

BAB III

CORAK PEMIKIRAN TEOLOGI AL-ASH'ARĪ

3.0 PENGENALAN

Sebagai seorang tokoh pemikir Islam, al-Ash'arī mempunyai suatu konsep teologi Islam yang unik, kerana pola struktur teologinya yang berbeza dari konsep-konsep para teolog lainnya. Salah satu keunikan teologi Islam yang dihasilkan oleh al-Ash'arī ialah konsepsinya mengenai *afāl al-'ibād*, yang berbeza dari pandangan para teolog (*mutakallimūn*), terutama Mu'tazilah, yang menganggap *afāl al-'ibād* sebagai perbuatan yang dihasilkan dan diciptakan oleh manusia itu sendiri. Dalam hal ini al-Ash'arī menghasilkan suatu teori yang disebut dengan istilah *al-kasb*. Meskipun al-Ash'arī banyak menerima kritikan menyangkut teorinya tersebut, namun ketokohnya sebagai seorang teolog besar diakui oleh semua pihak; sehingga, menurut terminologi *kalām*, aliran *Ahl al-Sunnah* diidentikkan dengan aliran yang dibawanya, al-Ash'ariyyah.¹ Kerana itu, dalam bab ini akan diuraikan tiga masalah utama berkaitan dengan doktrin akidah al-Ash'arī, iaitu: pengetahuan dan pemahaman terhadap Tuhan, Kekuasaan Tuhan dan kaitannya dengan perjalanan hidup manusia; *afāl al-'ibād*, yang merupakan sasaran kritikan dari kebanyakan ahli *kalām*; dan argumetasi dalam teologi al-Ash'arī, yang mencerminkan keutuhan teologi Islam yang dihasilkannya.

¹ Lihat Ibn 'Asākir al-Dimashqī, *Tabyīn Kadhīb al-Mufīrī fī mā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Hasan al-Ash'arī*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabi, 1979, hal. 15.

3.1 PENGETAHUAN DAN PEMAHAMAN TENTANG TUHAN

Prinsip utama dalam ajaran Islam adalah Tauhid atau mengesakan Allah. Mutakallimin sepakat menyatakan bahawa Allah itu Esa, tidak satupun aliran *kalām* yang meragukan tentang keesaan tersebut. Namun mereka berbeza pandangan dalam cara mengesakan-Nya. Di antaranya ada aliran *kalām* yang mengesakan Tuhan dengan jalan meniadakan sifat-sifat yang di luar *dhat*-Nya. Fahaman ini dikemukakan oleh kaum Mu'tazilah. Definisi Tuhan menurut Mu'tazilah, sebagaimana dijelaskan oleh al-Ash'ari, bersifat negatif.² Tuhan tidak mempunyai pengetahuan, tidak memiliki kekuasaan, tidak mempunyai hajat dan sebagainya.³ Ini bukan bererti bahawa Tuhan, bagi mereka, tidak mengetahui, tidak berkuasa, tidak hidup dan sebagainya. Tuhan tetap mengetahui, berkuasa dan sebagainya tetapi mengetahui, berkuasa dan sebagainya itu, bukanlah sifat dalam erti kata sebenarnya. Erti Tuhan mengetahui ialah, bahawa Tuhan mengetahui dengan perantara pengetahuan dan pengetahuan itu adalah Tuhan sendiri,⁴ iaitu *dhat* atau esensi Tuhan. Erti 'Tuhan mengetahui dengan esensinya, kata al-Jubā'i, ialah untuk mengetahui, Tuhan tidak berhajat kepada sesuatu sifat dalam bentuk pengetahuan atau keadaan mengetahui'.⁵ Menurut Abū Hashim, seorang tokoh Mu'tazilah, erti 'Tuhan mengetahui melalui esensinya', ialah Tuhan mempunyai keadaan mengetahui.⁶ Meskipun pernyataan Abū Hashim ini agak berbeza dengan tokoh Mu'tazilah lainnya, namun mereka sepakat mengatakan bahawa Tuhan tidak mempunyai sifat.

² Lihat Abū al-Hasan 'Alī ibn Ismā'il al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, Constantinople: Matba'ah al-Dāwah, Jil. 2, 1930, hal. 176.

³ Lihat *Ibid.*

⁴ Lihat *Ibid.*, hal. 178.

⁵ Lihat al-Shahrastani, *al-Milāl wa al-Nihāl*, ed. 'Abd al-Aziz Muhammad al-Wakil, Beirut: Dār al-Fikr, t.th., hal. 122; Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI Press, 1972, hal. 135.

⁶ Lihat al-Shahrastani, *Op. Cit.*, hal. 122.

Berlawanan dengan faham Mu'tazilah, al-Ash'ari, pendiri aliran al-Ash'ariyyah, dengan tegas mengatakan bahawa Tuhan mempunyai sifat. Menurut al-Ash'ari, tidak dapat dinafikan bahawa Tuhan mempunyai sifat, kerana perbuatan-perbuatannya. Tuhan juga mengetahui, menghendaki, berkuasa dan sebagainya. Tuhan juga memiliki pengetahuan, kemauan dan daya.⁷ Menurut al-Baghdadi, terdapat kesepakatan di kalangan kaum al-Ash'ariyyah bahawa daya, pengetahuan, hayat, kemauan, pendengaran, penglihatan dan sabda Tuhan adalah kekal.⁸ Sifat-sifat ini, kata al-Ghazali⁹, tidak sama dengan esensi Tuhan, tetapi berwujud dalam esensi itu sendiri.⁹

Untuk lebih jelasnya pemahaman tentang sifat Tuhan ini, maka huraian berikut akan difokuskan perbincangan mengenai sifat-sifat Tuhan menurut pemahaman al-Ash'ari. Kemudian, diteruskan dengan huraian mengenai ajaran-ajaran al-Ash'ari lainnya.

3.1.1 Sifat-Sifat Tuhan

Persoalan yang dimunculkan oleh kaum Mu'tazilah, yang menafikan sifat-sifat Tuhan, mengundang pemikiran al-Ash'ari untuk membincangkan tentang sifat-sifat Tuhan. Al-Ash'ari menyatakan bahawa Tuhan mempunyai sifat-sifat seperti *al-'ilm*, dan *al-qudrah*.¹⁰ Menurutnya, Allah mempunyai ilmu kerana alam yang diciptakan demikian teratur, alam tidak akan wujud kecuali diciptakan oleh Tuhan yang memiliki ilmu. Argumen ini, antara lain, diperkuat oleh firman Allah s.w.t. yang berbunyi:

⁷ Lihat Harun Nasution, *Op. Cit.*, hal. 146.

⁸ Lihat Abu Mansur 'Abd al-Qadir ibn Tahir al-Tamimi al-Baghdadi, *Kitab Usul al-Din*, Constatinople: Madrasah al-Ilahiyyah, 1928, hal. 90.

⁹ Lihat Muhammad al-Ghazali, *al-Iqtisad fi al-I'tiqad*, Ankara: Ankara University, 1962, hal. 138-139.

¹⁰ Lihat Abu al-Hasan 'Ali ibn Ismail al-Ash'ari, *al-Ibanch 'an Usul al-Diyah*, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1985, hal. 88-95; *Kitab al-Lumah fi al-Radd 'ala Ahl al-Ziyah wa al-Bidah*, Mesir: Matba'ah Munir, 1955, hal. 27-30; dan lihat *Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Musallin*, Jil. I, hal. 244-245.

لَكُنَ اللَّهُ يَشْهُدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمٍ

Maksudnya:

Allah menjadikan saksi-saksi dari apa yang diturunkan-Nya kepada engkau, yang diturunkan-Nya dengan *ilmu*-Nya...

Surah al-Nisā' (4):166.

Dan firman Allah s.w.t.:

وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أَنْثىٰ وَلَا تَضْعُفُ إِلَّا بِعِلْمٍ

Maksudnya:

Seorang perempuan tidak akan mengandung dan tidak akan melahirkan kandungannya, melainkan dengan *ilmu* Allah.

Surah Fātir (35):11.

Menurut al-Ash'arī, ayat-ayat tersebut menunjukkan bahawa Allah s.w.t. mengetahui dengan ilmu. Oleh kerana itu, mustahil ilmu Allah itu dhat-Nya. Jika Allah mengetahui dengan dhat-Nya, maka dhat-Nya itu merupakan pengetahuan.¹¹ Dan mustahil *al-'ilm* (pengetahuan) merupakan *'alim* (yang mengetahui), atau *al-'ilm* (yang mengetahui) merupakan *al-'ilm* (pengetahuan), atau dhat Allah diertikan sebagai sifat-sifat. Oleh kerana mustahil Allah mengetahui dengan dhat-Nya sendiri, kerana dengan demikian dhat-Nya adalah pengetahuan dan Tuhan sendiri adalah pengetahuan. Tuhan bukan pengetahuan (*'ilm*) tetapi Yang Mengetahui (*'Ālim*). Dengan demikian, menurut al-Ash'arī, Tuhan mengetahui dengan pengetahuan dan pengetahuan-Nya bukanlah dhat-Nya.¹²

¹¹ Lihat Abū al-Hasan 'Alī ibn Ismā'īl al-Ash'arī, *al-Lumā'*, hal. 30-31; *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, hal. 244.

¹² Lihat Abū al-Hasan 'Alī ibn Ismā'īl al-Ash'arī, *al-Lumā'*, hal. 30-31;

Demikian juga, kata al-Ash'ari, Allah mempunyai sifat *al-qudrat*,¹³ Ini berdasarkan kepada firman Allah s.w.t.:

وَقَالُوا مِنْ أَشَدِ مَا نَعْلَمُ قُوَّةً أَوْلَمْ يَرُوا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً

Maksudnya:

Siapakah yang lebih besar kekuatannya dari Kami? Tiadakah mereka melihat bahawa Allah yang menciptakan mereka lebih besar kekuatan-Nya daripada mereka.

Surah Fuṣṣilat (41):15.

Dan Firman Allah s.w.t. yang berbunyi:

إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمُتَّبِينَ

Maksudnya:

Sesungguhnya Allah itu Dialah Pemberi rezeki, Kuat Teguh.

Surah al-Dhāriyat (51):58.

Ayat-ayat ini, menurut al-Ash'ari, menunjukan bahawa Allah s.w.t. memiliki sifat *'ilm* dan *qudrat*.¹⁴ Selain itu, al-Ash'ari juga menyebutkan sifat-sifat *sama*, *Baṣar*, *Kalām*, *Hayah*, dan *Iradat*.¹⁵ Sifat-sifat ini berdasarkan kepada dalil *qiyās* iaitu menganalogikan antara yang tidak dilihat (*al-Ghā'ib*) dengan perkara yang boleh dilihat (*al-Shāhid*). Kerana bentuk dalil tidak berbeza antara yang *ghā'ib* dengan yang dilihat (*al-shāhid*), dan juga tidak ada ertinya seseorang itu alim dengan sebenarnya melainkan ada ilmu.¹⁶

Selanjutnya, al-Ash'ari mengatakan bahawa nama Allah itu termanifestasi daripada sifat-sifat-Nya. Kerana itu, mestilah mengisbatkan sifat-sifat itu kepada-Nya, seperti dikatakan bahawa Allah itu *'alim* maka ia adalah diambil dari perkataan *'ilm*; apabila kita katakan bahawa Allah itu *Qadir* maka ia diambil daripada perkataan *al-*

¹³ Lihat *Ibid*.

¹⁴ Lihat *Ibid*., hal. 4.

¹⁵ Lihat *Ibid*., hal. 30-31.

¹⁶ Lihat al-Shahrastani, *Op. Cit.*, hal. 94.

qudrat; begitu juga dengan sebutan *Hayy*, maka ia adalah dari perkataan *al-Hayat*; demikian pula dengan sifat *Murid*, ia merupakan manifestasi dari perkataan *Iradat*.¹⁷ Begitulah seterusnya dengan sifat-sifat Allah yang lain seperti sifat *sami'* adalah diambil dari perkataan *Sama'*, sifat *Baṣir* dari perkataan *Baṣar*.¹⁸

Selain dari sifat-sifat tersebut di atas, al-Ash'ari juga menyebutkan sifat-sifat yang lain bagi Allah, iaitu sifat *al-Baqā'* dan *Mukhālafatuh Ta`ālā li al-Hawādith*.¹⁹ Al-Ash'ari menyatakan bahawa *al-Baqā'* adalah sifat yang *za'id* daripada dhat, sama halnya dengan sifat *'ilm*. Begitu pula dengan sifat *Mukhālafatuh Ta`ālā Li al-Hawādith*, al-Ash'ari menyatakan bahawa Allah s.w.t. tidak diserupai oleh sesuatu dan tidak menyerupai sesuatu pula; sekiranya Ia menyerupai sesuatu maka hukumnya akan serupa dengan yang baharu, dan sekiranya menyerupainya, maka tidak sunyi dari yang baharu, baik menyerupai dari semua segi atau setengahnya. Kerana itu, mustahil yang baharu akan jadi *qadīm*.²⁰

Di samping itu, al-Ash'ari juga memasukan perkataan *al-Wahdāniyyah* ke dalam pembahasan sifat Allah. Di antara alasan-alasan yang dikemukakannya ialah firman Allah s.w.t.:

لَوْ كَانَ فِيهِمَا إِلَهٌ بَلْ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا

Maksudnya:

Kalau sekiranya di langit dan di bumi ada tuhan-tuhan selain daripada Allah, sudah tentu keduanya menjadi rosak binasa...

Surah al-Anbiya' (21):22.

¹⁷ Lihat Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Ismā'īl al-Ash'ari, *al-Jbānah*, hal. 151.

¹⁸ Lihat *Ibid.*, hal. 143.

¹⁹ Lihat Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Ismā'īl al-Ash'ari, *al-Luma'*, hal. 7-8.

²⁰ *Ibid.*

Dan Allah berfirman s.w.t.:

اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعل
بعضهم على بعض

Maksudnya:

Allah tiada mengambil (mempunyai) anak, dan tiada pula Tuhan yang lain di samping-Nya. Kalau begitu, tentulah setiap tuhan itu membawa makhluk yang diciptakannya, dan sebahagian hendak mengalahkan yang lain...

Surah al-Mu'minūn (23):91.

Menurut al-Ash'arī, sifat-sifat Tuhan itu adalah berdiri sendiri (*qāimah bi dhatih*).²¹ Kerana itu, kata al-Ash'arī, Allah mempunyai wajah,²² seperti yang terlihat dalam firman Allah s.w.t.:

وَيَقِنَّ وَجْهَ رَبِّكُمْ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ

Maksudnya:

Dan wajah Tuhan engkau akan tinggal tetap (selamanya), yang Besar dan Mulia.²³

Surah al-Rahmān (55):27.

Seterusnya, al-Ash'arī menyatakan Tuhan juga mempunyai tangan dan mata, yang semuanya itu tidak akan hancur.²⁴ Argumen ini berdasarkan kepada firman Allah s.w.t.:²⁵

مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيْدِي

Maksudnya:

Apakah yang menghalangi engkau tiada mau tunduk kepada orang yang telah Aku ciptakan dengan tangan-Ku...

Surah Shād (38):75.

²¹ Ini berbeza dengan pendapat kaum Mu'tazilah yang menyatakan bahawa sifat-sifat Tuhan tersebut adalah dhat-Nya bukan sesuatu yang berdiri sendiri di belakang dhat-Nya. Lihat al-Shahrastani, *Op. Cit.*, hal. 82.

²² Lihat Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Ismā'īl al-Ash'arī, *al-Ibānah*, hal. 77-78.

