

Refleksi

JURNAL KAJIAN AGAMA DAN FILSAFAT

“Al-Qur’an dan Hadis sebagai Perspektif dan Kajian”

WACANA

Hamdani Anwar

Kontroversi seputar Wacana Mushaf ‘Utsman

Yusron Razak

Hak-hak Asasi Manusia: Perspektif Al-Qur’an

Bustamin

Perubahan Metodologi Kritik Matan Hadis

Masykur Hakim

Kedudukan Hadis Ahad Menurut Imam Al-Syafi’i

Sukron Kamil

Akhlak dalam Perspektif Hadis: Sebuah Upaya Pencarian Relevansi Bagi Konteks Modern

Masri Mansoer

Perilaku Religiositas Remaja: Kasus pada Siswa SLTA di Jakarta Selatan, Lebak, dan Sukabumi

WACANA

Edwin Syarif

Spiritualisme Tasawuf dan Alternatif atas Problematik Modern: Sebuah Peninjauan Awal

Refleksi

Jurnal Kajian Agama dan Filsafat

Refleksi
Jurnal Kajian Agama dan Filsafat
Vol. V, No. 1, 2003

Dewan Redaksi

M. Quraish Shihab
Hamdani Anwar
Zainun Kamal
Komaruddin Hidayat
M. Din Syamsuddin
Kautsar Azhari Noer
Said Agil H. Al-Munawwar
Amsal Bakhtiar

Pemimpin Redaksi

Kusmana

Anggota Redaksi

Din Wahid
Wiwi Siti Sajarah

Sekretariat

Suzanti Ikhlas

Penerbit

Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Alamat Redaksi

Jl. Ir. H. Djuanda No. 95, Ciputat, Jakarta Selatan
Telp. (021) 7491820, 7440425
Email: aosantosa@yahoo.com

Refleksi adalah jurnal yang terbit 3 (tiga) kali setahun, telah diakreditasi oleh Departemen Pendidikan Nasional RI melalui SK No. 395/DIKTI/Kep./2000. Refleksi menerima kontribusi tulisan berupa artikel, liputan akademik, laporan penelitian, dan tinjauan buku. Panjang tulisan minimal 10 halaman kuarto spasi ganda. Isi tulisan merupakan tanggung jawab penulis. Tulisan yang dimuat akan diberi honorarium.

TABLE OF CONTENTS

Articles

- 1-18 **Kontroversi seputar Wacana Mushaf ‘Utsman**
Hamdani Anwar
- 19-30 **Hak-hak Asasi Manusia: Perspektif Al-Qur’an**
Yusron Razak
- 31-52 **Perubahan Metodologi Kritik Matan Hadis**
Bustamin
- 53-60 **Kedudukan Hadis Ahad Menurut Imam Al-Syafi’i**
Masykur Hakim
- 61-76 **Akhlaq dalam Perspektif Hadis: Sebuah Upaya Pencarian
Relevansi Bagi Konteks Modern**
Sukron Kamil

Document

- 77-92 **Epistemologi Islam**
Nanang Tahqiq
- 93-116 **Tauhid dan Takdir**
Zainun Kamaluddin Fakhir
- 117-126 **Spiritualisme Tasawuf dan Alternatif atas Problematik
Modern: Sebuah Penjajakan Awal**
Edwin Syarif
- 127-148 **Imam Khomeini: Filsafat Politik Islam, Vilayat-e Faqih, dan
Demokrasi Sejati**
Idris Thaha

Kembali **Refleksi** menjumpai pembaca, kali ini dengan mengusung tema *Al-Qur'an dan Hadis sebagai Perspektif dan Kajian*. Ada lima tulisan yang mengisi tema edisi ini dan tiga tulisan lepas. *Pertama*, tulisan Hamdani Anwar, *Kontroversi seputar Wacana Mushaf Utsman*, yang menyoroti persoalan yang muncul seputar kodifikasi dan responsnya terhadap Mushaf Utsman. Anwar menyimpulkan bahwa walau sejarah penetapan mushaf yang dilakukan Khalifah 'Utsman bin 'Affan akan terus menjadi perhatian peneliti untuk mengkaji ulang, dengan adanya *ijma'* umat Islam tentang hal ini memberi kekuatan tersendiri akan tetap eksis dan terpeliharanya Mushaf Utsman ini. *Kedua*, tulisan *Hak Asasi Manusia: Perspektif al-Qur'an*, ingin membuktikan bahwa Islam tidak saja mendukung HAM, tetapi juga Islam, jauh sebelum Barat membicarakan HAM, sudah membicarakan HAM. Uraian yang disajikan oleh Razak memang bersifat normatif Qur'ani, bahkan cenderung apologetik. Namun, terhadap ada yang menarik di bagian akhir dari artikelnya, yakni kritiknya terhadap praktik internasionalisasi HAM yang sangat tendensius. Barat, pada hematnya, tidak konsisten dengan perjuangan penegakan HAM, karena sering kali ditumpangi oleh berbagai kepentingan mereka. Oleh karena itu, yang tampak adalah bahwa selain promotor HAM, pada saat yang sama, mereka juga adalah pelanggar HAM terberat. *Ketiga*, tulisan Bustamin, *Perubahan Metodologi Kritik Matan Hadis*, mendiskusikan perkembangan metode kritik Hadis klasik dan modern. Menurutnya, pengkritik Hadis klasik mengedepankan kritik sanad hadis daripada kritik matan, dan peneliti modern seperti Muhammad al-Ghazali hanya mencurahkan perhatiannya terhadap kritik matan hadis. *Keempat*, tulisan Masykur Hakim, *Kedudukan Hadis Ahad Menurut Imam al-Syafi'i*, mendiskusikan alasan-alasan Hadis Ahad versi al-Syafi'i dapat diterima. Menurut Hakim, Hadis Ahad versi al-Syafi'i dibolehkan sekalipun dalam masalah-masalah pokok agama dan hukum, karena Hadis-hadis Ahad yang dikualifikasi oleh al-Syafi'i sudah melalui seleksi yang sangat ketat dan kesemuanya berderajat sahih, bahkan sebagian besar berstatus *marfu'*. Terakhir tulisan Sukron Kamil, *Akhlak dalam Perspektif Hadis: Sebuah Upaya Pencarian Relevansi bagi Konteks Modern*, memaparkan bahaya konsep akhlak dalam perspektif Hadits

merupakan sesuatu yang penting dalam dunia kini, karena ia dapat berfungsi sebagai salah satu alternatif panduan moral bagi masyarakat kontemporer yang sedang dilanda krisis kebobrokan moral.

Rubrik tulisan lepas menurunkan empat tulisan. *Pertama*, tulisan Nanang Tahqiq, *Epistemologi Islam*, berusaha menyanggah pendapat yang mengatakan bahwa Islam tidak mempunyai epistemologi, karena Islam hanya menjiplak dari Yunani. Secara historis, menurut Tahqiq, justru Islam telah mengembangkan pengetahuan jauh sebelum Barat muncul ke permukaan. Selain argumen historis di atas, Tahqiq juga mengemukakan argumen yang lebih esensial. Baginya, dalam Islam, epistemologi didasarkan atas spiritualitas. Atas dasar inilah, para filosof Muslim mengembangkan apa yang disebut dengan “*al-aql al-fa’dl*” yang mampu beraudiensi dengan sumber pengetahuan sejati. *Kedua*, tulisan Zainun Kamaluddin Fakih, *Tauhid dan Takdir*, mengetengahkan analisis semantik yang mendalam tentang kedua istilah tersebut, yang tentunya tidak bisa dilepaskan dari uraian-uraian dalam al-Qur’an itu sendiri. Analisis ini dilengkapi dengan pendapat para tokoh yang bergelut dalam masalah ini. Oleh karena itu, meskipun masalah ini termasuk masalah klasik, uraian Kamal tetap menarik, sebab analisisnya cukup komprehensif. *Ketiga*, tulisan Edwin Syarif, *Spiritualisme Tasawuf dan Alternatif atas Problematik Modern: Sebuah Penjajagan Awal*, menjelaskan relevansi tasawuf bagi masyarakat kontemporer. *Terakhir* tulisan Idris Taha, *Imam Khameini: Filsafat Politik Islam, Vilāyat-e Faqih*, dan Demokrasi Sejati, menjelaskan bahwa pemikiran politik Khameini tentang *vilāyat-e faqih* menghentak dunia politik, baik Barat maupun Timur, di mana pemerintahan Islam diletakkan sebagai kemestian spiritual dan historis yang tak mungkin dielakkan. Tawaran Khameini banyak dikritik karena dianggap sebagai utopia dan elitis. Namun demikian, Thaha menganggap kita bias mengapresiasi Khameini sebagai peletak dasar-dasar pemerintahan Islam dan membuka jalan baru dalam peta pemikiran politik Islam.

April 2003

Tim Redaksi

TAUHID DAN TAKDIR

Zainun Kamaluddin Fakhri

Pendahuluan

Tauhid dan takdir merupakan bahasan yang mengkaji hubungan antara Allah dan manusia. Beberapa pertanyaan yang dapat dikemukakan dalam hal ini adalah: Sejauh mana kaitan kekuasaan Allah yang Maha Kuasa dengan perbuatan manusia? Apakah manusia memiliki kebebasan dalam melakukan perbuatannya atau semuanya sudah merupakan kehendak absolut Allah, sementara manusia berbuat hanya bagaikan wayang, ia tidak bergerak kalau tidak digerakkan oleh dalang? Apakah Allah telah menentukan perjalanan hidup manusia semenjak azali? Dan apakah baik

dan buruknya nasib manusia juga sudah ditentukan Allah dan manusia hanya tinggal menjalani saja? Demikian pula, apakah manusia akan masuk surga dan neraka sudah merupakan ketentuan Allah? dan pertanyaan-pertanyaan lainnya yang berkaitan dengan hubungan Allah dan manusia.

