

## BAB II

### AL-ASH'ARĪ DAN TEOLOGI ISLAM

#### 2.0 PENGENALAN

Kemajuan Islam pada masa kejayaannya ditandai oleh, antara lain, pesatnya perkembangan pemikiran Islam, yang meliputi bidang-bidang: teologi, falsafah dan sufisme.<sup>1</sup> Pemikiran para tokoh pemikir yang muncul ketika itu berhasil mewarnai corak keberagaman umat Islam pada masanya, bahkan pengaruhnya tetap terasa sampai ke abad moden ini.<sup>2</sup> Al-Ash'arī (w. 330 H/942 M) merupakan salah seorang pemikir yang muncul pada masa Islam mencapai puncak kemajuan tersebut. Dia termasuk salah seorang mutakallim terbesar yang pernah dimiliki dunia Islam. Kebesaran tokoh ini terbukti dari majoriti umat Islam di dunia, termasuk di Indonesia dan Malaysia, adalah penganut faham kalām Ash'arī, terutama yang bermazhab Shafīī. Al-Ash'arī mulanya adalah seorang tokoh penting di kalangan Mu'tazilah. Ia memperoleh latihan intelektual di bawah “gembleran” seorang tokoh Mu'tazilah di zamannya, iaitu Abū 'Alī al-Jubāī. Bahkan kualitasnya sebagai kader Mu'tazilah telah teruji antara lain dengan kepercayaan yang dilimpahkan oleh al-Jubāī kepadanya, untuk mewakili sang guru beradu argumentasi dengan lawan-lawan debatnya.

Perkembangan pemikiran Islam ini mulai tumbuh sejak abad ke-2 H. (8 M), dan dalam dekade itulah muncul pelbagai aliran dalam *kalām* dengan sejumlah teologinya, telah lahir sejumlah ahli falsafah dengan pelbagai corak falsafahnya, dan begitu pula di bidang sufisme. Semuanya menaruh perhatian yang besar kepada

<sup>1</sup> Dalam terminologi bahasa Arab, “pemikiran Islam” disebut “*al-fikr al-Islāmi*” atau “*al-Fikr al-Falsafī al-Islāmi*”. Pembahasan terperinci mengenai terminologi ini, lihat Ibrāhīm Madkur, *Fī al-Falsafah al-Islāmiyyah*, Mesir: Dār al-Ma'ārif, Jil. 2, t. th, hal. 5-8.

<sup>2</sup> Lihat M. M. Syarif (ed.) *A History of Muslim Philosophy*, Otto Harrassowitz Wiesbaden, 1966, Vol.2, hal. 1349-1415.

masalah akidah (teologi) sebagai objek pemikiran mereka. Setiap aliran, bahkan setiap tokoh, memiliki metode dan pemikiran yang tidak selalu sama, sehingga hasil pemikiran mereka pun berbeza. Bab ini akan menghuraikan tiga masalah pokok, iaitu: sejarah kemunculan al-Ash'ari, yang tentu saja dipengaruhi oleh situasi kultural dan struktural pada masa hidupnya; peristiwa konversi fahaman akidah al-Ash'ari, yang terus menjadi isu kontroversi di antara para pemikir Islam; dan diteruskan dengan pembahasan tentang isu-isu penting dalam pemikiran *kalām* yang mencerminkan keutuhan teologi Islam yang pernah dihasilkan.

## 2.1 AL-ASH'ARĪ DAN SITUASI SEJARAH DI SEKITAR KEMUNCULANNYA

Sebutan "al-Ash'arī", dinisbahkan kepada kakeknya dari generasi sahabat, iaitu Abū Mūsa al-Ash'arī.<sup>3</sup> Nama dan nasab yang lengkap dari pendiri aliran ini ialah: Abū al-Ḥasan 'Alī bin Ismā'īl bin Abī Bishr Ishāq bin Sālim bin Ismā'īl bin

<sup>3</sup> Jadi, al-Ash'arī adalah cucu dari Abū Mūsa al-Ash'arī, yang pernah menjadi delegasi dalam majlis tahkim dengan delegasi Mu'awiyah di Dumat al-Jandal. Kerana kelicikan Amr bin al-Ash, maka Abū Mūsa al-Ash'arī bersedia menjadi wakil dari keluarga Muhammad. Sedangkan Amr bin al-Ash sendiri bertindak mewakili pihak Mu'awiyah. Amr bin al-Ash ketika itu meyakinkan Abū Mūsa al-Ash'arī dengan berkata: untuk kesejahteraan orang Islam maka perlu menyingkirkan 'Alī dan Mu'awiyah, kemudian mengangkat orang lain menjadi pemimpin Islam. Tipuan itu berhasil; Abū Mūsa al-Ash'arī naik mimbar dan dengan suara bersungguh-sungguh mengisytiharkan pemecatan 'Alī. Sesudah pengisytiharan itu ia turun dengan wajah yang berseri-seri, kerana menganggap bahawa dia telah melakukan suatu perbuatan yang baik dan mulia. Lalu kemudian, Amr bin al-Ash dengan senyum naik ke mimbar yang ditinggalkan oleh Abū Mūsa tersebut. Setelah di atas mimbar, Amr bin al-Ash mengumumkan bahawa ia menerima pemecatan 'Alī serta mengangkat Mu'awiyah sebagai gantinya. Mendengar hal itu, Abū Mūsa, yang malang itu, tercengang; tapi penipuan itu terlalu jelas dan kaum Fatimah menolak keputusan tersebut sebagai keputusan yang sah. Untuk penjelasan lebih terperinci mengenai masalah ini, Lihat al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Ṭabarī*, Kaerah: Dār al-Ma'ārif, 1963, Jil. 5, hal. 7; Imam Munawir, *Mengenal Pribadi 30 Pendekar dan Pemikir Islam Dari Masa ke Masa*, Surabaya: Bina Ilmu, 1985, hal. 206-207.

'Abd Allah bin Mūsa bin Bilāl bin Abī Burdah Amir bin Abī Mūsa al-Ash'arī.<sup>4</sup>

Beliau lahir di Baṣrah pada tahun 260 H, dan wafat di Baghdād pada tahun 324 H.<sup>5</sup>

Abū al-Ḥasan al-Ash'arī pada mulanya belajar membaca, menulis dan menghafal al-Qur'an dalam asuhan orang tuanya, yang kebetulan meninggalkan dunia ketika ia masih kecil. Selanjutnya dia belajar kepada ulama Hadith, fiqh, tafsir dan bahasa antara lain kepada al-Saji, Abū Khalifah al-Jumhi, Sahal Ibn Nuh, Muhammad Ibn Ya'kub, 'Abd al-Rahmān Ibn Khair dan lain-lain.<sup>6</sup> Demikian juga ia belajar fiqh Shafi'ī kepada seorang Faqih, Abū Ishāq al-Mawardi (w. 340 H),<sup>7</sup> seorang tokoh Mu'tazilah di Baṣrah. Sampai umur empat puluh tahun ia masih merupakan seorang penganut *kalām* Mu'tazilah.<sup>8</sup> Al-Ash'arī berguru kepada Abū 'Alī al-Jubā'ī (w. 303 H), seorang tokoh terkenal Mu'tazilah. Dia sering menggantikan gurunya dalam mengajar.<sup>9</sup> Tetapi, sewaktu dalam usia kematangan berpikir seseorang, dia mengalami konvensi. Dia meninggalkan faham Mu'tazilah dan berbalik menyerangnya dengan alat yang digunakan aliran itu sendiri, dan menetapkan faham baru yang dianutnya.

Dalam sejarahnya, Mu'tazilah pernah mengalami dua kali masa kejayaan, iaitu pada masa Dinasti 'Abbasiyah (198-232 H.) dan pada masa Dinasti Buwayh (334-447 H.), kerana adanya dukungan pihak penguasa. Tetapi setelah dukungan politik tidak diperoleh lagi, dan Mu'tazilah semakin terdesak oleh Ash'arisme, aliran

<sup>4</sup> Mengenai silsilah al-Ash'arī ini, lihat Ibn 'Asākir al-Dimashqī, *Tabyīn Kadhib al-Muftarī fī mā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash'arī*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1979, hal. 34.

<sup>5</sup> Lihat Aḥmad Amin, *Zuhr al-Islām*, Kaheerah: al-Nahḍah, 1965, hal. 65.

<sup>6</sup> Lihat Abū al-Ḥasan ibn Ismail al-Ash'arī, *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, hal. 9.

<sup>7</sup> Lihat Aḥmad Mahmūd Subḥī, *Fī 'Ilm al-Kalām*, Iskandariah: Muassasah al-Thaqafah al-Jam'iyyah, Jil. 2, 1982, hal. 36.

<sup>8</sup> Lihat Louis Gardet dan J. Anawati, *Falsafah al-Fikr al-Dīn bayn al-Islām wa al-Masḥūbiyyah*, Beirut: t.p., 1976, hal. 93.

<sup>9</sup> Lihat Aḥmad Amin, Op. Cit, hal. 65.

yang lahir di bawah pundaknya sendiri, maka Mu'tazilah terpaksa menjalin perhubungan dengan pihak Shi'ah. pada masa-masa terakhir, ajaran-ajaran Mu'tazilah hanya dikenal melalui ajaran-ajaran Shi'ah yang memang banyak mengadaptasi doktrin-doktrinnya, terutama di kalangan Shi'ah Zaidiyyah. Namun dalam sejarahnya, Mu'tazilah paling kaya dengan tokoh-tokoh pemikir yang berwibawa, malah sampai ketingkat tahaf ahli falsafah. Para pemikir Mu'tazilah terbahagi kepada dua golongan besar, iaitu kelompok Baṣrah dan kelompok Baghdād. Di antara mereka yang terkenal ialah: Waṣīl ibn 'Aṭa' (w. 130 H.), 'Amr ibn 'Ubayd (w. 143 H.), Abū al-Huzayl al-'Allāf (w. 228 H.), al-Nazzām (w. 231 H.), Biṣr al-Mu'tamir (w. 210 H.), Abū 'Alī al-Jubbā'i (w. 303 H.), Abū Hashīm al-Jubbā'i (w. 231 H.), dan Qaḍī 'Abd al-Jabbār (w. 415 H.). Natijah pemikiran mereka, yang mulanya berpangkal pada masalah akidah ini, sampai membincangkan falsafah tentang etika, politik, fisika, metafisika dan berkisar di sekitar masalah: Tuhan, manusia dan alam.<sup>10</sup>

Golongan Mu'tazilah dianggap sebagai golongan rasionalis dalam Islam. Mereka menempatkan rasio atau akal pada posisi yang amat tinggi dalam kehidupan beragama. Abū al-Huzayl al-'Allāf dan al-Nazzām sepakat bahawa status akal bagi manusia pada masa wahyu belum diturunkan Tuhan, adalah sebagai *Shari'* (pembuat hukum) dalam dua hal, iaitu: kewajipan mengenal Tuhan dengan akal, dan kewajipan melaksanakan segala perbuatan yang baik dan meninggalkan perbuatan yang buruk menurut akal. Orang mukallaf yang tidak mematuhi ketentuan hukum tersebut akan disiksa selamanya diakhirat.<sup>11</sup> Status akal yang tinggi di mata Mu'tazilah ini, paling

<sup>10</sup> Lihat Ibrāhīm Madkūr, *Op. Cit* hal. 162.

<sup>11</sup> Lihat al-Shahrastāni, *Al-Milāl wa al-Nihal*, ed. 'Abd al-'Aziz Muhammad al-Wakil, Beirut: Dār al-Fikr, t.th., hal. 52 & 58. Pendapat ini berbeza dengan pendapat al-Ash'ari yang tidak mengakui akal sebagai *Shari'* (pembuat hukum), kerana yang boleh diakui sebagai *Shari'* hanya Allah yang memberikan wahyu kepada para utusan-Nya. Lihat *Ibid.*, hal. 101-102; dan Harun Nasution, *Teologi Islam*, Jakarta: Yayasan Penerbit Universitas Indonesia, 1972, hal. 76-77 & 82.

tidak mempunyai dua erti penting, iaitu *pertama*, bahawa manusia mempunyai kemampuan yang besar dengan akal yang dimilikinya; dan *dua*, bahawa segala perbuatan manusia secara eskatologis tidak ada yang sia-sia pada masa apapun. Kedua-duanya mendorong wujudnya dominasi metode rasional dalam pemikiran Mu'tazilah, dan pandangan yang antroposentris terhadap masalah-masalah akidah, terutama dalam hubungan antara manusia dan Tuhan.<sup>12</sup>

Sebenarnya, tokoh-tokoh Mu'tazilah yang awal seperti Wāsil ibn 'Aṭa' dan 'Amr ibn 'Ubayd yang hidup dan berprestij pada pertengahan pertama abad ke-2 H., masih mempergunakan akal secara sederhana, bahkan masih banyak mempergunakan dalil-dalil tekstual di samping *ijma'*. Namun keduanya sudah mempergunakan pemikiran secara sistematik dalam bentuk dialektis, sehingga pendapat-pendapatnya kelihatan sangat rasional.<sup>13</sup> Berbeza halnya dengan para tokoh Mu'tazilah yang hidup pada zaman 'Abbasiyah, mereka yang disebut terakhir ini sudah banyak berkenalan dengan pemikiran falsafah Yunani dengan adanya kegiatan penterjemahan yang giat dilakukan dengan dipelopori oleh khalifah yang cintakan ilmu. Tokoh-tokoh seperti Abū Huzayl al-'Allāf dan Ibrahim al-Nazzām yang hidup dan berprestij pada awal abad ke-3 H. lebih banyak mempergunakan rasio dan referensi yang lebih ilmiah hasil

<sup>12</sup> Memang metode rasional Mu'tazilah sangat dominan dalam pemikiran para tokoh-tokohnya. Mereka banyak mengambil hasil pemikiran para tokoh sebelumnya yang dianggap rasional, seperti pemikiran Ma'bad al-Juhāni (w. 80 H.), Ghaylan al-Dimashqī (w. 105 H.), al-Ja'd ibn Dirhām (w. 117 H.) dan Jahm ibn Ṣafwan (w. 127 H.). Bahkan lebih jauh lagi, Mu'tazilah lebih mengembangkannya lagi dengan cara lebih banyak menyerap segala pemikiran yang berkembang pada masanya, dan mendalami aspek-aspek tertentu dari akidah yang dianggap *urgēn*. Namun demikian, penerapan metode ini, oleh para tokoh pemikirannya, juga mengalami perkembangan sesuai dengan situasi kultural pada masa mereka hidup dan berprestij. Lihat Ahmad Amin, *Zuhr al-Islām*, Kaherah: Maktabah al-Nahdhah al-Miṣriyyah, 1975, Cet. 4, Jil. 4, hal. 20. Ahmad Amin juga menghuraikan beberapa contoh penggunaan metode rasional yang sangat dominan tersebut oleh beberapa tokoh Mu'tazilah.

<sup>13</sup> Sebagai contoh, lihat argumentasi Wāsil ibn 'Aṭa' yang ditujukan kepada rakannya, 'Amr ibn 'Ubayd, sehingga yang disebut terakhir ini menyetujui pendapat Washil tentang status hukum seorang mukmin yang berbuat dosa besar. Lihat 'Alī Muṣṭafā al-Ghurabi, *Tārikh al-Firāq al-Islāmiyyah wa Nash'ah 'Ilm al-Kalām*, Muhammad 'Alī Shubaih, Cet. 2, 1958, hal. 84-87.

pemikiran dari falsafah Yunani. Begitu juga tokoh-tokoh Mu'tazilah lainnya yang hidup semasa dengan mereka atau sesudahnya. Dengan demikian, terseraplah sejumlah terminologi dan konsep dari falsafah Yunani ke dalam pembicaraan akidah Islam, seperti *jawhar (substansi)*, *'aradh (accident)*, *jism (body)*, gerak dan diam.<sup>14</sup> Di samping itu, mereka memperdalam beberapa materi akidah tertentu dengan pemikiran filosofis, sehingga lahirlah pelbagai konsep baru yang sebelumnya belum pernah ada dalam perbincangan akidah Islam.<sup>15</sup> Sehingga tidak ada satupun masalah atau konsep teologi yang dibincangkan para teolog di kemudian hari yang tidak ada referensinya dalam hasil pemikiran para tokoh Mu'tazilah.<sup>16</sup> Pada masa tokoh-tokoh seperti: Abū 'Alī al-Jubbā'ī dan Abū Hashīm al-Jubbā'ī yang hidup pada abad ke-4 H. semua pokok ajaran Mu'tazilah sudah tersusun secara sistematik dan rasional.<sup>17</sup>

Kemajuan dan perkembangan metode rasional di kalangan Mu'tazilah juga didorong oleh situasi kritis yang dihadapi akidah Islam pada masa itu. Munculnya kaum *zindiq*,<sup>18</sup> yang menggunakan metode rasional dengan referensi pemikiran falsafah Yunani, Persi dan India untuk menghantam akidah Islam, memaksa tokoh-tokoh Mu'tazilah untuk mempelajari falsafah, yang pada saat itu sedang giat-giatnya diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Apalagi tanggung jawab untuk mempertahankan akidah Islam dari serangan-serangan kaum *zindiq* tersebut juga diperintahkan Khalifah al-Mahdi (138-167 H.), yang sudah melihat bahaya dari

<sup>14</sup> Lihat 'Abd al-Rahmān Badawī, *Madhāhib al-Islāmiyyīn*, Beirut: Dār al-'Ilm wa al-Malayyīn, 1971, Juz. 1, hal. 181-191; Zuhdi Jār Allah, *Op. Cit.* hal. 49.

<sup>15</sup> Misalnya, pembezaan antara sifat dan dhat, pembahagian sifat menjadi sifat *dhat* dan sifat *af'āl*, sifat *salabi* dan sifat *ijabi*, teori-teori tentang sifat, *I'tibari* dan *hal*, atomisme dan lain-lain.

<sup>16</sup> Ibrahim Madkur, *Fi al-Falsafah al-Islāmiyyah*, hal. 36-39.

<sup>17</sup> Lihat Alī Muṣṭafā Al-Ghurabī, *Tārīkh al-Firāq al-Islāmiyyah wa Nash'ah 'Ilm al-Kalām*, hal. 263.

<sup>18</sup> *Al-Zindiq* adalah kata Persia yang di-*arab*-kan. Kata ini digunakan untuk menyebut orang-orang yang menampakkan diri beragama Islam tetapi menyembunyikan faham Marūkean yang dianutnya, guna menghancurkan agama Islam dari dalam. Lihat Zuhdi Jār Allah, *Op. Cit.*, hal. 38.

ancaman gerakan tersebut.<sup>19</sup> Dengan kemampuan para tokoh Mu'tazilah dalam menyerap pemikiran-pemikiran falsafah yang berkembang masa itu, dan mempergunakannya untuk mempertahankan akidah Islam secara rasional, yakni cara yang dipergunakan oleh musuh-musuh Islam dalam menghantam akidah Islam. Maka itu, bukan hanya metode rasional yang berkembang pesat di kalangan Mu'tazilah, tetapi juga metode dialektis pun menjadi semakin banyak dipergunakan.

Di antara tokoh Mu'tazilah yang populer menggunakan metode dialektis ialah Waṣīl ibn 'Aṭā' Menurut Ibn al-Murtada, dia telah menyusun seribu masalah akidah untuk menolak *Manikeanisme* dengan dalil-dalil rasional.<sup>20</sup> Abu al-Huzayl al-'Allāf, seorang dialektis Mu'tazilah terbesar, telah menyusun 60 buah karya tulis untuk keperluan ini. Di antaranya, yang terpenting ialah kitab "*Milas*", yang berisikan tentang perdebatan antara al-'Allāf dengan sejumlah kaum Manikean dengan sponsor Milas, seorang penganut Majusi. Milas akhirnya masuk Islam setelah al-'Allāf dapat mematahkan segala argumen lawannya. Terkenal pula perdebatan antara al-'Allāf dengan Hishām ibn al-Hakām, seorang dialektis Shi'ah Rafidhah, di suatu majelis terbuka di kota Makkah, yang berakhir dengan kemenangan al-'Allāf.<sup>21</sup> Tokoh dialektis besar lainnya ialah al-Nazzam, yang oleh Nyberg, dianggap sebagai seorang dialektikus yang paling sukses dalam mematahkan kepercayaan kaum Manikean di Timur Dekat.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> Alī Muṣṭafā Al-Ghurabī, *Tārīkh al-Firāq al-Islāmiyyah wa Nash'ah 'Ilm al-Kalām*, hal. 101-103.

<sup>21</sup> Lihat Zuḥdi Jār Allah, *Op. Cit.*, hal. 40.

<sup>22</sup> Lihat *Ibid.*, hal. 41; lihat juga Fazlu Raḥmān, *Islām*, hal. 121. Karya tulis Abū Ḥusīn al-Khayyāt (w. 290 H.), "*Al-Intishār*", yang diterbitkan oleh Nyberg, merupakan karya dialektis yang penting dalam mempertahankan faham Mu'tazilah terhadap serangan seorang tokoh *Zindīq*, iaitu Ibn al-Rawandi, yang bernama lengkap Abū al-Ḥusīn Ahmad ibn Yahya ibn Ishaq. Semula dia adalah penganut faham Mu'tazilah, tetapi kemudian menjadi Atheis dan *Zindīq*, lalu menulis "*Fadā'ih al-Mu'tazilah*" (kelancangan Mu'tazilah). Dia wafat 298 H. Lihat 'Alī Muṣṭafā Al-Ghurabī, *Tārīkh al-Firāq al-Islāmiyyah wa Nash'ah 'Ilm al-Kalām*, hal. 94.

Bagaimanapun, metode rasional dan dialektis, yang banyak dipergunakan oleh tokoh-tokoh Mu'tazilah untuk memperkokohkan sendi-sendi akidah Islam dan mempertahankannya dari serangan musuh-musuhnya, juga punya implikasi yang merugikan aliran Mu'tazilah sendiri. Kebebasan berfikir yang menjadi karakteristik aliran ini telah menimbulkan adanya perbezaan pendapat yang banyak sekali di antara tokoh-tokohnya.<sup>23</sup> Menurut al-Baghdādi, banyak di antara tokoh Mu'tazilah yang menyerang pendapat tokoh-tokoh lainnya dengan metode dialektis, malah ada yang sampai mengkafirkannya.<sup>24</sup>

Meskipun metode rasional sangat dominan di kalangan Mu'tazilah, namun sebagai teolog Islam, para tokoh-tokohnya juga tidak melupakan teks-teks wahyu, al-Qur'an dan al-hadith, dalam memformulasikan pendapat-pendapatnya. Al-Qur'an dan hadith adalah sumber utama dari pokok-pokok kepercayaan yang mereka yakini kebenarannya. Hanya saja, sesuai dengan metode rasional yang mereka pegang teguh, yang sangat menjunjung tinggi kemampuan akal, ayat-ayat al-Qur'an yang sesuai dan dapat diterima akal, mereka jadikan sebagai pendukung pendapat-pendapat mereka; sedangkan yang tidak demikian, mereka berusaha menafsirkannya secara metaforis bahkan melewatkannya begitu saja.<sup>25</sup> Begitu pula terhadap hadith. Hadith yang sesuai

<sup>23</sup> Di antara bentuk metode berfikir yang umum digunakan oleh tokoh-tokoh Mu'tazilah dalam membahas masalah ketuhanan ialah semacam analogi yang disebut: *Qiyās al-Ghā'ib 'alā al-Shahid*, iaitu menganalogikan yang immaterial (Tuhan) terhadap yang nampak (manusia). Penggunaan bentuk analogi ini mungkin berkaitan erat dengan pandangan Mu'tazilah yang antroposentris dalam teologinya.<sup>23</sup> Menurut 'Ali Shami al-Nashar, metode berfikir ini, yang kemudian banyak dipergunakan oleh para teolog Islam, adalah original dari kalangan Islam sendiri dan bukan pengaruh logika formal Yunani. Lihat 'Ali Shami al-Nashar, *Mināhij al-Baḥth 'ind Mufakkir al-Islām*, Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1947, hal. 110.

