemahaman masyarakat awam Sunni dan pemikir Muslim kontemporer yang fokus pada upaya rekonstruksi teologi semisal Ḥasan Ḥanafī dan Fazlur Raḥmān, terdapat pemahaman dan gambaran yang tidak utuh terhadap Aswaja. Lebih-lebih pada kelompok yang disebutkan terakhir, rekonstruksionis kontemporer, dari kajian Aswaja yang tidak utuh tersebut mereka membangun gagasan pembaharuan mereka dan juga menegaskan bahwa teologi Aswaja adalah biang keladi dari keterpurukan umat Islam dewasa ini. Dengan dasar demikian, dalam rangka untuk mengimbangkan, supaya kajian terhadap Aswaja lebih utuh dan komprehensif, suatu kajian atas Māturīdī, karena dia adalah salah satu tokoh pencetus aliran Aswaja, mutlak perlu untuk dilakukan.

Menurut beberapa pengkajinya, meskipun sedikit dan sederhana sebagaimana disebutkan di atas, Māturīdī mempunyai beberapa kesamaan dan perbedaan pendapat

---

<sup>28</sup> Lihat kajian *Part II* dalam Richard C. Martin, *Defender*, hlm.158-177.

dengan Asy'ari. Menurut Aḥmad Amīn, dalam *Ẓuhru al-Islām*, Māturīdī dan Asy'ari berbeda pendapat dalam empat puluh masalah<sup>29</sup>, sedangkan menurut Muḥammad 'Abduh, sebagaimana dikutip Abū Zahrah, tidak lebih dari sepuluh masalah,<sup>30</sup> dan menurut A.K.M. Ayyūb 'Alī terdapat lima puluh masalah.<sup>31</sup>

Baik Ayyūb maupun Abū Zahrah, bahkan juga Fazlur Raḥmān,<sup>32</sup> menyatakan bahwa perbedaan pendapat antara Māturīdī dan Asy'ari ini muncul dikarenakan oleh posisi yang mereka ambil berbeda, jika Asy'ari mengambil posisi tengah antara Mu'tazilah dan Ahlu Ḥadīṣ -terutama sekali Aḥmad Ibnu Hanbal- sedangkan Māturīdī antara Mu'tazilah dan Asy'ariyah. Dengan dasar ini maka tidak mengherankan jika beberapa pendapat Māturīdī sama atau dekat dengan pendapat Mu'tazilah, dan juga memberikan ruang yang lebih terhadap peran akal dibanding dengan Asy'ari.<sup>33</sup> Terkait peran akal ini juga didukung oleh pendapat 'Abdullāh Saeed dalam bukunya *Islamic Thought*.<sup>34</sup>

Meskipun beberapa tokoh di atas menyebutkan bahwa Māturīdī adalah mempunyai perbedaan dengan Asy'ari dalam beberapa pendapat dan posisi, namun sayangnya mereka tidak menyinggung tentang metode yang dia gunakan. Memang,

---

<sup>29</sup> Aḥmad Amīn, *Ẓuhru al-Islām*, Jilid IV, (Beirut: Dar al-Kitāb al-'Arabi, 1969), hlm. 92.

<sup>30</sup> Muḥammad Abū Zahrah, *Al-Tārīkh al-Mazāhib al-Islāmiyah fi al-Siyāsati wa al-'Aqāid wa al-Tārīkh al-Mazāhib al-Fiqhiyah*, (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, tt), hlm. 167.

<sup>31</sup> AKM. Ayyūb 'Alī "Māturīdism", dalam MM. Syarif, *A History of Muslim Philosophy*, (Weisbaden: EJ. Brill, 1974), hlm. 273.

<sup>32</sup> Raḥmān, *Kebangkitan dan Pembaharuan...*, hlm. 73.

<sup>33</sup> Ayyūb 'Alī "Māturīdism"...,273, dan, Abū Zahrah, *Al-Tārīkh al-Mazāhib...*,h. 167.

<sup>34</sup> 'Abdullāh Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*,(New Yor &London: Routledge, 2006), hlm. 70

dalam karyanya Ayyūb dan Abū Zahrah, dan juga Al-Gāfī, menyinggungnya, namun sangat singkat dan sederhana. Dengan dasar ini, maka kajian atas metode pemikiran Māturīdī masih sangat perlu dilakukan.

Disamping alasan di atas, sebagaimana pepatah المنهج أفضل من المادّة atau الطريقة أهمّ من المادّة (metode atau cara itu lebih penting atau utama dibanding materi),<sup>35</sup> penelusuran atas metode berfikir itu jelas lebih penting dibanding menelusuri hasil pemikiran darinya. Sebab, yang pertama adalah yang menghasilkan yang kedua. Karenanya yang pertama mempunyai sifat yang lebih mendasar dibandingkan dengan yang kedua. Karena berperan sebagai penghasil, maka yang pertama lebih bersifat fungsional dan fleksibel dibanding yang kedua. Bahkan, yang disebut terakhir ini, bisa dikatakan pasti bersifat statis. Sebab ia memiliki sifat doktrinal.

Melalui penelusuran metode berfikir, dengan sifatnya yang fungsional dan fleksibel, kita bisa memperoleh bahan pertimbangan untuk dimanfaatkan dalam pembaharuan dan dalam pengembangan teologi Islam yang lebih relevan bagi keadaan umat Islam sekarang dan masa depan. Dan berguna pula, dalam konteks ini

---

<sup>35</sup> Pepatah ini sebenarnya berkaitan dengan persoalan pendidikan, namun secara substantif juga bisa digunakan sebagai dalil dalam hal penelitian ini, metode pemikiran. Bunyi lengkap pepatah ini ialah:

الطريقة أهمّ من المادّة و ولكن المدرّس أهمّ من الطريقة و روح المدرّس أهمّ من المدرّس نفسه

“Metode itu lebih penting daripada materi, akan tetapi guru lebih penting dari metode, dan jiwa guru lebih penting dari guru itu sendiri.” Lihat. Mujtahid, “Studi Tentang Pengembangan Profesi Guru”, dalam <http://mujtahid-komunitaspendidikan.blogspot.com/2011/02/studi-tentang-pengembangan-profesi-guru.html>. Diakses pada 25 Juni 2011.

adalah metode pemikiran Māturīdī, untuk mengevaluasi pemahaman masyarakat umum tentang ajaran Māturīdī yang mereka anggap sama dengan Asy'ari. Maksudnya, jika kita mempunyai pemahaman penuh terhadap metode pemikiran Māturīdī, maka dengan otomatis kita mampu mengevaluasi atau memilah-milah dogma-dogma Māturīdī, antara yang di-*nisbāt*-kan dengan yang otentik. Sebab, antara metode berfikir dan hasil pemikiran mempunyai hubungan yang sangat erat. Oleh karenanya antar keduanya mustahil terjadi pertentangan.

Dengan dasar pemikiran, problematika dan alasan-alasan sebagaimana di atas, dalam penelitian ini, peneliti tergerak untuk mengkaji sisi metode pemikiran Imām Abū Manṣūr al-Māturīdī. Baik berkaitan dengan struktur metode berpikirnya maupun aplikasi dari metode berpikir tersebut dalam konsep. Untuk membedah persoalan ini, peneliti menggunakan teori yang digagas oleh Ibnu Ruṣd.

## **B. Rumusan Masalah**

1. Bagaimana metode pemikiran *kalām* Abū Manṣūr al-Māturīdī?
2. Bagaimana aplikasi metode *kalām* Abū Manṣūr al-Māturīdī dalam konsep-konsep ajaran *kalām*-nya?

## C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

### 1. Tujuan Penelitian

- a. Untuk mengetahui metode *kalām* Abū Manṣūr al-Māturīdī
- b. Untuk mengetahui aplikasi metode *kalām* Abū Manṣūr al-Māturīdī dalam konsep-konsep *kalām*-nya

### 2. Kegunaan Penelitian

- a. Membawa kembali wacana Ahlusunnah wal Jama'ah ke dalam konteks perdebatan akademis, historis, dan ilmiah.
- b. Ajaran dan metode berpikir Māturīdī yang memberikan posisi tinggi terhadap akal dan lebih bersifat humanis bisa dijadikan pertimbangan bagi umat Muslim guna merekonstruksi pemahaman *kalām* yang lebih relevan. Selain itu juga bisa dijadikan pijakan awal untuk mengembangkan intelektualitas dan memajukan peradaban, terutama sekali bagi umat Sunni Indonesia.

## D. Kajian Pustaka

Sebagaimana disinggung dalam latar belakang, bahwa kajian atas Māturīdī atau Māturīdīyah sudah pernah dilakukan, meskipun sangat sedikit dan bersifat sederhana atau hanya dengan model disisipkan ke dalam kajian-kajian perbandingan ajaran

*kalām* Islam atau ke dalam kajian-kajian sejarah. Beberapa kajian yang mengambil model menyisipkannya disela-sela kajian Asy'ariyah atau komparasi aliran-aliran teologi dalam Islam, diantaranya ialah kajian Harun Nasution dalam bukunya *Teologi Islam*, Tohisiko Izutsu dalam *Konsep Kepercayaan dalam Teologi Islam*, Fazlur Raḥmān dalam *Islam*, W. Montgomery Watt dalam *Islamic Philosophy and Theology*, dan buku-buku *Ilmu Kalām* untuk PTN/PTS/IAIN/UIN seperti karya Abdul Rozak dan Rosihon Anwar. Disisipkan dalam buku-buku sejarah pemikiran atau filsafat Muslim seperti *Dzuhurul Islam* karya Aḥmad Amīn, *Sejarah Filsafat Islam* karya Madjid Fachry, , dan ensiklopedi-ensiklopedi Islam *Shorter Encyclopedia of Islam* E.J. Brill. HAR. Gibb dkk. (ed), dan *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. New York: Macmillan R. USA.

