

5

ALIRAN TEOLOGI ISLAM

Dalam Menjawab Persoalan Eksternal Dan Internal

A. Hakikat Pengetahuan

Kata pengetahuan, dalam bahasa Arab dikenal dengan “*al-ilm*”.¹ Menurut terminologi, al’ilm ialah bentuk, sifat, rupa, atau gambar sesuatu yang terdapat di dalam akal.² Sidi Gazalba (abad XX M) mengatakan, bahwa yang dimaksud dengan pengetahuan secara sistematis ialah apa yang dikenal atau hasil pekerjaan tahu. Hasil pekerjaan tahu itu, merupakan hasil dari kenal, sadar, insaf, mengerti, dan pandai.³

Sebenarnya, menurut Suriasumantri (L. 1940 M.) tidak semua pengetahuan dapat disebut ilmu, karena ilmu merupakan pengetahuan yang cara mendapatkannya menggunakan metode ilmiah yang berfungsi sebagai ekspresi mengenai cara bekerja pikiran. Dalam menyusun pengetahuan yang dapat diandalkan, metode ilmiah mencoba menggabungkan cara berpikir deduktif dan cara berpikir induktif.⁴

Dalam bahasa Yunani, pengetahuan disebut “episteme”, sedangkan cara mendapatkan pengetahuan yang benar disebut “epistemologi”, yang dalamnya terdapat tiga persoalan pokok: apa, bagaimana, dan untuk apa.⁵ Secara garis besar, menurut Musa Asy’arie (abad ke XX M.) dkk., ada dua aliran dalam epistemologi, yaitu idealisme dan realisme. Idealisme adalah suatu aliran pemikiran yang menekankan pentingnya peran ide dan akal sebagai sumber pengetahuan, sehingga aliran ini disebut juga

¹. Sidi Gazalba, *Sistematika Filsafat*, Jilid I, Jakarta: Bulan Bintang, 1992, h. 39.

². Al-Syarif ‘Ali ibn Muhammad al-Jurjani, *Kitâb al-Ta’rîfât*, Jeddah: Al-Haramain, tth., h. 155.

³. Gazalba, *op. cit.*, h. 4.

⁴. Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat ilmu Sebuah Pengantar Populer*, Jakarta: Pustaka Sinâr Harapan, 1990, h. 119-120.

⁵. *Ibid.*, h. 105, lihat pula Musa Asy’ari dkk., *Filsafat Islam Kajian Ontologi, Epistemologis, Aksiologis, Historis, Prospektif*, Ed. Irma Fatimah, Yogyakarta: LEFSI, 1992, h. 28.

“rasionalisme”. Adapun realisme lebih menekankan peran indera (sentuhan, penciuman, penglihatan, pencicipan, dan pendegaran) sebagai sumber pengetahuan, sehingga aliran ini disebut juga “empirisme”.⁶

Sidi Gazalba (abad XX M.), mengklasifikasikan pengetahuan manusia ke dalam tiga kategori. Pertama, pengetahuan yang dihasilkan oleh pengalaman pancaindera melalui proses pemikiran langsung, yang disebut “pengetahuan indera”. Kedua, pengetahuan yang dihasilkan melalui proses berpikir sistematis, radikal, dan disertai dengan riset atau eksperimen, yang disebut “pengetahuan ilmu”. Ketiga, pengetahuan yang dihasilkan melalui sistem berpikir yang sistematis, radikal, dan universal, yang disebut “pengetahuan filsafat”.⁷ Ketiga pengetahuan ini sangat berkaitan dan saling melengkapi.⁸

Filosof Yunani berbeda pendapat dalam perihal epistemologi, ada di antaranya yang beraliran idealisme dan ada pula yang beraliran realisme. Filosof yang beraliran idealisme ialah Plato (427 SM.-347 SM.), sedang filosof yang beraliran realisme ialah Aristoteles. Menurut Plato, pengetahuan yang bersumber dari pancaindera diragukan kebenarannya, karena hasil pengamatan inderawi selalu berubah-ubah. Sesuatu yang dipandang Plato tidak mengalami perubahan adalah idea dan dapat dijadikan pedoman sebagai sumber pengetahuan. Sebab, idea merupakan bawaan manusia sejak lahir, dan dengan idea inilah manusia dapat mengenal dan memahami. Jika manusia ingin memahami segala sesuatu, maka ia tinggal mengingat kembali.⁹ Menurut Aristoteles (384-322 SM.), hukum-hukum dan

⁶. *Ibid.*

⁷. Gazalba, *loc. cit.*

⁸. Untuk mengilustrasikan hubungan antara kategori-kategori pengetahuan, Sidi Gazalba mengambil contoh pengetahuan tentang hujan. Ketika ditanya apa itu hujan? Pengetahuan indera menjawab: hujan ialah titik-titik air yang jauh Dari arah langit ke bumi setelah hari mendung dan awan menebal. Titik-titik air itu sampai di tanah menghilang, menggenang, atau mengalir di permukaan tanah. Pengetahuan Pancaindera tentang hujan hanya sampai batas itu. Ketika ditanya bagaimana hubungan antara hari mendung, awan menebal dan hujan? Kenapa sampai di tanah titik-titik air itu menghilang, menggenang, dan mengalir? Ke mana akhirnya arus-arus itu menuju? Pengetahuan ilmu menjawab: Air yang ada di permukaan bumi dipanasi oleh matahari dan menguap ke atas dan menguap menjadi gumpalan awan, yang kemudian turun ke bumi disebabkan keadaanya lebih berat Dari uDâra, atau karena gaya tarik bumi. Air hujan yang mengena lapisan tanah yang keras akan menggenang dan membentuk rawa-rawa, sungai, lautan, dsb. Selain itu, air hujan menyelinap masuk tanah dan membentuk mata air. Ketika ditanya kenapa terjadi hujan? Pengetahuan ilmu menjawab: Karena hukum alam. Ketika ditanya apa itu hukum alam? Filsafatlah yang menjawab, bahwa hukum alam adalah hukum materi atau zat. Zat adalah hakikat Dari segala yang ada. (*Ibid.*, h. 5-6).

⁹. Bagi Plato, idea bukanlah gagasan yang terdapat dalam pikiran dan sifatnya subyektif, tetapi sebaliknya idealah yang memimpin pikiran manusia dan

pemahaman yang bersifat universal (umum) terhadap suatu benda bukan hasil bawaan sejak lahir, tetapi dapat dicapai melalui proses panjang pengamatan empirik manusia, yang disebut Aristoteles sebagai “abstraksi” (penyimpulan). Sebenarnya, kata Aristoteles (384-322 SM.), pengamatan inderawi yang berubah-ubah, tidak tetap dan tidak kekal kalau diamati dan diselidiki secara terus menerus, maka akal dapat mengabstraksikan idenya dari benda-benda yang konkrit. Dari situ muncul idea-idea dan hukum-hukum yang bersifat universal dan dirumuskan oleh akal melalui proses pengamatan dan pengalaman inderawi. Tanpa pengetahuan inderawi, menurut Aristoteles, manusia tidak bisa menemukan hal-hal yang bersifat intelektual universal.¹⁰

Persoalan mengenai hakikat pengetahuan masuk ke dunia Islam setelah terjadi interaksi intelektual antara umat Islam dengan pemikir Hellenik.¹¹ Persoalan itu nampaknya menarik perhatian para pemikir Islam, khususnya para teolog untuk merespon setiap tantangan eksternal berdasarkan ajaran Islam. Pendapat para teolog Islam mengenai hakikat pengetahuan, terlihat meruju’ pada firman Allah berikut:

قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ
(يونس : 101)

“Katakanlah: “Perhatikanlah apa yang ada di langit dan di bumi. Tidaklah bermanfaat tanda kekuasaan Allah dan rasul-rasul yang memberi peringatan bagi orang-orang yang tidak beriman”, (Yunus: 101).

وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ
يَعْقِلُونَ (النحل : 12)

“Dan Dia menundukkan malam dan siang, matahari dan bulan untukmu. Dan bintang-bintang itu ditundukkan (untukmu) dengan perintah-Nya. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar

sifatnya obyektif. Semua idea hadir dalam benda yang konkrit ketika sedang diamati: misalnya, ketika mengamati benda gas maka muncul idea api. Ketika diamati pula, ternyata benda gas itu membakar, maka muncul idea panas. Idea api dan idea panas itu bawaan sejak lahir. (Musa Asy’ari dkk., *op. cit.*, h. 30-31, lihat pula Harun Hadiwijoyo, *Sari Sejarah Filsafat Barat I*, Yogyakarta: Kanisius, 1994, h. 40-41).

¹⁰. Contohnya, melihat meja bundar, meja persegi panjang, dan meja segi tiga, hakikat meja disimpulkan Dari semua meja yang diamati itu. Rasio tidak memiliki idea-idea bawaan, tetapi mengabstraksikan ideanya Dari semua benda kongkrit itu. (*Ibid*, h. 29-31, lihat pula *Ibid*, h. 52).

¹¹. Musa Asy’ari, *op. cit.*, h. 32-33.

ada tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi kaum yang memahaminya), (al-Nahal: 12).

يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (النحل : 11)

“Dan menumbuhkan bagimu, dengan air hujan itu, tanaman zaitun, korma, anggur dan segala macam buah-buahan. Sesungguhnya yang demikian itu merupakan tanda (kekuasaan Allah) bagi orang-orang yang berfikir”. (al-Nahal : 11)

هَلْ نَحِسُّ مِنْهُمْ مِنْ أَحَدٍ (مريم : 98)

“Adakah kamu melihat (dengan indera penglihatan) seorangpun dari mereka”, (Maryam: 98).

Beberapa firman Allah di atas, menganjurkan kepada umat manusia agar mempergunakan nalar, akal fikiran dan indera, sehingga dapat mengetahui bahwa Allah sebagai pencipta alam.

Jahm ibn Safwan (w. 128 H./746 M), tidak berbicara secara jelas tentang sumber pengetahuan. Ajaran-ajaran yang ia sampaikan lebih terfokus pada persoalan teologik. Namun kalau menganalisis ajaran-ajaran tersebut, maka konsep Jahm ibn Safwan tentang sumber pengetahuan akan dapat ditemui dalam corak pemikiran dan pendapat-pendapatnya tentang eksistensi Tuhan, ilmu Tuhan, dan iman sebagai berikut.

Corak pemikiran Jahm ibn Safwan bersifat filosofis, karena ia menggunakan akal dalam menangkap makna agama Islam. Namun, ia pun tetap mengutamakan wahyu, sebab dalam prinsipnya akal tidak dapat mengetahui hakikat hukum Tuhan.¹²

Pendapat Jahm ibn Safwan (w. 128 H./746 M.) tentang sumber pengetahuan, terlihat juga ketika ia berdebat dengan Sumaniah mengenai eksistensi Tuhan.¹³ Menurut Jahm ibn Safwan, Tuhan hanya dapat dijangkau

¹². Jamal al-Dīn al-Qasimi al-Damasyqi, *Tārīkh al-Jahmīyah wa al-Mu'tazilāh*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1979, h. 16, 50.

¹³. Sumaniah ialah aliran materialis penyembah berhala, yang dinisbatkan kepada gunung Sumanat di India. Mereka bertanya kepada Jahm, mengapa ia percaya kepada Allah yang tidak dapat dilihat, diraba, dan dirasa? Jahm pula berbalik tanya, bukankah mereka juga percaya kepada ruh yang ada pada tubuh mereka? Padahal, ruh itu tidak bisa dilihat, diraba, dan dirasa. Kalau mereka menyaDāri hal itu, tentu tidak mengingkari adanya Tuhan. Sebab, ruh hanya dapat dijangkau dengan akal, bukan dengan pancaindera. Begitu juga eksistensi Tuhan. (‘Ali Mustafa al-Gurabi, *Tārīkh al-Firaq al-Islāmiyah wa Nasy’ah ‘Ilm al-Kalām ‘inda al-Muslimīn*, Mesir: Matba’ah Muhammad ‘Ali Subeih wa Auladihi, tth., h.23-24).

dengan akal bukan dengan indera, karena Dia bukanlah benda yang bisa dilihat, diraba, dan dirasa.¹⁴ Akal, menurut Jahm, kelihatannya dapat memberi kepastian dan pengetahuan yang benar mengenai hal yang gaib.

Tuhan, dalam pandangan Jahmiah berbeda dengan makhluk. Oleh sebab itu, Tuhan tidak dapat disifati dengan apa yang terdapat pada makhluk. Konsekwensi logis dari pemikiran itu, manusia tidak memiliki sifat mencipta dan “*al-fi'l*” (membuat), karena manusia bersifat lemah. Sebaliknya, Tuhan tidak dapat disifati dengan “*al 'ilm*” (mengetahui), karena Dia tidak tergantung pada alat pengetahuan. Dia, justru seluruhnya ilmu dan tidak tersusun dari elemen sifat. Sifat Ilmu, hanyalah dimiliki oleh manusia.¹⁵ Sifat ilmu yang ada pada manusia tentu terdiri dari tiga unsur yaitu rohani, akal, dan indera. Bagi Jahm ibn Safwan, nampaknya ketiga unsur itu dipandang sebagai sarana pengetahuan, sehingga sifat tersebut di atas pantas ada pada Tuhan Yang Esa.

Sumber pengetahuan dalam persepsi kaum Jahmiah, dapat dilihat juga pada konsep iman. Menurut Jahm ibn Safwan, iman ialah *ma'rifah* yang ada dalam hati.¹⁶ Yang dimaksud dengan *ma'rifah* menurut al-Asfihani, mengenal sesuatu bukan hanya melalui perenungan semata, tetapi juga melalui pengamatan.¹⁷ Jahm ibn Safwan berpendapat, bahwa *ma'rifah* semestinya disertai dengan pembenâran dan kepatuhan.¹⁸ Hal yang dapat difahami daripengertian *ma'rifah* tersebut, iman dalam pandangan Jahm ibn Safwan merupakan hasil pemahaman empirik yang diabstrasikan oleh akal ke dalam ide-ide dan hukum-hukum yang bersifat universal, kemudian ide-ide dan hukum-hukum itu terpatri dalam hati menjadi suatu keyakinan, dan selanjutnya direalisasikan ke dalam bentuk prilâku.

Bertolak dari corak pemikiran dan pendapat-pendapat teologis Jahm ibn Safwan, nampaknya pengetahuan dapat diperoleh melalui akal, pancaindra, dan wahyu. Dengan demikian, konsep kaum Jahmiah tentang sumber pengetahuan merupakan perpaduan antara idealisme, realisme, dan islam.

Sama halnya dengan Jahmiah, kaum Qadariah juga tidak menjelaskan konsep pengetahuan secara rinci. Namun, konsep itu dapat dilihat pada pendapat mereka tentang *reef will*, iman, dan kepemimpinan sebagai dalam keterangan berikut.

¹⁴. *Ibid.*

¹⁵. *Ibid.*

¹⁶. Qathan ‘Abd al-Rahman al-Dauri, *al-Madkhal ilâ al-Dîn al-Islâmi*, Bagdad: Dâr al-Hurriyah, 1976, h. 12.

¹⁷. Al-Rahib al-Asfihani, *Mu'jam Mufrâdât Al-Faz al-Qur'an*, Beirut: Dâr al-Fikr, tth., h. 343.

¹⁸. Muhammad Abu Zahra, *Târîkh al-Mazahib al-Islâmiyah fî al-Siyâsah wa al-'Aqâid*, Jilid I, tt.: Dâr al-Fikr al-'Arabi, tth., h. 118.

Free will, adalah ajaran kaum Qadariah tentang kebebasan manusia dalam perbuatannya. Kemauan dan daya untuk mewujudkan perbuatan manusia, adalah kemauan dan daya manusia sendiri dan Tuhan tak turut campur.¹⁹ Konsep *free will*, menurut Harun Nâsûtion, bertolak dari fungsi akal, yang dalam sistem teologi kaum Qadariah mempunyai daya terbesar dari wahyu.²⁰ Segala pengetahuan dapat diperoleh dengan perantara akal. Akal, dalam usaha memperoleh pengetahuan, dipandang oleh kaum Qadariah bertindak atas usaha dan daya manusia sendiri.²¹

Pendapat Qadariah tentang pengetahuan, dapat dilihat juga pada konsep iman. Menurut aliran ini, iman ialah *ma'rifah* peringkat kedua. *Ma'rifah* (pengetahuan), dalam pandangan mereka, ada yang diperoleh secara langsung dan ada pula yang tidak secara langsung. *Ma'rifah* yang pertama, diperoleh melalui pancaindra tanpa memerlukan penalaran. *Ma'rifah* yang kedua, diperoleh melalui penalaran atau pengamatan yang kemudian diabstrasikan oleh akal dan terpatir dalam hati menjadi keyakinan, selanjutnya diikrarkan melalui ucapan yang penuh kecintaan dan kepatuhan. *Ma'rifah* peringkat pertama belum sampai kederajat iman (disebut kufur). *Ma'rifah* peringkat kedua dikategorikan dengan iman.²²

Pengetahuan dalam pandangan kaum Qadariah, terlihat juga Gailân ibn Marwan memajukan konsep *imâmah* (kepemimpinan). Menurut Gailân ibn Marwan (abad ke II H./VIII M.), seorang pemimpin boleh selain dari orang Quraisy selagi ia berpegang teguh pada al-Qur'an dan sunnah.²³ Dari konsep khalifah ini, dapat difahami bahwa kaum Qadariah, meyakini al-Qur'an dan sunnah sebagai sumber hukum, karena keduanya wahyu dari Allah. Dengan demikian, wahyu dipandang oleh mereka dapat dijadikan sumber pengetahuan. Jadi, sumber pengetahuan menurut kaum Qadariah, dapat diperoleh melalui akal, wahyu, dan indra. Pendapat itu terlihat ada persamaan dengan kaum Jahmiah, bahwa konsep kaum Qadariah mengenai sumber pengetahuan merupakan perpaduan antara idealisme, realisme, dan islam.

Kaum Mu'tazilâh (abad ke II H./VIII M.-IX M.) mengklasifikasikan pengetahuan, ke dalam '*ilm darûri* dan '*Ilm muktasib*. '*Ilm darûri*, bersumber dari indra secara langsung tanpa penalaran, '*Ilm muktasib*, bersumber dari konklusi induktif (*istidlâl istiqrâi*) atau konklusi

¹⁹. Harun Nâsûtion, *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI-Press, 1986, h. 102, 104.

²⁰. Teologi Qadâriah dipelopori oleh Gailân al-Dimasyqi (abad ke II H./VIII M.) dan Ma'bad al-Juhni (W. 80 H./699 M.). (Abu Zahrah, *op. cit.*, h. 125).

²¹. Harun Nâsûtion, *Teologi Islam*, *op. cit.*, h. 80, 101, 103.

²². 'Abd al-Qahir ibn Tahir ibn Muhammad al-Bagdadi, *al-Farq bain al-Firaq*, Kairo: Maktabah al-Nahdah, tth., h. 206.

²³. Al-Gurabi, *op. cit.*, h. 34

deduktif (*istidlâl qiyâsi*) dan juga bersumber dari informasi atau khabar.²⁴ Wahyu adalah merupakan informasi dari Tuhan tentang segala apa yang belum diketahui oleh akal, dan mengkonfirmasi apa yang telah diketahui akal.²⁵ Dengan demikian, kaum Mu'tazilâh pun berkeyakinan bahwa pengetahuan dapat diperoleh melalui akal, wahyu, dan indra. Tentu saja konsep tentang sumber pengetahuan ini sebagai perpaduan antara realisme, idealisme, dan islam.

Kaum Maturidiah (abad ke III H./IX M.) mempunyai persepsi yang sama dengan kaum Mu'tazilâh bahwa pengetahuan ada yang *darûri* dan ada yang *ikhtiyâri* atau *muktasib* (yang diusahakan). Yang pertama diperoleh melalui pancaindra, sedang yang kedua diperoleh dari melalui nalar dan khabar.²⁶

Pengetahuan yang didasarkan atas pancaindra, menurut al-Maturidi, berbeda-beda sesuai dengan keadaan indra itu sendiri.²⁷ Kondisi orang yang sakit tidak sama dengan orang yang sehat. Orang yang sedang sakit, menurut al-Bazdawi, mulutnya diliputi rasa pahit, sehingga kadar manis yang ada pada kueh lebih sedikit dibanding rasa pahitnya mulut. Oleh karena itu, yang didapati orang sakit adalah rasa pahit tetapi hakikat kueh itu manis.²⁸ Hakikat sesuatu, dipandang al-Maturidi tidak bersifat relatif selagi dalam penilâiannya secara obyektif, yang menurutnya, disebut "*al-hawâs al-salîmah*".²⁹ Jadi, dalam pendapat kaum Maturidiah, hakikat sesuatu itu ada dan dapat diketahui dengan pancaindra secara obyektif.

Pengetahuan yang didasarkan pada informasi, menurut al-Maturidi, ada dua macam yaitu informasi yang benar dan informasi yang dalamnya mengandung unsur dusta. Yang pertama, datangnya dari Allah, Rasul dan orang banyak. Yang kedua, datangnya dari individu.³⁰

Informasi mengenai eksistensi Tuhan dan kaitannya dengan alam semesta, dapat diketahui langsung dari Allah melalui firman-Nya. Firman

²⁴. 'Abd al-Jabbar ibn Ahmad, *Syarh al-Uṣūl al-Khamsah*, Kairo: Maktabah al-Istiqlal al-Kubra, 1965, h. 49-51, lihat pula Abu al-Yusr Muhammad al-Bazdawi, *Kitâb Uṣūl al-Dīn*, Ed. Peter Linas, Kairo: Isa al-Babi al-Halabi, 1963, h. 10.

²⁵. Nâsûtion, *Teologi Islam*, *op. cit.*, h. 99.

²⁶. Abu Mansur al-Mâtūrīdi, *Kitâb al-Tauhīd*, Ed. Fathullah Huleif Istanbul: Maktabah al-Islâmiyah, 1979, h. 7-10, lihat pula al-Bazdawi, *op. cit.*, h. 6-10.

²⁷. Abu al-Khair Muhammad Ayyub 'Ali, *'Aqīdah al-Islâm wa al-Mâtūrīdi*, Banglades: Al-Muassasah, 1983, h. 309.

²⁸. Al-Bazdawi, nama lengkapnya Abu al-Yusr Muhammad al-Bazdawi (421 H.-493 H./1029 M.-1101 M.). Ia adalah murid al-Mâtūrīdi dan kemudian mengembangkan faham al-Mâtūrīdi. (Al-Bazdawi, *op. cit.*, 6, 10, 11).

²⁹. Abu al-Khair, *loc. cit.*

³⁰. Al-Bazdawi, *op. cit.*, h. 7. lihat pula al-Mâtūrīdi, *Kitâb al-Tauhīd*, *loc. cit.*

Allah, selanjutnya sampai kepada umat manusia melalui para rasul-Nya yang sangat terpercaya. Kedua informasi itu kebenarannya harus diterima, karena didasarkan atas bukti yang kuat, seperti tanda kekuasaan-Nya, kemaksuman rasu-Nya, dan kredibilitas mereka yang membuat hati umat Islam tidak ragu.³¹

Informasi pada rasul yang sampai kepada kita melalui orang banyak, menurut al-Maturidi, harus diterima secara teliti, karena individu selain Nabi dan Rasul bersifat salah dan dusta. Informasi yang sampai kepada kita melalui orang banyak atau khabar *mutawâtir* dapat diakui, karena zaman, karakter, tujuan, pendapat, dan intelektualitas yang berbeda bisa disatukan dengan konsensus yang merupakan bukti kebenarannya.³² Sebagai yang ditegaskan oleh al-Bazdawi (421 H.-493 H./1029 M.-1101 M.), *khabar mutawâtir* memang dalamnya tidak mengandung unsur dusta.³³

Pengetahuan yang diperoleh melalui akal, menurut pendapat al-Maturidi, harus diakui kebenarannya dan tidak ada alasan bagi orang yang menolak ilmu *nazari*,³⁴ untuk menguatkan pendapat ini, al-Bazdawi, memberikan contoh sebagai berikut: Apabilâ seseorang melihat bangunan di suatu tempat yang sebelumnya di tempat itu tidak ada, maka dalam benaknya terlintas bahwa bangunan itu merupakan bukti adanya orang yang memuat, karena sesuatu itu tidak mungkin ada secara kebetulan. Pemikiran yang terlintas dalam benak orang itu adalah sebagai manifestasi dari nalarnya dan kebenarannya harus diterima.³⁵

Al-Maturidi, menolak pendapat Syi'ah Ja'fariyah,³⁶ yang mengatakan sumber ilmu pengetahuan adalah intuisi selain indera. Mereka berpendapat bahwa Allah memberikan ilham ke dalam hati manusia pengetahuan tentang halal dan haram. Apabilâ dalam hati terlintas untuk berbuat, maka perintah hat itu harus dikerjakan. Sebenarnya, demikian al-Bazdawi, hati itu tidak bisa dijadikan sumber ilmu pengetahuan, karena tidak didasari dengan alasan atau bukti yang mendukung kebenarannya. Lagipula, kata al-Maturidi, pendapat hati itu tidak selalu sama seperti terlihat adanya perbedaan agama, dan penganut-penganutnya mengatakan hanya agamanya

³¹. Abu al-Khair, *op. cit.*, h. 311.

³². *Ibid.*

³³. Al-Bazdawi, *op. cit.*, h. 8

³⁴. Ilmu *nazari* adalah ilmu yang diperoleh melalui proses berpikir (Abu al-Khair, *op. cit.*, h. 313, lihat Pius A. Partanto dan M. Dahlan al-Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, Surabaya: Arkola, th., h. 509).

³⁵. Al-Bazdawi, *op. cit.*, h. 7.

³⁶. Syi'ah Ja'fariyah adalah pengikut Ja'far ibn Sadiq (83 H.-148 H./702 M.-765 M). Ia lahir di Madinah sebagai seorang anak Muhammad ibn al-Bâqir (w. 114 H./733 M.). Ja'far ibn Sadiq dianggap oleh kalangan Syi'ah sebagai iman keenam. (*ibid.*, lihat al-Syahrastani, *al-milâl wa al-nihal*, jilid I, Ed. Muhammad Sayyid Kailâni, Beirut: Dâr al-Ma'arif, 1980, h. 165).

yang paling benâr. Padahal, agama-agama itu ada yang benâr dan ada yang salah.³⁷ Jadi, kaum Maturidiah mengakui indera, informasi, dan akal sebagai sumber ilmu pengetahuan. Dengan penilâian yang obyektif, ketiga unsur itu dapat mengetahui hakikat segala sesuatu dengan benâr. Menurut aliran Maturidiah, intuisi bukan merupakan sumber ilmu pengetahuan, karena hati sifatnya tidak tetap dan selalu berbulak-balik.

Kaum Asy'ariah (III H.-IV H./IX M.-X M.), juga mengakui bahwa pengetahuan dapat diperoleh melalui wahyu, akal, dan pancaindera. Hal ini terlihat dalam corak teologi mereka yang sintesis. Al-Asy'ari, sebagai pendiri teologi Asy'ariah melandaskan teologinya di atas dasar argumentasi yang bersumber dari wahyu dan akal. Menurutnya, al-Qur'an dan Hâdis tidak melarang menggunakan akal, *nazar*, atau *istidlal*.³⁸

Menurut al-Baqillani (383 H./403 H./950 M.-1013 M.), pengetahuan yang diperoleh melalui wahyu dan akal disebut “*ilm muktasib*, karena didapat dengan cara berfikir, *nazar*, dan *khavar*. Pengetahuan yang didasarkan atas pancaindera secara langsung disebut “*ilm darûri*”.³⁹

Dengan denikian, konsep para teolog Islam (abad ke II H.-IV H./VIII M.-X M.) Mengenai hakikat pengetahuan merupakan perpaduan antara realisme, idealisme, dan Islam, maksud dari perpaduan itu, bahwa pengetahuan dapat diperoleh melalui indera, akal, dan wahyu.

Jalan sintesa antara realisme, idealisme, dan Islam serta cara saling hubung antara akal, indera dan wahyu, yang ditempuh oleh para teolog Islam abad VII M.-X M. merupakan karakteristik dialektika dalam menyelesaikan masalah.

Selain itu, jawaban mereka dalam soal epistemologi terdapat unsur logika. Sebagai yang dapat dilihat dalam pengertian mereka, pengetahuan adalah setiap yang dikenal indera, akal dan wahyu. Pengertian ini disebut “definisi luas”. Kalau dilihat dari bentuk proposisinya adalah kategorik. “Setiap” quantifier, “hasil kenal indera, akal, dan wahyu” subyek, “adalah” kopula dan “pengetahuan” predikat. Pengertian, tersebut merupakan hasil penuturan induktif, yaitu hasil kenal indera adalah pengetahuan, hasil kenal akal adalah pengetahuan, hasil kenal wahyu adalah pengetahuan. Konklusinya, semua yang dihasilkan tiga sumber itu adalah pengetahuan.

Akal beraktifitas dalam bentuk logika dan dialektika, indera beraktifitas dalam bentuk verifikasi, dan wahyu beraktifitas dalam bentuk metafisika, oleh karena itu, pengetahuan yang dihasilkan melalui proses

³⁷. *Ibid*, h. 6, 7, 8., lihat pula Abu al-Khair, *loc. cit*.

³⁸. Jalal Muhammad Mussa, *Nasy'atu al-Asy'ariyah wa Tatawwuruha*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-Lubnani, 1975, h. 196.

³⁹. Muhammad ibn al-Tayyib al-Bâqillani, *Kitâb Tamhid al-Awail wa Talkhis al-Dalail*, Beirut: Mussasah al-Kutub al-Saqafah, 1987, h. 28-33.

logico-hypothetico-verifikasi tentu saja ilmiah dan sasarannya yang metafisis.