<sup>24</sup> Menurut al-Baghdādi, tokoh-tokoh Mu'tazilah sangat hebat mengkafirkan antara sesama mereka, bahkan antara guru dengan murid atau sebaliknya antara murid dengan guru hanya kerana ada perbezaan pendapat dalam masalah-masalah yang bukan prinsip. Misalnya, al-'Allāf mengkafirkan muridnya, al-Nazzām; Ja'far ibn Harb mengkafirkan gurunya, al-'Allāf; al-Mirdar juga mengkafirkan al-'Allāf dan Bishr ibn al-Mu'tamir, yakni gurunya sendiri. Lihat Al-Baghdādi, *Kitāb Uṣūl al-Dīn*, hal. 166; Zuhdi Jār Allah, *Op. Cit.*, hal. 195-196.

<sup>25</sup> Sebagai contoh, Ibn Hazm menunjuk mengenai masalah shafaat di hari kiamat. Lihat Ibn Hazm, *al-Fisal fī al-Milād wa al-Nihal*, Maktabah al-Mu'ayyad, Jil. 4, 1317 H., hal. 53.

dengan pendapat akal diterima, tetapi yang dianggap tidak sesuai maka mereka takwilkan, bahkan ditolak sebagai hadith meskipun dianggap hadith *ṣahih* oleh ahli hadith.<sup>26</sup> Jadi, metode rasional yang dipergunakan oleh para teolog Mu'tazilah ini adalah metode yang menganggap rasio sebagai alat yang dominan, sehingga teks-teks wahyu harus diterima secara rasional, dan keyakinan orang terhadap kebenaran materi akidah mesti didasarkan atas pengetahuan rasional.

Metode berfikir rasional yang dipergunakan oleh kaum Mu'tazilah, sebagaimana disebutkan di atas, mendapat reaksi keras dari orang-orang yang menamakan diri mereka dengan "*salafiyūn*", pengikut aliran Salaf dalam akidah.<sup>27</sup> Menurut Abū Zahrah, Salafiyah baru diformulasikan pada abad ke-4 H., tanpa menyebutkan siapa yang melaksanakan hal itu. Hanya saja dia menjelaskan bahwa golongan Salafiyah berasal dari kalangan *Hanābilah*, yaitu para pengikut Ahmad ibn Hanbal (w. 241 H/855 M.). Baru dalam abad ke-7 H. Salafiyah diformulasikan secara lengkap oleh Ibn Taimiyah (w. 729 H/1329 M.),<sup>28</sup> lebih dua abad sesudah al-Ghazālī (w. 505 H/1111 M.).

Pendukung utama golongan Salafiyah adalah dari kalangan tokoh-tokoh ahli hadith (*muhaddithūn*), kerana sesuai dengan ketekunan mereka dalam menjaga

<sup>26</sup> Lihat Ahmad Amin, *Zuhr al-Islām*, hal. 21-22; 'Alī Muṣṭafā Al-Ghurabī, *Tārīkh al-Firāq al-Islāmiyyah wa Nash'ah 'Ilm al-Kalām*, hal. 237; Lihat juga Ibrāhīm Madkur, *Fī al-Falsafah al-Islāmiyyah*, hal. 37.

<sup>27</sup> Secara etimologi, Salaf bererti: telah berlalu (*salafa*) atau terdahulu (*salaf al-qawm*). Lihat Louis Ma'luf, *al-Munjid fī al-Lughah*, Beirut: Dār al-Mashriq, Cet. 21, t.th., hal. 346. Secara terminologi, golongan Salaf ialah: mereka yang berpegang teguh kepada *atsar* (hadith), lebih mengutamakan *riwayah* daripada *dirayah*, dan mengutamakan *naqal* (wahyu) daripada akal. Mereka menganggap golongannya sebagai *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* (golongan pendukung sunnah dan majoriti umat), kerana faham akidah mereka dianggap original dari ajaran Islam yang dibawa Nabi Muhammad s.a.w. sebagaimana yang diterima oleh umat Islam pertama. Lihat juga Ibrāhīm Madkur, *Op. Cit.*, hal. 30.

<sup>28</sup> Lihat Muhammad Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th., Jil. 1, hal. 225.

kelestarian hadith dari satu generasi ke generasi berikutnya.<sup>29</sup> Tradisi para sahabat Nabi dalam memahami dan memformulasikan pendapat-pendapat mereka di sekitar akidah, merupakan salah satu yang mereka lestarikan itu. Kerana itu, metode yang dipergunakan dalam aliran ini ialah metode tekstual, dengan berpegang kepada teks-teks wahyu yang diterima, serta bersikap hati-hati terhadap rasionalisasi yang mendalam terhadap masalah-masalah yang berkaitan dengan akidah.<sup>30</sup>

Tokoh populer aliran ini ialah Ahmad ibn Hanbal, seorang ahli hadith dan juga pendiri mazhab Hanbali dibidang *Fiqh*. Kepopulerannya sebagai tokoh Salafiyah, yang juga menamakan diri sebagai *ahl al-sunnah*, adalah kerana penderitaannya yang tak terhingga dalam peristiwa "*mihnah*", yang dilaksanakan oleh Khalifah al-Ma'mun (198-218 H.), yang memaksa para ulama waktu itu untuk meyakini kebenaran salah satu doktrin Mu'tazilah tentang kemakhlukan al-Qur'an.<sup>31</sup>

Sebenarnya semua pendiri mazhab *fiqh* dapat dikatakan sebagai tokoh Salafiyah kerana di antara mereka sudah ada yang menyerang para teolog yang banyak mempergunakan metode rasional, iaitu mereka yang disebut sebagai: *Jahmiyyah* (pengikut Jahm ibn Safwan), *Qadariyyah* (pengikut faham kebebasan manusia) dan *Zanadiqah* (orang-orang *Zindiq*). Misalnya, Ahmad ibn Hanbal (w. 150 H.) dengan karyanya yang berjudul: *Kitāb al-Radd `ala al-Jahmiyyah wa al-Zanadiqah*; al-Bukhari (w. 256 H.) dengan karyanya *Kitāb Af'āl al-'Ibād dan al-Radd `alā al-Jahmiyyah*,<sup>32</sup> dan Malik ibn Anas (w. 179 H.) dengan kitabnya *Riṣālah fi al-*

<sup>29</sup> Lihat Muṣṭafā Hilmi, *Manhāj 'Ulamā' al-Hadīth wa al-Sunnah fi Uṣūl al-Dīn (Ilm al-Kalām)*, Dar al-Da'wah, t. th., hal. 82.

<sup>30</sup> Lihat Zurkani Jahja, *Op. Cit.*, hal. 53.

<sup>31</sup> Lihat *Ibid.*, hal. 42; Ahmad Amin, *Op. Cit.*, hal. 7.

<sup>32</sup> Lihat 'Alī Shāmī al-Nashar dan 'Ammar Jami' al-Ṭalibī (ed.), *'Aqā'id al-Salāf*, Iskandariah: Manshā'at al-Mā'arif, 1971, hal. 6.

*Radd `alā al-Qadariyyah*.<sup>33</sup> Begitu juga dengan tokoh-tokoh *fiqh* yang lain seperti al-Shafi`i, (w. 204 H.), Şufyān al-Thawrī (w. 161 H.), dan al-Awzā`i (w. 157 H.). Mereka adalah terdiri dari tokoh-tokoh Salafiyah. Adapun yang dimaksud dengan *Jahmiyyah* dan *Qadariyyah*, yang menjadi sasaran kritik mereka, ialah aliran Mu`tazilah.<sup>34</sup>

Memang, dari segi metodologi, Salafiyah berbeza secara diametral dengan Mu`tazilah. Kalau yang disebutkan terakhir ini mengutamakan metode rasional, sehingga *naqal* harus tunduk di bawah akal. Sedangkan Salafiyah mempergunakan metode tekstual, yang mengharuskan akal tunduk di bawah *naqal*. Namun demikian, dalam penerapannya di kalangan tokoh-tokoh aliran ini sendiri, metode ini tidak selalu membuahkan hasil yang sama. Hal ini disebabkan mereka tidak luput dari pengaruh situasi kultural dan struktural pada masanya. Dalam sejarahnya, di kalangan Salafiyah terdapat orang-orang yang disebut sebagai: *al-Hashawiyah*, yang cenderung kepada antropomorfisme dalam memformulasikan sifat-sifat Tuhan; *al-Kullābiyyah*, para pengikut ibn Kullāb (w. 240 H/842 M.), seorang tokoh Salaf yang terbawa arus falsafah,<sup>35</sup> dan ada beberapa tokoh Salaf yang menuduh tokoh Salaf lainnya sebagai bukan termasuk penganut Salafiyah.<sup>36</sup> Kerana itulah, Ibn Taimiyah, yang dianggap oleh para penganut Salafiyah di belakang hari, seorang perumus terpercaya Salafiyah, telah berusaha memisah-misahkan mereka yang berbeza itu dengan menuduh mereka yang tidak sefaham dengannya sebagai bukan penganut

<sup>33</sup> Lihat Ibrāhīm Madkūr, *Op. Cit.*, hal. 31.

<sup>34</sup> Disebut *Jahmiyyah* kerana menafikan sifat-sifat Tuhan; dan disebut *Qadariyyah* kerana pendukung faham kebebasan manusia.

<sup>35</sup> Lihat Jalāl Mūsa, *Op. Cit.*, hal. 86-87; al-Shahrastani, *al-Milāl wa al-Nihal*, hal. 105; Ibrahim Madkur, *Op. Cit.*, hal. 32.

<sup>36</sup> Lihat Muhammad Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, hal. 235-236.

Salafiyah. Ibn Taimiyah mengeluarkan *Hashawiyah* dan *Kullābiyyah* dari golongan Salaf.<sup>37</sup>

“*Al-hashw*”, “*al-tashbih*” dan “*al-tajsim*” merupakan tiga terminologi yang hampir bersamaan pengertiannya. *Hashawiyah*, yang terdiri dari beberapa ahli hadith yang berpendapat bahawa ayat-ayat al-Qur’an dan hadith-hadith yang bersifat ‘*mutashābihat*’,<sup>38</sup> harus difahami menurut pengertian harfiahnya. Akibatnya, ada kesan bahawa Tuhan mempunyai sifat-sifat seperti: bertangan, bermuka, bermata, datang, turun, marah, senang, dan sebagainya. Adapun *mutashābihat* di kalangan Shi’ah menggambarkan Tuhan mempunyai kesamaan dengan manusia. Keduanya menjadi bertemu dalam “*tajsim*”, iaitu penggambaran Tuhan pasti berjasad seperti manusia, bertempat dan beranggota tubuh badan, seperti tersebut di dalam al-Qur’an dan al-hadith yang dimengerti secara harfiah.<sup>39</sup> Menurut al-Shahrastani, munculnya faham “*al-tashbih*” dan “*al-tajsim*” di kalangan Hashawiyah berkaitan erat dengan munculnya hadith-hadith palsu yang banyak diadaptasi dari sumber agama Yahudi, yang bertendensi menggambarkan adanya keserupaan atau kesamaan Tuhan dengan makhluk-Nya.<sup>40</sup> Jika pendapat ini benar, bererti penggunaan metode tekstual seperti yang dilakukan oleh Hashawiyah telah dipengaruhi oleh unsur-unsur bukan Islami (Yahudi), sehingga boleh membawa kepada faham yang menyerupakan Tuhan dengan makhluk-Nya.

<sup>37</sup> Lihat Muṣṭafā Hilmi, *Al-Salafiyah Bayn al-‘Aqidah al-Islāmiyyah wa al-Falsafah al-Gharbiyyah*, (Kemudian disebut al-Salafiyah), Iskandariah: Dar al-Da’wah, 1983, hal. 168. Tetapi ada pula sebuah tesis yang menyoroti ke-salaf-an Ibn Taimiyah, yang berkesimpulan bahawa Ibn Taimiyah bukan seorang penganut Salafiyah. Lihat Mansur Muhammad Muhammad Uways, *Ibn Taimiyah Laysa Salafiyah*, Beirut: Dār al-Nahdah al-‘Arabiyyah, 1970.

<sup>38</sup> Ayat-ayat *mutashābihat* ialah ayat-ayat yang sukar dijelaskan kerana ada kesamaannya dengan yang lain, baik dari segi lafaz mahupun dari segi makna. Lihat Al-Raghib al-Asfahani, *Al-Mufradat fi Gharib al-Qur’an*, Mesir: Muṣṭafā al-Bābi al-Halabi, t. th., hal. 254.

<sup>39</sup> Lihat Jalal Musa, *Op. Cit.*, hal. 88-91.

<sup>40</sup> Lihat al-Shahrastani, *Milāl wa al-Nihal*, hal. 106.

Ibn Kullāb pula adalah seorang tokoh Salafiyah yang hidup semasa dengan Ahmad ibn Hanbal, dan memihak kepadanya dalam peristiwa “*mihnah*”. Tetapi kemudian Ahmad ibn Hanbāl memisahkannya, bersama orang-orang yang sefaham dengan Ibn Kullāb, dari kalangan Salafiyah, kerana dianggap telah terpengaruh dengan pemikiran falsafah, yang sangat ditentang oleh Salafiyah.<sup>41</sup> Ibn Kullāb memang sudah mula menganalisis masalah sifat dan *dhat* Tuhan, sehingga dia berpendapat bahawa sifat Tuhan bukan *dhat*-Nya dan tidak pula sesuatu yang lain dari *dhat*-Nya.<sup>42</sup> Pendapat ini kemudian diambil alih oleh al-Ash'arī (w. 324 H.) dalam teologinya. Terbawanya Ibn Kullāb oleh arus pemikiran falsafah, meskipun sangat sedikit, disebabkan dia sempat berdebat dengan tokoh-tokoh Mu'tazilah, yang mempergunakan metode rasional. Dalam masalah sifat “*fawqiyah*” (Tuhan berada di atas), Ibn Kullāb dapat menewaskan argumen lawannya yang menolak sifat tersebut, dengan menggunakan argumen rasional, sebagaimana yang digunakan oleh tokoh-tokoh Mu'tazilah. Kemampuan dan keberhasilan Ibn Kullāb dalam perdebatan itu mendapat pujian dari Ibn Taimiyah, namun Ibn Taimiyah tetap menganggap Ibn Kullāb sebagai seorang “*revisionis*” di kalangan Salafiyah, bahkan dianggap berada di luar garis kebenaran.<sup>43</sup> Sebenarnya, bukan sahaja Ibn Kullāb yang terpengaruh pemikiran falsafah, tetapi Ibn Haẓm (w. 456 H/1064 M.), seorang tokoh Salafiyah dari Spanyol, juga ada mempergunakan hasil pemikiran falsafah dalam teologinya. Pada waktu menjelaskan sifat “*tanzih*” (transendensi) Tuhan, Ibn Haẓm menulis, antara lain, bahawa Tuhan bukan jisim, bukan *jawhar* (substansi), bukan *ʿaradh* (aksiden), bukan *ʿadad* (angka), bukan jenis, bukan bahagian, bukan gerak, bukan

<sup>41</sup> Lihat Zurkani Jahja, *Op. Cit.*, hal. 37.

<sup>42</sup> Lihat *Ibid.*

<sup>43</sup> Lihat Jalāl Mūsā, *Op. Cit.*, hal. 75-78; Muṣṭafā Hilmi, *al-Salafiyah*, hal. 166-170.

diam, dan seterusnya.<sup>44</sup> Semua yang dinafikan itu adalah terminologi-terminologi falsafah yang berasal daripada Yunani, yang tidak dikenal oleh umat Islam period pertama yang disebut "*Salaf*". Dengan demikian, penggunaan metode tekstual, yang dipegang teguh oleh Salafiyah, pada sebahagian tokohnya juga dipengaruhi oleh pemikiran falsafah yang banyak dipergunakan oleh kalangan ajaran yang mempergunakan metode rasional.

Kebangkitan tokoh-tokoh Salafiyah dengan metode tekstualnya adalah merupakan refleksi dari pemakaian metode rasional oleh kaum Mu'tazilah, yang dengan berani mempergunakan akal dalam mentakwilkan ayat-ayat al-Qur'an yang dianggap tidak rasional, terutama ayat-ayat yang disebut "*mutashābihat*". Ahmad ibn Hanbal dan sejumlah tokoh-tokoh Salafiyah mempertahankan metode tekstual dalam masalah ini, iaitu mempercayai apa yang diungkapkan oleh al-Qur'an dan al-hadith tanpa mentakwilkannya, dengan dasar persepsi bahawa Tuhan sama sekali berbeza dari segala sesuatu yang terbayang dalam benak orang, kerana semuanya itu adalah makhluk-Nya belaka. Kerana itu, kritikan tajam Salafiyah terhadap Mu'tazilah terfokus di sekitar ini, yakni mentakwilkan ayat-ayat al-Qur'an dan al-Hadith dengan rasio, sehingga terkesan menundukkan wahyu di bawah status akal.<sup>45</sup>

Namun demikian, menurut al-Ghazālī, Ahmad ibn Hanbāl meskipun menutup rapat terhadap pentakwilan teks wahyu oleh akal, juga pernah mentakwilkan tiga

<sup>44</sup> Lihat Abū Muhammad 'Alī ibn Ahmad Ibn Ḥazm al-Zahiri, *Al-Fiṣal fī al-Milāl wa al-Ahwā wa al-Nihal*, Dār al-Fikr, Mesir, Jil. 1-5, 1317.

<sup>45</sup> Lihat al-Shahrastani, *Al-Milāl wa al-Nihal*, hal. 103-104.

buah hadith secara rasional.<sup>46</sup> Begitu juga Ibn Hazm pernah mentakwilkan ayat *mutashābihat* secara rasional, iaitu terhadap kalimat “*wajh*” (muka) Tuhan, yang tersebut dalam surah al-Rahmān ayat 27. Dia mentakwilkan kata *wajh* dengan *dhat* Tuhan, kerana adanya faktor rasional dan sensual yang membolehkan pentakwilan tersebut. Memang Ibn Hazm tidak seketat tokoh-tokoh Salafiyah lain dalam masalah takwil ini.<sup>47</sup> Dengan demikian, meskipun golongan Salafiyah dianggap sebagai kaum tekstualis, dalam metode pemikiran, sebahagian tokohnya, ada juga yang menyerap pemikiran falsafah yang ditemui di dalam masyarakat, dan ada juga menggunakan pentakwilan terhadap teks-teks wahyu, sebagaimana berlaku di dalam metode rasional, meskipun kadarnya hanya sedikit.

Selain itu, tokoh-tokoh Salafiyah juga banyak terlibat dalam perdebatan dengan lawan-lawan mereka, sehingga metode dialektik juga berkembang di kalangan mereka.<sup>48</sup> Misalnya, Ahmad Ibn Hanbāl juga terlibat dalam perdebatan dengan Muhammad ibn Abī Du‘ād (w. 240 H.), seorang tokoh Mu‘tazilah yang menjadi pioner dalam peristiwa “*mihnah*” tentang “kemakhlukan” al-Qur’an, di mana Ahmad ibn Hanbāl tetap kokoh berpegang dengan metode tekstual.<sup>49</sup> Kemudian, ‘Abd al-‘Azīz al-Makki, seorang dialektikus Salafiyah terkenal, juga terlibat dalam perdebatannya dengan Bisr al-Marisi (w. 218 H.), seorang tokoh Mu‘tazilah, dalam suatu forum yang dihadiri oleh Khalifah al-Ma‘mun (w. 218 H.) tentang pelbagai

<sup>46</sup> Lihat al-Ghazālī, *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Beirut: Dār al-Fikr, Cet. 2, Jil. 1, 1980, hal. 179. Tetapi pernyataan al-Ghazālī ini, yang katanya didengar dari pengikut Ahmad ibn Hanbal di Baghdad, ditolak oleh Ibn Taimiyah kerana tidak ada *sanadnya*. Lihat Ibn Taimiyah, *Sharh Hadīth al-Nuzūl*, hal. 55; Lihat Muhammad Husni al-Zayn, *Mantiq Ibn Taimiyyah wa Manhajuh al-Fikr*, Beirut: al-Maktabat al-Islāmi, 1979, hal. 298.

<sup>47</sup> Lihat Ibrahim Madkur, *Op. Cit.*, hal. 35.

<sup>48</sup> Dalam huraian terdahulu telah disebutkan tentang adanya perdebatan antara Ibn Kullāb dengan seorang tokoh Mu‘tazilah mengenai sifat “*fawqiyah*” Tuhan, di mana tokoh Salafiyah ini mempergunakan argumen-argumen rasional di samping argumen tekstual untuk mematahkan argumen lawannya. Lihat Muṣṭafā Hilmi, *al-Salafiyah*, hal. 169.

<sup>49</sup> Lihat *Ibid.*, hal. 116-121.

masalah akidah, terutama mengenai “kemakhlukan” al-Qur’an, sifat Tuhan, dan sebagainya.<sup>50</sup> Menurut Muṣṭafā Hilmi, dalam perdebatan itu al-Makki dapat menewaskan lawannya dengan mempergunakan argumen tekstual dan rasional, dengan suatu dasar perdebatan yang sudah disepakati sebelumnya, sehingga al-Ma’mun langsung memuji kehebatan al-Makki.<sup>51</sup>

Bersamaan dengan itu, timbul pula dalam Islam dua aliran teologi yang terkenal dengan nama *Qadariyyah* dan *Jabriyyah*. Menurut Qadariyyah, manusia mempunyai kemerdekaan dalam kehendak dan perbuatannya, dalam istilah Inggerisnya disebut *free will* dan *free act*.<sup>52</sup> Jabariyyah, sebaliknya, berpendapat bahawa manusia tidak mempunyai kemerdekaan dalam kehendak dan perbuatannya. Manusia dalam segala tingkah lakunya, menurut faham Jabariyyah, bertindak dengan paksaan dari Tuhan. Segala gerakan yang dilakukan oleh manusia ditentukan oleh Tuhan. Faham inilah yang disebut faham *predestination* atau *fatalism*.<sup>53</sup>

Pandangan-pandangan Qadariyyah yang diperkuat oleh sistem teologi Mu’tazilah dengan pendekatan rasional di samping *nas-nas* al-Qur’an nampaknya berkembang berdasarkan kenyataan yang terjadi baik ditengah masyarakat Islam mahupun masyarakat bukan Islam. Interaksi kebudayaan dan pemikiran (falsafah) yang terjadi antara masyarakat Islam dengan kalangan bukan Islam semakin tinggi intensitasnya, sehingga persoalan-persoalan yang dihadapi umat Islam semakin kompleks pula. Persoalan-persoalan falsafah yang berkenaan dengan eksistensi manusia dari alam fikiran Yunani menggugat pokok-pokok keyakinan Islam tentang sifat-sifat Allah yang mempunyai kaitan dengan alam semesta dan segala kebaruan

<sup>50</sup> Lihat Zurkani Jahja, *Op. Cit.*, hal. 39.

<sup>51</sup> Lihat Muṣṭafā Hilmi, *al-Salafiyah*, hal. 123-141.

<sup>52</sup> Lihat al-Shahrastani, *al-Milāl wa al-Nihal*, hal. 43.

<sup>53</sup> Lihat *Ibid*.

yang terdapat di dalamnya, seperti tahu (*ʿilm*), kemauan (*iradah*), kuasa (*qudrah*), sabda (*kalām*), mendengar (*samaʿ*), dan melihat (*baṣar*).