Jawaban atas pertanyaan-pertanyaan itu telah melahirkan perdebatan yang sengit dan menarik sepanjang sejarah, dari generasi ke generasi, semenjak zaman klasik Islam sampai masa kini dan saat ini, tanpa ada suatu kesepakatan pendapat dalam memberikan jawabannya di antara mereka yang bertikai, dan hasilnya pun belum diperoleh sesuatu yang dapat memuaskan semua pihak. Bahkan sering terjadi benturan yang keras antara yang mempertahankan pendapat dengan yang menentangnya.

Buku “*Keterangan Filsafat tentang Tauhid, Takdir, dan Tawakal*,” yang ditulis oleh H. Agus Salim, dan telah diterbitkan pada tahun empat puluhan merupakan sebuah sumbangan yang berharga bagi khazanah keilmuan Islam di Indonesia, terutama pembahasan yang berkaitan dengan takdir. Buku itu merupakan sebuah refleksi intelektual seorang cendekiawan Muslim yang mempunyai semangat kecintaan yang tinggi terhadap Islam. Tapi satu hal yang menyulitkan bagi kita untuk memahami buku tersebut adalah bahwa ia tidak banyak memulai dan mendasari pembahasan dan pendalamannya kepada sumber ajaran Islam, terutama *al-Qur’an al-Karim*. Di samping itu terlihat pula bahwa pembahasannya kurang bertumpukan pada rujukan literatur-literatur keislaman. Ulasan berikut ini memakai pendekatan teologis dan hanya membatasi diri pada dua aspek saja yaitu tauhid dan takdir.

Makna Tawhid

Perkataan “*tawhid*” (di Indonesiakan menjadi “tauhid”) bermakna menyatukan atau mengesakan. Sebagai istilah teknis dalam Ilmu Kalam, yakni ilmu ciptaan para teolog Islam atau para *mutakallim*, kata “tauhid” dimaksudkan sebagai paham me-Maha Esakan Tuhan, atau “monotheisme”. Kata “tauhid” merupakan kata benda kerja (*verbal noun*), infinitif, sebuah derivasi atau *tashrif* dari kata “*wahhada – yuwahhidu*”, menjadi “*tawhid*”, bermakna menyatukan, misalnya “*tawhid al-ummah*”, yang berarti “mempersatukan umat”.¹

Secara harfiah dalam Al-Qur’an al-Karim tidak terdapat kata-kata “*tawhid*”, yang ada hanya kata-kata “*ahad*” dan “*wahid*”, misalnya: “*Qul huwa Allahu ahad*” (QS. al-Ikhlash [112]: 1). “*Ilahukum ilah wahid*” (al-

Nahl [16]: 22, al-Hajj [22]: 34). Namun istilah ciptaan para teolog (*mutakallimūn*) itu memang secara tepat mengungkapkan isi pokok ajaran Kitab Suci itu, yaitu ajaran tentang “me-Maha-Esa-kan Tuhan”. Bahkan kata-kata “tauhid” juga secara tepat menggambarkan inti kandungan Kitab Suci al-Qur’an, inti ajaran Islam dan inti ajaran semua nabi dan rasul Tuhan, yang telah diutus untuk setiap kelompok manusia di bumi sampai tampilnya Nabi Muhammad saw., yaitu ajaran “Ketuhanan Yang Maha Esa”.²

Tauhid dalam Aliran Pemikiran Islam

Umumnya, para teolog (*mutakallimūn*), menurut Ibnu Taimiyah al-Salafi, membagi Tauhid kepada tiga macam:

- 1) Tauhid Zat, yaitu Allah Esa pada Zat-Nya, tidak dapat dibagi atau dipisahkan, dan tidak terdiri dari bagian-bagian.
- 2) Tauhid Sifat, Allah yang Maha Esa pada Zat-Nya itu tidak ada yang sama dan serupa dengan apa pun dengan Diri dan sifat-Nya.
- 3) Tauhid dalam penciptaan, Allah Esa, sendiri menciptakan sesuatu, tidak ada sekutu bagi-Nya.³

Yang termasyhur dari pembagian itu adalah yang ketiga, yaitu Tauhid dalam penciptaan “*Tawhid al-afal*”, bermakna bahwa Pencipta alam semesta adalah Esa. Hal ini dipahami dari firman Allah, “*Kalaulah di sana, bumi dan langit, ada beberapa Tuhan, niscaya alam ini akan hancur binasa*” (QS. al-Anbiyā’ [21]: 22). Kenyataannya alam ini adalah utuh, maka merupakan suatu bukti bahwa Pencipta alam semesta ini adalah Esa.

Akan tetapi Ibn Taimiyah mengemukakan metode yang berbeda dari pembagian di atas dalam penetapan ke-Esa-an Tuhan (Tauhid). Ia hanya membagi dua macam Tauhid. *Pertama*, tauhid *rububiyah*, bermakna bahwa Tuhan sekalian alam dan penciptanya adalah Esa, tidak ada duanya. Dia Tuhan yang Maha Suci, telah menciptakan manusia dengan kesucian, fitrah, untuk mengetahui dan taat serta tunduk kepada-Nya. *Kedua*, tauhid *ulubiyah*, bermakna bahwa yang wajib disembah, dipatuhi, hanyalah Allah yang Maha Esa; tidak satu pun dari makhluk yang berhak disembah. Tauhid *ulubiyah* ini, menurut Ibn Taimiyah, merupakan realisasi dari makna kebersaksian kita dari ungkapan “*Lā ilāha illā Allāh*”, ‘Tidak ada Tuhan selain Allah’.⁴

Kepercayaan tauhid *rububiyah*, Tuhan Pencipta sekalian alam, menurut Ibn Taimiyah, merupakan keyakinan semua orang, secara alami,

fitriah. Sehingga kaum musyrik, pagan Arab penyembah berhala pun mempercayai Tuhan sebagai Pencipta. Hal ini dituturkan dalam al-Qur'an: "Dan jika engkau (Muhammad) tanyakan kepada mereka (kaum musyrik), siapa yang menciptakan langit dan bumi, mereka pasti akan berkata: "Allah". (QS. Luqmān [31]: 35; al-Zumar [39]: 38).

Semua orang musyrik Makkah mempercayai adanya Allah Pencipta, Pemelihara dan Penguasa alam semesta. Namun kepercayaan terhadap *rububiyah* ini, mereka tetap saja disebut kaum musyrik, tidak bertauhid. Hal ini, karena tidak terealisasinya pengakuan sebagai seorang Muslim, yaitu, "Tidak ada Tuhan selain Allah", yaitu pengakuan yang meliputi "tauhid *ulubiyah*".

Tauhid *ulubiyah*, yaitu *ubudiyah*, pengabdian dan ketaatan adalah isi pokok dari kitab-kitab suci yang diturunkan kepada para nabi yang diutus, landasan pahala dan siksa, dan realisasi kepatuhan dan ketulusan beragama hanya kepada Allah. Tauhid *ulubiyah* adalah misi semua rasul Allah kepada kaumnya, semenjak Adam a.s. sampai Nabi Muhammad saw., sebagaimana ditegaskan dalam firman Allah "*Dan sesungguhnya Kami telah mengutus rasul bagi setiap umat, sabdanya: Sembahlah Allah saja*" (QS. al-Nahl [16]: 36; al-Anbiyā' [21]: 25). Mereka, para rasul, diperintahkan untuk menyampaikan, "*Wahai kaumku, sembahlah Allah, kamu tidak mempunyai tuhan selain Dia*" (QS. al-A'rāf [7]: 59), "*Katakanlah, sesungguhnya aku diperintahkan supaya menyembah Allah dengan tulus, taat kepada-Nya dalam (menjalankan) agama*" (QS. al-Zumar [39]: 11).

Tauhid *ulubiyah* adalah dimaksudkan dengan beriman kepada Allah. Kemusyrikan yang terdapat pada semua umat manusia adalah pada Tauhid *ulubiyah* ini. Umumnya kaum musyrik adalah orang yang mengakui Tauhid *rububiyah*, Tuhan sebagai Pencipta. Akan tetapi, di sisi lain, mereka mempersekutukannya pada pengabdian, penyembahan dan kepatuhannya dengan tuhan-tuhan selain-Nya.

Beriman kepada Tauhid *rububiyah* adalah wajib, tapi ia bukanlah kewajiban dasar yang membuat pembeda antara iman dan kafir, dan antara Tauhid dan syirik. Seseorang tidak dapat dikatakan sudah bertauhid, hanya semata mengakui Tauhid *rububiyah*. Disinilah letaknya kekeliruan sebagian para teolog, menurut Ibn Taimiyah, yang mencampuradukkan antara makna Tauhid *rububiyah* dan Tauhid *ulubiyah*. Mereka memahami *ulubiyah* bahwa Allah kuasa menciptakan segala sesuatu. Allah Esa dalam menciptakan dan tidak sekutu dengan lainnya. Keberadaan alam secara

teratur dan rapi, yang merupakan argumen kosmologis, adalah dasar pembuktian mereka akan Tauhid. Dan penciptaan sekalian alam adalah sifat khusus Allah.

Kesalahan ini disebabkan karena mereka, para teolog, mengira bahwa percaya kepada Tauhid *rububiyah* semata, seseorang sudah memiliki hakikat bertauhid. Dasar keyakinan mereka adalah pemahaman dari firman Allah, “*Sekiranya (di langit dan di bumi) ada tuhan-tuhan selain Allah, niscaya keduanya rusak binasa*”, (QS. al-Anbiyā’ [21]: 22). Tidak binasa dan utuhnya langit dan bumi merupakan bukti akan keesaan Zat Pencipta.