B. Hakikat Alam

Alam berasal dari kata Arab “*al-‘âlam*” (العالم), menurut pengertian bahasa, yaitu perkataan yang dengannya dapat mengetahui sesuatu. Menurut terminologis, alam adalah perkataan tentang segala yang ada selain Allah, dan dengan perkataan itu dapat mengenal Allah, sifat-sifat, dan perbuatannya.⁴⁰ Malaikat dan jin termasuk alam, karena mereka sebagai makhluk Allah. Lagi pula, mereka terdiri dari *substansi* dan *accidents*,⁴¹ yang dalam penciptaannya malaikat berasal dari *nûr* (نور) dan jin dari *nâr* (نار). Sebagai dalam pengertian al-Asfihani, alam adalah nama untuk sesuatu yang tersusun dari *substansi* dan *accidents*.⁴²

Para filosof Yunani berbeda pandangan dalam soal alam, di antaranya Thales (625-545 SM.), Anaximandros (610-540 SM.), Anaximenes (540-475 SM.), Herakleitos (540-475 SM.), dan Empedokles (492-432 SM.). Alam, menurut Thales, tersusun dari *substansi* dan *accidents* yang berpangkal dari air. Air adalah asal mula segala sesuatu dan akhir segala sesuatu. Air dipandang oleh Thales mempunyai bentuk yang bermacam-macam. Air tampak sebagai benda halus (uap), sebagai benda cair (air), dan sebagai benda keras (es). Air terdapat pada bahan makanan dan pada batu-batuan. Air dapat menumbuhkan pohon-pohonan, dan terdapat di mana-mana.⁴³

Lain halnya dengan Anaximandros, ia berpendapat bahwa alam tersusun dari *substansi* dan *accidents* yang berpangkal dari *to apeiron* (yang tak terbatas). *To apeiron* merupakan asas pertama segala sesuatu, yang tidak memiliki sifat-sifat yang dikenal manusia.⁴⁴ Proses terjadinya alam dari *to apeiron* melalui penceraian. Dari *to apeiron* di lepaskan anasir yang berlawanan, seperti panas dan dingin, kering dan basah. Selanjutnya, anasir itu membentuk bola raksasa, dengan yang dingin berada di tengah-tengah yang panas. Karena panas itu, air lepas dari tanah dan menjadi kabut. Udara menekan bola itu sedemikian rupa hingga meletus menjadi sejumlah lingkaran yang berpusat satu. Tiap lingkaran terdiri dari api yang dibalut udara, sedang tiap lingkaran memiliki satu lobang, yang menjadikan api di

⁴⁰. Al-Jurjani, *op. cit.*, 145.

⁴¹. Substansi adalah zat atau unsur riil, sedang accidents berarti bentuk keberadaan seperti kuantitas, kualitas, relasi, waktu, tempat, situasi, dan kondisi. (Pius Partanto dan M. Dahlan al-Bairy, *op. cit.*, h. 729, lihat pula Dik Hartoko, *Kamus Populer Filsafat*: Jakarta: Rajawali, 1986, h. 4).

⁴². Al-Asfihani, *op. cit.*, h. 357.

⁴³. Harun Hadiwijono, *op. cit.*, h. 16.

⁴⁴. *Ibid.*, h. 17

dalamnya tampak sebagai bintang-bintang, bulan, dan matahari. Anaximandros berpendapat, bahwa bumi berbentuk silinder, yang terletak di pusat jagad raya dan bukan di atas air.⁴⁵

Anaximenes berpendapat lain, baginya alam tersusun dari *substansi* dan *accidents* yang berpangkal dari udara.⁴⁶ Udara meliputi seluruh jagad raya dan menjadikan manusia hidup. Udara merupakan asas pertama seluruh alam semesta. Udara yang memadat melahirkan angin, air, batu, dan tanah, sedang udara yang cair melahirkan api. Jadi terjadinya alam melalui proses pemadatan dan penceraian udara.⁴⁷

Herakleitos juga mempunyai pendapat yang berbeda, baginya alam tersusun dari *substansi* dan *accidents* yang berpangkal dari api.⁴⁸ Segala sesuatu ke luar dari api dan akan kembali lagi ke api. Api adalah lambang kesatuan dalam perubahan. Nyata api senantiasa makan habis bahan bakar, dan bahan bakar merubah menjadi asap dan debu. Sekalipun demikian api tetap api yang sama.⁴⁹ Api sebagai asas hidup, karenanya dipandang Herakleitos sejenis dengan roh. Oleh sebab itu, api disebut *logos* (akal, firman, arti), yaitu hukum yang menguasai segala sesuatu. *Logos* ada di mana-mana dan menjadi sebab segala sesuatu itu ada.⁵⁰

Empedokles berpendapat, bahwa alam tersusun dari *substansi* dan *accidents* yang berbentuk bermacam-macam. Semua itu berpangkal dari penggabungan dan pemisahan keempat anasir. Keempat anasir yang menjadi sebab segala sesuatu itu ada ialah air, udara, api dan tanah.⁵¹

Keempat anasir itu mempunyai kualitas yang sama dan tidak berubah. Tanah tidak mungkin menjadi air dan sebaliknya. Air tidak mungkin menjadi api dan sebaliknya. Air tidak mungkin menjadi udara dan sebaliknya. Begitulah keberadaan anasir-anasir yang senantiasa tetap dalam proporsi masing-masing.⁵² Benda-benda yang berbeda di alam ini terjadi karena penggabungan keempat anasir tersebut berbeda-beda. Misalnya, menurut Empedokles, tulang terdiri dari dua bagian anasir tanah, dua bagian anasir air, dan empat bagian anasir api. Proses penggabungan dan pemisahan anasir-anasir itu diatur oleh dua kekuatan yang saling berlawanan, yaitu

⁴⁵. *Ibid.*, h. 17, lihat, K. Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani*, Yogyakarta: Kanisius, 1996, h. 29-30.

⁴⁶. *Ibid.*, h. 31.

⁴⁷. Harun Hadiwijono, *op. cit.*, h. 18.

⁴⁸. K. Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani, op. cit.*, h. 45.

⁴⁹. Harun Hadiwijono, *op. cit.*, h. 22.

⁵⁰. *Ibid.*, lihat K. Bertens, *Alam Pikiran Yunani, op. cit.*, h. 45.

⁵¹. Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, Jakarta: UI Press, 1980, h. 36.

⁵². K. Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani, op. cit.*, h. 56.

filotes (cinta) dan *neikos* (benci). Cinta mempunyai sifat menggabungkan, sedang benci menceraikan.⁵³

Kaum Sumaniah, yang tergolong kaum Dahriyah di India.⁵⁴ Berpendapat bahwa alam tersusun dari substansi dan accidents yang bersifat abadi. Tidak ada satupun wujud di alam ini, kecuali ia dikuasai hukum materi dan berada dalam lingkup ruang dan waktu serta jangkauan indra manusia. Selain materi hanyalah ketiadaan semata.⁵⁵

Pendapat kaum materialis di atas, terlihat menjadi pusat perhatian bagi para teolog Islam, karena mereka memandang pendapat kaum materialis telah mengotori kemurnian ajaran monotheistik Islam. Pendapat para teolog Islam tentang hakikat alam, dapat dilihat dalam keterangan berikut.

Menurut kaum Jahmiah, alam adalah ciptaan Allah yang tersusun dari *substansi* dan *accidents*. Pendapat ini dapat dilihat dalam persepsi mereka bahwa Allah sebagai pencipta yang memiliki sifat *al-fi'il* (perbuatan) dan *al-khalq* (mencipta) secara mutlak.⁵⁶ Kelihatannya pendapat kaum Jahmiah itu mengacu pada firman Allah berikut:

اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيْلٌ (الزمر : 62)

“Allah menciptakan segala sesuatu dan Dia memelihara segala sesuatu”, (al-Zumar: 62).

ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ (غافر : 62)

“Yang demikian itu adalah Allah, Tuhanmu, Pencipta segala sesuatu, tiada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia; maka bagaimanakah kamu dapat dipalingkan?”, (Gafir: 62).

Dari kedua ayat di atas lahir perumusan masalah berikut: “benarkah alam baharu?” Dari perumusan masalah lahir suatu hipotesis, “bahwa alam itu baharu dan diciptakan sangat erat kaitannya dengan elemen yang menyusun alam”. Sebagai yang dikatakan oleh Dirar ibn Amru (abad ke II H./VII M.), alam tersusun dari *substansi* dan *accidents* yang antara keduanya

⁵³. Harun Hadiwijono, *op. cit.*, h. 26-27, lihat K. Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani*, *op. cit.*, h. 55-56.

⁵⁴. Kaum Dahriyah, pada mulanya ditujukan kepada orang-orang musyrik Arab yang mengingkari kehidupan akhirat dan apa-apa yang ada dibalik materi. Alam dipandang mereka bersifat abadi. Kaum Sumaniah, penganut paham reinkarnasi, mempunyai pendapat yang sama dengan mereka. (al-Asfihani, *op. cit.*, h. 175, lihat pula al-Baghdadi, *al-Farq baina al-Firaq*, *op. cit.*, h. 270).

⁵⁵. Murthada Muntahari, *Faham Materialisme*, Jakarta: Risalah musa, 1992. h. 20.

⁵⁶. Al-Gurabi, *op. cit.*, h. 25

berada dalam kesatuan.⁵⁷ Hipotesis itu mendapat pengujian atau *verifikasi* dari kaum Jahmiah melalui pengamatan, sehingga melahirkan sesuatu penilaian (evaluasi) bahwa *substansi* dan *accidents* mengalami perubahan.⁵⁸ Setiap yang berubah, tegas Jahm ibn Safwan, sifatnya baharu dan mesti ada yang menciptakan.⁵⁹

Dengan demikian, kaum Jahmiah menarik suatu kesimpulan bahwa alam adalah Allah dan bersifat baharu (*hādīs*). Hal ini terlihat dalam pendapat mereka bahwa neraka dan surga beserta penghuninya tidak kekal, karena keduanya termasuk alam atau yang diciptakan.⁶⁰

Menurut kaum Qadariah, alam ialah segala sesuatu yang diciptakan Allah dan wujudnya tersusun dari *substansi* dan *accidents*.⁶¹ Sebagai aliran yang percaya bahwa wahyu itu sumber pengetahuan, tentu saja pendapat mereka dalam hal ini berdasar atas al-Qur'an yang dalamnya banyak menyingkap soal penciptaan alam, diantaranya:

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ (السجدة : 4)

“Allah-lah yang menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada di antara keduanya dalam enam masa, kemudian Dia bersemayam di atas ‘Arsy, (al-Sajdah: 4).

أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ (الأعراف : 185)

“Dan apakah mereka tidak memperhatikan kerajaan langit dan bumi dan segala sesuatu yang diciptakan Allah”, (al-A’raf: 185).

Berdasarkan atas kedua firman Allah di atas lahir perumusan masalah berikut: “Benarkah alam diciptakan?”. Dari perumusan masalah lahir suatu hipotesis “bahwa alam itu diciptakan sangat erat kaitannya dengan elemen yang menyusun alam”. Sebagai yang dikatakan al-Husein ibn

⁵⁷. Dirar ibn Amru hidup semasa dengan Wasil ibn Ata’ (81 H –131 H./ 700 M.-750 M.). al-Bagdadi, *Usûl al-Dîn*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘ilmiyah, 1990, h. 46, 47, lihat al-Bagdadi, *al-Farq bain al-Firaq*, op. cit., h. 213, lihat pula al-Bazdawi, op. cit., h. 251).

⁵⁸. *Ibid*, lihat pula Abu al-Hasan al-Asy’ari, *Maqalat al- al-Islâmiyyin wa Ikhtilâfu al-Musallîn*, juz I, Ed, Muhammad Muhyiddin, Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Misriyah, 1950, h. 6.

⁵⁹. Al-Syahrastani, *al-Milâl wa al-Nihal*, jilid I, Ed. Muhammad Sayyid Kailâni, Beirut: Dâr al-Ma’arif, 1980, h. 87.

⁶⁰. Al-Gurabi, loc. cit.

⁶¹. *Ibid*, h. 145, 146, lihat pula al-Bagdadi, *Usûl al-Dîn*, op. cit, h. 87.

Muhammad al-Nazzar (w. 230 H./844 M.), Alam tersusun dari *substansi* dan *accidents* yang antara keduanya berada dalam kesatuan.⁶²

Hipotesis di atas mendapat pengujian atau *verifikasi* dari kaum Qadariyah melalui pengamatan, sehingga melahirkan suatu penilaian (evaluasi) bahwa *substansi* dan *accidents* mengalami perubahan.⁶³ Segala sesuatu yang berubah, dari tiada menjadi ada dan dari ada menjadi tiada, tentu saja tidak terlepas dari kekuasaan pencipta yaitu Allah. Menurut kaum Qadariyah, Allah-lah yang menciptakan *substansi* dan *accidents*.⁶⁴

Dengan demikian, kaum Qadariyah menarik suatu kesimpulan bahwa alam itu terdiri dari *substansi* dan *accidents* yang diciptakan Allah. Hal ini terlihat dalam pendapat mereka bahwa seseorang akan disebut mukmin apabila ia meyakini adanya pencipta bagi alam.⁶⁵

Kaum Mu'tazilâh berpendapat, alam ialah segala sesuatu yang tersusun dari *substansi* dan *accidents*, adanya diciptakan oleh Allah yang keberadaan-Nya tidak tersusun dari kedua anasir itu.⁶⁶ Pendapat itu mengacu pada firman Allah:

فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (المؤمنون : 14)

“Maka Maha sucilâh Allah, Pencipta Yang Paling Baik”, (al-Mu'minun: 14).

Bertolak dari firman Allah di atas, lahir perumusan masalah berikut: “Benârkah alam diciptakan?” Dari perumusan masalah lahir hipotesis, “bahwa alam itu diciptakan karena sangat erat kaitannya dengan elemen yang menyusun alam”. Sebagai yang dikatakan Ibrahim ibn Sayyar ibn Hani al-Nazzam (185 H.-221 H./804 M.-840 M.), alam tersusun dari *substansi* dan *accidents* yang antara keduanya berada dalam kesatuan.⁶⁷

Hipotesis di atas mendapat pengujian atau *verifikasi* dari kaum Mu'tazilâh melalui pengamatan, sehingga melahirkan suatu penilaian (evaluasi) bahwa *substansi* dan *accidents* adalah baharu.⁶⁸ Kebaharuan anasir itu, sebagai yang dilihat kaum Mu'tazilâh, tidak lain karena selalu bergerak dan berubah-ubah dari tidak ada menjadi ada dan dari ada menjadi

⁶². *Ibid*, h. 88, lihat pula al-Bagdadi, *al-Farq bain al-Firaq*, *op. cit.*, h. 208.

⁶³. Al-Bagdadi, *Usûl al-Dîn*, *op. cit.*, h. 46, 47.

⁶⁴. *Ibid*, h. 41, lihat pula al-'Asy'ari, *Maqalat al-Islâmiyyin*, *op. cit.*, h. 200.

⁶⁵. Al-Syahrastani, *op. cit.*, h. 145, 146.

⁶⁶. Al-Bazdawi, *op. cit.*, h. 12, lihat pula 'Abd al-Jabbar, *op. cit.*, h. 118-

⁶⁷. Al-Syahrastani, *op. cit.*, h. 56.

⁶⁸. 'Abd al-Jabbar, *op. cit.*, h. 104.

tidak ada.⁶⁹ Segala sesuatu yang tersusun dari anasir itu bersifat baharu, dan tentu saja alam yang tersusun dari anasir itu wujudnya baharu. Setiap yang baharu tidak mungkin terjadi secara kebetulan, tetapi mesti ada yang menciptakan yaitu Allah.⁷⁰

Dengan demikian, kaum Mu'tazilâh menârik suatu kesimpulan bahwa alam adalah ciptaan Allah yang tersusun dari *substansi* dan *accidents*.⁷¹

Menurut kaum Asy'ariah, alam adalah segala sesuatu yang diciptakan Allah dan wujudnya tersusun dari substansi dan accidents yang bersifat baru.⁷² Pendapat itu mengacu kepada firman Allah berikut:

لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ (الأنعام : 102)

“Tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) selain Dia; Pencipta segala sesuatu”, (al-An'am: 102).

Bertolak dari firman Allah di atas lahir perumusan masalah berikut: “Benârkah alam diciptakan?” Dari perumusan masalah lahir suatu hipotesis, “bahwa alam itu diciptakan karena sangat erat kaitannya dengan elemen yang menyusun alam”. Sebagai yang dikatakan al-Baqillani (338 H.-403 H./950 M.-1013 M.), alam tersusun dari *substansi* dan *accidents* yang antara keduanya berada dalam kesatuan.⁷³

Hipotesis di atas, mendapat pengujian atau *verifikasi* dari kaum Asy'ariah melalui pengujian (evaluasi) bahwa *substansi* dan *accidents* adalah baharu.⁷⁴ Kebaharuan anasir-anasir itu, sebagai yang dilihat kaum Asy'ariah, tidak lain karena selalu bergerak dan berubah-ubah dari tidak ada menjadi ada dan dari ada menjadi tidak ada.⁷⁵ Dalam hubungan itu, al-Asy'ari (260 H.-364 H./873 M.-935 M.) mengatakan bahwa perubahan mengindikasikan kebaharuan, seperti benang dapat berubah menjadi pakaian berkat penenun.⁷⁶ Setiap yang baharu, kata al-Asy'ari, tidak mungkin terjadi secara kebetulan, tetapi mesti ada yang menciptakan yaitu Allah.⁷⁷

⁶⁹. *Ibid*, h. 113, 119.

⁷⁰. *Ibid.*, 92, 93, 118.

⁷¹. *Ibid.*, h. 92, 118, lihat al-Bazdawi, *loc. cit.*

⁷². Muhammad Musa, *op. cit.*, h. 211, 212, lihat pula Hamudah Gurabah, *Abu Hasan al-Asy'ari*, Kairo: al-Mathabi' al-Amiriyah, 1973, H. 86, 87.

⁷³. Al-Bâqillani, *op. cit.*, h. 36, 41.

⁷⁴. *Ibid.*

⁷⁵. *Ibid*, lihat pula Hamudah Gurabah, *loc. cit.*

⁷⁶. *Ibid*, h. 56.

⁷⁷. Muhammad Musa, *loc. cit.*

Dengan demikian, kaum Asy'ariah menârik kesimpulan bahwa alam adalah ciptaan Allah dan tersusun dari *substansi* dan *accidents*.⁷⁸

Menurut kaum Maturidiah, yang dimaksud dengan alam ialah nama untuk segala sesuatu yang diciptakan Allah dan tersusun dari *substansi* dan *accidents*.⁷⁹ Pendapat itu mengacu pada firman Allah berikut:

اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ (الزمر: 62)

“Allah menciptakan segala sesuatu dan Dia memelihara segala sesuatu”, (al-Zumar: 62).

بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ (البقرة: 117)

“Allah Pencipta langit dan bumi, dan bilâ Dia berkehendak (untuk menciptakan) sesuatu, maka (cukuplah) Dia hanya mengatakan kepadanya: “Jadilâh”. Lalu jadilâh ia”, (al-Baqarah: 117).

Bertolak dari kedua firman Allah di atas lahir perumusan masalah berikut: “Benârkah alam diciptakan?” Dari perumusan masalah lahir suatu hipotesis, bahwa alam itu diciptakan karena sangat erat kaitannya dengan elemen yang menyusun alam”. Sebagai yang dikatakan al-Bazdawi (421 H.-493 H./1029 M.-1101 M.), alam tersusun dari *substansi* dan *accidents* yang antara keduanya berada dalam kesatuan.⁸⁰ Hipotesis itu mendapat pengujian atau *verifikasi* dari kaum Maturidiah melalui pengamatan, sehingga melahirkan suatu penilâian (evaluasi) bahwa *substansi* dan *accidents* adalah baharu.⁸¹ Kebaharuan anasir itu, sebagai yang dilihat kaum Maturidiah, tidak lain karena selalu berubah-ubah sesuai dengan keadaannya seperti hidup dan mati, berpisah dan bertemu, kecil dan besar, buruk dan baik. Semua itu tidak mungkin terjadi secara kebetulan, tetapi mesti ada yang menciptakan yaitu Allah.⁸²

Dengan demikian, kaum Maturidiah menârik suatu kesimpulan bahwa alam adalah ciptaan Allah yang tersusun dari *substansi* dan *accidents*.⁸³

Dalam perihal alam, para teolog Islam terlihat jelas ada kesamaan pandangan bahwa alam adalah segala sesuatu yang ada selain Allah dan keberadaannya tersusun dari *substansi* dan *accidents*. Menurut mereka, alam

⁷⁸. *Ibid.*

⁷⁹. Al-Bazdawi, *op. cit.*, h. 11 lihat pula al-Mâturîdî, *op. cit.*, h. 11, 17.

⁸⁰. *Ibid.*

⁸¹. Al-Mâturîdî, *Kitâb al-Tauhîd*, *op. cit.*, h. 13, lihat pula al-Bazdawi, *op. cit.*, h. 15.

⁸². *Ibid.*

⁸³. *Ibid.*, h. 11, 18, lihat pula *Ibid.*, h. 19, 20.

diciptakan oleh Allah melalui proses *creatio ex nihilo* (penciptaan dari tiada) dan tidak kekal.

Untuk mengatakan bahwa alam adalah ciptaan Allah, para teolog Islam abad VIII M.-X M. nampak menghadapinya dengan pemikiran gerak. Pemikiran itu, tentu saja merupakan lapangan dialektika. Selain itu, mereka juga menggunakan logika, seperti terlihat pada definisi mereka tentang alam. Definisi yang mereka majukan itu, menurut ilmu logika, “definisi uraian dengan menganalisa bagian-bagiannya.

Kalau dilihat dari bentuk proposisinya, definisi itu berbentuk proposisi kategorik. “segala” quantifier,” sesuatu yang ada selain Allah keberadaannya tersusun dari substansi dan accidents” subyek, “adalah” kopula, dan “alam” predikat. Dari proposisi itu, meeka nampaknya membentuk sileogiisme kategorik, yaitu alam adalah semua yang tersusun dari substansi dan accidents. Setiap yang tersusun dari keduanya adalah berubah. Alam adalah berubah, penuturan selanjutnya, alam adalah berubah. Setiap yang berubah adalah baharu. Alam adalah baharu. Kemudian dibentuk penuturan lagi, bahwa alam adalah baharu. Setiap yang baharu mesti ada yang menciptakan. Alam mesti ada yang menciptakan.

Untuk sampai pada teori tentang alam, para teolog Islam abad VIII M.-X M. juga mempergunakan struktur pengetahuan ilmiah, yaitu postulat berupa wahyu, perumusan masalah, asumsi/hipotesa, verifikasi, tesa, dan teori. Hal ini kiranya dapat dilihat dalam jawaban tersebut di atas. Karena jawaban mereka tentang alam dikaitkan dengan Tuhan, tentu saja menyangkut perkara metafisika.

C. Eksistensi Tuhan

Kata eksistensi, menurut Harun Hadiwijoyo, pada umumnya berarti keberadaan, tetapi di dalam filsafat eksistensialisme ungkapan eksistensi mempunyai arti khusus yaitu cara manusia berada di daalm dunia,⁸⁴ suatu pemakian kata yang berasal dari Kierkegaard.⁸⁵ Menurut Kierkegaard, cara manusia berada di dalam dunia berbeda dengan cara berada benda yang tidak mempunyai kesadaran akan keberadaannya. Untuk membedakan dua cara berada ini, di dalam filsafat eksistensialisme dikatakan bahwa benda-benda disebut berada, sedang manusia disebut bereksistensi. Jadi, hanya manusia yang bereksistensi.⁸⁶ Dalam kajian ini menggunakan kata eksistensi dalam

⁸⁴. Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, Yogyakarta: Kanisius, 1994, h. 148.

⁸⁵. Nama lengkap perintis teori ini Soren Kierkegaard (1813-1815). Ia seorang pemikir Denmark, yang memunculkan teorinya sebagai kritik atas Hegel. (K. Bertens, *Ringkasan Sejarah Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1975, h. 82).

⁸⁶. Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, *loc. cit.*

arti yang umum yaitu keberadaan. Yang menjadi fokus pembahasan adalah bagaimana cara Tuhan berada?

Naluri manusia selalu cenderung untuk mengakui Tuhan itu ada, namun di antara mereka ada yang percaya kepada banyak Tuhan dan dalam gambaran mereka Tuhan bereksistensi seperti manusia dan makhluk lainnya, sebagai telah dijelaskan dalam al-Qur'an berikut:

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ (الأعراف : 172)

“Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): “Bukankah Aku ini Tuhanmu?” Mereka menjawab: “Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi”. (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: “Sesungguhnya kami (bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keasaan Tuhan)”. (al-A’raf: 172)

وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ (الرعد : 33)

“Dan mereka menjadikan beberapa sekutu bagi Allah”, (al-Rad): 33).

وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ (الأنعام : 100)

“Dan mereka (orang-orang musyrik) menjadikan jin itu sekutu bagi Allah, padahal Allah-lah yang menciptakan jin-jin itu, dan mereka berbohong (dengan mengatakan): “Bahwasannya Allah mempunyai anak laki-laki dan perempuan, tanpa (berdasar) ilmu pengetahuan”, (al-An’am: 100).

Orang-orang Majusi berpendapat, bahwa pencipta alam ialah *Yazdan* dan *Ahruman*. *Yazdan* sebagai pencipta kebaikan dan *Ahruman* sebagai pencipta keburukan. Keduanya, menurut sebagian orang-orang Majusi, bersifat *qadîm*. Menurut sebagian lagi, *Yazdan* bersifat *qadîm* dan *Ahruman* bersifat baharu.⁸⁷

Aliran manawiyah dan Disaniyah berpendapat, bahwa pencipta alam ada dua, yaitu *nûr* (النور) dan *zulmah* (ظلمة). Dari *nûr* terpancar kebaikan dan dari *zulmah* terpancar keburukan atau kejahatan. Menurut mereka *nûr* bersifat *qadîm*, sedang *zulmah* bersifat baharu dan tidak hidup.⁸⁸

⁸⁷. Al-Syahrastani, *op. cit.*, h. 233, lihat pula al-Bazdawi, *op. cit.*, h., 18-19

⁸⁸. Manawiyah suatu aliran Dâri agama Majusi yang didirikan oleh Mani ibn Fatik al-Hakim (L. 216 M). ia semula menjadi pendeta Nasrani di Hurrân dan

Menurut orang Nasrani, Tuhan ada tiga yaitu Allah, al-Masih, dan Ruh Kudus. Dalam persepsi mereka, Tuhan menyatu dengan Isa al-Masih melalui proses percampuran antara unsur *lâhût* (ke-Tuhanan) yang ada pada Isa dan unsur *nâsût* (kemanusiaan) yang ada pada Tuhan. Hal ini tidak lain seperti bercampurnya api dengan arang dalam bentuk batu bara.⁸⁹

Tuhan, dipandang orang Yahudi berbentuk manusia, sebagai dalam pendapat mayoritas bahwa Nabi Danial pernah melihat Tuhan bertubuh dan berambut putih duduk di atas kursi di ‘Arsy.⁹⁰ Ketika pada waktu kosong selama dalam penciptaan langit dan bumi, Dia bersemayam di atas ‘Arsy dengan tidur terlentang.⁹¹

Aliran Muqanna’iah, memandang Tuhan menjelma diri pada Adam, Ibrahim, Nuh, Isa, Muhammad, ‘Ali, dan Muqanna’. Mereka berkeyakinan bahwa Tuhan menempati pada orang-orang yang bajik. Setiap melihat orang bijak, mereka bersujud kepadanya karena ia dianggap identik dengan Allah.⁹²

Menurut kaum Syi’ah Galiyah, Tuhan identik dengan manusia dan menempati pada tubuh ‘Ali ibn Abi Talib.⁹³ Aliran Mugiriah, pendirinya al-Mugirah ibn Sa’id al-‘Ajli (W. 119 H./737 M.), berpendapat bahwa Allah bertubuh dan tersusun dari elemen-elemen organ tubuh. Esensi-Nya berbentuk *nûr* dan kepala-Nya terdapat mahkota dari *nûr*.⁹⁴ Aliran Bayaniah, pengikut Bayan ibn Sam’an al-Tamimi (abad ke II H./VIII M.), berpendapat bahwa Allah berbentuk manusia yang terdiri dari anggota badan.⁹⁵

Kaum anthropomorphis. Al-Karramiah (abad ke III h./IX M.), berpendapat bahwa Tuhan mempunyai arah dan Dia berada di ‘Arsy. Tuhan, menurut mereka, berpindah-pindah, berubah-ubah, dan turun.⁹⁶ Karena mempunyai substansi, Tuhan dapat dilihat sebagai halnya manusia.⁹⁷ Menurut al-Hisyamiah, pengikut Hisyam ibn al-Hikam (abad ke III./IX M.), Tuhan itu tujuh jengkal menurut ukuran jengkal-Nya. Menurut Hisyam ibn

kemudian ia menggabungkan agama Nasrani dan Majusi. Disaniyah juga, merupakan gabungan antara agama Majusi dan Nasrani, pendirinya ialah ibn Disan (w. 222 M.). (*Ibid.*, h. 224, 250 al-Bazdawi, *loc. cit.*).

⁸⁹. *Ibid.*

⁹⁰. *Ibid.*, h. 21.

⁹¹. Al-Syahrastani, *op. cit.*, h. 219.

⁹². Muqanna’iah, suatu aliran berfaham hulul atau inkarnasi yang dipelopori oleh Muqanna’ (abad ke II H./VIII M), seorang bermata satu dan lahir di kampung Kazah Kiman Dat (*ma waraa nahr Jihon*). (al-Bagdadi, *al-Farq bain al-Firaq, op. cit.*, 257-259).