Fakta sejarah menunjukkan, sejak pertengahan abad kedua Hijrah atau akhir abad kelapan Masehi, pokok-pokok keyakinan dalam Islam itu mendapat tentangan yang amat berat dan sukar dicarikan penyelesaiannya. Yang pertama menghadapi tentangan itu dan berusaha menjawabnya adalah kelompok Muʿtazilah.<sup>54</sup> Pemikiran falsafah Yunani yang dihadapi itu tidak dapat dijawab dengan hanya menunjuk *naṣ* al-Qurʿan dan al-hadith. Muʿtazilah berusaha menjawabnya dengan pendekatan rasional dan filosofis pula dengan berlandaskan *naṣ-naṣ* yang ada. Dengan kegiatan semacam itu, Ahmad Amin berpendapat bahawa mereka mempunyai peranan yang amat besar dalam melawan pendapat-pendapat yang menolak keyakinan Islam.<sup>55</sup>

Muʿtazilah merupakan kelompok yang pertama kali mengembangkan falsafah Yunani, yang telah disaring melalui proses “Islamisasi”,<sup>56</sup> yang pada gilirannya mendorong tumbuhnya ilmu kalam dalam Islam. Falsafah Yunani setelah ‘diislamkan’ digunakan oleh Muʿtazilah untuk menangkis serangan-serangan

<sup>54</sup> Lihat Ahmad Amin, *Ḍuḥa al-Islām*, Kaheerah: al-Nahdah, Jil. 3, 1964, hal. 31-32.

<sup>55</sup> Lihat Ahmad Amin, *Fajr al-Islām*, hal. 299-300.

<sup>56</sup> Ajaran Muʿtazilah pertama kali berkembang di Basrah atau tepatnya daerah Iraq yang merupakan tempat pertemuan Islam dengan kebudayaan-kebudayaan besar dunia, seperti Yunani, Persia, India, dan Cina. Kerananya, struktur kebudayaan masyarakatnya jauh lebih kompleks dibandingkan dengan tanah Hijaz tempat kelahiran Islam. Di samping itu, Iraq jauh dari tempat sahabat-sahabat utama berkumpul sehingga hadith juga sedikit berkembang di sini. Kerana semuanya itu, pengembangan dan penerapan hukum Islam di daerah ini lebih banyak menggunakan pendekatan *aqliyah* di samping al-Qurʿan dan al-Hadith, seperti dilakukan oleh Imam Abū Hanifah. Penjelasan lebih jauh mengenai hal ini, lihat Zuhdī Jār Allah, *al-Muʿtazilah*, Beirut: al-Ahliyyah li al-Nashr wa al-Tawziʿ, 1974, hal. 162; Ibrāhīm Madkur, *Fi al-Falsafah al-Islāmiyyah*, hal. 36-37; Hasbi al-Shiddiqy, *Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Hukum Islam*, Jakarta, Bulan Bintang, 1971. Selanjutnya, di Iraq dan sekitarnya inilah pertama kali fikiran-fikiran falsafah dan kebudayaan-kebudayaan lain itu berinteraksi dengan fikiran-fikiran Islam. Di sinilah terjadi proses “Islamisasi” pemikiran-pemikiran dari luar tersebut. Tentang hal ini Nasr menyatakan bahawa bahagian-bahagian tertentu dari pemikiran falsafah tersebut disaring dan disesuaikan dengan ajaran Islam sehingga menjadi milik pemikiran Islam. Lihat Husein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, New York, New American Library, 1968, hal. 30; Muhammad Iqbal, *Membangun Kembali Fikiran Agama dalam Islam*, Terjemahan ʿAlī Udah. et al., Jakarta: Tintamas, 1966, hal. 123-174.

terhadap Islam. Selain itu, banyak pula orang Yahudi, Nasrani, Majusi, Hindu, dan Ateis yang baru memeluk Islam; sementara fikiran-fikiran mereka masih tetap dipengaruhi oleh agama dan kepercayaan mereka yang lama. Orang-orang yang baru Islam ini kemudian membawa persoalan-persoalan yang pernah timbul dalam agama mereka ke dalam Islam, misalnya sikap fatalistis pada agama Hindu dan Budha. Untuk menjawab semua persoalan itu, kelompok Mu'tazilah tampil dengan menggunakan pendekatan rasional yang merupakan interpretasi mereka terhadap *naş-naş* al-Qur'an. Mengingat usaha-usaha Mu'tazilah itu, tidak berlebihan jika Ahmad Amin menyatakan, hanyalah Allah yang mengetahui bahaya apa yang akan menimpa umat Islam ketika itu, sekiranya kaum Mu'tazilah tidak tampil membela Islam.<sup>57</sup>

Runtuhnya Mu'tazilah setelah berkembang demikian pesat, sehingga menjadi aliran teologi rasmi, dan memberikan semangat yang cukup penting dalam kejayaan Islam pada masa-masa awal Daulah Abbasiyyah<sup>58</sup> merupakan suatu ironi dan tragedi sejarah. Mu'tazilah, yang berpegang pada faham Qadariyyah dengan kebebasan memilih, berkehendak, dan melakukan perbuatan, justeru ketika berada pada puncak kejayaannya melalui Khalifah al-Ma'mun (198 H/813 M) dan al-Mu'tasim Billah (218 H/833 M) memaksakan ajaran-ajarannya untuk diterima oleh seluruh umat Islam. Pada masa kekhalifahan itulah dimulai *mihnah*<sup>59</sup> yang merupakan awal

<sup>57</sup> Lihat Ahmad Amin, *Duha al-Islām*, hal. 206.

<sup>58</sup> Aliran Mu'tazilah dengan cepat berkembang di seluruh dunia Islam mulai pada masa Khalifah Abū Ja'far al-Manşūr. Para khalifah Abbasiyyah sampai al-Mu'tasim Billah menyatakan Mu'tazilah sebagai mazhab teologi rasmi. Setelah lumpuhnya Mu'tazilah di Baghdād, Mu'tazilah pindah ke Afrika dan menjadi anutan Daulat Bani Idris dan Daulat Fathimiah. Penjelasan lebih terperinci tentang hal ini, Lihat Syed Ameer Ali, *Api Islam*, Terjemahan H. B. Jassin, Jakarta: Bulan Bintang, 1978, hal. 168.

<sup>59</sup> *Mihnah* adalah semacam pemeriksaan (*screening*) atau lebih tepat pengadilan untuk memeriksa keyakinan teologis yang dianut oleh setiap pemimpin pemerintah, kaum ulama dan para intelektual Muslim. Mereka yang berbeza pendapat dengan Mu'tazilah dipecat, dipenjarakan, dan bahkan ada yang dihukum mati. Lihat Ahmad Amin, *Duha al-Islām*, hal. 168.

tumbuhnya kebencian dan dendam dari kalangan umat Islam yang tidak setuju dengan Mu'tazilah.<sup>60</sup>

Ketika al-Mutawakkil berkuasa sebagai khalifah (232 H./847 M.), bermulalah masa-masa suram Mu'tazilah. Pemimpin-pemimpin pemerintah, ulama, dan intelektual dari kalangan Mu'tazilah dipecat dari kedudukannya dan dilarang mengajarkan faham Mu'tazilah. Khalifah Musta'sim Billah (279 H./892 M.) dengan legitimasi ajaran Jabariyyah, bahawa kekuasaan dan segala tindakannya merupakan ketentuan Tuhan, dengan ganas memburu-buru golongan Mu'tazilah sehingga sampai mereka terusir dari Baghdād. Mu'tazilah dinyatakan sebagai *bid'ah* dan suatu Dewan Ahli Hukum dibentuk untuk meneliti semua faham, aliran, dan buku-buku yang ada. Buku-buku yang 'berbau' Mu'tazilah dimusnahkan, sedangkan pengarangnya ditangkap atau dibunuh.<sup>61</sup> Inilah tragedi dan ironi sejarah yang, dilukiskan oleh Ahmad Amin, sebagai malapetaka terbesar yang menimpa umat Islam yakni dengan lenyapnya Mu'tazilah.<sup>62</sup>

Pada masa-masa keruntuhan Mu'tazilah itulah al-Ash'ari keluar dari Mu'tazilah dan mendirikan sistem teologinya sendiri. Sesuai dengan kecenderungan sebahagian besar masyarakat Islam yang tidak menyenangi Mu'tazilah, sementara belum ada suatu sistem teologi yang teratur untuk menggantikannya, kelihatan mendorong al-Ash'ari pula untuk membentuk teologi baru yang dapat dijadikan pegangan. Di samping itu, pertentangan metodologis yang tajam antara kedua aliran *kalām* tersebut di atas, Mu'tazilah dan Salafiyah, dapat pula memamatkan kelahiran suatu aliran yang mempunyai metode yang moderat dalam pemikirannya, iaitu al-Ash'ariyyah.

<sup>60</sup> Lihat *Ibid.*

<sup>61</sup> Lihat Syed Ameer Ali, *Op. Cit.*, hal. 644-646.

<sup>62</sup> Lihat Ahmad Amin, *Op. Cit.*, hal. 206.

## 2.2 PERISTIWA KONVERSI FAHAMAN AKIDAH AL-ASH'ARĪ

Pelbagai interpretasi dimajukan oleh para pemerhati dalam mengomentari perubahan sikap al-Ash'arī ini, yang oleh sementara ahli masih dianggap belum memuaskan.<sup>63</sup> terutama mengenai sebab-sebab instrinsik peristiwa tersebut. Jalāl Mūsa, seorang analisis kontemporer mengenai masalah ini, menulis bahawa faktor penyebabnya berkaitan erat dengan pergolakan spritual al-Ash'arī sendiri. Di bidang *kalām*, dia seorang Mu'tazilah dan berguru dengan al-Jubā'ī; sedangkan di bidang *fiqh*, dia bermazhab Shafī'ī dan berguru dengan Abū Ishāq al-Marwazī (w. 340 H.), seorang tokoh mazhab Shafī'ī di Irak. Dari kedua sisi kehidupan intelektualnya ini, al-Ash'arī melihat adanya dua kubu yang memilah-milah umat dengan kekuatannya masing-masing, yaitu kubu ulama *kalām* dengan kekuatan metode rasionalnya, dan kubu ulama *fiqh* dan hadith dengan kekuatan metode tekstualnya. Kekuatan kedua kubu tersebut diketahuinya dan diapun memilikinya. Oleh kerana itu timbullah keinginannya untuk menyatukan kedua kekuatan itu dalam satu aliran, sehingga para ulama kedua kubu itu dapat diintegrasikan pula. Realisasi ideanya ini dimulai dengan peristiwa konversi tersebut.<sup>64</sup>

Ibn 'Asākir menulis bahawa al-Ash'arī pernah bermimpi bertemu dengan Nabi Muhammad, yang menyuruhnya supaya mempertahankan akidah Islam dengan sintesa antara metode ahli hadith dan ahli *kalām*. Jalāl Mūsa menganggap riwayat ini hanya dibuat-buat kerana beberapa alasan. Selanjutnya, al-Shahrestani menyatakan bahawa penyebab konversi itu ialah ketidakpuasan al-Ash'arī terhadap jawapan gurunya, al-Jubā'ī, dalam masalah keadilan Tuhan, sekitar kewajiban Tuhan memperbuat yang

<sup>63</sup> Lihat Ahmad Amin, *Zuhr al-Islām*, Kaherah: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, Cet. 3, Jil.4, 1964, hal. 65.

<sup>64</sup> Lihat Jalāl Mūsa, *Nash'ah al-Ash'ariyyah wa Tatawwuruhā*, Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1975, hal.171.

lebih baik bagi hamba-Nya. Riwayat ini juga diragukan keabsahannya oleh para pemikir yang datang sesudahnya, seumpama al-Nasāfi, Ibn Khalikan dan al-Subki.<sup>65</sup>

Hampir senada dengan pendapat tersebut, Ahmad Amin juga menolak semua riwayat yang berkaitan dengan sebab-sebab konversi yang pernah diriwayatkan. Dia sendiri berpendapat lebih menekankan aspek kultural dan struktural pada masa itu. Iaitu setelah terjadinya “*Mihnah*” pada abad ke-3 H., banyak orang meninggalkan Mu’tazilah dan simpati umat tertuju kepada pihak *ahl al-Hadīth*, apalagi setelah pihak penguasa memberikan dukungannya sejak Khalifah al-Mutawakkil (232-247 H.). Amin berpendapat bahawa konversi al-Ash’ari disebabkan lebih banyak oleh faktor sosial dan politik; iaitu adanya dukungan pihak penguasa dan keinginan al-Ash’ari untuk mendapatkan kepemimpinan umat waktu itu. Pendapat Amin ini, menurut Jalāl Mūsa, adalah meniru-niru pendapat para orientalis, seperti De Boer, Wensinek, Mac Donald, dan lain-lain yang memang diakuinya lebih rasional dibandingkan riwayat-riwayat terdahulu. Namun terlalu menitikberatkan kepada aspek eksternal dari kehidupan al-Ash’ari, tanpa menyentuh pergolakan internalnya.<sup>66</sup> Sementara itu, para ahli juga menolak pendapat Ibn ‘Asākir yang juga membicarakan tentang *event* sejarah yang menandai awal konversi tersebut, kerana menganggap *event* sejarah yang direkonstruksikan itu tidak rasional. Namun demikian, ketokohnya sebagai seorang teolog besar diakui oleh semua pihak, sehingga, menurut terminologi *kalām*. aliran Ahlussunnah diidentikkan dengan aliran yang dibawanya.<sup>67</sup> Tetapi, al-Baghdadi

<sup>65</sup> Lihat Jalāl Mūsa, *Nash’ah al-Ash’ariyyah wa Tatawwuruha*, hal. 171-172.

<sup>66</sup> Lihat *Ibid.*, hal. 171-189. Bandingkan: Ahmad Amin, *Zuhr al-Islām*, Kaherah: Maktabah al-Nahdah al-Misriyyah, Cet.4, Juz. 4, 1975, hal. 66-67; A.J. Wensinck, *The Muslim Creed*, New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, Cet. 2, 1979, hal. 87; dan D.B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*. London: George Routledge & Sons Ltd, 1903, hal. 188-190.

<sup>67</sup> Lihat Jalāl Mūsa, *Nash’ah al-Ash’ariyyah wa Tatawwuruha*, hal. 15.

mengatakan bahawa al-Ash'arī bukanlah tokoh pertama dalam aliran Ahl al-Sunnah. Namun dia adalah seorang tokoh terbesar yang berhasil mempertahankan aliran ini dari lawan-lawannya.<sup>68</sup>

Meskipun al-Ash'arī menegaskan dirinya sebagai pengikut Ahmad ibn Hanbāl, tokoh Salafiyah yang disebutkan sebagai "*Ahl al-Ḥaqq wa al-Sunnah*" (golongan yang benar dan pendukung sunnah),<sup>69</sup> namun sebagian pengikut *Hanābilah* tidak mengakuinya. Kerana al-Ash'arī, menurut pandangan mereka, tidak sepenuhnya mengikuti Salafiyah yang sama sekali menolak *kalām* dengan metodenya yang rasional dalam pembicaraan masalah akidah. Sementara itu, al-Ash'arī juga dikatakan sebagai pengikut faham Ibn Kullāb, kerana sewaktu dia menyatakan diri keluar dari Mu'tazilah banyak mengadaptasi pendapat-pendapat Ibn Kullāb. Analisis ini dikemukakan oleh Ibn Taimiyah, yang tidak mengakui *kesunnian* al-Ash'arī.<sup>70</sup>

Meskipun pelbagai kesimpulan dari analisis yang dilakukan terhadap al-Ash'arī, namun faham baru yang didirikannya, Ash'ariyyah,<sup>71</sup> masih merupakan aliran *kalām* yang dominan di dunia Islam hingga saat ini.<sup>72</sup> Selama sebelas abad dalam

<sup>68</sup> Sebelumnya sudah banyak tokoh yang muncul, dan di antaranya disebutkan: Alī ibn Abū Ṭālib, 'Abd Allah ibn 'Umar, Umar ibn 'Abd al-'Azīz, al-Ḥasan al-Baṣrī, Ja'fār al-Ṣādiq, Abū Ḥanīfah, al-Shāfi'ī, dan sejumlah nama besar lainnya. Lihat al-Baghdādi, *Kitāb Uṣūl al-Dīn*, Beirut: Dār al-Afaq al-Jadīdah, 1981, hal. 307-310.

<sup>69</sup> Lihat Abū al-Ḥasan ibn Ismā'īl al-Ash'arī, *Al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, Kaerah: Idārah al-Tibā'ah al-Muniriyyah Azhar, t.t.h., h. 8.

<sup>70</sup> Selain menganggap al-Ash'arī sebagai penganut Jabariyyah dan sisa-sisa Mu'tazilah, Ibn Taimiyah juga menilai Ash'ariyyah sebagai aliran yang paling dekat dengan Salafiyah *Ahl al-Hadith* yang dianggapnya benar. Tetapi Jalāl Mūsa menilai pilihan al-Ash'arī yang memihak Ibn Kullāb, kerana itulah yang benar-benar Ahl al-Sunnah. Lihat Muṣṭafā Hilmī, *Manhāj 'Ulamā' al-Hadith wa al-Sunnah fī Uṣūl al-Dīn*, Iskandariah: Dār al-Da'wah, t.th., hal. 162-166; dan Jalāl Mūsa, *Nash'ah al-Ash'ariyyah wa Tatawwuruha*, hal. 189.

<sup>71</sup> Aliran ini pertama kali dibangun oleh Abū al-Ḥasan ibn Ismā'īl al-Ash'arī, Lihat Ibrāhīm Madkūr, *Fī al-Falsafah al-Islāmiyyah*, hal. 114.

<sup>72</sup> Menurut Muṣṭafā 'Abd al-Rāziq, di dunia Islam kini terdapat dua aliran *kalām* yang masih menguasai umat, iaitu Ash'ariyyah dan Salafiyah; tetapi yang disebutkan pertama tanpaknya masih dianggapnya dominan. Lihat Muṣṭafā 'Abd al-Rāziq, *Tamhīd li Tārīkh al-Falsafah al-Islāmiyyah*, Kaerah: Lajnat al-Ta'lif wa al-Tarjamat wa al-Nashr, Cet.2, 1959, hal. 259.

sejarahnya, aliran ini telah mengalami pasang surut dalam penyebaran dan bervariasi dalam perkembangan doktrinnya. Sejak Abū Ḥasan al-Ash`arī (w. 330 H/942 M) memaklumkan dirinya keluar dari Mu`tazilah, yang dianutnya sampai usia 40 tahun, dan merumuskan sebuah teologi baru, maka faham ini banyak umat Islam yang mengikutinya, kerana dianggap sebagai suatu bentuk kesinambungan dari faham ortodoks,<sup>73</sup> yang dianut majoriti umat Islam, tetapi sebelumnya belum pernah diformulasikan secara lengkap dan sistematis.<sup>74</sup> Apalagi al-Ash`arī sendiri mengaku sebagai pengikut Aḥmad ibn Hanbāl (w. 241 H/855 M.),<sup>75</sup> tokoh kaum ortodoks yang paling dihormati, kerana keteguhan pendiriannya dan ketabahannya menghadapi siksaan yang ditimpakan penguasa waktu itu (Abbasiyah), kerana menolak suatu dogma Muqtazilah yang dipaksakan.<sup>76</sup>

Al-Ash`arī memformulasikan suatu pemikiran teologi baru dengan tetap menggunakan logik sebagai 'modal utama' dalam perumusan-perumusannya. Sebagai anti-tesis terhadap faham-faham Mu`tazilah, maka pemikiran-pemikirannya itu kemudian mengambil bentuk suatu aliran teologi dengan namanya sendiri, "al-Ash`ariyyah".<sup>77</sup> Ajaran-ajaran al-Ash`arī ini tertuang di dalam kitab-kitab yang ditulisnya sendiri, terutama, kitab *al-Lumā` fī al-Radd `alā Ahl al-Ziyag wa al-Bidā`*;

<sup>73</sup> Faham ortodoks dalam Islam disebut juga faham *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā`ah*, atau faham *Sunnī*, dengan watak utamanya neutral dalam politik dan moderat dalam faham keagamaan. Lihat Fazlur Rahmān, *Islām*, Chicago and London: University of Chicago Press, Second edition, 1979, hal. 87; Nurcholish Madjid, *Khazanah Intelektual Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984, hal. 16.

<sup>74</sup> Sebelum al-Ash`arī, formulasi yang ada hanya bersifat parsial dan pragmatik. Sebagai contoh: Lihat misalnya `Ali Sāmī al-Nashar dan `Ammār Jāmi` al-Ṭalibī, (ed.), *Aqā'id al-Salāf*, Iskandariyah: Mansha'ah al-Mā`arif, 1971.

<sup>75</sup> Lihat Abū al-Ḥasan ibn Ismā'il al-Ash`arī, *Al-Ibānah `an Uṣūl al-Diyānah*, hal. 8. Tetapi pernyataan al-Ash`arī ini tidak diakui oleh kalangan Salafiyah, yang menganggapnya sebagai pengikut Ibn Kullāb (w. 240 H.) bukan pengikut Aḥmad ibn Hanbāl. Lihat Muṣṭafā Hilmi, *Manhaj `Ulamā' al-Hadith wa al-Sunnah fi Uṣūl al-Dīn*, hal. 162-166.

<sup>76</sup> Lihat Ibrāhīm Madkur, *Fī al-Falsafah al-Islāmiyyah*, hal. 113.

<sup>77</sup> Lihat Jalāl Mūsa, *Nash`ah al-Ash`ariyyah wa Ṭaṭawwuruha*, hal.195; Lihat Muṣṭafā Hilmi, *Op. Cit.*, hal. 11.

*Maqālāt al-Islāmiyyīn*; dan karyanya yang terakhir, yakni kitab *al-Ibānah an Uṣūl al-Diyānah*. Di samping itu, juga terdapat di dalam kitab-kitab yang ditulis oleh para pengikutnya.

Dalam perspektif historis, perkembangan suatu aliran, di samping ditentukan oleh adanya interaksi antara individu dan antara kelompok, banyak juga dipengaruhi oleh faktor penguasa dan tokoh-tokoh ulamanya. Kenyataan sejarah menunjukkan bahwa pengaruh faham teologi di suatu masa, selalu didominasi oleh faham yang dianut penguasa saat itu. Dengan “*power*” yang dimilikinya pula suatu aliran dapat berkembang dengan pesatnya.

Memperhatikan alur perkembangan Ash`ariyyah sebagai aliran teologi, tampak bahwa pasang surutnya aliran ini tidak terlepas dari faktor-faktor tersebut di atas. Setelah Abū al-Ḥasan al-Ash`arī merumuskan pemikiran-pemikiran teologinya yang kemudian membentuk aliran Ash`ariyyah, maka selanjutnya aliran ini dikembangkan oleh pengikut-pengikutnya, baik dari kalangan penguasa mahupun tokoh-tokoh ulama teologi lainnya.

Aliran ini berkembang pesat setelah Ash`ariyyah mendapat dukungan politik dan lembaga pendidikan, dua pranata sosial yang sangat besar peranannya dalam penyebaran suatu idea, maka aliran ini dapat berkembang pesat pada abad-abad berikutnya. Dari segi politik, dukungan pertama diperoleh dari Bani Saljuk yang berhasil menggulingkan Bani Buwayh pada tahun 1055 M. dan berkuasa di Baghdād sampai tahun 1117 M.<sup>78</sup> Akibatnya, aliran ini berkembang pesat di wilayah Irak dan Iran. Di wilayah Syiria dan Mesir, penyebaran Ash`ariyyah mendapat dukungan

<sup>78</sup> Lihat Marshal G.S. Hodgson, *The Venture of Islam*. Chicago: The University of Chicago Press, Vol.2, 1974, hal. 39-46, 276.

dengan sebutan *Imām al-Haramayn* (w. 478 H./1085 M.) dengan karyanya: *al-Irshād*, al-Baghdādi (w. 429 H./1037 M.) dengan karyanya: *Uṣūl al-Dīn*, al-Ghazālī, yang terkenal dengan sebutan *Hujjat al-Islām* (w. 505 H./1111 M.) dengan karyanya: *al-Iqtisād*, al-Rāzī (w. 606 H./1209 M.) dengan karyanya: *al-Muḥaṣṣal*, al-Baidāwī (w. 680 H./1282 M.) dengan karyanya: *al-Ṭawālī*, al-Ijī (w. 755 H./1355 M.) dengan karyanya: *al-Mawāqif*, al-Sanūsī (w. 895 H./1490 M.) dengan karyanya: *Umm al-Barāhīn* al-Laḡānī (w. 1039 H./1631 M.) dengan karyanya: *al-Jawhara*, al-Dardir (w. 1180 H./1777 M.) dengan karyanya: *al-Kharīdah*, dan al-Fudalī (w. 1237 H./1821 M.) dengan karyanya: *Kifāyah al-ʿAwām fī ʿilm al-Kalām*.<sup>82</sup> Meskipun hasil formulasi mereka kadang-kadang berbeza, atau bahkan bertentangan antara satu sama lain. Namun, dalam metode pemikirannya, tetap tidak keluar dari batas-batas moderasi aliran ini, sebagaimana yang digariskan oleh pendirinya, al-Ash`arī, khususnya dalam pemikiran teologinya.