Akan tetapi, menurut Ibn Taimiyah, juga Ibn Rusyd, ayat di atas bukanlah membicarakan berbilangnya Tuhan Pencipta, *rububiyah*; sebab kaum musyrik Makkah tidak pernah berpendapat bahwa Tuhan yang Maha Esa berserikat dengan tuhan-tuhan lain, dalam menciptakan alam semesta. Sesungguhnya ayat itu menegaskan berbilangnya Tuhan dalam *uluhiyah*: menegaskan bahwa tidak ada Tuhan yang pantas, berhak disembah selain Allah. Hal ini, tampak dengan jelas kepada kita, bahwa kaum musyrik Makkah sudah mengenal dan mengerti Tauhid *rububiyah*, maka tidak diperlukan bantahan atau penjelasan. Yang sangat penting dijelaskan kepada mereka adalah, bahwa setiap orang yang mengakui Tauhid *rububiyah* juga wajib bagi mereka menyembah, mengabdikan, patuh dan tunduk kepada-Nya. Inilah makna Tauhid yang sesungguhnya, yaitu Tauhid *uluhiyah*.⁵

Jadi, dimaksudkan dengan ayat di atas (QS. al-Anbiyā’ [21]: 22) adalah Tauhid *uluhiyah*. Berarti, orang yang bertauhid *uluhiyah* sekaligus sudah mencakup bertauhid *rububiyah*, tapi tidak sebaliknya. Karena itu ayat menyebutkan “*Sekiranya (di langit dan di bumi) ada Tuhan-tuhan selain Allah, niscaya keduanya rusak binasa*”, dan tidak menyatakan “*Sekiranya di langit dan di bumi ada dua tuhan*”. Karena jelas, yang dilakukan kaum musyrik itu adalah menyembah dan mengabdikan kepada banyak tuhan bersama Allah, dan mereka tidak mempercayai banyak tuhan pencipta alam semesta.

Ibn Taimiyah tidak mengartikan rusak binasanya alam raya ini dengan hancur dan menjadi tidak ada, tapi rusak binasanya kebahagiaan dan kedamaian hidup umat manusia, yang diakibatkan menyembah tuhan-tuhan yang banyak selain Allah. Kehancuran itu hanya dapat dipulihkan dengan mengabdikan kepada Allah yang Maha Esa secara tulus dan patuh serta menghadapkan diri dengan sepenuh hati kepada-Nya.

Hampir sama dengan pembagian Ibn Taimiyah di atas adalah pembagian yang dilakukan oleh Murtadha Muthahhari, seorang teolog Syiah. Ia membagi Tauhid kepada teoritis dan praktis. Tapi sebelum menjelaskan kedua macam tauhid itu, Muthahhari mengemukakan empat tahapan Tauhid, seperti pembagian para teolog.

Tahapan *pertama*, adalah Tauhid Zat, yaitu Allah swt., Maha Esa pada Zat-Nya, tidak ada bandingan dan persamaannya. Ke-Esa-an Zat-Nya adalah dasar segala sesuatu. Zat-Nya adalah Wajib Wujud. Ke-Esa-an Zat inilah yang diungkapkan al-Qur'an: "*Tidak satu apa pun menyerupai-Nya*", (QS. al-Syura' [42]: 11). *Kedua*, Tauhid Sifat, berarti bahwa sifat-sifat Allah hanya Allah saja yang memilikinya, tidak ada selain-Nya, dan tidak ada yang menyerupai serta menyamainya. Tahap *ketiga*, Tauhid pada perbuatan, berarti pada Allah sendiri menjadi penguasa sekalian alam. Semua bergerak sesuai dengan kehendak Allah. Tidak satu pun berserikat dengan-Nya dalam mencipta sesuatu. Keempat, Tauhid pada ibadat dan pengabdian. Tauhid ini terdiri dari dua aspek: satu kembali kepada manusia dan yang lain kepada Allah. Aspek yang kembali kepada Allah berarti bahwa segala yang wujud tidak ada yang pantas untuk disembah, selain Allah, baik para malaikat, para nabi dan para wali Allah tidak ada yang berhak disembah. Sedangkan aspek yang kembali kepada manusia, adalah suatu kemestian bagi manusia bahwa ia tidak mengambil sesuatu yang disembah selain Allah. Tauhid ibadah dan pengabdian inilah yang dimaksudkan dari pernyataan dan pengakuan kita akan kalimat yang berarti "*Tidak ada yang berhak disembah selain Allah*".⁶

Di atas disebutkan bahwa pada garis besarnya Muthahhari membagi tauhid kepada teoritis dan praktis. Apakah ini berbeda dari pembagian empat tahapan yang dilakukan oleh para teolog? Menurut Muthahhari, perbedaannya hanya pada ungkapan semata. Tiga pertama, Tauhid Zat, Sifat dan perbuatan disebut dengan Tauhid teoritis, sebab, pembahasan dan pengkajian ketiga macam tauhid ini hanya berkaitan dengan pengetahuan, pemikiran dan keyakinan. Dan ke-semuanya ini adalah dalam kerangka teoritis, yang oleh Ibn Taimiyah disebut dengan Tauhid *rububiyah*. Adapun tahapan keempat, Tauhid ibadah, Ibn Taimiyah menyebutnya dengan Tauhid *uluhiyah*, adalah berkaitan dengan amalan praktis. Tauhid praktis ini merupakan realisasi Tauhid teoritis. Tauhid teoritis tidak akan berarti dan bermakna bila tidak ada realisasi dan implikasinya dalam kehidupan manusia.

Pembahasan Tauhid yang agak lebih terurai dilakukan oleh Muhammad Taqi al-Mishbah, seorang mufasir dan teolog Syiah. Ia membagi Tauhid kepada lima permasalahan. Pertama, cara kita mengungkapkan ke-Esa-an Allah adalah dengan mengatakan bahwa semua wujud, selain Allah, keberadaannya bukanlah karena zatnya sendiri, yang oleh para filosof disebut dengan mungkin wujud atau wajib wujud karena lainnya, sedangkan Allah disebut dengan Tauhid Wajib Wujud karena Zat-Nya sendiri. Artinya keberadaan Allah swt., sajalah yang niscaya wujud bagi Zat-Nya. Adapun selain-Nya adalah wujud-wujud yang bersandar kepada-Nya. Tauhid ini disebut dengan “Tauhid Wajib Wujud”, yaitu “Ke-Esa-an yang niscaya wujud-Nya”.

Kedua, tauhid penciptaan, yakni tidak ada pencipta selain Allah. Ini adalah kesimpulan logis dari premis “Tauhid Wajib Wujud”. *Ketiga*, tauhid pengakuan kita bahwa pemelihara dan pelindung dari semua ciptaan hanyalah Allah semata. Kalau ada orang yang berpendapat bahwa Allah adalah Pencipta sekaligus alam, kemudian untuk pengaturan, pemeliharaan dan perlindungannya, Allah berserikat dengan yang lainnya, maka keyakinan ini merupakan syirik pada *rububiyah*. Tauhid *rububiyah*, berarti bahwa Allah tidak butuh kepada siapa pun untuk mengatur, memelihara dan melindungi alam, sebagai mana Ia juga tidak butuh kepada siapa pun pada waktu penciptaan. Taqi al-Mishbah membedakan antara Tauhid Pencipta (*khaliqiyah*) dan Tauhid Pemelihara (*rububiyah*). Ini berbeda dari pembagian Ibn Taimiyah kepada Tauhid *rububiyah* dan *uluhiyah*. *Keempat* adalah tauhid *rububiyah tasyri'iyah*. Setelah mempercayai Tauhid Pencipta dan Pemelihara, maka kita harus menyadari bahwa wujud dan keberadaan serta pemelihara dan keselamatan hidup kita berada di tangan Allah. Karena itu, Dialah yang berhak membuat dan memperlakukan aturan, undang-undang, perintah dan larangan untuk keselamatan hidup kita. Tauhid ini disebut dengan “Tauhid *rububiyah tasyri'iyah*”. Tauhid ini terkait dengan aturan dan keselamatan hidup manusia. *Kelima*, dan terakhir adalah Tauhid *uluhiyah* dan *ubudiyah*. Artinya, tidak ada yang berhak dan pantas untuk kita patuhi dan memasrahkan diri selain kepada Allah. Ini merupakan konsekuensi logis atas keimanan kita kepada Tauhid Zat Wajib Wujud, Tauhid pencipta dan Tauhid *rububiyah*, baik *kauniyah* dan *tasyri'iyah*. Tauhid *uluhiyah* dan *ubudiyah* inilah sesungguhnya yang dimaksudkan dengan pernyataan keimanan seseorang dengan kalimat

“Tidak ada tuhan tempat pengabdian dan kepasrahan selain Allah”.⁷ Pembagian tauhid yang dilakukan oleh Taqi al-Mishbah ini tidak jauh berbeda dari pembagian Muthahhari kepada teoritis dan praktis.

Kajian tauhid lebih khusus didapati pada aliran Mu'tazilah. Bahkan para tokohnya menamakan aliran mereka dengan “*ahl al-tawhid*”, sehingga al-Khayyadh (w. 290 H), tokoh terkemuka Mu'tazilah, menyatakan: “bahwa Mu'tazilah adalah satu-satunya aliran Islam yang sangat gigih memperhatikan dan mempertahankan Tauhid”.⁸ Tauhid, ke-Esa-an Tuhan adalah sifat yang terpenting bagi Zat Tuhan. Tauhid berarti bahwa Allah Maha Suci dari memiliki sifat seperti sifat makhluk-Nya, tak satu apa pun yang serupa dengan-Nya.

Pembahasan Tauhid, ke-Esa-an Tuhan, bagi Mu'tazilah, merupakan kajian yang berkaitan dengan Diri dan Zat Tuhan semata. Pembahasan ini dapat disebut dengan “Tauhid teoritis”. Tapi bagaimana hubungan Tuhan yang Maha Esa ini dengan manusia secara praktis? Di sinilah muncul usul keimanan kedua bagi Mu'tazilah, yaitu keadilan. Keadilan adalah “sifat perbuatan Tuhan” yang terpenting dalam hubungannya dengan manusia.⁹ Karena itu tokoh-tokoh Mu'tazilah menamakan diri mereka, di samping “*ahl al-tauhid*”, juga “*ahl al-adl*”, pemilik keadilan.