⁹³. Al-Syahrastani, *op. cit.*, h. 173

⁹⁴. Abu al-Khair, *op. cit.*, h. 57.

⁹⁵. *Ibid.*, lihat pula al-Syahrastani, *op. cit.*, h. 153.

⁹⁶. *Ibid.*, h. 108, 109.

⁹⁷. *Ibid.*, h. 78.

Salim al-Jawaliki (abad ke III H./IX M.), Tuhan mempunyai tangan, kaki, hidung, telinga, mulut, wajah, dan esensi-Nya dari *nûr* yang sangat cemerlang.⁹⁸

Faham anthropomorphis, menurut al-Gurabi (abad ke XX M.), berasal dari orang Yahudi dan pertama masuk ke Islam dibawa oleh ‘Abd Allah ibn Saba’. Ia membawa faham anthropomorphis dan inkarnasi, yang kemudian diterima oleh kaum Syi’ah karena faham-faham yang demikian merupakan jastifikasi bagi konsep *imâmah* yang mereka majukan.⁹⁹

Faham-faham tersebut di atas, menurut Abu al-Khair, tersebar luas di kalangan umat Islam pada masa Bani Umayyah dan didasarkan atas teks al-Qur’an dan teks Hâdis yang *mutasyâbihât*, sehingga Tuhan dalam pandangan Islam terkesan serupa dengan makhluk-Nya.¹⁰⁰ Keyakinan yang seperti itu mengotori kemungkinan ajaran monotheisme Islam. Oleh sebab itu, para teolog Islam memajukan konsep-konsep sebagai langkah antisipatif terhadap persoalan tersebut.

Menurut kaum jasmiah, Tuhan tidak bereksistensi seperti makhluk-Nya.¹⁰¹ Pendapat itu mengacu kepada firman Allah berikut:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (الشورى : 11)

“Tidak ada sesuatupun yang serupa dengan Dia”, (al-Syura: 11)

وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ (الأنعام : 3)

“Dan Dialah Allah (Yang disembah), baik di langit maupun di bumi, Dia mengetahui apa yang kamu rahasiakan dan apa yang kamu lahirkan dan mengetahui (pula) apa yang kamu usahakan”, (al-An’am: 3).

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (الأنعام : 103)

“Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata, sedang Dia dapat melihat segala penglihatan itu dan Dialah Yang Maha Halus lagi Maha Mengetahui”. (al-An’am: 103).

Bertolak dari firman Allah di atas lahir perumusan masalah berikut: “Bagaimana eksistensi Tuhan yang sebenârnnya?” Dari perumusan masalah lahir suatu hipotesis, “Bahwa perbedaan antara eksistensi Tuhan dan eksistensi makhluk terletak pada esensi keduanya”. Sebagai yang dikatakan Jahm ibn Safwan (W. 128 H./746 M.), esensi Tuhan berbeda dengan

⁹⁸. Al-Gurabi, *op. cit.*, h. 299, 300.

⁹⁹. *Ibid.*, 302.

¹⁰⁰. Abu al-Khair, *op. cit.*, h. 58.

¹⁰¹. *Ibid.*

mahluk, seandainya tidak demikian maka Tuhan identik dengan mahluk-Nya.¹⁰² Oleh sebab itulah, menurut Jahm ibn Safwan, esensi Tuhan tidak tersusun dari *substansi* dan *accidents*.¹⁰³ Hipotesis itu mendapat pengujian atau *verifikasi* dari kaum Jahmiah melalui pengamatan, sehingga lahir suatu penilaian (evaluasi) bahwa yang tidak tersusun dari *substansi* dan *accidents* bersifat *qadim* (kekal), karena tidak berubah-ubah. Tuhan yang esensi-Nya tidak tersusun dari anasir-anasir yang baharu tentu saja wujud-Nya tidak tergantung pada pencipta.¹⁰⁴

Konsekwensi logis dari penilaian (evaluasi) itu, kaum Jahmiah berkesimpulan bahwa Tuhan berbeda dengan segala sesuatu yang ada. Dia ada di mana-mana, tidak mempunyai sifat yang berdiri di luar esensi-Nya, tidak dapat di lihat di dunia dan di akhirat, tidak berwarna, tidak bertubuh, tidak berat, tidak ringan, tidak di atas dan di bawah, tidak tinggi dan pendek, tidak bertepi, tidak bersisi kanan dan kiri, tidak bertempat, tidak ada batas, tidak dapat di raba, tidak dapat di dengar, tidak dapat di cium, tidak dapat di jangkau dengan akal. Esensi-Nya yang Esa meliputi *Kalâm* (berbicara), *sama'* (mendengar), *basar* (melihat), *qudrah* (kuasa). Dia adalah *nûr* di atas *nûr* yang non substantif. Dia Maha Esa, Maha sempurna dan Maha Suci.¹⁰⁵

Kaum Qadariah, menurut Abu al-Khair, berpendapat sama dengan kaum Jahmiah bahwa Tuhan tidak bereksistensi seperti mahluk-Nya.¹⁰⁶ Pendapat itu kelihatannya mengacu kepada firman Allah berikut:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (الشورى : 11)

“Tidak ada sesuatupun yang serupa dengan Dia”, (al-Syura: 11).

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (الأنعام : 103)

“Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata, sedang Dia dapat melihat segala penglihatan itu dan Dialah Yang Maha Halus lagi Maha Mengetahui”, (al-An’am: 103).

وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ (الزخرف : 84)

“Dan Dia-lah Tuhan (Yang disembah) di langit dan Tuhan (Yang disembah) di bumi dan Dia-lah Yang Maha Bijaksana lagi Maha Mengetahui”, (al-Zukhruf: 84).

Berdasarkan firman Allah di atas lahir perumusan masalah berikut: “Bagaimana eksistensi Tuhan yang sebenârnnya?” Dari perumusan masalah

¹⁰². Abu al-Khair, *op. cit.*, h. 59.

¹⁰³. Al-Gurabi, *op. cit.*, h. 25.

¹⁰⁴. Al-Syahrastani, jilid I, *op. cit.*, h. 87.

¹⁰⁵. Al-Gurabi, *op. cit.*, h. 24-25

¹⁰⁶. Abu al-Khair, *op. cit.*, h. 58.

lahir suatu hipotesis, “Bahwa perbedaan antara eksistensi Tuhan dan eksistensi makhluk terletak pada esensi keduanya”. Sebagai dalam pendapat kaum Qadariah, esensi Tuhan tidak dapat disamakan dengan makhluk yang keberadaannya tersusun dari *substansi* dan *accidents*, karena esensi-Nya bersifat immateri yang keberadaannya tidak tersusun dari anasir.¹⁰⁷ Hipotesis itu mendapat pengujian atau *verifikasi* dari kaum Qadariah melalui pengamatan, sehingga lahir suatu penilâian (evaluasi) bahwa yang bersifat immateri adalah *qadîm*, karena esensinya tetap dan tidak berubah-ubah.¹⁰⁸ Tuhan, yang esensi-nya bersifat immateri tentu saja mempunyai eksistensi berbeda dengan makhluk.¹⁰⁹

Konsekwensi logis dari penilâian (evaluasi) itu, kaum Qadariah berkesimpulan bahwa Tuhan berbeda dari makhluk-Nya. Dia tidak mempunyai sifat-sifat jasmani.¹¹⁰ Dia Maha Esa dan tidak ada satu makhluk yang sama dengan-Nya.¹¹¹ Dia adalah *qadîm* dan esensi-Nya Maha sempurna. Dia tidak dapat digambarkan dengan segala sesuatu yang ada.¹¹² Dia tidak dapat dilihat di dunia dan di akhirat. Dia tidak mengambil tempat, tidak mempunyai batas, dan tidak berarah.¹¹³

Kaum mu’tazilâh, berpendapat bahwa Tuhan tidak bereksistensi seperti makhluk-Nya.¹¹⁴ Pendapat itu, juga terlihat mengacu pada firman Allah berikut:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (الشورى : 11)

“Tidak ada satupun yang serupa dengan dia”, (al-Syura:11).

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (الأنعام : 103)

“Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata, sedang dia dapat melihat segala penglihatan itu dan Dialah Yang Maha Halus lagi Maha Mengetahui”, (al-An’am:103).

Kedua firman Allah di atas melahirkan perumusan masalah berikut: “Bagaimana eksistensi Tuhan yang sebenârnnya?” dari perumusan masalah

¹⁰⁷. Abu al-Khair, *loc. cit.*, lihat pula al-Gurabi, *loc. cit.*, lihat pula al-Bagdadi, *Usûl al-Dîn, op. cit.*, h. 77.

¹⁰⁸. *Ibid.*, h. 56, lihat pula al-Asy’ari, *Maqalat al-Islâmiyyin*, juz I, *loc. cit.*

¹⁰⁹. Abu al-Khair, *loc. cit.*

¹¹⁰. *Ibid.*

¹¹¹. Al-Gurabi, *op. cit.*, h. 34.

¹¹². *Ibid.*, lihat pula Mahmud Ahmad Khafaji, *Fi al-‘Aq’dah al-Islâmiyah bain al-Salafiyah wa al-Mu’tazilâh Tahlil wa Naqad*, juz I, Kairo: Mathba’ah al-Amanah, 1979, h. 336-338.

¹¹³. *Ibid.*, lihat pula al-Bazdawi, *op. cit.*, h. 246-250.

¹¹⁴. Ahmad Khafaji, *loc. cit.*

lahir suatu hipotesis, “bahwa yang membedakan eksistensi Tuhan dan makhluk adalah esensi keduanya”. Menurut Mu’tazilâh esensi Tuhan bersifat immateri, tidak tersusun dari *substansi*, *accidents*, dan anasir lainnya.¹¹⁵ hipotesis itu selanjutnya diverifikasi oleh kaum Mu-tazilâh melalui pengamatan, dan lahirlah penilâian (evaluasi) bahwa setiap yang terlepas dari hal material tidak bereksistensi dalam ketergantungan dan sifatnya *qadîm*, karena esensinya tetap, tidak berubah-ubah, dan mempunyai wujud dengan sendirinya.¹¹⁶ Tuhan, yang esensi-Nya seperti yang telah dijelaskan tentu saja berbeda dengan makhluk.¹¹⁷

Dengan demikian, kaum Mu’tazilâh berkesimpulan bahwa esensi Tuhan tidak dapat diketahui oleh makhluk-Nya, Dia Maha Esa, Dia Maha Sempurna, Dia tidak dapat dilihat dan diraba atau didengar, Dia tidak mempunyai arah, Dia tidak tersusun dari *substansi* dan *accidents*, Dia bukan bayangan, Dia tidak bergantung pada tempat dan waktu, Dia tidak bergerak dan tidak ada batas, Dia bersifat *qadîm*, Dia tidak dapat digambarkan dengan segala apa yang ada pada makhluk-Nya, dan Dia tidak serupa dengan makhluk-Nya dari segala sisi.¹¹⁸

Kaum Maturidiah, berpendapat sama dengan para teolog lain bahwa Tuhan bereksistensi tidak seperti makhluk-Nya.¹¹⁹ Firman Allah yang dijadikan landasan untuk pendapat itu, sebagai berikut:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (الشورى : 11)

“Tidak ada sesuatupun yang serupa dengan Dia”, (al-Syura: 11).

وَاللَّهُ هُكْمُ إِلَهٍ وَاحِدٌ (البقرة : 163)

“Dan Tuhanmu adalah Tuhan Yang Maha Esa”, (al-Baqarah: 163).

Dari kedua firman Allah di atas lahir perumusan masalah berikut: “Bagaimana eksistensi Tuhan yang sebenarnya?” Dari perumusan masalah lahir suatu hipotesis, “bahwa perbedaan antara eksistensi Tuhan dan makhluk terletak pada esensi keduanya”. Esensi Tuhan, demikian kaum Maturidiah, tidak seperti makhluk yang keberadaannya tersusun dari *substansi* dan *accidents*, karena esensi-Nya bersifat immateri yang keberadaannya tidak tersusun dari *substansi* dan *accidents*.¹²⁰ Setiap yang tersusun dari substansi, menurut al-Bazdawi, pasti terdapat persamaan

¹¹⁵. *Ibid.*, lihat pula Abu Zahrah, *op. cit.*, h. 140.

¹¹⁶. ‘Abd al-Jabbar, *op. cit.*, h. 107, 110, 111.

¹¹⁷. Ahmad Khafaji, *loc. cit.*

¹¹⁸. *Ibid.*, lihat pula al-Gurabi, *op. cit.*, h. 156, 225.

¹¹⁹. Al-Mâturîdî, *Kitâb al-Tauhîd*, *op. cit.*, h. 23.

¹²⁰. Abu al-Khair, *op. cit.*, h. 331.

sekalipun ada perbedaan dalam accidents atau sifat. Anjing dan babi berbeda accidents atau sifatnya, tetapi secara substantif ada kesamaan.¹²¹

Hipotesis di atas, selanjutnya mendapat pengujian atau verifikasi dari kaum Maturidiah melalui pengamatan, sehingga lahir suatu penilaian (evaluasi) bahwa yang bersifat immateri adalah *qadīm*, karena esensinya tetap, tidak berubah-ubah, tidak tersusun dari elemen substansi atau accidents, dan mempunyai wujud dengan sendirinya.¹²² Tuhan, yang esensi-Nya bersifat seperti yang telah dijelaskan tentu saja berbeda dengan makhluk.¹²³

Dengan demikian, kaum Maturidiah menyimpulkan bahwa Tuhan itu ada atau *syai'un* (شَيْءٌ).¹²⁴ Dia Maha Esa baik zat, sifat atau perbuatan. Dia bersifat *qadīm* dan bukan substansi atau accidents. Dia tidak mempunyai arah, tidak ada batas, tidak bergantung pada tempat, tidak berubah-ubah, dan dapat dilihat di akhirat bukan di dunia karena tidak memerlukan syarat-syarat materiil seperti sinâr, warna, duduk, berdiri, bergantung, bersandar, dan substansi.¹²⁵

Kaum Asy'ariah juga berpendapat, bahwa eksistensi Tuhan tidak sama dengan makhluk-Nya.¹²⁶ Pendapat kaum Asy'ariah itu, mengacu juga pada firman Allah berikut:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (الشورى : 11)

“Tidak ada sesuatupun yang serupa dengan Dia”, (al-Syura: 11).

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَاءُ اللَّهِ لَفَسَدَتَا (الأنبياء : 22)

“Sekiranya ada di langit dan di bumi tuhan-tuhan selain Allah, tentulah keduanya itu telah rusak binasa”, (al-Anbiyah: 22).

Dari kedua firman Allah di atas, lahir perumusan masalah berikut: “bagaimana eksistensi Tuhan yang sebenârnnya?” Dari perumusan masalah lahir suatu hipotesis “bahwa perbedaan antara eksistensi tuhan dan makhluk terletak pada esensi keduanya”. Esensi makhluk, menurut kaum

¹²¹. Al-Bazdawi, *op. cit.*, h. 22-23.

¹²². *Ibid.*, lihat pula Abu al-Khair, *op. cit.*, h. 317.

¹²³. Al-Mâturīdi, *Kitâb al-Tauhīd*, *op. cit.*, h. 23.

¹²⁴. Yang dimaksud dengan kata *syaiun*, menurut aliran ini, nama setiap yang ada dan sifatnya tunggal. *La syaiun fi al-Dâr*, artinya rumah itu kosong dan *syaiun fi al-Dâr* berarti rumah itu ada isinya. Jadi, bukan berarti Allah identik dengan *syaiun*, tetapi sebagai ungkapan tentang eksistensi Tuhan. (*Ibid.*, h. 40, lihat pula al-Bazdawi, *op. cit.*, h. 24).

¹²⁵. *Ibid.*, h. 40, 74, 85, lihat pula *Ibid.*, h. 24, 29.

¹²⁶. Hamudah gurabah, *op. cit.*, h. 92.

Asy'ariyyah, tersusun dari substansi dan accidents yang bersifat baharu, sedangkan esensi Tuhan adalah immateri dan bersifat *qadîm*.¹²⁷

Setelah hipotesis itu diverifikasi dan diamati oleh kaum Asy'ariah, lahir suatu penilâian (evaluasi) bahwa seandainya Tuhan bersifat materi, maka Dia bersifat baharu, dan setiap yang baharu diawali dan diakhiri oleh tidaka ada pencipta, dan kalau pencipta itu bersifat baharu pula, maka baginya perlu ada pencipta lain, dan hal ini akan menjadi tasalsul. Oleh karena itu, menurut aliran ini, esensi Tuhan adalah immateri dan sifatnya *qadîm*. Dengan demikian, eksistensi Tuhan berbeda dengan makhluk.¹²⁸

Dengan demikian, kaum Asy'ariah menyimpulkan bahwa Tuhan berbeda dengan makhluk-Nya, Dia tidak bergantung pada apapun dan siapapun, Dia tidak bertempat, tidak mempunyai arah, tidak bergerak dan tidak berpindah-pindah.¹²⁹ Dia bersifat *qadîm*, esa, kekal, mempunyai sifat-sifat kesempurnaan, tidak tersusun dari substansi dan accidents, dan Dia bisa dilihat di akhirat, karena Dia mempunyai wujud.¹³⁰

Kiranya jelas, bawa pendapat para teolog Islam dalam soal eksistensi Tuhan terlihat ada persamaan. Menurut para teolog Islam, Tuhan tidak bereksistensi seperti makhluk, karena esensi-Nya yang immateri dan *qadîm*. Perbedaan itu meliputi zat, sifat, dan perbuatan. Konsepsi mereka tentang alam ataupun eksistensi Tuhan, merupakan konsepsi atomistik yang Islami.

Para teolog Islam abad VII M.-X M. dalam menjawab persoalan eksistensi Tuhan, kelihatannya tidak menggunakan dialektika, karena tidak menyangkut waktu, saling hubung, pertentangan, dan gerak. Untuk menjawab apakah eksistensi Tuhan sama dengan makhluk? Mereka memutuskan disyunktif itu dengan asas identitas logika, yaitu "tidak" sama. Selain itu, mereka juga menggunakan karangan logika, seperti yang terlihat pada definisi mereka tentang Tuhan, yang menurut ilmu logika, disebut "definisi luas". Kalau dilihat dari bentuk proposisinya, definisi tersebut adalah proposisi kategorik. "Tuhan" subyek, "adalah" kopula, "tidak bereksistensi seperti makhluk, karena eksistensi-Nya imateri dan *qadîm*" predikat. Meskipun dalam putusan kategorik itu tidak dinyatakan kuantitasnya, namun subyek yang terdapat dalam putusan itu mengandung quantifier, yaitu Tuhan Yang Maha Esa.

Dari proposisi itu, para teolog Islam abad VIII M.-X M. menyusun silogisme kategorik, yaitu Tuhan adalah imateri. Setiap imateri adalah tidak

¹²⁷. *Ibid.*, lihat pula Muhammad Musa, *op. cit.*, h. 217, 218.

¹²⁸. *Ibid.*

¹²⁹. Muhammad Yusuf Musa, *al-Qur'an wa al-Filsafah*, Mesir: Dâr al-Ma'arif, 1966, h. 65, 73, 75.

¹³⁰. Hammudah Gurabah, *op. cit.*, h. 89-92, 122.

berubah. Tuhan adalah tidak berubah. Penuturan selanjutnya, Tuhan adalah tidak berubah. Setiap yang tidak berubah adalah Qadîm. Tuhan adalah qadîm. Disusun pula penuturan, bahwa Tuhan adalah qadîm. Setiap yang qadîm berbeda dengan makhluk. Tuhan berbeda dengan makhluk.

Untuk sampai pada teori tentang eksistensi tuhan, para teolog Islam abad VIII M.-X M. menggunakan struktur pengetahuan ilmiah, yaitu postulat berupa wahyu, perumusan masalah, asumsi/hipotesa, verifikasi, tesa, dan teori. Hal ini kiranya dapat dilihat dalam jawaban mereka di atas. Karena persoalan ini berkisar tentang eksistensi Tuhan, tentu saja menyangkut soal metafisika.

D. Sifat-sifat Allah

Sifat berasal dari kata Arab “*al-sifah*” (الصفة), artinya bentuk keberadaan suatu esensi.¹³¹ Setiap esensi, yang tersusun dari materi ataupun immateri mempunyai bentuk sesuai dengan eksistensinya. Tuhan adalah maha Esa dan konsekwensinya tentu saja mempunyai bentuk yang sempurna, sekalipun terlihat ada persamaan dengan bentuk makhluk.

Tuhan, seperti dijelaskan dalam al-Qur’an, bersifat hidup, kuasa, mengetahui, kekal, mendengar, melihat, berfirman, berkehendak, memberi rizki, menumbuhkan, memberi bentuk, mematikan, menghidupkan, marah, rela, memberi maaf, membenci, adil, dan menciptakan. Selain itu, al-Qur’an juga menggambarkan tentang sifat-sifat jasmani bagi Tuhan, seperti: tangan, wajah, mata, turun, dan datang.¹³² Allah berfirman:

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ (البقرة : 225)

“Allah, tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia yang Hidup kekal lagi terus menerus mengurus (makhluk-Nya); tidak mengantuk dan tidak tidur”, (al-Baqarah: 255).

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (الشورى : 11)

“Tidak ada sesuatupun yang serupa dengan Dia”, (al-Syura: 11).

فَعَالٌ لِّمَآئِرِدٌ (البروز : 16)

“Maha Kuasa berbuat apa yang dikehendaki-Nya”, (al-Buruj: 16).

وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ (البقرة : 212)

“Dan Allah memberi rizki kepada orang-orang yang dikehendaki-Nya tanpa batas”, (al-Baqarah: 212).

¹³¹. Al-Jurjani, *op. cit.*, h. 133.

¹³². Qahtan ‘Abd al-Rahman al-Dauri, *Usûl al-Dîn al-Islâmi*, Bagdad: Dâr al-Hurriyah, tth., h. 104-148.

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى (طسه : 5)

“(Yaitu) Tuhan Yang Maha Pemurah, Yang bersemayam di atas ‘Arsy”, (Taha: 5).

وَجَاءَ رُبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا (الفجر : 22)

“Dan datanglah Tuhanmu; sedang malaikat berbaris-baris”, (al-Fajr: 22)

إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (البقرة : 109)

“Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu”, (al-Baqarah” 109).

Secara tekstual, gambaran al-Qur’an mengenai sifat Tuhan terlihat identik dengan makhluk. Dalam bab-bab terdahulu telah dijelaskan, bahwa persoalan ini sudah muncul sejak zaman Rasulullah, namun segera dapat diselesaikan dengan merujuk kepada pedoman wahyu yang mengarah pada monotheisme murni, bukan monotheis anthropomorphisme. Keadaan ini masih tetap berlangsung sampai masa Khulafa Rasyidin. Pada masa Bani Umayyah, persoalan sifat murni dibicarakan secara filosofis sebagai upaya menolak faham anthropomorphis dan syrik yang tersebar luas di kalangan umat Islam. Munculnya faham-faham itu, tidak lain sebagai dampak heterogenitas dan penafsiran yang tekstual terhadap ayat-ayat *mutasyâbihât*.¹³³

Faham anthropomorphis dipandang oleh para teolog telah mengotori kemurnian ajaran monotheistik Islam. Mereka berusaha merespon persoalan yang berkembang pada waktu itu dengan memajukan argumentasi dan pendapat yang berbeda, tapi mereka mencapai konklusi yang sama, bahwa Tuhan itu Esa.

Kaum Jahmiah dalam soal anthropomorphis lebih cenderung mensucikan Tuhan dengan jalan *nafy al-sifât* (peniadaan sifat) karena Tuhan berbeda dengan makhluk.¹³⁴ Pendapat mereka mengacu pada firman Allah berikut:

سُبْحَانَ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ (الزخرف : 82)

“Maha Suci Tuhan yang empunya langit dan bumi, Tuhan Yang empunya ‘Arsy, dari apa yang mereka sifatkan itu”, (al-Zukhruf: 82).

¹³³. Abu al-Khair, *op. cit.*, h. 58.

¹³⁴. *Nafy al-sifât*, ialah kepada Tuhan tidak mungkin diberikan sifat yang mempunyai wujud tersendiri dan kemudian melekat pada zat Tuhan. (al-Gurabi, *op. cit.*, h. 23, 25, 26, lihat pula Harun Nâsûtîon, *Teologi Islam, op. cit.*, h. 45).

Bertolak dari firman Allah di atas, lahir perumusan masalah berikut: “Bagaimana sifat Tuhan yang sebenârnnya?” Dari perumusan masalah lahir suatu hipotesis, “bahwa sifat dan esensi merupakan dua unsur yang berbeda dan keduanya ada dalam kesatuan yang tidak dapat dipisahkan”. Sebagai dalam pandangan mereka, substansi dan accidents berada dalam satu kesatuan yang keberadaannya berubah-ubah.¹³⁵ Tuhan, menurut mereka, tidak tersusun dari kedua unsur tersebut dan keberadaan-Nya Esa, tetap, dan sempurna dengan segala sifat-Nya.¹³⁶

Hipotesis itu diverifikasi oleh kaum Jahmiah, sehingga lahir penilâian (evaluasi) bahwa sifat Tuhan tidak mempunyai wujud di luar esensi, karena kalau tidak demikian maka Tuhan tersusun dari elemen-elemen sifat yang dalamnya mengandung dua keadaan yang berlawanan yaitu positif dan negatif, seperti bicara lawan bisu, mendengar lawan tuli, dan melihat lawan buta yang semuanya itu memberi kesan bahwa Tuhan tidak Esa dan bereksistensi sama dengan makhluk.¹³⁷

Adapun perbuatan dan penciptaan Tuhan merupakan sifat di luar esensi.¹³⁸ Hal yang dapat difahami, kedua sifat itu sebagai perwujudan dari keadaan esensi-Nya yang tetap atau *qadîm* dan sempurna. Kalau kedua sifat itu esensi Tuhan, maka Dia berubah-ubah dan baharu. Jadi, sifat perbuatan dan penciptaan mesti di luar esensi. Keyakinan seperti ini, dipandang kaum Jahmiah tidak membawa kepada faham banyak yang kekal, karena kedua sifat itu baharu dan bisa jadi berwujud dengan sendirinya melalui proses waktu, sehingga keadaan esensi tetap dan tidak berubah, karenanya perbuatan dalam mengetahui dan bicara bagi Tuhan adalah baharu.¹³⁹ Selain itu, kaum Jahmiah memandang adanya sifat perbuatan dan penciptaan bagi Tuhan tidak berarti ada kesamaan dengan makhluk, karena hanya Tuhan yang memiliki kedua sifat itu, sedang makhluk bersifat lemah dan tidak mempunyai otoritas.¹⁴⁰

Konsekwensi logis dari penilâian di atas, kaum Jahmiah berkesimpulan bahwa Tuhan tidak boleh disifati dengan sifat yang ada pada manusia, karena akan membawa kepada anthropomorphisme dan syirik. Sifat Tuhan tidak mempunyai wujud di luar esensi-Nya. Tuhan, dalam pendapat mereka, mengetahui dengan ilmu-Nya dan ilmu itu merupakan esensi-Nya. Esensi Tuhan yang Esa meliputi *Kalâm* (berbicara), *Sama* (mendengar), *basar* (melihat), dan *qudrah* (kuasa). Namun demikian,

¹³⁵. Al-Bagdadi, *Usûl al-Dîn*, *op. cit.*, h. 46, 47.

¹³⁶. Al-Syahrastani, jilid I, *op. cit.*, h. 87.

¹³⁷. Al-Gurabi, *op. cit.*, h. 24, 26.

¹³⁸. *Ibid.*

¹³⁹. Abu Zahrah, *op. cit.*, h. 118.

¹⁴⁰. Al-Gurabi, *loc. cit.*

mereka mengakui sifat-sifat yang tidak ada pada manusia seperti perbuatan dan penciptaan terdapat pada Tuhan, karena manusia tidak mempunyai daya apa-apa. Perbuatan manusia sebenârnnya perbuatan Tuhan.¹⁴¹

Menurut kaum qadariyah, Tuhan berbeda dengan makhluk, karena itu juga mereka mensucikan tuhan dengan jalan *nafy al-sifât* (peniadaan sifat).¹⁴² Kelihatannya pendapat kaum qadariyah pun mengacu kepada firman Allah berikut:

سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُصِفُونَ (الانعام : 100)

“Maha suci Allah dan Maha Tinggi dari segala sifat yang mereka berikan”, (al-An’am: 100).

Dari firman Allah di atas lahir perumusan masalah berikut: “Bagaimana sifat Tuhan yang sebenârnnya? Dari perumusan masalah lahir suatu hipotesis, “bahwa sifat dan esensi adalah dua unsur yang berbeda dan keduanya berada dalam kesatuan”.¹⁴³ Hipotesis itu mendapat pengujian dari kaum qadariyah, sehingga lahir penilâian bahwa sifat Tuhan tidak mempunyai wujud di luar esensi, karena seandainya sifat-sifat Tuhan bukan esensi-Nya berarti akan membawa faham anthropomorphis dan banyak yang kekal.¹⁴⁴

Sifat perbuatan dan penciptaan yang berwujud dalam esensi, kelihatannya dipandang kaum qadariyah tidak menyebabkan berubahnya yang *qadîm*. Sebagai yang dikatakan al-Gurabi (abad ke XX M.), faham qadariyah mengenai sifat identik dengan Mu’tazilâh. Kaum Qadariyah memandang kedua sifat itu secara potensial tercakup dalam zat yang *qadîm* dan akan mempunyai wujud setelah terealisasi ke dalam bentuk ciptaan.¹⁴⁵ Perubahan dari bentuk potensial yang *qadîm* menjadi bentuk ciptaan yang baru terwujud dengan sendirinya, dan prosesnya tentu saja tidak terlepas dari waktu. Dalam hubungan itu, al-Nazzam, mengartikan kata “*arōda*” (menghendaki) dan kata “*kun*” (jadilâh) yang terdapat dalam surat Yasin: 82 dan surat an-Nahl: 40 adalah perbuatan Tuhan atau menjadikan, sedang kata “*yakûnu*” (terjadi) diartikan sebagai proses waktu terjadinya ciptaan Tuhan.¹⁴⁶ Selain itu, kaum Qadariyah memandang kedua sifat itu ada pada makhluk, karenanya kedua sifat itu mesti esensi-Nya agar tidak membawa kepada faham enthropomorphis.¹⁴⁷

¹⁴¹. *Ibid.*

¹⁴². Abu al-Khair, *op. cit.*, h. 58-59.