Al-Ash`arī, sebagai seorang tokoh pemikir yang ulung, sejak dia keluar dari Muktaẓilah sampai ia meninggal, telah banyak melahirkan karya tulis. Beliau telah meninggalkan sebuah perpustakaan besar yang memuatkan kitab-kitab karangannya sendiri, yang ditulisnya khusus untuk mempertahankan kemurnian al-Sunnah dan menjelaskan *ʿaqīdah ḥasanah*. Ia juga menyusun tafsir al-Qur`an. Al-Ḍahabī menyatakan bahawa al-Ash`arī telah menulis tidak kurang dari 30 jilid kitab yang meliputi pelbagai masalah. Sumber lain menyatakan bahawa kitab-kitab al-Ash`arī

<sup>82</sup> Lihat ʿAbd al-Rahmān Badāwī, *Madhāhib al-Islāmiyyah*, Beirut: Dār al-ʿIlm wa al-Malayyin, Jil. 1, 1971, hal. 585, 671 dan 691; D. B. Macdonald, *Development of Muslim Theology. Jurisprudence and Constitutional Theory*, London: George Routledge & Sons Limited Broadway House, 1903, hal. 241-242; Ibrāhīm Madkur, *Fī al-Falsafah al-Islāmiyyah*, hal. 51-55 dan 114-115.

mencapai 300 buah.<sup>83</sup> Sebahagian besar buku yang ditulisnya adalah untuk membantah fahaman Muktazilah, dan sebahagian lagi untuk membantah golongan sesat lainnya.<sup>84</sup>

Di antara karya-karya tulisnya itu adalah: *Kitāb al-Fuṣūl*; terdiri daripada 12 buku dan merupakan bantahan terhadap pemikiran falsafah Naturalisme, Atheisme, Brahmainme, Yahudi, Nasrani dan Majusi.<sup>85</sup> Sementara itu, Ibn Khalikan menyebutkan bahawa di antara karya al-Ash'ari yang masyhur adalah: *al-Lumā'*, *al-Mujizu*, *Idah al-Burhān*, *al-Ṭabyīn 'an Uṣūl al-Dīn*, dan *Sharh wa al-Taḥṣīl fī al-Radd 'alā Ahl al-Ifki wa al-Tadlīl*. Dengan menggunakan metode ilmiah dan ilmu kalam, ia juga menyusun ilmu-ilmu shari'ah, iaitu antara lain: *Kitāb al-Qiyās*, *kitāb al-Ijtihād*, *Khbar al-Wahīd* dan *al-Amd*, yang ditulisnya sekitar tahun 320 H., iaitu empat tahun sebelum ia wafat, terdiri dari 68 tulisan, dan tersusun lebih dari sepuluh jilid.<sup>86</sup>

Di samping itu, terdapat lagi karya tulis al-Ash'ari yang amat populer dan sangat berpengaruh hingga hari ini, iaitu:

1. *Maqālat al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*. Buku ini terdiri daripada tiga bahagian, iaitu: (1) Membincangkan tentang golongan-golongan dalam Islam; (2) Membahas masalah keyakinan *ashab al-Hadith* dan *ahl al-Sunnah*; dan (3) Membincangkan tentang beberapa permasalahan mengenai ilmu kalam. Buku ini adalah buku yang pertama dikarang dalam masalah kepercayaan Islam dan menjadi reference utama dalam ajaran al-Ash'ariyyah kerana kejujuran dan

<sup>83</sup> Lihat Ibn 'Asakir al-Dimashqi, *Ṭabyīn Kadhib al-Muftari fī mā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash'ari*, hal. 136.

<sup>84</sup> Lihat Abū al-Ḥasan ibn Ismā'il al-Ash'ari, *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, hal. 4.

<sup>85</sup> Lihat *Ibid.*

<sup>86</sup> Lihat *Ibid.*

ketelitian pengarangnya. Di samping itu, buku ini juga merupakan khazanah yang cukup berharga bagi umat Islam secara keseluruhannya.

2. *Al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*. Iaitu penjelasan sekitar pokok-pokok agama, yang merupakan karyanya yang monumental. Buku ini berisikan tentang penjelasan-penjelasan akidah yang dibawanya, terutama menyangkut topik-topik tentang Hakikat *Ilahiyah*, Sifat-sifat Tuhan, kemungkinan Tuhan dapat dilihat, kemaha-kuasaan Tuhan, kebebasan manusia dalam berhadapan dengan kekuasaan mutlak Tuhan, tanggung jawab siapa sebenarnya keadaan manusia kafir atau beriman, masalah maksiat dan ta'at, Nisbah *'aql* dengan *naql* dan kehidupan sesudah mati. Dalam karyanya ini, al-Ash'ari mengaku sebagai pengikut Ahmad ibn Hanbal, juga lebih banyak mempergunakan metode tekstual dalam perbahasan *kalamnya*, iaitu dengan menjadi *naqal* sebagai dasar, dan akal sebagai argumen penguatnya. Dalam buku ini, di samping al-Ash'ari memberikan penjelasan tentang pegangan akidah *ahl al-Sunnah* juga mengkritik fahaman Muktazilah.
3. *Al-Lumā' fi al-Radd 'alā Ahl al-Ziyagh wa al-Bidā'*. Buku ini berisikan tentang sanggahan-sanggahan al-Ash'ari terhadap lawan-lawannya dalam ilmu kalam. Dalam karyanya ini, al-Ash'ari telah mempergunakan argumen rasional lebih dahulu dan kemudian disusul dengan argumen tekstual, sehingga nampak ada kesinambungan antara metode rasional dan metode tekstual dalam dirinya.

Pemikiran-pemikiran al-Ash'ari selanjutnya, dipelajari pertama melalui karya-karya Imām al-Ghazālī (w. 505 H), seorang tokoh al-Ash'ariyyah, murid al-Juwainī, yang kembali merekonstruksi pokok-pokok pendapat al-Ash'ari. Pemikiran al-Ash'ari yang serupa dengan pemikiran Imām al-Ghazālī juga dipopulerkan oleh al-Sanūsī (w.

1490 M).<sup>87</sup> Pemikiran-pemikiran teologis al-Ghazālī, yang tercantum dalam *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, yang sejalan dengan pemikiran al-Ash'arī di antaranya adalah tentang Allah dan sifat-sifat-Nya, tentang dapatnya Tuhan membebani manusia dengan kewajiban yang tidak mampu dipikulnya.<sup>88</sup> Dari kitab-kitab ini, lahir buku-buku kecil sama ada berupa matan ataupun sharh yang sejalan dengan pandangan kedua tokoh tersebut, al-Ash'arī dan al-Ghazālī.

### 2.3 ISU-ISU PENTING DALAM PEMIKIRAN KALAM

Dalam teologi Islam, ada beberapa isu krusial yang selalu menjadi bahan perdebatan di kalangan *mutakallimīn*, iaitu, antara lain: 1) Isu tentang *kufr*: di mana posisi pelaku dosa besar di akhirat? 2) Konsepsi iman; 3) Kehendak dan Kekuasaan mutlak Tuhan; 4) Keadilan Tuhan; 5) Perbuatan manusia; dan 6) Sifat-sifat Tuhan.

#### 2.3.1 Persoalan *kufr*

Kata *kufr* yang disebutkan dalam al-Qur'an adalah kebalikan dari kata *imān*, dan ditujukan bagi orang-orang di luar Islam. Tetapi dalam faham Khawarij di kalangan orang Islampun telah ada orang yang bersifat kafir, seperti orang-orang yang melaksanakan *tahkīm* (arbitrase) dalam kes politik antara kelompok 'Alī dan Mu'āwiyah. Oleh sebab itu, 'Alī, Mu'āwiyah, Abū Mūsa al-Ash'arī, dan al-'Amr ibn al-'Aṣ menurut pandangan kaum Khawarij adalah kafir. Kafir dalam kaitan itu menurut pandangan mereka sama dengan murtad, iaitu keluar dari agama Islam dan wajib dibunuh.<sup>89</sup>

<sup>87</sup> Lihat Ibrāhīm al-Baijūrī, *Hashiah 'alā Matn al-Sanusiyyah*, Semarang: Maktabah wa Maṭba'ah Toha Putra, Tanpa Tahun.

<sup>88</sup> Lihat al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Beirut: Dār al-Fikr, 1980, hal. 107-111.

<sup>89</sup> Lihat al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Ṭabarī*, Jil. 5, hal. 70-71; Abū al-Ḥasan ibn Ismā'īl al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, Constantinople: Maṭba'ah al-Dawlah, Jil. 1, 1930, hal. 189.

Dalam perkembangan selanjutnya kaum Khawarij dari mazhab al-Muhakkimah memasukkan orang yang berbuat dosa besar sebagai kafir. Bahkan menurut mazhab al-Azāriqah orang yang berbuat dosa besar tersebut bukan hanya kafir tetapi mushrik.<sup>90</sup>

Faham kaum Khawarij di atas mendapat tantangan dari kaum Murji'ah. Menurut mereka mukmin yang berbuat dosa besar tetap mukmin.<sup>91</sup> Sedangkan penilaian akhir ditunda dan diserahkan kepada Allah s.w.t. Menurut mereka ketetapan hukum bagi pelaku dosa besar tidak dapat diselesaikan dalam dunia ini.<sup>92</sup> Para pemimpin yang melakukan dosa besar juga tidak menjadi kafir dalam pandangan kaum Murji'ah, tetapi harus ditaati, salat bersamanya juga dianggap sah.<sup>93</sup>

Berbeza dengan pendapat kaum Khawarij dan Murji'ah di atas, pelopor Mu'tazilah Waṣīl ibn 'Aṭa' berpendapat, bahawa pelaku dosa besar bukan mukmin dan bukan pula kafir tetapi fasiq. Pendapat seperti itu sesuai dengan ajaran Mu'tazilah *al-Manzilah bayn al-Manzilatain*. Predikat kafir tidak dapat diberikan kepada mukmin pelaku dosa besar kerana ia juga tetap mengucapkan *shahadat* dan mengerjakan perbuatan-perbuatan baik.<sup>94</sup>

Di samping itu ia tidak dapat masuk surga, kerana ia tidak dikategorikan mukmin, begitu pula kerana ia bukan kafir tidak dapat dimasukkan kedalam neraka. Jadi tempatnya di antara surga dan neraka.<sup>95</sup> Itulah yang dimaksud dengan *al-Manzilah bayn al-Manzilatain*. Tetapi kerana tempat yang demikian tidak ada, maka

<sup>90</sup> Lihat Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, hal. 133.

<sup>91</sup> Lihat 'Abd al-Jabbār, *Sharh al-Uṣūl al-Khamsah*, Kaherah: Maktabah Wahbah, 1960, hal. 727.

<sup>92</sup> Al-Taftazani, *ʿIlm al-Kalām*, Kaherah: Dār al-Thaqāfah li al-Tibā'ah wa al-Nashr, 1979, hal. 29.

<sup>93</sup> Lihat A.J. Wensinck, *Encyclopaedia of Islam*, Leiden: E.J. Brill, 1987, hal. 134.

<sup>94</sup> Lihat Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, hal. 222.

<sup>95</sup> Lihat 'Abd al-Jabbār, *Sharh al-Uṣūl al-Khamsah*, hal. 697.

ia harus dimasukkan ke dalam salah satunya, surga atau neraka. Sesuai dengan ajaran Mu'tazilah yang mementingkan *'amal ṣālih* dan akhlak *al-karimah*, maka pelaku dosa besar menurut mereka dimasukkan ke dalam neraka. Agar tidak bertentangan dengan keadilan Tuhan, kaum Mu'tazilah menyebutkan bahawa siksaan yang diberikan terhadap pelaku dosa besar lebih ringan dari siksaan yang diberikan kepada orang kafir.<sup>96</sup>

Dengan demikian, dalam pandangan Mu'tazilah seorang mukmin harus memiliki *ma'rifat* dan *'amal ṣālih*. *Ma'rifat* atau mengetahui Tuhan melalui pembuktian akal sahaja tanpa menjauhi larangan-larangan-Nya dan tidak melaksanakan perintah-perintah-Nya tidak cukup menjadikan seseorang sebagai mukmin.<sup>97</sup>

Sementara itu, kaum Ash'ariyyah berpendapat bahwa pelaku dosa besar tetap mukmin, tidak kafir, dan tidak pula berada di antara dua tempat, surga atau neraka. Apabila orang seperti itu meninggal dunia tanpa bertaubat terlebih dahulu, nasibnya di akhirat terserah kepada Allah s.w.t.<sup>98</sup> Jika Ia mengampuninya, orang tersebut masuk surga. Jika tidak ia masuk neraka.<sup>99</sup> Selanjutnya, kaum Maturidiyyah, sama ada golongan Bukhara mahupun Samarkand, mempunyai pendapat yang sama dengan kaum Ash'ariyyah di atas. Mereka memandang pelaku dosa besar tetap mukmin, bukan kafir. Mereka juga menolak ajaran *al-Manzilah bayn al-Manzilatain*.<sup>100</sup>

Dengan demikian ada empat penilaian terhadap mukmin yang melakukan dosa besar di atas. Kaum Khawarij mazhab Muhakkimah menyebutnya kafir. Sementara

<sup>96</sup> Lihat al-Shahrastani, *al-Milāl wa al-Nihal*, hal. 48.

<sup>97</sup> Lihat 'Abd al-Jabbār, *Op. Cit.*, hal. 709.

<sup>98</sup> Lihat Al-Shahrastani, *Op. Cit.*, hal. 101.

<sup>99</sup> Lihat Abū al-Ḥasan ibn Ismā'īl al-Ash'arī, *al-Lumā'*, hal. 71.

<sup>100</sup> Lihat Abū Yusr Muhammad al-Bazdawī, *Kitāb Uṣūl al-Dīn*, Kaherah: Dār Ihyā al-Kutub al-'Arabiyah, 1963, hal. 146; Harun Nasution, *Op. Cit.*, hal. 77.

Khawarij mazhab Azariqah menyebutnya mushrik. Kaum Mu'tazilah menyebutnya tidak mukmin dan tidak kafir. Sedangkan dari kalangan Ash'ariyyah dan Maturidiyyah menyebutnya tetap mukmin.

### 2.3.2 Konsepsi Tentang Iman

Berkaitan dengan isu '*kufr*' di atas, maka di kalangan umat Islam berkembang pula masalah iman. Dalam aliran kalam, terdapat perbezaan pandangan mengenai konsepsi iman. Apakah iman itu berupa pengetahuan atau membenaran dalam hati saja, atau disertai dengan perbuatan. Aliran yang memandang iman itu hanya *tasdiq* tanpa amal membawa pengertian bahawa iman itu tidak bertambah dan tidak berkurang. Sementara itu, aliran yang memasukkan perbuatan ke dalam iman membawa makna bahawa iman itu dapat bertambah dan boleh berkurang.

Aliran-aliran yang berpendapat bahawa akal dapat sampai kepada kewajipan mengetahui Tuhan, iman tidak boleh mempunyai erti pasif. Iman tidak boleh mempunyai erti *tasdiq*, iaitu menerima apa yang dikatakan atau disampaikan orang sebagai 'benar'. Bagi aliran-aliran ini, iman mesti mempunyai erti aktif, kerana manusia mesti dapat sampai kepada kewajipan mengetahui Tuhan melalui pembuktian akalnya. Oleh kerana itu, bagi kaum Mu'tazilah, iman bukanlah *tasdiq*; dan iman dalam erti mengetahui saja belumlah cukup. Majoriti dari kalangan Mu'tazilah berpendapat bahawa iman itu mencakup ketaatan zahir dan batin dengan mengerjakan semua yang wajib dan sunat.<sup>101</sup> Menurut 'Abd al-Jabbār, orang yang mengetahui Tuhan tetapi melawan kepada-Nya, bukanlah orang yang mukmin.<sup>102</sup> Dengan demikian, iman bagi mereka bukanlah *tasdiq*, bukan pula *ma`rifah*, tetapi *'amal* yang

<sup>101</sup> Lihat 'Abd al-Jabbār, *Sharh al-Uṣūl al-Khamsah*, hal. 707. Bandingkan al-Qaḍī Abū Ya'la, *Masā'il al-Imān*, Riyad: Dār al-'Asimat, 1410 H., hal. 156.

<sup>102</sup> Lihat 'Abd al-Jabbār, *Op. Cit.*, hal. 709.

timbul sebagai akibat dari mengetahui Tuhan. Kerana itu, amal menjadi sangat penting dalam akidah mereka. Sehubungan dengan itu, mereka memandang bahawa pelaku dosa besar bukan termasuk orang mukmin.<sup>103</sup>

Jadi, dapat dikatakan bahawa iman, bagi Mu'tazilah, adalah *ma'rifah* yang disertai dengan amal soleh dalam bentuk melaksanakan perintah-perintah Tuhan dan menjauhi semua larangan-Nya. Amal merupakan syarat sahnya iman. Dalam konteks ini, mereka berbeza pandangan dengan kaum Salaf yang juga memasukkan amal dalam iman, namun amal bagi mereka hanya sebagai syarat penyempurnaan iman.<sup>104</sup>

Selanjutnya, kaum Murji'ah<sup>105</sup> dan Karamiyah berpendapat bahawa iman itu hanyalah *tasdiq bi al-lisān*, sedangkan amal tidak merupakan bahagian dan bukan cabang daripada iman. Kerana itu, menurut mereka, orang yang mengucapkan *shahadat* saja, seperti orang munafiq, tanpa disertai amal sudah sempurna imannya.<sup>106</sup> Bagi mereka, orang yang berdosa besar bukanlah kafir dan tidak kekal dalam neraka,<sup>107</sup> tetapi akan dihukum dalam neraka sesuai dengan besarnya dosa yang dilakukannya, dan ada kemungkinan bahawa Tuhan akan mengampuni dosanya dan oleh kerana itu tidak akan masuk neraka sama sekali.<sup>108</sup> Jadi, bagi mereka, orang Islam yang berdosa besar masih tetap mukmin. Dalam hubungan ini, Abū Hanīfah menyatakan bahawa iman ialah pengetahuan dan pengakuan tentang Tuhan, tentang Rasul-Rasul-Nya dan tentang segala apa yang datang daripada Allah dalam

<sup>103</sup> Lihat Abū al-Ḥasan Ibn Ismā'īl al-Ash'arī, *Maqālat al-Islamiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, Jil. 1, hal. 267-268.

<sup>104</sup> Lihat al-Amin al-Haj Muhammad Aḥmad, *Sharh Muqaddimah Ibn Abī Zaid al-Qairāni*, Jeddah: Maktabah Dār al-Maṭbu'ah al-Hadīthah, 1991, hal. 28.

<sup>105</sup> Dalam golongan golongan ini termasuk al-Ḥasan ibn Muhammad ibn 'Alī ibn Abū Ṭālib, Abū Hanīfah, Abū Yūsuf dan beberapa ahli hadith. Lihat al-Shahrastani, *al-Milāl wa al-Nihal*, Jil. 1, hal. 146.

<sup>106</sup> Lihat al-Qaḍī Abū Ya'la, *Op. Cit.*, hal. 159-161.

<sup>107</sup> Lihat al-Shahrastani, *Op. Cit.*, hal. 146.

<sup>108</sup> Lihat Abū Zahrah, *al-Mazāhib al-Islāmiyah*, Kaherah: Maktabah al-Adab, Tanpa Tahun, hal. 205.

keseluruhan dan tidak dalam bentuk perincian,<sup>109</sup> iman tidak mempunyai sifat bertambah atau berkurang, dan tidak ada perbezaan antara manusia dalam hal iman.<sup>110</sup>

Selanjutnya, golongan al-Jahmiyyah, iaitu pengikut-pengikut Jahm ibn Sufwān, tokoh Qadariyyah, berpendapat bahawa iman adalah *al-ma`rifah bi al-qalb*, iaitu pengetahuan dalam hati saja.<sup>111</sup> Kerana itu, orang Islam yang percaya kepada Tuhan dan kemudian menyatakan kekufuran secara lisan tidaklah menjadi kafir, kerana iman dan *kufr* tempatnya hanyalah dalam hati, bukan dalam bahagian lain dari tubuh manusia.<sup>112</sup>

Bagi golongan al-Salihiah, pengikut-pengikut Abū al-Ḥasan al-Ṣālihi, iman adalah mengetahui Tuhan dan *kufr* ialah tidak tahu pada Tuhan. Dalam pengertian mereka sembahyang tidaklah merupakan ibadat kepada Allah, kerana yang disebut ibadat ialah iman kepada-Nya, dalam erti mengetahui Tuhan.<sup>113</sup> Lebih lanjut al-Baghdādi menerangkan bahawa dalam pendapat al-Ṣālihiyah, sembahyang, zakat,

<sup>109</sup> Lihat 'Abd al-Qādir ibn Ṭāhir al-Tāmimī Abū Manṣūr al-Baghdādi, , *al-Farq bayn al-Firāq*, Kaerah: Maktabah Subeih, t.th., hal. 203.

<sup>110</sup> Definisi iman yang diberikan oleh Abū Hanifah tersebut menggambarkan bahawa iman semua orang Islam adalah sama, tidak ada perbezaan antara iman orang Islam yang berdosa besar dan iman orang Islam yang patuh menjalankan perintah-perintah Allah. Ini boleh membawa kepada kesimpulan bahawa Abu Hanifah juga berpendapat perbuatan kurang penting dibandingkan dengan iman. Jalan pemikiran seperti ini mungkin sekali ada pada Abū Hanifah yang dikenal sebagai Imam Mazhab yang banyak berpegang pada logika. Tetapi, pendapat tersebut, perbuatan atau amal tidak penting, rasanya tidak dapat diterima. Sebab, sebagai seorang Imam yang membentuk mazhab besar dalam Islam, Abū Hanifah tidak mungkin berpendapat demikian. Al-Shahrastani mengatakan, mungkinkah seorang yang dididik beramal sampai besarnya dapat menganjurkan untuk meninggalkan amal. Lihat al-Shahrastani, *Op. Cit.*, hal. 146.

<sup>111</sup> Pendapat tersebut mengandung kelemahan, ia boleh membawa makna bahawa Fir'aun beserta kaumnya termasuk orang mukmin, sebab mereka mengetahui kenabian Mūsa a.s. dan Hariin a.s. itu benar, meskipun mereka tidak percaya kepada kedua nabi Allah itu. Lihat al-Amin al-Haj Muhammad Aḥmad, *Sharh Muqaddimah Ibn Abī Zaid al-Qairāni*, hal. 31.

<sup>112</sup> Lihat Abū al-Ḥasan Ibn Ismā'il al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, Jil. 1, hal. 198.