²³ Wajah Tuhan, maksudnya adalah kebesaran, kemuliaan, kekuasaan Tuhan dan sifat-sifat Tuhan yang baik (*al-asmā' al-husnā*). Lihat Zain al-Din Hamidi, *al-Qur'ān dan Terjemahan*, Pulau Pinang, Nahdi, 1987, 789.

²⁴ Lihat Abū al-Hasan 'Alī ibn Ismā'īl al-Ash'arī, *al-Ibānah*, hal. 77-78.

²⁵ Selain ayat tersebut, lihat juga Q.S. al-Qamar 54:14.

Dan Firman Allah s.w.t.:

وَاصْنُعْ لِلَّٰكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا

Maksudnya:

Dan Buatlah kapal, dengan pengawasan (penglihatan) dan wahyu Kami.

Surah Hûd (11):37.

Pandangan al-Ash'arî tersebut merupakan bantahan terhadap pendapat kaum Jahmiyah dan kaum Mu'tazilah yang menolak untuk menetapkan Allah mempunyai wajah, pendengaran, penglihatan, dan mata. Kerana, menurut mereka, Allah tidak dapat disifati dengan sifat-sifat yang terdapat pada ciptaan-Nya, sebab, yang demikian merupakan *tashbih*.²⁶ Oleh kerana itu, mereka mengertikan kata '*yad*', seperti yang terdapat dalam ayat Sad 38:75, dengan *al-ni'mat* dan *al-qudrat* bukan dengan tangan. Sebagai penentang Mu'tazilah, sudah tentu al-Ash'arî menolak pendapat yang demikian. Menurut al-Ash'arî, mengertikan '*yad*' dengan *al-ni'mat* tidak sesuai dengan bahasa Arab dan bertentangan dengan ijma' kaum Muslimin.²⁷ Di samping itu, mengertikan '*yad*' dengan *qudrat* maka ia kontradiksi dengan faham Mu'tazilah sendiri yang tidak mahu menetapkan Tuhan mempunyai satu *qudrat*, apalagi dua *qudrat*. Demikian juga jika kata '*biyadayya*', yang terdapat dalam surah Šâd 38:75, diertikan dengan *al-qudrat* bermakna tidak ada lagi keistimewaan (*al-maziyyah*) Adam atas Iblis, sedangkan Allah bermaksud mengistimewakan Adam, bukan Iblis, tatkala Ia menciptakan dengan tangan-Nya.²⁸ Di antara alasan-alasan yang dikemukakan oleh al-Ash'arî ialah bahawa al-Qur'an diturunkan dengan bahasa Arab

²⁶ Lihat Abû al-Hasan 'Alî ibn Ismâ'îl al-Ash'arî, *al-Ibânah*, hal. 78.

²⁷ Lihat *Ibid.*, hal. 80.

²⁸ Apabila Allah menciptakan Iblis seperti menciptakan Adam bererti Tuhan tidak mengistimewakan Adam. Sedangkan Allah, kata al-Ash'arî, mengistimewakan Adam dengan mencela Iblis atas kesombongannya yang tidak mahu sujud kepada Adam. Lihat *Ibid.*, hal. 81-85.

dan bukan dengan bahasa lain, selain bahasa Arab.²⁹ Argumentasinya ini diperkuat oleh firman Allah s.w.t.:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسْانٍ قَوْمَهُ

Maksudnya:

Dan Kami tiadalah mengutus seorang Rasul, melainkan dengan bahasa kaumnya (bahasa Arab)".

Surah Ibrāhīm (14) 4.

Dan firman Allah s.w.t.:

إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ

Maksudnya:

...Bahasa orang yang mereka tuduhkan itu ialah bahasa lain, sedangkan al-Qur'an ini dalam bahasa Arab yang terang.

Surah al-Nahl (16) 103.

Firman-Nya lagi:

إِنَّا جَعَلْنَاهُ قِرْءَانًا عَرَبِيًّا لِعِلْمِكُمْ تَعْقِلُونَ

Maksudnya:

Sesungguhnya Kami jadikan al-Qur'an itu berbahasa Arab, supaya kamu pikirkan.

Surah al-Zukhrūf (43): 3.

Dari huraihan di atas, dapat diambil suatu ketegasan bahawa, dalam faham al-Ash'arī, sifat-sifat Tuhan adalah sebagaimana yang tertera dalam al-Qur'an dan al-Hadith. Sifat-sifat tersebut merupakan sifat-sifat yang sesuai dengan dhat Tuhan sendiri dan sekali-kali tidak menyerupai sifat-sifat makhluk. Tuhan melihat tidak seperti makhluk. Begitu pula Tuhan mendengar, juga tidak seperti makhluk, bahkan

²⁹ Lihat *Ibid.*, hal. 85.

tentang anthropomorphisme, al-Ash'ari³⁰, berpendapat bahawa Tuhan mempunyai muka, tangan, mata dan sebagainya tanpa ditentukan bagaimana (*bilā kaifa*).

Seterusnya, al-Bāqillānī, seorang tokoh al-Ash'ariyyah, juga membincangkan masalah sifat Tuhan ini. Al-Bāqillānī membahagikan sifat Allah kepada dua iaitu sifat *Dhat* dan sifat *Fī'l*. Sifat *Dhat* ialah *al-Hayah*, *al-Qudrah*, *al-'Ilm*, *al-Irādah*, *al-Sama'*, *al-Baṣar*, *al-Kalām* dan *al-Baqā'*.³¹ Adapun sifat-sifat *Shay'*, *Muhib*, *Mubghid*, *Radi*, *Sakhiṭ*, *Muwāli*, *Mu'ādi*, *Rahīm* dan *Rahmān* adalah kembali kepada sifat *Irādah*.³² Begitu juga sifat *al-Wajh*, *al-'Aynayn*, *al-Yadayn*, adalah dari sifat *Dhat* juga.³³

Sifat *Fī'l* ialah sifat yang menunjukkan kepada perbuatan Allah,³⁴ iaitu terdiri dari *al-Khalq*, *al-Rāziq*, *al-'Adl*, *al-Ihsān*, *al-Tafaddul*, *al-'Ni'am*, *al-Thawāb*, *al-Yqāb*, *al-Hashr*, *al-Nashr* dan sebagainya,³⁵ sifat-sifat ini kemudian adanya dari adanya Allah. Hanya *taṣawwur* sifat-sifat itu bagi diri-Nya adalah *qadīm*, kerana *Kalām* Allah adalah *qadīm*.³⁶

Di dalam menentukan sifat yang *za'id* bagi Allah, beliau menolak pendapat Abī Hāshim yang mengisbatkan *al-Hal*,³⁷ bahkan beliau menjelaskan bahawa Allah *Hayy*, *'Alīm*, *Qadīr*, *Murīd*, *Samī'*, *Baṣir*, dan *Mutakallīm* dengan adanya *Hayah*, *'Ilm*, *Qudrah*, *Irādah*, *Baṣar*, *Sama'* dan *Kalām*, berdasarkan qias dari yang *Shāhid* kepada

³⁰ Lihat al-Bāqillānī, *al-Insāf fī mā Yajib I'tiqāduh wa lā Yajūz al-Jahl Bih*, Tahqīq Muhammad Zāhib al-Kawthāri, Kaherah: Mu'assasah al-Khanji, 1963, hal. 23. Lihat juga, *Kitab al-Tamhīd*, Tashih Richard J. McCarthy, Beirut: al-Maktabah al-Sharqiyyah, 1957, hal. 263.

³¹ Lihat *Ibid.*, hal. 23.

³² *Ibid.*, hal. 24.

³³ Lihat al-Badawī, *Madhāhib al-Islāmiyyīn*, Jil. 1, al-Maktabahhal al-Syarqiyyīn, hal. 612.

³⁴ Lihat al-Bāqillānī, *Kitāb al-Tamhīd*, hal. 262-263.

³⁵ Lihat *Ibid.*, hal. 263.

³⁶ Lihat *Ibid.*, hal. 260.

yang *Ghā'ib*,³⁷ dan dalil-dalil lain yang telah diutarakannya di dalam kitab “*al-Tamhīd*”.³⁸

Selanjutnya, al-Bāqillānī dalam membincangkan sifat *al-Wujūd*, beliau membagi wujud kepada dua bahagian, iaitu: 1) *Wujūd* kekal yang sentiasa *qadīm*, yakni Allah dan sifat-sifat dhat-Nya yang terdapat pada dhat-Nya dan sentiasa menyifati-Nya. 2) *Wujūd* baharu yang *muhdath*, iaitu wujud yang pada mulanya tidak ada kemudian ada. *Wujūd* baharu itu terbagi kepada tiga, iaitu; *Jism*, *Jauhar* dan *'Arad*.³⁹

Sehubungan dengan itu, al-Bāqillānī menyatakan bahawa alam ini adalah *baharu* kerana terdiri dari *jism*, *jauhar* dan *'arad*, yang bergerak setelah diam, terpisah setelah berkumpul, berubah keadaannya dan sifat-sifatnya.⁴⁰ Kebaharuan alam ini berhajat kepada yang menjadikannya dan yang menjadikan alam ini bukan dari alam, ia berlainan dari alam, dan ia mestilah bersifat *Qadīm*.⁴¹ Allah tidak mempunyai persamaan dengan alam, baik jenis mahupun bentuknya, kerana jika Ia mempunyai persamaan dengan alam bererti Allah baharu atau alam *qadīm* seperti Dia. Kerana itu, semua yang maujud selain Allah adalah baharu.⁴²

Allah dikatakan *al-Hayy*, *Qadir* dan *Alīm* kerana Ia hidup, berkuasa, dan mengetahui. Begitu pula Allah dikatakan *Fā'il* kerana Ia berbuat, *Murīd* kerana Ia berkehendak. Oleh kerana ada perbuatan dan kehendak-Nya mestilah Ia *Fā'il murīd*. Allah tidak dikatakan *Fā'il murīd* apabila Ia tidak ada perbuatan dan kehendaknya.

³⁷ Lihat *Ibid.*, hal. 197.

³⁸ Lihat *Ibid.*, hal. 197-199.

³⁹ *Jism* adalah sesuatu yang tersusun, seperti bentuk badan. Orang yang berbadan besar atau gemuk disebut *rajulun jasim*. *Jauhar* adalah sesuatu yang bertempat. Sedangkan *'Arad* adalah sesuatu yang tampak pada *jauhar* dan tidak tetap. Misalnya, penyakit pusing kepala; jika pusingnya hilang maka penyakitnya juga hilang. Penjelasan lebih terperinci, lihat *Ibid.*, hal. 15-24.

⁴⁰ Lihat *Ibid.*, hal. 15.

⁴¹ Lihat *Ibid.*, hal. 23-25.

⁴² Lihat *Ibid.*, hal. 28.

Dengan demikian, mestilah Allah hidup mempunyai *'Ilm*, *Qudrah*, *Iradah*, *Kalām*, *Sama'*, dan *Baṣar* supaya Ia dikatakan mempunyai sifat-sifat seperti itu. Jika tidak, maka Ia tidak *Hayy*, *Ālim*, *Qādir*, *Murīd*, *Mutakallim*, *Sami'*, dan tidak *Baṣir*. Sifat-sifat Allah, seperti *'Ilm* dan *Qudrah*, juga dapat diketahui melalui perbuatan-Nya yang menunjukan bahawa Ia mengetahui dan berkuasa, tidak bodoh dan tidak lemah. Perbuatan terjadi kerana ada pembuat yang mengetahui dan mampu.⁴³

Sifat-sifat Allah, seperti *Ālim* dan *Qādir*, bukan merupakan tambahan terhadap dhat-Nya. Oleh itu, menurut al-Bāqillānī, sifat-sifat Allah bukanlah merupakan sesuatu yang lain daripada dhat-Nya.⁴⁴ Sifat adalah sesuatu yang terdapat pada yang disifati. Sifat-sifat Allah itu *qadīm*, tidak baharu. Apabila sifat-Nya baharu maka termasuk jenis sifat-sifat makhluk.⁴⁵ Selanjutnya, al-Bāqillānī tidak membezakan antara *asmā'* (nama-nama) Tuhan dan sifat-sifat-Nya. Dalam al-Qur'an, Allah memiliki beberapa nama. Ini bererti Allah mempunyai sifat yang bermacam-macam, sebahagian mengenai dhat-Nya, dan sebahagian mengenai perbuatan-Nya. oleh kerana itu, ada sifat dhat dan ada sifat *af'āl*.⁴⁶

Selanjutnya, al-Bāqillānī menyatakan bahawa *asmā'* Allah terbahagi kepada dua. Pertama, *Asmā'* yang kembali kepada dhat-Nya, seperti *mawjūd*, *dhat*, *qadīm*, *wāhid* dan yang semisalnya. Dua, *Asmā'* yang merupakan sifat dhat dan sifat perbuatan (*Fi'l*) bagi-Nya. Sifat dhat seperti *Ālim*, *Qādir* dan *Hayy*. Sifat *Fi'l* seperti *'Adl*, *Muhsin*, *Mutafaddil* dan *Muhayy*.⁴⁷ Menurut al-Bāqillānī, *al-ism* berasal dari kata *samā'*, *yasmū'*, yang bererti nama atau panggilan bagi dhat Allah, atau sifat yang berhubung dengan dhat-Nya. Dengan demikian, memberikan nama atau sifat kepada

⁴³ Lihat *Ibid.*, hal. 227.

⁴⁴ Lihat *Ibid.*

⁴⁵ Lihat *Ibid.*, hal. 245.

⁴⁶ Lihat *Ibid.*, hal. 263.

⁴⁷ Lihat *Ibid.*, hal. 261.

Allah bukan bererti *tasmīyyat* (penggambaran) seperti yang didakwah oleh Mu'tazilah.⁴⁸

Kemudian, al-Bāqillānī mengatakan bahawa Allah adalah *wāhid*, ertinya tidak ada Tuhan selain Allah; tidak ada yang patut disembah selain Dia. *Wāhid* tidak dalam pengertian bilangan. Allah dikatakan *wāhid*, maksudnya tidak ada yang menyerupai-Nya dan tidak ada yang setara dengan-Nya. dengan kata lain, tidak ada yang patut dijadikan Tuhan selain Allah,⁴⁹ sesuai dengan firman Allah s.w.t. yang berbunyi:

إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ

Maksudnya:

Sesungguhnya Allah itu adalah Tuhan Yang Maha Esa.
Surah al Nisā' (4) 171.

Dan firman Allah s.w.t.:

لَوْ كَانَ فِيهِمَا عَالَهٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا

Maksudnya:

Sekiranya ada di langit dan di bumi Tuhan selain Allah, tentulah keduanya itu telah rosak binasa.

Surah al Anbiyā (21) 22.

Dan firman-Nya yang berbunyi:

قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ إِلَهٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَا يَتَغَуَّلُوا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا

Maksudnya:

Katakanlah: Jikalau ada tuhan-tuhan di samping-Nya, sebagaimana yang mereka katakan, niscaya tuhan-tuhan itu mencari jalan kepada Tuhan yang mempunyai 'arash.

Surah al Isrā' (17) 42.

Di samping itu, al-Bāqillānī mengatakan bahawa Tuhan menyifati diri-Nya sendiri dengan *al-hayah* (hidup) sesuai dengan firman Allah yang berbunyi:

⁴⁸ Lihat *Ibid.*, hal. 258.

⁴⁹ Lihat al-Bāqillānī, *al-Insāf*, hal. 30.

هو الحي القيوم

Maksudnya:

Dia yang hidup kekal lagi terus menerus mengurus makhluk-Nya.