Keadilan merupakan landasan metafisika moral, yaitu pembahasan Tuhan yang bersifat praktis. Sebab keadilan berarti bahwa antara Tuhan dan manusia tidak terdapat hubungan kezaliman. Allah tidak pernah berlaku aniaya terhadap hamba-Nya sama sekali, (QS. Fushilat [41]: 46; al-Mu'min [40]: 17, 33; al-Taubah [9]: 70; Yunus [10]: 45; al-Zumar [39]: 9; al-Baqarah [2]: 185). Allah selalu mewujudkan yang baik bahkan yang terbaik bagi manusia, dan selalu untuk keselamatan manusia.¹⁰

Sebagai realisasi dari usul keimanan, tauhid dan keadilan, bagi Mu'tazilah, adalah kewajiban melaksanakan amar makruf dan nahi mungkar, yaitu menyuruh melakukan kebaikan dan mencegah dari kekejian, (QS. Ali 'Imrān [3]: 110). Jadi kita wajib menjaga seseorang agar tidak menyia-nyiakkan kebaikan dan tidak terjatuh pada kekejian. Usul keimanan ini merupakan konsekuensi logis dari keimanan kita atas tauhid dan keadilan. Keadilan berarti setiap orang harus mempertanggungjawabkan segala perbuatannya di dunia ini di hadapan Allah. Jadi, jika Tauhid merupakan pembahasan dan keimanan bersifat teoritis: keadilan adalah sebagai penghubung antara Tuhan yang Maha Esa dan manusia, maka

amar makruf dan nahi mungkar merupakan amal praktis dalam kehidupan sehari-hari dan sebagai realisasi dari iman kepada tauhid dan keadilan.

Perdebatan klasik yang bersifat teoritis antara Mu'tazilah dan Asy'ariah adalah persoalan zat atau esensi dan sifat Tuhan. Bagaimana zat dan sifat serta hubungan antar keduanya. Untuk mempertahankan kemurnian tauhid, Mu'tazilah menegaskan eksistensi sifat yang berdiri sendiri dan berbeda dari zat. Sedangkan menurut Asy'ariah Tuhan mempunyai sifat. Al-Ghazali mengatakan bahwa sifat-sifat Tuhan, tidaklah sama dengan, malahan lain dari, zat atau esensi Tuhan, tetapi berwujud dalam zat itu sendiri. Untuk mengatasi paham banyak yang kekal, kaum Asy'ariah mengatakan bahwa sifat-sifat itu bukanlah Tuhan, tetapi tidak pula lain dari Tuhan.¹¹

Pembicaraan antara Zat dan sifat Tuhan merupakan konsep teoritis tentang Tauhid. Sedangkan dalam tataran praktis, kita dapat melihat konsep mereka dalam hubungan Tuhan dan Manusia. Mu'tazilah, seperti disebutkan di atas, berpendapat bahwa Tuhan mempunyai hubungan keadilan dengan hambanya. Sedangkan Asy'ariah melihat, antara Tuhan dan manusia mempunyai hubungan kekuasaan dan kehendak mutlak.

Kaum Asy'ariah berpendapat bahwa Tuhan bersifat absolut dalam kehendak dan kekuasaan-Nya. Tuhan adalah Maha Pemilik (*al-Malik*) yang bersifat absolut dan berbuat apa saja yang dikehendaki-Nya, di dalam kerajaan-Nya dan tak seorang pun yang dapat mencela perbuatan-Nya, sungguhpun perbuatan-perbuatan itu oleh akal manusia dipandang bersifat tidak baik dan tidak adil.¹²

Implikasi Tauhid dalam Kehidupan Manusia

Pembagian tauhid, seperti telah dibicarakan di atas kepada teoritis dan praktis, atau *rububiyah* dan *uluhiyah*, menjelaskan kepada kita bahwa Tauhid tidaklah cukup dan tidak hanya berarti percaya kepada Allah saja, tetapi mencakup pula pengertian benar tentang siapa Allah yang kita percayai itu dan bagaimana kita bersikap kepada-Nya serta kepada obyek-obyek selain Dia.

Maka orang-orang Arab sebelum Islam itu sudah percaya kepada Allah. Mereka juga percaya bahwa Allahlah yang menciptakan alam semesta (seluruh langit dan bumi), menurunkan hujan dan menciptakan diri mereka (QS. Ali 'Imrān [3]: 38; al-Ankabut [29]: 63; al-Zukhruf [43]: 9; Luqmān [31]: 25). Meski begitu, mereka tidak dapat dinamakan kaum beriman (*al-*

mu'minun), dan karenanya juga tidak disebut kaum bertauhid (*al-muwahhidun*). Sebaliknya mereka disebut kaum yang mempersekutukan atau yang memperserikatkan Tuhan (*al-musyrikun*), penganut paham syirik, yaitu paham bahwa Tuhan mempunyai syarik (serikat atau sekutu), yaitu “oknum” yang menyertai-Nya dalam hal-hal keilahian.¹³

Jadi percaya kepada Allah tidaklah dengan sendirinya berarti tauhid, sebab percaya kepada Allah itu masih mengandung kemungkinan percaya kepada yang lain-lain sebagai peserta Allah dalam keilahian, Karena kepercayaan kepada banyak tuhan inilah, maka program pokok al-Qur'an ialah membebaskan manusia dari belenggu paham Tuhan banyak itu, dengan mencanangkan dasar kepercayaan yang diungkapkan dalam kalimat “*al-nafy wa al-itsbat*” atau “negasi-konfirmasi” yaitu kalimat “*Tidak ada Tuhan selain Allah*”, (Tuhan yang sebenarnya yaitu Allah yang Maha Esa).¹⁴ Artinya, kita memulai diri kita dari proses pembebasan diri dari belenggu kepercayaan kepada hal-hal yang palsu, dan hanya tunduk kepada yang benar, yaitu yang wajib wujud pada zatnya.

Tauhid praktis di samping membebaskan diri kita dari Tuhan-tuhan palsu, sekaligus membebaskan diri kita dari belenggu “hawa nafsu”, yaitu keinginan diri sendiri. Inilah sumber pribadi untuk menolak kebenaran. Diri yang secara sombong dan congkak menolak setiap yang datang dari keluar dirinya, bila dirasakan yang datang itu tidak sejalan dengan kemauan atau pandangan dirinya betapa pun benarnya hal dari luar itu. Dengan demikian, ia terhalang dari melihat dan menerima kebenaran. Kenyataan ini digambarkan dalam Kitab Suci (QS. al-Jatsiyah [45]: 23). Biasanya, orang yang mempertuhan hawa nafsunya akan mudah terseret kepada sikap-sikap tertutup dan fanatik, yang amat cepat bereaksi negatif kepada sesuatu yang datang dari luar.¹⁵

Dengan membebaskan diri dari belenggu hawa nafsu itulah seseorang akan mampu menangkap kebenaran dan, pada urutannya, ia akan dapat berproses untuk pembebasan dirinya, dan ia akan menjadi seorang manusia merdeka sejati. Akhirnya dia akan dapat melihat yang benar sebagai benar dan yang salah sebagai salah.

Dari pembahasan di atas jelas bagi kita bahwa terdapat korelasi positif antara tauhid dengan nilai-nilai pribadi yang positif seperti iman yang benar, sikap kritis, penggunaan akal sehat, kemandirian, keterbukaan, kejujuran, sikap percaya kepada diri sendiri dan berani karena benar.

Semuanya itu melahirkan perbuatan positif kepada sesama manusia, dalam kehidupan masyarakat.

Karena itu, menurut Nurcholish Madjid, efek pembebasan semangat tauhid pada tingkat kemasyarakatan dapat dilihat sebagai kelanjutan efek pembebasan pada tingkat pribadi, sebab kualitas-kualitas pribadi selalu melandasi kualitas-kualitas masyarakat.¹⁶ Secara langsung efek Tauhid dalam kehidupan sosial dapat kita lihat dari perjuangan para nabi dan orang-orang suci, yang ke semuanya mereka telah mempertaruhkan jiwa raganya untuk menegakkan nilai-nilai positif dalam masyarakat, terutama membebaskan masyarakat dari kehidupan diskriminatif dan kekuasaan para tirani.

Itulah di antara nilai-nilai Tauhid praktis dalam kehidupan pribadi dan sosial. Di samping itu, paham keadilan Tuhan, menurut Mu'tazilah, dan kekuasaan serta kehendak absolut Tuhan pada Asy'ariah juga melahirkan implikasi lain dalam kehidupan pribadi dan sosial. Di antaranya dari paham keadilan Tuhan, secara konsekuensi logisnya melahirkan paham "*free will*", sedangkan paham kekuasaan mutlak Tuhan melahirkan paham "fatalisme".

Qadha dan Qadar

Kata takdir (*taqdir*) terambil dari kata "*qaddara*", berasal dari akar kata "*qadara*", yang antara lain berarti mengukur, memberi kadar atau ukuran. Bila dikatakan "Allah telah menakdirkan demikian", maka itu berarti, "Allah telah memberi kadar (ukuran) batas tertentu dalam diri, sifat, atau kemampuan maksimal makhluknya".¹⁷ Ketetapan takdir Allah kepada setiap makhluknya ditentukan dengan tepat dan tidak melampaui batas. Karena itu dapat dipahami juga bahwa takdir berarti meletakkan sesuatu pada tempatnya dengan tepat. Sedangkan kata "*qadar*" terambil kata *qudrat* dan dari kata *qadir*, *qadir* dan *muqtadir* yang merupakan sifat dari sifat-sifat Allah, dan berarti "yang Maha Berkuasa."