<sup>113</sup> Lihat *Ibid.*

puasa dan haji hanya menggambarkan kepatuhan dan tidak merupakan ibadat kepada Allah, kerana yang disebut ibadat hanyalah iman.<sup>114</sup>

Dari pendapat-pendapat di atas, dapat diambil suatu ketegasan bahawa amal atau perbuatan tidaklah sepenting iman. Bagi mereka, hanya imanlah yang penting dan yang menentukan mukmin atau tidak mukminnya seseorang; perbuatan-perbuatan tidak mempunyai pengaruh dalam hal ini. Iman letaknya dalam hati dan apa yang ada di dalam hati seseorang tidak diketahui manusia lain; selanjutnya perbuatan-perbuatan manusia tidak selamanya menggambarkan apa yang ada dalam hatinya. Oleh kerana itu, ucapan dan perbuatan seseorang tidak mesti mengandungi erti bahawa ia tidak mempunyai iman. Yang penting ialah iman yang di dalam hati tersebut. Dengan demikian, ucapan dan perbuatan tidaklah merusak iman seseorang.

Selanjutnya, menurut al-Ash`ariyyah iman adalah *tasdiq bi Allah*, iaitu menerima sebagai benar khabar tentang adanya Tuhan.<sup>115</sup> Sementara `amal dipandang sebagai bukti iman dalam bentuk perbuatan, sebagaimana pengakuan lisan merupakan bukti iman dalam bentuk ucapan.<sup>116</sup>

Namun, sebagai golongan yang tidak meyakini akal sampai kepada kewajipan mengetahui Tuhan, nampaknya al-Ash`ariyyah iman tidak dapat merupakan *ma`rifat* atau `amal.<sup>117</sup> Mereka berpendirian bahawa wahyulah yang menjelaskan kepada manusia tentang kewajipan untuk mengetahui Tuhan.<sup>118</sup> Manusia harus menerima

<sup>114</sup> Lihat `Abd al-Qādir ibn Tāhir al-Tamīmī Abū Maṣṣūr al-Baḡhdādī, *al-Farq bayn al-Firāq*, hal. 207.

<sup>115</sup> Lihat Abū al-Ḥasan ibn Ismā`īl al-Ash`arī, *al-Lumā`*, hal. 75.

<sup>116</sup> Lihat *Ibid*.

<sup>117</sup> Lihat Shaifuddin al-Amīdī, *Ghāyah al-Marām fī `Ilm al-Kalām*, Mesir: Lajnah Ihyā' al-Turāth al-Islāmiyyah, 1971, hal. 309.

<sup>118</sup> Lihat Abū al-Ḥasan ibn Ismā`īl al-Ash`arī, *al-Lumā`*, hal. 75; Al-Qāṭi Abū Bakr al-Baqillānī, *al-Tamhīd al-Awāil wa Talkhīs al-Dalā'il*, Beirut: Muassasah al-Kutūb al-Thaqāfiyyah, 1987, hal. 389; al-Shahrastāni, *Op. Cit.*, hal. 88.

kebenaran pengkhabarannya. Itulah yang dimaksud oleh al-Ash`ari dengan *al-tasdiq bi Allah*.<sup>119</sup> Senada dengan itu, al-Bazdawī menyatakan bahawa iman adalah penerimaan dalam hati, diikrarkan dengan lisan; tiada Tuhan selain Allah dan tiada sesuatu yang serupa dengan-Nya.<sup>120</sup> Selanjutnya, golongan Maturidiyyah Samarkand, yang meyakini bahawa akal manusia sampai kepada kewajipan mengetahui Tuhan, iman mestilah lebih dari *tasdiq*.<sup>121</sup> Oleh itu, mereka menyatakan bahawa Islam adalah mengetahui Tuhan dengan tidak bertanya bagaimana bentuk-Nya. Iman adalah mengetahui Tuhan dalam esensi ketuhanan-Nya. *Ma`rifat* adalah mengetahui Tuhan dengan segala sifat-Nya. Sementara itu, Tauhid adalah mengenal Tuhan dalam keesaan-Nya.<sup>122</sup>

Dari keterangan di atas, dapat dikemukakan bahawa terdapat pelbagai pandangan mengenai konsepsi iman. Ada golongan yang membatasi iman hanya dengan *tasdiq*; inilah yang dikemukakan oleh kelompok al-Ash`ariyyah, Karamiyyah dan Mmurji`ah. Sebaliknya, bagi golongan Mu`tazilah dan Maturidiyyah, iman tidak hanya sekadar *tasdiq*, tetapi lebih dari itu, iaitu *ma`rifat* yang disertai *`amal*.

### 2.3.3 Kehendak dan Kekuasaan Mutlak Tuhan

Dalam teologi Islam, terdapat dua pandangan mengenai kekuasaan dan kehendak Tuhan. Bagi aliran teologi yang memberikan kedudukan yang tinggi kepada akal dan berpegang pada kebebasan manusia di dalam berbuat dan berkehendak, berpendapat bahawa kekuasaan dan kehendak Tuhan pada hakikatnya tidak lagi

<sup>119</sup> Lihat Abū al-Ḥasan ibn Ismā`īl al-Ash`ari, *al-Lumā`*, hal. 75

<sup>120</sup> Lihat Abū Yusr Muhammad al-Bazdawī, *Uṣūl al-Dīn*, hal. 148.

<sup>121</sup> Lihat Abū Mansūr al-Matūrīdī, *Risālah fi al-'Aqā'id*, Istanbul: Ankara Universiti, 1953, hal. 16.

<sup>122</sup> Lihat *Ibid*.

bersifat mutlak semutlak-mutlaknya,<sup>123</sup> kerana dibatasi, antara lain, oleh *natur* atau sunnah Allah itu sendiri. Sunnah Tuhan tidak mengalami perubahan.<sup>124</sup> Al-Qur'an menjelaskan: "ولن تجد لسنة الله تبديلا" "Tidak akan engkau jumpai perubahan pada Sunnah Allah".<sup>125</sup> Tiap-tiap benda mempunyai sifat dan *natur* sendiri yang menimbulkan efek tertentu menurut *natur* masing-masing.<sup>126</sup> Efek atau kesan yang ditimbulkan tiap benda, seperti gerak, diam, warna, rasa, bau, panas, dingin, basah dan kering, timbul sesuai dengan *natur* dari masing-masing benda yang bersangkutan. Sebenarnya, efek yang ditimbulkan tiap benda itu bukan perbuatan Tuhan. Perbuatan Tuhan hanyalah menciptakan benda-benda yang mempunyai *natur* tertentu itu.<sup>127</sup>

Sebaliknya, aliran yang memberikan kedudukan yang rendah terhadap akal dan mengatakan bahawa tidak adanya kebebasan manusia dalam berbuat dan berkehendak mempunyai pendapat bahawa kekuasaan dan kehendak Tuhan adalah mutlak dan tidak terbatas oleh apapun juga.<sup>128</sup> Semua yang terjadi di dunia ini ditetapkan oleh Tuhan, sejak zaman *azali*, dengan kekuasaan dan kehendak mutlak-Nya. Tuhan bersifat absolut dalam kehendak dan kekuasaan-Nya. Tuhan adalah Maha Pemilik (*al-Mālik*) yang bersifat mutlak dan berbuat apa sahaja yang dikehendaki-Nya

<sup>123</sup> Lihat Idem, *Le Systeme Philosophique des Mu'tazilah*, Beirut: Les Lettres Orientales, 1956, hal. 145; Bandingkan Harun Nasution, *Op. Cit.*, hal. 118.

<sup>124</sup> Misalnya, sunnah 'api' adalah 'membakar' dan tidak akan pernah berubah menjadi 'tidak membakar'. Jika terdapat sesuatu yang tidak terbakar oleh api seperti *asbestos*, bukan bererti api kehilangan sunnahnya, iaitu 'membakar', tetapi *asbestos* itulah yang mempunyai unsur yang tidak terbakar oleh api. Begitu juga dengan sunnah 'air' yang memiliki sifat 'membasahi'. Jadi, apapun yang terkena air pastilah ia basah. Demikian seterusnya, segala sesuatu yang ada di dunia ini masing-masing mempunyai sunnahnya tersendiri. Lihat Idem, *Le Systeme Philosophique des Mu'tazilah*, hal. 145.

<sup>125</sup> Lihat Q. S. al-Ahzab 33:62.

<sup>126</sup> Lihat al-Shahrastani, *Op. Cit.*, hal. 75.

<sup>127</sup> Lihat Abū al-Ḥasan ibn Ismā'īl al-Ash'arī, *Maqālat al-Islāmiyyīn*, Jil. 2, hal. 90.

<sup>128</sup> Lihat Muhammad 'Abduh, "Ḥaṣiyyah 'alā al-'Aqā'id al-'Adūdiyyah", (selanjutnya disebut Ḥaṣiyyah), ed. Sulaymān Dunya dalam *al-Shaykh Muhammad 'Abduh bayn al-Falāṣifah wa al-Kalāmiyyīn*, Kaherah: Isa al-Bābī al-Halabī, 1958, hal. 546; Abū al-Ḥasan ibn Ismā'īl al-Ash'arī, *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabi, 1985, hal. 68.

di dalam kerajaan-Nya dan tidak seorangpun yang dapat mencela perbuatan-Nya.<sup>129</sup> Sehubungan dengan itu, al-Baghdādi menyatakan bahawa boleh saja Tuhan melarang apa yang telah diperintahkan-Nya dan sebaliknya, memerintahkan apa yang telah dilarang-Nya.<sup>130</sup> Bahkan Tuhan bersifat adil dalam segala perbuatan-Nya, tidak ada suatu laranganpun bagi Tuhan; Tuhan tidak bertanggung jawab tentang perbuatan-perbuatan-Nya kepada siapapun.<sup>131</sup>

Aliran teologi yang menyatakan manusia mempunyai daya yang besar lagi bebas serta mengakui ketidakmutlakan kekuasaan dan kehendak Tuhan, dalam teologi Islam, biasanya disebut dengan kaum *Qadariyyah*, iaitu aliran yang mengakui adanya *free will* dan *free act* bagi manusia.<sup>132</sup> Adapun aliran yang tidak mengakui adanya kebebasan manusia dalam berbuat dan berkehendak biasanya disebut dengan kaum *Jabriyyah*, yakni aliran yang menyebut manusia sebagai umat *fatalisme* atau *predestination*.<sup>133</sup>

Kaum Mu'tazilah merupakan salah satu contoh dari golongan pertama. Mereka berpendapat bahawa kekuasaan Tuhan dan kehendak-Nya tidak mutlak lagi, kerana telah dibatasi oleh kebebasan yang telah diberikan kepada manusia dalam menentukan kemauan dan perbuatan.<sup>134</sup> Selanjutnya, kekuasaan mutlak itu dibatasi pula oleh sifat keadilan Tuhan. Tuhan tidak dapat lagi berbuat sekehendak-Nya, Tuhan telah terikat

<sup>129</sup> Lihat Muhammad 'Abduh, *Haṣṣiyah 'alā al-'Aqā'id al-'Adūdiyyah*, hal. 546.

<sup>130</sup> Lihat 'Abd al-Qāhir ibn Tāhir al-Tāmimī Abū Maṣūr al-Baghdādi, *Uṣūl al-Dīn*, Constantinople: Madrasah al-Ilahiyah, 1928, hal. 213.

<sup>131</sup> Lihat *Ibid.*, hal. 82.

<sup>132</sup> Tuhan bagi golongan ini diumpamakan sebagai seorang raja Agung yang mempunyai kekuasaan, namun kekuasaannya tidak mutlak, tetapi dibatasi oleh undang-undang atau peraturan-peraturan konstitusional yang dibuatnya sendiri. Dengan demikian, kekuasaan dan kehendak raja tidak lagi mempunyai sifat mutlak semutlak-mutlakannya. Lihat Harun Nasution, *Op. Cit.*, hal. 121.

<sup>133</sup> Bagi aliran ini, Tuhan diumpamakan sebagai seorang raja Agung yang berbuat tanpa batas dan bersifat absolut dalam segala tindakannya. Ia boleh berbuat sewenang-wenang sesuai dengan kedudukannya yang tinggi. Oleh kerana itu, raja berkuasa dan berkehendak mutlak. Lihat *Ibid.*

<sup>134</sup> Item, *Le Systeme Philosophique des Mu'tazilah*, Beirut, Les Lettres Orientales, 1956, hal. 82. Bandingkan Harun Nasution, *Teologi Islam*, hal. 119.

pada norma-norma keadilan yang apabila dilanggar, membuat Tuhan bersifat tidak adil bahkan zalim. Sifat seperti ini tidak dapat diberikan kepada Tuhan.<sup>135</sup> Seterusnya, kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan dibatasi lagi oleh kewajiban-kewajiban Tuhan terhadap manusia. Tuhan harus melaksanakan kewajiban-kewajiban yang timbul dari peraturan yang dibuat-Nya.<sup>136</sup> Di antara kewajiban-kewajiban yang harus dilaksanakan Tuhan ialah memberikan pahala kepada orang yang menjalankan perintah-Nya dan memberikan siksaan kepada sesiapa sahaja yang melanggar peraturan-Nya itu.<sup>137</sup> Kesemua kewajiban Tuhan ini dapat dirangkumi dalam satu konsepsi, iaitu Tuhan wajib berbuat baik dan yang terbaik kepada makhluk-Nya. Dalam istilah Mu'tazilah biasa disebut dengan *al-ṣalah wa al-aṣlah*.

Faham tentang kebebasan dan berkemauan berbuat dalam pandangan Mu'tazilah bertitik tolak dari pemahaman bahawa perbuatan manusia tidaklah diciptakan oleh Tuhan, tetapi manusia sendiri yang menciptakannya.<sup>138</sup> Pemberian kebebasan kepada manusia membatasi kehendak dan kekuasaan mutlak Tuhan sendiri. Apabila dilanggar-Nya akan bertentangan dengan keadilan-Nya.

Berdasarkan kepada kebebasannya, maka manusia merdeka di dalam menentukan nasibnya sendiri. Kebebasan itu membawa tanggung jawab peribadi. Dengan kata lain, segala perbuatan manusia, sama ada yang mendatangkan pahala mahupun yang mendatangkan dosa, secara penuh merupakan tanggung jawab manusia itu sendiri. Pernyataan ini mereka sandarkan kepada firman Allah s.w.t. yang berbunyi:<sup>139</sup>

<sup>135</sup> Lihat *Ibid*.

<sup>136</sup> Lihat 'Abd al-Jabbār, *Sharh al-Uṣūl al-Khamsah*, hal. 619.

<sup>137</sup> Lihat *Ibid*. Lihat juga pada catatan kaki, al-Baqillānī, *al-Tamhīd*, hal. 398.

<sup>138</sup> Lihat 'Abd al-Jabbār, *Sharh al-Uṣūl al-Khamsah*, hal. 323.

<sup>139</sup> Lihat *Ibid*.

كل نفس بما كسبت رهينة

Maksudnya:

Tiap-tiap diri bertanggung jawab atas apa yang telah diperbuatnya.

Surah al-Mudathir (74):38.

Dan firman Allah s.w.t.:

من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها

Maksudnya:

Barang siapa mengerjakan amal yang soleh maka pahalanya untuk dirinya sendiri, dan barang siapa yang berbuat kejahatan maka dosanya untuk dirinya sendiri.

Surah Fussilat (41):46.

Di samping itu, kehendak dan kekuasaan mutlak Tuhan dibatasi-Nya sendiri melalui *sunnah Allah* (hukum alam) buatan-Nya yang tidak mengalami perubahan.

Garis argumen ini dijelaskan Allah dalam firman-Nya yang berbunyi:<sup>140</sup>

ولن تجد لسنة الله تبديلا

Maksudnya:

Kamu sekali-kali tidak akan mendapati perubahan pada *sunnah Allah*.

Surah al-Ahzāb(33):62.

Sesuai dengan ayat di atas, tampaknya kaum Mu'tazilah berpendirian bahawa Tuhan tidak menghendaki untuk berbuat di luar ketetapan yang telah diciptakan-Nya sendiri. Di samping itu, kekuasaan Tuhan tidak mutlak lagi kerana menghadapi dhat yang terbatas, iaitu makhluk-Nya. Kerana itu, Ia sendiri membatasi kekuasaan-Nya terhadap dhat yang terbatas itu. Sekiranya Tuhan tidak membatasi kehendak dan

<sup>140</sup> Lihat *Ibid.*

kekuasaan-Nya, dhat yang terbatas itu tidak akan mampu menerimanya. Jika yang mutlak dihadapkan kepada yang terbatas, maka yang terbatas akan hancur; sebab tidak mampu menerima kemutlakan itu.

Bagi al-Ash'arī, Tuhan tetap mempunyai kehendak dan kekuasaan mutlak. Segala sesuatu, kebaikan atau kejahatan terjadi menurut kehendak-Nya. tidak seorangpun yang sanggup berbuat kalau tidak dengan kehendak Tuhan. Manusia lemah dan tidak sanggup keluar dari ilmu Allah. Allah adalah satu-satunya pencipta termasuk mencipta perbuatan manusia.<sup>141</sup> al-Ash'arī mengajukan argumen dengan mengemukakan firman Allah yang berbunyi:<sup>142</sup>

والله خلقكم وما تعملون

Maksudnya:

Allahlah yang menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat itu.

Surah al-Şaffāt (37):96.

Dalam hal ini, al-Ghazālī mengatakan bahawa Allah berkuasa atas segala sesuatu. Kehendak dan kekuasaan-Nya bersifat mutlak. Kerana itu, tidak sesuatupun yang merupakan kewajipan bagi-Nya.<sup>143</sup> Penciptaan Alam merupakan yang *jā'iz* bagi Allah, bukan wajib. Begitu pula dengan perbuatan-perbuatan Tuhan yang berkenaan dengan apa yang ada di alam, adalah *jā'iz* bagi-Nya. Dengan perkataan lain, Tuhan tidak wajib memberikan upah atau pahala kepada orang yang taat atau menghukum orang yang durhaka. Pahala dan siksa bukan hak yang mesti diterima oleh manusia. Pahala adalah karunia-Nya, sedangkan siksa merupakan keadilan-Nya.<sup>144</sup>

<sup>141</sup> Lihat Abū al-Ḥasan ibn Ismā'īl al-Ash'arī, *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, hal. 107-111.

<sup>142</sup> Lihat *Ibid.*

<sup>143</sup> Lihat Muhammad al-Ghazālī, *al-Iqtisād fī al-I'tiqād*, ed. al. Husseyn Atay, Ankara: Ankara University, 1962, hal. 184 & 165.

<sup>144</sup> Lihat Abū al-Ḥasan ibn Ismā'īl al-Ash'arī, *Op. Cit.*, hal. 107-111.

Jadi, dapat dikatakan bahawa, menurut al-Ash'ariyyah, kehendak Allah s.w.t. meliputi segala yang terjadi, dan kekuasaan-Nya mencakupi semua yang telah ditetapkan-Nya, sama ada baik atau buruk.<sup>145</sup> Kaum al-Ash'ariyyah mengajukan contoh, dengan mengatakan bahawa kekafiran itu adalah jahat, rusak dan batil.

Bagaimanapun orang kafir mengusahakannya supaya dipandang baik, maka sesungguhnya ia tidak akan dapat dipandang baik sebab Allah telah menetapkannya sebagai jahat, rusak dan batil. Begitu pula dengan iman, yang dipandang baik. Bagaimanapun orang berusaha agar iman dipandang buruk tidak akan terjadi, sebab Allah telah menetapkannya sebagai suatu yang baik.<sup>146</sup> Jika manusia sendiri yang menentukan perbuatannya sudah pasti keinginannya untuk menjadikan kekafiran itu suatu yang baik akan terlaksana. Tetapi, kenyataannya tidak demikian. Kerana itu, terdapat sesuatu 'penentu' yang sesungguhnya terhadap setiap sesuatunya, iaitu Allah s.w.t.<sup>147</sup>

Ada beberapa ayat al-Qur'an yang dikemukakan untuk mendukung pendapat itu di antaranya firman Allah s.w.t. yang berbunyi:

وما تشاءون إلا أن يشاء الله

Maksudnya:

Dan tiadalah kamu mau, melainkan kalau Allah menghendaknya.

Surah al-Insān (76):30.

<sup>145</sup> Lihat Muhammad Yūsuf Mūsa, *al-Qur'ān wa al-Falsafah*, Kaerah: Dār al-Ma'ārif, Tanpa Tahun, hal. 3.

<sup>146</sup> Lihat 'Abd al-Rahmān al-Badawī, *al-Madhāhib al-Islāmiyyīn*, Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malayyīn, 1983, hal. 556.

<sup>147</sup> Lihat *Ibid.*

Dan firman-Nya yang berbunyi:

ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله

Maksudnya:

Dan janganlah sekali-kali kamu mengatakan tentang sesuatu: Sesungguhnya aku akan mengerjakannya besok pagi, kecuali dengan menyebut insya Allah.

Surah al-Kahf (18):23-24.

Dan firman Allah s.w.t.:

إن ربك فعال لما يريد

Maksudnya:

Sesungguhnya Tuhanmu Maha pelaksana terhadap apa yang Dia kehendaki.

Surah Hūd (11):107.

Maturidiyyah golongan Samarkand, kerana memberi penghargaan tinggi kepada akal, maka pendapatnya lebih dekat kepada pendapat Mu'tazilah. Menurut mereka yang membatasi kehendak dan kekuasaan mutlak Tuhan adalah kebebasan yang diberikan-Nya kepada manusia.<sup>148</sup> Di samping itu, Tuhan juga tidak semena-menanya dalam menjatuhkan hukuman.<sup>149</sup> Untuk memperkuat pandangan itu, mereka mengemukakan dalil ayat-ayat al-Qur'an yang berbunyi:

ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات

Maksudnya:

Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikannya satu umat saja, tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepada kamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan.

Surah al-Māidah (5):48.

<sup>148</sup> Lihat 'Abd al-Jabbār, *Sharh al-Uṣūl al-Khamsah*, hal. 323.

<sup>149</sup> Lihat *Ibid.*

قل فله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين

Maksudnya:

Katakanlah Allah mempunyai hujjah yang jelas lagi kuat, maka jika Dia menghendaki, pasti Dia memberi petunjuk kepada kamu semua.

Surah al-An`ām (6):149.

Demikian juga pada ayat yang lain Allah berfirman:

ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى

يكونوا مؤمنين

Maksudnya:

Dan jikalau Tuhanmu menghendaki tentulah semua orang di bumi ini beriman. Maka apakah kamu hendak memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya.

Surah Yūnus (10):99.

Ayat-ayat tersebut difahami oleh al-Maturidi sebagai ayat yang menunjukkan bahawa Allah sebenarnya berkuasa membuat manusia yang ada di bumi menjadi beriman, namun Ia tidak melakukannya kerana kemerdekaan berkehendak dan berbuat ada dalam diri manusia.<sup>150</sup>

Bebeza dengan Maturidiyyah Bukhara yang mengemukakan konsep *mashi`at* dan *riqā*, bahawa manusia melakukan perbuatan adalah benar atas kehendak Allah. Namun tidak semua perbuatan manusia menurut rida-Nya.<sup>151</sup> Manusia melakukan perbuatan yang baik adalah atas kehendak dan rida Tuhan, tetapi manusia melakukan perbuatan yang jahat meskipun atas kehendakNya perbuatan itu terjadi, namun bukan atas ridaNya.<sup>152</sup> Di samping itu, al-Bazdawi memandang faham *taklif mā lā yutaq* dapat diterima, sebab tidak mustahil bagi Tuhan meletakkan kewajipan-kewajipan

<sup>150</sup> Lihat *Ibid*.

<sup>151</sup> Lihat al-Dawwani, *Sharh al-'Aqā'id al-Adūdiyyah*, Kaerah: Isa al-Bābi al-Halabī, 1958, hal. 42.

<sup>152</sup> Lihat *Ibid*.

yang tidak dapat dipikul oleh manusia.<sup>153</sup> Dengan demikian, Maturidiyyah Bukharā berpandangan bahawa Tuhan mempunyai kekuasaan mutlak dalam menentukan sesuatu, dan tidak ada satupun yang menghalangiNya. Tuhan menciptakan kosmos bukan kerana ada tujuan tertentu. Ia berbuat sekehendak-Nya.<sup>154</sup> Berdasarkan pandangan yang demikian dapat dikatakan bahawa Maturidiyyah Bukharā sefaham dengan al-Ash'ariyyah.