Surah al-Baqarah (2) 255.

Menurut al-Bāqillānī, perbuatan adalah mustahil terjadi dari yang mati. Allah s.w.t. berbuat dan menghendaki sesuatu. Oleh itu, mestilah Ia hidup.⁵⁰ Allah juga berkuasa terhadap semua yang ada, sesuai dengan firman-Nya yang berbunyi: “وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ”⁵¹ “Dia Maha Kuasa atas segala sesuatu”.⁵² Kerana itu, Tuhan mampu menciptakan segala yang ada dan mengetahui semua yang terjadi.⁵³

Al-Bāqillānī juga menyatakan bahawa Allah menghendaki semua yang terjadi,⁵⁴ dan yang terjadi itu mestilah dapat diterima akal, berdasarkan keteraturan-Nya dari segi waktu, tempat dan masa, sehingga perbuatan A terjadi sebelum perbuatan B. Perbuatan C terjadi setelah perbuatan B. perbuatan A terjadi di suatu tempat sedangkan perbuatan B terjadi di tempat yang lain dan seterusnya.⁵⁵

Allah juga Maha Mendengar dan Maha Meliha. al-Bāqillānī mengatakan, jika Tuhan tidak bersifat mendengar dan melihat mestilah Ia tuli dan buta. Maka Allah s.w.t. terhindar dari sifat yang demikian.⁵⁶ Firman Allah “وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ”⁵⁷ “Dan Dialah Yang Maha Mendengar lagi Maha Melihat”.⁵⁸ Dan firman Allah s.w.t yang berbunyi:

أَمْ يَحْسِبُونَ أَنَا لَا نَسْمِعُ سَرِّهِمْ وَنَجُواهُمْ بِلِي وَرَسَلْنَا لَدِيهِمْ يَكْتُبُونَ

Maksudnya:

Apakah mereka mengira bahawa Kami tidak mendengar rahsia dan bisikan-bisikan mereka. Sesungguhnya Kami mendengar dan utusan-utusan Kami selalu mencatat di sisi mereka.

Surah al-Zukhruf (43):80.

⁵⁰ Lihat al-Bāqillānī, *al-Insāf*, hal. 31.

⁵¹ Lihat Q.S. al-Māidah 5:120.

⁵² Lihat al-Bāqillānī, *Op. Cit.*, hal. 31.

⁵³ Lihat antara lain, Q.S. al-Burūj 85:16; Q.S. al-Baqarah 2:185; Q.S. al-Anfāl 8:67 dan Q.S. al-Nisā’ 4:28.

⁵⁴ Lihat , al-Bāqillānī, *Op. Cit.*, hal. 32.

⁵⁵ Lihat *Ibid*, hal. 33.

⁵⁶ Lihat Q.S. al-Shūrā 42:11.

Dan firman Allah s.w.t:

الله يعلم بأن الله يرى

Maksudnya:

Tidakkah dia mengetahui bahawa sesungguhnya Allah melihat segala perbuatannya.

Surah al 'Alaq (96):14.

Di samping itu, menurut al-Bāqillānī, Allah *Mutakallim* (berkata-kata).

Perkataan-Nya bukan makhluk dan tidak *muhdath* (baharu).⁵⁷ Rasulullah s.a.w. menegaskan dalam sabdanya:⁵⁸

فضل كلام الله على كلام الخلق كفضل الخالق على المخلوق

Maksudnya:

Keutamaan *kalām* Allah atas *kalām-kalām* yang lain seperti keutamaan Allah atas ciptaan-Nya.

Allah s.w.t. juga bersifat *al-Qidam* dan *al-Baqā'*. al-Bāqillānī menyatakan bahawa Allah adalah yang pertama sebelum ada segala makhluk dan kekal sesudah semua makhluk binasa.⁵⁹ Dalam al-Qur'an dijelaskan: "كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهٌ" Tiap-tiap sesuatu pasti binasa kecuali Allah".⁶⁰ Dan firman Allah s.w.t.: "وَيَقْرَبُ وَجْهَ رَبِّكُنَا إِلَى الْجَلَلِ" "Dan tetap kekal dhat Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan".⁶¹ Adapun sifat *al-Baqā'* adalah dimasukkan ke dalam sifat *Dhat*.⁶²

Selanjutnya, al-Bāqillānī mengatakan bahawa Allah s.w.t. mengetahui dengan ilmu-Nya yang *qadīm*. Ilmu Allah tidak bersifat *darūrī* dan bukan kerana ia *muktasib*,

⁵⁷ Lihat antara lain, Q.S. al-Baqarah 2:253; Q.S. al-Nisā' 4:164; Q.S. al-An'ām 6:115;

⁵⁸ Lihat Abū Isā Muhammād ibn Isā ibn Saurat al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, Beirut: Dār al-Fikr, Jil.5, 1988, hal. 169.

⁵⁹ Lihat al-Bāqillānī, *Op. Cit.*, hal. 23.

⁶⁰ Lihat Q.S. al-Qasās 28:88.

⁶¹ Lihat Q.S. al-Rahmān 55:27.

⁶² Lihat al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, hal. 263.

sebab yang demikian adalah sifat dari ilmu manusia.⁶³ Demikian pula Allah mampu berbuat dengan *qudrat*-Nya yang *qadīm*. *Qudrat* Allah tidak bersifat *istiṭā'at*, sebab yang demikian juga merupakan sifat manusia. Allah juga mendengar dengan pendengaran-Nya yang *qadīm*. Pendengaran Allah tidak melalui anggota tubuh seperti telinga manusia. Penglihatan-Nya tidak seperti mata manusia, dan *kalām*-Nya juga tidak dengan anggota tubuh sebab yang demikian adalah sifat perkataan manusia. Ringkasnya, sifat-sifat Allah adalah *qadīm*, selalu menyifati-Nya dan sentiasa tidak sama dengan sifat-sifat makhluk.⁶⁴ Statemen ini berdasarkan firman Allah s.w.t. yang berbunyi:

لَيْسَ كَمِثْلَهُ شَيْءٌ

Maksudnya:

Tidak ada sesuatupun yang serupa dengan Dia.

Surah al-Shūrā (42):11.

Dan firman Allah s.w.t:

إِنَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُوْلَدْ

Maksudnya:

Dia (Allah) tidak beranak dan tiada pula diperanakkan, dan tiada seorangpun yang setara dengan Dia.

Surah al-Ikhlas (112):3-4.

Dari huraiān di atas dapat diambil suatu ketegasan bahawa sifat-sifat Allah, menurut al-Bāqillānī, bukanlah sesuatu yang berada di luar dhat-Nya atau sesuatu yang melekat pada dhat-Nya. Beliau menyamakan sifat dengan nama sehingga tidak membawa pengertian yang merusak keesaan Tuhan. Dalam konteks ini, al-Bāqillānī memandang bahawa Tuhan mengetahui dan berkuasa dengan dhat-Nya kerana

⁶³ Lihat al-Bāqillānī, *al-Insāf*, hal. 33.

⁶⁴ Lihat *Ibid*.

baginya sifat tidak terpisah dari dhat.⁶⁵ Dengan demikian, pemahaman al-Bāqillānī tentang sifat-sifat Tuhan tidak lagi seperti pendapat al-Ash'arī, yang menyatakan: kerana Allah 'alīm, qadīr, murīd, qā'il, maka Tuhan mempunyai 'ilm, qudrah, irādah, dan qaul yang merupakan sifat-sifat bagi-Nya. Sifat-sifat-Nya *qadīm*⁶⁶ dan berdiri sendiri (*qā'imāt bi al-dhāt*).⁶⁷ Menurutnya Allah tidak mengetahui kecuali dengan ilmu-Nya. Demikian pula Allah tidak berkuasa kecuali dengan *qudrat*-Nya. Tuhan tidak menghendaki kecuali dengan *irādat*-Nya. Pandangan yang demikian membawa kepada faham *ta'addud al-qudamā'*, sehingga ada beberapa yang *qadīm* selain Allah.

Al-Bāqillānī, kerana memandang sifat-sifat Tuhan adalah dhat-Nya, bukan sebagai sesuatu yang berdiri sendiri di luar dhat-Nya, maka pendapatnya tersebut terhindar dari kesan adanya beberapa yang *qadīm* selain Allah. Dengan demikian dalam masalah sifat-sifat Tuhan al-Bāqillānī berbeza dengan al-Ash'arī dalam memberikan kejelasan terhadap sifat-sifat Tuhan.

Selanjutnya, al-Juwainī, dikenal dengan sebutan Imam al-Ḥaramayn, sorang tokoh Ash'ariyyah dan salah seorang guru Imam al-Ghazālī, juga tidak ketinggalan dalam membincangkan masalah sifat Tuhan. Dalam bukunya *al-Irshād*, beliau mengawali pembahasannya tentang sifat-sifat Tuhan dengan membahagikan sifat Tuhan kepada yang wajib, mustahil dan yang boleh ada pada Tuhan. Beliau mengatakan bahawa yang menjadikan alam adalah bersifat Berkuasa Memilih, bukannya bersifat wajib.⁶⁸ Manakala perkara yang mustahil bagi Allah ialah segala sifat yang ada pada makhluk bagi Allah.⁶⁹ Sedangkan perkara yang wajib bagi Allah

⁶⁵ Lihat al-Shahrastānī, *Op. Cit.*, hal. 69.

⁶⁶ Lihat Abū al-Hasan ibn Ismail al-Ash'arī, *al-Ibānah*, hal. 69.

⁶⁷ Lihat al-Shahrastānī, *Op. Cit.*, hal. 82.

⁶⁸ Abū al-Mu'āli 'Abd al-Mālik ibn al-Shaykh Abī Muhammād al-Juwainī, *al-'Aqīdah al-Niṣāmīyyah*, ditahqiq oleh Muhammad Zāhid al-Kawthārī, Kaherah: Matba'ah al-Anwār, 1984, hal. 13.

⁶⁹ Lihat *Ibid.*, hal. 14.

ialah sifat *Qadīr*, *Murīd*, *'Alīm*, dan *Hayy*,⁷⁰ sifat *al-Kalām* dan *Mutakallim*, *Samī'* dan *Basīr*, *Baqā'* dan *Qidām*.⁷¹ Sifat-sifat yang wajib ada pada Tuhan dibagi menjadi dua, iaitu: Sifat-sifat *nafsiyyah* dan sifat-sifat *ma' nawiyyah*.

1) Sifat-sifat *Nafsiyyah*

Yang dimaksud dengan sifat-sifat *nafsiyyah* ialah sifat-sifat yang ada pada diri (*nafs*), yang ada kerana adanya diri tersebut. Sifat-sifat itu bukanlah terjadi akibat dari suatu sebab yang ada pada *mawsūf* (yang disifati).⁷² Adapun yang termasuk sifat-sifat *nafsiyah* ini adalah *Wujūd*. Sifat alam yang *Jā'iz* membawa pengertian bahawa pasti ada pembuatnya. Pembuat alam yang *jā'iz* tidak mungkin tidak ada. Sesuatu yang tidak ada mustahil menyebabkan adanya alam. Sesuatu yang tidak ada ialah tidak ada secara murni. Kerana alam ini ada, maka pastilah pembuatnya juga ada (*maujūd*). *Wujūd*, menurut al-Juwainī, bukan dianggap sifat tetapi dhat itu sendiri.⁷³

Selanjutnya, sifat *al-Qidām*. Menurut al-Juwainī, pembuat alam itu tidaklah baharu tetapi *qadīm* yang bererti tidak ada permulaan bagi wujudnya.⁷⁴ Jika Pembuat (Tuhan) itu baharu maka ia akan memerlukan kepada pembuat yang lainnya. Untuk menghindari hal semacam ini, maka mestilah ada pembuat yang *qadīm*. Pembuat yang *qadīm* ini adalah dhat yang tidak memerlukan pada pembuat yang lain. Dialah Tuhan, kerana ia tidak memerlukan pada apapun termasuk pembuat dan tempat, maka ia pasti berdiri sendiri (*Qiyāmu h bi nafsih*). Ertinya

⁷⁰ Lihat *Ibid.*, hal. 17.

⁷¹ Lihat *Ibid.*, hal. 18-23.

⁷² Lihat Abū al-Mu'āli' 'Abd al-Mālik ibn al-Shaykh Abī Muhammād al-Juwainī, *Kitāb al-Irshād 'alā Qawāṭi' al-Adillah fī Uṣūl al-Itiqād*, (selanjutnya disebut al-Juwainī, *al-Irshād*), Ditahqīq oleh Muhammad Yūsuf Mūsā dan 'Alī Abd al-Mun'im 'Abd al-Hamid, Mesir: Matba'ah al-Maktabah al-Khārijī, Matba'ah al-Sā'adah, 1959, hal. 30.

⁷³ Lihat al-Juwainī, *al-Irshād*, hal. 31.

⁷⁴ Lihat *Ibid.*, hal. 32.

Tuhan sama sekali tidak memerlukan pada sesuatu apapun jua.⁷⁵ Kerana Tuhan tidak memerlukan pada apapun jua, maka pastilah Ia tidak sama dengan yang baharu (*al-mukhālafah li al-hawādīth*).⁷⁶ Jadi, sifat dhat yang ada pada Tuhan berbeza sama sekali dengan sifat yang ada pada makhluk. *Wujūd* Tuhan *qadīm*, sedangkan *wujūd* makhluk *hadīth*. Tuhan *Baqā`* (kekal), sedangkan makhluk *fānā`* (binasa) dan seterusnya.

Sifat Tuhan lainnya ialah *al-Wahdāniyah*. Ertinya Tuhan itu benar-benar satu. Tidak menerima pembahagian dan juga tidak ada yang menyemainya sama sekali. Tuhan tidak terdiri dari sebuah susunan (*Laisa bi Mu`allaf*). Jika Tuhan terdiri dari suatu susunan, masing-masing bahagian dari susunan itu berdiri sendiri dan mempunyai sifat mengetahui, berkuasa dan hidup, maka hal itu menyebabkan terdapatnya Tuhan lebih dari satu.⁷⁷ Dengan demikian, Tuhan tidak lagi Esa tetapi banyak. Kerana itu, tidak mungkin Tuhan terdiri dari bahagian-bahagian yang tidak bersifat ketuhanan.

Seterusnya, sifat *nafsiyah* lainnya ialah *Baqā`* (kekal). Ertinya ialah *wujūd* Tuhan itu ada secara terus menerus (*mustamirru al-wujūd*). Segala sesuatu yang menunjukkan akan *qidāmnya* Tuhan, mustahil ketiadaan Tuhan dan wajib adanya Tuhan, semuanya itu menandakan bahawa Tuhan itu kekal (*Baqā`*).⁷⁸

Semua sifat Allah tersebut di atas, yakni *wujūd*, *qidām*, *mukhalafatuh li al-hawādīth*, *al-qiyām bi nafsih*, dan *al-wahdāniyah*, merupakan sifat-sifat yang tergolong kepada sifat *nafsiyah* Tuhan. Sifat-sifat tersebut, menurut al-Juwainī, bukan termasuk sifat-sifat *ma`nawiyyah*. Sifat-sifat *nafsiyah* ini pada hakikatnya

⁷⁵ Lihat *Ibid.*, hal. 33.

⁷⁶ Lihat *Ibid.*, hal. 34-35.

⁷⁷ Lihat *Ibid.*, hal. 52.