¹⁴³. Al-Bagdadi, *al-Farq bain al-Firaq*, *op. cit.*, h. 208.

¹⁴⁴. Al-Gurabi, *loc. cit.*, lihat pula Nâsûtion, *Teologi Islam*, *loc. cit.*

¹⁴⁵. *Ibid.*, h. 34, 227, lihat pula Abu al-Khair, *loc. cit.*

¹⁴⁶. *Ibid.*, h. 195, 196, 227.

¹⁴⁷. Abu al-Khair, *loc. cit.*

Konsekwensi logis dari penilâian di atas, kaum Qadariah berkesimpulan bahwa Tuhan Maha Esa dan tidak ada satu makhluk pun yang sama dengan-Nya. Dia tidak mempunyai sifat seperti manusia. Dia tidak mempunyai sifat yang berwujud di luar esensi, karena kalau tidak demikian akan membawa faham anthropomorphis.¹⁴⁸ Konsep *nafy al-sifât* kaum Qadariah itu terlihat ada persamaan dengan kaum Jabariah, tetapi sebenârnnya antara kedua aliran itu terdapat perbedaan. Kaum Jahmiah, sifat *al-fi'l* (perbuatan) dan *al-khalq* (penciptaan) bukan sebagai esensi Tuhan, karena manusia tidak mempunyai daya apa-apa. Adapun menurut kaum Qadariah, kedua sifat itu sebagai esensi Tuhan, karena manusia mempunyai daya dan kebebasan.¹⁴⁹ Perbuatan manusia adalah sebenârnnya perbuatan manusia dan bukan perbuatan Tuhan.¹⁵⁰

Kaum Mu'tazilâh juga mencoba menyelesaikan anthropomorphis dengan konsep *nafy al-sifât* (peniadaan sifat Tuhan), sebagai upaya untuk mempertahankan ide monotheis.¹⁵¹ Pendapat kaum Mu-tazilâh mengacu pada firman Allah berikut:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (الشورى : 11)

“Tidak ada sesuatupun yang serupa dngan Dia”, (al-Syura:11).

وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ (الإخلاص : 4)

“Dan tidak ada seorangpun yang setara dengan Dia”, (al-ikhlas :4).

لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ (التوبة : 31)

“Tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) selain Dia. Maha Suci Allah dari8 apa yang mereka persekutukan”, (al-Taubah:31).

Ketiga firman Allah memunculkan perumusan masalah berikut: “bagaimanakah sifat Tuhan yang sebenârnnya?” Bertolak dari perumusan masalah, lahir suatu hipotesis “bahwa esensi dan sifat adalah dua unsur yang tidak dapat dipisahkan”.¹⁵² Seandainya kepada Tuhan diberikan sifat yang mempunyai wujud tersendiri dan kemudian melekat pada esensi Tuhan yang *qadîm*, maka sifat itu *qadîm*. Sebab apa yang melekat pada esensi yang *qadîm* bersifat *qadîm*, pula. Hal seperti itu, menurut kaum Mu'tazilâh akan

¹⁴⁸. *Ibid.*, lihat al-Gurabi, *op. cit.*, h. 34, 40, lihat pula Nâsûtion, *Teologi Islam, op. cit.*, h. 31, 44, 102.

¹⁴⁹. Abu al-khair, *op. cit.*, h. 60.

¹⁵⁰. Nâsûtion, *Teologi Islam, op. cit.*, h. 102-104.

¹⁵¹. ‘Abd al-Jabbar, *op. cit.*, h. 227, 283., lihat pula Yusuf Musa, *op. cit.*, h. 47, 64, 65.

¹⁵². *Ibid.*, h. 239-240, lihat pula al-Syahrastani, jilid I, *op. cit.*, h. 56.

membawa kepada adanya dua Tuhan.¹⁵³ Hipotesis tersebut dinilâi oleh mereka, bahwa sifat Tuhan tidak mempunyai wujud di luar esensi.¹⁵⁴

Sifat perbuatan dan penciptaan yang berwujud dalam esensi, bagi kaum Mu'tazilâh tidak menyebabkan yang *qadîm* itu berubah. Sebab, kedua sifat itu secara potensial ada dalam esensi yang *qadîm* dan akan mempunyai wujud setelah berbentuk ciptaan. Perubahan wujud dari yang *qadîm* ke bentuk yang baharu, terjadi dengan sendirinya dan merupakan perwujudan dari esensi yang sempurna. Proses perubahannya, tentu saja tidak terlepas dari waktu. Dalam hubungan itu, al-Nazzam (185 H.-221 H./804 M.-840 M.), mengartikan kata "*arōda*" (menghendaki) dan kata "*kun*" (jadilâh) yang terdapat dalam surat Yasin: 82 dan surat al-Nahl: 40 adalah perbuatan Tuhan atau menjadikan, sedang kata "*yakûnu*" (terjadi) diartikan sebagai proses terjadinya ciptaan Tuhan.¹⁵⁵ Karena perbuatan Tuhan bersifat baharu, kehendak dan kekuasaan Tuhan tidak mutlak dan mesti terikat oleh ciptaanya yang baharu, karena itu Tuhan tidak boleh berbuat sewenang-wenang dan manusia mempunyai otoritas. Dengan demikian, sifat perbuatan dan penciptaan mesti esensi-Nya agar tidak membawa kepada faham anthropomorphis.¹⁵⁶

Konsekwensi logis dari penilâian di atas, kaum Mu'tazilâh menyimpulkan bahwa Tuhan adalah *qadîm*, Maha Esa, dan tidak ada satu makhluk pun yang serupa dengan-Nya.¹⁵⁷ Dia tidak mempunyai sifat seperti manusia.¹⁵⁸ Kesempurnaan Tuhan, menurut Wasil (81 H.-131 H./700 M.-750 M.), bukan karena sifat-sifat-Nya tetapi disebabkan esensi-Nya, dan menurut Abu hasyim (W. 301 H./915 M.), disebabkan oleh keadaan esensi-Nya atau disebut *hâl* (state).¹⁵⁹ Yang dimaksud dengan sifat-sifat Tuhan adalah esensi-Nya atau keadaan esensi-Nya. Abu al-Huzail (135 H.-235 H./751 M.-849 M.) berpendapat, bahwa Tuhan Maha Kuasa dengan kekuasaan dan keskuasaan-Nya adalah esensi-Nya, dan menurut Abu Hasyim, keadaan esensi-Nya. Demikianlah seterusnya dengan sifat-sifat lainnya.¹⁶⁰ Kaum Mu'tazilâh berpendapat sama dengan kaum qadariah, bahwa sifat zat dan sifat perbuatan adalah sebagai esensi Tuhan, karena manusia mempunyai daya dan kebebasan.¹⁶¹ Perbuatan manusia adalah sebenârnnya perbuatan

¹⁵³. Nâsûtion, *Teologi Islam, op. cit.*, h. 44-45.

¹⁵⁴. *Ibid.*

¹⁵⁵. Al-Gurabi, *op. cit.*, h. 227, 195, 196.

¹⁵⁶. *Ibid.*, h. 159, lihat Nâsûtion, *Teologi Islam, op. cit.*, h. 119, 123, dan lihat pula Abu al-Khair, *op. cit.*, h. 60.

¹⁵⁷. Abu Zahrah, *op. cit.*, h. 140-141.

¹⁵⁸. *Ibid.*, lihat pula Yusuf Musa, *op. cit.*, h. 65.

¹⁵⁹. Nâsûtion, *Teologi Islam, op. cit.*, h. 44, 50.

¹⁶⁰. *Ibid.*, h. 46.

¹⁶¹. Abu al-Khair, *loc. cit.*, lihat pula al-Gurabi, *loc. cit.*

manusia dan bukan perbuatan Tuhan.¹⁶² Seandainya sifat perbuatan bukan esensi-Nya maka faham seperti itu akan membawa kepada faham anthropomorphis.¹⁶³

Kaum Maturidiah, menyelesaikan persoalan sifat dengan upaya memurnikan diri dari faham anthropomorphis dan faham peniadaan sifat. Konsep yang dimajukan aliran ini adalah “*‘isbāt al-sifāt bi lā tasybīh*”.¹⁶⁴ Menurut al-Maturidi, Tuhan akan dapat diketahui melalui sifat dan nama, karena itu harus mengakui adanya sifat bagi Tuhan dan sifat-sifat-Nya itu tidak sama dengan makhluk.¹⁶⁵ Alasan yang dimajukan adalah firman Allah berikut:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (الشورى : 11)

“Tidak ada sesuatupun yang serupa dengan Dia”, (al-Syura: 11).

أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (الرعد : 16)

“Apakah mereka menjadikan beberapa sekutu bagi Allah yang dapat menciptakan seperti ciptaan-Nya sehingga kedua ciptaan itu serupa menurut pandangan mereka?” Katakanlah: “Allah adalah Pencipta segala sesuatu dan Dia-lah Tuhan Yang Maha Esa lagi Maha Perkasa”, (al-Rad: 16).

Dari firman Allah di atas lahir perumusan masalah berikut: “Bagaimana sifat Tuhan yang sebenârnnya?” Bertolak dari perumusan masalah, lahir suatu hipotesis, bahwa esensi dan sifat adalah dua unsur yang berbeda, tetapi antara keduanya berada dalam kesatuan yang tidak dapat dipisahkan.¹⁶⁶ Seandainya kepada Tuhan diberikan sifat yang mempunyai wujud tersendiri bersama esensi, maka hal seperti itu akan membawa kepada faham antropomorphis dan banyak yang kekal. Sebaliknya, kalau Tuhan itu esensi-Nya, maka akan mengarah kepada faham *nafy al-sifāt (ta’til)* dan *fataliism*.¹⁶⁷

Hipotesis di atas setelah diverifikasi melahirkan penilâian bahwa sifat bukanlah esensi-Nya, tetapi pula tidak lain dari esensi-nya (لا هي ذاته ولا هي غير ذاته). Hal yang dapat dipahami dari penilâian itu, al-Maturidi

¹⁶². Nâsûtion, *Teologi Islam, op. cit.*, h. 102-104.

¹⁶³. Al-Gurabi, *loc. cit.*, lihat pula Abu al-Khair, *op. cit.*, h. 58-59.

¹⁶⁴. *‘Isbat: al-sifāt bi la tasybīh*, artinya menetapkan adanya sifat bagi Tuhan, tetapi sifat yang ada pada Tuhan tidak sama dengan makhluk. (Abu al-Khair, *op. cit.*, h. 470-471).

¹⁶⁵. Abu al-Khair, *Ibid.*, h. 370-371.

¹⁶⁶. *Ibid.*, h. 15

¹⁶⁷. Abu al-Khair, *loc. cit.*,

membedakan antara wujud dalam esensi dan wujud di luar esensi. Berdasarkan atas pemahaman dari wujud dalam esensi, sifat bukanlah Tuhan. Dan berdasar atas pemahaman dari wujud di luar esensi, sifat tidak lain dari Tuhan; yang dimaksud dengan sifat bukanlah apa yang disebut esensi, tetapisifat itu selamanya ada dalam esensi yang *qadîm*. Oleh karena itu, sifat tidak berubah walaupun sudah terealisasi ke dalam bentuk ciptaan atau materi.¹⁶⁸

Menurut kaum Maturidiah, perubahan wujud dari sifat perbuatan yang *qadîm* menjadi bentuk ciptaan yang baharu memerlukan syarat waktu. Firman Allah "*kun*" demikian kata mereka, merupakan proses penciptaan dan "*yakûnu*" sebagai hasil proses yang berwujud dalam waktu.¹⁶⁹ Sungguhpun sifat esensi dan perbuatan Tuhan *qadîm*, manusia mempunyai otoritas dalam menentukan perbuatan-perbuatannya, karena perbuatan Tuhan berdasar atas ilmu-Nya yang universal dan kasyafî, kemudian Dia meridhai yang baik dan membenci yang buruk.¹⁷⁰

Konsekwensi logis dari penilâian di atas, kaum Maturidiah menyimpulkan bahwa Tuhan adalah *qadîm*, Maha Esa, dan tidak ada yang serupa dengan-Nya satu makhluk pun.¹⁷¹ Dia mempunyai sifat yang berbeda dengan makhluk dan berwujud dalam esensi-Nya yang *qadîm*. Sifat-Nya itu, baik sifat zat maupun sifat perbuatan adalah *qadîm*, dan sifat bukanlah esensi-Nya tetapi pula tidak lain dari esensi-Nya. Kedua sifat itu menyatu dengan zat dan tidak dapat dipisahkan.¹⁷² *Qadîmnya* kedua sifat itu membawa kepada faham mutlaknya kekuasaan, kehendak, dan perbuatan Tuhan. Namun *masyi'ah* dan *ridâ'* Tuhan menyebabkan manusia mempunyai ikhtiar.¹⁷³

Kaum Asy'ariah juga mencoba menyelesaikan persoalan sifat dengan konsep "*i'sbât al-sifât bi lâ tasybîh*", sebagai upaya menghindar dari faham anthropomorphis dan paham peniadaan sifat.¹⁷⁴ Mereka berpegang kepada firman Allah:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (الشورى : 11)

"Tidak ada sesuatupun yang serupa dengan Dia", (Al-Syura: 11).

¹⁶⁸. Al-Mâturîdi, *Kitâb al-Tauhîd*, *op. cit.*, h. 36, lihat pula Abu al-Khair, *loc. cit.*

¹⁶⁹. *Ibid.*, h. 47-49, lihat pula al-Mâturîdi, *Ta'wilât Ahl al-Sunnah*, Ed. Ibrahim 'Audin, Kairo: Dâr al-Kutub, 1971, h. 268.

¹⁷⁰. *Ibid.*, h. 286, 305.

¹⁷¹. *Ibid.*, lihat pula al-Mâturîdi, *Kitâb al-Tauhîd*, *op. cit.*, h. 23-24.

¹⁷². *Ibid.*, lihat pula *Ibid.*, h. 21-13.

¹⁷³. Al-Bazdawi, *op. cit.*, h. 43, lihat pula Nâsûtion, *Teologi Islam*, h. 122, 113.

¹⁷⁴. Abu al-Wafa al-Ganimi al-Taftazani, *'Ilm al-Kalâm wa ba'd Musykilâtihî*, Kairo: Dâr al-Kutub, 1971, h. 268.

وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ (الإخلاص : 4)

“Dan tidak ada seorangpun yang setara dengan Dia”, (al-Ikhlâs: 4).

Firman Allah di atas melahirkan perumusan masalah berikut: “Bagaimana sifat Tuhan yang sebenârnnya?” Bertolak dari perumusan masalah, lahir suatu hipotesis “bahwa esensi dan sifat merupakan indikasi bagi setiap yang *maujud*. Karena Tuhan itu ada, tentu Ia tidak terlepas dari kedua unsur tersebut”.¹⁷⁵ Menurut al-Bâqillani (338 H.-403 H./950 M.-1013 M.), esensi dan sifat berada dalam kesatuan yang tidak dapat dipisahkan.¹⁷⁶ Namun, hal seperti itu bukan berarti esensi Tuhan berbilang.¹⁷⁷ Seandainya kepada Tuhan diberi sifat dan sifat itu bukan esensi-Nya, maka sifat itu menunjukkan keberadaan esensi. Sebaliknya, kalau Tuhan diberi sifat dan sifat itu tidak lain dari esensi-Nya, maka sifat adalah menyatu dengan esensi dan tidak dapat dipisahkan.¹⁷⁸ Hipotesis itu setelah diverifikasi melahirkan penilâian bahwa sifat bukanlah Tuhan, tetapi tidak pula lain dari Tuhan (لَا هِيَ ذَاتُهُ وَلَا هِيَ غَيْرُ ذَاتِهِ).¹⁷⁹ Tuhan menurut mereka, mempunyai dua sifat yaitu sifat esensi dan sifat perbuatan. Yang pertama *qadîm*, sedang yang kedua *hâdis* atau baharu.¹⁸⁰

Sifat perbuatan yang baharu, bagi kaum Asy’ariah, menyebabkan esensi Tuhan yang *qadîm* berubah dan bersifat baharu. Sebab, yang dimaksud dengan sifat perbuatan adalah *takwil* (penciptaan) dan *mukawwan* (yang diciptakan) yang pada dasarnya satu dan bersifat baharu. Keduanya merupakan perwujudan dari sifat *qudrah* (kuasa) dan *irâdah* (kehendak) yang *qadîm*. Mereka mengartikan surat Yasin:82, sebagai penjelasan Tuhan tentang proses perbuatan-Nya yang baru.¹⁸¹ Menurut mereka, *qudrah* menyebabkan terwujudnya *takwin* dan *mukawwan*, *Irâdah* menyebabkan terwujudnya perbuatan Tuhan berkaitan dengan waktu, Ilmu menyebabkan perbuatan Tuhan sempurna.¹⁸² Mengingat perbuatan Tuhan baharu, bisa saja selalu ada bersama-sama dengan perbuatan manusia yang baharu, sungguhpun perbuatan manusia tidak efektif disebabkan *qudrah* dan *irâdah* Tuhan *qadîm* dan mutlak. Namun, ilmu Tuhan yang *kasyafî* dan universal menyebabkan manusia mempunyai otoritas.¹⁸³

¹⁷⁵. *Ibid.*, h. 221.

¹⁷⁶. Al-Bâqillani, *op. cit.*, h. 36-41.

¹⁷⁷. Muhammad Musa, *op. cit.*, h. 221.

¹⁷⁸. *Ibid.*, lihat pula Hammudah Gurabah, *op. cit.*, h. 152.

¹⁷⁹. *Ibid.*, h. 220.

¹⁸⁰. *Ibid.*, h. 292.

¹⁸¹. *Ibid.*, h. 293, lihat Hammudah Gurabah, *op. cit.*, h. 116.

¹⁸². Al-Syahrastani, jilid I, *op. cit.*, h. 94.

¹⁸³. Nâsûtion, *Teologi Islam, op. cit.*, h. 106, 110, lihat Muhammad Musa, *op. cit.*, h. 96, dan lihat pula Hammudah Gurabah, *op. cit.*, h. 99, 100, 103, 105.

Konsekwensi logis dari penilâian di atas, kaum Asy'ariah berkesimpulan bahwa Tuhan itu ada, *qadîm*, kekal, Esa, dan tidak ada yang serupa dengan-Nya satu makhluk pun.¹⁸⁴ Dia mempunyai sifat dan sifat itu bukan esensi-Nya.¹⁸⁵ Pendapat ini terlihat ada persamaan dengan pendapat kaum Maturidiah, tetapi sebenârnnya antara kedua aliran itu terdapat perbedaan. Kaum Maturidiah, sebagai telah dijelaskan, berpendapat bahwa sifat esensi dan sifat perbuatan adalah *qadîm*. Kaum Asy'ariah berpendapat, sifat esensi *qadîm* (tak bermula) dan sifat perbuatan *hâdis* (baharu).¹⁸⁶ Sungguhpun demikian, kedua aliran itu mengakui adanya otoritas bagi manusia dalam mewujudkan perbuatan-perbuatannya. Kaum Maturidiah, seperti telah dijelaskan, mengakui hal itu dengan konsep *masyâh* (kehendak), rida, dan ilmu Tuhan yang universal dan *kasyafî* (terbuka), sedang kaum Asy'ariah memajukan konsep *al-kasb* dan ilmu Tuhan yang universal serta *kasyafî*.

Dengan demikian, para teolog Islam mempunyai pandangan yang sama bahwa Tuhan adalah *qadîm*, Esa, dan Maha Sempurna. Namun mereka memajukan konsep yang berbeda dalam soal penetapan sifat bagi Tuhan. Kaum Jahmiah, Qadariah, dan Mu'tazilâh memajukan konsep "*nafy al-sifât*", sedang konsep yang dimajukan kaum Maturidiah dan Asy'ariah adalah "*'isbât al-sifât bi lâ tasybih*". Perbedaan keduanya hanya dalam soal, apakah sifat itu esensi atau di luar esensi. Bagaimanapun, keduanya bertujuan menolak faham anthropomorphis. Konsep yang pertama, tidak membawa kepada faham berubahnya yang *qadîm* dan tidak menjadikan yang *qadîm* sebagai tempat bagi yang baharu. Konsep yang kedua, tidak membawa kepada faham banyaknya yang kekal dan berubahnya yang *qadîm*.

Sebagai yang terlihat pada jawaban di atas, para teolog Islam abad VIII M.-X M. merespon persoalan sifat-sifat Tuhan dengan menggunakan dialektika, karena bertolak dari sisi peran waktu. Seperti dalam pendapat mereka, sifat-sifat tuhan yang *qadîm* akan terrealisasi ke dalam bentuk perbuatan melalui proses waktu. Selain itu, mereka juga memakai logika, sebagai yang dapat dilihat dalam pengertian mereka tentang sifat Tuhan, yang menurut ilmu logika, disebut "definisi luas". Menurut mereka, sifat tuhan ialah keadaan esensi-nya seperti mendengar, melihat, dan berbicara.

Dari definisi itu, kaum Jahmiah, qadariah, dan Mu'tazilâh menyusun proposisi hipotetik. Jika sifat-sifat Tuhan berwujud di luar esensi, maka Tuhan tersusun dari elemen sifat. "Jika" dan "maka" kopula, "sifat-sifat Tuhan terwujud di luar esensi" sebab atau antecedent, dan "Tuhan tersusun dari elemen sifat" akhirat atau konsekuen. Kemudian mereka menyusun

¹⁸⁴. Hammudah Gurabah, *op. cit.*, h. 92.

¹⁸⁵. Nâsûtion, Teologi Islam, *op. cit.*, h. 136.

¹⁸⁶. Muhammad Musa, *op. cit.*, h. 292.

silogisme hipotetik, jika Tuhan tersusun dari elemen sifat, maka Tuhan sama dengan makhluk yang sifatnya baharu, berbilang, dan tidak sempurna, Tuhan tidak tersusun dari elemen sifat, jadi Tuhan tidak sama dengan makhluk yang sifatnya baharu, berbilang, dan tidak sempurna.

Kaum Asy'ariyah dan Maturidiah, menyusun pula silogisme hipotetik. Jika sifat-sifat Tuhan berwujud di luar esensi dan tidak pula lain dari esensi, maka sifat-sifat itu bukanlah Tuhan dan tidak lain dari Tuhan, jika sifat-sifat Tuhan dan esensi-Nya merupakan kesatuan yang tidak dapat dipisahkan.

Untuk sampai pada teori tentang sifat-sifat Tuhan, para teolog Islam abad VIII M.-X M, menggunakan struktur pengetahuan ilmiah, yaitu postulat berupa wahyu, perumusan masalah, asumsi/hipotesa, verifikasi, tesa, dan teori. Hal ini dapat dilihat dalam jawaban mereka di atas.

E. Firman Tuhan

Kata ini dalam bahasa Arab dikenal dengan sebutan “*Kalâm Allah*”. *Kalâm*, menurut bahasa, susunan kata-kata. Para ulama nahu, mendefinisikan *Kalâm* sebagai susunan kata-kata yang terdiri dari *fi'il*, *ism*, dan huruf. Menurut para teolog, *Kalâm* adalah perkataan yang tersusun dan dapat dimengerti maksudnya.¹⁸⁷ *Kalâm Allah*, adalah wahyu yang disampaikan Allah kepada manusia melalui Nabi dan Rasul, dalamnya berupa ajaran dan peraturan untuk kebahagiaan manusia.¹⁸⁸

Dari definisi tersebut, firman Allah dapat difahami sebagai sabda yang tersusun dari suara, kata-kata, dan dalamnya berupa hidayah yang diterima para nabi secara langsung atau melalui perantara malaikat. Menurut Abu al-Khair, firman merupakan salah satu sifat makhluk yang keberadaannya tergantung pada alat bicara.¹⁸⁹ Persoalan itu, kata Abu al-Khair selanjutnya, pada masa pemerintahan Bani Umayyah ramai dibicarakan oleh kalangan cendekiawan Yahudi, seperti Lubaid ibn A'sam, Talut, dan Mugirah ibn Sa'id al-'Ajili (W. 119 H./737 M.).¹⁹⁰ Selain itu, juga ramai diperdebatkan di arena diskusi antara cendekiawan Hindu dan Islam.¹⁹¹

¹⁸⁷. Al-Asfihani, *op. cit.*, h. 457.

¹⁸⁸. Yusuf Musa, *op. cit.*, h. 87-90.

¹⁸⁹. Abu al-Khair, *op. cit.*, h. 62.

¹⁹⁰. Lubaid ibn A'sam adalah seorang Yahudi musuh Nabi yang berfaham Taurat itu makhluk. Talut adalah anak Dâri sauDâra perempuan Lubaid ibn A'sam. Mugirah ibn Sa'id al-'Ajili adalah pengikut seorang Yahudi bernama “Abdullah ibn Saba”. Merekalah yang membawa persoalan itu ke dalam Islam, muncul seorang muslim Damasykus Ja'd ibn Dirham (W. 120 H./738 M.) yang memajukan konsep “*khalq al-Qur'an*” guna merespon pendapat non muslim dan kaum anthropomorphis Islam. Kemudian, konsep itu dikembangkan secara filosofis oleh Jahm dan beliau

Jahm ibn Safwan (W. 128 H./746.), seorang teolog Islam pertama yang kemudian alirannya disebut “Jahmiah”, berupaya menjawab persoalan di atas dengan memajukan konsep “*khalq al-Qur’an*”. Konsep itu tentu saja suatu antisipasi terhadap penyelesaian kaum anthropomorphis yang mengatakan bahwa al-Qur’an adalah bukan makhluk dan *qadîm*, sekalipun huruf, suara, dan nomor yang ditulis di dalamnya. Bahkan, kata mereka, apa-apa yang terdapat di tepi lembarannya adalah firman Allah yang diturunkan kepada Rasul-Nya melalui malaikat Jibril, dan sebelumnya disimpan di *Lauh Mahfuz*.¹⁹²

Konsep “*khalq al-Qur’an*” kaum Jahmiah, demikian Abu al-Kahir, sebagai konsekwensi logis dari pendapat mereka dalam soal sifat. Tuhan, menurut mereka, seperti telah dijelaskan tidak boleh disifati dengan apa yang ada pada manusia, karena mengarah kepada anthropomorphisme.¹⁹³ Landasan kaum Jahmiah adalah firman Allah berikut:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (الشورى : 11)

“Tidak ada sesuatupun yang serupa dengan Dia”, (al-Syura: 11).

Firman Allah di atas melahirkan perumusan masalah berikut: “Apakah Tuhan bersifat *mutakallim*?” Dari perumusan masalah lahir suatu hipotesis, “bahwa *Kalâm* sangat erat kaitannya dengan alat, kata-kata, dan suara”. Sebagai telah dijelaskan, mereka *meniadakan* sifat *Kalâm* yang berwujud di luar esensi.¹⁹⁴

Hipotesis itu diverifikasi oleh kaum *Jahmiah*. Sehingga lahir penilaian bahwa Tuhan tidak mempunyai sifat *Kalâm* yang berwujud di luar esensi, karena kalau tidak demikian, maka Tuhan tersusun dari elemen-elemen sifat *Kalâm*, seperti alat, kata-kata, dan suara. Semua itu menandakan Tuhan sebagai tempat bagi yang baharu, sehingga dalam esensi-Nya berubah-ubah. Setiap yang baharu mesti ada yang menciptakan, sedang Tuhan bersifat *qadîm*.¹⁹⁵ Sebagai telah dijelaskan dalam soal eksistensi Tuhan, kaum Jahmiah berpendapat, bahwa esensi-Nya Yang Esa

mengambilnya Dâri Ja’d pada waktu keduanya bertemu di Kufah, sementara pendapat-pendapat Ja’d tidak sampai kepada kita. (*Ibid.*, h. 59, 61, lihat pula al-Gurabi, *op. cit.*, h. 22, 28).

¹⁹¹. Sebagai telah dijelaskan pada uraian terdahulu tentang epistemologi dalam pendapat Jahm, bahwa ia mengadakan diskusi dengan Sumaniah. Dalam filsafat Hindu, terdapat pula aliran yang menetapkan sifat dan meniadakan sifat bagi Tuhan. (*Ibid.*, h. 62, lihat pula al-Syahrastani, jilid II, *op. cit.*, h. 10-11).

¹⁹². Yusuf Musa, *op. cit.*, h. 88.

¹⁹³. Abu al-Khair, *op. cit.*, h. 59, 61.

¹⁹⁴. Al-Gurabi, *op. cit.*, h. 24-26.