Dalam hierarki pemahaman logika manusia, makna *qadar* lebih umum dan luas dari *qadha*. *Qadar* merupakan aturan umum, sedang *qadha* sudah merupakan hukum atau keputusan. *Qadar* masih bersifat *planning* sedangkan *qadha* sudah merupakan aplikasi. Hal ini dapat dipahami ketika kata *qudrat* dihubungkan kepada Allah, ia berarti suatu kekuasaan Allah yang tiada batas. Dengan *qudrat* atau kekuasaan-Nya, Allah bebas untuk

mengadakan sesuatu atau meniadakan, untuk menciptakan atau menghancurkan, untuk menghidupkan atau mematikan.

Menurut Imam al-Ghazali, seperti dikutip oleh Abd. al-Karim al-Khatib, “*Qadar* adalah nama dari sesuatu yang muncul dari perbuatan orang yang berkuasa, sedangkan *qadha* adalah ciptaannya. Perbedaannya adalah *qadar* lebih umum dari *qadha*. *Qadar* merupakan keinginan dan ketentuan untuk memunculkan atau mengadakan sesuatu, sedangkan *qadha* realisasi keinginan atau kehendak itu menjadi sesuatu kenyataan.”¹⁸ *Qadha* merupakan penetapan hukum, putusan dan penghakiman sesuatu. Seorang *qadhi* (hakim) dinamakan demikian, karena ia bertindak memutuskan perkara antara dua orang yang berperkara.

Qadar merupakan hukum sebab-sebab yang bersifat umum, yang telah ditetapkan Allah pada makhluknya. Bila sebab-sebab itu mengalir menuju tujuannya maka timbullah akibatnya secara runtut dan berbarengan, dan tidak akan ada terjadi penyimpangan akibat dari sebab. Api, misalnya, adalah sebab adanya cahaya, kehangatan dan kebakaran. Bila api dinyalakan datanglah cahaya, diperoleh rasa hangat dan sesuatu yang mengandung bahan bakar, bila didekatkan kepadanya, ia akan terbakar. Setiap sesuatu ada *qadar* atau sebabnya. Akibat akan muncul apabila bertemu antara satu sebab dengan sebab lainnya, jadi *qadar* merupakan sebab-sebab yang bersifat umum yang telah ditetapkan buat sesuatu, dan *qadha* atau akibat akan terjadi bila bersentuhan antara satu sebab dengan sebab lainnya.

Dapat kita lihat bahwa ruang lingkup daerah *qadha* adalah sesuatu yang akan muncul ke alam nyata, sebagai akibat bila terpenuhi sebab-sebabnya. *Qadha* bagaikan anak panah yang keluar dari busurnya. Karena itu Nabi Muhammad SAW mengajarkan kepada kita bahwa: “Hanya doa yang dapat menahan *qadha*.” Ini mengandung makna bahwa doa dapat melindungi seseorang supaya tidak terkena panahnya *qadha*.

Sebagai sudah disebutkan di atas bahwa *qadha* sudah masuk ke daerah realisasi, hampir sampai ke tujuan dan mengenai sasaran, maka doa dapat melindungi dan menahan panah *qadha* itu. Ini bukan berarti bahwa doa dapat membatalkan hukum dan ketentuan *qadha* yang akan berlaku, hukum dan ketetapan *qadha* yang akan berlaku, tetap dalam perjalanannya menuju tujuan dan sasaran, tetapi jalan untuk sampai ke tujuan dan sasaran itu begitu panjang. Anak panah *qadha* bagaikan dalam perjalanan menuju Hari Akhir, maka dengan doa perjalanan anak panah *qadha* itu akan menjadi pelan karena ia terhalang dan tertahan oleh doa.

Doa merupakan kunci pintu rahmat, keutamaan dan kemuliaan Allah. Inilah sebuah doa yang umum dibaca oleh orang-orang beriman: “Ya Allah, kami tidak bermohon untuk menolak *qadha*, tetapi bermohon untuk dipelankan dan dilembutkan sampainya”. *Qadha* tidak akan dapat ditolak karena ia sudah sedang dalam perjalanan, kita hanya berdoa supaya anak panahnya *qadha* sampai kepada kita sebagai tujuan dan sasaran menjadi pelan dan lembut, seperti pelannya gerakan anak panah yang sudah keluar dari busurnya, jika pun sampai ia hanya terasa lembut dan ringan.

‘Ummar ibn Khaththab membedakan antara *qadha* dan *qadar*. Waktu Abu Ubaid bertanya kepada Umar “Apakah engkau lari dari *qadha* Allah ya Umar?” Ia menjawab “Saya lari dari *qadha* Allah kepada *qadar*-Nya.” Umar melihat bahwa *qadar* Allah amat luas dan lebih luas dari *qadha*. Jadi kita tidak dapat keluar dari daerah *qadar* ke daerah *qadha*, tapi dapat sebaliknya, karena *qadar* lebih luas dari *qadha*, dan *qadha* sesungguhnya ber-sumber dan berasal dari *qadar*.¹⁹ Artinya, mengembalikan cabang ke pohonnya *qadha* yang bergerak aktif kembali ke *qadar* yang luas dan tenang.

Jika *qadha* Allah dalam realisasinya dapat tertahan atau diperlemah jalannya untuk sampai ke tujuan dan sasarannya oleh doa, apakah *qadar* Allah juga dapat terhalang atau tertahan dalam perwujudan atau realisasinya? Seperti disebutkan di atas bahwa *qadar* merupakan sebab-sebab yang sudah ditetapkan Allah sebagai sifat atau karakter sesuatu. Satu sebab saja tidak dapat memberi pengaruh dan dampak apa pun. Sebab baru dapat memberi efek atau pengaruh bila disertai oleh sebab-sebab lainnya. Sebutir biji misalnya, akan tumbuh bila ditanam di tanah yang subur dan disirami dengan air. Jadi biji atau benih semata tidak dapat tumbuh, malahan kalau disertai dengan sebab-sebab lain, yaitu tanah yang subur dan air. Tapi bila benih tadi ditanam pada tanah yang gersang dan tidak disirami dengan air, tentu pula ia tidak akan tumbuh, karena tidak adanya sebab yang dapat menggerakkannya untuk tumbuh.

Sebab hanya dapat ditolak dengan sebab pula, artinya *qadar* atau ketentuan umum Allah hanya dapat ditolak dengan *qadar* atau ketentuan Allah pula. Api bila bersentuhan dengan pakaian atau tubuh kita, akan membakar. Tapi itu dapat dicegah dengan disirami dengan air, atau dengan alat anti api lainnya.

Karena *qadar* (takdir) Allah merupakan ketentuan atau hukum-hukum yang bersifat umum, maka seseorang tidak dapat menghindari atau luput

dari *qadar* atau takdir itu, tetapi ia dapat memilih atau berpindah dari satu takdir kepada takdir lainnya, dari suatu sebab kepada sebab lainnya, dan dari satu akibat kepada akibat lainnya. Sebab-sebab yang bersifat umum adalah *qadar* Allah dan akibat-akibatnya adalah *qadha*-Nya.

Sejauh mana kaitan *qadha* dan *qadar* Allah dengan kehidupan manusia? Inilah yang telah menjadi polemik sepanjang masa dalam sejarah Islam, dan debat yang tak kunjung habis di antara para teolog. Tema perdebatan ini berada di bawah judul Qadariyah dan Jabariyah

Paham Qadariyah dan Jabariyah

Istilah qadariyah di sini digunakan untuk orang-orang yang mendukung aliran “yang memandang manusia berkuasa atas dan bebas dalam perbuatan-perbuatannya”. Dalam arti itu qadariyah berasal dari “*qadara*”, yakni berkuasa. Kata qadariyah ini kadang-kadang juga digunakan untuk menunjukkan kepada kaum Jabariyah yang tidak mengakui kebebasan kehendak manusia. Tetapi memandang nasib manusia telah ditentukan dari azali. Dengan demikian “*qadara*” di sini berarti menentukan, yaitu ketentuan Allah atau nasib.²⁰

Dalam kenyataannya, mereka semua, baik yang mendukung teori Jabariyah yang menyatakan adanya kekuasaan takdir umum, ataupun orang-orang yang mendukung teori kebebasan manusia dan penafian peran takdir dalam perbuatan-perbuatan manusia, menghindarkan diri dari sebutan qadariyah ini seraya menjuluki kelompok lainnya dengan nama tersebut.²¹ Montgomery Watt menyebutkan bahwa istilah qadariyah sebenarnya adalah nama julukan, dipergunakan secara longgar, dan kedua belah pihak berusaha mencapkan julukan itu pada lawannya.²² Tetapi umumnya teolog Muslim menggunakan istilah qadariyah untuk menyebutkan mereka yang percaya kepada tanggung jawab manusia dan kehendak bebas. Sedangkan orang yang percaya bahwa perbuatan manusia telah ditentukan Allah dari sebelumnya, dikenal dalam teologi Islam bukan dengan nama “Qadariyah”, tetapi disebut “Jabariyah”.

Aliran Qadariyah dan Jabariyah lahir disebabkan terdapatnya perbedaan pandangan dalam menentukan hubungan antara kekuasaan mutlak Allah dan kebebasan kehendak manusia. Apakah manusia diberi Allah kebebasan kehendak dalam mengatur perjalanan hidupnya? Ataukah manusia terikat seluruhnya pada kehendak dan kekuasaan mutlak Allah?

Kaum Qadariyah berpendapat bahwa manusia mempunyai kemerdekaan dan kebebasan dalam menentukan perjalanan hidupnya. Menurut paham qadariyah manusia mempunyai kebebasan dan kekuatan sendiri untuk mewujudkan perbuatan-perbuatannya. Dengan demikian nama Qadariyah berasal dari pengertian bahwa manusia mempunyai *ku-drah* atau kekuatan untuk melakukan kehendaknya. Dalam istilah Inggris paham ini dikenal dengan nama *free will* atau *free act*.