Kajian lain yang membahas ajaran Māturīdī dan bersifat sedikit lebih luas, namun lebih ditujukan untuk mengkritik ajarannya, yakni buku *The Māturīdī Creed* karya Dr. Shams as Salafi al Afghani dan *Paham al-Maturidyyyah dalam Beraqidah* karya Muḥammad bīn ‘Abdurraḥmān ‘‘Alī Khumais. Kemudian kajian yang cukup lengkap dan peneliti nilai cukup serius diantaranya ialah buku Al-Gālī yang berjudul *Abū Manṣūr al-Māturīdī: Ḥayātuhū wa Ara’uhū al-‘Aqdiyah*, buku Al-Ḥasan ibnu ‘Abd al-Ḥasan (Abi ‘Udbah) yang berjudul *Al-Rauḍah al-Bahiyah Fimā baina al-Uṣyā’irah wa al-Māturīdīyah*, artikel AKM. Ayyūb ‘Alī dalam MM Syarif (ed), *a History of Muslim Philosophy* yang berjudul *Maturidism*, artikel Sahilun A. Nasir



dalam Jurnal *al-Jami'ah*, Vol. 43, No.2, 2005 UIN Yogyakarta dengan judul *The Epistemology of Kalām of Abū Manṣūr Māturīdī*, dan tesis Noer Iskandar al-Barsany yang diajukan untuk mendapatkan gelar Magister di IAIN (sekarang UIN) Sunan Kalijaga pada tahun 1990 dengan judul *Teologi al-Māturīdī*.

Namun sayangnya, semua karya di atas tidak membahas metode pemikiran *kalām* Māturīdī secara khusus. Mayoritas dari mereka lebih memfokuskan pada kajian terkait biografi, karya-karya, beberapa guru dan murid serta konsep ajarannya. Mereka sangat sedikit sekali membahas metode pemikiran *kalām*-nya. Dari beberapa karya diatas yang nampak menyinggung tentang metode *kalām* Māturīdī adalah karya Al-Gāfi, Abū Zahrah, AKM. Ayyūb, Tesis al-Barsany, dan artikel Sahilun A. Nasir, dan itupun hanya secara sekilas. Yang peneliti nilai cukup mendalam terkait pembahasan metode Māturīdī ialah karya Al-Gāfi dan AKM. Ayyūb, sementara tiga karya lainnya sangat lemah dan minim, lebih-lebih karya Sahilun, karena yang disebut terakhir ini memang tidak ditujukan untuk membahas metode *kalām* Māturīdī -ipun ia merujuk serta mengutip karya Abū Zahrah-, namun lebih pada melacak epistemologi Māturīdī melalui pendapat-pendapat *kalām*-nya.<sup>36</sup> Kajian Sahilun ini senada dengan kajian tesis Ivan Simko, *Parallels of Stoicism and Kalām*, bahkan yang terakhir ini lebih luas lagi, sebab, selain sisi epistemologi, Ivan juga membahas

---

<sup>36</sup> Sahilun A. Nasir, "The Epistemology of *Kalām* of Abū Manṣūr al-Māturīdī", dalam *al-Jami'ah*, Vol. 43, No. 2, 2005, hlm. 352-353.

sisi *physics* dan *metaphysics* dari Māturīdī.<sup>37</sup> Namun, karena kajian Ivan lebih pada mencari kesejajaran antara *Stoicisme* dan *Kalām*, maka sudah jelas bahwa ia tidak banyak menyinggung metode pemikiran.

Muhammad Abū Zahrah, dalam karyanya, terkait metode pemikiran *kalām* Māturīdī, hanya menerangkan bahwa metode *kalām* Māturīdī memberikan ruang yang lebih terhadap akal, namun tidak sampai se-liberal Mu'tazilah.<sup>38</sup> Penjelasan ini juga nampak sama dalam karya Al-Gāfī, *Abū Manṣūr al-Māturīdī: Ḥayātuhū wa Arā'uhū al-'Aqdiyah*. Namun Al-Gāfī nampak lebih fokus dibanding Abū Zahrah, sebab Al-Gāfī menjelaskan posisi akal dalam sub-bab tersendiri, meskipun hanya dijelaskan dengan tiga paragraf pendek, dan juga ia menambahkan contoh penerapan dari metode penjelasannya tersebut.<sup>39</sup> Kemudian, kajian AKM. Ayyūb, dalam kajian metode pemikiran Māturīdī, nampak melebihi dari kajian-kajian di atas. Selain menjelaskan bahwa akal mempunyai posisi penting dalam metode pemikiran *kalām* Māturīdī, Ayyūb juga menjelaskan sumber-sumber pengetahuan yang diakui oleh Māturīdī sebagai sumber pengetahuan yang absah. Namun, karena kajian Ayyūb berbentuk artikel, maka kajiannya bisa dibilang kurang mendalam. Yang terakhir tesis al-Barsany, tesis ini memang menyinggung metode pemikiran Māturīdī, namun tidak mendalam, sebab tesis ini lebih ditujukan untuk mengkaji konsep ajaran

---

<sup>37</sup> Ivan Simko, "Paralels of Stoicism and *Kalām*", Tesis di Philosophy, Universitat Wien, Vienna, Oktober, 2008, hlm. 86-91.

<sup>38</sup> Abū Zahrah, *Al-Tārīkh al-Mazāhib...*, hlm. 166-167.

<sup>39</sup> Al-Gāfī, *Abū Manṣūr al-Māturīdī...*, hlm. 71-73.

Māturīdī, bukan metode pemikirannya. Dengan alasan-alasan ini, maka kajian atas metode pemikiran *kalām* Māturīdī masih perlu untuk dilakukan. Dengan demikian, maka posisi atau kegunaan dari penelitian tesis ini adalah setidaknya bisa dikatakan sebagai penerus dan pelengkap dari kajian-kajian di atas, terutama sekali kajian Al-Gāfi dan AKM. Ayyūb.

### E. Kerangka Teori

Menurut Ibnu Ruṣd, corak metode pemikiran *kalām* bisa dibagi menjadi tiga, yakni metode *literer-sima'i*, metode *ḥauqiyah*, dan metode *rasional*. Metode *literer-sima'i* adalah metode pemikiran yang menerima apa adanya yang terdapat pada teks *naṣ* secara *lahiriyah*. Metode ini tidak memberikan peluang sama sekali terhadap penalaran atau lebih mudahnya menolak adanya *ta'wīl*. Golongan yang menggunakan metode ini, pada masa Ibnu Ruṣd, adalah golongan *Hasywiyah*.<sup>40</sup>

Lalu Metode *ḥauqiyah* adalah metode pemikiran yang digunakan oleh golongan sufi. Metode ini tidak tersusun dari premis-premis (silogisme) dan analogi-analogi, namun, menurut metode ini, pengetahuan akan masuk ke dalam jiwa secara sendirinya ketika jiwa dalam keadaan bersih dari pengaruh syahwat-syahwat. Metode sufistik ini, menurut Ibn Ruṣd tidak bisa berlaku untuk umum dan bahkan tidak bisa dikategorikan sebagai metode berfikir, sebab metode ini tidak tersusun dari premis-

---

<sup>40</sup> Ibnu Ruṣd, *Mendamaikan Agama dan Filsafat: Kritik Epistemologi Dikotomi Ilmu*, terj. Ahsin Wijaya, (Yogyakarta: Pilar Media, 2005), hlm. 64.

premis dan analogi-analogi.<sup>41</sup> Selanjutnya, yang terakhir, metode rasional, yakni sebuah metode pemikiran yang menggunakan semacam silogisme dan analogi dalam melahirkan sebuah kesimpulan. Metode ini banyak digunakan oleh Asy'riyah, Mu'tazilah dan nampaknya juga Ibnu Ruṣd.<sup>42</sup>

Metode rasional, berdasarkan akurasi dan keilmiahan kesimpulan yang dihasilkannya, menurut Ibnu Ruṣd, dan juga para filosof lainnya seperti halnya Ibn Khaldun, dalam pemikiran *kalām* Islam dapat dibagi menjadi tiga, yaitu: metode retorik (*khiṭābī*), dialektik (*jadālī*), dan demonstratif (*burhānī*).<sup>43</sup> Metode retorik adalah semacam silogisme yang mengajarkan bagaimana memengaruhi massa yang banyak dan membuat mereka mengerti apa yang kita inginkan; Metode dialektik adalah semacam silogisme (penalaran analogi atau qiyas) yang mengajarkan bagaimana cara mematahkan argumen lawan bicara atau membungkamnya; dan metode demonstratif yakni semacam silogisme yang dapat menghasilkan pengetahuan yang pasti. Perbedaan antara metode dialektik dan demonstratif hanya terletak pada sumber atau bentuk premis yang digunakan. Jika premis yang digunakan berdasarkan pada opini atau dugaan maka silogisme tersebut masuk dalam kategori metode dialektik, sedangkan jika berdasarkan pada kebenaran pasti dan

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, hlm. 87-88.