¹⁹⁵. Abu al-Khair, *op. cit.*, h. 62, lihat pula al-Bazdawi, *op. cit.*, h. 59.

dan Sempurna meliputi ilmu, *Kalâm, sama', basar, dan qudrah*. Kalau melihat konsep kaum Jahmiah tentang sifat, maka perbuatan Tuhan dalam mengetahui, bicara, mendengar, melihat, dan daya berwujud dengan sendirinya melalui proses waktu.¹⁹⁶

Konsekwensi logis dari penilâian di atas, kaum Jahmiah menyimpulkan bahwa Tuhan tidak boleh disifati dengan *Kalâm*, karena akan membawa kepada anthropomorphisme. Al-Qur'an adalah *Kalâm* Allah, karenanya mesti makhluk.¹⁹⁷ Sebab, keberadaan al-Qur'an tersusun dari juz, surat, nomor, huruf, suara, kertas, ada permulaan, dan ada penghabisan. Setiap makhluk adalah baharu, maka al-Qur'an dan *Kalâm* Allah tidak bersifat *qadîm*.¹⁹⁸ Allah, menurut kaum Jahmiah, sebenârnnya tidak berbicara langsung dengan Musa, tetapi ia menerima dan mendengar *Kalâm* yang diciptakan Allah.¹⁹⁹ Kesimpulan mereka itu, selain berdasar firman Allah di atas, didasarkan pula atas firman-Nya berikut:

إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (الزخرف : 3)

“*Sesungguhnya kami menjadikan al-Qur'an dalam bahasa Arab supaya kamu memahaminya*”, (al-Zukhruf: 3).

مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ (الأنبياء: 2)

“*Tidak datang kepada mereka suatu ayat al-Qur'an pun yang baru diturunkan dari Tuhan mereka, melainkan mereka mendengarnya, sedang mereka bermain-main*”, (al-Anbiya': 2).

Kata “*ja'alna*” dan “*muhdas*” dalam kedua ayat tersebut, menurut kaum Jahmiah, jelas menunjuk pada penciptaan al-Qur'an.²⁰⁰

¹⁹⁶. Untuk mengilustrasikan pendapat kaum Jahmiah di atas, mengambil contoh tentang perbuatan manusia Untuk melihat sesuatu yang jauh, manusia menciptakan alat teknologi yang transparan (televisi dlsb) yang disesuaikan dengan keberadaan kemampuan penglihatannya. Untuk mendengar gelombang elektro magnetik yang disebarkan pemancar, manusia menciptakan radio yang dapat diterima sesuai dengan frekwensi pendengarannya. Selain itu, manusia juga dapat mendengar pembicaraan jarak jauh melalui telephone dan handphone yang diciptakannya. Untuk menyebarkan pembicaraan ke seluruh penjuru dunia sampai batas waktu yang tidak ditentukan, manusia menciptakan rekaman melalui tape recorder.. Untuk dapat berbuat semaksimal mungkin, manusia menciptakan mesin. Perbuatan Tuhan pun, kiranya terwujud melalui proses penciptaan yang terpancar Dâri esensi-Nya, sehingga yang *qadîm* tidak berubah-ubah dan bukan tempat bagi yang baharu.

¹⁹⁷. Al-Gurabi, *op. cit.*, h. 25.

¹⁹⁸. Al-Bazdawi, *op. cit.*, h. 58.

¹⁹⁹. *Ibid.*, h. 65, lihat pula Abu al-Khair, *op. cit.*, h. 60.

²⁰⁰. *Ibid.*, h. 57, lihat pula Yusuf Musa, *op. cit.*, h. 91.

Kaum Qadariah, menurut al-Gurabi (abad ke XX M.), berpendapat sama dengan kaum Jahmiah bahwa al-Qur'an itu makhluk. Pendapat ini, demikian Abu al-Khair (abad ke XX M.), juga sebagai konsekuensi logis dari konsep "*nafy al-sifât*".²⁰¹ Landasan mereka terlihat dalam firman Allah berikut:

يَسْ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (الشورى : 11)

"Tidak ada sesuatupun yang serupa dengan Dia", (al-Syura: 11).

إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (الزخرف : 3)

"Sesungguhnya kami menjadikan al-Qur'an dalam bahasa Arab supaya kamu memahaminya", (al-Zuhkruf: 3).

مَا يَأْتِيهِمْ مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ (الأنبياء : 2)

"Tidak datang kepada mereka suatu ayat al-Qur'an pun yang baru diturunkan dari Tuhan mereka, melainkan mereka mendengarnya, sedang mereka bermain-main", (al-Anbiya': 2).

Firman Allah di atas melahirkan perumusan masalah berikut: "Apakah Tuhan bersifat *mutakallim*?" Dari perumusan masalah lahir suatu hipotesis, bahwa *Kalâm* sangat erat kaitannya dengan alat, kata-kata, dan suara.²⁰²

Hipotesis itu diverifikasi oleh kaum Qadariah, sehingga lahir penilaian bahwa sifat *Kalâm* bagi Tuhan tidak berwujud di luar esensi, karena kalau tidak demikian maka Tuhan tersusun dari elemen-elemen sifat *Kalâm* dan bertanda sebagai tempat bagi yang baharu. Setiap yang baharu, esensinya mesti berubah-ubah dan ada yang menciptakan. Menurut mereka, esensi Tuhan adalah Esa, *qadîm* dan sempurna. Meliputi ilmu, *Kalâm sama', basar*, dan *qudrah*.²⁰³ Semua itu, sebagai telah dijelaskan dalam pendapat mereka soal sifat, tidak membawa kepada faham banyak yang kekal dan berubahnya yang *qadîm*, karena berwujud dengan sendirinya melalui proses waktu.

Berdasarkan penilaian di atas, kaum Qadariah berkesimpulan sama dengan kaum Jahmiah bahwa Tuhan tidak dapat disifati dengan *Kalâm*, karena Dia berbeda dengan makhluk. Menurut mereka, Tuhan tidak tersusun dari elemen-elemen sifat *Kalâm* dan apa-apa yang sifatnya baharu. Dia

²⁰¹. Al-Gurabi, *op. cit.*, h. 34, lihat pula Abu al-Khair, *op. cit.*, h. 58-61.

²⁰². *Ibid.*, h. 24, 26.

²⁰³. *Ibid.*, h. 34, lihat pula Abu al-Khair, *loc. cit.*

adalah benâr-benâr Maha Esa dan Sempurna. Secara potensial, *Kalâm* Tuhan tercakup dalam esensi-Nya yang qadîm dan akan mempunyai wujud setelah terealisasikan ke dalam bentuk ciptaan.²⁰⁴ Al-Qur'an, dalam pendapat mereka, sebagai *Kalâm* Allah yang dimodifikasi dalam bentuk kitab yang tersusun dari juz, surat, nomor, huruf, kata-kata, suara, kertas, ada permulaan, dan ada penghabisan. Keberadaan al-Qur'an seperti ini, menunjukkan sifatnya tidak *qadîm*. Selain itu, mereka berpendapat bahwa kata "*ja'alnâ*" dan "*muhdas*" menunjuk pada penciptaan al-Qur'an.²⁰⁵

Kaum Mu'tazilâh, dalam soal *Kalâm* juga terlihat sama dengan pendapat Jah'miah dan Qadariah bahwa al-Qur'an itu makhluk. Hal yang dapat dipahami, karena ketiga aliran itu sama-sama memajukan konsep "*nafy al-sifât*".²⁰⁶ Argumen yang dijadikan dasar untuk pendapat mereka adalah firman Allah berikut:

اللَّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ (الزمر : 23)

"Allah telah menûrunkan perkataan yang paling baik yaitu al-Qur'an yang serupa (mutu ayat-ayatnya) lagi berulang-ulang", (al-Zumar: 23).

وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا (النساء : 87)

"Dan siapakah orang yang lebih benâr perkataan(nya) dari pada Allah", (al-Nisa: 87).

تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (السجدة : 2)

"Turunnya al-Qur'an yang tidak ada keraguan padanya, (adalah) dari Tuhan Semesta alam", (al-Sajadah: 2).

Berdasarkan firman Allah di atas lahir perumusan masalah berikut: "Apakah Tuhan bersifat *mutakallim*?" Dari perumusan masalah lahir suatu hipotesis, "bahwa *Kalâm* sangat erat kaitannya dengan alat, suara, kata-kata, dan huruf. Al-Qur'an, menurut mereka, *Kalâm* Allah berupa *jisim* yang dapat didengar dan diturunkan kepada para Nabi sebagai tanda kerasulan".²⁰⁷

²⁰⁴. *Ibid.*, h. 25, 34, 195, 197, 227-228, lihat *Ibid*, h. 59-62, dan lihat pula Ahmad Khafaji, *loc.cit*.

²⁰⁵. Al-Bazdawi, *op. cit.*, h. 57, 58, 59, 60, 249, lihat pula Yusuf Musa, *loc. cit.*

²⁰⁶. Al-Gurabi, *loc. cit.*, lihat pula Abu al-Khair, *loc. cit.*

²⁰⁷. 'Abd al-Jabbar, *op. cit.*, h. 528.

Hipotesis di atas diverifikasi oleh kaum Mu'tazilâh, sehingga lahir penilâian bahwa sifat *Kalâm* dan al-Qur'an tidak berwujud di luar esensi Tuhan. Karena kalau tidak demikian maka hal ini akan membawa kepada faham banyak yang kekal, dan juga menandakan bahwa Tuhan tersusun dari elemen-elemen sifat *Kalâm* yang baharu, karenanya Dia sebagai tempat bagi yang baharu. Semua itu tidak mungkin terjadi bagi Tuhan, sebab Dia Esa, *qadîm*, dan tidak berubah-ubah.²⁰⁸ Pendapat mereka bahwa *Kalâm* adalah esensi Tuhan, dipandang tidak menyebabkan berubahnya yang *qadîm*, karena *Kalâm* terwujud melalui proses penciptaan dan waktu.²⁰⁹

Konsekwensi logis dari penilâian itu kaum Mu'tazilâh menyimpulkan bahwa *Kalâm* Allah adalah makhluk, karena kata *hâdis* dan *tanzil* dalam firman Allah itu menunjuk pada al-Qur'an atau *Kalâm* yang baharu dan berubah-ubah. Oleh sebab itu, menurut mereka, Tuhan tidak boleh disifati dengan *Kalâm* yang mempunyai wujud di luar esensi. Dia disebut *mutakallim* artinya Dia Pencipta *Kalâm*.²¹⁰ Sejalan dengan konsep, sifat, bahwa Tuhan dalam persepsi mereka adalah *qadîm*, Esa, Sempurna, tidak dapat disifati dengan sifat-sifat yang ada pada manusia, dan tidak mempunyai sifat-sifat yang berwujud di luar esensi. *Kalâm*, menurut al-Nazzam, perbuatan Tuhan dan bukan sifat.²¹¹ Sifat perbuatan, sebagai telah dijelaskan. Secara potensial ada dalam esensi yang *qadîm* dan akan mempunyai wujud setelah berbentuk ciptaan. Dengan demikian, kata al-Jubba'I, Tuhan akan disifati dengan *mutakallim* setelah *Kalâm* terwujud ke dalam bentuk ciptaan.²¹²

Kaum Maturidiah mengatakan bahwa al-Qur'an adalah ekspresi *Kalâm* Tuhan yang *qadîm* dan bersifat *hâdis*.²¹³ Pendapat ini tentu saja sebagai konsekwensi logis dari konsep "*isbat al-sifât bi la tasybîh*". Alasan mereka adalah firman Allah berikut:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (الشورى : 11)

"Tidak ada sesuatupun yang serupa dengan Dia", (al-Syura: 11).

وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا (النساء : 164)

"Dan Allah telah berbicara kepada Musa dengan langsung", (al-Nisa: 164).

²⁰⁸. Yusuf Musa, *op. cit.*, h. 90, 91.

²⁰⁹. Lihat pembahasan terdahulu tentang konsep sifat kaum Mu'tazilâh.

²¹⁰. Al-Gurabi, *op. cit.*, h. 196, lihat pula Yusuf Musa, *op. cit.*, h. 90. 211.

²¹¹. *Ibid.*

²¹². *Ibid.*, h. 227

²¹³. Fathullah Khulaif, Ed., *Kitâb al-Tauhîd.*, *op cit.*, h. 12

فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبْرَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ
يَمُوسَىٰ إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (القصص : 30)

“Maka ketika Musa sampai ke (tempat) api itu, diserulah dia dari (arah) pinggir lembah yang berada di sebelah tempat yang diberkahi, dari sebatang pohon yaitu: Ya, Musa sesungguhnya Aku adalah Allah, Tuhan semesta alam”, (al-Qasas: 30).

Firman Allah itu melahirkan perumusan masalah berikut: “Apakah Tuhan bersifat *mutakallim*?” Bertolak dari perumusan masalah, muncul hipotesis, “bahwa *Kalâm* sangat erat kaitannya dengan alat, suara, kata-kata, jisim, dan huruf, al-Qur’an, sebagai dapat dilihat bereksistensi seperti hal tersebut.²¹⁴

Hipotesis di atas diverifikasi oleh kaum Maturidiah, sehingga lahir penilaian bahwa keadaan *Kalâm* yang tersebut di atas berwujud di luar esensi Tuhan dan *hâdis*, setiap yang *hâdis* adalah ‘ard, dan ‘ard tidak boleh berwujud dalam esensi, karena esensi yang *qadîm* menjadi tempat yang *baharu* dan juga akan membawa kepada faham berubahnya yang *qadîm*.²¹⁵ Namun, *Kalâm* yang *hâdis* itu terpancar dari sifat *Kalâm* yang *qadîm*. Dia mesti memiliki sifat ini, karena Dia Maha Sempurna. Kalau tidak demikian, berarti Dia kurang dan lemah. Menurut mereka, salah satu faktor yang menyebabkan manusia lebih istimewa adalah berbicara.²¹⁶

Sifat *Kalâm* yang *qadîm* dan berwujud dalam esensi yang *qadîm*, tidak membawa kepada faham banyak yang kekal dan juga kepada faham bahwa yang *qadîm* berbicara terus menerus, karena sifat dan esensi berada dalam kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Perubahan wujud dari sifat yang *qadîm* ke dalam bentuk yang *baharu*, sebagai telah dijelaskan bahwa sifat itu memancar melalui proses waktu dan tidak berubah setelah terealisasi ke dalam bentuk yang *baharu*. Tuhan, kata mereka, memiliki sifat *Kalâm* yang *qadîm*, sedang wujud *Kalâm*-Nya adalah satu dan dalamnya berupa informasi, perintah, dan larangan. Kemudian, *Kalâm* yang *qadîm* terealisasi ke dalam bentuk *Kalâm* yang *baharu* secara kondisional, priodik, dan temporer seperti proses turunnya al-Qur’an, dialog dengan Musa, dan informasi tentang perbuatan maksiat yang dilâkukan Adam dan Hawa.²¹⁷

²¹⁴. Abu Zahrah, *op. cit.*, h. 207.

²¹⁵. *Ibid.*, Lihat pula at-Maturidi, *op. cit.*, h. 59

²¹⁶. *Ibid.*, lihat pula *Ibid.*, 11. 58.

²¹⁷. Fathullah Khulaif, *loc. cit.*, lihat pula al-Bazdawi, *op. cit.*, h. 66, 67,68.

Konsekwensi logis dari penilaian di atas, kaum Maturidiah menârik suatu kesimpulan bahwa Tuhan mempunyai sifat *Kalâm*. Sifat ini, menurut mereka, menunjukkan kesempurnaan Tuhan, sementara bisu dan diam merupakan sifat kurang dan lemah. Oleh sebab itu, Tuhan mensifati dirinya dengan *Kalâm*.²¹⁸ Dia di sebut *mutakallim*, artinya berbicara dengan sifat *Kalâm* yang qadîm dan berwujud dalam esensi yang qadîm. *Kalâm* Tuhan yang demikian, tidak seperti manusia, bukan makhluk, bukan *hâdis*, tidak berbentuk suara, bukan *jisim*, bukan huruf, bukan ‘ard, tidak terputus-putus, dan tidak terbatas.²¹⁹ Adapun *Kalâm* Tuhan yang berbentuk suara, kata-kata, huruf, alat, dan jisim adalah bersifat *hâdis*. Yang terakhir ini, disebut oleh al-Maturidi sebagai ekspresi *Kalâm* Tuhan, dan bisa di kategorikan dengan firman Tuhan, sedang al-Bazdawi menyebutnya sebagai *Kalâm manzum* dan merupakan firman Tuhan dalam arti kiasan.

Konsekwensinya, al-Maturidi memandang percakapan Tuhan dengan Musa secara langsung melalui ekspresi firman-Nya yang qadîm ke dalam bentuk suara yang memancar dari pohon. Al-Bazdawi memandang percakapan itu secara langsung dengan *Kalâm* Tuhan yang qadîm melalui mukjizat, karena kalau tidak demikian maka berarti Musa berdialog dengan pohon bukan dengan Tuhan.²²⁰ Pendapat mereka terlihat sejalan dengan konsep sifat, bahwa Tuhan adalah qadîm, Esa, Sempurna, mempunyai sifat-sifat yang berbeda dengan makhluk dan berwujud dalam esensi-Nya yang qadîm, dan immateri. Sifat-sifat yang qadîm dan berada dalam esensi yang qadîm, akan terealisasi ke dalam bentuk ciptaan terjadi dengan sendirinya melalui proses waktu.

Kaum Asyariah, menurut Abu Zahrah, berpendapat bahwa al-Qur’an itu *gair* makhluk.²²¹ Pendapat mereka itu, juga bertolak dari konsep “*isbât al-sifât bi la-tasybîh*” Alasan mereka adalah firman Allah berikut:

وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا (النساء : 164)

“Dan Allah telah berbicara kepada Musa dengan langsung”, (al-Nisa: 164).

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (التشورى : 11)

“Tidak ada sesuatupun yang serupa dengan Dia”, (al-Syura: 11).

إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (يس : 82)

²¹⁸. *Ibid.*, h. 58, lihat pula al-Bazdawi, *op. cit.*, h. 58-60.

²¹⁹. *Ibid.*, h. 11, 12, lihat pula Abu zahrah, *op. cit.*, h. 207.

²²⁰. *Ibid*, lihat al-Bazdawi, *op. cit.*, h. 61, 63, 64, lihat pula Nâsûtion, *Teologi Islam, op. cit.*, h. 146

²²¹. Abu zahrah, *loc. cit.*

“*Sesungguhnya keadaan-Nya apabilâ Dia menghendaki sesuatu hanyalah berkata kepadanya: “Jadilâh” Maka terjadilâh ia*”, (Yasin: 82).

Bertolak dari firman Allah itu lahir perumusan masalah berikut: “Apakah Tuhan bersifat *mutakallim*?” Dari perumusan masalah, muncul hipotesis, “bahwa *Kalâm* Tuhan yang dibawa oleh malaikat dan para Nabi sangat erat kaitannya dengan alat, suara, kata-kata, jisim, dan huruf”.²²²

Hipotesis itu diverifikasi oleh kaum Asy’ariah, sehingga lahir penilâian bahwa *Kalâm* tersebut adalah merupakan *Kalâm lafzi* dan bersifat baharu, karena setiap perkataan terjadi perubahan dan setiap yang berubah mustahil bersifat *qadîm*.²²³ Adapun *Kalâm nafsi*, bagi mereka, bersifat *qadîm*, karena bukan suara, huruf, jisim, ‘ard, dan tidak memerlukan alat. *Kalâm* yang seperti itu, dipandang mereka satu dan meliputi perintah, larangan, informasi, janji, dan ancaman. Keadaannya tetap, tidak berubah-ubah, dan terealisasi ke dalam bentuk *lafzi* melalui proses waktu.²²⁴

Dalam hubungan itu, mereka mengartikan kata “*kun*” dalam surat Yasin: 82 sebagai firman Tuhan yang *qadîm*, sedang kata “*yakûnu*” merupakan wujud ciptaan, yang secara semantik mengandung arti berwujud langsung (حال) dan berwujud tidak langsung (استقبال) Hal yang dapat dipahami, mereka membedakan antara *amr* (perintah) dan *khilq* (ciptaan). Perintah dipandang sebagai *Kalâm* Tuhan dan bukan ciptaan-Nya. Kalau *Kalâm* Tuhan tidak bersifat *qadîm*, kata “*kun*” mestilâh baharu. Kata “*kun*” itu tidak akan berwujud, kalau tidak didahului kata “*kun*” yang lain, dan kata “*kun*” yang lain itu didahului kata “*kun*” yang lain pula. Demikianlah seterusnya, sehingga terjadi rentetan kata-kata “*kun*” yang tidak mempunyai kesudahan. Hal ini mustahil, karenanya *Kalâm* Tuhan mesti bersifat *qadîm*.²²⁵ Kalau tidak demikian, ada kesan bahwa esensi Tuhan yang *qadîm* menjadi tempat hal-hal yang baharu dan yang *qadîm* akan berubah-ubah. Sebaliknya, sifat *Kalâm* Tuhan yang *qadîm* tidak menimbulkan kesan bahwa yang *qadîm* bukan satu, karena *Kalâm* yang *qadîm* itu secara potensial adalah satu sebagaimana ilmu-Nya, *qudrah*-Nya, dan *irâdah*-Nya yang satu. Dari yang satu, melahirkan suatu efek atau yang disebut dengan perbuatan.

²²². Muhammad Musa, *op. cit.*, h. 251, 252, 253, 223

²²³. *Ibid.*

²²⁴. *Ibid.*, h. 252, 256.

²²⁵. Nâsûtion, *Teologi Islam, op. cit.*, h. 144, 146, lihat al-Syahrastani, jilid I, *op. cit.*, h. 94.

Sifat perbuatan, menurut mereka, baharu dan terwujud melalui proses waktu,²²⁶ sebagaimana terlihat dalam konsep sifat yang telah dijelaskan.

Sehubungan dengan itu, kaum Asy'ariah mencoba untuk mentakwilkan kata “*zīkr*” dalam surat al-Anbiyah': 2 dan kata “*al-hâdis*” dalam surat al-Nisa': 87 sebagai lafzi, sedang kata “*ja'alna*” dalam surat al-Zukhruf: 3, kata al-baqillani, mengandung arti “*sammaina*” (kami beri nama) dan “*hukkama*” (Kami tetapkan).²²⁷ Jadi, menurut mereka, beberapa ayat tersebut bukan mengandung arti Al-Qur'an itu makhluk.

Berdasarkan penilâian di atas, kaum Asy'ariah menârik suatu kesimpulan bahwa Tuhan memiliki sifat *Kalâm*. Sama halnya dengan kaum Maturidiah, mereka pun memandang sifat itu sebagai bukti kesempurnaan Tuhan, sementara bisu dan diam merupakan sifat kurang dan lemah.²²⁸ Oleh sebab itu, Dia mesti bersifat *mutakallim*, artinya berbicara dengan sifat *Kalâm* yang *qadîm* dan berwujud dalam esensi yang *qadîm*. *Kalâm* Tuhan yang demikian, berbeda dengan manusia, bukan makhluk, bukan *hâdis*, bukan *jisim*, bukan 'ard, bukan huruf, bukan berbentuk suara, dan tidak memerlukan alat. Adapun *Kalâm* Tuhan yang dapat dibaca, didengar, berbentuk kata-kata, berbentuk huruf, memerlukan alat, berbentuk *jisim*, 'ard, dan suara adalah bersifat *hâdis*. Yang pertama, disebut oleh al-Asy'ari sebagai *Kalâm lafzi* yang *hâdis*.²²⁹

Konsekwensinya, al-Asy'ari memandang percakapan Tuhan dengan Musa secara langsung melalui mukjizat, karena kalau tidak demikian maka berarti Musa tidak berdialog dengan Tuhan yang *mutakallim*, tetapi dengan pohon. Menurutnya, Musa bisa saja mendengar *Kalâm nafsi* yang *qadîm* tanpa melalui suara, huruf, dlsb. Begitu juga al-Qur'an, makna dan lafaznya secara hakiki dan keseluruhan adalah *Kalâm nafsi* yang *qadîm*, sedang yang dibawa oleh malaikat dan para Nabi adalah baharu.²³⁰

Pendapat mereka juga terlihat sejalan dengan konsep sifat, bahwa Tuhan itu Ada, *qadîm*, Esa, dan berbeda dengan makhluk. Dia mempunyai sifat-sifat yang *qadîm*, dan sifat-sifat-Nya itu bukan esensi-Nya. Namun, keduanya berada dalam kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Sifat-sifat yang *qadîm* itu tidak berubah, sungguh pun sudah terealisasi ke dalam bentuk perbuatan yang baharu, karena wujudnya melalui proses waktu.

Dengan demikian, kiranya dapat dilihat bahwa para teolog Islam mengakui Tuhan sebagai *mutakallim*. Tuhan, dalam persepsi mereka, Maha

²²⁶. *Ibid.*, h. 94, 95, 96, lihat pula Muhammad Musa, *op. cit.*, h. 247-258,292.

²²⁷. Yusuf Musa, *op. cit.*, h. 93, lihat pula al-Bâqillani, *op. cit.*, h. 280, 283.

²²⁸. Muhammad Musa, *op. cit.*, h. 247.

²²⁹. *Ibid.*, h. 221, 247, 252.

²³⁰. *Ibid.*, h. 253, 254, 301, 302.

Sempurna. Kalau Tuhan tidak *mutakallim*, maka Dia bersifat lemah dan kurang. Kedua sifat itu, dipandang mereka tidak layak bagi-Nya. Sejalan dengan konsep sifat mereka masing-masing, konklusi akhir yang dimunculkan pun berbeda. Konsep “*nafy al-sifât*” yang dimajukan kaum Jahmiah, Qadariah, dan Mu’tazilâh, melahirkan suatu konklusi bahwa Tuhan *mutakallim* dengan *Kalâm* makhluk atau Dia sebagai Pencipta *Kalâm*. Pendapat ini sebagai upaya menghindar dari faham Tuhan berbicara terus menerus, esensi-Nya selalu berubah-ubah dan menjadi tempat bagi hal-hal yang baharu. Konsep “*isbat al-sifât bi la tasybîh*” yang dimajukan kaum Asy’ariah dan kaum Maturidiah, melahirkan suatu konklusi bahwa Tuhan *mutakallim* dengan *Kalâm* yang *qadîm* atau disebut dengan *Kalâm nafsi*, adapun *Kalâm* Tuhan yang dapat dibaca, didengar, dirasa, diraba, dan dilihat adalah *Kalâm lafzi*. Kata al-Maturidi, sebagai ekspresi *Kalâm* dan *qadîm*, sedang al-Bazdawi memandangnya sebagai *Kalâm manzum*. *Kalâm* yang kedua ini bersifat *hâdis*. Pendapat ini juga sebagai upaya menghindar dari faham bahwa Tuhan berbicara terus menerus, esensi-Nya selalu berubah-ubah dan menjadi tempat bagi hal-hal yang baharu, dan banyak yang kekal.

Bagaimana, para Teolog Islam mengakui *Kalâm* Tuhan itu ada yang *qadîm* dan ada yang *hâdis*. Kaum Jahmiah, Qadariah, dan Mu’tazilâh menyebut *Kalâm* yang *qadîm* sebagai *hal* (state) atau keadaan bagi esensi-Nya yang *qadîm*, dan *Kalâm* yang *hâdis* adalah *Kalâm* makhluk. Kaum Maturidiah dan Asy’ariah, menyebut *Kalâm* yang *qadîm* sebagai sifat esensi-Nya yang *qadîm* atau *Kalâm nafsi*, dan *Kalâm* yang *hâdis* adalah *Kalâm lafzi*, ekspresi *Kalâm* Tuhan, atau *Kalâm manzum*. Terealisasinya *Kalâm* Tuhan yang *qadîm* ke dalam bentuk yang baharu melalui proses waktu, secara kondisional, priodik, dan temporer.

Jawaban para teolog Islam abad VIII M. – X M. tentang firman Tuhan, nampaknya menggunakan dialektika, karena menyangkut persoalan waktu. Sebagaimana yang dikatakan mereka, *Kalâm qadîm* akan terealisasi ke dalam bentuk perbuatan yang sifatnya baharu melalui proses waktu. Selain itu, mereka juga menggunakan logika seperti yang dapat dilihat dalam definisi tentang firman Tuhan, yang menurut ilmu logika, disebut “definisi uraian”.

Dari definisi itu, kaum Jahmiah, Qadariah, dan Mu’tazilâh menyusun proposisi hipotetik, yaitu jika Tuhan *mutakallim*, maka Ia tersusun dari elemen sifat *Kalâm*. “Jika” dan “maka” kopula, “Tuhan *mutakallim*” antecedent, “Ia tersusun dari elemen sifat *Kalâm*” konsekuen. Dari proposisi itu mereka menyusun silogisme hipotetik, jika *Kalâm* Tuhan berwujud di luar esensi, maka Tuhan tersusun dari elemen sifat *Kalâm* dan menjadi tempat bagi yang baharu. *Kalâm* Tuhan tidak berwujud di luar esensi, jadi Tuhan tidak tersusun dari elemen sifat *Kalâm* dan bukan tempat bagi yang baharu. Penuturan selanjutnya, jika Tuhan bukan tempat bagi yang

baharu, maka Kalâm Tuhan yang terdiri dari suara, huruf, dan kata-kata itu makhluk Tuhan bukan tempat bagi yang baharu, jadi Kalâm Tuhan makhluk.

Kaum Asy'ariyah dan Maturidiah juga menyusun silogisme hipotetik, yaitu jika *Kalâm* Tuhan ada yang nafsi dan ada yang lafzi, maka Kalâm Tuhan adalah esensi-Nya: dan di luar esensi-Nya. Jadi *Kalâm* Tuhan ada yang qadîm dan ada pula yang baharu.

Untuk sampai pada teorinya tentang firman Tuhan, para teolog Islam abad VIII M. – X M. menggunakan struktur pengetahuan ilmiah, yaitu postulat yang berupa wahyu, perumusan masalah, asumsi, hipotesis, verifikasi, tesa, dan teori. Hal ini dapat dilihat dalam jawaban mereka di atas. Karena persoalan ini berkisar tentang firman Allah, tentu saja hal ini menyangkut persoalan metafisika.