#### 2.3.4 Keadilan Tuhan

Masalah keadilan Tuhan juga menjadi pembahasan yang banyak mendapat perhatian umat Islam. Kata "keadilan" berasal dari bahasa Arab *al-'adl*, iaitu *maṣdar* dari *'adala*, *ya'dilu*, *'adlān*. Persoalan keadilan Tuhan muncul kepermukaan kerana kaum Mu'tazilah menjadikannya sebagai salah satu dari ajarannya.<sup>155</sup> Mereka menyebut golongannya sebagai *ahl al-'adl*, iaitu yang mempertahankan keadilan Tuhan.<sup>156</sup> 'Abd al-Jabbār mengatakan, bahawa jika Tuhan berlaku adil berarti semua perbuatanNya bersifat baik. Ia tidak berbuat jahat, dan tidak melalaikan atau melupakan kewajipanNya.<sup>157</sup>

Berkaitan dengan pendapat di atas, kaum Mu'tazilah berpendapat bahawa semua perbuatan yang timbul dari Allah dan berhubungan dengan insan mukallaf ditentukan berdasarkan kemaslahatan manusia.<sup>158</sup> Sementara, kaum Ash'ariyyah cenderung memahami keadilan Tuhan dari segi Tuhan sebagai pemilik dan penguasa

<sup>153</sup> Lihat Abū Yusr Muhammad al-Bazdawī, *Uṣūl al-Dīn*, hal. 130.

<sup>154</sup> Lihat *Ibid.*, hal. 123.

<sup>155</sup> Lihat 'Abd al-Jabbār, *Sharh al-Uṣūl al-Khamsah*, hal. 301.

<sup>156</sup> Lihat Harun Nasution, *Op. Cit.*, hal. 42.

<sup>157</sup> Lihat 'Abd al-Jabbar, *Op. Cit.*, hal. 301.

<sup>158</sup> Lihat Abū al-Ḥusayn 'Abd al-Rahīm ibn Muhammad ibn 'Othmān al-Khayyāt, *Kitāb al-Intisār*, Beirut: Institut des Lettres Orientales de Beyrouth, 1957, hal. 26; al-Shahrastani, *Kitāb Nihāyah al-Iqdām fī 'Ilm al-Kalām*, ed. Alfred Guillaume, London: Oxford University Press, 1934, hal. 397-398.

alam semesta, mengatur kerajaan yang dimiliki-Nya menurut kehendak-Nya.<sup>159</sup> Dengan demikian, Tuhan yang adil menurut mereka adalah Tuhan yang berkuasa mutlak di dalam mengatur dan meng*hisāb* hamba-hamba-Nya.

Dalam pembicaraan masalah keadilan Tuhan di atas, kaum Mu'tazilah mengatakan bahawa semua perbuatan Tuhan berdasarkan atas *hikmah* dan tujuan.<sup>160</sup> Sesuatu perbuatan tanpa tujuan adalah bodoh dan main-main. Selanjutnya, mereka berpendapat bahawa manusia yang berakal sempurna, kalau berbuat sesuatu, mesti mempunyai tujuan, sama ada untuk kepentingannya sendiri ataupun untuk kepentingan orang lain. Demikian pula Tuhan, juga mempunyai tujuan dalam perbuatan-perbuatan-Nya, tetapi, kerana Tuhan Maha Suci daripada sifat berbuat untuk kepentingan diri sendiri, maka perbuatan-perbuatan Tuhan adalah untuk kepentingan *mawjūd* lain, selain Tuhan.<sup>161</sup> Berdasarkan garis argumen ini, kaum Mu'tazilah berkeyakinan bahawa wujud ini diciptakan Tuhan untuk manusia, sebagai makhluk tertinggi, dan oleh kerana itu mereka mempunyai kecenderungan untuk melihat segala-galanya dari sudut kepentingan manusia. Sehubungan dengan itu, kaum Mu'tazilah berpendapat bahawa Tuhan dikatakan adil kerana semua perbuatan-Nya adalah baik. Tuhan wajib berbuat yang baik, tidak akan berbuat yang buruk dan tidak mengambil hak orang lain.<sup>162</sup> Oleh itu, semua perbuatan Tuhan mengandung manfaat bagi makhluk-Nya. Ia tidak berbuat untuk kepentingan diri-Nya. Perbuatan-

<sup>159</sup> Lihat Ahmad Mahmūd Subhī, *al-Falsafah al-Akhlāqīyyah fī al-Fīkr al-Islāmi*, Kaherah: t.p., t.th., hal. 47.

<sup>160</sup> Lihat al-Shahrastāni, *Kitāb Nihāyah al-Iqdām fī 'Ilm al-Kalām*, London: Oxford University, 1934, hal. 397.

<sup>161</sup> Lihat *Ibid.*, hal. 398.

<sup>162</sup> Lihat 'Abd al-Jabbār, *Op. Cit.*, hal. 132, 301

Nya adalah untuk selain dirinya.<sup>163</sup> Oleh kerana itulah manusia dapat mengambil manfaat dari perbuatan-Nya.

Mereka juga berpandangan, bahawa Tuhan tidak menghendaki kejahatan, tetapi menghendaki kebaikan buat hamba-hamba-Nya dan buat seluruh alam.<sup>164</sup> Segala perbuatan bersifat baik dan terbaik. Ajaran itu dikenal dengan nama *al-Ṣalah wa al-Aṣlah*. Di samping Tuhan tidak berbuat yang buruk juga tidak dapat melalaikan kewajiban-kewajiban-Nya.<sup>165</sup>

Berdasarkan pendapat di atas, kaum Mu'tazilah mensucikan Allah dari perbuatan yang buruk, kerana dalam perbuatan manusia ada perbuatan buruk, maka manusia sendirilah yang menciptakan perbuatan mereka, bukan Tuhan. Berdasarkan pendapat itulah kaum Mu'tazilah memandang ,manusia bertanggung jawab penuh terhadap perbuatannya.<sup>166</sup>

Sesuai dengan pendapat di atas, maka keadilan Tuhan mengandung erti bahawa segala perbuatan-Nya adalah baik. Ia tidak dapat berbuat buruk, dan tidak mengabaikan kewajiban-kewajiban-Nya terhadap manusia.<sup>167</sup> Dengan demikian, Tuhan tidak bersifat zalim di dalam memberikan hukuman. Ia tidak menghukum anak orang musyrik lantaran dosa orang tuanya. Ia tidak memberi beban yang tidak dapat dipikul oleh manusia. Ia tidak menghukum orang yang taat kepada-Nya, dan tidak memberi pahala kepada orang yang mendurhakain-Nya.<sup>168</sup> Tuhan adil adalah Tuhan

<sup>163</sup> Lihat al-Shahrastani, *Op. Cit.*, hal. 398.

<sup>164</sup> Lihat *Ibid.*, hal. 405.

<sup>165</sup> Lihat 'Abd al-Jabbār, *Op. Cit.*, hal. 301.

<sup>166</sup> Lihat *Ibid.*, hal. 323.

<sup>167</sup> Lihat *Ibid.*

<sup>168</sup> Lihat *Ibid.*, hal. 132.

berbuat dengan semestinya, menghukum dan memberi pahala kepada manusia sesuai dengan perbuatan-Nya.<sup>169</sup>

Dengan demikian keadilan Tuhan bagi Mu'tazilah mengandung erti kewajiban-kewajiban yang harus dihormati-Nya, seperti *al-ṣalah wa al-aṣlah* di atas. Tuhan berkewajiban membuat yang terbaik bagi manusia, dalam pandangan Mu'tazilah, mengandung erti yang luas sekali. Termasuk di dalamnya mengirim para Rasul, para Nabi, dan memberikan manusia daya untuk dapat melaksanakan kewajiban-kewajibannya.<sup>170</sup>

Kaum al-Ash'ariyyah memahami keadilan Tuhan sebagai pemilik yang berkuasa mutlak terhadap sesuatu yang dimilikinya, dan menggunakannya sesuai dengan pengetahuan dan kehendaknya.<sup>171</sup> Paling tidak itulah yang terkandung dalam pengertian adil menurut al-Ash'ari,<sup>172</sup> iaitu *al-tasarruf fi al-mulk 'alā muqtaḍā al-mashi'ah wa al-'ilm*. Berdasarkan pengertian itu dapat pula dikatakan, bahawa keadilan dalam pandangan al-Ash'ariyyah adalah menempatkan sesuatu pada tempat yang sebenarnya.<sup>173</sup> Ketidakadilan adalah menempatkan sesuatu tidak pada tempatnya, iaitu berkuasa mutlak terhadap milik orang lain.<sup>174</sup> Oleh kerana alam dan segala yang ada di dalamnya adalah milik Tuhan, maka Ia dapat berbuat apa sahaja yang dikehendaki-Nya meskipun dalam pandangan manusia tidak adil.<sup>175</sup> Dengan demikian Ia tetap adil meskipun memasukkan orang mukmin kedalam neraka atau

<sup>169</sup> Lihat Albert N. Nader, *Falsafah al-Mu'tazilah*, Alexandria: Maṭba'ah Nashr al-Thaqafah, Jil. 1, 1950, hal. 99.

<sup>170</sup> Lihat Muhammad al-Ghazālī, *al-Iqtisād fi al-'Itiqād*, Kaheerah: Maktabah al-Ḥusayn al-Tijāriyyah, t.th., hal. 195.

<sup>171</sup> Lihat al-Shahrastani, *al-Milāl wa al-Nihal*, Jil. 1, hal. 58.

<sup>172</sup> Lihat Abū al-Ḥasan ibn Ismā'īl al-Ash'ari, *al-Lumā'*, hal. 71.

<sup>173</sup> Lihat al-Shahrastani, *Op. Cit.*, Jil. 1, hal. 58.

<sup>174</sup> Lihat *Ibid.*, hal. 167, 101.

<sup>175</sup> Lihat Sulaymān Dunya, *al-Shaikh Muhammad 'Abduh bayn al-Falāsifah wa al-Kalāmiyyīn*, Kaheerah: t.p., 1958, hal. 546.

memasukkan orang kafir ke dalam surga. Dengan kata lain, meskipun bertentangan dengan akal sehat, perbuatan Tuhan adalah keadilan-Nya. Oleh kerana itu, jika ia menambah beban yang telah ada pada manusia, atau mengurangnya, Ia tetap adil. Bahkan Ia tetap adil meskipun memasukkan semua orang, baik yang jahat ataupun yang taat dan banyak amalNya ke dalam surga.<sup>176</sup>

Dari pernyataan di atas, dapat diambil suatu ketegasan bahawa, menurut kaum al-Ash'ariyyah, Tuhan bertindak sebagai seorang 'Raja' yang absolut, tetapi bagi kaum Mu'tazilah Tuhan bertindak secara konstitusional. Selanjutnya, menurut Maturidiyyah Bukhara, dalam hal ini, dekat dengan pemahaman yang dianut oleh al-Ash'ariyyah. al-Bazdawī mengatakan bahawa Tuhan berbuat dengan sekehendak-Nya.<sup>177</sup> Sementara alam tidak diciptakan Tuhan untuk kepentingan manusia.<sup>178</sup> Tetapi Maturidiyyah Samarkand, yang memandang manusia mempunyai kebebasan di dalam berkehendak dan berbuat, pendapat mereka mengenai keadilan Tuhan lebih dekat kepada pendapat Mu'tazilah. Namun kecenderungan mereka untuk meninjau permasalahan dari sudut kepentingan manusia lebih kecil dari Mu'tazilah. Kecenderungan itu erat kaitannya dengan pandangan masing-masing terhadap masalah kehendak dan kekuasaan mutlak Tuhan. Mu'tazilah tidak terikat pada faham kehendak dan kekuasaan mutlak Tuhan. Maturidiyyah Samarkand masih terikat pada faham tersebut.

<sup>176</sup> Lihat 'Abd al-Latif, *al-Uşūl al-Fikriyyah li Mazhāb ahl al-Sunnah*. Kaherah: Dār al-Nahḍah, t. th., hal. 57.

<sup>177</sup> Lihat Abū Yusr Muhammad al-Bazdawī, *Uşūl al-Dīn*, hal. 130.

<sup>178</sup> Lihat *Ibid*.

### 2.3.5 Perbuatan Manusia

Pada dasarnya, terdapat dua kutub yang bertolak belakang dalam Islam berkenaan dengan masalah perbuatan manusia, dalam teologi dikenal dengan istilah *af'āl al-ibād*. Wujudnya kedua golongan itu, di samping kerana perbezaan pandangan di antara mereka dalam melihat kekuasaan Tuhan, terutama disebabkan oleh perbezaan latar belakang kesejarahan dan faktor geografis tempat kedua golongan itu pertama kali lahir. Golongan pertama adalah mereka yang percaya pada karsa bebas dan kemampuan manusia untuk mewujudkan kemauan dan perbuatannya (*free will and free act*), mereka disebut Qadariyyah. Golongan kedua adalah mereka yang berpendapat bahawa manusia pada hakikatnya tidak mempunyai kemampuan apa-apa untuk mewujudkan keinginan dan perbuatannya, kerana segala perbuatan manusia telah ditentukan oleh Tuhan sebagai pencipta manusia. Golongan yang berfaham predestinasi ini disebut Jabariyyah.

Istilah Qadariyyah mengandungi dua erti. Pertama, *qadariyyah* yang berasal dari kata *qadara* yang bererti *berkuasa*. *Qadariyyah* dalam pengertian pertama ini adalah mereka yang memandang manusia berkuasa dan bebas dalam perbuatan-perbuatannya.<sup>179</sup> Kedua, *qadariyyah* yang juga berasal dari kata *qadara* tetapi dengan erti *menentukan*.<sup>180</sup> Qadariyyah dalam pengertian ini adalah orang-orang yang berpendapat bahawa nasib manusia telah ditentukan oleh Tuhan sejak zaman azali. Dalam pembahasan ini, *Qadariyyah* yang dimaksud adalah dalam pengertian pertama. Sedangkan *Qadariyyah* menurut pengertian kedua seperti dikenal dalam sejarah teologi Islam, tidak lazim digunakan, tetapi biasa disebut Jabariyyah.

<sup>179</sup> Lihat al-Shahrastani, *Op. Cit.*, hal. 43.

<sup>180</sup> Lihat *Ibid*.

Pendapat-pendapat yang dimajukan oleh Qadariyyah berkaitan erat dengan pendapat Mu'tazilah yang terkenal dengan sistem teologinya yang serba rasional. al-Syahrastani menyatakan, Mu'tazilah tidak berkeberatan disebut sebagai orang-orang Qadariyyah dalam pengertian pertama.<sup>181</sup> Sebaliknya, Mu'tazilah menolak pengertian *Qadariyyah* yang kedua dilekatkan kepada mereka. nama itu lebih tepat diberikan kepada mereka yang percaya mutlak kepada takdir dan *qaḍā* Tuhan.<sup>182</sup> Memang, kerana sistem teologi seperti itu, Mu'tazilah memandang manusia mempunyai daya yang besar lagi bebas. Kerana itu, sudah barang tentu mereka menganut faham Qadariyyah dan memang mereka disebut juga kaum Qadariyyah. H.A.R Gibb dan Kreamer sepakat menyatakan, bahawa Qadariyyah adalah suatu *laqab* atau julukan bagi Mu'tazilah.<sup>183</sup> Meskipun *laqab* itu dilekatkan kepada Mu'tazilah,<sup>184</sup> faham Qadariyyah telah ada sebelum datangnya Islam atau setidaknya sudah ada pada

<sup>181</sup> Memang Mu'tazilah juga disebut kaum *Qadariyyah*. Apakah sebabnya mereka diberi nama *Qadariyyah*, dijelaskan oleh al-Ash'ari sebagai berikut: kaum *Qadariyyah* adalah kaum yang memandang perbuatan-perbuatan mereka diwujudkan oleh daya mereka sendiri dan bukan oleh Tuhan.

Lihat Abū al-Ḥasan ibn Ismā'il al-Ash'ari, *al-Ibānah*, hal. 54.

<sup>182</sup> Lihat al-Shahrastani, *Op. Cit.*, hal. 43.

<sup>183</sup> H.A.R Gibb and J.H. Kreamer, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden: EJ. Brill, 1965, hal. 200.

<sup>184</sup> Tidak diketahui persis tahun berapa Mu'tazilah lahir. Yang jelas, aliran ini muncul dari lingkungan *halaqah* Imām Ḥasan al-Baṣrī, seorang ulama besar dan sufi terkenal di Baṣrah (642-728 M). Alkisah, pada suatu *halaqah* berdebat antara Waṣīl bin 'Aṭa' dan Amr al-'Ubaid tentang masalah status orang berdosa besar; apakah tergolong kafir atau mukmin. Ketika Ḥasan al-Baṣrī masih berfikir, Waṣīl mengeluarkan pendapatnya bahawa orang berdosa besar bukanlah mukmin dan bukan pula kafir, tetapi mengambil posisi di antara keduanya. Setelah mengeluarkan pernyataannya itu, Waṣīl memisahkan diri (*I'tizāl*) dari *halaqah* Ḥasan Baṣrī. Melihat peristiwa ini, Ḥasan al-Baṣrī berkomentar: "Waṣīl telah menjauhkan diri dari kita" (*I'tazala 'anna*). Belakangan Waṣīl dan Amr al-'Ubaid benar-benar memisahkan diri dari *halaqah* gurunya, Ḥasan Baṣrī, dan membangun *halaqah* sendiri yang dengan cepat berkembang. Waṣīl dan teman-temannya serta para pengikutnya kemudian disebut Mu'tazilah. Penjelasan lanjut tentang hal ini, lihat al-Shahrastani, *Op. Cit.*, hal. 48.

masa Nabi Muhammad s.a.w. menyampaikan wahyu.<sup>185</sup> Indikasi yang dapat dikemukakan dalam hal terakhir ini adalah terdapatnya hadith Nabi yang mencela kaum Qadariyyah. Salah di antaranya berbunyi:<sup>186</sup>

القدرية مجوس هذه الأمة

Maksudnya:

Kaum Qadariyyah merupakan Majusinya umat ini (Islam).

Dengan demikian, dapat dipastikan bahawa faham Qadariyyah telah ada sebelum munculnya Mu'tazilah. Kerana, yang terakhir ini justeru timbul sebagai reaksi faham Khawarij dan Murji'ah sebagai akibat kericuhan politik pada masa khalifah 'Alī bin Abū Tālib. Menurut Ahmad Amin, faham Qadariyyah dikembangkan oleh Ma'bad al-Juhānī dan Ghaylān al-Dimashqī.<sup>187</sup> Dilekatkannya sebutan Qadariyyah kepada Mu'tazilah, seperti tulis Gibb, terutama ketika golongan tersebut, dalam sistem teologinya, membicarakan keadilan Tuhan.<sup>188</sup>

<sup>185</sup> Ini dapat dilihat dari pandangan Ma'bad al-Juhānī, iaitu orang yang pertama kali mencetuskan pendapat bahawa manusia mempunyai kebebasan mutlak dalam perbuatannya, kerana manusia mempunyai kemampuan untuk itu. Menurut Ibn 'Asākīr, Ma'bad mengambil pendapatnya itu dari seorang Kristian Irak, bernama Saus; Ibn Nabaṭah berpendapat bahawa dia mengambil dari seorang Kristian yang memeluk Islam dan kemudian murtad kembali; dan al-Maqrizī menulis bahawa Ma'bad mengambilnya dari seorang bernama Abu Yunus Sansaswiyyah. Lihat 'Alī Muṣṭafā al-Ghurabī, *Tārīkh al-Firāq al-Islāmiyyah wa Nash'ah 'Ilm al-Kalām*, Mesir: Muhammad 'Alī Ṣubaih, Cet. 2, 1958, hal. 35. Tetapi menurut 'Abd al-Rahmān Badawī, semua pendapat tersebut tidak beralasan, kerana tidak ada fakta sejarah tentang adanya tokoh-tokoh tersebut. Menurut Badawī, pendapat Ma'bad tentang kebebasan mutlak manusia dalam berbuat memang berasal dari pengaruh Kristian; iaitu tatkala Ma'bad bersama seorang temannya yang sefaham, Ghaylan al-Dimashqī yang sama-sama hidup di Damaskus, di mana ada seorang Pendeta Kristian bernama Yohanna al-Dimashqī, yang sering bertukar fikiran dengan para intelektual Islam di kota tersebut. Dalam sebuah karya tulisnya yang berisi tentang perdebatan antara seorang Kristian dan Islam, terdapat banyak persamaan pendapat antara ajaran Kristian dengan faham Qadariyyah yang dikemukakan oleh Ma'bad. Lihat 'Abd al-Rahmān Badawī,

*Madhāhib al-Islāmiyyīn*, Beirut: Dār al-'Ilm wa al-Malayyīn, Jil. 1, 1971, hal. 112-120.

<sup>186</sup> Lihat al-Hāfiẓ Abī 'Abd Allah Muhammad ibn Yazīd al-Qazwīnī Ibn Majah, *Sunan Ibn Mājah*.

t.tp., Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, Muhammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, (ed.), Jil. 2, 1070, hal. 81.

<sup>187</sup> Lihat Ahmad Amin, *Farj al-Islām*, Kaheerah: al-Nahḍah, 1965, hal. 225.

<sup>188</sup> Lihat H.A.R. Gibb, *Op. Cit.*, hal. 201.

Sementara itu, kelahiran Jabariyyah tidak dapat dilepaskan dari kenyataan geografis, sosiologis, dan historis bangsa Arab yang hidup di tengah padang pasir yang tandus. Faktor geografis tersebut mempengaruhi cara berfikir dan tingkat kebudayaan mereka.<sup>189</sup> Kebudayaan mereka sangat sederhana dan banyak bergantung kepada kehendak alam. Mereka merasa diri lemah dan tidak berdaya menghadapi tantangan yang demikian keras. Hal inilah yang membawa mereka kepada sikap fatalistis,<sup>190</sup> yang menganggap Tuhanlah sebagai pemegang kekuasaan mutlak yang menguasai alam, manusia dan perbuatannya.<sup>191</sup>

Sikap semacam itulah yang dianggap sebagai *Jabariyyah*. Nama itu berasal dari kata *jabara* yang mengandung erti *al-zamahu bi fi'lihi*, yakni berkewajiban atau terpaksa dalam pekerjaannya.<sup>192</sup> Jadi, Jabariyyah adalah golongan, dalam Islam, yang berpendapat bahawa manusia tidak mempunyai kemampuan (*qudrat*) untuk melakukan sesuatu atau meninggalkan suatu perbuatan dengan kemauan (*iradat*)-nya sendiri, tetapi harus mengikuti apa yang telah digariskan Tuhan.<sup>193</sup> Manusia tidak mempunyai kemerdekaan dan kebebasan dalam menentukan kehendak atau melakukan perbuatannya. Sebaliknya, ia terpaksa (*determinel*) melakukan kehendak atau perbuatannya sebagaimana yang telah ditetapkan oleh Tuhan sejak zaman azali.

Faham Jabariyyah, menurut 'Abd al-Halīm Mahmūd, kelihatan pertama kali ditonjolkan dalam teologi Islam oleh al-Ja'ād ibn Dirhām. Tetapi yang

<sup>189</sup> Ibn Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, Singapura: Pustaka Nasional, Jil. 1, 1983, hal. 151-159.

<sup>190</sup> Lihat *Ibid.*, hal. 153. Bandingkan Harun Nasution, *teologi Islam*, hal. 49.

<sup>191</sup> Lihat A. E. Afifi, *Penafsiran Islam Secara Rasional dan Mistik*, dalam Kenneth W. Morgan, *Islam Jalan Lurus*, terjemahan Abu Salamah dan Chaidir Anwar, Jakarta: Pustaka Jaya, 1980, hal. 177.

<sup>192</sup> Lihat Syed Ameer Ali, *Api Islam*, terjemahan H.B. Jassin, Jakarta: Bulan Bintang, 1978, hal. 600.