<sup>42</sup> *Ibid.*, hlm. 65 & 87.

<sup>43</sup> Mulyadi Kartanegara, *Nalar Religius: Menyelami Hakikat Tuhan, Alam dan Manusia*, (Jakarta: Erlangga, 2007), hlm. 82. Dan, lihat kajian Ibnu Ruṣd terkait Metode 'Kebaharuan Alam' dan metode 'Wajib-Mungkin' Asy'riyah dalam Ruṣd, *Mendamaikan Agama dan Filsafat...*, hlm. 69-96.

bersifat empiris maka masuk dalam kategori metode demonstratif.<sup>44</sup> Jadi, tingkat akurasi atau keilmiahan dari ketiga metode tersebut dapat dihirarkikan, dari yang tertinggi ke yang lebih rendah. Hirarki tersebut ialah sebagai berikut: tingkat pertama ditempati oleh metode demonstratif, kemudian menurun ke metode dialektik, dan yang terendah adalah metode retorik.

Kemudian, dilihat dari bentuk aplikasi metode tersebut yang dalam *kalām* Islam umumnya terwujud dalam metode argumentasi, metode pemikiran rasional dibagi lagi menjadi dua kelompok, yakni metode rasional *bid'ah* dan metode rasional *syari'ah*. Maksudnya, metode rasional *bid'ah* ialah metode argumentasi rasional yang tidak diambil atau jauh dari metode yang diajarkan oleh *syari'ah*. Dengan kata lain, metode tersebut diadopsi dari luar ajaran *syari'ah*, misalnya dari metode pemikiran filsafat Yunani maupun yang lainnya, dan tidak sejalan dengan apa yang diajarkan serta dianjurkan oleh *syari'ah*. Keterangan yang terakhir ini perlu diketengahkan karena tidak menutup kemungkinan bahwa terdapat metode yang muncul dari luar sejalan dengan apa yang diajarkan Syari'ah. Ciri-ciri dari metode *bid'ah* -konteks *kalām* Islam- ini adalah berbelit-belit, berputar-putar, pada umumnya premis-premisnya berdasarkan opini (*jadali*), dan yang jelas sulit ditangkap oleh khalayak umum. Diantara metode yang dimasukkan dalam kategori ini ialah metode atom dan

---

<sup>44</sup> Abd Syakur Dj., *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik*, (Bandung: Mizan, 2005), hlm. 138-139.

metode *wajīb-mumkin*, metode yang banyak digunakan oleh kalangan Asy'ariyah dalam menunjukkan eksistensi Tuhan.<sup>45</sup>

Kemudian yang dimaksud Ibnu Ruṣḍ dengan metode rasional *syari'ah* adalah metode pemikiran yang sudah jelas diajarkan dan dianjurkan oleh *syari'ah*. Menurutnya, metode ini dicirikan dengan: sederhana, premisnya berdasarkan dengan kebenaran 'empiris' (*burhānī*) serta bersifat alamiah, dan mudah dipahami oleh khalayak umum, sebab yang disebut terakhir inilah sebenarnya tujuan dari *syari'ah*.<sup>46</sup> Jenis metode ini diantaranya ialah: metode pemeliharaan (*inayah*), sebuah metode yang bertumpu pada pemeliharaan manusia dan penciptaan semua maujud tersebut demi manusia; dan metode penciptaan (*ikhtirā'*), sebuah metode yang dapat menampakkan penciptaan atau inovasi substansi-substansi benda maujud, seperti penciptaan hidup kepada benda mati dan pengetahuan-pengetahuan inderawi dan rasio.<sup>47</sup>

Kiranya perlu digarisbawahi bahwa pengidentikan Ibn Ruṣḍ terhadap metode rasional *bid'ah* ke dalam metode dialektik dan metode rasional *syari'ah* ke dalam metode demonstratif sebagaimana diatas, ini bukan berarti bahwa kedua metode rasional tersebut melulu atau hanya mencakup metode yang dikategorikan kepadanya tersebut. Namun, menurut Ibn Ruṣḍ, metode rasional *bid'ah* -konteks *kalām* Islam-

---

<sup>45</sup> Ruṣḍ, *Mendamaikan Agama dan Filsafat...*, hlm. 69-96

<sup>46</sup> *Ibid.*, hlm. 95-96.

<sup>47</sup> Muḥammed 'Abīd Jabirī, *Al-Kasyf 'an Manāḥij al-Adillah fi 'Aqā'id al-Millah aw Naqd 'Ilm al-Kalām*, (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wāḥdah al-'Arabiyah, 1998), hlm. 80.

terkadang juga mencakup metode retorik. Menurut Ibn Ruṣd, metode rasional *bid'ah* yang banyak digunakan oleh ulama *kalām* selama ini tidak pernah naik pada tataran metode demonstratif, namun hanya berkuat pada metode dialektik atau bahkan cenderung sofistik; Sedangkan metode rasional *syari'ah* terkadang juga atau bahkan pasti mencakup ketiga metode penalaran tersebut, baik metode retorik, dialektik, maupun demonstratif. Ini karena tujuan metode rasional *syari'ah* adalah bisa untuk memahami semua kalangan, dan inilah bukti keutamaan metode rasional *syari'ah* dibanding dengan metode rasional *bid'ah*.<sup>48</sup>

Kesimpulan ini Ibn Ruṣd dasarkan pada pendapatnya yang menyatakan bahwa *syari'ah* Islam terbagi menjadi dua, yakni sisi *ẓahīr* dan sisi *baṭīn*. Yang pertama diperuntukkan kepada masyarakat umum, sementara yang kedua hanya terkhusus bagi mereka yang mampu melakukannya, yang menurut Ibn Ruṣd adalah kaum ulama (filusuf). Yang pertama dijauhkan dari olah *ta'wīl*, sementara yang kedua menggunakan proses *ta'wīl* dengan mengikuti aturan-aturan mana yang bisa di-*ta'wīl* dan mana yang tidak. Oleh karena itu yang terakhir ini hanya diperuntukkan bagi mereka yang benar-benar menguasai metode penalaran dengan baik, filusuf. Bagi mereka yang mampu men-*ta'wīl*, menurut Ibn Ruṣd tidak diperkenankan untuk diwacanakan secara publik. Sebab hal ini akan membuat kebingungan dan kekacauan bagi mereka yang tidak mampu menangkapnya. Oleh karena itu, ketika berbicara

---

<sup>48</sup> Ruṣd, *Mendamaikan Agama dan Filsafat...*, hlm. 46-47.

kepada seseorang harus disesuaikan tingkat kemampuannya. Jika yang diajak bicara tingkat kemampuannya masih dalam tingkat retorik maka harus digunakan retorik, jika sudah sampai tingkat dialektik maka juga harus naik ke dialektik, dan seterusnya. Inilah yang digunakan atau yang terdapat dalam metode rasional *syari'ah* dan tidak dalam metode rasional *bid'ah*.<sup>49</sup>

Meskipun begitu, menurut Ibn Ruṣd, metode yang paling bagus adalah metode demonstratif. Selain mampu memunculkan sebuah ilmu pengetahuan, metode ini juga mampu memahamkan atau memuaskan semua orang, baik masyarakat umum maupun para ulama (filusuf). Sebab, premis-premis yang dibangun metode ini berdasarkan pada kebenaran empiris (inderawi dan pengalaman) yang setiap orang pasti mengetahuinya. Hal ini berbeda dengan metode dialektik, selain tidak mampu memunculkan ilmu pengetahuan karena premisnya dibangun atas dasar praduga atau asumsi, metode ini juga sering atau bahkan selalu menimbulkan kebingungan bagi masyarakat umum. Bahkan, menurut Ibn Ruṣd, tidak sedikit ulama *kalām* yang tidak mampu memahaminya, karena asumsi yang digunakannya terlalu abstrak dan jauh dari realitas.

Untuk dasar itu, kemudian Ibn Ruṣd berupaya untuk meluruskan kembali metode-metode yang telah banyak menyimpang dari metode *syari'ah* tersebut. Kajiannya difokuskan pada lima fokus bahasan, yakni terkait: (1) eksistensi Tuhan; (2) Ke-Esa-an Tuhan; (3) Sifat-sifat Tuhan; (4) *Tanzīh*; dan (5) Perbuatan-perbuatan

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, hlm. 62.