F. Dosa Besar

Dosa, berasal dari istilah agama Hindu. Kata ini dipakai oleh umat Islam Indonesia untuk menterjemahkan kata *îsm* (اثم), *zanb* (انب), *kâbâir* (كباير), *ma'siyah* (معصية), *wizr* (وزر), dan *fujûr* (فجور).²³¹

Kata *îsm* (اثم), adalah bentuk *masdar* yang *mufrad* dan disebut dalam al-Qur'an tiga puluh lima kali, sedang bentuk jamaknya adalah *asam* (اثام), dan disebut dalam al-Qur'an satu kali.²³² Menurut al-Asfihani, kata *îsm* secara etimologis mengandung arti perlahan-lahan, dan dalam arti terminologis adalah suatu perbuatan yang menyebabkan pelakunya lambat memperoleh pahala atau kebajikan.²³³

Kata *zanb* (انب), adalah bentuk *masdar* yang *mufrad* dan disebut dalam al-Qur'an sebelas kali, sedang bentuk jamaknya adalah *zunûb* (انوب), dan disebut dalam al-Qur'an dua puluh delapan kali.²³⁴ Menurut al-Asfihani, kata *zanb* secara etimologis mengandung arti terakhir, hina, keji, dan jahat, dan dalam pengertian istilah adalah suatu perbuatan yang menyebabkan pelakunya di kemudian hari memperoleh hukuman yang menyakitkan dan menghinakan.²³⁵

Kata *kâbâir* (كباير), adalah bentuk jamak dan disebut dalam al-Qur'an tiga kali, sedang bentuk *mufradnya* adalah *kabîrah* (كبييرة), dan

²³¹. Nâsûtîon, dkk. (Ed.), *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jakarta: Jambatan, 1992, h. 224.

²³². Muhammad Fu'ad 'Abd al-Bâqî, *al-Mu'jam al-Mufahras li al-faz al-Qur'an al-Karim*, Indonesia: Maktab Dahlan, tth., h. 16.

²³³. Al-Asfihani, *op. cit.*, h. 5.

²³⁴. 'Abd al-Bâqî, *op. cit.*, h. 350.

²³⁵. Al-Asfihani, *op. cit.*, h. 184.

disebut dalam al-Qur'an empat kali.²³⁶ Menurut al-Asfihani, kata *kâbâir* secara etimologis mengandung arti besar, sulit, dan berat, dan dalam arti terminologis adalah suatu perbuatan yang menyebabkan pelakunya mendapat siksa yang berat.²³⁷

Kata *ma'siyah* (معصية), adalah bentuk *mufrad* dan disebut dalam al-Qur'an dua kali, dan bentuk jamaknya tidak disebutkan dalam al-Qur'an.²³⁸ Menurut al-Asfihani, kata *ma'siyah* secara etimologis mengandung arti tongkat dan menentang, sedang dalam arti terminologis adalah suatu perbuatan yang menyebabkan pelakunya menyimpang dari aturan Tuhan.²³⁹

Kata *wizr* (وزر), adalah bentuk yang *mufrad* dan disebut dalam al-Qur'an tujuh kali, dan bentuk jamaknya adalah *auzâr* (اوزار), dan disebut dalam al-Qur'an empat kali.²⁴⁰ Menurut al-Asfihani, kata *wizr* secara etimologis mengandung arti beban, sedang dalam arti terminologis adalah suatu perbuatan yang menyebabkan pelakunya menanggung resiko berupa siksa yang berat.²⁴¹

Kata *fujûr* (فجور), adalah bentuk *masdar* jamak dan di sebut dalam al-Qur'an satu kali, dan bentuk *mufradnya* adalah *fajran* (فجرا), dan disebut dalam al-Qur'an enam kali.²⁴² Menurut al-Asfihani, kata *fujûr* secara etimologis mengandung arti memancar, membelah, menyobek, dan cahaya waktu subuh, sedang dalam arti terminologis adalah suatu perbuatan yang menghancurkan nilai-nilai agama.²⁴³

Dari definisi di atas, dapat dimengerti bahwa dosa menurut Islam adalah mengacu, pada perbuatan jahat atau buruk yang dilâkukan secara sadar tanpa paksaan dan berdampak negatif di kemudian hari, baik di dunia maupun di akhirat.

Jika dipahami dari konteks fikih, dosa mengandung arti tidak mengerjakan yang wajib atau mengerjakan yang haram. Akibat dari perbuatan itu, pelakunya mendapat balasan di dunia dan di akhirat sesuai dengan apa yang telah dilâkukannya.²⁴⁴ Sebagai contoh, seorang pembunuh dikenakan hukum *qisas*, pencuri dikenakan hukuman potong tangan, dan pezina dikenakan hukum jilid atau rajam. Sangsi hukum yang diberikan kepada pelakunya di dunia tidak mengurangi balasan di akhirat, kecuali ia bertobat. Allah berfirman:

²³⁶. 'Abd al-Bâqi, *op. cit.*, h. 749.

²³⁷. Al-Asfihani, *op. cit.*, h. 438.

²³⁸. 'Abd al-Bâqi, *op. cit.*, h. 589.

²³⁹. Al-Asfihani, *op. cit.*, h. 349.

²⁴⁰. 'Abd al-Bâqi, *op. cit.*, h. 918.

²⁴¹. Al-Asfihani, *op. cit.*, h. 558.

²⁴². Abd al-Bâqi, *op. cit.*, h. 651.

²⁴³. Al-asfihani, *op. cit.*, h. 387.

²⁴⁴. Nâsûtion, dkk. (Ed.), *Ensiklopedi Islam, loc. cit.*

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ
 حَكِيمٌ، فَمَن تَابَ مِن بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ
 غَفُورٌ رَّحِيمٌ (المائدة : 38-39)

“Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) balasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. Maka barangsiapa bertaubat (di antara pencuri-pencuri itu) sesudah melakukan kejahatan itu dan memperbaiki diri, maka sesungguhnya Allah menerima tobatnya”, (al-Ma’idah: 38-39).

Dalam konteks sosial, dosa mengandung arti segala perbuatan yang menolak kebaikan dan kemaslahatan. Perbuatan itu berdampak negatif bagi kehidupan sosial, dan pelakunya mendapat sanksi sosial serta di akhirat ia akan mendapat siksa sesuai dengan janji dan ancaman Tuhan.²⁴⁵ Allah berfirman:

مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ
 خَيْرٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ
 الْعَظِيمِ * مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ
 اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (البقرة : 205-206)

“Dan apabila ia berpaling (dari mukamu), ia berjalan di bumi untuk mengadakan kerusakan padanya, dan merusak tanam-tanaman dan binatang ternak dan Allah tidak menyukai kebinasaan. Dan apabila dikatakan kepadanya. “Bertakwalah kepada Allah, bangkitlah kesombongannya yang menyebabkannya berbuat dosa. Maka cukuplah (balasannya) neraka jahannam”, (al-Baqarah: 205-206).

Dilihat dari konteks akhlak, dosa mengandung arti segala perilaku yang berlawanan dengan nilai-nilai kemanusiaan dan norma-norma agama.²⁴⁶ Akibat sikap yang demikian, tentu saja pelakunya dipandang

²⁴⁵. Hasan Hanafi, *Min al-Aqidah ilâ al-Saurah*, jilid V, t.t.: Dâr al-Namr, 1989, h. 117-118.

²⁴⁶. *Ibid.*

rendah, hina, dan tersaing. Balasannya di akhirat, ia akan mendapat siksa dari Tuhan.²⁴⁷ Sungguhpun perilâku dosa ini bersifat individu, tetapi mendatangkan kerusakan atau kebinasaan bagi kehidupan umat manusia.

Dilihat dari konteks tasawuf, dosa mengandung arti segala perbuatan yang menyalahi aturan-aturan Tuhan. Perbuatan itu menyebabkan mata batin tidak bisa melihat Tuhan dan realitas non-empiris lainnya, karena para sufi memandang dosa sebagai *hijâb* (penghalang) bagi batin.²⁴⁸ Selain itu, pelaku dosa akan mendapat siksa dari Tuhan.²⁴⁹ Allah berfirman:

وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ، قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ، وَقَدْ خَابَ مَنْ
دَسَّاهَا (الشمس : 7-10)

“Dan jiwa serta penyempurnaannya, maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu kejahatan dan ketakwaannya, sesungguhnya beruntunlah orang yang mensucikan jiwa itu, dan sesungguhnya merugilah orang yang mengotorinya”, (al-Syams: 7-10).

كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّحَجُوبُونَ ، ثُمَّ إِنَّهُمْ لَصَالُوا الْجَحِيمِ (المطففين : 15-16)

“Sekali-kali tidak, sesungguhnya mereka pada hari itu benâr-benâr terhalang (melihat) Tuhan mereka kemudian, sesungguhnya mereka benâr-benâr masuk neraka”, (al-Mutaffifin: 15-16).

Dilihat dari konteks teologi, dosa mengandung arti segala perbuatan yang dipandang menyimpang dari aturan-aturan Tuhan. Perbuatan itu mempunyai pengaruh terhadap keimanan, sehingga muncul persoalan apakah pelakunya masih tetap mukmin atau menjadi kafir? Akibatnya, orang yang melakukan perbuatan itu akan mendapat siksa dari Tuhan.²⁵⁰ Allah berfirman:

وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ (المائدة : 44)

“Dan siapa yang tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Tuhan, maka mereka itu adalah orang-orang yang kafir”, (al-Ma’idah: 44).

²⁴⁷. *Ibid.*

²⁴⁸. Nâsûtion, dkk. (Ed.), *Ensiklopedi, op. cit.*, h. 225.

²⁴⁹. Abu Bakr M. Kalabzi, *Ajaran-ajaran Sufi*, terjemahan Nasir Yusuf, Bandung: Pustaka, 1985, h. 49.

²⁵⁰. Nâsûtion, dkk. (Ed.), *Ensiklopedi, loc. cit.*

وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (المائدة : 45)

“Dan siapa yang tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Tuhan, maka mereka itu adalah orang-orang yang zalim”, (al-Ma’idah): 45).

وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الفَاسِقُونَ (المائدة : 46)

“Dan siapa yang tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Tuhan, maka mereka itu adalah orang-orang yang fasik”, (al-Ma’idah): 47).

Persoalan dosa besar, pada masa awal pemerintahan Bani Umayyah banyak diperdebatkan oleh kalangan intelektual dan politisi muslim secara argumentatif dan filosofis. Perdebatan itu dimunculkan *Khawarij sebagai* rasa antipati terhadap peristiwa arbitrase. Doktrin kaum Khawarij sangat radikal dan ekstrim, sehingga lahirlah pandangan-pandangan moderat dari kalangan teolog Islam.

Jahm ibn Safwan (W. 128 H./746 M.), seorang teolog pertama karena pendapatnya tentang dosa besar aliran yang dibawahnya disebut “Murji’ah”, berupaya menjawab persoalan di atas dengan memajukan konsep *irjâ’*. Konsep itu, tentu saja sebagai jawaban terhadap kaum Khawarij yang memandang pelaku dosa kecil dan dosa besar kafir dan kekal di dalam nereka.²⁵¹ Konsep *irjâ’* yang mereka majukan, merupakan konsekwensi logis dari pendapat mereka dalam soal iman.²⁵² Alasan mereka adalah firman Allah berikut:

وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ (الأنعام : 91)

“Dan mereka tidak mengetahui Allah dengan pengetahuan yang semestinya di kala mereka berkata: “Allah tidak menûrunkan sesuatu pun kepada manusia”, (al-An’am: 91).

إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ عَلَى النَّارِ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ (رواه البخاري ومسلم)

²⁵¹. Al-Syahrastani, jilid I, *op. cit.*, h. 139, lihat pula Nâsûtion, *Teologi Islam, op. cit.*, h. 22.

²⁵². *Ibid.*, h. 23.

“*Sesungguhnya Allah telah mengharamkan masuk neraka bagi orang yang mengucapakan: “Tidak ada Tuhan selain Allah”*”, (H.R. Bukhari dan Muslim).²⁵³

Kata “*qadarû*” dalam ayat tersebut, menurut Jahm ibn Safwan, mengandung arti mengetahui, karena yang dimaksud dengan *qadar* adalah ketentuan Tuhan atas dasar pengetahuan-Nya. Ayat tersebut, demikian pendapatnya, menjelaskan betapa pentingnya mengetahui Allah. Siapa yang mengetahui Allah, ia tergolong orang beriman. Siapa yang tidak mengetahui Allah, ia tergolong kafir.²⁵⁴ Bertolak dari firman Allah dan *hâdis* Nabi itu lahir perumusan masalah berikut: “Bagaimana hukum pelaku dosa?” Dari perumusan masalah, lahir hipotesis “bahwa perbuatan dosa sangat erat kaitannya dengan iman”.²⁵⁵ Hipotesis itu diverifikasi oleh kaum Jahmiah, sehingga lahir penilâian bahwa yang menentukan mukmin atau kafirnya seseorang adalah imannya. Ucapan dan perbuatan yang menyalahi hukum Allah, dipandang kaum Jahmiah tidak merusak iman.²⁵⁶

Iman, bagi kaum Jahmiah, adalah ma’rifah (pengetahuan), tidak termasuk ke dalamnya ucapan dan perbuatan, karena merupakan gambaran kepatuhan. Yang disebut ibadat oleh golongan ini hanyalah iman.²⁵⁷ Siapa yang mengetahui Tuhan, sekalipun ia melakukan dosa masih tetap sebagai seorang mukmin dan nasibnya di akhirat terserah Tuhan.²⁵⁸ Sebab khawatir kalau pelaku dosa disiksa Tuhan dalam keadaan beriman. Yang jelas, pelaku dosa pada dasarnya tetap mengakui tidak ada Tuhan selain Allah dan Nabi Muhammad adalah Rasul-Nya.²⁵⁹ Faham *irjâ’* kaum Jahmiah, sesuai dengan konsep sifat yang mereka majukan bahwa Tuhan memiliki sifat berkuasa, berbuat, dan mencipta, karena manusia tidak mempunyai daya apa-apa. Segala perbuatan manusia merupakan perbuatan Tuhan, karenanya urusan Tuhan-lah nasib semua pelaku dosa di akhirat. Bagaimanapun, pelaku dosa tidak kekal di dalam neraka, karena imannya masih tetap ada.²⁶⁰ Lagi pula,

²⁵³. Muhammad ibn Ismail abu ‘Abdillah al-Bukhari, *al-Jâmi’ al-cayyî al-Mukhtasar*, juz I. Beirut : Dâr ibn Kasir, al-Yamâmah. 1987, h. 164, lihat pula Ismail ibn Muhammad al-Jarahi, *Kasyf al-Khafa’ wa Muzil al-Ilbâs ‘Ammâ Asytatahara min al-‘adis ‘alâ alsinati al-Nâs*, juz I, Beirut : Dâr Ihya al-Turas al-‘Arabi, 1351 H., H. 236.

²⁵⁴. Al-Bazdawi, *op. cit.*, h. 147.

²⁵⁵. Abu al-Khair, *op. cit.*, h. 75.

²⁵⁶. Nâsûtion, *Teologi Islam, op. cit.*, h. 26, 27, 28.

²⁵⁷. *Ibid.*, lihat pula Abu al-Khair, *op. cit.*, h. 73.

²⁵⁸. *Ibid.*, h. 72, 74.

²⁵⁹. Nâsûtion, *Teologi Islam, op. cit.*, h. 23.

²⁶⁰. Al-Taftazani, *op. cit.*, h. 144, 145, lihat pula al-Syahrastani, jilid I, *op. cit.*, h. 86.

kalau neraka dan surga kekal, maka menyerupai esensi Tuhan yang kekal. Oleh karena itu, siksa dan pahala ada batasnya.²⁶¹

Berdasarkan penilâian di atas, kaum Jahmiah berkesimpulan bahwa pelaku dosa besar atau pelaku dosa kecil masih tergolong orang beriman. Apabilâ ia meninggal dunia tanpa tobat, maka dosa yang ia buat itu ditunda penyelesaiannya ke hari perhitungan kelak dan nasibnya bergantung pada kehendak Allah.²⁶² Adapun orang kafir, menurut mereka, tidak memiliki iman dan ia akan kekal di dalam nereka. Namun, Tuhan bisa saja memaafkannya dan memasukkannya ke dalam surga.²⁶³ Hal ini bisa terjadi, disebabkan surga dan neraka ada batas waktunya. Syafa'at Nabi Muhammad hanya untuk pelaku dosa yang beriman.²⁶⁴ Persepsi mereka, terlihat sejalan dengan hâdis di atas dan juga hâdis berikut:

شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكِبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي (رواه الترمذی و البيهقی)

“*Syafa'at ku hanyalah untuk pelaku dosa besar (yang beriman) dari umatku*”, (H.R. Turmuzi dan Baihaqi).²⁶⁵

Kaum Qadariah, menurut al-Syahrastani (479 H.-548 H./1085 M.-1153 M.), juga memajukan konsep “*irjâ*” dalam soal dosa besar dan juga merupakan konklusi logis dari pemikiran mereka tentang iman.²⁶⁶ Sama halnya kaum Jahmiah, kaum Qadariah pun mempunyai alasan firman Allah berikut:

وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْنَا مِنْ شَيْءٍ (الأنعام : 91)

“*Dan mereka tidak mengetahui Allah dengan pengetahuan yang semestinya di kala mereka berkata: “Allah tidak menûrunkan sesuatupun kepada manusia”*”, (al-An'am: 91).

أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (الغاشية : 17)

“*Maka apakah mereka tidak memperhatikan unta bagaimana dia diciptakan?*”, (al-Gasyiah: 17).

إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ عَلَى النَّارِ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ (رواه البخاري ومسلم)

²⁶¹. Al-Asy'ari, *Maqalat al-Islâmiyyin*, juz I, *op. cit.*, h. 210.

²⁶². Nâsûtîon, *Teologi Islam*, *op. cit.*, h. 223, lihat pula al-Asy'ari, *Maqalat*, *op. cit.*, h. 212.

²⁶³. Al-Bazdawî, *op. cit.*, h. 132-133.

²⁶⁴. Abd al-Jabbar, *op. cit.*, h. 688, 689.

²⁶⁵. Abu al-Khair, *op. cit.*, h. 75, lihat pula Muhammad ibn 'Isa Abu Isa al-Turmuzi, *al-Jami' al-Sahih Sunan al-Turmuzi*. Juz IV, Beirut: Dâr Ihya' al-Turas al-Arabi, t.th., h. 625.

²⁶⁶. Al-syahrastani, juz I, *op. cit.*, h. 139, 145.

“*Sesungguhnya Allah telah mengharamkan masuk neraka bagi orang, yang mengucapkan: “Tidak ada Tuhan selain Allah”*”. (H.R. Bukhari dan Muslim).²⁶⁷

Kata “*qadarû*” dalam ayat tersebut, menurut kaum Qadariah, sama dengan pendapat kaum Jahmiah mengandung arti mengetahui, karena yang dimaksud dengan *qadar* adalah ketentuan Tuhan atas dasar pengetahuannya. Kata “*nazar*” dalam firman Allah di atas, adalah mengandung kewajiban menggunakan nalar untuk mengenal Allah. Sebagaimana telah disebut dalam *hâdis*, artinya: “Siapa yang mengetahui dirinya, maka dia mengetahui Tuhannya”.²⁶⁸ Beberapa nas tersebut, kata mereka menunjukkan betapa pentingnya *ma’rifat* dan *ikrâr*. Siapa yang memiliki keduanya tergolong orang beriman, dan siapa tidak memiliki keduanya tergolong kafir.²⁶⁹

Bertolak dari firman Allah dan *hâdis* Nabi itu lahir perumusan masalah berikut: “Bagaimana hukum pelaku dosa besar?” Dari perumusan masalah, lahir hipotesis bahwa perbuatan dosa sangat erat kaitannya dengan iman”.²⁷⁰ Hipotesis itu diverifikasi oleh kaum Qadariah, sehingga muncul penilâian bahwa yang menentukan mukmin atau kafirnya seseorang adalah imannya. Sebagai pemuka Murji’ah Salihiah, Gailân al-Dimasyqi memandang perbuatan yang menyalahi hukum Allah tidak merusak iman.²⁷¹

Iman, bagi kaum Qadariah, adalah *ma’rifah* (pengetahuan) yang seperti dalam hati menjadi keyakinan, selanjutnya diikrarkan melalui ucapan yang penuh kecintaan dan kepatuhan.²⁷² Perbuatan tidak dipandang sebagai ibadah, karena yang disebut ibadah adalah iman.²⁷³ Siapa yang mengetahui Tuhan kemudian mengikrarkannya dengan lisan, sekalipun ia berbuat dosa kecil atau besar masih tetap sebagai orang mukmin dan nasibnya di akhirat terserah Tuhan.²⁷⁴ Namun, Tuhan mesti memberikan perlakuan sama terhadap pelaku dosa yang beriman, karena iman yang mereka miliki adalah sama, tidak berkurang dan tidak bertambah.²⁷⁵ Siapa yang tidak mengetahui

²⁶⁷. Al-Bazdawi, *op. cit.*, h. 147, lihat pula al-Jarâhi, juz I, *op. cit.*, h. 236, dan lihat pula Muhammad ibn Ismâil Abu Abdullah al-Bukhari, juz I, *loc. cit.*

²⁶⁸. *Ibid.*

²⁶⁹. *Ibid.*, lihat Abu al-Khair, *op. cit.*, h. 73-74.

²⁷⁰. *Ibid.*

²⁷¹. Nâsûtion, *Teologi Islam, op. cit.*, h. 26, 27, 33, lihat pula al-Gurabi, *op. cit.*, h. 33, 34.

²⁷². Al-Bagdadi, *al-Farq bain al-Firaq, op. cit.*, h. 206, lihat pula Abu al-Khair, *op. cit.*, h. 73.

²⁷³. Nâsûtion, *Teologi Islam, loc. cit.*, lihat al-Syahrastani, juz I, *loc. cit.*

²⁷⁴. *Ibid.*, h. 139, 145.

²⁷⁵. Al-Bazdawi, *op. cit.*, h. 134, lihat Abu al-Khair, *op. cit.*, h. 73.

Tuhan dan tidak pula mengikrarkannya, sekalipun ia berbuat baik tetap tergolong kafir dan kekal di dalam nereka, karena ia tidak memiliki iman. Syafa'at Nabi, hanya diberikan kepada pelaku dosa yang beriman, lagipula surga dan neraka tidak ada batasnya.²⁷⁶

Berdasarkan penilâian di atas, kaum Qadariah berkesimpulan bahwa orang yang melakukan dosa besar atau dosa kecil masih tergolong mukmin.²⁷⁷ Apabilâ ia meninggal dunia tanpa tobat, maka dosa yang ia buat itu ditunda penyelesaiannya ke hari perhitungan kelak dan nasibnya bergantung pada kehendak Allah.²⁷⁸ Pelaku dosa yang beriman, menurut Gailân al-Dimasygi, bisa jadi disiksa dan bisa jadi dimaafkan. Namun, balasan Tuhan mesti diberikan kepada seluruh pelaku dosa dan bukan pada seseorang, mengingat keimanan yang mereka miliki adalah tidak terdapat perbedaan.²⁷⁹ Adapun orang kafir, dipandang qadariah akan kekal di dalam neraka, karena ia tidak memiliki iman dan Syafa'at Nabi hanya untuk pelaku dosa yang beriman.²⁸⁰ Lagipula, menurut mereka, surga dan neraka tidak ada batas waktunya.²⁸¹

Kaum Mu'tazilâh, dalam soal dosa besar mengambil jalan tengah antara Khawarij dan Murji'ah. Konsep yang mereka majukan adalah *manzilâh bain al-Manzilâtain*.²⁸² Dan tentu saja konsep itu sebagai konsekwensi logis dari pendapat mereka soal iman. Alasan mereka adalah firman Allah berikut:

وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ ۗ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا (الفرقان : 68)

“Dan orang-orang yang tidak menyembah Tuhan yang lain beserta Allah dan tidak membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) kecuali dengan alasan yang benar, dan tidak berzina, barangsiapa yang melakukan demikian itu, niscaya dia mendapat pembalasan dosanya”, (al-Furqan: 68).

بَيِّنَاتٍ عَلَى الْإِسْلَامِ عَلَى خَمْسٍ شَهَدَةٍ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَصَوْمَ رَمَضَانَ وَحَجَّ الْبَيْتِ (رواه مسلم)

²⁷⁶. *Ibid.*, h. 274, lihat al-Asy'ari, *Maqalat Islamiyyin*, juz I, *loc. cit.*

²⁷⁷. Al-Gurabi, *op. cit.*, h. 34.

²⁷⁸. Al-syahrastani, juz I, *op. cit.*, h. 139.

²⁷⁹. Al-asy'ari, *Maqalat al-Islâmiyyin*, juz I, *op. cit.*, h. 212, lihat pula al-Bazdawi, *op. cit.*, h. 134

²⁸⁰. *Ibid.*, h. 120, lihat pula Abd al-Jabbar, *op. cit.*, h. 688-689.

²⁸¹. *Ibid.*

²⁸². Al-syahrastani, jilid I, *op. cit.*, h. 48

“Agama Islam dibangun di atas lima dasar, yaitu tidak menyembah Tuhan selain Allah, mendirikan Shalat, memberikan zakat, melaksanakan puasa di bulan ramadhan, dan memenuhi panggilan haji”, (H.R. Muslim).²⁸³

Teks al-Qur’an dan hâdis itu, menurut kaum Mu’tazilâh, menjelaskan betapa pentingnya beribadah kepada Allah. Siapa yang melaksanakan ibadah, maka ia tergolong orang beriman. Siapa yang meninggalkan ibadah, maka ia telah kafir. Ibadah, dalam persepsi mereka adalah amaliah yang positif.²⁸⁴ Bertolak dari kedua teks al-Qur’an dan hâdis di atas, lahir perumusan masalah berikut: “Bagaimana hukum pelaku dosa besar?” Dari perumusan masalah, muncul hipotesis “Bahwa perbuatan dosa sangat erat kaitannya dengan iman”.²⁸⁵ Hipotesis itu diverifikasi oleh kaum Mu’tazilâh, sehingga lahir penilaian bahwa yang menentukan mukmin atau tidaknya seseorang adalah iman. Iman, menurut mereka, adalah pelaksanaan perintah-perintah Tuhan. Sebagaimana dalam pendapat Wasil ibn Ata’ (81 H.-131 H./700 M.-750 M), iman adalah hal terpuji yang dalamnya terhimpun kebajikan-kebajikan dan pelakunya disebut mukmin. Fusuk, adalah bukan terpuji, karena dalamnya tidak terhimpun kebajikan-kebajikan dan pelakunya disebut fasik. Orang fasik bukan kafir, karena dia masih percaya kepada Tuhan dan Nabi Muhammad. Lagi pula sebagaian amal kebijakannya masih ada. Orang yang demikian apabilâ meninggal dunia tanpa tobat kekal di dalam nereka, namun siksanya lebih ringan dari orang kafir. Sebab di akhirat hanya ada nereka dan surga.²⁸⁶ Jadi, orang Islam yang melakukan dosa besar hukumnya bukan mukmin dan bukan pula kafir, tetapi fasik atau *manzilâh bain al-manzilâtain*.²⁸⁷

Orang-orang kafir dari golongan Yahudi dan Nasrani, siksa mereka mesti ada batasnya disebabkan amal kebajikannya. Adapun orang-orang komunis, amal kebajikannya bukan atas dasar karena Allah seperti yang dilâkukan kaum Yahudi dan Nasrani, tetapi dilâkukan atas dasar karena syaitan, sehingga pelakunya kekal selamanya di dalam nereka.²⁸⁸

Namun demikian, kalau dilihat dari konsep mereka tentang batasan siksa dan pahala, maka siksaan bagi fasik, kafir, komunis dan pahala bagi

²⁸³. Al-Jarâhi, juz I, *op. cit.*, h. 291, lihat pula Muslim ibn al-Hajaj Abu al-Husain at-Qusyairi al-Nai Saburi, *al-Sahih Muslim*, juz I, Beirut: Dâr Ihya at-Turas at-‘Arabi, *T. th.*, h. 45.

²⁸⁴. Al-Bazdawi, *op. cit.*, h. 131, 134, 147.

²⁸⁵. Abu al-Khair, *op. cit.*, h. 476-478.

²⁸⁶. Al-Syahrastani, jilid I, *op. cit.*, h. 48, lihat pula al-Bazdawi, *op. cit.*, h. 146.

²⁸⁷. Nâsûtion, *Teologi Islam*, *op. cit.*, h. 55.

²⁸⁸. ‘Abd al-Jabbar, *op. cit.*, h. 669-670.

mukmin akan berakhir. Sebagaimana kata Abu Huzail, bahwa penghuni mereka akan berhenti dalam siksa disebabkan api neraka menjadi padam, dan penghuni surga akan berhenti dalam gelimang kenikmatan disebabkan kenikmatan itu menghilang.²⁸⁹ Hal ini terjadi, demikian Abi Huzail, karena neraka dan surga merupakan hal yang baharu, dan setiap yang baharu mesti ada batasnya. Selanjutnya, dikatakan oleh al-Jahiz bahwa kedua tempat itu masing-masing menârik penghuninya untuk tidak pindah ke antara kedua tempat itu sampai akhir batas waktu.²⁹⁰ Pendapat itu, tentu saja sejalan dengan konsep *manzilâh bain al-manzilâtain*, syafa'at, *al-wa'd wa al-wa'id*, dan *adl*.