<sup>193</sup> Lihat 'Ali Muṣṭafā al-Ghurābī, *Tārīkh al-Firāq al-Islāmiyyah wa Nash'ah 'Ilm al-Kalām*, hal. 24-25; Ibrāhīm Madkur, *Fī al-Falsafah al-Islāmiyyah*, hal. 27-28; al-Shahrastani, *Op. Cit.*, hal. 86-88.

menyebarkannya adalah Jahm ibn Şafwān.<sup>194</sup> Faham ini berkembang pesat pada kekuasaan Daulah Umayyah (661-750 M). Dukungan penguasa Bani Umayyah kepada Jabariyyah didasarkan pada pengabsahan teologis yang diberikan kaum Jabariyyah atas kekuasaan Umayyah. Menurut Jabariyyah, *khilāfah* yang dipegang Bani Umayyah adalah ketentuan dan takdir Ilahi yang harus diterima setiap orang.<sup>195</sup> Meskipun diketahui bahawa kursi kekhalifahan itu diperoleh oleh Bani Umayyah melalui tipu daya yang sangat licik terhadap `Alī bin Abū Ṭālib. Namun, bagi Jabariyyah semua itu sudah merupakan ketentuan Allah dan setiap Muslim tidak kuasa menghindarinya.

Selanjutnya, Jabariyyah juga memberikan legitimasi atas sistem pergantian kekuasaan yang dilakukan oleh Bani Umayyah secara turun temurun (monarki). Padahal, sebelumnya ketika masa khalifah al-Rashidīn, pergantian kekuasaan dilakukan melalui mesyuarat yang untuk ukuran zaman itu cukup revolusioner dan demokratis. Perubahan sistem pergantian kekuasaan semacam itu bagi Jabariyyah merupakan ketentuan Tuhan yang tidak boleh diganggu gugat, kerana Tuhanlah yang menghendaki Bani Umayyah berkuasa dengan cara demikian.

Qadariyyah, dalam hal ini Mu`tazilah, sangat menitik beratkan tanggung jawab manusia atas setiap perbuatannya. Mereka menolak faham yang berpendapat bahawa Tuhan berkuasan mutlak atas setiap perbuatan manusia.<sup>196</sup> Menurut Mu`tazilah, dengan akal yang diberikan oleh Tuhan kepadanya, manusia mampu membezakan (memilih) perbuatan baik dan buruk.<sup>197</sup> Dengan kemampuan dan kebebasan itulah manusia berkuasa menciptakan nasibnya sendiri. Dengan demikian, setiap perbuatan

<sup>194</sup> Lihat `Abd al-Halīm Mahmūd, *Tafkīr al-Falsafī fi al-Islāmi*, t.t.p.: t.p., Jil. 1, 1955, hal. 209-210.

<sup>195</sup> Lihat `Alī Muṣṭafā al-Ghurabī, *Op. Cit.*, hal. 33.

<sup>196</sup> Lihat `Abd al-Jabbār, *Sharh al-Uṣūl al-Khamsah*, hal. 132, 361, 362.

<sup>197</sup> Lihat *Ibid.*, hal. 564; al-Shahrastani, *al-Milāl wa al-Nihal*, Jil. 1, hal. 59, 63.

manusia, baik atau buruk, beriman atau kufur, ditentukan oleh dirinya sendiri.<sup>198</sup> Allah tidak boleh dibebani tanggung jawab atas perbuatan manusia. Seperti dinyatakan Ghaylān, bahawa manusia melakukan perbuatan baik atas kehendak dan kekuasaan sendiri, dan melakukan perbuatan jahat atas kemauan dan dayanya sendiri.<sup>199</sup> Di sini kelihatan manusia merdeka atas kemauan dan tingkah lakunya, apakah ia mahu berbuat baik atau berbuat buruk; beriman atau kufur terhadap Tuhan. Atas perbuatan yang dilakukannya itu, manusia memperoleh balasan yang sepadan atau setimpal dari Allah. Sesuai dengan sifat keadilan Tuhan, maka di samping memberikan perintah kepada manusia untuk berbuat sesuatu, Tuhan membekali manusia dengan daya atau kekuatan untuk berbuat. Tuhan Yang Maha Adil tidak mungkin mengingkari diri-Nya sendiri dengan berbuat zalim kepada manusia,<sup>200</sup> iaitu, tidak memberikan daya dan kekuatan bagi manusia guna mewujudkan perbuatannya yang berkaitan dengan perintah dan larangan-Nya.

Dengan demikian, jelaslah, bahawa bagi Qadariyyah atau Mu'tazilah manusia sendirilah yang mewujudkan perbuatannya. Tuhan tidak mempunyai peranan dalam perwujudan perbuatan itu.<sup>201</sup> Tuhan hanya memberikan daya agar manusia mampu berbuat sendiri, sedangkan fungsionalisasi, boleh jadi dalam perbuatan baik atau perbuatan buruk, terletak pada kebebasan dan kemauan manusia sepenuhnya. Kerana itu, tanggung jawab atas perbuatan itu sepenuhnya berada di tangan manusia, bukan pada Tuhan. Tuhan tidak boleh diberi tanggung jawab atas perbuatan manusia, meskipun daya untuk mewujudkan perbuatan itu berasal daripada Tuhan. Di sinilah

<sup>198</sup> Lihat Abū al-Ḥusayn 'Abd al-Rahīm ibn Muhammad ibn 'Othmān al-Khayyāt, *Op. Cit.*, hal. 86-87.

<sup>199</sup> Lihat Aḥmad Amin, *Duḥā al-Islām*, Kaḥerah: al-Nahḍah, Jil. 3, 1964, hal. 53-54.

<sup>200</sup> Lihat *Ibid.*; 'Abd al-Jabbār, *Op. Cit.*, hal. 301.

<sup>201</sup> Lihat Aḥmad Amin, *Duḥā al-Islām*, hal. 53.

sesungguhnya terletak hakikat pertanggungjawapan (*taklif*) manusia atas setiap perbuatannya.

Pandangan Qadariyyah tersebut di atas, selain menggunakan pendekatan-pendekatan rasional, juga berpijak pada dalil-dalil *naş* al-Qur'an. Kerana itu, tidak tepat kalau golongan Qadariyyah disebut sebagai kelompok orang-orang yang sudah tidak percaya lagi kepada wahyu, sebagaimana ia sering dituduhkan oleh sebahagian golongan dalam Islam. Beberapa ayat yang sering mereka jadikan landasan pendapatnya, antara lain firman Allah s.w.t.:

الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر

Maksudnya:

Kebenaran datang dari Tuhanmu. Siapa yang mahu, silahkan beriman dan siapa yang mahu menyangkal silakan tidak percaya.

Surah al-Kahf (18):29.

Dan Firman Allah s.w.t.:

إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم

Maksudnya:

Sesungguhnya Allah tidak akan mengubah nasib suatu kaum (umat) kecuali mereka sendiri yang mengubahnya.<sup>202</sup>

Surah al-Ra'd (13):11.

Berbeza dengan Qadariyyah, kaum Jabariyyah berpendapat sebaliknya, bahawa manusia tidak mempunyai kemerdekaan atas kehendak dan perbuatannya.<sup>203</sup>

Mereka yakin, kekuasaan Allah tiada terbatas. Allah adalah Pencipta segala sesuatu,

<sup>202</sup> Selain itu, lihat juga Q.S. Fuşşilat 41:41; Q.S. al-Bara'ah 9:70, 111; dan Q.S. Yunus 10:30.

<sup>203</sup> Lihat 'Alī Muşţafā al-Ghurabī, *Tārīkh al-Firāq al-Islāmiyyah wa Nash'ah 'Ilm al-Kalām*, hal. 29-30.

termasuk manusia dan perbuatannya.<sup>204</sup> Jabariyyah menyatakan bahawa setiap gerak dan perbuatan apa pun yang terjadi di alam semesta ini berlangsung atas kudrat dan iradat Ilahi. Jika dikatakan ada kehendak, gerak, atau perbuatan yang terjadi di luar kudrat dan iradat Ilahi, seperti perbuatan manusia, bererti kekuasaan Tuhan terbatas. Dan mustahil Allah bersifat terbatas. Hal itu, menurut Jabariyyah, bererti mengakui adanya pelaku lain di alam semesta ini, iaitu “Tuhan” bukan Allah.

Dalam hal ini, Jahm bin Şafwān, seorang tokoh Jabariyyah, mengemukakan bahawa manusia tidak mempunyai kudrat atas apa pun dan tidak disifati dengan kemampuan.<sup>205</sup> Ia sama sekali terpaksa atas segala tindak lakunya, tidak punya kudrat, tidak mempunyai iradat, dan tidak mempunyai pilihan.<sup>206</sup> Manusia tidak dapat bertindak selain pekerjaan yang telah ditentukan oleh Tuhan baginya.<sup>207</sup> Segala perbuatannya adalah ciptaan Allah, sama seperti gerak yang terjadi pada benda mati. Jika dinisbahkan kepada manusia suatu gerak dan perbuatan, hal itu hanya sekadar kiasan (*majāzī*), sama seperti gerak yang dinisbahkan pada benda mati, seumpama: pohon berbuah, air mengalir, batu bergulir, matahari terbit dan terbenam, langit mendung dan menurunkan hujan, bumi rengkah dan menumbuhkan tanaman.<sup>208</sup> Jadi, segala perbuatan manusia merupakan hal yang dipaksakan atas dirinya. Termasuk di dalamnya perbuatan-perbuatan seperti mengerjakan kewajipan-kewajipan dan perintah agama, menerima pahala dan menerima siksa. Allahlah yang mantakdirkan seseorang melakukan sesuatu dan ditakdirkan untuk diberi pahala. Sedangkan yang lain ditakdirkan mengerjakan sesuatu pula dan diberi siksa. Secara lahir manusia

<sup>204</sup> Lihat *Ibid.*, hal. 24-25; Ibrāhīm Madkur, *Fī al-Falsafah al-Islāmiyyah*, hal. 27-28; al-Shahrastani, *al-Milāl wa al-Nihal*, hal. 86-88.

<sup>205</sup> Lihat al-Shahrastani, *Op. Cit.*, hal. 86-88.

<sup>206</sup> Lihat *Ibid.*

<sup>207</sup> Lihat 'Alī Muṣṭafā al-Ghurabī, *Op. Cit.*, hal. 29-30.

<sup>208</sup> Lihat al-Shahrastani, *Op. Cit.*, hal. 87.

kelihatannya seakan-akan mempunyai pilihan, tetapi pada hakikatnya ia tidak mempunyai pilihan sama sekali. Ia sama seperti benda beku yang terpaksa dalam setiap gerakannya, baik secara lahiriah mahupun pada hakikatnya.<sup>209</sup>

Dari keterangan di atas, dapat diambil suatu ketegasan bahawa segala perbuatan manusia bukanlah perbuatan yang timbul dari kehendak dan kemauannya sendiri. Bahkan lebih dari itu, ia tidak mempunyai pilihan sama sekali untuk menentukan jalan hidupnya. Manusia tidak lebih dari seorang aktor di atas pentas atau layar putih yang bertindak, berlaku, sesuai dengan skenario yang telah ditetapkan oleh sutradara. Kalau manusia melakukan perbuatan baik, kerana itu ia dimasukkan ke surga atau mungkin ke neraka, hal itu terjadi kerana Tuhan memang menghendaki demikian adanya. Sebaliknya, jika manusia melakukan perbuatan jahat, kerana itu ia dimasukkan ke neraka atau boleh jadi juga ke surga, hal itu tidak lain kerana takdir Tuhan menghendaki begitu.<sup>210</sup>

Dalam perkembangan selanjutnya, Jabariyyah berpecah menjadi beberapa golongan. Menurut al-Shahrastani, terdapat tiga golongan dalam Jabariyyah, iaitu: Jahmiah, Najjariah, dan Dhirāriah.<sup>211</sup> Dari ketiga golongan ini, al-Shahrastani mengklasifikasikannya menjadi dua bahagian besar. Pertama, Jabariyyah 'murni' yang berpendapat bahawa sama ada tindakan mahupun kemampuan manusia dalam melakukan suatu kemauan atau perbuatannya tidak efektif sama sekali.<sup>212</sup> Kedua,

<sup>209</sup> Lihat 'Abd al-Ḥalīm Mahmūd, *Tafkīr al-Falsafī fi al-Islāmi*, Jil. 1, hal. 206-207.

<sup>210</sup> Demikianlah pandangan dasar kaum Jabariyyah, yang dalam perkembangan seterusnya terpilah-pilah dalam beberapa hal kecil. Tetapi, perbezaan-perbezaan yang terjadi di kalangan Jabariyyah itu tidak mengubah konsepsi dasarnya. Sebab, pada prinsipnya, mereka tetap tidak menerima adanya kemauan dan perbuatan bebas manusia.

<sup>211</sup> Lihat al-Shahrastani, *Op. Cit.*, hal. 87.

<sup>212</sup> Lihat *Ibid.*

Jabariyyah 'moderat' yang berpendapat bahawa manusia mempunyai sedikit kemampuan untuk mewujudkan kehendak dan perbuatannya.<sup>213</sup>

Faham Jabariyyah moderat, yang dikembangkan oleh al-Husain ibn Muhammad al-Najjār (pengikutnya disebut Najjāriah) dan Dhirār ibn Amir (pengikutnya disebut Dhirāriah) berpendapat, Tuhanlah yang menciptakan perbuatan manusia baik atau buruk, tetapi manusia mempunyai peranan dalam mewujudkan perbuatan-perbuatan tersebut.<sup>214</sup> Tenaga yang diciptakan oleh Tuhan dalam diri manusia mempunyai daya untuk mewujudkan perbuatannya. Daya itulah yang disebut *al-kasb (acquisition)*.<sup>215</sup> Dengan adanya daya itu, manusia tidak lagi semata-mata terpaksa dalam perbuatannya, bahkan ia “bekerja sama” dengan Tuhan dalam berbuat dan bertindak.

Jabariyyah dalam mengemukakan fikiran-fikirannya, sama seperti Qadariyyah, juga mengambil *naş-naş* al-Qur'an, antara lain: firman Allah s.w.t.:

يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ

Maksudnya:

Dialah yang menciptakan apa yang Ia kehendaki.  
Surah Rum (30):54.

فَإِنَّ اللَّهَ يَضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ

Maksudnya:

Sesungguhnya Allah membiarkan sesat siapa yang dikehendaki-Nya dan dipimpin-Nya siapa yang dikehendaki-Nya.

Surah Faṭir (35):8.

<sup>213</sup> Lihat *Ibid.*, hal. 89. Al-Baghdādī, *al-Farq bayn al-Firāq*. Kaherah: Maktabah Subaiḥ, t.th, hal. 208.

<sup>214</sup> Lihat al-Shahrastani, *al-Milāl wa al-Nihal*, Jil. 1, hal. 89. Al-Baghdādī, *Op. Cit.*, hal. 208.

<sup>215</sup> Lihat 'Abd al-Ḥalīm Mahmūd, *Op. Cit.*, hal. 207.

ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل  
أن نبرأها

Maksudnya:

Tidak ada bencana yang menimpa bumi dan diri kamu, kecuali yang telah ditentukan di dalam buku sebelum Kami laksanakan terjadinya.<sup>216</sup>  
Surah al-Hadid (57):22.

Selanjutnya, kaum al-Ash`ariyyah berpendapat bahawa yang mewujudkan perbuatan manusia adalah Tuhan.<sup>217</sup> Manusia hanya mempunyai daya dan pilihan untuk berbuat atas kehendak Tuhan. Manusia dalam perbuatannya banyak bergantung kepada kehendak dan kekuasaan Tuhan. Manusia, dalam pandangan al-Ash`ariyyah, bukan *fā`il*, tetapi *kasib*. Berdasarkan itulah muncul teori *al-kasb*. Al-Shahrestani menyatakan bahawa lahirnya perbuatan manusia, menurut al-Ash`ari, adalah dengan jalan Tuhan memberlakukan sunnah-Nya melalui daya yang baru diciptakan bersama-sama dengan terjadinya perbuatan. Berkaitan dengan itu, lahirlah konsep *al-iktisāb*.<sup>218</sup>

Erti *al-iktisāb*, menurut al-Ash`ari, ialah bahawa sesuatu terjadi dengan perantaraan daya yang diciptakan dan dengan demikian menjadi perolehan atau *kasb* bagi orang yang dengan dayanya perbuatan itu timbul.<sup>219</sup> Di dalam *al-Lumā`*, al-Ash`ari memberikan penjelasan yang sama. Erti yang sebenarnya dari *al-kasb* ialah bahawa sesuatu timbul dari *al-muktasib* (*acquirer*, yang memperoleh) dengan perantaraan daya yang diciptakan.<sup>220</sup>

<sup>216</sup> Selain itu, lihat juga Q.S. al-Anbiā` 21:23; Q.S. al-Anfāl 8:17.

<sup>217</sup> Lihat Abū al-Ḥasan ibn Ismā`il al-Ash`ari, *Maqālat al-Islāmiyyīn*, Jil. 1, hal. 315. Abū Yusr Muhammad al-Bazdawī, *Uṣūl al-Dīn*, hal. 100.

<sup>218</sup> Lihat al-Shahrestani, *al-Milāl wa al-Nihal*, hal. 97.

<sup>219</sup> Lihat Abū al-Ḥasan ibn Ismā`il al-Ash`ari, *Maqālat al-Islāmiyyīn*, Jil. 2, hal. 221.

<sup>220</sup> Lihat Abū al-Ḥasan ibn Ismā`il al-Ash`ari, *al-Lumā`*, hal. 76.

Argumen yang dimajukan oleh al-Ash'ari<sup>221</sup> tentang diciptakannya *kasb* oleh Tuhan adalah firman Allah yang bermaksud: "Dan Allah menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat".<sup>221</sup> Berdasarkan ayat ini, mereka berpendapat bahawa perbuatan-perbuatan manusia diciptakan oleh Tuhan.<sup>222</sup> Tidak ada pembuat atau *fā'il* bagi *kasb* kecuali Tuhan.<sup>223</sup> Dengan perkataan lain, yang mewujudkan *kasb* atau perbuatan manusia, dalam pandangan al-Ash'ari, sebenarnya adalah Tuhan sendiri.<sup>224</sup>

Al-Ghazālī mengakui adanya kemungkinan dua daya dalam satu perbuatan, iaitu daya Tuhan dan daya manusia. Alasan yang diberikannya ialah, kerana keterkaitan antara kedua daya itu dengan perbuatan manusia berbeza. Daya Tuhan berkaitan dengan *al-khalq* (penciptaan), sementara daya manusia berkaitan dengan *al-kasb*. *Al-Khalq* berasal dari Tuhan sedangkan *al-kasb* berasal daripada manusia. Kerana itu, perbuatan manusia disebut *al-kasb*.<sup>225</sup>

Kaum Maturidiyyah, baik golongan Samarkand mahupun Bukharā, berpendapat bahawa kemauan manusia adalah sebenarnya kemauan Tuhan. Dengan kata lain, perbuatan manusia mempunyai wujud atas kehendak Tuhan bukan atas kehendak manusia.<sup>226</sup> Meskipun demikian, Tuhan menciptakan segala sesuatu, dalam pandangan al-Maturidiyyah, manusia mempunyai pilihan dalam *al-kasb*.<sup>227</sup> Dengan *al-kasb* itulah terdapat pahala dan siksa. Dengan demikian, al-Maturidi dan al-Ash'ari, dalam hal ini, sama-sama mengemukakan teori *al-kasb*. Tetapi di antara mereka terdapat perbezaan. Al-Ash'ari menetapkan bahawa *al-kasb* itu terjadi bersama-sama

<sup>221</sup> Lihat Q.S. al-Ṣaffāt 37:96.

<sup>222</sup> Lihat Abū al-Ḥasan ibn Ismā'il al-Ash'ari, *al-Lumā'*, hal. 70.

<sup>223</sup> Lihat *Ibid.* hal. 72.

<sup>224</sup> Pembahasan secara terperinci tentang 'perbuatan manusia' akan dijelaskan dalam fasal tersendiri tesis ini.

<sup>225</sup> Lihat al-Ghazālī, *al-Iqtīṣād fī al-ʿItiqād*, hal. 49.

<sup>226</sup> Lihat Abū Yusr Muhammad al-Bazdawī, *Kitāb Uṣūl al-Khamsah*, hal. 45.

<sup>227</sup> Lihat Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, hal. 204-205.

antara perbuatan yang diciptakan Tuhan dengan pilihan manusia, yang tidak efektif,<sup>228</sup> sehingga perbuatan itu adalah perbuatan Tuhan. Sementara al-Maturidi berpendapat bahawa *al-kasb* itu terjadi dengan daya yang diberikan Tuhan kepada manusia dan kerana manusia memiliki kebebasan memilih, maka manusia dapat bebas melakukan perbuatan itu atau sebaliknya.<sup>229</sup> Dengan demikian, al-Maturidi lebih dekat kepada Mu'tazilah. Tegasnya, bagi Maturidiyyah Samarkand, manusialah yang menentukan pemakaian daya yang diberikan Tuhan kepadanya; apakah untuk kebaikan atau untuk kejahatan. Berdasarkan salah atau benarnya pemakaian daya itulah manusia diberi pahala atau siksa.<sup>230</sup>

Selanjutnya, Maturidiyyah Bukharā berpendapat bahawa perbuatan manusia memerlukan dua daya, iaitu daya Tuhan dan daya manusia.<sup>231</sup> Namun, dalam hal ini, daya Tuhanlah yang menciptakannya, sedangkan daya manusia hanya kiasan saja.<sup>232</sup> Manusia hanya dapat melakukan perbuatan yang telah diciptakan baginya.<sup>233</sup> Perbuatan Tuhan disebut *maf'ūl*, dan perbuatan manusia disebut *fi'il*. Perbuatan sebagai *maf'ūl*, menurut al-Bazdawī, adalah Tuhan menciptakan perbuatan manusia bukan menciptakan daya. Perbuatan manusia sebagai *fi'il* adalah bahawa manusia hanya melakukan perbuatan yang diciptakan Tuhan.<sup>234</sup> Sebagai contoh, "perbuatan duduk". Menciptakan perbuatan "duduk" dengan daya kekal Tuhan, adalah perbuatan atau *maf'ūl* Tuhan.<sup>235</sup> Melakukan perbuatan "duduk" yang telah diciptakan itu, dengan

<sup>228</sup> Lihat al-Shahrastani, *al-Milāl wa al-Nihal*, Jil. 1, hal. 97.

<sup>229</sup> Lihat Abū Zahrah, *Op. Cit.*, hal. 205.

<sup>230</sup> Lihat Abū Manṣūr Muhammad ibn Muhammad ibn Mahmūd al-Maturidi, *Sharh al-Fiqh al-Akbār*, Hyderabad: Dā'irah al-Ma'ārif al-Nizāmiyyah, 1321 H., hal. 11.

<sup>231</sup> Lihat Abū Yusr Muhammad al-Bazdawī, *Kitāb Uṣūl al-Dīn*, hal. 106.

<sup>232</sup> Lihat Abū Manṣūr Muhammad ibn Muhammad ibn Mahmūd al-Maturidī, *Risālah fi al-'Aqā'id*, Istanbul: Ankara University, 1953, hal. 12-13.

<sup>233</sup> Lihat *Ibid.*, hal. 13.

<sup>234</sup> Lihat Abū Yusr Muhammad al-Bazdawī, *Op. Cit.*, hal. 106.

<sup>235</sup> Lihat *Ibid.*

daya yang diciptakan adalah perbuatan atau *fi`il* manusia.<sup>236</sup> Dari sinilah al-Bazdawī mengambil kesimpulan bahawa perbuatan manusia, sungguhpun diciptakan manusia, tidaklah perbuatan Tuhan.<sup>237</sup> Dari statemen ini, dapat dikatakan bahawa manusia bebas dalam kemauan dan perbuatannya.