⁷⁸ Lihat *Ibid.*, hal. 78.

adalah dhat Tuhan itu sendiri. Sedangkan sifat-sifat *ma'awiyyah* adalah sifat-sifat yang berupa makna yang bertambah pada dhat Tuhan.⁷⁹

Selain dari sifat-sifat tersebut, al-Juwainī juga menerangkan perkara-perkara yang mustahil bagi Allah. Di antaranya, beliau mengatakan bahawa Allah tidak ber-*tahayyūz* dan ber-*tahassūs* di sesuatu *jihah*, Allah bukan *jisim*, dan Allah tidak boleh menerima *'arad*, dan tidak menerima sesuatu yang baharu dan mustahil Allah sebagai *jauhar*.⁸⁰

2) Sifat *Ma'awiyyah*.

Dalam membincangkan sifat *ma'awiyyah*, beliau membahagikan kepada dua bahagian, iaitu: Pertama, mengisbatkan tentang hukum sifat,⁸¹ yakni apa yang dinamakan dengan sifat *ma'awiyyah*. Kedua, mengisbatkan pengetahuan tentang sifat yang mewajibkan bagi hukum-hukum sifat itu,⁸² yakni apa yang dinamakan dengan sifat *ma'āni*. Dalam mengisbatkan sifat-sifat *ma'awiyyah*, al-Juwainī membawakan dalil-dalil secara akal di samping dalil dari al-Qur'an.⁸³ Sifat yang dikategorikan ke dalam sifat *ma'awiyyah* ialah *Qadir*, *'Alim*, *Hayy*, *Murid*, *Sami'*, *Baṣir*, dan *Mutakallim*.⁸⁴

Menurut al-Juwainī,⁷ sifat-sifat *ma'awiyyah* ialah hukum-hukum yang terdapat pada *mawṣūf*. Hukum-hukum itu ada sebagai akibat dari sebab yang terdapat pada *mawṣūf*. Seperti keadaan mengetahui bagi orang yang mengetahui merupakan

⁷⁹ Lihat *Ibid.*, hal. 31.

⁸⁰ Lihat *Ibid.*, hal. 39-46.

⁸¹ Lihat *Ibid.*, hal. 61.

⁸² Lihat *Ibid.*

⁸³ Penjelasan lebih lanjut, lihat Mudasir bin Rosder, *Isu-isu Sifat Dalam Ilmu Kalam Dengan Penumpuan Khusus Sifat Dua Puluh*, (Tesis Master), Jabatan usuluddin, Universiti Kebangsaan Malaysia, 1981, hal. 174-178.

⁸⁴ Lihat *Ibid.*, hal. 174.

akibat daripada pengetahuan yang terdapat pada orang yang mengetahui tersebut.⁸⁵

Demikian pula halnya dengan sifat-sifat *ma'naviyah* lainnya, seperti berkuasa, berkehendak, hidup, berbicara, mendengar dan melihat.

Al-juwainī, dalam pembahasannya tentang sifat-sifat *ma'naviyah* Tuhan, beliau memulai pembahasan mengenai sifat berkuasa. Beliau mengatakan bahawa Tuhan itu Berkusa. Ini dapat dilihat pada keteraturan, keseimbangan dan keserasian alam yang diciptakan, penuh dengan *hikmah*, sehingga akal berkesimpulan bahawa pengatur yang demikian itu pasti berkuasa dan pandai. Tidak mungkin semua ini timbul dari pengatur alam yang lemah dan bodoh. Pengatur alam yang pandai dan berkuasa itu pasti hidup dan tidak mungkin ia mati, sebab yang mati tidak dapat berkuasa. Selanjutnya, Pengatur alam yang berkuasa, pandai dan hidup itu pasti mempunyai kehendak. Ia tidak mungkin boleh mengatur alam sedemikian rupa tanpa memiliki kehendak. Setiap sesuatu yang berkuasa pasti berbuat menurut kehendaknya.⁸⁶ Demikian juga halnya dengan Tuhan, kerana ia berkuasa maka sudah pasti Tuhan berbuat menurut kehendak-Nya.

Selanjutnya, al-Juwainī, dalam mengisbatkan sifat-sifat *al-Ma'āni*, yang diistilahkan “Pengetahuan dengan sifat-sifat yang mewajibkan *Ma'naviyah*”, terlebih dahulu mengisbatkan *al-Ahwāl*, yang mana dengan mengisbatkan *al-ahwāl* ini akan mengisbatkan sifat-sifat *al-ma'āni*.⁸⁷ *Al-Ahwāl* ialah sifat yang ada pada *mawjūd*, tetapi tidak disifati dengan *wujūd* dan juga bukan *ma'dūm*, bukan yang diketahui (*ma'lūm*) dan juga bukan yang tidak diketahui (*majhūl*).⁸⁸ *Al-Ahwāl* ini sebagai hasil dari interpretasinya tentang “Tuhan mengetahui melalui essensi-Nya”, ertiinya bahawa

⁸⁵ Lihat al-Juwainī, *al-Irshād*, hal. 30.

⁸⁶ Lihat *Ibid.*, hal. 63-67.

⁸⁷ Lihat Mudasir bin Rosder, *Isu-isu Sifat Dalam Ilmu Kalām*, hal. 175.

⁸⁸ Lihat *Ibid.*; al-Shahrastani, *al-Milāl wa al-Nihāl*, hal. 82.

Tuhan mempunyai keadaan (*hālah*). Keadaan ini merupakan sifat yang diketahui ada di sebalik keberadaan-Nya secara dhat *mawjūd*. Sifat ini baru dapat diketahui apabila berada bersama dhat dan tidak boleh diketahui bila bersendiri. Dengan kata lain, tidak dapat diketahui kecuali bersama dhat.⁸⁹

Menurut al-Juwainī, *al-ahwāl* itu ada dua macam, iaitu:

- a) *al-Ahwāl* yang boleh menimbulkan akibat pada dhat. Ertinya, setiap sifat yang timbul pada dhat akibat adanya *ma’nā* yang ada padanya. Seperti keadaan hidup (*al-hayy*) mengakibatkan orang yang berada dalam keadaan hidup itu disebut dengan orang hidup (*hayyun*). Keadaan berkuasa (*Qadir*) mengakibatkan orang yang berada dalam keadaan berkuasa itu disebut sebagai orang yang berkuasa (*Qādiran*), dan setiap *ma’nā* yang berdiri dengan sesuatu tempat adalah mewajibkan *al-ahwāl*.⁹⁰
- b) *Al-Ahwāl* yang tidak menimbulkan akibat, yakni setiap sifat *ithbāt* bagi dhat yang tidak menjadi sebab bertambahnya sifat pada dhat. Seperti keadaan hitam, tidak selalu menyebabkan orang yang berada dalam keadaan hitam disebut dengan si ‘hitam’. Keadaan putih, tidak selalu menyebabkan orang yang berada dalam keadaan putih disebut dengan si ‘putih’, dan sebagainya.⁹¹

Yang termasuk di dalam sifat *ma’ani* adalah *ahwāl* bentuk pertama. Dalam hal ini, al-Juwainī menganalogikan antara yang *ghā’ib*, yakni Tuhan dan yang *Shāhid*, makhluk. *Ahwāl* ini tidak dapat diketahui tanpa adanya dhat, ia tidak berdiri sendiri dan tidak mempunyai wujud tersendiri. Akan tetapi, pengertian yang ada pada *ahwāl*

⁸⁹ Lihat al-Shahrastani, *al-Milāl wa al-Nihāl*, hal. 82.

⁹⁰ Lihat al-Juwainī, *al-Irshād*, hal. 80. Lihat juga *al-Shāmil fī Uṣūl al-Dīn*, ditahqīq oleh Faiṣal Bādir ‘Awn dan Suhir Muhammad Mukhtār, Iskandariyyah: Manshā’ah al-Ma’ārif, 1969, hal. 630.

⁹¹ Lihat *Ibid.*

bukan dan tidak sama dengan pengertian yang ada pada dhat. Jadi, dapat dikatakan bahawa sifat-sifat Tuhan itu bukanlah Tuhan, tetapi juga bukan lain dari Tuhan, sebab keberadaannya bergantung kepada keberadaan Tuhan dan tidak mempunyai wujud tersendiri.

Hubungan antara Tuhan dan sifat-sifat-Nya, oleh al-Juwainī, dikatakan seperti hubungan antara suatu *dhat* dan *aḥwāl*, dan boleh dianalogikan dengan keadaan hubungan antara *jawhar* dan *'ard*. Menurut al-Juwainī, sebuah *jawhar wujūd*, dan *wujūd* tersebut tidak dapat diketahui dengan indera. Kerana itu, konsep tentang *jawhar* pada hakikatnya hanya ada dalam pikiran. *Jawhar* baru boleh terwujud dalam kenyataan setelah ada *'ard* yang menempel padanya. *'ard* tidak berdiri sendiri, kerana tidak mempunyai substansi dan *wujūd* tersendiri. *'ard* baru dapat diketahui ketika menempel pada *jawhar*. *Wujūd jawhar* tidak mendahului *'ard*, dan *wujūd 'ard* juga tidak mendahului *jawhar*. Keduanya *wujūd* secara bersamaan dan tidak saling mendahului satu sama lain. Kerana *wujūd* keduanya bersamaan, maka sifat yang ada pada keduanya juga sama. Meskipun keduanya terwujud bersamaan, namun *jawhar* tidak boleh disebut sebagai *'ard*, dan *'ard* tidak juga boleh disebut *jawhar*. Keduanya tidak lebur menyatu dan juga tidak dapat disebut sebagai dua buah *wujūd*, kerana *'ard* tidak mempunyai *wujūd* tersendiri. Namun demikian, *jawhar* juga tidak pernah kosong dari *'ard*.

Dari keterangan di atas dapat diambil suatu ketegasan bahawa, Tuhan secara essensi *wujūd*; *wujūd* Tuhan ada sejak *qidam*. Sifat-sifat Tuhan merupakan keadaan mental yang menempel pada dhat Tuhan. Sifat-sifat itu tidak mempunyai *wujūd* sendiri, maka keberadaannya bergantung pada essensi Tuhan. Sifat-sifat itu ada bersamaan dengan *wujūd* Tuhan. Kerana Tuhan *Qadīm* maka keadaan sifat itu juga

qadīm. Essensi Tuhan dan keadaan sifat itu bukanlah dua buah *wujūd* yang lebur menyatu, juga bukan dua *wujūd* yang boleh terpisah satu sama lain. Kerana sifat itu atau keadaan mental itu *qadīm*, maka tidak sama dengan ‘ard yang ada pada *jawhar* (*shāhid*). Sifat-sifat itu tidak pernah berubah, kerana ada sejak *azalī*. Kerana keadaan mental itu tidak pernah terlepas dari dhat Tuhan, maka tidak boleh dikatakan sebagai ‘bukan Tuhan’. Begitu juga sebaliknya, kerana keadaan mental itu bukan merupakan sebuah unsur yang berdiri sendiri kemudian lebur menyatu dengan dhat Tuhan, juga tidak dapat disebut sebagai Tuhan. Seterusnya, kerana keadaan mental itu juga bukan merupakan sebuah *wujūd* yang berdiri sendiri lalu menempel pada dhat Tuhan, maka tidak dapat pula dikatakan sebagai sesuatu yang *qadīm* selain Tuhan (*ta`addud al-qudamā`*).

Pembahasan mengenai sifat-sifat Tuhan ini terus menjadi isu krusial di kalangan tokoh al-Ash’ariyyah di kemudian hari, ia tidak pernah luput dari setiap perbincangan yang diketengahkan oleh para penerus al-Ash’ari, seperti Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 606 H.),⁹² Abū Ḥamīd al-Ghazālī (w. 505 H.),⁹³ Abd al-Rahmān al-Ijī (w.756 H.).⁹⁴ Oleh Kerana itu, persoalan sifat Tuhan ini terus berkembang hingga ke kurun ke sembilan. Pada kurun kesembilan inilah terdapat pembatasan persoalan sifat kepada *Dua Puluh* sifat. Kitab yang pertama dalam membicarakan sifat Dua Puluh ialah Kitab “*Umm al-Barāhīn*, yang dikarang oleh Abū ‘Abd Allah Muhammad Yūsuf

⁹² Lihat Fakhr al-Dīn Muhammad ibn ‘Umar al-Khāṭib al-Rāzī, *Sharh Asmā’ Allah al-Husnā*, ditahqīq oleh Tahā ‘Abd al-Rā’ūf Sa’id, Kaherah: Maktabah al-Kulliyat al-Azhāriyah, 1976, hal. 43 dst. Muhaṣṣal Aṣkār al-Mutaqaddimīn wa al-Mutakhaṣṣirīn min al-‘Ulamā’ wa al-Hukamā’ wa al-Mutakallimīn, Kaherah: Maṭba’ah al-Husainiyyah al-Miṣriyyah, 1323 H. 111-115.

⁹³ Lihat, antara lain, Muhammad Abī Ḥamīd al-Ghazālī, *al-Iqtisād fī al-Tiqād*, Kaherah: Maktabah Muhammad ‘Alī Subīh, 1962, hal. 44-68; *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Kaherah: Muṣṭafā al-Bābī al-Halabī, 1939.

⁹⁴ Pembahasannya mengenai sifat Tuhan secara panjang lebar, lihat *Kitāb al-Mawāqif*, 8 Juz, Kaherah: Maktabah al-Sā’adah, 1907.

al-Sanūsī (w. 895 H.),⁹⁵ seorang tokoh al-Ash'ariyyah. Di dalam kitab tersebut terdapat *naṣ* yang jelas menunjukkan kepada sifat Dua Puluh. Walaupun demikian, beliau tidaklah berpendapat bahawa sifat Allah itu hanya terbatas kepada Dua Puluh sifat itu saja, kerana sifat Dua Puluh itu adalah di antara sifat-sifat Allah yang wajib diketahui oleh orang-orang Islam.

Adapun Dua Puluh sifat yang wajib bagi Allah itu ialah: *Wujūd, Qidām, Baqā'*, *Mukhālafatuh Ta`ālā li al-Hawādith*, *Qiyāmuḥ Ta`ālā bi Nafsīh, Wahdāniyyah*. Sifat yang disebutkan pertama dikategorikan ke dalam sifat *Nafsiyyah*, dan lima yang berikutnya disebut sifat *Salbiyyah*. Kemudian wajib baginya tujuh sifat *ma`āni*, iaitu *Qudrah, Irādah, ʻIlm, Ḥayyah, Sama'*, *Baṣar*, dan *Kalām*. Kemudian tujuh sifat lagi dinamakan sifat *Ma`nawiyyah*, iaitu yang melazimkan tujuh yang lepas iaitu hal keadaan Allah *Qadīr, Murīd, ʻAlīm, Ḥayy, Sami'*, *Baṣir*, dan *Mutakallim*.⁹⁶

Seterusnya, setelah membicarakan sifat yang wajib bagi Allah, al-Sanūsī juga membincangkan sifat-sifat yang mustahil bagi-Nya, iaitu sebanyak Dua Puluh sifat, yakni lawan bagi sifat Dua Puluh yang wajib itu.⁹⁷

Demikianlah pembahasan tentang sifat-sifat Tuhan menurut al-Ash'ari, yang mengakui bahawa Tuhan mempunyai sifat, kerana perbuatan-perbuatannya, di samping menyatakan bahawa Tuhan mengetahui, menghendaki, berkuasa dan

⁹⁵ Nama penuhnya ialah: Abū `Abd Allah Muhammād ibn Yūsuf ibn `Umar ibn Shu`ayb al-Sanūsī. Di antara karya-karya beliau adalah: 1) *Aqīdah Ahl al-Tawhīd al-Mukhrīja min Zulumāt al-Jahl wa Ribkat al-Taqlīd*. 2) *Umdah Ahl al-Tawfiq wa al-Tasdīd*. 3) *Aqīdah Ahl al-Tawhīd al-Sughrā (Umm al-Barāhīn)*. 4) *Sharh Umm al-Barāhīn*. 5) *al-Aqīdah al-Wusṭā* atau *al-Sanūsiyyah al-Wusṭā* dan *Sharh al-Aqīdah al-Wusṭā*.