Kaum Jabariyah berpendapat sebaliknya. Manusia tidak mempunyai kemerdekaan dalam menentukan kehendak dan perbuatannya, tetapi terikat pada kehendak mutlak Allah. Jadi nama Jabariyah berasal dari kata “*jabara*” yang mengandung arti memaksa. Karena mereka berpaham bahwa manusia mengerjakan perbuatannya dalam keadaan terpaksa. Perbuatan-perbuatan manusia telah ditentukan dari semula oleh *qadha'* dan *qadar* Tuhan. Dalam istilah Inggris paham ini disebut *fatalism* atau *predestination*.²³

Ada pendapat yang mengatakan bahwa paham qadariyah lahir karena pengaruh agama Kristen, yaitu dengan masuknya orang-orang Kristen ke dalam Islam. Tetapi mereka tetap memegang konsep-konsep Kristen mereka. Kemudian makin lama mereka memandang perlu untuk mempersoalkan konsep-konsep itu kembali (yang juga ada dalam Islam, tetapi kurang mendapat penekanan) untuk kepentingan seluruh umat manusia.²⁴ Ahmad Amin juga berpendapat bahwa paham qadariyah timbul karena pengaruh dari seorang Kristen yang masuk Islam di Irak.²⁵

Tetapi pendapat ini dibantah oleh 'Ali Sami al-Nasysyar dengan mengemukakan argumen bahwa pendapat yang mengatakan, bahwa lahirnya gerakan aliran kemerdekaan kehendak, yang oleh musuh-musuh mereka dinamakan orang Qadariyah, dianggap merupakan pengaruh dari pemikiran asing, terutama dari Kristen atau Yunani; tidak diperoleh sama sekali data dalam sejarah lahirnya pemikiran Islam. Bukti yang jelas adalah bahwa paham itu lahir karena perkembangan masyarakat Islam itu sendiri dalam memahami dan menafsirkan secara rasional akan nash-nash agama, dan juga sikap oposisi politik umat terhadap penguasa Umayyah (penganut paham Jabariyah); di mana paham penguasa ini secara rasional dianggap bertentangan dengan ajaran-ajaran agama.²⁶

Sebenarnya kalau kita kembali kepada al-Qur'an akan kita jumpai di dalamnya ayat-ayat yang pada zahirnya dapat membawa kepada paham

Qadariyah dan, sebaliknya, pula akan kita jumpai ayat-ayat yang membawa kepada paham Jabariyah. Di antara ayat-ayat yang zahirnya mengandung paham Qadariyah, manusia bebas memilih dan bertanggungjawab atas perbuatannya adalah:

“*Siapa yang mau (beriman), berimanlah ia, siapa yang mau (kafir), kafirlah ia.*” (QS. [18]: 29)

“*Tiap-tiap diri bertanggungjawab atas apa yang diperbuatnya*” (QS. [74]: 37)

“*Dan kamu tidak diberi pembalasan, melainkan terhadap perbuatan yang telah kamu kerjakan.*” (QS. [37]: 39)

Sementara itu, di antara ayat-ayat yang pada zahirnya mengandung paham Jabariyah adalah:

“*Kamu tidak menghendaki, kecuali bila dikehendaki Allah.*” (QS. [76]: 30)

“*Jangan sekali-kali kamu mengatakan terhadap sesuatu: Sesungguhnya aku akan mengerjakan besok, kecuali bila dikehendaki Allah.*” (QS. [18]: 23-24)

“*Bukankah engkau melempar ketika engkau melempar (musuh), tetapi Allahlah yang melempar (mereka).*” (QS. [8]: 17)

Bagi kaum fatalis, semua ayat-ayat yang mendukung paham qadariyah (*free will*), selalu ditafsirkan dengan kata *Insya Allah* yang dihapuskan atau dihilangkan pada akhir ayat-ayat itu, seperti tafsir ayat, “*Allah tidak akan mengubah nasib bangsa kecuali jika mereka sendiri yang mau mengubahnya*” (QS. [13]: 11) ditafsirkan dengan “*insya Allah*”.

Terdapat sumber-sumber yang menunjukkan bahwa pada masa Rasulullah telah terjadi perdebatan tentang kadar. Al-Sayuthi menyebutkan dalam bukunya “*Shaun al-Mantiq wa al-Kalam*”, sebagaimana yang dikutip oleh Yahya Huwaeda, “Pada suatu hari Rasulullah mendatangi para sahabatnya yang sedang berdebat tentang masalah kadar, beliau marah dan mengatakan: Wahai kaumku! Umat-umat yang sebelum kamu telah tersesat disebabkan mereka telah berdebat dalam masalah ini. Tetapi al-Qur’an diturunkan bukanlah untuk mempertentangkan masalah *qadar* atau takdir ini.”²⁷

Dari uraian di atas dapat diambil kesimpulan bahwa persoalan jabar dan ikhtiar telah mulai timbul semenjak zaman Rasulullah, dan kedua paham ini sama-sama berlandaskan kepada al-Qur’an dan Hadis.

Dalam sejarah perkembangan teologi Islam selanjutnya, secara aliran, kelihatannya paham jabariyah pertama sekali ditonjolkan oleh al-Jahm Safyan (w. 131 H), dari Khairasan. Aliran ini lahir di Tirmiz. Ia adalah

juga sebagai pendiri dari aliran Jahmiyah.²⁸ Kepadaanya juga dinisbahkan Mu'tazilah. Karena itu, orang sering menyebut Mu'tazilah dengan nama Jahmiyah. Walaupun dalam banyak hal terdapat kesamaan ajaran antara keduanya (Jahmiyah dan Mu'tazilah), seperti penegasan menafikan sifat-sifat Tuhan, kemakhlukan al-Qur'an, Allah tidak dapat dilihat pada Hari Akhir, tetapi dari segi lain terdapat perbedaan yang mendasar. Perbedaannya terdapat di sini: Mu'tazilah adalah pendukung paham kebebasan kehendak, sedangkan al-Jahmiyah menganut paham jabariyah.²⁹

Al-Syahrastani menyebutkan bahwa al-Jahm Ibn Safyan berpendapat bahwa:

*Manusia tidak mempunyai kekuasaan untuk berbuat sesuatu, manusia tidak mempunyai daya, tetapi ia terpaksa dalam melakukan perbuatannya, ia tidak mempunyai kehendak dan pilihan sendiri. Perbuatan-perbuatannya diciptakan Allah di dalam dirinya, tak ubahnya seperti gerak yang diciptakan Allah pada benda mati. Karena itu manusia berbuat bukan dalam pengertian yang sebenarnya, tetapi hanya bersifat metaforis, seperti membuatnya benda-benda mati, sebagaimana disebut pohon berbuah, air mengalir, batu bergerak, matahari terbit dan terbenam, langit mendung dan hujan, dan sebagainya. Manusia menerima semua perbuatannya, kewajiban, pahala dan siksaan adalah terpaksa.*³⁰

Ini adalah paham fatalisme absolut. Jahm menyamakan antara manusia dengan hewan dan benda-benda mati, dan menegaskan kekuasaan berbuat pada manusia. Al-Baghdadi menyebutkan bahwa Jahm berpendapat sebagai berikut:

*"Manusia tidak mempunyai daya kuasa sama sekali, tidak ada seorang pun yang membuat dan melakukan perbuatannya, manusia tidak mempunyai daya kuasa sama sekali, tidak ada seorang pun yang membuat dan melakukan pekerjaannya, kecuali Allah. Semua perbuatan manusia hanyalah bersifat metaforis, sebagaimana dikatakan, matahari bergerak dan angin bertiup. Sebenarnya matahari dan angin tidak berbuat apa-apa dan tidak ada daya kemampuan sama-sekali, hanya disifatkan saja kepadanya."*³¹

Abu al-Mu'in al-Nasafi di dalam bukunya Bahr al-Kalim, sebagaimana dikutip oleh Abu al-Wafa' al-Taftazani, menyebutkan:

"Bahwa pengikut-pengikut Jahm berpaham bahwa segala sesuatu sudah ditentukan semenjak azali. Allah yang menjadikan orang mukmin itu mukmin, orang kafir menjadi kafir. Iblis itu tetap kafir: Abu Bakar dan Umar telah ditakdirkan menjadi orang mukmin sebelum Islam diturunkan, dan

para nabi telah ditetapkan untuk menjadi nabi sebelum wahyu diturunkan."³²

Tetapi al-Asy'ari mempunyai pendapat yang berbeda dari pendapat yang di atas. Ia tidak menganggap al-Jahum ibn Sofyan sebagai seorang fatalis absolut. Al-Jahm, demikian ungkapan al-Asy'ari, berpaham:

*"Bahwa tidak seorang pun yang dapat disebut sebagai pencipta hakiki selain dari Allah: Dialah sebagai pencipta hakiki yang sesungguhnya. Manusia hanya dianggap sebagai pencipta majazi atau kiasan, tak ubahnya seperti dikatakan pohon-pohon bergerak, planet berputar, dan matahari beredar, karena pelaku dari semua itu adalah Allah swt. Tetapi manusia berbeda dengan benda-benda mati itu. Allah menciptakan dalam diri manusia suatu daya, dan dengan daya itu ia melakukan perbuatan, Allah menciptakan dalam diri manusia kehendak untuk melakukan sesuatu perbuatan, dan dengan kehendak itu dia bebas melakukan pilihan".*³³

Jadi, manusia, demikian kata al-Nasysyar, menurut pendapat al-Jahm bukanlah terpaksa sebagaimana terpaksanya hewan dan benda-benda mati, tetapi Allah menciptakan dalam dirinya daya untuk berbuat dan berkehendak. Allah menciptakan bagi manusia ikhtiar atau pilihan yang hanya dimiliki oleh manusia, tidak yang lain. Al-Jahm, kata al-Nasysyar selanjutnya, tidak disangsikan lagi adalah seorang fatalis, berpaham bahwa Allahlah yang sebenarnya sebagai pencipta hakiki, tetapi manusia di dalam keterpaksannya itu memiliki kebebasan-kebebasan.³⁴ Ini adalah merupakan perkembangan dan penafsiran paham fatalisme di tangan Asy'ariyah, sebagaimana kita ketahui bahwa paham teologi Asy'ariyah adalah identik dengan paham fatalisme.