Berdasarkan penilâian di atas, kaum Mu'tazilâh berkesimpulan bahwa orang Islam yang melakukan dosa besar adalah fasik. Jika ia mati tidak bertobat, maka ia akan masuk ke dalam neraka untuk selama-lamanya. Namun, siksanya lebih ringan dari orang kafir. Siksa ini merupakan alternatif yang diberikan Tuhan kepada pelaku dosa besar, karena ia tidak dapat masuk surga disebabkan bukan mukmin dan tidak mesti masuk neraka disebabkan bukan kafir. Ia seharusnya ditempatkan di luar surga dan di luar neraka, tetapi karena di akhirat tidak ada tempat selain dari neraka dan surga maka pelaku dosa besar harus dimasukkan ke dalam salah satu tempat ini.²⁹¹

Syafa'at Nabi, menurut kaum Mu'tazilâh, hanya untuk orang-orang yang bertobat, sedang pelaku dosa besar yang tidak bertobat tidak berhak mendapat syafa'at Nabi Muhammad. Argumen mereka adalah firman Allah berikut:

مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ (غافر: 18)

“Orang-orang yang zalim tidak mempunyai teman setia seorangpun dan tidak pula mempunyai seorang pemberi syafa'at yang diterima syafa'atnya”, (Gafir: 18).

وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ

مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ (البقرة: 48)

*“Dan jagalah dirimu dari azab hari kiamat, yang pada hari itu seseorang tidak dapat membela orang lain walau sedikitpun; dan begitu pula tidak diterima syafa'at dan tebusan daripadanya, dan tidaklah mereka akan ditolong”, (al-Baqarah: 48).*²⁹²

²⁸⁹. Al-Syahrastani, jilid I, *op. cit.*, h. 51.

²⁹⁰. *Ibid.*, h. 51, 75.

²⁹¹. Nâsûtion, *Teologi Islam*, *op. cit.*, h. 55, lihat pula 'Abd al-Jabbar, *op. cit.*, h. 666-698.

²⁹². *Ibid.*, h. 688-689.

Perbuatan dosa besar, bagi kaum Mu'tazilâh, apabilâ dijauhi oleh seseorang maka dosa kecil yang ia lakukan diampuni walaupun tanpa tobat dan do'a. Dosa kecil akan menjadi besar kalau dilâkukan secara terus menerus.²⁹³ Firman Allah yang dijadikan dasar dalam soal ini sebagai berikut:

إِن تَجْتَبُوا كَبَائِرَ مَا تُهَوِّنَ عَنْهُ نُكْفِرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلِكُمْ مُدْخَلَ كَرِيمًا
(النساء : 31)

“Jika kamu menjauhi dosa-dosa besar di antara dosa-dosa yang dilârang kamu mengerjakannya, niscaya Kami hapus kesalahan-kesalahanmu (dosa-dosamu yang kecil) dan Kami masukkan kamu ke tempat yang mulia (surga)”, (al-Nisa: 31).

Kaum Maturidiah, dalam soal dosa besar memajukan konsep mukmin 'asi. Konsep itu juga sebagai konsekwensi logis dari pendapat mereka tentang iman. Alasan mereka adalah firman Allah berikut:

قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ (الحجرات : 14)

“Orang-orang Arab Badui itu berkata: “Kami telah beriman”. Katakanlah kepada mereka: “Kamu belum beriman”, tetapi katakanlah: “Kami telah tunduk”, karena iman itu belum masuk ke dalam hatimu”, (al-Hujarat: 14).

وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (النور : 31)

“Dan bertobatlah kamu sek-alian kepada Allah hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung”, (al-Nûr: 31).

Surat al-Hujurat: 14 itu, menurut kaum Maturidiah, tidak membenârkan pernyataan iman orang-orang Arab badui, karena tidak didasari dengan keyakinan dalam hati.²⁹⁴ Sebaiknya, demikian kaum Maturidiah, pelaku dosa yang dalam hatinya ada iman masih diakui

²⁹³. Al-Bazdawi, *op. cit.*, h. 142.

²⁹⁴. *Ibid.*, h. 145, 149, lihat al-Mâturîdi, *Kitâb al-Tauhîd, op. cit.*, h. 373.

keimanan dan keislamannya.²⁹⁵ Sebab, surat al-Nûr: 31 tersebut memanggil para pelaku dosa dengan sebutan mukminun.²⁹⁶

Bertolak dari firman Allah itu, lahir perumusan berikut: “Bagaimana hukum pelaku dosa besar?” Dari perumusan masalah, lahir hipotesis” bahwa hukum pelaku dosa besar sangat erat kaitannya dengan iman.”²⁹⁷ Hipotesis itu diverifikasi oleh kaum Maturidiah, sehingga lahir penilaian bahwa yang menentukan mukmin atau kafirnya seseorang adalah imannya. Iman, menurut mereka, membenarkan dalam hati.²⁹⁸ Yang dimaksud dengan membenaran dalam hati, menurut al-Bazdawi (421 H-493 H./1029 M.-1101 M.), meyakini setulus hati bahwa Tuhan adalah Maha Esa dengan segala sifat-sifat-Nya dan Islam itu benar dari Allah yang dibawa oleh Nabi Muhamad.²⁹⁹ Adapun ikrâr dan perbuatan, dipandang oleh golongan ini bukan sebagai bagian dari iman dan bukan pula menjadi sebab bertambah atau berkurangnya iman, tetapi keduanya merupakan bukti kesempurnaan iman.³⁰⁰

Menurut kaum Maturidiah, iman seseorang dikatakan sempurna kalau ia melaksanakan hukum-hukum Allah, dan dikatakan tidak sempurna iman seseorang kalau ia melanggarnya.³⁰¹ Di sini terlihat bahwa perbuatan sangatlah penting dan harus dimiliki oleh setiap mukmin. Namun perbuatan dipandang terpisah dengan iman. Iman, secara esensial terdapat dalam hati, sedang ikrâr dan perbuatan merupakan perwujudan dari iman. Perbuatan dosa, menurut kaum Maturidiah, apabila dilâkukan oleh seorang mukmin tidak menyebabkan imannya berkurang dan sebenârnnya ia tertipu oleh bahwa nafsunya. Mengikuti hawa nafsu, dipandang mereka bukanlah melawan perintah Allah atas dasar keingkaran dan kebohongan.³⁰² Oleh sebab itu, iman seseorang tidak akan rusak sungguhpun ia melakukan perbuatan dosa.³⁰³ Siksaan bagi orang demikian, tentu saja ada batasnya. Sebab, kata mereka, seandainya ia mendapat siksa yang kekal di dalam neraka maka siksanya itu melampaui batas dan hal itu mustahil, karena Tuhan tidak bersifat aniaya.³⁰⁴ Tuhan, dalam pandangan mereka, mempunyai kewajiban-kewajiban yang apabila dilânggar membuat-Nya zalim. Di antara kewajiban-

²⁹⁵ . *Ibid.*, h. 150, lihat pula *Ibid.*, h. 334.

²⁹⁶ . *Ibid.*, h. 333, 334.

²⁹⁷ . Abu al-Khair, *op. cit.*, h. 71.

²⁹⁸ . *Ibid.*, h. 451, lihat al-Mâturîdi, *Kitâb al-Tauhîd*, *op. cit.*, h. 380.

²⁹⁹ . Al-Bazdawi, *op. cit.*, h. 145, 149.

³⁰⁰ . *Ibid.*, h. 145, 153, lihat Abu al-Khair, *op. cit.*, h. 478.

³⁰¹ . *Ibid.*

³⁰² . *Ibid.*, h. 451, 454, 479.

³⁰³ . *Ibid.*, h. 452.

³⁰⁴ . *Ibid.*, h.416, 454.

kewajiban-Nya adalah menempati janji-janji-Nya, yaitu tentang pemberian upah dan hukuman.³⁰⁵

Adapun siksa bagi orang kafir adalah kekal dalam neraka, karena ia telah keluar dari iman. Namun, karena kaum Maturidiah memandang selain Allah adalah makhluk dan setiap makhluk adalah *fanâ'*, konsekwensinya neraka dan surga itu ada batasan waktunya.³⁰⁶

Berdasarkan penilâian diatas, kaum Maturidiah berkesimpulan bahwa pelaku dosa besar selagi tidak menyangkut keyakinan seperti zina, membunuh, mencuri tidak keluar dari iman. Orang yang demikian, masih tergolong mukmin dan apabilâ ia meninggal dunia tanpa tobat balasannya di akhirat terserah Tuhan. Jika Dia menghendaki untuk memaafkan segala dosanya, maka pelakunya akan masuk surga. Jika Dia menghendaki untuk menyiksa, maka pelakunya akan mendapat siksa sesuai dengan dosa yang dilâkukannya.³⁰⁷ Semua itu bisa saja dilâkukan, karena Allah mempunyai kekuasaan dan kehendak mutlak.³⁰⁸ Namun, kekuasaan dan kehendak-Nya yang mutlak terikat oleh norma-norma keadilan.³⁰⁹ Oleh karena itu, pelaku dosa besar yang beriman akan masuk kedalam surga setelah dosanya habis, karena pada dasarnya ia masih beriman.³¹⁰ Begitu juga dosa kecil yang dilâkukan atas dasar sengaja, pelakunya akan mendapat balasan sesuai dengan dosa yang diperbuat, kecuali ia bertobat.³¹¹

Adapun dosa besar yang menyangkut keyakinan seperti kufur, nifak, dan syirik, pelakunya tergolong kafir dan kalau ia mati tanpa tobat maka ia akan kekal di dalam neraka.³¹² Sebab, syafa'at Tuhan hanya bagi orang beriman atas dasar keadilan.³¹³ Mengenai batas waktu siksaan bagi orang kafir, pendapat mereka tidaklah jelas, tetapi neraka dan surga dipandang mereka adalah makhluk, sedang setiap makhluk tidaklah kekal.³¹⁴

Kaum Asy'ariah dalam soal dosa besar memajukan konsep mukmin fasik.³¹⁵ Konsep itu juga merupakan konsekwensi logis dari pendapat mereka tentang iman. Alasan mereka adalah firman Allah berikut:

³⁰⁵. Nâsûtion, *Teologi Islam, op. cit.*, h. 122, 129.

³⁰⁶. Al-Bazdawi, *op. cit.*, h. 17, 165.

³⁰⁷. *Ibid.*, h. 131, lihat pula al-Mâturîdi, *Kitâb al-Tauhîd, op. cit.*, h. 334, 335.

³⁰⁸. Nâsûtion, *Teologi Islam, op. cit.*, h. 122.

³⁰⁹. *Ibid.*, h. 129.

³¹⁰. Abu al-Khair, *op. cit.*, h. 354, 355.

³¹¹. Al-Mâturîdi, *Kitâb al-Tauhîd, op. cit.*, h. 324.

³¹². Al-Bazdawi, *op. cit.*, h. 135, 141, lihat pula al-Mâturîdi, *Takwilât ahl al-Sunnah*, Ed. Ibrahim' Audain, Kairo: Dâr al-Kutub, 1971, h. 205.

³¹³. Abu al-Khair, *op. cit.*, h. 453.

³¹⁴. Al-Bazdawi, *op. cit.*, h. 165, 17.

³¹⁵. Muhammad Musa, *op. cit.*, h. 265.

وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ (يرسِف : 17)

“Dan kamu sekali-kali tidak akan percaya kepada kami, sekalipun kami adalah orang-orang yang benar”, (Yusuf:17).

مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ (النحل: 106)

“Siapa yang kafir kepada Allah sesudah ia beriman (ia mendapat kemurkaan Allah), kecuali orang yang dipaksa kafir padahal hatinya tetap tenang dalam iman (dia tidak berdosa)”, (al-Nahl:106).

وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ (الحجرات: 14)

“Iman itu belum masuk kedalam hatimu”, (al-Hujurat:14).

Surat Yusuf: 17 itu, menurut kaum Asy’ariah, menjelaskan tentang pembenâran Yusuf dalam hatinya terhadap pernyataan saudara-saudaranya. Sebagai orang islam, kata mereka, mesti merujuk pada bahasa al-Qur’an yang mengisyaratkan bahwa iman adalah *tasdîq* (pembenâran).³¹⁶ Menurut al-Baqillani (338 H.- 403 H./950 M.- 1013 M.), surat al-Nahl: 106 dan al-Hujurat: 14 menjelaskan bahwa pembenâran itu tempatnya didalam hati.³¹⁷

Bertolak dari firman Allah itu, lahir perumusan masalah berikut: “bagaimana hukum pelaku dosa besar?” dari perumudan masalah lahir hipotesis “ bahwa hukum pelaku dosa besar sangat erat kaitannya dengan iman”.³¹⁸ Hipotesis itu diverifikasi pelaku oleh kaum Asy’ariah, sehingga lahir penilaian bahwa yang mwnentukan mukmin atau kafirnya seseorang adalah imannya. Iman, menurut golongan ini, pembenâran dalam hati tentang keesaan Tuhan, para Rasul, dan segala apa yang mereka bawa. Mengucapkannya dengan lisan dan mmengerjakan rukun Islam merupakan bagian dari iman.³¹⁹ Perbuatan, dipandang mereka menjadi sebab bertambah dan berkurangnya iman. Iman seseorang akan berkurang kalau ia melakukan dosa yang menyangkut keyakinan. Orang seperti ini, disebut mereka sebagi mekmin fasik.³²⁰ Hal yang dapat difahami, mereka membolehkan sifat fusuk, dan iman berkumpul dalam diri seseorang. Pendapat itu berbeda dengan

³¹⁶. Hammudah Gurabah, *op. cit.*, h. 123

³¹⁷. Al-Bâqillani, *op. cit.*, h. 388.

³¹⁸. Muhammad Musa, *op. cit.*, h. 265, 266, lihat Hammudah Gurabah, *op. cit.*, h. 123, 124.

³¹⁹. *Ibid*, lihat al-Syahrastani, jilid I, *loc. cit.*

³²⁰. *Ibid*.

Mu'tazilâh, yang memandang pelaku dosa besar yang beriman adalah fasik, karena kedua sifat tersebut tidak dapat disatukan.³²¹ Predikat mukmin bagi pelaku dosa disebabkan keimannanya, dan predikat fasik disebabkan dosa-dosa perbuatannya.³²² adapun semua dosa yang menyangkut keimanan seperti nifaq, syirik, dan kufur, pelakunya disebut kafir.³²³

Balasan bagi pelaku dosa yang beriman, menurut kaum asy'ariah kepada Allah karena kehendak-Nya yang mutlak.³²⁴ Namun, demikian al-Bâqillani (338 H.-403 H. / 950 M-1013 M), Tuhan tidak mungkin berbuat semena-semena, karena segala keputusan-Nya berdasar atas sifat-sifat yang suci bukan hawa nafsu.³²⁵ Oleh karena itu, menurut kaum Asy'ariah, seorang mukmin yang tidak berdosa akan masuk surga secara langsung, sedang pelaku dosa yang beriman akan masuk surga setelah dosa-dosa perbuatannya habis atau melalui syafa'at, karena syafa'at diberikan hanya kepada pelaku dosa yang beriman.³²⁶

Bagi orang kafir, menurut kaum Asy'ariah, bisa saja masuk surga disebabkan kehendak-Nya bersifat mutlak. Mereka memajukan firman Allah surat al-Maidah: 118, yang artinya : "Jika engkau menyiksa mereka, maka sesungguhnya mereka adalah hamba-hamba Engkau, dan jika Engkau mengampuni mereka, maka sesungguhnya Engkaulah yang Maha perkasa lagi Maha Bijaksana."³²⁷ Yang jelas, kehendak mutlak Tuhan didasarkan atas sifat-sifat yang suci, karenany siksa orang kafir adalah kekal.³²⁸ Akan tetapi, kalau melihat konsep mereka tentang alam, adalah segala sesuatu selain Allah dan sifatny baharu, setiap yang baharu tidak kekal.³²⁹ Karna itu, neraka dan surga ada batas akhir, karena keduanya adalah makhluk.³³⁰

Konsekwensi logis dari penilâian di atas, kaum Asy'ariah berkesimpulan bahwa pelaku dosa besar selagi tidak menyangkut keyakinan tergolong sebagai mukmin fasik. Disebut mukmin, karena ia beriman dan disebut fasik disebabkan perbuatan dosanya.³³¹ Apabilâ orang yang demikian meninggal dunia tanpa tobat, maka ia tidak kekal didalam neraka disebabkan imannya masih ada. Nasib orang yang seperti itu terletak di tangan Tuhan, karena kekuasaan dan kehendak-Nya bersifat mutlak. Dia bebas berbuat apa

³²¹ . Hammudah Gurabah, *op. cit.*, h. 123

³²² . *Ibid.*

³²³ . Al-Bâqillaffi, *op. cit.*, h. 392.

³²⁴ . Al-syahrastani, jilid I, *loc. cit.*

³²⁵ . Al-Bâqillani, *op. cit.*, h. 148.

³²⁶ . Abu Hasan al-Asy'ari, *Kitâb al-Ibânah 'an Usûl al-Diyânah*, Kairo: IDâroh al-Taba'ah al-Muniriah al-Azhar, tth, h. 65, 66.

³²⁷ . Muhammad Musa, *op. cit.*, h. 229.

³²⁸ . Al-Bâqillani, *op. cit.*, h. 395.

³²⁹ . Hammudah Gurabah, *op. cit.*, h. 86-90.

³³⁰ . Al-Bazdawi, *loc. cit.*

³³¹ . Muhammad Musa, *loc. cit.*

saja, tidak seorangpun yang dapat menghalangi kehendak-Nya dan menelan perbuatan-Nya. Ada kemungkinan Tuhan akan mengampuni dosa-dosanya, tetapi kemungkinan pula Tuhan tidak mengampuni dosa-dosanya. Dia terlebih dahulu akan menyiksakan sesuai dengan dosa yang dilâkukan, dan kemudian ia dimasukan ke dalam surga.³³² Kaum Asy'ariah berpegang pada sabda Nabi:

لا يَبْقَى فِي النَّارِ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالَ ثَرَّةٍ مِنَ الْإِيمَانِ (رواه مسلم والترمذى)³³³

“Tidak kelak dalam neraka siapa yang dalam hatinya ada iman, meskipun seperti atom,” (H.R. Muslim, turmuzi).

Para teolog Islam abad VIII M.- X M. merespon problematika teologis yang berkaitan dengan dosa besar terlihat menggunakan dialektika, karena mereka mengambil jalan sintesa di antara dua pandangan yang bertentangan. Kaum Jahmiah dan Qadariah, memajukan konsep irjâ', sebagai jalan tengah antara khawarij dan pelaku arbitrase. Kaum Mu'tazilâh, memajukan konsep manzilâh bain al-manzilâtain sebagai jalan tengah antara Khawarij dan Murji'ah. Kaum Asy'ariyah, memajukan konsep mukmin fasik sebagai jalan tengah antara Mur'jiah dan Mu'tazilâh. Kaum Maturidiah, memajukan konsep mukmin 'âsi sebagai jalan tengah antara Murji'ah, Asy'ariyah, dan Mu'tazilâh.

Selain itu, para teolog Islam abad VIII M.- X M. juga menggunakan logika, sebagai yang dapat dilihat dalam pengertian mereka tentang dosa besar, yang menurut ilmu logika, disebut “definisi luas”. Dari definisi itu, mereka menyusun proposisi hipotetik. Menurut Jahmiah dan Qadariah, apabilâ seseorang berbuat dosa, maka ia masih tergolong mukmin. Menurut Mu'tazilâh, jika seseorang berbuat dosa, maka ia fasik dan keluar dari iman. Menurut Asy'ariyah dan Maturidiah, jika seseorang berbuat dosa yang menyangkut keyakinan, maka ia kafir. Jika seseorang berbuat dosa yang menyangkut perbuatan, maka ia tergolong mukmin fasik bagi Asy'ariyah dan mukmin 'asi bagi Maturidiah.

Kemudian, dari proposisi hipotetik mereka menyusun silogiisme hipotetik. Menurut Jahmiah dan Qadariah, jika pelaku dosa besar masih tetap mukmin, maka nasibnya terserah Tuhan. Pelaku dosa masih tetap mukmin, jadi nasibnya terserah Tuhan. Menurut Mu'tazilâh, jika pelaku dosa bukan mukmin dan bukan kafir, maka ia berada di antara dua tempat. Pelaku dosa bukan mukmin dan bukan pula kafir, jadi ia berada di antara dua tempat. Menurut Asy'ariyah dan Maturidiah, jika seseorang berbuat dosa yang menyangkut keyakinan, maka ia telah kafir dan kekal di nereka. Seseorang berbuat dosa yang menyangkut keyakinan, jadi ia telah kafir dan kekal di nereka. Sebaliknya, jika seseorang berbuat dosa yang menyangkut

³³² *Ibid*, h. 265-266.

³³³ Muhammad ibn Isa Abu Isa al-Turmuzi, juz IV, *op. cit.*, h. 361.

perbuatan, maka ia mukmin fasik atau mukmin 'asi dan ia akan masuk surga setelah dosanya habis. Seseorang berbuat dosa yang menyangkut perbuatan, jadi ia mukmin fasik atau mukmin 'asi dan ia akan masuk surga setelah dosanya habis.

Untuk sampai pada teorinya tentang dosa besar, para teolog Islam abad VIII M. – X M. Kelihatan juga menggunakan struktur pengetahuan ilmiah, yaitu postulat yang berupa wahyu, perumusan masalah, asumsi / hipotesis, verifikasi, tesa, dan teori. Hal ini dapat dilihat dalam jawaban mereka.

G. Qada dan Qadar

Qadâ', menurut bahasa, adalah putusan atau ketetapan, sedang *qadar* mengandung arti ketentuan, ukuran, atau keterhinggaan.³³⁴ Menurut istilah teologi Islam, *Qada'* adalah penciptaan Allah yang rapih dan kokoh atas segala sesuatu, *Qadar*, mengandung arti pengetahuan Allah yang qadîm tentang baik dan buruk, manfaat dan mudarat yang ada pada makhluk.³³⁵ Dari definisi itu, al-Dauri (abad ke XX M.), membedakan antara *Qadâ'* dan *qadar*. *Qadâ'* menurutnya, bersifat *hâdis* (baharu), karena merupakan sifat perbuatan, sedang *qadar* bersifat qadîm disebabkan kembali kepada sifat ilmu.³³⁶

Beriman kepada *Qadâ'* dan *qadar* merupakan salah satu dari rukun iman keenam yang wajib diyakini oleh setiap muslim. Artinya, orang Islam hendaknya percaya bahwa ilmu Tuhan bersifat *qadîm* dan direalisasikan ke dalam bentuk semua ciptaan atas dasar kehendak-Nya.³³⁷ Hal ini mengacu pada *hâdis* Nabi dan firman Allah berikut:

الإِيمَانُ أَنْ تُسْأَلَ بِاللهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَتُسْأَلَ مِنْ بِالقَدَرِ خَيْرِهِ
وَشَرِّهِ (رواح مسلم، ابو داود والترمذی)

"Iman adalah percaya kepada Allah, Malaikat, Kitab-kitab Suci, para rasul, Hari Akhirat, dan takdir Tuhan yang baik atau yang buruk". (HR- Muslim, Abu Daud dan Turmuzi).³³⁸

وَنَكَتُبُ مَا قَدَّمُوا وَعَآثِرَهُمْ كُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ (يس: 12)

³³⁴ Nâsûtion, dkk. (Ed.), *op. cit.*, h. 504.

³³⁵ Al-Dauri, *Usûl al-Dîn al-Islâmi*, *op. cit.*, h. 162

³³⁶ *Ibid.*

³³⁷ *Ibid.*, h. 163.

³³⁸ Al-Jarahi, juz I, *op. cit.*, h. 22, lihat pula Muhammad ibn Isa Abu Isa al-Turmuzi, juz IV, *op. cit.*, h. 6

“Dan kami menuliskan apa yang telah mereka kerjakan dan bekas-bekas yang mereka tinggalkan, dan segala sesuatu kami kumpulkan dalam kitab induk yang nyata (lauh mahfuz)”, (Yasin: 12).

إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (يس: 82)

“Apabilâ Dia menghendaki sesuatu hanyalah berkata kepadanya: “jadilâh!” Maka terjadilâh ia” (Yasin: 82).

Beberapa teks al-Qur’an itu, menurut al-Dauri dengan mengutip pendapat. Al-Khatâbi, menjelaskan tentang ilmu dan ketetapan Tuhan yang *qadîm* meliputi semua makhluk, termasuk nasib dan perbuatan manusia yang baik atau yang buruk.³³⁹

Beriman kepada *Qadâ’* dan *qadar*, demikian Said Sabiq, mendorong manusia untuk selalu melakukan perbuatan yang positif, karena dalam hatinya selalu bergantung kepada Tuhan pencipta dan pemelihara.³⁴⁰

Kaum Jahmiah, menjawab prsoalan *Qadâ’* dan *qadar* dengan teorinya yang Dikenal “determinisme”.³⁴¹ Alasan mereka adalah firman Allah berikut:

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ (الصفات : 96)

“Padahal Allahlah yang menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat itu”. (al-Saffat: 96).

وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَنِكَرَبِّ اللَّهِ رَمِي (الأنفال : 17)

“Dan bukan kamu yang melempar ketika kamu melempar, tetapi Allah-lah yang melempar”, (al-Anfal: 17).

قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا (التوبة : 51)

“Katakanlah: “Sekali-kali tidak akan menimpa kami melainkan apa yang telah ditetapkan Allah bagi kami”, (al-Taubah: 51).

³³⁹Al-dauri, Usûl al-Islâmi, *op. cit.*, h. 163-164.

³⁴⁰Al-Sayyid Sabiq, *al-Aqa'id al-Islâmiyyah*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-Arabi, tth, h. 97.

³⁴¹Determinisme ialah suatu teori yang berpendapat bahwa perbuatan manusia ditentukan oleh Tuhan. (Pius A. Partanto dan M. Dahlan al-Bairy, *op. cit.*, h. 106, lihat pula al-Syahrastani, jilid I, *op. cit.*, h. 86).

وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ (الإنسان : 30)

“Tidak kamu menghendaki, kecuali Allah menghendaki”, (al-Insan: 30).

Bertolak dari firman Allah di atas, lahir perumusan masalah berikut: “Bagaimana hubungan *Qadâ’* dan *qadar* dengan otoritas manusia?” Dari perumusan masalah, muncul hipotesa “bahwa *Qadâ’* dan *qadar* sangat erat kaitannya dengan sifat Tuhan”.³⁴² Hipotesa itu diverifikasi oleh kaum Jahmiah, sehingga lahir penilâian bahwa manusia bersifat lemah dan tidak mempunyai otoritas, karena sifat kuasa, berbuat, dan mencipta hanya bagi Allah. Seandainya sifat-sifat itu dimiliki manusia, maka hal ini mengarah kepada faham anthropomorphis,³⁴³ karena Tuhan dan manusia sama-sama bersifat *qadîr* (berkuasa), *fa’il* (pembuat), dan *khâliq* (pencipta).³⁴⁴ Seandainya yang demikian itu terjadi, maka kekuasaan Tuhan terbatas dan tidak mutlak.³⁴⁵ Sebagaimana telah dijelaskan, sifat kuasa, berbuat, dan pencipta adalah mempunyai wujud di luar esensi dan merupakan perwujudan dari keadaan esensi-Nya yang tetap, qadîm, dan mutlak, karenanya manusia tidak mempunyai otoritas. Namun, kalau melihat pendapat kaum Jahmiah tentang eksistensi Tuhan yang suci dan ilmu-Nya yang universal maka kemutlakan itu tidak bersifat aniaya.

Konsekwensi logis dari penilâian di atas, kaum Jahmiah menârik suatu kesimpulan bahwa manusia tidak mempunyai kekuasaan untuk berbuat apa-apa, tidak mempunyai daya, tidak mempunyai kehendak sendiri, dan tidak mempunyai pilihan. Manusia, dalam perbuatan-perbuatannya adalah ditentukan dan diciptakan Allah. Manusia itu berbuat bukan dalam arti sebenarnya, tetapi dalam arti kiasan, sebagaimana gerak yang terdapat dalam benda-benda mati, yaitu air yang mengalir, batu bergerak, matahari terbit dan terbenam, langit mendung kemudian hujan, dan sebagainya. Begitu juga, demikian kata mereka, segala perbuatan manusia termasuk mengerjakan kewajiban, menerima pahala, dan menerima siksaan adalah ditentukan Tuhan.³⁴⁶

³⁴² Al-Taftazani, *op. cit.*, h. 145.

³⁴³ *Ibid.*, h. 144, 145, lihat al-Gurabi, *op. cit.*, h. 25.

³⁴⁴ Al-Dauri, *Usûl al-Dîn al-Islâmi*, *op. cit.*, h. 165.

³⁴⁵ *Ibid.*

³⁴⁶ Al-Syahrastani, jilid I, *op. cit.*, h. 87.

Kaum Qadariah, menjawab persoalan *Qadâ'* dan *qadar* dengan teorinya yang dikenal “indeterminisme”.³⁴⁷ Alasan mereka adalah firman Allah berikut:

كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ (المدثر : 38)

“Tiap-tiap diri bertanggung jawab atas apa yang telah diperbuatnya”, (al-Mudassir: 38).

فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ (الكهف : 29)

“Maka barangsiapa yang ingin (beriman) hendaknya ia beriman, dan barangsiapa yang ingin (kafir) biarlah ia kafir”, (al-Kahfi: 29).

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ (الرعد : 11)

“Tuhan tidak merubah apa yang ada pada sesuatu bangsa sehingga mereka merubah apa yang ada pada diri mereka”, (al-Ra’d: 11).