⁹⁶ Lihat Abū `Abd Allah Muhammād Yūsuf al-Sanūsī, *Sharh Umm al-Barāhīn*, di dalam Kitab *Hashīyyah al-Dasūqī` Alā Umm al-Barāhīn*, oleh Muhammād al-Dasūqī, Kaherah: Maktabah Dār Iḥyā'

⁹⁷ Lihat *Ibid.*, hal. 120.

sebagainya. Sifat-sifat Tuhan itu *qadīm* dan berdiri sendiri. Sifat-sifat ini tidaklah sama dengan, malahan lain dari, esensi Tuhan, tetapi berwujud dalam esensi itu sendiri. Dalam erti lain, sifat-sifat itu bukanlah Tuhan, tetapi tidak pula lain dari Tuhan. Pendapat al-Ash'arī tersebut tidak diikuti sepenuhnya oleh para tokoh al-Ash'ariyyah. al-Bāqillānī, misalnya, meskipun mengakui bahawa Tuhan itu mempunyai sifat, tetapi sifat-sifat itu bukan sebagai sesuatu yang berada di luar zat-Nya atau sesuatu yang menempel pada zat-Nya. Sifat dalam pandangannya sama dengan nama, sehingga tidak membawa pengertian yang merusak keesaan Tuhan.⁹⁸

3.1.2 *Ru'yat Tuhan: Apakah Tuhan dapat dilihat?*

Dalam hal melihat Tuhan, al-Ash'arī menyatakan bahawa Tuhan dapat dilihat oleh manusia dengan mata kepala di akhirat nanti.⁹⁹ Di antara alasan-alasan yang dikemukakannya ialah bahawa yang tidak dapat dilihat hanyalah yang tidak mempunyai wujud, yang mempunyai wujud pasti dapat dilihat. Tuhan berwujud, oleh kerana itu Ia dapat dilihat.¹⁰⁰ Selanjutnya, al-Ash'arī menyatakan bahawa Tuhan dapat melihat semua apa yang ada, ini bererti Tuhan dapat melihat diri-Nya sendiri. Kalau Tuhan mampu melihat diri-Nya, maka Diapun mampu pula membuat manusia melihat diri-Nya. Hanya saja tidak semua orang dapat melihat Tuhan di akhirat nanti, orang-orang kafir tidak diizinkan melihat Tuhan di akhirat sebagai penghinaan kepada mereka dan sebagai perbezaan antara mereka dengan orang-orang mukmin.¹⁰¹ Argumentasinya ini diperkuat oleh firman Allah s.w.t. yang berbunyi:

⁹⁸ Dalam konteks ini, al-Bāqillānī agak dekat dengan pendapat Abū Ḥashīm dari kalangan Muktazilah, yang memandang Tuhan mengetahui dan berkuasa dengan zat-Nya, kerana sifat tidak terpisah dari zat. Lihat al-Shahrastani, *Op. Cit.*, hal. 122.

⁹⁹ Lihat Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Ismā'īl al-Ash'arī, *al-Ibānah*, hal. 25-39.

¹⁰⁰ Lihat *Ibid.*, hal. 33.

¹⁰¹ *Ibid.*, hal. 30.

كلا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَنْدَ لِمَحْجُوبِونَ

Maksudnya:

Sesungguhnya mereka, orang kafir pada hari itu benar-benar terdinding dari Tuhan mereka.

Surah al-Muṭaffifīn (83):15.

Sedangkan dalam ayat yang lain Allah s.w.t. berfirman:

وَجْهَهُ يَوْمَنْدَ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ

Maksudnya:

Wajah-wajah orang mukmin pada hari itu berseri-seri. Melihat kepada Tuhan mereka.

Surah al-Qiyāmah (75) 22-23.

Menurut al-Ash`arī, lafaz *al-nāzirah* (Q.S. 75:23) dalam bahasa Arab mengandung beberapa pengertian, antara lain: *naṣar al-intizār*, *al-fikr wa al-i`tibār*, *al-rahmah wa al-ta`attif* dan *al-idrāk bi al-abṣār*.¹⁰² al-Ash`arī menyatakan, apabila lafaz *al-naṣār* bertemu dengan lafaz *al-wajh* yang tidak disandarkan kepada suku atau kabilah, dan dilalui oleh huruf *jār*, tidak dilalui dua *mafūl*, maksudnya adalah mata kepala (*al-baṣr* atau *ru`yat al-`ayn*) tidak ada pengertian yang lain, sebagaimana orang Arab mengatakan: “*unṣur ilā Zaidin bi wajhik*”, ertiinya ‘*unṣur bi al-`ayn al-lati fi wajhik*’.¹⁰³ Kerana itu, kata *nāzirah*, dalam ayat tersebut (Q.S. 75:23) tidak dapat bererti *naṣar al-intizār* kerana ia mengandung erti samar dan tidak jelas. Sementara ahli surga memperoleh kehidupan sejahtera dan permanen yang belum pernah dilihat oleh mata dan belum pernah didengar oleh telinga.¹⁰⁴ Begitu juga dengan *naṣar al-taṣkīr wa al-i`tibār* tidak dapat bererti memikirkan, kerana akhirat bukanlah tempat berfikir. Juga tidak dapat bermakna menunggu, kerana *wujūh* (muka atau wajah) tidak dapat menunggu. Yang menunggu adalah manusia. Demikian pula dengan *naṣar al-*

¹⁰² Lihat *Ibid.*, hal. 25.

¹⁰³ Lihat *Ibid.*

¹⁰⁴ *Ibid.*, hal. 26-27; *al-Luma'*, hal. 63-64; *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, hal. 238, 287-289.

ta'attif tidak dapat diterima kerana manusia tidak perlu merasa iba terhadap Tuhan. Oleh kerana itu, kata *nāzirah* dalam ayat tersebut (Q.S. 75:23) bererti melihat dengan mata kepala.¹⁰⁵

Berkaitan dengan itu, al-Ash'arī mengajukan dalil dari Hadith dan al-Qur'an untuk menguatkan argumentasinya,¹⁰⁶ antara lain, hadith Rasulullah s.a.w. yang berbunyi:¹⁰⁷

انکم سترون ربکم كما ترون هذا القمر

Maksudnya:

Sesungguhnya kamu akan melihat Tuhanmu sebagaimana kamu melihat bulan ini.

Firman Allah s.w.t.:

وإذ قلت يا موسى لِنَّ نَوْمَنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرًا فَأَخْذَنَا الصَّاعِقَةَ وَأَنْتَ تَنْتَظِرُونَ

Maksudnya:

Dan ingatlah ketika kamu berkata: Hai Musa, kami tidak akan beriman kepadamu sebelum kamu melihat Allah dengan terang, kerana itu kamu disambar halilintar sedang kamu menyaksikannya.

Surah al-Baqarah (2):55.

Dan firman Allah s.w.t.:

يَسَّالُكُ أَهْلُ الْكِتَابَ أَنْ تَنْزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرُ مِنْ ذَلِكَ قَالُوا أَرْنَا اللَّهَ جَهْرًا فَأَخْذَنَاهُمُ الصَّاعِقَةَ بِظُلْمِهِمْ

Maksudnya:

Ahli Kitab meminta kepadamu agar kamu menurunkan kepada mereka sebuah kitab dari langit. Maka sesungguhnya mereka telah meminta kepada Musa yang lebih besar dari itu. Mereka berkata: Perlihatkanlah Allah kepada kami dengan nyata. Maka mereka disambar petir kerana kezaliman mereka.

Surah al-Nisā' (4):153.

¹⁰⁵ Lihat Abū al-Hasan 'Alī ibn Ismā'īl al-Ash'arī, *al-Ibānah*, hal. 26.

¹⁰⁶ *Ibid.*, hal. 31.

¹⁰⁷ Lihat Abū 'Abd Allah Muhammad ibn Ismā'īl ibn Mughīrah ibn Bardzabah al-Bukhārī, *Saḥīḥ al-Bukhārī*, Jil. 1, Kitāb Mawākit, Bab Faḍl Ṣolāt al-Fajr, No. 26, Mesir: Dār al-Jāyl, 1981, hal. 150.

Ayat-ayat tersebut, kata al-Ash'ari, tidak ada menunjukan bahawa Allah menolak permohonan hamba-Nya yang ingin melihat Tuhan dengan terang.¹⁰⁸ Allah hanya menolak permintaan mereka, kerana permintaan itu bertujuan untuk menentang Nabi Mūsa a.s, dan Nabi Muhammad s.a.w., kerana mereka meragukan kenabian keduanya dan menolak untuk beriman kepada Allah sehingga Allah s.w.t. melakukan keinginan mereka.¹⁰⁹ Dengan kata lain, Allah menolak permintaan mereka bukan kerana yang mereka minta itu mustahil menurut *qudrat*-Nya, tetapi kerana semua permintaan mereka itu hanyalah untuk mengecilkan dan mendurhakai Rasul, dan bukan untuk menambah pengetahuan mereka.¹¹⁰ Selanjutnya, al-Ash'ari menyatakan bahawa sesungguhnya orang-orang mukmin akan melihat Tuhan di surga nanti, tanpa diketahui bagaimana caranya (*bilā kaifā*) dan tidak dapat pula digambarkan (*walā tashbiḥ*) serta tidak dapat ditentukan (*walā tahdīd*), sebagai penghargaan Allah kepada hamba-Nya yang beriman.¹¹¹ Kebolehan melihat Tuhan itu merupakan suatu keistimewaan yang tertinggi diperoleh oleh orang-orang yang patuh kepada perintah Allah (iman dan takwa).

Kemudian, al-Ash'ari juga mengemukakan firman Allah s.w.t.:

رب أرني أنظر إليك

Maksudnya:

Ya Tuhanku nampakkanlah dirimu kepadaku agar aku melihat-Mu.
Surah al-A'rāf (7):143.

Menurut al-Ash'ari, jika *ru'yat* Allah itu mustahil, maka tidak mungkin Mūsa a.s., sebagai nabi-Nya, yang mempercayai wahyu Allah dan menjadi perantara antara Allah dengan manusia meminta yang mustahil pada sifat-Nya, sebab yang demikian

¹⁰⁸ Lihat Abū al-Hasan 'Alī ibn Ismā'īl al-Ash'ari, *al-Ibānah*, hal. 31.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ Lihat Q.S. al-Isrā' 17:90, 93.

¹¹¹ Lihat Abū al-Hasan 'Alī ibn Ismā'īl al-Ash'ari, *Op. Cit.*, hal. 30.

bererti mengecilkan Allah s.w.t. Mustahil para Nabi mengecilkan Allah.¹¹² Jadi, menurut al-Ash'arī, ayat tersebut menunjukkan bahawa Nabi Mūsa meminta supaya Tuhan memperlihatkan diri-Nya, kalau Tuhan tidak dapat dilihat, kata al-Ash'arī, tidak mungkin Nabi Mūsa meminta kepada Tuhan untuk menampakkan diri-Nya. Seterusnya ayat tersebut mengatakan bahawa Nabi Mūsa akan melihat Tuhan, kalau bukit Sinai tetap pada tempatnya. Membuat bukit Sinai pada tempatnya termasuk dalam kekuasaan Tuhan dan oleh kerana itu Tuhan dapat dilihat.¹¹³

Untuk mempertegas pendapatnya, al-Ash'arī mengatakan bahawa ayat-ayat seperti: لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يَدْرِكُ الْأَبْصَارَ (Penglihatan tidak sampai kepada-Nya, tetapi Dia mengetahui segala penglihatan).¹¹⁴ Dan ayat yang berbunyi: قَالَ لَنَّ تَرَانِي (Kamu sekali-kali tidak sanggup melihat-Ku).¹¹⁵ Mestilah di-takhsis-kan dengan firman Allah yang berbunyi: وَجْهُهُ يَوْمَنَ نَاضِرٌ إِلَيْ رِبِّهَا نَاظِرٌ (Beberapa muka di hari itu berseri-seri melihat kepada Tuhannya).¹¹⁶ Ayat ini menunjukkan, bahawa tidak ada alternatif lain dari *ru'yat Allah* itu kecuali melihat dengan penglihatan mata (*ru'yat al-abṣār*). Kemudian, kalimat *Lā tudrikuh al-abṣār* (Q.S. 6:103) dan kalimat *Lan tarāni...* (Q.S. 7:143) bukanlah menunjukkan mustahil melihat Tuhan sebab meniadakan sesuatu tidaklah menunjukkan kemustahilan (*nafī al-shai` lā yadull `alā istihālatih*).¹¹⁷

Begitu juga dengan pernyataan Mūsā a.s. “*tubtu ilaike*”¹¹⁸ (aku bertaubat kepada-Mu) bukanlah menunjukkan kemustahilan melihat Tuhan.¹¹⁹ Kalimat *tubtu*

¹¹² Abū al-Hasan 'Alī ibn Ismā'īl al-Ash'arī, *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, hal. 28.

¹¹³ Lihat *Ibid.*, hal. 30.

¹¹⁴ Lihat Q.S. al-An'ām 6:103.

¹¹⁵ Lihat Q.S. al-A'rāf 7:143.

¹¹⁶ Q.S. al-Qiyāmah 75:22-23.

¹¹⁷ Lihat Abū al-Hasan 'Alī ibn Ismā'īl al-Ash'arī, *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, hal. 31.

¹¹⁸ Lihat Q.S. al-Qiyāmah 7:143.

¹¹⁹ Keadaan Nabi Mūsā a.s. pingsan tatkala melihat kebesaran Allah dengan hancurnya gunung itu merupakan kebiasaan bagi orang yang merasa ketakutan.

ilaik, kata al-Ash'arī, sama dengan orang lain jika mendengar suara petir yang keras atau melihat suatu kejadian yang mengejutkan dan menakutkan lalu ia ber-*istigfār* dan bertaubat.¹²⁰ Menurut al-Ash'arī, kalimat *tubtu ilaik*, mengandung beberapa erti, di antaranya bererti tergesa-gesa, kerana Nabi Mūsā tergesa-gesa mahu melihat Tuhan di dunia, sementara Allah menundanya sampai di akhirat kelak. Taubat dalam konteks ini bererti Mūsā kembali dari keinginannya kepada keinginan Tuhannya.¹²¹ Ia juga mengandung erti perintah supaya bertaubat, kerana Mūsā a.s. telah meminta untuk melihat Tuhan sehingga ia pengsan. Walau bagaimanapun, kalimat tersebut tidak menunjukkan bahawa *ru'yat Allah* itu sesuatu yang mustahil. Di samping itu, kata al-Ash'arī, bagi Allah membuat seseorang itu mampu atau tidak melihat-Nya adalah perbuatan *jā'iz*, sebagaimana Allah boleh membuat manusia mampu melihat atom (*zarrat*) tetapi tidak mampu melihat gajah di sampingnya, kerana yang demikian itu *jā'iz* bagi Allah s.w.t. dan Allah adalah Maha Kuasa di atas segala sesuatu.¹²²

Selanjutnya, al-Ash'arī memberikan alasan bahawa ayat “*lā tūdrikuhu al-absār* (Q.S. 6:103) itu maksudnya adalah penglihatan mata orang-orang kafir bukan penglihatan mata orang mukmin.¹²³ Argumen ini berdasarkan kepada firman Allah yang berbunyi:

إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَنْ لَمْ يَجْوِبُونَ

Maksudnya:

Sesungguhnya mereka, orang kafir di hari itu terdinding dari Tuhannya.