Tuhan. Menurutnya, jika umat muslim, dalam kelima fokus ini, mengikuti metode rasional yang diajarkan dan dianjurkan oleh *syari'ah*, maka mereka telah terlepas dari metode-metode *bid'ah* dan keimanannya selamat.<sup>50</sup>

Kemudian relasi kerangka teori di atas dengan kajian tesis ini adalah bahwa peneliti melacak terlebih dahulu di mana posisi metode pemikiran *kalām* Māturīdī diantara tiga bentuk metode pemikiran sebagaimana yang diutarakan oleh Ibn Ruṣd tersebut, yakni metode *literalis-simā'i*, metode *ẓauqiyah-sufistik*, dan metode rasional (*aqliyah*). Lalu, peneliti akan melacak juga posisi metode argumentasi –aplikasi dari metode pemikiran- yang digunakan oleh Māturīdī dalam pemikiran *kalām*-nya, apakah masuk dalam kategori metode rasional *bid'ah* (dialektik) atau metode rasional *syari'ah* (demonstratif)?

## F. Metode Penelitian

Bentuk penelitian tesis ini adalah murni penelitian pustaka (*library research*). Dengan demikian, proses pengumpulan datanya menggunakan teknik dokumentasi. Menurut Lexy J. Moleong, teknik pengumpulan data dokumentasi adalah mengumpulkan setiap data -bahan tertulis atau film- yang tidak dipersiapkan karena adanya permintaan seorang peneliti. Dalam artian data tersebut sudah ada sebelum

---

<sup>50</sup> *Ibid.*,

peneliti melakukan penelitian.<sup>51</sup> Dalam konteks penelitian ini, data dokumentasi itu adalah buku-buku, jurnal-jurnal, artikel-artikel dan tulisan-tulisan yang membahas tentang pemikiran *kalām Māturīdī*.

Dalam penelitian pustaka, sumber data dibagi menjadi dua, yakni sumber data primer dan sekunder. Sumber data primer adalah sumber data dari tangan pertama, yang dalam penelitian ini ialah buku Māturīdī yang berjudul *Kitāb al-TTauḥīd*. Sementara sumber data sekunder, sumber data dari tangan kedua atau tambahan, dari penelitian ini ialah buku-buku, jurnal-jurnal, artikel-artikel dan tulisan-tulisan ilmiah yang membahas pemikiran dan metode *kalām Māturīdī*.

Setelah data terkumpul, kemudian sampai waktunya pada proses pengolahan data. Terkait pengolahan data, penelitian ini menggunakan pengolahan data *deskriptif-interpretatif* dan *komparatif*. Secara definitif, pengolahan data *deskriptif* adalah sebuah pengolahan data yang dirancang untuk memperoleh informasi tentang status gejala pada saat penelitian dilakukan. Hal ini dilakukan untuk menetapkan atau melukiskan variabel atau kondisi ‘apa yang ada’ dalam suatu situasi.<sup>52</sup> Sedangkan *interpretatif* adalah sebuah pengolahan data yang ditujukan untuk menunjukkan arti, mengungkapkan serta mengatakan esensi pemikiran filosofis secara objektif. Kemudian, analisis data *komparatif* adalah sebuah analisis data yang dijalankan

---

<sup>51</sup> Lexy J. Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006), hlm. 216-217.

<sup>52</sup> Anton Bakker dan A. Charris Z, *Metode Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1990), hlm. 54.

dengan cara membandingkan dua objek atau lebih dalam rangka untuk mengetahui perbedaan dan kesamaan diantaranya.<sup>53</sup> Dengan demikian, maksud dari pengolahan data *deskriptif-interpretatif* dan *komparatif* adalah sebuah pengolahan data yang dilakukan dengan cara menjabarkan situasi atau objek tertentu sebagaimana ‘apa adanya’ dan bersamaan dengan itu dilakukan penafsiran terhadapnya dan kemudian membandingkan hasilnya dengan objek lain yang dimaksudkan. Dalam konteks penelitian ini, dengan teknik *deskriptif-interpretatif* dan *komparatif* tersebut, peneliti akan memaparkan, menguraikan, memetakan, menganalisis, dan menafsirkan metode pemikiran *kalām Māturīdī*. Untuk mengokohkan dan menguatkan eksistensi metode pemikiran *Māturīdī*, analisis data *komparatif* sangat diperlukan, yakni dengan cara dibandingkan dengan metode-metode pemikiran *kalām* Aswaja lainnya.

Terkait pendekatan, penelitian ini menggunakan pendekatan *teologis*. Pendekatan *teologis* adalah sebuah pendekatan yang berupaya memahami agama dengan kerangka ilmu ketuhanan. Menurut Frank Whaling, terdapat delapan elemen agama yang bisa dikaji, yakni: (1) komunitas orang beragama, seperti ummah dalam Islam dan jemaat dalam Kristen; (2) ritual, yang bisa dipahami dalam tiga aspek, yaitu penyembahan terus-menerus, sakramen, dan upacara-upacara; (3) etika; (4) keterlibatan sosial dan politis umat agama; (5) kitab suci, termasuk mite atau sejarah suci dalam kitab suci atau tradisi oral yang dengannya masyarakat hidup; (6) konsep

---

<sup>53</sup> Kaelan, *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat*, (Yogyakarta: Paradigma, 2005), hlm. 252 dan 291.

atau doktrin; (7) estetika; dan (8) spiritualitas. Kemudian, titik kajian teologi tertuju pada poin ke-6, yakni terkait konsep atau doktrin.<sup>54</sup> Jadi, sisi yang dikaji dalam penelitian ini adalah sisi konsep atau doktrin ketuhanan Māturīdī, terutama tertuju pada metode pemikiran yang dia gunakan dalam mengkonstruksi ajarannya tersebut.

Dilihat dari segi pemberian porsi akal, teologi secara garis besar bisa dibagi menjadi dua kelompok besar yang saling bertolak belakang, yakni: ortodoks/ tradisionalisme/ konserfatif dan heterodoks/ rasionalisme/ liberal. Dalam tradisi Kristen, sebagaimana keterangan Cornelius yang dikutip oleh Machfudz dalam tesisnya, kelompok yang pertama tersebut biasanya ditujukan kepada kelompok yang menyatakan bahwa agama dan kebenaran moral tidak dapat diketahui dengan akal individual, akan tetapi dengan wahyu (*primitive revelation*), yang secara otoritatif memperlihatkan dirinya dalam bahasa, *rasional spirit*, tradisi gereja, *common sense* dan lain-lainnya. Sedangkan kelompok yang kedua ditujukan pada aliran teologi yang mempunyai ciri-ciri sebagai berikut: (1) mempergunakan term analogik; (2) menganggap agama Kristen bukan hanya bidang agama saja; (3) menolak doktrin yang menyingkirkan akal pikiran dan menuju ke *real person*; melakukan penelitian untuk memahami misteri yang tidak dapat dipahami; dan (5) menganggap teologi harus jelas, tepat serta kepelikan rasionalistik akan memunahkan kepercayaan.<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> Frank Whaling, "Pendekatan Teologis", dalam Peter Connolly (ed.), *Aneka Pendekatan Studi Agama*, terj. Imām Khoiri (Yogyakarta: LKiS, 2009), hlm. 325-326.

<sup>55</sup> Machfudz, "Pemikiran Teologi Islam al-Bazdawi: Studi atas Kitāb Uṣūl al-Dīn", tesis tidak diterbitkan, Aqidah dan Filsafat, IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1996, hlm.13-14.

Terkait dua corak teologi di atas, Frank menambahkan keterangan sebagai berikut: kelompok yang pertama, pada umumnya mereka menutup diri dari perubahan dan berusaha mempertahankan diri dalam mode masa lalu; sedangkan kelompok yang kedua, mereka sangat menekankan pada reformasi, adaptasi, dan penyesuaian dengan perkembangan modern.<sup>56</sup>

Pengertian dari dua corak teologi diatas, menurut Machfudz, tidak bisa digunakan secara mentah-mentah ke dalam teologi Islam. Sebab, dalam Islam tidak dikenal istilah *rasionalisme* yang diartikan dengan faham yang mengakui kemutlakan rasio; akal pikiran sanggup menemukan kebenaran sampai pada kebenaran terakhir. Dalam hal ini, untuk merumuskan atau membedakan anatar kedua kelompok teologi di atas, peneliti sepakat dengan yang dilakukan Machfudz, yakni dengan cara menyimpulkannya dari pemikiran-pemikiran yang muncul dalam teologi Islam yang dicap dengan *prototype* ortodoks/ tradisional/ konserfatif dan heterodoks/ rasional/ liberal.<sup>57</sup>

Menurut Tritton, begitu juga Harun Nasution, dalam catatan sejarah teologi Islam kedua kelompok ini direpresentasikan oleh kaum Asy'ariyah dan Mu'tazilah.<sup>58</sup> Setelah mengkaji secara mendalam terhadap dua aliran teologi Islam di atas, Macfudz menemukan ciri-ciri dari masing-masing aliran sebagai berikut: aliran heterodoks/

---

<sup>56</sup> Frank, "Pendekatan Teologis", hlm. 336-338.

<sup>57</sup> Lih. Machfudz, "Pemikiran Teologi Islam al-Bazdawi", hlm. 15.