Seorang tokoh fatalis lainnya adalah al-Jad ibn Dirham. Ia menyiarkan pahamnya pertama sekali di Damaskus, kemudian pergi ke Kufah dan menetap di sana. Di Kufah dia bertemu dengan al-Jahm ibn Sofyan, dan mengambil paham teologi al-Jahm. Dalam banyak hal kedua tokoh ini tidak mempunyai perbedaan.³⁵

Paham jabariyah (fatalisme) mendapat dukungan yang kuat di kalangan para penguasa Umayyah di Damaskus dengan kecenderungan zalim, karena keperluan mereka kepada kerangka intelektual dan teologis untuk membenarkan tindakan-tindakan mereka, dan untuk kepentingan mereka sendiri mempertahankan kekuasaan. Dan memang, gejala jabariyah para penguasa Umayyah itu menampakkan secara jelas dalam praktik. Bila diingatkan bahwa tindakan-tindakan mereka yang menindas rakyat dan

mengekang perkembangan pemikiran di kalangan umat itu menyalahi semangat Islam dan bahwa mereka harus mempertanggungjawabkan kezaliman itu di kalangan umat, selain di hadapan Tuhan di akhirat, rezim Umayyah itu menolak dengan mengatakan: bahwa kami tidak bisa dimintai tanggung-jawab atas tindakan-tindakan kami. Sebab Tuhanlah yang menghendaki semua itu. Hanya pada-Nyalah kekuasaan untuk menentukan kebaikan atau keburukan.³⁶

Montgomery Watt juga menguatkan *statement* ini, bahwa paham jabariyah (fatalisme) bermula ketika orang berkilah bahwa, karena Tuhan menentukan segalanya, maka mereka tidak dapat dipersalahkan apabila berbuat dosa, dengan demikian membenarkan adanya sikap tidak bertanggungjawab. Dalam bidang politik, dengan jalan pikiran itu akan sampai kepada kesimpulan bahwa rezim Bani Umayyah adalah dinobatkan oleh Tuhan, termasuk dosa-dosa dan segalanya dan tidak perlu ditentang oleh kaum Muslimin.³⁷

M. Quraish Shihab menyebutkan dalam *Wawasan Al-Qur'an*: 59 sebagai berikut: “Ketika Muawiyah ibn Abi Sofyan menggantikan khalifah IV, Ali ibn Abi Thalib (w. 40 H/661 M), ia menulis surat kepada salah seorang sahabat nabi, al-Mughirah ibn Syu’bah, menanyakan tentang doa yang tidak dibaca Nabi setiap selesai shalat. Al-Mughirah menjawab bahwa doa Nabi adalah:

“Tiada Tuhan selain Allah, tiada sekutu baginya. Wahai Allah tidak ada yang mampu menghalangi apa yang engkau beri, tidak juga ada yang mampu memberi apa yang engkau halangi, tidak berguna upaya yang bersungguh-sungguh. Semua bersumber dari-Mu (HR. al-Bukhari).”

Doa ini dipopulerkan untuk memberi kesan bahwa segala sesuatu telah ditentukan Allah, dan tiada usaha manusia sedikit pun. Kebijakan mempopulerkan doa ini, dinilai oleh banyak pakar sebagai “bertujuan politik”, karena dengan doa itu para penguasa Dinasti Umayyah melegitimasi kesewenangan pemerintahan mereka, sebagai kehendak Allah.³⁸

Harun Nasution juga menyebutkan adanya paham fatalisme yang seperti ini. Kalau orang mencuri, umpamanya, demikian ungkapan Harun, maka perbuatan mencuri itu bukanlah terjadi atas kehendaknya sendiri, tetapi timbul karena *qadha* dan *qadar* Tuhan menghendaki yang demikian. Dengan ungkapan lain, ia mencuri bukanlah atas kehendaknya, tetapi Tuhanlah yang memaksanya untuk mencuri. Manusia tak ubahnya seperti wayang yang baru bergerak kalau digerakkan oleh dalang. Maka

manusia bergerak dan berbuat karena digerakkan Tuhan.³⁹ Pahami ini mengakibatkan lemahnya nilai-nilai moral di tengah masyarakat.

Tentu saja paham fatalisme semacam ini ditentang dan membangkitkan reaksi dari mereka yang terbiasa dengan pendapat bahwa manusia adalah makhluk yang berkehendak bebas dan bertanggung jawab. Eksponen yang pertama-tama menganut jalan pikiran semacam ini ialah beberapa sekte di kalangan Khawarij, dan ini sesuai dengan politik mereka memusuhi Bani Umayyah. Dari sudut pandangan ini, Bani Umayyah dan para pejabatnya bertanggung jawab atas dosa-dosa mereka.

Seorang pemikir Islam yang pertama kali dengan lantang menyatakan paham qadariah adalah Ma'bad al-Juhani. Karena pikiran-pikirannya itu, al-Juhani berhadapan langsung dengan rezim Bani Umayyah di Damaskus, dan akhirnya harus mati di tangan Hajjaj pada tahun 80 H./699 M. atas perintah khalifah Abdul Malik ibn Marwan. Pemikir kedua setelah Al-Juhani adalah Ghaylan al-Dimasyqi. Seperti rekannya yang terdahulu itu, al-Dimasyqi juga harus menjalani hukuman mati oleh khalifah Umayyah, Hisyam ibn Malik, yang melaksanakan hukuman itu segera setelah ia memangku jabatannya pada tahun 105 H./723 H.⁴⁰ Seorang tokoh yang lain adalah al-Hasan al-Basri (w. 110 H./728 M.), sekurang-kurangnya ia dapat dipandang sebagai simpatisan kaum Qadariah. Ia senantiasa menyeru manusia untuk mendisiplinkan diri sendiri dan mengerjakan kebaikan guna menghadapi pengadilan Tuhan di Hari Kiamat.⁴¹ Termasuk disiplin pribadi yang ia tekankan adalah tanggung jawab seseorang atas perbuatannya, dan ia menolak keras kepuasan diri sebagai akibat paham *fatalism*, suatu sikap yang menyatakan dengan "Saya tidak dapat mencegah berbuat dosa, karena demikianlah saya diciptakan".⁴²

Ma'bad al-Juhani pernah bertanya kepada al-Hasan al-Basri: "Sejauh mana kebenaran ucapan penguasa Bani Umayyah yang telah melakukan penumpahan darah kaum Muslimin dan merampas harta benda mereka, dengan dalih bahwa perbuatan mereka itu adalah sejalan dengan takdir Allah yang azali?" Al-Hasan al-Basri menjawab: "Mereka itu adalah para pendusta dan musuh-musuh Allah".⁴³

Sumber-sumber teologi sepakat mengatakan bahwa Ma'bad adalah orang pertama di dalam Islam yang mengangkat permasalahan *qadar* dan menyerukan kebebasan kehendak kepada manusia. Ia menentang adanya ketentuan yang sudah pasti semenjak azali, dan *qadar* yang merampas kebebasan memilih.⁴⁴ Ma'bad menyanggah orang-orang yang melakukan

kejahatan dengan dalih takdir azali. Tidak ada takdir (azali), demikian ungkapan yang masyhur dari Ma'bad, setiap perbuatan selalu bermula, artinya setiap perbuatan selalu timbul dari ilmu dan kehendak seseorang.

Di waktu Ma'bad akan menjalani hukuman mati, Hajjaj menginterogasinya, "Wahai Ma'bad, bukankah engkau terikat dengan ketentuan Tuhan?" "Wahai Hajjaj," jawabnya, "Tidak seorang pun yang mengikat saya, kecuali engkau. Lepaskanlah saya. Kalau saya masuk ke dalam ketentuan Tuhan, berarti saya menjadi bebas."⁴⁵

Ma'bad juga menyerukan paham keadilan Tuhan, sebagaimana yang diperluas oleh Mu'tazilah kemudiannya. Al-Qadhi 'Abd. al-Jabbar menyebutkan dalam bukunya *Thabaqat*, sebagaimana yang dikutip oleh al-Nasysyar, "Setelah Ma'bad dibunuh, ibunya datang menghadap al-Hasan al-Basri, dan menceritakan tentang anaknya: 'Saya telah menyaksikan sendiri anak saya berkata di hadapan umum tentang keadilan'."⁴⁶

Ma'bad al-Juhani dibunuh oleh al-Hajjaj, tetapi pemikirannya tidak mati. Ghaylan al-Dimasyqi adalah seorang idealis dalam mempertahankan kepercayaan "kebebasan kehendak" dan menentang kezaliman Bani Umayyah. Menurut Ghaylan, manusia berkuasa atas perbuatan-perbuatannya; manusia sendirilah yang melakukan perbuatan-perbuatan baik atas kehendak dan kekuasaannya sendiri dan manusia sendiri pula yang melakukan atau menjauhi perbuatan-perbuatan jahat atas kemauan dan dayanya sendiri. Dalam paham ini, demikian Harun Nasution mengomentarkannya, manusia merdeka dalam tingkah lakunya. Ia berbuat baik adalah atas kemauan dan kehendaknya sendiri. Demikian pula ia berbuat jahat atas kemauan dan kehendaknya sendiri. Di sini tak terdapat paham yang mengatakan bahwa nasib manusia dalam perbuatannya hanya bertindak menurut nasibnya yang telah ditentukan semenjak azali.⁴⁷

Di waktu Hisyam ibn Malik berkuasa (106-126 H), Ghaylan dijatuhi hukuman mati. Sebelum dijatuhi hukuman mati, Hisyam menginterogasinya, "Bagaimana pendapat engkau, apa yang sedang diperbuat oleh Tuhan atas diri engkau?" Ghaylan menjawab, "Kutukan Allah atas apa yang engkau lakukan atas diriku."⁴⁸

Ghaylan juga menganut paham "keadilan Tuhan", yang merupakan salah satu usul yang terpenting dari ajaran pokok Mu'tazilah. Dikatakan bahwa Ghaylan pernah mengirim surat kepada penguasa Umayyah, Umar ibn 'Abd al-Aziz (99-101), meminta supaya dapat berlaku adil dan bertakwa, serta memperhatikan urusan kaum muslimin.⁴⁹

Dari uraian di atas dapat diambil kesimpulan sementara bahwa, kalau dipandang secara zahirnya maka di dalam al-Qur'an terdapat ayat-ayat yang mengandung paham Qadariyah, *free will* atau *free act*; manusia bebas memilih dan bertanggungjawab atas perbuatannya. Di sini yang lebih ditekankan adalah kebebasan pribadi dan pertanggungjawabannya di hadapan manusia dan Allah. Di sisi lain, juga terdapat ayat-ayat yang dipahami secara harfiah mengandung paham Jabariyah atau Fatalisme.