Surah al-Muṭaffifin (83):15.

¹²⁰ Lihat Abū al-Hasan ‘Alī ibn Ismā‘il al-Ash’arī, *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Dīyānah*, hal. 159.

¹²¹ Lihat *Ibid.*

¹²² Lihat *Ibid.*, hal. 28.

¹²³ Lihat *Ibid.*, hal. 30.

Dan firman Allah s.w.t.:

وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة

Maksudnya:

Beberapa muka di hari berseri-seri melihat kepada Tuhannya.

Surah al-Qiyāmah (75):22-23.

Jadi, menurut al-Ash'arī, *al-hijab* hanya bagi orang-orang kafir dan bukan untuk orang mukmin. Demikian pula dengan *al-ru'yat* (melihat Tuhan) hanya terjadi pada orang-orang mukmin dan tidak bagi orang-orang kafir.¹²⁴ Sesuai dengan pandangannya itu, al-Ash'arī menyatakan bahawa Tuhan tidak dapat dilihat di dunia tetapi Ia dapat dilihat di akhirat kelak.¹²⁵

Pandangan al-Ash'arī tersebut di atas, juga diikuti oleh tokoh-tokoh al-Ash'ariyyah seperti al-Bāqillānī¹²⁶ dan al-Juwainī.¹²⁷ Mereka memandang bahawa Allah dapat dilihat oleh orang-orang mukmin di akhirat. Namun kerana *al-ru'yat* adalah suatu yang *jā'iz* bagi-Nya, maka Allah, kata al-Bāqillānī, boleh menjadikan manusia dapat melihat-Nya atau sebaliknya. Selanjutnya, beliau juga mengatakan bahawa mata manusia yang ada sekarang tidak dapat melihat Tuhan, sama ada di dunia dan di akhirat, kerana nanti mata tersebut akan hancur. Kemudian Allah akan menciptakan mata bagi manusia, yang berbeza dengan mata yang ada sekarang, iaitu mata yang kekal kerana yang kekal dapat melihat yang kekal. Dengan perkataan lain, Allah menciptakan indera yang dapat melihat Tuhan, iaitu indera yang berbeza dengan indera yang ada sekarang.¹²⁸ Di samping itu, *ru'yat* Allah merupakan keistimewaan bagi orang-orang mukmin.

¹²⁴ Lihat Abū al-Hasan 'Alī ibn Ismā'īl al-Ash'arī, *al-Ibānah*, hal. 30.

¹²⁵ Lihat Abū al-Hasan 'Alī ibn Ismā'īl al-Ash'arī, *al-Luma'*, hal. 65.

¹²⁶ Lihat al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, hal. 303-320; *al-Insāf*, hal. 159-168.

¹²⁷ Lihat al-Juwainī, *Op. Cit.*

¹²⁸ Lihat al-Bāqillānī, *al-Insāf*, hal. 163.

Dari huraiān di atas dapat disimpulkan bahawa Tuhan akan dapat dilihat oleh manusia dengan mata kepala di akhirat nanti. Paham ini sesuai dengan pendapat al-Ash`ari bahawa Tuhan mempunyai sifat-sifat *tajassum* atau anthropomorphis, sungguhpun sifat-sifat itu tidak sama dengan sifat jasmani manusia yang ada dalam alam materi ini. Tuhan berkuasa mutlak dan dapat mengadakan apa saja. Sebaliknya, akal manusia lemah dan tidak selamanya sanggup memahami perbuatan dan ciptaan Tuhan. Apa saja dapat dibuat dan diciptakan Tuhan, meskipun ia bertentangan dengan pendapat akal manusia. Melihat Tuhan, yang bersifat immateri, dengan mata kepala tidaklah mustahil. Dengan demikian manusia akan dapat melihat Tuhan.

3.1.3 Kalām Tuhan

Kalām Tuhan atau al-Qur'an al-Karim memperkenalkan dirinya dengan berbagai ciri dan sifat. Salah satu di antaranya adalah bahawa ia merupakan kitab yang keautentikannya dijamin oleh Allah s.w.t., dan ia adalah kitab yang selalu dipelihara. Allah s.w.t. berfirman:

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الْذِكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

Maksudnya:

Sesungguhnya Kami yang menurunkan al-Qur'an dan Kamilah Pemelihara-pemilihara-Nya.

Surah al-Hijr (15):9.

Demikianlah Allah s.w.t. menjamin keautentikan al-Qur'an yang diberikan atas dasar Kemahakuasaan dan Kemahatahuan-Nya, serta berkat upaya-upaya yang dilakukan oleh makhluk-makhluk-Nya, terutama oleh manusia. Dengan jaminan ayat tersebut, setiap muslim percaya bahawa apa yang dibaca dan didengarkannya sebagai al-Qur'an tidak berbeza sedikitpun dengan apa yang pernah dibaca oleh Rasulullah s.a.w., dan yang didengar serta dibaca oleh para sahabat Nabi s.a.w.

Persoalannya dalam teologi ialah: Kalau *kalām* Tuhan (al-Qur'an) itu merupakan sifat, maka ia mesti kekal, tetapi, sebaliknya *kalām* Tuhan itu tersusun maka ia mestilah diciptakan dan tidak boleh kekal.

Menurut al-Ash'ari, secara hakiki, *kalām* Tuhan itu adalah apa yang dapat dihafal dalam hati, diucapkan dan dibaca dengan lidah, ditulis di dalam kitab, bukan dalam erti kiasan, dan bukan merupakan *hāl* yang terjadi pada sesuatu selain Tuhan kerana jika merupakan *hāl* yang terjadi pada selain-Nya bererti Dia tidak berkata-kata, tidak memerintah, tidak melarang, dan tidak memberi penjelasan dengan *kalām*-Nya.¹²⁹ Pandangan yang demikian tidak sesuai dengan salah satu ayat al-Qur'an, sebagaimana firman Allah yang berbunyi:

إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي

Maksudnya:

Sesungguhnya Aku ini adalah Allah, tidak ada Tuhan selain Aku, maka sembahlah Aku.

Surah Tāhā (20):14.

Selanjutnya, sebagai reaksi dari pandangan Muktazilah, yang mengatakan bahawa *kalām* Tuhan (al-Qur'an) bukanlah bersifat kekal tetapi bersifat baharu dan diciptakan Tuhan, ia adalah makhluk.¹³⁰ Maka al-Ash'ari, sebaliknya, berpendapat bahawa *kalām* (al-Qur'an) tidaklah diciptakan sebab kalau ia diciptakan, maka bertentangan dengan bunyi firman Allah yang berbunyi:

¹²⁹ Lihat Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Ismā'īl al-Ash'ari, *al-Ibānah*, hal. 64-65.

¹³⁰ Untuk mengetahui lebih jauh mengenai pandangan Muktazilah tentang masalah kalam Tuhan ini. Lihat 'Abd al-Jabbār, *Sharh al-Uṣūl al-Khamṣah*, Kaherah: Maktabah Wahbah, 1960, hal. 528, 531, 560; Zuhdi Jār Allah, *al-Mu'tazilah*, hal. 77.

إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كَنْ فَيَكُونُ

Maksudnya:

Sesungguhnya apabila Kami menghendaki sesuatu, Kami hanya mengatakan kepadanya: Jadilah! Lalu jadi.

Surah al-Nahl (16):40.

Menurut al-Ash'ari¹³¹, ayat tersebut menegaskan bahawa untuk penciptaan itu perlu kata *kun*, dan untuk terciptanya *kun* ini perlu pula kata *kun* yang lain; begitulah seterusnya sehingga terdapat rentetan kata-kata *kun* yang tidak berkesudahan.¹³¹ Dan ini, kata al-Ash'ari¹³², tidak mungkin. Oleh kerana itu, al-Qur'an tidak mungkin diciptakan.¹³² Argumentasi ini berdasarkan kepada firman Allah s.w.t.:

وَمِنْ عَبَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ

Maksudnya:

Di antara tanda-tanda-Nya ialah terjadinya langit dan bumi atas perintah-Nya.

Surah al-Rūm (30):25.

Dalam ayat ini disebutkan bahawa langit dan bumi terjadi dengan perintah Allah. Perintah mempunyai wujud dalam bentuk kalam (sabda) Allah. Dengan demikian, kata al-Ash'ari¹³³, perintah Allah adalah *kalām* Allah.¹³³

Selanjutnya, al-Ash'ari mengatakan bahawa kalam merupakan sifat, dan sebagai sifat Tuhan maka mestilah ia kekal. Dalam erti kata lain, al-Qur'an bukan makhluk.¹³⁴ Untuk membuktikan bahawa perintah Allah itu adalah kekal, al-Ash'ari mengemukakan ayat al-Qur'an yang berbunyi:

¹³¹ Lihat Abū al-Hasan 'Alī ibn Ismā'īl al-Ash'ari, *al-Luma'*, hal. 33.

¹³² Lihat *Ibid.*, hal. 33-34.

¹³³ Lihat *Ibid.*, hal. 34.

¹³⁴ Lihat Abū al-Hasan 'Alī ibn Ismā'īl al-Ash'ari, *al-Ibānah*, hal. 63-66.

ألا له الخلق والأمر

Maksudnya:

Bukankah penciptaan dan perintah itu kepunyaan-Nya.

Surah al-A'rāf (7):54.

Dalam ayat ini, kata al-Ash'arī, perintah dan ciptaan dipisahkan dan ini mengandung erti bahawa perintah bukanlah ciptaan. Dengan kata lain, perintah atau *kalām* Allah bukanlah dijadikan tetapi bersifat kekal.¹³⁵

Seterusnya, al-Ash'arī menyatakan bahawa *kalām* itu adalah sebagai sifat yang berdiri sendiri di luar zat-Nya. Kerana, menurut al-Ash'arī, jika Allah s.w.t. tidak mempunyai *kalām* bererti Ia bisu.¹³⁶ Sifat bisu menunjukkan kekurangan; mustahil Allah memiliki sifat kekurangan.¹³⁷

Pandangan al-Ash'arī ini diterima baik oleh para pengikutnya di kemudian hari. Al-Bāqillānī misalnya, dalam memperkuat pendapat al-Ash'arī tersebut, menyatakan bahawa tidak setiap huruf *al-fā' li al-ta' qīb*. Menurutnya,¹³⁸ *al-fā'* pada lafadzh *fayakūn* (dalam Q.S. al-Nahl 16:40) adalah untuk *al-ikhbār* (memberitakan) bukan *li al-ta' qīb* sebagaimana Allah berfirman:

وَمِنْ عَادٍ فَيُنَقْتَمُ اللَّهُ مَنْهُ

Maksudnya:

Barang siapa yang mengulang mengerjakannya niscaya Allah akan menyiksanya.

Surah al-Māidah (5):95.

¹³⁵ Lihat Abū al-Hasan 'Alī ibn Ismā'īl al-Ash'arī, *al-Jbānah*, hal. 63-66.

¹³⁶ Lihat Abū al-Hasan 'Alī ibn Ismā'īl al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyin*, hal. 251.

¹³⁷ Dalam hal ini, al-Shahrastani memberi komentar, bahawa bagi al-Ash'arī, *al-mutakallim* adalah orang yang *kalāmnya* berdiri sendiri. Lihat al-Shahrastani, *Op. Cit.*, hal. 83.

¹³⁸ Lihat al-Qaḍī Abū Bakr al-Bāqillānī, *Kitāb Tamhīd*, hal. 275-276.

Al-fā' pada ayat *fayantaqim* itu bukan *ta'qib*. Begitu pula dengan *al-fā'* pada ayat yang berbunyi: فَسِحْكُمْ بِعَذَابٍ (Maka Dia membinasakan kamu dengan siksaan).¹³⁹ *al-fā'* yang terdapat pada *jawab al-amr* atau *jawab al-jumlat al-kalām* tidak berfungsi sebagai *li al-ta'qib*.¹⁴⁰ Selanjutnya al-Bāqillānī mengemukakan firman Allah yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قَمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهُكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِلَى الْمَرْأَقِ

Maksudnya:

Apabila kamu hendak mengerjakan solat maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai siku.

Surah al-Māidah (5):6.

Perkataan membasuh muka dan tangan sampai siku, dalam ayat tersebut, bukanlah akibat daripada mendirikan solat. Demikian pula dengan firman Allah yang berbunyi:

إِنَّمَا قَوْلَنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

Maksudnya:

Sesungguhnya apabila Kami menghendaki sesuatu, Kami hanya mengatakan kepadanya: Jadilah! Lalu jadi.

Surah al-Nahl (16):40.

Lafaz *kun* pada ayat di atas adalah *al-amr*. Maka *al-fā'* pada lafaz *fayakūn* itu adalah *jawab al-amr*, bukan *li al-ta'qib*.¹⁴¹ Tambahan lagi, bahawa ayat tersebut (Q.S. Tahā 16:40) tidak menunjukkan kebaharuan al-Qur'an, sebab lafaz '*an*' (ان) apabila masuk pada *fi'il* maka ia berkedudukan sebagai *mādī*. Dengan kata lain, apabila '*an*' masuk pada *fi'il madi* maka berkedudukan sebagai *mādar* untuk masa lalu, dan apabila masuk pada *fi'il mudāri'* berkedudukan sebagai *mādar* untuk masa datang.

¹³⁹ Lihat Q.S. Tahā 20:61.

¹⁴⁰ Lihat al-Qādi Abū Bakr al-Bāqillānī, *Kitāb Tamhīd*, hal. 276.

¹⁴¹ Lihat *Ibid*.

Dengan demikian, ayat tersebut di atas menunjukan pada kejadian masa datang.¹⁴² Selanjutnya, al-Bāqillānī mengemukakan firman Allah yang berbunyi:

ما يأْتِيهِم مِّن ذَكْرٍ مِّنْ رَبِّهِمْ مُّحَدِّثٌ إِلَّا اسْتَمْعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ

Maksudnya:

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

Surah al-Anbiyā' (21):2.

Maksud ayat ini adalah "tidak datang kepada mereka nasihat, janji, dan ancaman, kecuali mereka mendengarnya, sedangkan mereka bermain-main". Argumen ini diperjelas oleh ungkapan bahawa nasihat, janji dan peringatan Nabi adalah *al-dhikr*.¹⁴³ Ini sesuai dengan penjelasan al-Qur'an yang berbunyi:

فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مَذْكُورٌ

Maksudnya:

Sebab itu, berikanlah peringatan, kerana engkau hanya seorang pemberi peringatan.

Surah al-Ghāshiah (88):21.

Dengan demikian, menurut al-Bāqillānī, ayat 2 surah al-Anbiyā' di atas, tidak menunjukan bahawa al-Qur'an itu baharu. Allah tidak mengatakan "*mā ya' tīhim min zikrin min Rabbihim illā kāna muhdathan*".¹⁴⁴

Begitu juga dengan ayat al-Qur'an yang berbunyi:

إِنَّا جَعَلْنَا قَرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّعَلْكُمْ تَعْقِلُونَ

Maksudnya:

Sesungguhnya Kami mejadikan al-Qur'an dalam bahasa Arab.
Surah al-Zukhruf (43):3.

¹⁴² Lihat *Ibid.*, hal. 277.