<sup>58</sup> Tritton As, *Muslim Theology* (Brisol: Luzac & Company Ltd, 1947), hlm. 80 & 167, dan lih. Harun Nasution, *Teologi Islam*, hlm. 82-84.

rasional/ liberal dalam Islam memiliki ciri-ciri: (1) menganggap akal memiliki kedudukan yang tinggi, efeknya adalah mereka menginterpretasikan ayat-ayat al-Qur'an yang kurang bisa diterima oleh akal, (2) manusia mempunyai kemampuan secara bebas untuk menentukan dan melakukan perbuatannya sendiri, dan (3) keadilan Tuhan, imbasnya adalah mereka meyakini adanya hukum alam; sedangkan aliran ortodoks/ tradisional/ konserfatif dalam Islam memiliki ciri: (1) menganggap akal lemah, sehingga banyak terikat dengan makna harfiah wahyu, (2) cenderung setuju dengan paham jabariyah, yakni manusia tidak mempunyai kebebasan dan kekuatan untuk menentukan perbuatannya sendiri, dan (3) titik tolak ajarannya terletak pada kekuasaan mutlak tuhan, imbasnya mereka sangat kuat memegang takdir dan menolak hukum alam.<sup>59</sup>

Berdasarkan pada ulasan di atas, dalam konteks penelitian ini, selama proses pengolahan data peneliti akan memfokuskan pada pencarian atau pelacakan atas pemikiran *kalām Māturīdī*, terutama sekali tertuju pada metode pemikiran yang ia gunakan. Kemudian, dengan mengetengahkan dua corak atau aliran teologi di atas, peneliti berusaha untuk mendekati pemikiran dan metode pemikiran *kalām Māturīdī* melalui dua corak teologi tersebut. Apakah pemikiran dan metode pemikiran *kalām Māturīdī* masuk dalam kategori teologi liberal atau teologi tradisional, ataukah malah tidak masuk kedalam kedua-duanya, namun mempunyai kategori tersendiri, semisal berada di posisi tengah antara liberal dan tradisional. Dan ditambah lagi dengan

---

<sup>59</sup> Machfudz, "Pemikiran Teologi Islam al-Bazdawi", hlm. 25 & 33.

pembagian corak pemikiran *kalām* sebagaimana yang telah dijelaskan panjang lebar pada sub-bab kerangka teori. Terkait pembagian yang terakhir ini, peneliti berusaha untuk melihat pemikiran dan metode pemikiran Māturīdī melalui pembagian pemikiran dan metode *kalām* menurut Ibnu Ruṣd. Jika diwujudkan dalam pertanyaan, hal itu akan menjadi sebagai berikut: apakah pemikiran dan metode *kalām* Māturīdī masuk dalam kategori *literal*, rasional, atau *ḥauqiyah*?. Seandainya masuk dalam kategori rasional, Māturīdī masuk dalam kategori liberal/ heterodos atau konserfatif/ ortodoks, atau bahkan tidak diantara keduanya? Dan juga, dilihat dari metode argumen yang dia gunakan, apakah Māturīdī masuk dalam kategori teolog yang menggunakan metode *bid'ah* atau *syari'ah*?. Itulah kiranya yang akan peneliti lakukan selama proses penelitian ini.

Terkait posisi peneliti, dalam kaitannya dengan mendekati objek kajian, peneliti lebih memilih untuk melakukan *epoche*, memasukkan keyakinan peneliti ke dalam 'kantong' terlebih dahulu, dan juga peneliti tidak memosisikan sebagai pembela maupun pembantah pemikiran dan metode pemikiran Māturīdī. Sedapat mungkin, peneliti berusaha untuk mendekatinya, dengan kerangka pendekatan teologis, secara objektif, meskipun hal ini adalah mustahil terjadi. Namun, setidaknya dengan sadar peneliti berusaha untuk melakukannya.

### G. Sistematika Pembahasan

Supaya penelitian ini sistematis, peneliti akan mensistematisasikan pembahasan sebagai berikut:

Bab I berisi pendahuluan yang meliputi latar belakang, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, kajian pustaka, kerangka teori, metode penelitian, dan yang terakhir sistematika pembahasan. Bab ini bertujuan untuk menjelaskan signifikansi, batasan-batasan objek (persoalan), dan cara mendapatkan serta memecahkannya.

Bab II mengkaji tentang biografi, riwayat hidup, guru dan murid, serta situasi yang melingkupi kehidupan Māturīdī, baik situasi sosio-politik maupun situasi keilmuan. Bab ini bertujuan untuk mengenal dan mendudukan Māturīdī pada latar historisitasnya.

Bab III mengkaji tentang struktur metode pemikiran *kalām* Māturīdī. Bab ini meliputi kajian tentang sumber pengetahuan, posisi rasio dan wahyu, dan prinsip-prinsip pemikiran Māturīdī yang terdiri dari *tanzīh* dan *ḥikmah*. Bab ini ditujukan untuk mengetahui struktur bangun dan posisi metode pemikiran *kalām* Māturīdī.

Bab IV mengkaji tentang aplikasi metode *kalām* Māturīdī dalam pemikiran *kalām*-nya. Pada Bab ini, pertama-tama dijelaskan pemikiran *kalām* Māturīdī, baru kemudian di ulas metode-metode argumentasi yang dia gunakan di dalamnya. Pembahasan pada bab ini meliputi: Konsepsi Māturīdī tentang Allah, yang dibagi



lagi menjadi tiga, yakni eksistensi Allah, ke-esa-an Allah, dan sifat-sifat Allah; dan Konsepsi Māturīdī tentang Hubungan Allah dengan Manusia, yang meliputi bahasan Kekuasaan dan Keadilan Allah, *Free Will* dan *Predestination*, Qada' dan Qadar, dan terakhir terkait *isbāt al-nubuwwah wa al-risālah*. Pada bab ini, peneliti juga mencantumkan analisis peneliti atas metode pemikiran Māturīdī. Pada analisis ini, peneliti berupaya mengkaji metode dan pemikiran Māturīdī dengan kaca mata Ibnu Ruṣd dan pula dengan memegang erat-erat pendekatan yang telah peneliti pilih, Pendekatan teologis. Selain itu, dalam analisis tersebut peneliti juga berupaya untuk mengaitkan *kalām* Māturīdī dengan transformasi sosial masyarakat Indonesia.

Bab V adalah penutup yang berisi kesimpulan dan saran-saran.

## **BAB V PENUTUP**

### **A. Kesimpulan**

Berdasarkan dengan kajian-kajian pada bab-bab di atas, pertanyaan-pertanyaan rumusan masalah penelitian tesis ini dapat dijawab dan disimpulkan sebagai berikut:

#### **1. Metode Pemikiran Māturīdī**

Metode berpikir Māturīdī bisa dikatakan sangat rasional. Māturīdī memberikan posisi yang sangat tinggi terhadap akal, yakni memosisikannya sebagai salah satu dari dua sumber agama di samping wahyu. Akal menurutnya mampu mengetahui Allah, kewajiban mengetahui Allah, dan mengetahui baik-buruk sesuatu. Sementara mengenai kewajiban melakukan yang baik dan meninggalkan yang buruk menurutnya hanya dapat diketahui melalui wahyu. Dengan kata lain, selain hal-hal yang berkaitan dengan *al-amr wa al-nahy* dan hal-hal misterius seperti pahala-siksa, surga-neraka, ihwal akhirat, hari akhir, dan yang senada lainnya menurut Māturīdī bisa dicapai oleh akal melalui perenungannya terhadap ciptaan Allah dan hikmah yang ditetapkan di dalamnya. Atas dasar ini, meskipun Māturīdī memberikan posisi yang tinggi kepada akal, Māturīdī tetap mengunggulkan wahyu daripada akal. Wahyu dalam pemikirannya tetap diposisikan di urutan pertama di atas akal dan berfungsi sebagai pembimbingnya.

Selain mengakui sumber agama, Māturīdī juga mengakui sumber pengetahuan yang manusia dapat mendapatkan pengetahuan darinya. Sumber pengetahuan yang diakuinya ada tiga, yakni indra (*al-‘iyan*), informasi (*al-akhbār* –termasuk di dalamnya adalah wahyu dan ḥadīṣ Nabi), dan akal (*al-naẓar*). Ketiga sumber tersebut mampu memberikan pengetahuan yang benar kepada manusia sesuai tingkat kapasitasnya masing-masing. Khusus untuk *al-akhbār*, Māturīdī menyaratkan supaya tidak menerimanya begitu saja, namun harus diteliti dengan ketat sehingga jelas kesahihannya melalui buki-bukti kuat yang menyertainya. Hal ini menunjukkan bahwa Māturīdī sangat berhati-hati dan mengambil sikap kritis terhadap informasi-informasi yang datang kepadanya, termasuk ḥadīṣ Nabi dan pengetahuan-pengetahuan yang muncul sebelumnya.

Kemudian, dalam memahami *naṣ* dan ḥadīṣ nabi yang telah dinilai sah dan bersifat jelas (*muḥkamāt*), Māturīdī memilih untuk menerima apa adanya secara *lafẓiyah*. Namun untuk ayat-ayat yang masih samar maknanya (*mutasyabihāt*) dan yang mengarah pada anthropomorfis, Māturīdī memilih untuk menggunakan *ta’wīl*, tetapi khusus untuk pembahasan penetapan sifat, *asma’*, dan persoalan melihat Allah, Māturīdī lebih memilih menggunakan *tafwīd*.