Dalam perkembangan selanjutnya kedua paham ini melembaga dalam bentuk aliran-aliran yang ekstrem, dan tidak jarang di antara tokohnya dalam menyokong dan mempertahankan satu paham hanya untuk mengambil kepentingan pribadi dan golongan.

Mu'tazilah adalah anak kandung dari Qadariyah, sebagaimana al-Asy'ariyah anak kandung dari Jabariyah. Kedua anak ini kemudian menjadi lebih dewasa dan sistematis dari kedua orang tuanya, dan selalu berusaha menafsirkan dan memahami ayat secara rasional yang dapat memberikan manfaat yang besar buat kehidupan umat manusia, dunia dan akhirat.

Catatan Kaki

1. Muhammad Taqi al-Mishbah, *Ma'arif Al-Qur'an*, (Bairut: al-Dar al-Islamiyah, 1990), h. 59.
2. Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 1992), h. 73.
3. Muhammad al-Sayyid al-Jilyand, *Daqaiq al-Tafsir Ibn Taimiyah – I* (Kairo: Dar al-Anshar, 1978), h. 78.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*, h. 80.
6. Murtadha al-Muthahhari, *Allah fi Hayah al-Insan* (Iran: 1985), h. 7-10.
7. Muhammad Taqi al-Mishbah, *Ma'arif*, h. 7.
8. Lihat Zuhdi jar Allah, *Mu'tazilah*, (Bairut: 1974), h. 60.
9. Ahmad Mahmud Subhi, *Fi 'Ilm al-Kalam: al-Mu'tazilah* (Iskandariah: Al-Tsaqafah al-Jami'ah, 1982), h. 140.
10. Zuhdi jar Allah, *Mu'tazilah*, h. 102.
11. Harun Nasution, *Teologi Islam*, (Jakarta: UI Press, 1983), h. 136.
12. *Ibid.*, h. 118.
13. Nurcholish Madjid, *Islam*, h. 75.
14. *Ibid.*, h. 79.
15. *Ibid.*, h. 81.
16. *Ibid.*, h. 85.
17. M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, (Bandung: Mizan 1966) h. 61.
18. 'Abd. al-Karim al-Khatib, *al-Qadhā wa al-Qadar Baina al-Falsafah wa al-Dīn*, (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1979), h. 177.
19. *Ibid.*, h. 179-180.
20. Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI-Press, 1983), h. 102.

21. Murtadha Mutahhari, "Manusia dan Takdir", dalam buku *Manusia dan Agama*, terj. M. al-Bagir, (Bandung: Mizan, 1984), h. 187.
22. Montgomery Watt, *Pemikiran Teologi dan Filsafat Islam*, terj., (Jakarta: P3M, 1987), h. 41.
23. Harun Nasution, *Teologi Islam*, h. 31.
24. W. Montgomery Watt, *Islamic Theology and Philosophy*, h. 40.
25. Ahmad Amin, *Fajr al-Islām*, (Kairo: Maktabah al Wahdah, 1978), cet, ke-12, h. 285.
26. 'Ali Sami al-Nasysyar, *Nasy'ah al-Fikr al-Falsafi fi al-Islam*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1977), Jilid I, Cet. Ke-7, h. 315.
27. Yahya Huwaedi, *Dirāsat fi 'Ilm al-Kalam wa al-Falsafah al-Islāmiyah*, (Kairo: Dar al-Tsaqafah, 1979), h. 138.
28. M. Ali Abu Rayyan, *Tarikh al-Fikr al-Falsafi fi al-Islam*, (Iskandariyah: Dar al-Ma'rifah al-Jami'iyah, 1980), h. 258.
29. *Ibid*; lihat juga Yahya Huwaedi, *Dirāsat*, h. 100.
30. Syahrastani, *Al-Milal wa al-Nihal*, (Kairo: 1968), Jilid I, h. 87.
31. 'Abd. Qadir al-Baghdadi, *Al-Farq Bayn al-Firq*, (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1977), cet. Ke-8, h. 199.
32. Abu al-Wafa' al-Taftazani, *'Ilm al-Kalam*, h. 146.
33. Abu al-Hasan al-Asy'ari, *Maqalat al-Islamiyin*, (Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Misriyah, 1969), jilid I, h. 338.
34. Ali Sami al-Nasysyar, *Nasy'ah*, h. 343-344.
35. *Ibid.*, h. 330; Lihat juga M. Ali Abu Rayyan, *Tarikh*, h. 254.
36. Saleh Sheih, *Islamic Philosophy*, hal. 2; dikutip di dalam Nurcholish Madjid, *Khasanah Intelektual Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), h. 14.
37. W. Montgomery Watt, *Islamic Theology*, h. 40.
38. 'Abd al-Halim Mahmud, *Al-Tafkir al-Falsafi fi al-Islām*, (Kairo: Maktabah al-Anglo al-Mishriyah), jilid I, h. 203.
39. Harun Nasution, *Teologi Islam*, h. 34.
40. Nurcholis Madjid, *Khazanah*, h. 14.
41. Nurcholis Madjid, *Khazanah*, h. 19.
42. W. Montgomery Watt, *Pemikiran Teologi*, h. 42.
43. 'Ali Sami Al-Nasysyar, *Nasy'ah*, h. 318; lihat juga 'Abd. al-Halim Mahmud, *Al-Tafkir*, h. 204.
44. Ibrahim Madkour, *Fi al-Falsafah al-Islāmiyah: Minhaj wa Tathbiqubuh*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1976), jilid II, h. 99.
45. Ali Sami al-Nasysyar, *Nasy'ah*, h. 319.
46. *Ibid*, h. 318.
47. Harun Nasution, *Teologi*, h. 33.
48. Ali Sami al-Nasysyar, *Nasy'ah*, h. 323.
49. *Ibid*.

Daftar Pustaka

- Allah, Zuhdi jar. *Mu'tazilah*, Beirut: 1974.
- Amin, Ahmad. *Fajr al-Islām*, Kairo: Maktabah al-Wahdah, 1978.
- al-Asy'ari, Abu al-Hasan. *Maqalat al-Islamiyin*, Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Misriyah, 1969.
- al-Baghdadi, 'Abd. Qadir. *Al-Farq Bayn al-Firq*, Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1977.

- Huwaedi, Yahya. *Dirāsāt fī ‘Ilm al-Kalam wa al-Falsafah al-Islāmiyah*, Kairo: Dar al-Tsaqafah, 1979.
- al-Jiliyand, Muhammad al-Sayyid. *Daqāiq al-Tafsir Ibn Taimiyah – I*, Kairo: Dar al-Anshar, 1978.
- al-Khatib, ‘Abd. al-Karim. *al-Qadhā wa al-Qadar Baina al-Falsafah wa al-Dīn*, Kairo: Dar al-Fikr al-‘Arabi, 1979.
- Madjid, Nurcholish. *Khasanah Intelektual Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Madjid, Nurcholish. *Islam, Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1992.
- Madkour, Ibrahim. *Fī al-Falsafah al-Islāmiyah: Minhaj wa Tathbiquhu*, Kairo: Dar al-Ma’arif, 1976.
- Mahmud, ‘Abd al-Halim. *Al-Tafkīr al-Falsafi fī al-Islām*, Kairo: Maktabah al-Anglo al-Mishriyah, tt.
- al-Mishbah, Muhammad Taqi. *Ma’arif Al-Qur’an*, Bairut: al-Dar al-Islamiyah, 1990.
- al-Muthahhari, Murtadha. *Allah fī Hayāh al-Insān*, Iran: 1985.
- Mutahhari, Murtadha. “Manusia dan Takdir”, dalam buku *Manusia dan Agama*, terj. M. al-Bagir, Bandung: Mizan, 1984.
- Nasution, Harun. *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI-Press, 1983.
- al-Nasysyar, Ali Sami. *Nasy’ah al-Fikr al-Falsafi fī al-Islam*, Kairo: Dar al-Ma’arif, 1977.
- Rayyan, M. Ali Abu. *Tarikh al-Fikr al-Falsafi fī al-Islam*, Iskandariyah: Dar al-Ma’rifah al-Jami’iyah, 1980.
- Shihab, M. Quraish. *Wawasan Al-Qur’an*, Bandung: Mizan, 1966.
- Subhi, Ahmad Mahmud. *Fī ‘Ilm al-Kalām: al-Mu’tazilah*, Iskandariah: al-Tsaqafah al-Jami’ah, 1982.
- Syahrastani, *Al-Milal wa al-Nihal*, Kairo: 1968.
- Watt, Montgomery. *Pemikiran Teologi dan Filsafat Islam*, terj., Jakarta: P3M, 1987.

Zainun Kamaluddin Fakhil, adalah dosen tetap pada Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

ISSN 0215-6253 (print)



9 770215 625008

ISSN 2714-6103 (online)



9 772714 610004