¹⁴³ Lihat *Ibid.*

¹⁴⁴ Lihat *Ibid.*, hal. 288.

Juga tidak menunjukkan bahawa al-Qur'an itu makhluk; sebab, berdasarkan penggunaannya, lafaz *al-ja`al* adakalanya bermakna *al-tasmiyyat wa al-hukm* dan adakalanya bererti *al-fi`il*. Lafaz *al-ja`al* yang diikuti dua *maf`ūl* bermakna *tasmiyyat wa al-hukm*.¹⁴⁵ Misalnya dalam firman Allah:

وَجَلُوا الْمَلَائِكَةُ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَّهُ

Maksudnya:

Dan mereka mengatakan bahawa malaikat-malaikat yang juga mereka hamba-hamba Tuhan yang Pemurah....

Surah al-Zukhruf (43):19.

Ayat tersebut mengandung pengertian, bahawa mereka menamakan atau menetapkan malaikat-malaikat itu sebagai perempuan. Bukan bererti mereka yang menciptakan perempuan.¹⁴⁶ Dengan demikian, ayat 3 surah al-Zukhruf di atas, bermakna: bahawa Allah menjadikan bacaan al-Qur'an itu berdasarkan bahasa Arab, dan itu berguna untuk membezakannya dengan kitab Taurat dan Injil kerana bacaan kedua kitab itu dengan bahasa Ibrani dan Siryani.¹⁴⁷

Berbeza dengan contoh-contoh di atas, al-Bāqillānī menyatakan bahawa ayat tiga surah al-Zukhruf, tidak mengandung pengertian bahawa Allah membuat al-Qur'an berbahasa Arab, tetapi Dia menetapkannya berbahasa Arab. Oleh kerana al-Qur'an bukan merupakan perbuatan bagi Tuhan, maka al-Qur'an bukanlah makhluk.¹⁴⁸

Selanjutnya, menurut al-Bāqillānī, seperti yang dikutip oleh al-Shahrastani, bahawa *kalām* Allah tidak merupakan *jism*, *jauhar*, atau *`ard*, sebab jika demikian

¹⁴⁵ Lihat al-Qaḍī Abū Bakr al-Bāqillānī, *al-Insāf*, Mesir: Maktabah al-Azharīyyah li al-Turāth, 1369 H., hal. 66; *Kitāb Tamhīd*, hal. 276.

¹⁴⁶ Lihat al-Qaḍī Abū Bakr al-Bāqillānī, *Kitāb Tamhīd*, hal. 280.

¹⁴⁷ Lihat al-Qaḍī Abū Bakr al-Bāqillānī, *al-Insāf*, hal. 66.

¹⁴⁸ *Ibid.*

kalām Allah termasuk jenis *kalām* manusia dan baharu. Allah tidak berkata-kata dengan *kalām* makhluk.¹⁴⁹ *Kalām* Allah juga tidak berubah-ubah. *Kalām*-Nya adalah sifat bagi-Nya kerana merupakan perkataan-Nya. Tidak ada yang menyerupai sifat-sifat-Nya.¹⁵⁰ Allah mempunyai kata-kata. Oleh kerana itu Ia *Mutakallim*. *Kalām*-Nya adalah salah satu dari sifat-sifat zat-Nya, seperti *'ilm*, *irādat*, *qudrat*-Nya dan sebagainya.¹⁵¹

Seterusnya, *kalām* Allah tidak boleh disamakan dengan ibarat atau hikayat. Juga tidak boleh diserupakan dengan sifat-sifat manusia. Demikian pula lafaz al-Qur'an, tidak boleh dikatakan makhluk atau bukan yang lain dari makhluk.¹⁵² *Kalām*-Nya *Qadīm*, bukan makhluk. Dengan demikian, *kalām*-Nya tidak baharu, sebagaimana diisyaratkan dalam firman Allah yang berbunyi:

الْأَمْرُ وَالْخَلْقُ لِهِ

Maksudnya:

Ingatlah, menciptakan dan memerintah hanyalah hak Allah.

Surah al-A'rāf (7):54.

Menurut al-Bāqillānī, terdapat perbezaan antara *al-khalq* (ciptaan) dan *al-amr* (perintah). *Al-Amr* (perintah) bukan makhluk. *Kalām*-Nya terdiri dari perintah (*al-amr*), *al-nahy* (larangan) dan *al-khabr* (berita). Berkaitan dengan itu, al-Bāqillānī mengemukakan firman Allah yang berbunyi: ﴿وَاللهُ يَقُولُ الْحَقَّ﴾ (Dan Allah mengatakan yang sebenarnya).¹⁵³ Dan juga firman Allah s.w.t. yang berbunyi:

¹⁴⁹ Lihat al-Shahrastani, *al-Milāl wa al-Nihāl*, Jil. 1, hal. 24.

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ *Ibid.*, hal. 62.

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ Lihat Q.S. al-Ahzāb 33:4.

إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

Maksudnya:

Sesungguhnya bila Kami menghendaki sesuatu Kami hanya mengatakan kepadanya: *kun*, maka jadilah ia.

Surah al-Nahl (16):40.

Jadi, sekiranya *kalām* Allah adalah makhluk, maka di dalam penciptaananya Allah memerlukan kata *kun* yang tiada terhingga, dan itu mustahil. Lafaz *kun* itu sendiri, yang terjadi dengan makhluk, bukan makhluk tetapi *kalām*-Nya yang *qadīm*.¹⁵⁴

al-Juwainī, seorang tokoh al-Ash'ariyyah, mengajukan argumentasi lain. Kalam Tuhan merupakan sifat atau keadaan ‘mental’ Tuhan dan bukan merupakan sifat perbuatan Tuhan.¹⁵⁵ Kerana itu, *Kalām* Tuhan bersifat *qadīm* seperti sifat Tuhan lainnya. Al-Juwainī mengkategorikan *kalām* Tuhan ke dalam kelompok sifat-sifat *ma'nawiyah* Tuhan. Selanjutnya, al-Juwainī menyatakan bahawa *kalām* Tuhan itu ialah perkataan yang ada di dalam diri.¹⁵⁶ Maksudnya, pikiran yang berkisar di dalam benak.¹⁵⁷ Bukti yang menunjukkan bahawa di dalam diri terdapat *kalām* ialah jika seseorang berakal memerintahkan seseorang lain berbuat sesuatu, di dalam dirinya timbul suatu ketetapan atas ketaatan yang dituntut secara spontanitas.¹⁵⁸ Bukti lainnya menunjukkan bahawa jika seseorang berkata: “kerjakan”, maka perintah itu mengandung erti kecenderungan (*istiḥbāb*), keharusan (*ijāb*) atau kebolehan (*ibāhah*) untuk dikerjakan.¹⁵⁹ Semua maksud dan tujuan yang terkandung dalam perintah itu dapat disampaikan dalam satu bentuk perintah “kerjakan”. Namun, orang yang

¹⁵⁴ Lihat al-Qādi Abū Bakr al-Bāqillānī, *al-Insāf*, hal. 62.

¹⁵⁵ Lihat al-Juwainī, *al-Irshād*, hal. 109.

¹⁵⁶ Lihat *Ibid.*, hal. 104.

¹⁵⁷ Lihat *Ibid.*, hal. 105.

¹⁵⁸ Lihat *Ibid.*

¹⁵⁹ Lihat *Ibid.*, hal. 107.

diperintah tidak mengetahui maksud sebenarnya dari orang yang memerintah, apakah perintah itu bermakna harus, wajib atau hanya sekedar himbauan untuk mengerjakan atau meninggalkan. Dalam hal ini, yang paling mengetahui maksud dari ucapan itu hanya si pemberi perintah. Kerananya, hanya Allah Yang Maha Mengetahui maksud dan tujuan dari ucapan-Nya.¹⁶⁰ al-Juwaini juga mengatakan bahawa orang yang disebut sebagai “pengucap” bukanlah orang yang menciptakan ucapan, tetapi orang, tempat ucapan itu berada. Dengan kata lain, orang yang berada dalam keadaan ‘mengucap’.¹⁶¹

Sebaliknya, jika *kalām* Tuhan itu merupakan sifat perbuatan Tuhan (*sifāt afāliyyah*) dan ciptaan Tuhan, seperti yang didakwakan oleh kaum Muktazilah,¹⁶² maka Tuhan tidaklah disebut sebagai *Mutakallim*, tetapi disebut sebagai Pencipta (*sabda*). Jika Tuhan itu pembuat *kalām*, maka hukum tidak akan kembali kepada zat-Nya. ertinya Ia tidak disebut *Mutakallim*, sebab ‘pembuat’ bererti timbulnya suatu perbuatan darinya.¹⁶³ Di samping itu, al-Juwaini berargumentasi bahawa Tuhan adalah pembuat perkataan (ucapan) makhluk, namun demikian, Ia tidak disebut sebagai *mutakallim* (pengucap) ucapan makhluk, tetapi disebut sebagai pencipta ucapan makhluk.¹⁶⁴

Lebih lanjut al-Juwaini mengatakan, apabila ada seseorang membaca ayat al-Qur'an, kemudian ia mengatakan bahawa yang dibacanya itu adalah firman Tuhan, maka ucapan orang itu benar adanya dan tidak diingkari kebenarannya. Al-Qur'an disebut *kalām* Tuhan hanya sekadar istilah bahasa dan penamaan saja. Al-Qur'an

¹⁶⁰ Lihat *Ibid.*

¹⁶¹ Lihat *Ibid.*, hal. 109.

¹⁶² Lihat al-Qadī 'Abd al-Jabbār, *Uṣūl al-Khamsah*, hal. 227.

¹⁶³ Lihat al-Juwaini, *al-Irshād*, hal. 109.

¹⁶⁴ Lihat *Ibid.*, hal. 111.

boleh disebut sebagai firman Tuhan dalam erti Tuhan yang menciptakannya dalam bentuk kata-kata dan susunan kalimat. Akan tetapi, dalam hal ini, Tuhan tidak boleh disebut *mutakallim* (pengucap).¹⁶⁵ Jadi, yang disebut dengan *kalām* Tuhan yang disifati dengan *qadīm* itu adalah *ma'nā* atau erti yang ada disebalik kata-kata yang tersusun dan terdiri dari suara bila dibaca. Pandangan seperti ini sama dengan pendapat pendahulunya al-Ash'ari⁷.

Dari huraiān di atas dapat ditegaskan bahawa *kalām* Tuhan, menurut al-Ash'ari⁷, adalah sifat, dan sebagai sifat Tuhan maka mestilah ia kekal. Untuk mengatasi persoalan bahawa yang tersusun tidak boleh bersifat kekal atau *qadīm*, seperti yang dikemukakan oleh kaum Muktazilah,¹⁶⁶ al-Ash'ari memberi definisi lain tentang *kalām*. *Kalām* atau al-Qur'an bagi al-Ash'ari adalah erti atau makna abstrak dan tidak tersusun. *Kalām* bukanlah apa yang tersusun dari huruf dan suara. *Kalām* yang tersusun itu disebut sabda hanya dalam erti kiasan. *Kalām* yang sebenarnya ialah apa yang terletak disebalik yang tersusun itu. Jadi, *kalām* yang tersusun dari huruf dan kata-kata itu bukanlah *kalām* Tuhan. Dengan demikian, *kalām* dalam erti abstrak inilah yang dapat bersifat kekal dan menjadi sifat Tuhan. Dan yang dimaksud dengan al-Qur'an bukanlah apa yang tersusun dari huruf, kata-kata dan surat-surat, tetapi erti atau makna yang abstrak itu. Dalam erti inilah al-Qur'an menjadi *kalām* Tuhan dan bersifat kekal. Sedangkan dalam erti huruf, kata-kata, ayat dan surat yang ditulis atau dibaca, al-Qur'an bersifat baharu serta diciptakan, dan bukan *kalām* Tuhan.

¹⁶⁵ Lihat *Ibid.*

¹⁶⁶ Menurut Muktazilah, al-Qur'an tersusun dari bahagian-bahagian berupa ayat dan surat, ayat yang satu mendahului ayat yang lain dan surat yang satu mendahului yang lain pula. Adanya pada sesuatu, sifat terdahulu dan sifat datang kemudian, membuat sesuatu itu tidak dapat bersifat kekal dalam erti *qadīm*, iaitu tidak bermula, kerana yang tidak bermula tidak didahului oleh apapun. Keterangan secara terperinci mengenai masalah ini, lihat al-Qaḍī 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Ūṣūl al-Khamṣah*, hal. 528; Lihat juga Zuhdī Jār Allah, *Op. Cit.*, hal. 77.

3.2 CAMPUR TANGAN TUHAN DALAM PERJALANAN HIDUP MANUSIA

Teologi dalam erti sederhana, membahas soal-soal yang berkaitan dengan Tuhan Sang Pencipta dan hubungannya dengan alam raya, terutama hubungan-Nya dengan manusia. Manusia merupakan satu-satunya makhluk Tuhan yang paling sempurna, dilengkapi dengan akal dan mempunyai perasaan, mampu berbuat dan berfikir sehingga manusia boleh mencapai suatu kejayaan. Namun, sampai di mana kemampuan manusia berbuat dan berfikir tentang sesuatu persoalan; apakah ada peranan Tuhan dalam kerjaya manusia tersebut? Inilah yang menjadi fokus perbincangan dalam fasal berikut ini.

3.2.1 Kehendak Tuhan: Penguasa dengan Kekuasaan Tidak Terbatas

Menurut al-Ash'ari¹⁶⁷, kekuasaan dan kehendak Tuhan adalah mutlak. Dalam *al-Ibānah*, al-Ash'ari mengatakan bahawa Tuhan tidak tunduk kepada siapapun; di atas Tuhan tidak ada suatu dhat lain yang dapat membuat hukum dan dapat menentukan apa yang boleh dibuat dan apa pula yang tidak boleh dibuat Tuhan.¹⁶⁸ Tuhan bersifat absolut dalam kehendak dan kekuasaan-Nya.

Selanjutnya, al-Ash'ari menyatakan bahawa Tuhan tidak mempunyai kewajipan apa-apa terhadap makhluk-Nya. Maka itu, Tuhan tidak wajib memasukkan orang yang berbuat baik ke dalam surga atau memasukkan orang yang berbuat jahat ke dalam neraka. Bahkan Tuhan boleh memasukkan orang yang berbuat baik ke dalam neraka dan memasukkan orang yang berbuat jahat ke dalam surga, menurut kehendak-Nya dan sesuai dengan kekuasaan-Nya yang mutlak.¹⁶⁸ Namun demikian, Tuhan tidak akan berbuat seperti itu, sebab, kata al-Ash'ari, Tuhan telah

¹⁶⁷ Lihat Abū al-Hasan 'Alī ibn Ismā'īl al-Ash'ari, *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Dīyānah*, hal. 68.