### 2.3.6 Sifat-sifat Tuhan

Persoalan sifat-sifat Tuhan, merupakan masalah yang sangat ramai dibicarakan para teolog Islam. Berkaitan dengan itu berkembang dua teori iaitu: teori *ithbāt al-sifāt* dan *naḥī al-sifāt*. Teori pertama mengajarkan, bahawa Tuhan memiliki sifat-sifat, seperti mendengar, melihat dan berbicara. Teori itu dianut oleh kaum al-Ash`ariyyah, Maturidiyyah dan Salafiyah (*Ahl al-Hadīth*). Sementara teori kedua mengajarkan, bahawa Tuhan tidak memiliki sifat-sifat. Teori tersebut dianut oleh para ahli falsafah dan kaum Mu`tazilah.

Teori *ithbāt al-sifāt* muncul kerana di dalam al-Qur`an Allah disebut *al-`Alīm*, *al-Qadīr*, *al-Samī`*, dan *al-Baṣīr*. Berdasarkan itu pula lahir pandangan bahawa meniadakan sifat-sifat Tuhan bererti menentang ayat-ayat al-Qur`an, menganggunya tidak berperibadi, sama dengan berhala, ada wujudnya tapi tidak dapat melihat, mendengar, dan mengetahui. Oleh kerana itu, para pengikut teori *ithbāt al-sifāt*, menuduh pengikut teori *naḥī al-sifāt* sebagai penyembah berhala.<sup>238</sup>

<sup>236</sup> Lihat *Ibid*.

<sup>237</sup> Memang dalam pendapat al-Bazdawī, manusia adalah pembuat (*fi`il*) dari perbuatan dalam erti kata yang sebenarnya. Lihat *Ibid*, hal. 99-107.

<sup>238</sup> Lihat `Alī Samī` al-Nashshār dan `Ammar al-Talibī, *Aqā'id al-Salāf*, Iskandariah: Munshi`at al-Ma`ārif, 1971, hal. 90.

Penganut teori *ithbāt al-sifāt* menegaskan, bahawa Tuhan mesti mempunyai sifat. Di samping itu, kerana Tuhan *qadīm* maka sifat-sifat-Nya juga *qadīm*.<sup>239</sup> Masalah *qadīm*-Nya sifat-sifat Tuhan itu menjadi polemik berkepanjangan antara al-Ash'ariyyah dan Mu'tazilah. Tuhan *qadīm* bererti Ia esa di dalam segala-galanya termasuk esa di dalam ke *qadīman*-Nya. Tetapi sifat-sifat Tuhan yang *qadīm* itu memberi erti ada yang *qadīm* selain Tuhan. Dengan demikian mesti ada perbezaan antara *qadīm* Tuhan dan *qadīm* selain Tuhan. Oleh kerana al-Qur'an tidak mengemukakan ayat yang menjelaskan erti *qadīm*, maka persoalan *qadīm* beralih menjadi persoalan semantik. Menurut al-Ghazālī, *qadīm* sebagai tidak berawal dan tidak berakhir, iaitu *lā awwalā lah wa lā ākhira lah*.<sup>240</sup> Dengan demikian, bagi al-Ghazālī yang *qadīm* hanya Tuhan.<sup>241</sup> Sedangkan para ahli falsafah memberikan pengertian yang berbeza tentang *qadīm*, menurutnya *qadīm* merupakan sifat bagi sesuatu yang dalam kejadian kekal, iaitu kejadian yang terus menerus, tidak bermula dan tidak berakhir.<sup>242</sup>

Sementara itu, penganut teori *ithbāt al-sifāt* mengemukakan definisi, walaupun agak sukar difahami, iaitu: *lā hiya hua, wa lā hiya ghairuhu* (sifat-sifat itu bukanlah Tuhan, tetapi tidak pula lain dari Tuhan).<sup>243</sup> Menurut al-Baghdādi, terdapat konsensus di kalangan kaum al-Ash'ariyyah bahawa daya, pengetahuan, hayat kemauan, pendengaran, penglihatan dan sabda Tuhan adalah kekal.<sup>244</sup> Sifat-sifat ini,

<sup>239</sup> Lihat Abū al-Ḥasan ibn Ismā'īl al-Ash'arī, *al-Lumā'*, hal. 34. Lihat juga Al-Ghazālī, *al-Iqtisād fī al-I'tiqād*, hal. 198.

<sup>240</sup> Lihat al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, Mesir: Dār al-Ma'ārif, Tanpa Tahun, hal. 206.

<sup>241</sup> Lihat Al-Ghazālī, *al-Iqtisād fī al-I'tiqād*, hal. 138.

<sup>242</sup> Lihat 'Alī Sāmī al-Nashār dan Muhammad 'Alī Abū Rayyān, *Qira'at al-Falsafah*, Mesir: Dār al-Qawmiyyah li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr, 1967, hal. 314; Ibrāhīm Madkur, *Fī al-Falsafah al-Islāmiyyah*, hal. 79.

<sup>243</sup> Sulaymān Dunya, *al-Shaikh Muhammad 'Abduh bayn al-Falāsifah wa al-Kalāmiyyīn*, hal. 278.

<sup>244</sup> Lihat al-Baghdādi, *Uṣūl al-Dīn*, hal. 90.

kata al-Ghazālī, tidaklah sama dengan esensi Tuhan, tetapi berwujud dalam esensi itu sendiri.<sup>245</sup> Pandangan tersebut tidak menyelesaikan persoalan ke *qadiman* sifat-sifat Tuhan. Kalau sifat-sifat Tuhan dipandang sebagai yang melekat pada Tuhan dan bukan Tuhan itu sendiri, timbul kesan bahawa Tuhan itu *murakkab*. Sedangkan *Murakkab* itu musatahil bagi Tuhan.<sup>246</sup> Untuk mengatasi hal ini, maka kaum al-Ash'ariyyah mengatakan bahawa sifat-sifat itu bukanlah Tuhan, tetapi juga bukan lain dari Tuhan.<sup>247</sup>

Ahmad ibn Hambāl dalam menanggapi masalah tersebut mengatakan, bahawa Tuhan itu *qadīm* dhat dan sifat-Nya. Dengan kata lain, sifat-sifat itu tidak datang kemudian. Tuhan bukanlah sesuatu yang padanya ditambah sesuatu yang lain. Tidak dapat ditanyakan bagaimana dan bila Tuhan menciptakan sifat-sifat-Nya.<sup>248</sup> Ahmad ibn Hambāl menyebutkan bahawa dalam kepelbagaian pengertian sifat yang dikemukakan di atas terdapat kelemahan dan kelebihannya, namun itu semua menunjukkan betapa rumitnya masalah teologi dalam Islam, sehingga sebahagian orang memandang para teolog gagal dalam tugasnya.<sup>249</sup>

Kelompok *ithbāt al-sifāt* telah berusaha membuktikan bahawa konsep tentang Tuhan menurut Islam berbeza dengan konsep yang diperkenalkan oleh falsafah Yunani. Begitu pula dengan kelompok Mu'tazilah, meskipun menerima tuduhan sebagai pengikut falsafah Yunani, namun sebenarnya mereka telah berusaha keras

<sup>245</sup> Lihat al-Ghazālī, *al-Iqtisād fī al-'Itiqād*, hal. 138-139.

<sup>246</sup> Pada dasarnya dalam teori dikatakan, bahawa wujud terdiri dari dua kategori, kalau tidak *Khaliq*, pasti *makhluq*, tanpa ada teori ketiga seperti *lā hiya Huwa, wa lā hiya Ghairuhu*. Makhluq adalah ciptaan Tuhan. Kalau ciptaan Tuhan, sifat-sifat itu pernah tidak ada. Dengan demikian Tuhan pernah tidak melihat, mendengar dan sebagainya. Lihat Ahmad ibn Hambāl, *al-Rad 'Alā al-Zanādiqah al-Jahmiyyah*, Iskandariah: Mursih'ah al-Ma'ārif, 1971, hal. 67-90.

<sup>247</sup> Sulaymān Dunya, *Op. Cit.*, hal. 278.

<sup>248</sup> Lihat Ahmad ibn Hambāl, *al-Rad 'Alā al-Zanādiqah al-Jahmiyyah*, hal. 67-90.

<sup>249</sup> Lihat *Ibid.*, hal. 91-92.

memantapkan konsep keesaan Tuhan. Mereka ingin menjadikan Tuhan itu benar-benar Esa. Dalam konteks itulah mereka mensucikan Tuhan dari kemungkinan adanya ketersusunan dhat dan sifat.

Oleh kerana rumitnya persoalan-persoalan seperti digambarkan di atas, sebahagian umat Islam ada yang ingin melepaskan diri dari masalah teologi. Mereka dikenal dengan sebutan Hashwiyyah, iaitu kelompok yang tidak ingin menguras fikiran, tegasnya ingin berfikir yang sederhana sahaja. Sebahagian orang memasukkan Ibn Taimiyyah ke dalam kumpulan tersebut. Kunci dari pemikiran kelompok tersebut adalah ingin mengembalikan semua persoalan kepada al-Qur'an dan al-Sunnah.

Dalam perkembangannya, kelompok Hashwiyyah juga mengalami kesulitan ketika berhadapan dengan al-Qur'an yang bersifat global, dan al-Sunnah yang jumlahnya banyak, namun masih terbilang sedikit untuk dijadikan standard dalam kehidupan yang selalu dinamik. Dengan kata lain, ayat dan hadith yang siap pakai terbatas. Oleh kerana itu, gerakan Hashwiyyah, oleh sebahagian pengamat, dituduh telah menggunakan hadith-hadith palsu.<sup>250</sup> Ironisnya kaum salaf kerana banyak menggunakan hadith, dan tidak mahu menggunakan ta'wil, juga menerima tuduhan yang sama. Sebagaimana Aḥmad ibn Hambāl, kaum Salaf tidak menerima ta'wil, kerana menurut mereka akal manusia terbatas.<sup>251</sup> Berkaitan dengan argumen tersebut, Ibn Taimiyyah mengatakan bahawa meskipun akal telah mencapai puncaknya namun tetap lemah dalam memahami dhat Ilahiyah. Bahkan terhadap alam, sebagai ciptaan Tuhan, akal juga tidak mampu memikirkannya.<sup>252</sup>

<sup>250</sup> Lihat 'Alī Sāmī al-Nashār, *Nash'ah al-Fikr al-Falsafī fī al-Islām.*, Kaherah: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1948, hal. 283-312.

<sup>251</sup> Lihat *Ibid.*, hal. 290; Aḥmad ibn Hanbāl, *Op. Cit.*, hal. 68.

<sup>252</sup> Ibn Taimiyyah, *al-'Aqidah al-Wasatiyyah*, Kaherah: al-Maṭba'ah al-Muhammadiyah, 1951, hal. 8.

Selanjutnya, Jahm ibn Ṣafwān dan para penganut Mu'attilah men-*tanzih*-kan Allah hingga membawa kepada menafikan sifat-Nya. Mereka memahami ayat-ayat seperti: *laisa kamithlihi shai'un*,<sup>253</sup> dan ayat-ayat lain yang berkenaan dengan sifat-sifat Tuhan, sebagai ayat-ayat metaforis yang bertujuan agar Tuhan boleh difahami sesuai dengan akal manusia, sebab al-Qur'an diturunkan oleh Allah untuk manusia.<sup>254</sup> Bagi Jahm ibn Ṣafwān Tuhan tidak mempunyai tempat, tidak bersemayam di 'Arash, tidak di atas dan tidak di bawah, tidak mempunyai *jism*, tidak bersifat, tidak dapat dilihat baik masih di dalam dunia mahupun di akhirat kelak, tidak terjangkau akal, dan tidak seperti terbayang dalam fikiran.<sup>255</sup> Pandangan seperti ini, kata Ahmad ibn Hanbal, disebut *tanzih mutlaq*.<sup>256</sup>

Pandangan *tanzih mutlaq* tersebut membawa pemahaman yang abstrak tentang Tuhan, tidak berperibadi, bahkan hampir menjadi *lā shai'*, (bukan sesuatu apapun).<sup>257</sup> Oleh kerana itulah Ahmad ibn Hanbal dan Ibn Taimiyyah menetapkan bahawa Tuhan mempunyai sifat.<sup>258</sup>

Persoalan yang timbul kemudian adalah, bahawa apabila Tuhan mempunyai sifat bererti Ia *murakkab* (tersusun). Kalau sifat Tuhan itu *qadīm*, terjadi *ta'addud al-qudamā*. Berkaitan dengan masalah ini, Ibn Taimiyyah Memberi komentar bahawa yang dimaksud dengan Allah dan sifat-sifat-Nya *qadīm* adalah sifat-sifat-Nya tidak berdiri sendiri di luar dhat-Nya kemudian ditambahkan kepada-Nya.<sup>259</sup> Dengan kata lain, *sifat* dan *mausūf* tidak dapat dipisahkan. Pandangan sepereti itulah yang

<sup>253</sup> Lihat Q.S. Shurā 42:11.

<sup>254</sup> Lihat Ahmad ibn Hanbāl, *Op. Cit.*, hal. 67.

<sup>255</sup> Lihat *Ibid*.

<sup>256</sup> Lihat *Ibid.*, hal. 91.

<sup>257</sup> Lihat *Ibid.*, hal. 68.

<sup>258</sup> Lihat *Ibid.*, hal. 67-68; Ibn Taimiyyah, *Op. Cit.*, hal. 9.

<sup>259</sup> Lihat Ibn Taimiyyah, *Manhā j al-Sunnah al-Nabawiyyah*, Beirut: al-Maktabah al-Islāmiyyah, t.th., hal. 235.

menyelamatkan kaum Salaf dari kritikan yang mengatakan bahawa Tuhan pernah tidak mempunyai sifat.<sup>260</sup> Dalam konteks itu bererti pandangan kaum Salaf termasuk dalam *tauhid al-dhāt wa al-sifāt*.<sup>261</sup> Sebelum Ahmad Ibn Hanbāl, pandangan seperti itu juga telah pernah dikemukakan oleh Abū Hanīfah, seorang ahli fiqh dan Imām Mazhab.<sup>262</sup>

Kaum Salaf menentang keras pandangan Mu'tazilah yang meniadakan sifat-sifat Tuhan. Menurut mereka, teori *nafi al-sifāt* seperti dikemukakan Mu'tazilah itu adalah berasal dari falsafah Yunani, yang masuk ke dunia Islam pada abad ke-3 Hijrah.<sup>263</sup> Demikian pula penganut teori *ithbāt al-sifāt*, seperti al-Ash'arī dan al-Baqillānī, juga menerima kritikan dari kaum salaf, kerana menurut mereka, kaum teolog itu hanya menetapkan sifat *dhātiyah* tanpa menyebut sifat-sifat *af'āl*.<sup>264</sup> Dengan kata lain, dalam pandangan kaum Salaf, di samping sifat-sifat Tuhan yang dikemukakan oleh al-Ash'arī, masih terdapat sifat-sifat Tuhan yang lain.

Kaum Salaf menetapkan sifat-sifat Tuhan sesuai dengan nama-nama Tuhan yang ditetapkan sendiri oleh Tuhan dalam al-Qur'an atau diberitakan oleh Rasulullah s.a.w. dalam hadith dengan tidak merubah lafaz dan maknanya (*tahrīf*), tidak meniadakan yang telah ditetapkan syara' (*ta'tīl*), tidak mempertanyakan bagaiamananya (*takyīf*), tidak mempersamakan dengan selain-Nya (*tamthīl*), tidak menyamakan makhluk dengan sifat-sifat-Nya (*tashbīh*), tidak mengingkari kebenaran dhat, sifat dan perbuatan-Nya (*ilhād*).<sup>265</sup> Oleh kerana mereka cenderung menetapkan

<sup>260</sup> Lihat Ahmad ibn Hanbāl, *al-Rad 'Alā al-Zanādiqah al-Jahmiyyah*, hal. 90-91.

<sup>261</sup> Lihat al-Shahrestani, *al-Milāl wa al-Nihal*, hal. 124.

<sup>262</sup> Lihat Abū Hanīfah, *al-Fiqh al-Akbār*, Mesir: Maktabah al-Amirah al-Sharqiyyah, Jil. 1, 1902, hal. 18-19.

<sup>263</sup> Lihat Ibn Taimiyyah, "al-Fatawā al-Hamawiyah", dalam *Majmu' al-Fatawā al-Kubrā*, Riyād: Maṭba'ah al-Sunnah al-Muhammadiyah, t.th., hal. 98-99.

<sup>264</sup> Lihat Ibn Taimiyyah, "Kitab al-Asmā' wa al-sifā", dalam *Majmu' al-Fatawā al-Kubrā*, hal. 521.

<sup>265</sup> Ibn Taimiyyah, *al-'Aqidah al-Wasatiyyah*, hal. 14.

sifat-sifat Tuhan sesuai dengan *al-Asmā al-Husnā* yang tersebut di dalam al-Qur'an, maka mereka mengertikan Allah *istawā 'alā al-'arsh* dengan *la istawā* di atas 'arash.<sup>266</sup> *Istawā* difahami sebagai *istawā* sahaja, itu sudah memadai. Bagaimana *istawā* Tuhan, manusia tidak tahu. Al-Quran menyebut Allah Maha Esa, Maha Mengetahui, Maha Penyayang, Maha Pengampun, yang memiliki 'Arash, yang zahir dan Yang Batin, yang Marah dan sebagainya.<sup>267</sup> Kesemuanya itu bagi kaum Salaf dipandang sebagai sifat-sifat Tuhan. Berdasarkan itulah mereka dituduh *mushabbihah* oleh lawan-lawannya.

Namun tuduhan seperti tersebut di atas mereka jawab dengan mengatakan, bahawa sifat-sifat yang ada pada Tuhan, memang dimiliki pula oleh manusia, seperti Tuhan mengetahui, manusia juga mengetahui. Tetapi persamaan sifat tersebut hanya pada lafaz, tidak dalam erti hakikat. Yang maujud itu ada yang wajib *qadīm* dengan diri-Nya sendiri (*binafsih*), ada yang diciptakan (*muhdāth*) yang mengandung kemungkinan untuk musnah. Keduanya sama-sama wujud, namun tidak bererti kewujudan yang pertama sama dengan perujudan yang kedua.<sup>268</sup> Tuhan, sebagai *wajib al-wujūd*, mengatakan diri-Nya *Baṣīr* (melihat), tidak sama dengan manusia yang juga melihat. Demikian juga Tuhan disebut dalam al-Qur'an mempunyai mata dan tangan, tetapi *la* tidak sama dengan sebagaimana manusia yang mempunyai mata dan tangan.<sup>269</sup>

<sup>266</sup> Lihat 'Abd al-Qadīr al-Jailānī, *al-Ghaniyyah li Tālib Tariq al-Haqq*, Mesir: Muṣṭafā al-Bābi al-Halabī, 1956, hal. 90-91.

<sup>267</sup> Lihat Abū Zahrah, *Ibn Taimiyyah; Hayātuh wa 'Asruh, Arā'uh wa Fiqhuh*, t.tp.: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1977, hal. 264-265.

<sup>268</sup> Lihat Ibn Taimiyyah, *al-Iklīl fi al-Mutashābah wa al-Ta'wil*, Raudāh: al-Maṭba'ah al-Salafiyyah, 1973, hal. 36-37.

<sup>269</sup> Lihat Ibn Taimiyyah, *al-Risālah al-Madaniyyah*, Raudāh: Maṭba'ah al-Salafiyyah, 1973, hal. 8-9.

Pandangan di atas mengandung erti, kaum Salaf tidak konsisten dengan makna lahiriyah kerana mengertikan tangan Tuhan berbeza dengan tangan makhluk, sedangkan al-Qur'an menyebutnya dengan kata *yad* yang bererti tangan. Dengan demikian, makna lahiriyahlah yang dituju. Tetapi berdasarkan argumen *laisa kamithlihi shai'un*.<sup>270</sup> Pengertian yang demikian justeru sejalan dan konsisten dengan makna ayat, bahawa mendengar dan melihat yang dimiliki Tuhan tidak serupa dengan apapun. Berkaitan dengan itu, al-Ghazālī mengakui kebenaran pandangan kaum Salaf dan melarang orang awam mempelajari teologi Islam.<sup>271</sup> Menurutnya, terhadap ayat *mutashābihah* orang awam cukup menerimanya sebagai suatu yang suci (*al-taqdīs*), yang benar (*al-taṣdīq*), mengakui kelemahan diri (*al-i'tirāf bi al-ajz*), dan menahan diri untuk tidak memperbincangkannya (*al-Sukūt*).

## 2.4 KESIMPULAN

Sebagai kesimpulan, dapat penulis kemukakan bahawa al-Ash'ariyyah, Abū al-Ḥasan `Alī ibn Ishāq ibn Salīm ibn Ismā'īl ibn `Abd Allah ibn Mūsa ibn Bilāl ibn Abī Bardah ibn Abī Mūsa al-Ash`arī (260-324 H.) dianggap sebagai pendiri aliran ini, merupakan salah seorang mutakallim terbesar yang pernah dimiliki dunia Islam. Kebesaran tokoh ini terbukti dari majoriti umat Islam di dunia, termasuk di Indonesia dan Malaysia, adalah penganut faham teologi al-Ash'ariyyah. Al-Ash`arī mulanya adalah seorang tokoh penting di kalangan Mu'tazilah. Ia memperoleh latihan intelektual di bawah "gembleran" seorang tokoh Mu'tazilah di zamannya, iaitu Abū `Alī al-Jubā'ī. Bahkan kualitinya sebagai kader Mu'tazilah telah teruji antara lain dengan kepercayaan yang dilimpahkan oleh al-Jubā'ī kepadanya, untuk mewakili sang

<sup>270</sup> Lihat Q.S. al-Shurā 42:11.

<sup>271</sup> tahlil Al-Ghazālī, *Ijām al-Awām 'an 'Ilm al-Kalām*, Damaskus: Idārah al-Tibā'ah al-Munīrah, t.th., hal. 5.

guru beradu argumentasi dengan lawan-lawan debatny. Namun sebuah pengalaman pribadi, pada usia empat puluhan, beliau meninggalkan aliran tersebut dan selanjutnya memformulasikan suatu pemikiran teologi "baru" yang dikenal dengan nama "al-Ash'ariyyah". Ajaran-ajaran al-Ash'arī ini tertuang di dalam kitab-kitab yang ditulisnya sendiri, terutama, kitab *al-Lumā' fi al-radd 'alā ahl al-ziyag wa al-bidā'*; *Maqālāt al-Islāmiyyīn*; dan karyanya yang terakhir, iaitu kitab *al-Ibānah 'an Uṣūl al-diyānah*. Di samping itu, juga terdapat di dalam kitab-kitab yang ditulis oleh para pengikutnya.

Selanjutnya, dapat dikemukakan bahawa akidah Islam memang diakui mulanya bersumber daripada wahyu yang diturunkan Tuhan kepada Nabi Muhammad s.a.w., yang kemudian menyampaikannya kepada umat dengan berupa ayat-ayat al-Qur'an dan sabda-sabda beliau (hadith). Dalam sejarah pemikiran teologi Islam, para pemikir sejak beberapa dekad sebelum al-Ash'arī telah membincangkan dan memperdebatkan beberapa isu penting dalam pemikiran *kalām*, sama ada dalam rangka memformulasikan pokok-pokok akidah dari sumbernya, mahupun untuk menjadikannya sebagai keyakinan dalam diri umat yang memerlukannya. Secara umum, isu-isu penting tersebut adalah: soal *kufṛ*, konsepsi keimanan yang mesti dimiliki oleh seorang mukmin, masalah kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan, perbuatan manusia, keadilan Tuhan dan sifat-sifat-Nya. Isu-isu tersebut terus hangat dibincangkan oleh para pemikir Islam hingga pada masa al-Ash'arī. Al-Ash'arī sendiri nampaknya mengetahui dengan baik semua isu-isu *kalām* tersebut, sebagaimana tergambar dalam konsepsinya tentang teologi Islam, yang akan dibahas dalam bab berikut ini.