Selama proses *istinbāt* atau berpikir untuk mengeluarkan pendapat *kalām*-nya, Māturīdī memegang dua prinsip utama, yakni *tanzīh* dan *ḥikmah*. Yang pertama berintikan pada peniadaan keserupaan bagi Allah, sedangkan yang kedua berintikan pada adanya norma-norma keadilan Allah. Dengan

kata lain, prinsip *tanzīh* lebih tertuju untuk menjaga ‘kepentingan’ Allah, sementara *ḥikmah* untuk menjaga ‘kepentingan’ manusia.

Berdasarkan dengan adanya anugerah akal dan *ḥikmah*, Māturīdī mengakui keberadaan hukum alam. Alam menurutnya telah diciptakan oleh Allah dengan hukum tertentu dan berjalan dalam hukum tertentu tersebut. Dengan dasar ini, Māturīdī mengakui keberadaan dan kebenaran ilmu pengetahuan. Dengan demikian, dalam pemikiran Māturīdī ilmu pengetahuan bisa eksis dan berkembang.

Melihat ulasan-ulasan di atas, jika dibandingkan dengan metode berpikir golongan Mu’tazilah dan Asy’ari, *Manhaj* (metode berpikir) Māturīdī berada di tengah-tengah antara *manhaj* mereka. Dia berada dua tingkat di atas *manhaj* Asy’ari dan satu tingkat di bawah *manhaj* Mu’tazilah. Dia tidak se-konserfatif Asy’ari dan tidak pula se-liberal Mu’tazilah. Dia membela ‘kepentingan’ Allah, dan pula ‘kepentingan’ manusia.

## 2. Aplikasi metode *kalām* Māturīdī

Mengenai aplikasi metode berpikir Māturīdī dalam konsep pemikiran *kalām*-nya, setidaknya bisa dilihat dari dua sisi, yakni: dari sisi dalil-dalil argumentasi yang dia gunakan dan dari sisi kesetiannya dalam memegang prinsip berpikir. *Pertama*, sisi dalil argumentasi. Dalam membangun dan memperkuat pendapatnya, Māturīdī tidak hanya menggunakan dalil *naṣ* atau *naqli*, namun juga menggunakan dalil *aqli* dan indrawi (*ḥissiyah*). Dengan kata lain, selain menggunakan ayat-ayat al-Qur’an dan sabda-sabda Nabi,

Māturīdī juga menggunakan dalil *aqli* seperti dalil *ḥarakah* (gerak), *hudūṣ al-‘Ālam* (kebaruan alam), *‘illiyah* (sebab-akibat), dan lain seterusnya; dan juga dalil *ḥissiyah* seperti dalil *khalq* atau *ikhtirā’* (penciptaan), *inayah* (pemeliharaan), dalil kebutuhan manusia, dalil kepribadian, dan seterusnya. Pemakaian ketiga macam dalil ini sangat nampak pada semua kajian *kalām*-nya, terutama sekali pada kajian wujud Allah dan kajian *isbāt* Rasul.

*Kedua*, sisi kesetian memegang prinsip berpikir. Prinsip berpikir Māturīdī adalah *tanzīh* dan *ḥikmah*. Kedua prinsip ini terus nampak menjadi rel atau pedoman Māturīdī selama dalam *istinbāt* konsep *kalām*nya. Prinsip *tanzīh* nampak sangat jelas pada pembahasan Māturīdī mengenai konsepsi Allah, baik mengenai persoalan wujud Allah, ke-Esa-an, maupun sifat-sifat-Nya. Sedangkan prinsip yang lainnya, *ḥikmah*, nampak sangat jelas pada pembahasan Māturīdī mengenai konsep hubungan antara Allah dengan manusia, terutama sekali mengenai keadilan Allah dan kekuasaan atau kebebasan manusia.

Dilihat dari asal mula pengambilan dalil argumentasi, Māturīdī tidak hanya mengambil dari dalil-dalil argumentasi yang telah tertera dalam *naṣ*, namun juga dari pemikiran filsafat –dalam kategori Ibnu Ruṣd dalil yang pertama dikategorikan sebagai dalil *syari’ah*, dan dalil kedua sebagai dalil *bid’ah*-. Dalil argumentasi yang diambil Māturīdī dari *naṣ* (syari’at) adalah seperti: dalil *khalq* atau *ikhtirā’* (penciptaan), *inayah* (pemeliharaan), *tagayyūr al-‘ālam* (perubahan alam), *niẓām al-‘ālam* (ketersusunan Alam), *al-gā’iyah* (keterukuran alam), dan lain sebagainya; dan dari pemikiran filsafat seperti:

dalil *ḥarakah* (gerak), *al-'illiyah* (sebab-akibat), *al-jauhar wa al-'arḍ* (substansi dan aksiden), dan lain sebagainya. Selain itu, Māturīdī juga memunculkan dalil-dalil argumentasi yang genuin dari dirinya, misalnya: dalil *al-ḥayah wa al-maut* (sesuatu yang hidup dan sesuatu yang mati), *ḍarūriyat al-makhlūq* (kebutuhan makhluk), *wujūd al-syar fi al-'ālam* (wujudnya keburukan di alam), *ta'arūd* (pertentangan), dan lain sebagainya. Penggunaan dan pengambilan semua dalil ini menunjukkan kepiawian dan kebijaksanaan Māturīdī. Dia piawi dalam berdebat dan mengkonstruksi dalil, dan juga pandai serta bijaksana dalam memosisikan dirinya dihadapan audien. Selain itu, hal ini juga menunjukkan kerja keras Māturīdī dalam memmbela kemurnian akidah Islam dari serangan pelbagai macam musuh, dan juga kerja keras Māturīdī untuk menjadikan akidah Islam bisa dan mudah dipahami oleh semua kalangan.

Atas dasar hal-hal di atas, maka bisa dipahami bahwa pengakuan Māturīdī atas ketiga sumber pengetahuan manusia (indra, informasi, dan akal), pemosisian akal sebagai sumber agama disamping *naṣ*, dan juga pemancangan dua prinsip berpikir di atas, sangat mempengaruhi corak ajarannya dan membawa ajarannya tersebut menjadi lebih rasional dan progresif dibandingkan dengan ajaran Asy'ari maupun golongan Ahlu Sunnah lain semasanya.

## B. Saran-Saran

Setelah melalui kajian panjang dan mendalam atas pemikiran, *manhaj*, dan hal-hal lain yang terkait dengan Māturīdī sebagaimana di atas, peneliti memiliki beberapa saran sebagai berikut:

1. Ajaran dan metode berpikir Māturīdī bisa dijadikan pertimbangan guna memajukan intelektualitas dan mengembangkan peradaban umat Muslim Indonesia. Alasannya adalah: pengakuan Māturīdī terhadap adanya hukum alam menunjukkan bahwa ilmu pengetahuan bisa eksis dan lebih berkembang di dalam ajarannya, ditambah lagi dengan penekanannya terhadap sikap kritis terhadap segala informasi atau pengetahuan dari orang lain yang datang kepada kita; sikap kritis tersebut juga dapat menjadikan umat Muslim Indonesia bisa mandiri, baik dari segi intelektual maupun peradaban; pengakuan adanya ikhtiar dan tanggungjawab manusia kiranya bisa mendorong umat Muslim Indonesia untuk lebih bertanggungjawab, memiliki semangat etos kerja yang kuat, dan juga mampu merajut pandangan ke depan yang lebih optimis; dan lain sebagainya.
2. Menurut hemat peneliti, hasil penelitian ini juga bisa dijadikan landasan bagi generasi intelektual muslim Sunni Indonesia yang memiliki semangat berpikir kritis, kreatif, inovatif dan progressif. Mereka tidak perlu takut lagi, karena olah pikir dan sikap, dengan label-label negatif seperti lebel Mu'tazilah, telah keluar dari Sunni, dan lain sebagainya. Dengan kata mudahnya, berpikir kritis, kreatif, dan progressif tidak harus keluar dari Sunni atau –sebagaimana kata

Harun Nasution- pindah ke dalam aliran Mu'tazilah, sebab ciri-ciri tersebut ternyata ada dalam diri Sunni, yakni dalam pemikiran Māturīdī. Persoalan ini peneliti rasa perlu untuk diketengahkan karena tidak sedikit orang atau bahkan ulama yang melakukan justifikasi negatif tersebut, umumnya mereka memberikan label liberal kepada mereka yang berpikir kritis, kreatif dan progressif. Label liberal ini mereka samakan dengan Mu'tazilah, sebuah golongan Islam yang telah mereka anggap berbahaya bagi Islam dan telah dilaknat oleh Allah, bahkan tidak sedikit yang melabelkan 'kafir atau murtad' kepada orang-orang tersebut. Contoh dari yang terakhir ini adalah sebagaimana yang dialami oleh Naṣr Ḥamid Abū Zayd, Ḥasan Hanafi, Ulil Absar Abdala, KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur), dan tokoh-tokoh Islam lain yang dicap sebagai liberal dan memiliki pemikiran bebas dan rasional.