Bertolak dari firman Allah itu, lahir perumusan masalah berikut: “Bagaimana hubungan *Qadâ'* dan *qadar* dengan otoritas manusia?” Dari perumusan masalah, muncul hipotesis “bahwa *Qadâ'* dan *qadar* sangat erat kaitannya dengan sifat Tuhan”.³⁴⁸ Hipotesis itu diverifikasi oleh kaum Qadariah, sehingga lahir penilâian bahwa manusia mempunyai daya, otoritas, dan bebas dalam menentukan perbuatan-perbuatannya, karena sifat perbuatan, penciptaan, dan kuasa secara potensial adalah esensi Tuhan. Seandainya, sifat itu mempunyai wujud di luar esensi maka akan membawa kepada faham anthropomorphis, karena sifat itu dimiliki manusia. Oleh karena manusia dalam faham Qadariah mempunyai daya dan bebas dalam menentukan perbuatannya, manusia bertanggung jawab atas segala apa yang dilâkukannya dan berhak menerima pahala dan siksa.³⁴⁹ Kalau perbuatan manusia diciptakan Tuhan, maka tidak ada artinya perintah dan larangan, pahala dan siksa, dan diutusnya para Nabi.³⁵⁰

Konsekwensi logis dari penilâian di atas, kaum Qadariah menârik suatu kesimpulan bahwa manusia sendirilâh yang menentukan perbuatan-

³⁴⁷Indeterminisme ialah suatu teori yang mengatakan bahwa manusia bebas menentukan perbuatannya. (Pius A. Partanto, M. Dahlan al-Barry, *op. cit.*, h. 251, lihat nâsûtion, *Teologi Islam, op. cit.*, h. 31, 36, 37).

³⁴⁸Al-Taftazani, *op. cit.*, h. 140.

³⁴⁹Al-Gurabi, *op. cit.*, h. 34-40, lihat Nâsûtion, *Teologi Islam, op. cit.*, h. 31, 44, 102.

³⁵⁰Al-Dauri, *Usûl al-Dîn al-Islâmi, op. cit.*, h. 167.

perbuatannya sesuai dengan ilmunya, mengarahkannya berdasar atas kehendaknya, dan melakukannya atas dasar kekuasaannya sendiri. Tuhan, menurut mereka, tidak turut campur dalam menentukan perbuatan-perbuatan manusia, bahkan segala apa yang dilâkukan manusia akan dapat diketahui Tuhan setelah terjadi.³⁵¹

Kaum Mu'tazilâh, menjawab persoalan *Qadâ'* dan *qadar* juga memajukan teori "indeterminisme".³⁵² Alasan mereka adalah firman Allah berikut:

كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ (المدثر : 38)

"Tiap-tiap diri bertanggung jawab atas apa yang telah diperbuatnya", (al-Mudassir: 38).

فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ (الكهف : 29)

"Maka barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan barangsiapa yang ingin (kafir) biarlah ia kafir", (al-Kahfi: 29).

أَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ (فصلت : 40)

"Buatlah apa yang kamu kehendaki", (Fushilât: 40).

Bertolak dari firman Allah itu, lahir perumusan masalah berikut: "bagaimana hubungan Qadâ' dan qadar dengan otoritas manusia?" Dari perumusan masalah, muncul hipotesis "bahwa Qadâ' dan qadar sangat erat kaitannya dengan sifat Tuhan".³⁵³ Hipotesis itu diverifikasi oleh kaum Mu'tazilâh, sehingga lahir penilâian bahwa manusia mempunyai daya, kehendak, dan otoritas dalam menentukan perbuatannya, karena semua itu bagi Tuhan adalah esensi-Nya. Sebagaimana sifat tersebut berwujud di luar esensi maka akan membawa kepada faham anthropomorphis, karena sifat itu dimiliki manusia.³⁵⁴

Dalam hubungan itu, Abu al-Huzail (135 H – 235 H/751 M - 849 M), mengatakan bahwa Tuhan memberi daya yang efektif kepada manusia agar dapat melaksanakan syari'at agama. Kalau manusia tidak mempunyai daya yang efektif, maka beban yang dipikulkan kepada manusia akan sia-sia, karena tidak dapat dilâksanakan. Perbuatan yang sia-sia, menurutnya, tidak

³⁵¹Yusuf Musa, *op. cit.*, h. 102.

³⁵²Al-Dauri, *Usûl al-Dîn al-Islâmi*, *op. cit.*, h. 167.

³⁵³Al-Taftazani, *op. cit.*, h. 140, lihat pula *Ibid.*, h. 47.

³⁵⁴Nâsûtion, *Teologi Islam*, *op. cit.*, h. 52, 53

mungkin dilâkukan Tuhan.³⁵⁵ ‘Abd al-Jabbar menegaskan, jika sekiranya perbuatan manusia adalah perbuatan Tuhan, maka perbuatan jahat yang dilâkukan manusia mestilâh perbuatan Tuhan dan Tuhan demikian bersifat zalim.³⁵⁶ Tuhan, kata al-Nazzam (185 H – 221 H/804 M – 840 M), bahkan tidak berdaya untuk berbuat zalim dan hal yang buruk.³⁵⁷ Sebab, perbuatan Tuhan semuanya baik dan berdasar atas keadaan esensi-Nya yang suci dan qadîm, termasuk ilmu-Nya yang meliputi yang meliputi segala sesuatu.³⁵⁸ Segala sesuatu yang berwujud, menurut al-Jahiz (W. 256 H / 872 M), telah diketahui dan ditetapkan sesuai dengan natur masing-masing. Natur itu di sebut hukum alam atau sunnah Allah yang mengatur perjalanan kosmos.³⁵⁹ Sunnah Allah yang *kasyafî* itulah, demikian Harun Nâsûtion (1919 M – 1999 M), yang diartikan kaum Mu’tazilâh sebagai *Qadâ’* dan *qadar*. Jadi *Qadâ’* dan *qadar* bukanlah berarti penciptaan yang membawa kepada faham fatalisme, karenanya manusia dipandang kaum Mu’tazilâh mempunyai otoritas dalam perbuatannya dan sebagai akibatnya ia diberi balasan oleh Tuhan.³⁶⁰

Konsekwensi logis dari penilâian di atas, kaum Mu’tazilâh menârik suatu kesimpulan bahwa manusia sendirilâh yang mewujudkan perbuatan-perbuatannya melalui daya yang diciptakan yang Tuhan, tetapi daya itu masih dalam bentuk potensi atau tidak efektif dan manusialah yang secara efektif mempergunakannya. Oleh kartena itu, setiap perbuatan hanya satu daya yang dapat mempunyai efek yaitu daya manusia.³⁶¹ Semua perbuatan manusia yang baik dan yang buruk diserahkan kepada manusia untuk melakukannya atau meninggalkannya secara merdeka, dan tidak turut campur dalamnya kemauan dan daya Tuhan.³⁶² Namun, segala apa yang diperbuat manusia dapat diketahui Tuhan sebelum terjadi.³⁶³

Kaum Maturidiah, menjawab persoalan *Qadâ’* dan *qadar* dengan teorinya yang dikenal dengan “*ikhtiyar*”.³⁶⁴ Alasan mereka adalah firman Allah berikut:

³⁵⁵ Al-Gurabi, *op. cit.*, h. 174.

³⁵⁶ Nâsûtion, *Teologi Islam, op. cit.*, h. 104

³⁵⁷ Al-Syahrastani, jilid I, *op. cit.*, h. 54

³⁵⁸ *Ibid.*, h. 55, 57, lihat Yusuf Musa, *loc. cit.*

³⁵⁹ *Ibid.*, lihat Nâsûtion, *Teologi Islam, op. cit.*, h. 120.

³⁶⁰ ‘Abd al-Jabbar, *op. cit.*, h. 771, lihat *Ibid.*

³⁶¹ Nâsûtion, *Teologi Islam, op. cit.*, h. 102-103

³⁶² Yusuf Musa, *op. cit.*, h. 102, 103, lihat al-syahrastani, jilid I, *op. cit.*, h. 55, 78.

³⁶³ *Ibid.*, lihat pula *Ibid.*

³⁶⁴ Ikhtiar adalah suatu teori yang mengatakan bahwa manusia melakukan perbuatannya bersamaan dengan daya Tuhan yang telah ada. (Al-Mâturîdi, *Kitâb al-Tauhîd, op. cit.*, h. 44, 226, 306).

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ (الصفات : 96)

“Padahal Allah-lah yang menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat itu”, (al-Safaat: 96).

أَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ (فصلت : 40)

“Buatlah apa yang kamu kehendaki”, (Fusilât: 40).

Firman Allah dalam surat al-Safaat : 96, demikian al-Maturidi (238 H. – 333 H. / 852 M. – 944 M.), menunjukkan bahwa perbuatan manusia diciptakan Tuhan, sedang firman Allah dalam surat Fusilât : 40 mengisyaratkan adanya kebebasan bagi manusia dalam menentukan perbuatan-perbuatannya.³⁶⁵

Bertolak dari firman Allah itu, lahir perumusan masalah berikut : “Bagaimana hubungan *Qadâ’* dan *qadar* dengan otoritas manusia?” Dari perumusan masalah, muncul hipotesis “bahwa *Qadâ’* dan *qadar* sangat erat kaitannya dengan sifat Tuhan”.³⁶⁶ Hipotesis itu diverifikasi oleh kaum Maturidiah, sehingga lahir penilaian bahwa manusia dengan ikhtiarnya dapat menentukan perbuatan-perbuatannya secara bebas, karena *irâdah*, *qudrah*, dan perbuatan Tuhan yang *qadîm* dan mutlak berdasar atas ilmu-Nya yang meliputi segala sesuatu dan sifatnya *qadîm* serta *kasyafî* (tidak memaksa).³⁶⁷

Segala sesuatu yang baik dan yang buruk, menurut kaum Maturidiah, tidak terlepas dari ilmu Tuhan. Namun, Dia tidak meridai hal-hal yang buruk dan meridai hal-hal yang baik. Manusia bebas dalam memilih mana yang diridai dan mana yang tidak diridai Tuhan.³⁶⁸ Perbuatannya yang sesuai dengan rida Allah akan diberi pahala, sedang yang tidak sesuai dengan rida-Nya akan diberi siksa.³⁶⁹ Seandainya ilmu Tuhan bersifat *ijbâri* (memaksa), maka manusia tidak dapat melakukan perbuatan yang tidak diridai Tuhan, karena ilmu, *irâdah*, *qudrah*, dan perbuatan-Nya yang *qadîm* dan mutlak lebih efektif dari manusia yang sifatnya baharu dan lemah.³⁷⁰

Manusia, dipandang kaum Maturidiah tidak akan bisa melakukan perbuatannya tanpa sarana dari Tuhan yang berupa tubuh, panca indera,

³⁶⁵ *Ibid.*, h. 225, 224.

³⁶⁶ Yusuf Musa, *op. cit.*, h. 98, lihat Abu al-khair, *op. cit.*, h. 474.

³⁶⁷ *Ibid.*

³⁶⁸ Al-Bazdawi, *op. cit.*, h. 54, 41, 42, 99.

³⁶⁹ *Ibid.*, *Ibid.*, lihat al-Mâturîdi, *Kitâb al-Tauhîd*, *op. cit.*, h. 226.

³⁷⁰ *Ibid.*

kemampuan bergerak, kemampuan berdiam, kemampuan berpikir, dan lain sebagainya. Sarana itu sudah ada sebelum manusia melakukan perbuatannya. Ketika manusia berniat melakukan perbuatan, sarana itu berfungsi sesuai dengan ketentuan ilmu-Nya yang kasyafî.³⁷¹ Jadi, manusia mengikuti takdir Tuhan dengan perbuatannya sendiri melalui daya yang diciptakan Tuhan secara bersamaan.

Perbuatan manusia dan perbuatan Tuhan yang terjadi secara berbarengan, bagi kaum Maturidiah, tidak membawa kepada faham berubahnya esensi Tuhan yang qadîm, karena perbuatan, *irâdah*, *qudrah*, dan ilmu Tuhan secara potensial bersifat kasyafî, dan kemudian terealisasi ke dalam bentuk ciptaan secara kondisional dan memerlukan syarat waktu, karenanya ciptaan Tuhan bersifat baharu.³⁷² Dengan demikian, kata mereka, perbuatan Tuhan yang mengambil bentuk penciptaan daya dalam diri, manusia terjadi bersama-sama dengan perbuatan manusia.³⁷³

Konsekwensi logis dari penilâian di atas, kaum Maturidiah menârik suatu kesimpulan bahwa perbuatan yang dilâkukan manusia adalah ciptaan Tuhan. Tuhan, demikian al-Maturidi, menciptakan daya dalam diri manusia, sedang manusia dalam mewujudkan perbuatannya menggunakan daya yang diciptakan Tuhan. Daya diciptakan bersama-sama dengan perbuatan dan bukan sebelum perbuatan. Perbuatan manusia adalah perbuatan manusia dalam arti sebenârnnya dan bukan dalam arti kiasan. Pemberian upah atau hukuman, adalah didasarkan atas pemakaian daya yang diciptakan Tuhan.³⁷⁴

Sungguhpun demikian, perbuatan manusia mempunyai wujud atas kehendak Tuhan dan bukan atas kehendak manusia.³⁷⁵ Akan tetapi, menurut kaum Maturidiah, manusia mempunyai otoritas dalam menentukan perbuatan-perbuatannya, karena *qudrah*, *irâdah*, dan perbuatan-Nya yang qadîm didasarkan atas ilmu-nya yang *kasyafî* dan *qadîm*.³⁷⁶ Ilmu Tuhan yang kasyafî itu, oleh kaum Maturidiah disebut "*qadar*" dan perwujudannya disebut "*qada*".³⁷⁷

Kaum Asy'ariah, menjawab persoalan *Qadâ'* dan *qadar* dengan teorinya yang dikenal "*al-kasb*".³⁷⁸ Alasan mereka adalah firman Allah berikut:

³⁷¹ Al-Mâturîdi

³⁷² *Ibid.*, h. 36-49, lihat pula al-Mâturîdi, *Ta'wilât Ahl al-Sunnah*, *op. cit.*, h. 268.

³⁷³ Nâsûtion, *Teologi Islam*, *op. cit.*, h. 107, 109.

³⁷⁴ *Ibid.*

³⁷⁵ *Ibid.*, h. 113

³⁷⁶ Al-Mâturîdi, *Kitâb al-Tauhîd*, *op. cit.*, h. 305.

³⁷⁷ *Ibid.*, h. 306, 307, lihat Muhammad Musa, *op. cit.*, h. 282.

³⁷⁸ Nâsûtion, *Teologi Islam*, *op. cit.*, h. 107, 109.

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ (الصفات : 96)

“Padahal Allahlah yang menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat itu”, (al-Safaat: 96).

وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ (الإنسان : 30)

“Kamu tidak menghendaki, kecuali Allah menghendaki”, (al-Insan: 30).

وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا (الفرقان : 2)

“Dan Dia telah menciptakan segala sesuatu, dan Dia menetapkan ukuran-ukurannya dengan serapi-rapinya”, (al-Furqan: 2).

Bertolak dari firman Allah itu, lahir perumusan masalah berikut: “Bagaimana hubungan *Qadâ’* dan *qadar* dengan otoritas manusia?” Dari perumusan masalah, muncul hipotesis “bahwa *Qadâ’* dan *qadar* sangat erat kaitannya dengan sifat Tuhan”.³⁷⁹ Sebagaimana dalam pendapat mereka, ciptaan Tuhan sangat ditentukan oleh sifat ilmu, *qudrah*, dan *irâdah*.³⁸⁰ Hipotesis itu diverifikasi oleh kaum Asy’ariah, sehingga lahir penilaian bahwa manusia dengan kasabnya mempunyai otoritas dalam menentukan perbuatan-perbuatannya secara bebas, karena *irâdah*, *qudrah*, dan perintah Tuhan yang *qadîm* dan mutlak berdasar atas ilmu-Nya yang meliputi segala sesuatu dan sifatnya *qadîm* serta *kasyafi*.³⁸¹

Tuhan, menurut Asy’ariah, Maha Kuasa atas segala sesuatu dengan melalui sifatnya *qudrah*-Nya yang *qadîm* dan universal.³⁸² Semua yang ada di alam ini, demikian al-Asy’ari, merupakan ciptaan Tuhan Yang Maha Esa dan tidak ada yang turut campur dalam penciptaannya.³⁸³ *Qudrah* Tuhan yang *qadîm* dan universal, tidak akan terealisasi ke dalam bentuk ciptaan tanpa adanya kehendak. Segala apa yang dikehendaki-Nya, menurut al-Asy’ari, mesti terwujud dan segala apa yang tidak dikehendaki-Nya tidak akan terwujud.³⁸⁴ *Irâdah* Tuhan bersifat *qadîm* dan universal, dan akan terealisasi dengan melalui kata perintah “*kun*”. Perintah, kata mereka, adalah perkataan

³⁷⁹ Al-Syahrastani, jilid I, *op. cit.*, h. 94.

³⁸⁰ *Ibid.*

³⁸¹ Al-Asy’ari, *Kitâb al-Ibanah*, *op. cit.*, h. 62, 64, lihat Hammudah Gurabah, *op. cit.*, h. 114.

³⁸² Muhammad Musa, *op. cit.*, h. 218

³⁸³ Hammudah Gurabah, *op. cit.*, h. 96, 99.

³⁸⁴ *Ibid.*, h. 100, 103.

dan bukan ciptaan, sedang perkataan Tuhan bersifat *qadîm*. Kata “*kun*”, dipandang aliran ini akan melahirkan suatu efek atau yang disebut dengan perbuatan. Perbuatan adalah proses terwujudnya ciptaan yang memerlukan waktu, karenanya perbuatan Tuhan bersifat baharu.³⁸⁵ Oleh sebab itu, perbuatan Tuhan yang mengambil bentuk penciptaan daya, menurut kaum Asy’ariah, bisa untuk selalu ada bersama-sama dan terlibat langsung dengan perbuatan-perbuatan manusia yang baharu.³⁸⁶ Konsekwensinya, untuk terwujudnya perbuatan-perbuatan manusia perlu ada dua daya yaitu daya Tuhan dan daya manusia.³⁸⁷

Berbarengnya perbuatan manusia dan Tuhan dalam setiap tindakan, kelihatannya manusia dipandang bersifat terpaksa dan yang lebih efektif hanyalah daya Tuhan.³⁸⁸ Sebenarnya tidaklah demikian, karena perintah untuk terwujudnya sesuatu, menurut kaum Asy’ariah, didasarkan atas ilmu-Nya yang *qadîm* dan meliputi segala sesuatu secara keseluruhan atau bagian-bagiannya.³⁸⁹ Segala sesuatu, demikian al-Baqillani, sudah diketahui Tuhan sebab dan akibatnya sejak zaman azali.³⁹⁰ Atas dasar ilmu-Nya yang kasyafî itulah, Dia menciptakan segala sesuatu termasuk semua tindakan manusia, karenanya Dia tidak menganiaya makhluk-Nya dan tidak pula menghalangi manusia untuk mengikuti takdir dengan kasabnya.³⁹¹ Manusia dengan keterbatasannya, kata mereka, mustahil dapat menciptakan sendiri perbuatan-perbuatannya secara bebas tanpa turut campur dalamnya perbuatan Tuhan, karena ia tidak bisa mengetahui secara universal dan particular terhadap segala apa yang diperbuatnya.³⁹² Oleh sebab itu, Tuhanlah yang menentukan perbuatan-perbuatan manusia dan berikut balasannya, namun karena ilmu-Nya yang *kasyafî*, universal particular, dan esensi-Nya yang maha suci dari hawa nafsu serta *zulm*, mesti Dia menepati janji dan ancaman.³⁹³

Konsekwensi logis dari penilâian di atas, kaum Asy’ariah menârik suatu kesimpulan bahwa perbuatan yang dilâkukan manusia adalah Perolehan dari daya yang diciptakan Tuhan. Perolehan itu disebut al-Asy’ari dengan istilah “*al-Kasb*”, yang artinya adalah berbarengan daya yang diciptakan Tuhan atau *al-harkat al-idtirâriyah* dengan daya manusia atau *al-*

³⁸⁵*Ibid.*, h. 100, 116, lihat Nâsûtion, *Teologi Islam, op. cit.*, h. 145, lihat pula Muhammad Musa, *op. cit.*, h.291.

³⁸⁶*Ibid.*, h. 110.

³⁸⁷*Ibid.*, h. 111.

³⁸⁸*Ibid.*, h. 116.

³⁸⁹Hammudah Gurabah, *op. cit.*, h. 105-107.

³⁹⁰Al-Bâqillani, *op. cit.*, h. 50.

³⁹¹*Ibid.*, h. 48, lihat Hammudah Gurabah, *op. cit.*, h. 96, 105, 114, 115.

³⁹²Al-Dauri, *Usûl al-Dîn al-Islâmi, op. cit.*, h. 169.

³⁹³Al-Asy’ari, *Kitâb al-Ibanah, loc. cit.*, lihat Hammudah Gurabah, *op. cit.*, h. 108, 114, lihat pula Muhammad Musa, *op. cit.*, h. 266.

harkat al-irâdiyah.³⁹⁴ Daya tidak terwujud sbelum adanya perbuatan; daya ada bersama-sama dengan perbuatan dan daya itu ada hanya untuk perbuatan yang bersangkutan saja. Orang yang dalam dirinya tidak diciptakan Tuhan daya, tidak bisa berbuat apa-apa.³⁹⁵ Tuhanlah yang menjadi pembuat sebenârnnya dari perbuatan-perbuatan manusia, dan manusia pada hakikatnya merupakan tempat bagi perbuatan-perbuatan Tuhan.³⁹⁶ Begitu juga, kehendak manusia pada dasarnya kehendak Tuhan, karena-Nya bersifat absolut dan *qadîm*.³⁹⁷ Namun, semua ciptaan Tuhan berdasar atas ketentuan ilmu-Nya yang tidak mengandung unsur paksaan.³⁹⁸

Segala sesuatu yang terjadi atau tidak terjadi, baik atau buruknya, dan manfa'at atau mudaratnya sudah diketahui sejak zaman azali.³⁹⁹ Ilmu Tuhan meliputi segala sesuatu yang ada di alam, termasuk nasib manusia yang baik dan yang buruk, perbuatan manusia yang baik dan yang buruk, ajal manusia yang pendek dan yang panjang. Ilmu Tuhan itu dicatat di *Lauh al-Mahfuz*, dan kemudian dilâksanakan berdasar atas kehendak dan kekuasaan-Nya yang *qadîm* dan mutlak.⁴⁰⁰ Ilmu Tuhan yang *kasyafî* itu, oleh kaum Asy'ariah disebut "*qada*" dan perwujudannya disebut *qadar*.⁴⁰¹ Menurut al-Baqillani, Tuhan Maha Suci dan tidak mempunyai hawa nafsu, sehingga perbuatan-perbuatan-Nya mustahil sewenang-wenang.⁴⁰² Konsekwensinya, tentu saja Tuhan tidak pernah memaksa dan menganiaya manusia dalam ketentuan-ketentuan-Nya. Ketentuan-ketentuan Tuhan yang berkaitan dengan bentuk, sifat, ajal, nasib, dan perbuatan manusia mungkin saja diketahui Tuhan melalui keturunan, lingkungan, dan tife yang dimilikinya. Dalam hal ini, kaum Asy'ariah memajukan beberapa firman Allah berikut:

وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا (الطلاق : 12)

"Dan sesungguhnya Allah, ilmu-Nya benâr-benâr meliputi segala sesuatu", (al-Talaq: 12).

³⁹⁴Hammudah Gurabah, *op. cit.*, h. 108.

³⁹⁵Nâsûtion, *Teologi Islam, op. cit.*, h. 108.

³⁹⁶*Ibid.*, h. 106, 110.

³⁹⁷*Ibid.*, h. 109, 116

³⁹⁸Al-Asy'ari, *Kitâb al-Ibanah, op. cit.*, h. 64, 65.

³⁹⁹*Ibid.*, h. 62, lihat al-Bâqillani, *op. cit.*, h. 48

⁴⁰⁰*Ibid.*

⁴⁰¹Muhammad Musa, *loc. cit*

⁴⁰²Al-Bâqillani, *loc. cit.*

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ (هود : 6)

“Dan tidak ada sesuatu binatang malata pun di bumi melainkan Allah-lah yang memberi rizkinya, dan Dia mengetahui tempat berdiam binatang itu dan tempat penyimpanannya (rahim). Semuanya tertulis dalam kitab yang nyata”, (Hud: 6)

وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنَ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظِلْمَةٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ (الأنعام : 59)

“Dan Dia mengetahui apa yang di daratan dan di lautan, dan tiada sehelai daun pun yang gugur melainkan Dia mengetahuinya (pula), dan tidak jatuh sebutir biji pun dalam kegelapan bumi dan tidak sesuatu yang basah atau yang kering, melainkan tertulis dalam kitab yang nyata”, (al-An’am: 49).⁴⁰³

Oleh karena ilmu Tuhan yang universal dan kasyafi, manusia dipandang kaum Asy’ariah dapat mengikuti takdir Tuhan dengan *harkah irâdiyah* dan dari sisi inilah manusia diminta pertanggungjawaban atas segala yang diperbuatnya.⁴⁰⁴ Namun, sebagai telah dijelaskan dalam soal besar, balasannya diserahkan kepada Allah.

Dengan demikian, para teolog islam menjawab persoalan *Qadâ’* dan *qadar* dengan memajukan teori yang berbeda sebagai konsekwensi logis dari pandangan mereka tentang sifat. Kaum Jahmiah memajukan teori “determinisme”, kaum Qadariah dan kaum Mu’tazillah mengemukakan teori “indeterminisme”, kaum Asy’ariah membawakan teori “*al-kasb*”, sedang kaum Maturidiah mengajukan teori “*ikhtyâr*”. Konklusi akhir dari semua teori yang berbeda itu, pada prinsipnya mereka sependapat bahwa Tuhan adalah Maha Kuasa, Maha menghendaki, Maha Memerintah, Maha mencipta, dan Maha Membuat secara mutlak. Namun, semua itu tidak menghalangi otoritas manusia dan tidak pula menyalahi janji dan ancamannya, karena *Qadâ’* dan *qadar* merupakan ketentuan Tuhan atas dasar ilmu-Nya yang *qadîm*, universal, particular, dan kasyafi serta eksistensi-Nya yang suci dari hawa nafsu, *zulm*, dan kewenang-wenangan.

⁴⁰³ Al-Asy’ari, *Kitâb al-Ibanah*, loc. cit

⁴⁰⁴ Hammudah Gurabah, *Op.cit*, h. 108-114.

Para teolog Islam abad VIII M. – X M., nampaknya dalam menjawab persoalan Qadâ' dan qadar menggunakan dialektika, karena ilmu Tuhan yang qadîm akan terealisasi melalui proses waktu. Selain itu, mereka juga melihat dari dua sisi pandangan yang bertentangan, sebagai yang dapat dilihat dalam teori yang mereka majukan.

Selain dialektika, mereka juga menggunakan logika. Hal ini dapat dilihat dalam definisi mereka tentang Qadâ' dan qadar, yang menurut ilmu logika disebut “definisi persamaan ungkapan”, yaitu bahwa Qadâ' dan qadar adalah ketetapan dan pengetahuan Tuhan. Dari definisi itu kaum Jahmiah menyusun silogisme hipotetik, jika ketetapan dan pengetahuan Tuhan mutlak dan qadîm, maka manusia tidak mempunyai otoritas dalam menentukan perbuatannya. Ketetapan dan pengetahuan Tuhan mutlak dan qadîm, jadi manusia tidak mempunyai otoritas dalam perbuatannya. Penuturan selanjutnya, jika manusia mempunyai otoritas dalam menentukan perbuatannya, maka ia *qâdîr*, *fail*, dan *khâliq*. Manusia mempunyai otoritas dalam menentukan perbuatannya, jadi ia *qâdîr*, *fail*, dan *khâliq*. Jika manusia *qâdîr*, *fail*, dan *khâliq*, maka ada sekutu bagi Tuhan. Manusia bukan *qâdîr*, *fail*, dan *khâliq*, jadi Tuhan tidak ada sekutu bagi-Nya.

Kaum Mu'tazilâh juga menyusun silogisme hipotetik, seperti yang terlihat pada jawaban mereka. Jika ketetapan dan pengetahuan Tuhan *kasyafî* dan *qadîm*, maka manusia mempunyai otoritas. Ketetapan dan pengetahuan Tuhan *kasyafî* dan *qadîm*. Jika manusia mempunyai otoritas. Jika manusia tidak mempunyai otoritas, maka Tuhan zalim. Manusia mempunyai otoritas, jadi Tuhan adil.

Silogisme hipotetik yang disusun oleh Asy'ariah dan Maturidiah, jika perbuatan manusia ditentukan secara *ijbâri* tapi ia mempunyai otoritas, maka perbuatan manusia merupakan proses berbarengnya antara daya Tuhan dan daya manusia. Perbuatan manusia ditentukan secara *ijbâri* tapi ia mempunyai otoritas, jadi perbuatan manusia merupakan berbarengnya antara daya Tuhan dan daya manusia.

Untuk sampai pada teori tentang Qadâ' dan qadar, para teolog Islam abad VIII M. – X M. nampaknya menggunakan juga struktur pengetahuan ilmiah, yaitu postulat yang berupa wahyu, perumusan masalah, hipotesa, verifikasi, tes dan teori. Hal ini dapat dilihat dalam jawaban mereka di atas. Sungguhpun demikian, sasaran mereka bersifat metafisis, karena Qadâ' dan qadar adalah persoalan metafisika.

Dengan demikian, kiranya dapat diketahui bahwa para teolog Islam abad VIII M. – X M. telah berupaya mencurahkan konsentrasi pemikiran untuk mencapai pengertian-pengertian, konklusi-konklusi, dan teori-teori teologis dengan cara memadukan keempat macam metodologi, yaitu dialektika, logika, struktur pengetahuan ilmiah, dan metafisika. Konsentrasi pemikiran itu, menurut Islam, disebut “ijtihadi”.