3. Mengingat penelitian mengenai Māturīdī masih sangat minim, terutama di Indonesia, menurut hemat peneliti penelitian-penelitian lanjutan mengenai dirinya masih sangat perlu dilakukan. Misalnya mengenai: keterkaitan ajaran dan metode Māturīdī dengan Imam Ḥaramain, Muḥammad 'Abdūh, dan Fethullah Gullen. Sebab, menurut penjelasan AKM. Ayyūb, tokoh-tokoh tersebut disinyalir telah memiliki keterkaitan pemikiran dengan atau setidaknya dipengaruhi oleh Māturīdī; pengaruh ajaran Māturīdī terhadap ajaran *kalām* ulama Nusantara. Sebab, terdapat keterangan -dalam buku Montgomery Watt- bahwa meskipun kitab-kitab Māturīdī sendiri tidak ada atau langka di Nusantara, namun salah satu kitab akidah murid Māturīdī, Abū



Laiṣ al-Samarkandi, yang bernama *kitāḍ al-‘aqā’id* sangat masyhur digunakan di Indonesia dan Malaysia; dan kiranya masih banyak lagi tema-tema lain mengenai Māturīḍi yang penting untuk diungkap dan dikaji.

4. Dan satu lagi, menurut hemat peneliti, penelitian-penelitian mengenai tokoh-tokoh yang dianggap sentral oleh umat Muslim Indonesia dengan cara langsung merujuk pada karya-karya asli mereka -sebagaimana yang peneliti upayakan dalam tesis ini- sangat perlu dilakukan dan lebih dikembangkan. Hal ini mengingat masih banyaknya tokoh-tokoh sentral yang belum diungkap dan dikaji, dan juga mengingat adanya kecenderungan umat Muslim Indonesia yang menyandarkan pemahaman keagamaannya pada sumber-sumber skunder. Misalnya, mereka menyandarkan ajaran Asy’ari tidak pada kitabnya secara langsung, *Ibānah* atau *al-Luma’*, namun pada kitab-kitab skunder lain yang menerangkannya. Begitupun pula mengenai pendapat atau ajaran Māturīḍi, mereka tidak menyandarkan pada dan mengetahuinya secara langsung dari *Kitāb al-tauḥīḍ*, namun lebih pada keterangan-keterangan (nukilan) dari tokoh-tokoh dan kitab-kitab skunder lain –ini nampaknya juga dilakukan oleh para pemikir Indonesia, misalnya Harun Nasution. Hal ini, menurut hemat peneliti, akan berimbas pada penyempitan upaya intelektual. Sebab, semakin suatu pokok permasalahan diperinci, maka semakin sempitlah peran intelektualitas bagi pembacanya.

## DAFTAR PUSTAKA

### BUKU

- Amīn, Aḥmad, *Fajr al-Islām: Yabḥasu ‘an al-Ḥayah al-‘Aqliyah fī Ṣadr al-Islām ilā al-Daulah al-Umawiyah*, Beirut-Lebanon: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1969.
- , *Ḍuhru al-Islām*, Jilid IV, Beirut: Dar al-Kitāb al-‘Arabī, 1969.
- ‘Abbās, Siradjuddin, *I’tiqād Ahlussunnah Wal Jama’ah*, Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 2005.
- Al-Afgānī, Syams al-Salafī, *The Māturīdī Creed*, terj. ‘Abdūl Haq al-Asyanti, Salafimanhaj.com, 2007.
- Asimov, M.S. dan C.E. Bosworth (ed), *History of Civilizations of Central Asia: The Age of Achievement, A.D. 750 to The End of The Fifteenth Century*, Paris: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, 1998.
- ‘Alī, Atabik dan Aḥmad Zuhdi Muḥḍor, *Kamus al-‘Aṣrī: Arab-Indonesia*, Yogyakarta: Yayasan Ali Maksu Krapyak, 1996.
- Al-Amīr, Ibnu, *al-Kāmil fī Uṣūl al-Dīn fī Ikhtisār al-Syāmil fī Uṣūl al-Dīn lī Imām al-Ḥaramain al-Juwaini*, Jild. I, penahkik Jamāl ‘Abd al-Nāṣir ‘Abd al-Mun’im, Kairo: Dar al-Salām, 2010.
- ‘Abdullāh, Amīn, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- , “Aspek Epistemologis Filsafat Islam”, dalam Irma Fatimah (ed.), *Filsafat Islam: Kajian Ontologis, Epistemologis, Aksiologis, Historis, Prospektif*, Yogyakarta: LESFI, 1992.
- , “Teologi dan filsafat dalam Perspektif Globalisasi Ilmu dan Budaya” dalam Mukti Ali, dkk., *Agama Dalam Pergumulan Masyarakat Kontemporer*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1998.
- Arif, Mahmud, *Pendidikan Islam Trnsformatif*, Yogyakarta: LKiS, 2008.
- ‘Alī, AKM. Ayyūb, “Māturīdīsm”, dalam MM. Syarif, *A History of Muslim Philosophy*, Weisbaden: EJ. Brill, 1974.
- , “Ṭaḥāwism”, dalam MM. Syarif, *A History of Muslim Philosophy, Vol I*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963.
- Al-Bagdādī, Abū Mansūr ‘Abd al-Qāhir al-Tamīmī, *Kitāb al-Milāl wa al-Nihāl*, Dar al-Masyriq: Beirut-Lebanon, tt.
- Al-Bagdādī, Ismā‘il Basya, *Hidayāt al-‘Arifīn: Asma’ al-Muallīn wa Atsār al-Muṣannifīn*, Jilid. II, Istanbul: al-Ma’arīf al-Jaliyah, 1955.

- Al-Bayāḍī, Kamāl al-Dīn Aḥmad , *Kitāb Isyārāt al-Marām min 'Ibārāt al-Imām Abī Ḥanīfah al-Nu'mān fī Uṣūl al-Dīn*, editor Aḥmad Farīd al-Miziyadi, Beirut-London: Dar al-Kutb al-'Ilmiyah, 2007.
- Al-Bazdawī, Abū al-Yusr Muḥammad, *Uṣūl al-Dīn*, penahkik Hans Biter Lansj, Kairo: al-Maktabah al-Azhariyah li al-Turās, 2003.
- Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat* , Jakarta: Gramedia, 2000.
- Bakker, Anton dan A. Charris Z, *Metode Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Chalil, Moenawar, *Kelengkapan Tarikh Nabi Muhammad Saw*, jild. 1, Jakarta: Gema Insani, 2001.
- Van Donzel, C.E. Bosworth, E., dkk. *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden-New York: E.J. Brill, 1993.
- Al-Faruqi, Ismā'īl R. dan Lois Lamy al-Faruqi, *Atlas Budaya Islam: Menjelajah Khazanah Peradaban Gemilang*, terj. Ilyas Hasan, Bandung: Mizan, 2001.
- Al-Gālī, Balqāsīm, *Abū Manṣūr Māturīdī: Ḥayātuhu wa Ara'uhu al-'Aqdiyyah*, Tunisia: Dar al-Turki, 1989.
- Ghazali, M. Bahri, *Konsep Ilmu Menurut al-Gazali: Suatu Tinjauan Psikologik Pedagogik*, Jakarta: Pedoman Ilmu mulia, 2001.
- Ḥayyī, 'Abdul, "Ash'arism", dalam MM. Syarif, *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963.
- Hitti, Philip K., *History of The Arabs*, terj. Cecep Lukman dan Dedi Slamet, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005.
- Al-Ḥarabī, Aḥmad bin 'Auḍullah al-Lahībī, *Al-Māturīdīyah: Dirāsah wa Taqwīman*, Riyāḍ: Dār al-'Āṣimah, 1413 H.
- Ḥanafī, Ḥasan, *Dari Akiddah ke Revolusi: Sikap Kita terhadap Tradisi Lama*, terj. Usman Ismail, dkk., Jakarta: Paramadina, 2003.
- Izutsu, Toshihiko, *Konsep Kepercayaan Dalam Teologi Islam: Analisis Semantik Iman dan Islam*, Terj. Agus Fahri Husein, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994.
- Al-Jabirī, Muḥammed 'Ābid, *Al-Kasyf 'an Manāḥij al-Adillah fī 'Aqā'id al-Millah aw Naqd 'Ilm al-Kalām*, Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyah, 1998.
- , *Tragedi Intelektual: Perselingkuhan Politik dan Agama*, terj. Zamzam Afandi A, Yogyakarta: Pustaka Alief, 2003.
- Kartanegara, Mulyadi, *Nalar Religius: Menyelami Hakikat Tuhan, Alam dan Manusia*, Jakarta: Erlangga, 2007.
- Khalif, Faṭḥullāh, *Muqaddimah Kitāb al-Tauḥīd*, Alexandria: Dar al-Jami'āti al-Maṣriyyah, 1970.

- Kaelan, *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat*, Yogyakarta: Paradigma, 2005.
- Madjid, Nurcholis, (ed), *Khazanah Intelektual Islam*, Bulan Bintang: Jakarta, 1985.
- Martin, Richard C., Dkk., *Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*, Oxford: One World, 2003.
- Moleong, Lexy J., *Metode Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006.
- Al-Māturīdī, Abū Manṣūr, *Kitāb al-Tauḥīd*, Dar al-Jami'at al-Mashriyah: Alexandria, tt.
- , *Al-Syarh al-Fiqh al-Akbar*, Qaṭar: Majlis Dā'irah al-Ma'ārif al-Nizāmiyah, 1321 H.
- , *Ta'wīlāt Ahlu al-Sunnah, Juz I*, penahkik Ibrāhīm dan Sayyid 'Auḍīn, Kairo: Al-Majlis al-A'lā li al-Syu'ūn al-Islāmiyah, 1971.
- Munawwir, A.W., *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*, Surabaya: Pustaka Progresif, 1997.
- Maryam, Siti, dkk (ed.), *Sejarah Peradaban Islam: Dari Masa Klasik Hingga Modern*, Yogyakarta: LESFI, 2009, cet. III.
- Al-Nasafī, Abū Mu'in, *Baḥr al-Kalām*, penahkik Wali al-Dīn Muḥammad Ṣāliḥ al-Farfūr Damaskus-Ḥalbūnī: Maktabah Dār al-Farfūr, 2000.
- Nur, Syaifan, *Filsafat Wujud Mulla Sadra*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Nasution, Harun, *Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan*, UI Press: Jakarta, 2010.
- Nasr, Sayyed Ḥossein dan Oliver Leaman (ed), *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam Vol I*. Terj. Team Mizan, Bandung: Mizan, 2003.
- , *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat, dan Gnosis*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Pringgodigdo, Hasan Shadzili Abdul Gafar, *Ensiklopedi Umum*, Yogyakarta: Kanisius, 1973.
- Qomar, Mujammil, *Epistemologi Pendidikan Islam: Dari Metode Rasional Hingga Metode Kritik*, Jakarta: Penerbit Erlangga, 2005.
- Rozak, Abdul dan Rosihon Anwar, *Ilmu Kalam untuk UIN, STAIN, PTAIS*, Pustaka Setia: Bandung, 2010.
- Raḥmān, Fazlur, *Membuka Pintu Ijtihād*, terj. Anas Mahyuddin, Bandung: Penerbit Pustaka, 1995.
- , *Kebangkitan dan Pembaharuan di dalam Islam*, terj. Munir, Bandung: Penerbit Pustaka, 2000.

- Ruṣd, Ibnu, *Mendamaikan Agama dan Filsafat: Kritik Epistemologi Dikotomi Ilmu*, terj. Ahsin Wijaya, Yogyakarta: Pilar Media, 2005.
- Al-Syaḥrastāni, Abū Fath Muḥammad, *Al-Milāl wa al-Nihāl*, Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah: Beirut-Lebanon, 1992.
- , *Kitāb Nihāyah al-Iqdām fi ‘ilm al-Kalām*, pen-taḥqīq Alfred Guillaume, London.
- Syukur, HM. Amīn, *Menggugat Tasawuf: Sufisme dan Tanggung Jawab Sosial Abad 21*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002, cet. II.
- Siradj, Said Agiel, *Ahlussunnah wal Jamā’ah dalam Lintas Sejarah*, Yogyakarta: LKPSM, 1998.
- Syakur, Abd. Dj., *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik*, Bandung: Mizan, 2005.
- Saeed, Abdullāh, *Islamic Thought: An Introduction*, New Yor & London: Routledge, 2006.
- Al-Taftāzāni, Sa’d al-Dīn, *Syarḥ al-‘Aqā’id al-Nasafiyah*, penahkik Aḥmad Hījāzī al-Saqqā, Kairo: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyah, 1988.
- Thomas, David, *Christian Doctrines in Islamic Theology*, Leiden-Boston: Brill, 2008.
- Tritton As, *Muslim Theology*, Brisol: Luzac & Company Ltd, 1947.
- Watt, W. Montgomery, *Early Islam: Collected Articels*, Eidenburg: Univercity Press, 1990.
- , *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey*, Harrassowitz: Edinburgh University Press, 1992.
- Whaling, Frank, ”Pendekatan Teologis”, dalam Peter Connolly (ed.), *Aneka Pendekatan Studi Agama*, terj. Imam Khoiri, Yogyakarta: LKiS, 2009.
- Watloly, Aholiab, *Tanggung Jawab Pengetahuan: Mempertimbangkan Epistemologi Secara Kultural*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2001.
- Al-Zabīdī, Muḥammad al-Ḥusaini, *Ithāf al-Sādah al-Muttaqīn: Bi Syarḥ Iḥya’ ‘Ulūm al-Dīn, Jilid II*. Lebanon: Dar al-Fikr, tt.
- Zahrah, Muḥammad Abū, *Al-Tārīkh al-Mazāhib al-Islāmiyah fi al-Siyāsati wa al-‘Aqā’id wa al-Tārīkh al-Mazāhib al-Fiqhiyah*, Kairo: Dar al-Fikr al-‘Arabi, tt.

## JURNAL

- Nasir, Sahilun A., “The Epistemology of Kalam of Abū Manṣūr al-Māturīdī”, dalam *al-Jami’ah*, Vol. 43, No. 2, 2005.

Ozervarli, M. Sait, “The Authenticity of the Manuscript of Māturīdī’s Kitāb al-Tauhīd: A Re-ExAmīnation”, dalam *Islam Aristirmalari Dergisi*, Vol. 1, 1997.

#### **TESIS dan DISERTASI**

Al-Barsany, Noer Iskandar, “Teologi al-Māturīdī”, tesis tidak diterbitkan, Aqidah dan Filsafat, IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1990.

Machfudz, “Pemikiran Teologi Islam al-Bazdawi: Studi atas Kitāb Uṣūl al-Dīn”, tesis tidak diterbitkan, Aqidah dan Filsafat, IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1996.

Simko, Ivan, “Paralels of Stoicism and Kalam”, Tesis di Philosophy, Universitas Wien, Vienna, Oktober, 2008.

Suparman, *Epistemologi dalam Filsafat Ibn Rusyd*, Yogyakarta: tesis tidak diterbitkan, Aqidah dan Filsafat, IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1996.

#### **INTERNET**

Mujtahid, “Studi Tentang Pengembangan Profesi Guru”, dalam <http://mujtahid-komunitaspendidikan.blogspot.com/2011/02/studi-tentang-pengembangan-profesi-guru.html>. Diakses pada 25 Juni 2011.

## DAFTAR RIWAYAT HIDUP

### A. Identitas Diri

Nama : Aly Mashar, S.Pd.I  
Tempat/ tgl. Lahir : Tulungagung, 10 Juni 1985  
Alamat Rumah : Karangdoro - Padangan - Ngantru - Tulungagung  
Nama Ayah : Kanan  
Nama Ibu : Siti Aminah  
Nama Istri : Miftahul Rohmah

### B. Riwayat Pendidikan

#### 1. Pendidikan Formal

- a. MI PSM Padangan, tahun lulus 1997.
- b. Mts. Ma'arif NU Pucung-Ngantru, tahun lulus 2000.
- c. MA. HM. Tribakti Lirboyo-Kediri, tahun lulus 2003.
- d. S-1, Fak. Tarbiyah, Prodi Pendidikan Agama Islam (PAI), IAI Tribakti Kediri, tahun lulus 2008.

#### 2. Pendidikan Non-Formal

- a. Madrasah Diniyah Sanawiyah-Aliyah Pon. Pes HM. Putra al-Mahrūsiyah Lirboyo Kediri, tahun 2000-2007.
- b. Kresna English Institute dan ACCESS Pare Kediri, tahun 2008.
- c. Kursus Ilmu Mantiq, Alfiyah, dan Balaghah di Pon. Pes. Gedang Sewu Pare Kediri, tahun 2009.

### C. Riwayat Pekerjaan

1. Staff Pembantu LP3M - IAI Tribakti Kediri, tahun 2008-2009.
2. Guru Bantu di Ma'had 'Aly Hidayatul Mubtadi'in Lirboyo Kediri, 2011-sekarang.

#### D. Pengalaman Organisasi

1. Pengurus Bidang Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) Komisariat Tribakti Kediri, tahun 2005-2007.
2. Penasehat Lembaga Pers dan Penelitian Mahasiswa (LP2M) IAI Tribakti, 2008-sekarang.
3. Ketua Umum Lembaga Bahsul Masa'il Pon. Pes. HM Putra al-Mahrūsiyah Lirboyo Kediri, tahun 2005-2007.
4. Kepala Suku Teater GOESTI IAI Tribakti, tahun 2005-2007.
5. Wakil Presiden BEM-I IAI Tribakti, tahun 2007.
6. Anggota dan Bidang Lapangan Forum Kajian Agama dan Budaya Songgolangit Kediri, 2007-2009.

#### E. Karya Ilmiah

1. Buku
  - a. *Babad Tanah Jawa*, terjemahan, Kediri: LP3M, 2008.
2. Artikel
  - a. *Konsep Pendidikan YB. Mangunwijaya, Pr.*, Jurnal Ilmiah Tribakti, Vol. II, 2009.
  - b. *Fethullah Gullen dan Gerakan Islam Turki*, Jurnal Ilmiah tribakti, Vol. II, 2011.
3. Penelitian
  - a. *Konsep Pendidikan YB. Mangunwijaya, Pr. dalam Perspektif KH. Abdurrahman Wahid*, skripsi, tahun 2008.