¹⁶⁸ Lihat Abū al-Hasan 'Alī ibn Ismā'īl Al-Ash'ari, *al-Luma'*, hal. 71.

memberitakan kepada manusia bahawa Ia akan menyiksa orang-orang kafir dan Tuhan tidak berdusta terhadap berita-berita-Nya itu.¹⁶⁹

Al-Ash'ari⁷, yakin dan tetap terus mempertahankan pernyataannya mengenai kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan, walaupun ia menyedari bahawa pernyataannya itu boleh membawa kepada pengertian bahawa Tuhan boleh berbuat sewenang-wenang terhadap hamba-Nya. Oleh itu, untuk menghindari kesalahan fahaman terhadap pernyataannya tersebut, al-Ash'ari mengatakan bahawa dusta itu bersifat buruk, sebab Tuhan telah membuatnya buruk, jika dusta itu dibuat-Nya baik dan Tuhan menyuruh kita berdusta, maka tidak seorangpun yang dapat mencegahnya.¹⁷⁰ Selanjutnya, al-Ash'ari menyatakan, seandainya Tuhan membolehkan kita berdusta, tidak bererti Tuhan boleh disifati dengan berdusta. Demikian pula, kata al-Ash'ari, jika Tuhan tidak berdusta, bukan bererti dusta itu buruk, tetapi mustahil Tuhan berdusta dan tidak boleh pula memberikan-Nya sifat berkuasa untuk berdusta, seperti mana halnya Tuhan tidak berkuasa untuk bersifat bodoh.¹⁷¹

Dari kenyataan di atas, dapat difahami bahawa Tuhan, bagi al-Ash'ari, mempunyai kekuasaan dan kehendak mutlak yang tidak dibatasi oleh apapun juga. Jika Tuhan tidak memasukkan orang kafir ke surga, itu bukan bererti Tuhan tidak berkuasa untuk memasukkannya ke dalam surga. Sebab, memasukkan orang kafir ke dalam surga sama halnya dengan Tuhan berbuat dusta, sedangkan dusta merupakan sifat mustahil bagi Tuhan sebagaimana sifat bodoh juga merupakan sifat yang mustahil bagi-Nya. Tanpaknya al-Ash'ari benar-benar menghindari adanya kewajipan-kewajipan bagi Tuhan, kerana dengan adanya kewajipan bererti adanya

¹⁶⁹ Lihat *Ibid.*

¹⁷⁰ Lihat *Ibid.*

¹⁷¹ Lihat *Ibid.*, hal. 72.

batasan bagi kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan. Pemakaian kata ‘mustahil’, dalam pernyataan asl-Ash’ari, tidak akan berakibat pada pengurangan terhadap kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan.

Kemutlakan kekuasaan dan kehendak Tuhan ini dapat pula dilihat daripada faham kaum al-Ash’ariyyah. Misalnya, al-Dawwānī menyatakan bahawa Tuhan adalah Maha Pemilik (*al-Mālik*) yang bersifat absolut dan berbuat apa sahaja yang dikehendaki-Nya di dalam kerajaan-Nya dan tidak seorangpun yang dapat mencela perbuatan-Nya itu;¹⁷² meskipun perbuatan-perbuatan Tuhan itu menurut pertimbangan akal manusia dianggap atau dipandang tidak baik dan tidak adil. Dalam hubungan ini, al-Baghdādī mengatakan bahawa boleh sahaja Tuhan melarang apa yang telah diperintahkan-Nya dan memerintahkan apa yang telah dilarang-Nya.¹⁷³ Tuhan bersifat adil dalam segala perbuatan-Nya, tidak ada suatu laranganpun bagi Tuhan, Ia akan berbuat apa saja yang dikehendaki-Nya, seluruh makhluk adalah milik-Nya dan perintah-Nya adalah di atas segala perintah; Ia tidak bertanggung jawab tentang perbuatan-perbuatan-Nya kepada siapapun.¹⁷⁴ Senada dengan itu, al-Ghazali menyatakan bahawa Tuhan dapat berbuat apa saja yang dikehendaki-Nya, dapat memberikan hukuman menurut kehendak-Nya,¹⁷⁵ dapat menyiksa orang yang berbuat baik jika itu dikehendaki-Nya dan dapat memberikan upah kepada orang kafir jika yang demikian dikehendaki-Nya.¹⁷⁶

¹⁷² Lihat Jalāl al-Dīn al-Dawwānī, *Sharḥ ‘alā al-Aqā’id al-‘Adūdiyyah*, ed., Sulaymān Dunya dalam *al-Shaykh Muhammād ‘Abduh bayn al-Falāsifah wa al-Kalāmiyyīn*, Kaherah: Isā al-Bābī al-Halabī, 1958, hal. 546.

¹⁷³ Lihat ‘Abd al-Qāhir ibn Tāhir al-Tāmīmī Abū Maṣṣūr al-Baghdādī, *Kitāb Uṣūl al-Dīn*, Jil. 1, Constantinople: Madrasah al-Ilahiyah, 1928, hal. 213.

¹⁷⁴ Lihat *Ibid.*, hal. 82.

¹⁷⁵ Lihat Muhammad al-Ghazālī, *al-Iqtisād fī al-Itiqād*, hal. 184.

¹⁷⁶ Lihat *Ibid.*, hal. 165.

Selanjutnya, al-Juwainī menyatakan bahawa tidak ada kewajipan-kewajipan bagi Tuhan. Tuhan sebagai dhat yang tertinggi dan Maha Berkuasa, tidak satupun yang mengikat-Nya untuk memenuhi kewajipan-kewajipan.¹⁷⁷ Argumentasi ini berdasarkan kepada:¹⁷⁸

- 1) Jika yang dimaksud dengan melaksanakan kewajipan itu adalah melaksanakan perintah, maka ia tidak benar, sebab Tuhan adalah Maha Memerintah. Tidak ada satupun yang boleh memerintah-Nya.
- 2) Jika yang dimaksud dengan kewajipan itu adalah: Tuhan akan celaka jika tidak melaksanakannya, maka itupun tidak benar, sebab Tuhan Maha Suci dari manfaat dan celaka.
- 3) Jika yang dimaksud dengan kewajipan itu adalah: baik bagi Tuhan jika Ia melaksanakannya dan bruk bagi-Nya apabila Ia tidak melaksanakannya, itupun salah sebab segala perbuatan Tuhan itu baik dan benar.

Seterusnya, al-Juwainī menyatakan bahawa Tuhan berjanji akan memberikan pahala kepada orang yang berbuat baik dan akan memberikan siksaan kepada orang yang berbuat jahat. Janji dan ancaman Tuhan adalah benar dan Tuhan pasti akan memenuhi janji dan ancaman-Nya itu.¹⁷⁹ Akan tetapi, kerana Tuhan mempunyai sifat pemurah (*al-Rahmān*) dan pengasih (*al-Rahīm*), maka tidak mustahil Tuhan memberikan ampunan bagi orang yang berbuat dosa.¹⁸⁰ Jadi, walaupun Tuhan tidak

¹⁷⁷ Lihat 'Abd al-Malik al-Juwainī, *al-Irshād*, hal. 271.

¹⁷⁸ Lihat *Ibid.*, hal. 271-272.

¹⁷⁹ Pernyataan ini merupakan bantahan terhadap pendapat Mu'tazilah yang menyatakan bahawa Tuhan wajib melaksanakan janji dan ancaman-Nya. Mereka mengatakan bahawa pemberian ampun kepada orang yang berbuat jahat yang mati sebelum bertaubat bukanlah merupakan kemurahan hati (*karam*), kerana kemurahan hati termasuk perbuatan baik, sedangkan berdusta termasuk perbuatan buruk. Apabila Tuhan menyalahi ancaman-Nya, bererti Tuhan berdusta. Mana mungkin suatu dusta dapat dikatakan sebagai kebaikan dan Tuhan tidak akan membatalkan siksaan-Nya bagi orang-orang yang meninggal dunia dalam keadaan berdosa. Lihat 'Abd al-Jabbār, *al-Uṣūl al-Khamsah*, hal. 136.

¹⁸⁰ Lihat 'Abd al-Mālik al-Juwainī al-Harmayn, *al-'Aqīdah al-Nizāniyyah*, hal. 43.

mempunyai kewajipan apa-apa terhadap makhluk-Nya, namun Tuhan pasti memenuhi janji dan ancaman-Nya. Di samping itu, sesuai dengan atribut Tuhan ‘Yang Maha Pengasih’, Penyayang dan Pemurah, maka tidak mustahil Tuhan membatalkan siksaan bagi orang yang berbuat jahat dan memasukkannya ke dalam surga.¹⁸¹

Pandangan yang sama juga dikemukakan oleh al-Bazdawī, seorang tokoh aliran Maturidiyyah Bukharā, yang menyatakan bahawa Tuhan tidak mungkin melanggar janji-Nya untuk memberikan upah kepada orang yang berbuat baik. Tetapi sebaliknya, Tuhan juga tidak mustahil membatalkan ancaman untuk memberikan hukuman kepada orang yang berbuat jahat.¹⁸² Oleh kerana itu, nasib orang yang berdosa besar ditentukan oleh kehendak mutlak Tuhan. Jika Tuhan berkehendak untuk memberikan ampunan kepada orang yang berbuat dosa besar, Tuhan akan memasukkannya, bukan ke dalam neraka, tetapi ke dalam surga. Dan Jika Tuhan berkehendak untuk memberikan hukuman kepadanya, Tuhan akan memasukkannya ke dalam neraka buat selama-lamanya.¹⁸³ Jadi, kata al-Bazdawī, tidak mustahil Tuhan memberikan ampunan kepada seseorang yang berdosa besar. Namun dalam masa yang sama, Tuhan tidak memberikan ampuh kepada orang lain meskipun dosanya sama.¹⁸⁴

Dari keterangan di atas, nampak bahawa kekuasaan dan kehendak Tuhan tidak lagi benar-benar mutlak, sepetimana pendapat al-Ash`arī. Bagi al-Juwainī dan juga

¹⁸¹ Dalam konteks ini, secara kontekstual, Tuhan tidak akan menyiksa orang yang berbuat baik. Tuhan ibrat seorang Raja Agung yang memiliki institusi; secara konstitusional Raja Agung sekali-kali memberikan *agresi* (keringan hukuman) terhadap pesalah atau pelanggar hukum. Pemberian *agresi* tersebut bukan bererti Raja tidak melaksanakan peraturan atau melanggar perundangan yang dikuasakan-Nya, tetapi pemberian *agresi* itu menunjukkan bahawa ia adalah seorang Raja yang Pemurah dan Pengampun.

¹⁸² Lihat al-Bazdawī, *Kitāb Uṣūl al-Dīn*, Ditahqīq oleh Hans Petterlis, Kaherah: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, Isā al-Bābī al-Halabī wa al-Shirkah, 1963, hal. 131.

¹⁸³ Lihat *Ibid.*

¹⁸⁴ Lihat *Ibid.*, hal. 145.

al-Bazdawi¹⁸⁵, kekuasaan dan kehendak Tuhan itu tidak mutlak lagi kerana faham adanya kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan itu bertentangan dengan faham keadilan Tuhan. Oleh itu, membawa kepada kesimpulan bahawa kekuasaan dan kehendak Tuhan itu tidak lagi mempunyai sifat mutlak-semutlak-mutlaknya, sebab telah dibatasi oleh keadilan tersebut. Menurut mereka, perundangan yang dikuat kuasakan oleh Tuhan itu sesekali boleh saja tidak dipatuhi oleh-Nya, sesuai dengan kehendak dan kekuasaan yang dimiliki-Nya, ini bukan bererti Tuhan sengaja berbuat dusta atau melanggar janji dan ketentuan-Nya, tetapi kerana Tuhan bersifat Pemurah lagi Pengasih kepada hamba-Nya.

3.2.2 Keadilan Tuhan

Faham keadilan Tuhan banyak bergantung pada faham kebebasan manusia dan juga berkaitan erat dengan faham kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan. al-Ash'ari¹⁸⁵, kerana berpegang pada konsep kehendak dan kekuasaan mutlak Tuhan, mempunyai pendapat bahawa perbuatan-perbuatan Tuhan itu tidak mempunyai tujuan, dalam erti sebab yang mendorong Tuhan untuk berbuat sesuatu. Tuhan boleh saja menjadikan seseorang berbuat baik atau jahat, beriman atau kafir.¹⁸⁵ Dengan kata lain, Tuhan berbuat apa saja yang dikehendaki-Nya. Ini sesuai dengan penjelasan al-Qur'an yang berbunyi:

لِمَا يَرِيدُ رَبُّكَ فَعَالَ

Maksudnya:

Sesungguhnya Tuhan engkau Kuasa melaksanakan apa yang dikehendaki-Nya.

Surah Hūd (11):07.

¹⁸⁵ Lihat Abū al-Hasan 'Ali ibn Ismā'īl al-Ash'ari, *al-Luma'*, hal. 95.

Sejalan dengan pendapat tersebut, al-Ash'ari menyatakan bahawa Tuhan menetapkan kesenangan dan rahmat-Nya khusus bagi orang mukmin, tidak kepada orang kafir. Al-Ash'ari juga mengatakan, orang kafir tidak mempunyai *qudrat* untuk beriman. Tuhan menetapkan *qudrat* beriman khusus untuk orang mukmin. Menurut al-Ash'ari, satu *qudrat* tidak boleh untuk dua perbuatan atau lebih. Sebaliknya ia (*qudrat*) hanya untuk satu perbuatan saja.¹⁸⁶ Oleh kerana itu, *qudrat* kufur bukanlah untuk *qudrat* beriman sekaligus.¹⁸⁷ Selanjutnya, al-Ash'ari menyatakan bahawa *qudrat* itu tidak tetap, kerana itu, kadang-kadang manusia mampu dan kali yang lain manusia lemah. Manusia adakalanya bergerak dan adakalanya diam. Oleh kerana itu, kemampuan (*isti'a`ah*) manusia bukanlah dari diri manusia itu sendiri tetapi bersumber daripada yang lain.¹⁸⁸

Sehubungan dengan itu, menurut al-Ash'ari, *qudrat* beriman itu merupakan pemberian dari Tuhan. Orang yang diperintahkan Tuhan beriman tetapi tidak diberi-Nya *qudrat* beriman bererti orang tersebut tidak memperoleh pertolongan-Nya.¹⁸⁹ Seterusnya, al-Ash'ari mengatakan bahawa Tuhan hanya memelihara orang mukmin dan tidak akan melindungi orang kafir. Argumentasi ini berdasarkan pada firman Allah yang bermaksud “Aku ciptakan jin dan manusia itu hanyalah untuk mengabdi kepada-Ku”.¹⁹⁰ Dalam masalah *taklif*, al-Ash'ari berpendapat¹⁹¹ bahawa Tuhan membebani orang-orang kafir supaya mendengarkan dan menerima al-Qur'an serta

¹⁸⁶ Lihat *Ibid.*

¹⁸⁷ Lihat Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Ismā'īl al-Ash'ari, *al-Ibānah*, hal. 109.

¹⁸⁸ Lihat Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Ismā'īl al-Ash'ari, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, hal. 300; *al-Luma'*, hal. 93.

¹⁸⁹ Lihat Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Ismā'īl al-Ash'ari, *al-Ibānah*, hal. 109-110.

¹⁹⁰ Lihat Q.S. al-Tūr 52:56. Tuhan menciptakan manusia ini bukanlah untuk main-main, melainkan dengan tujuan dan pimpinan mengangkat manusia kepada derajat yang tinggi, dalam penghidupannya di dunia dan keberuntungannya di hari akhirat. Untuk mencapai derajat ketinggian itu dalam berbagai lapangan kehidupannya, baik zahir maupun batin, perlulah manusia itu mengikuti pimpinan Tuhan dan menjalankan petunjuk-Nya dengan sepenuh hati. Lihat “Catatan Kaki untuk ayat 52 surat al-Tūr”, dalam *al-Qur'an dan Terjemahannya*, Pulau Pinang, Nahdi, 1987, hal. 771.

¹⁹¹ Lihat Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Ismā'īl al-Ash'ari, *al-Ibānah*, hal. 112-113.

beriman kepada Allah, meskipun Allah juga mengatakan bahawa mereka tidak sanggup beriman kepada-Nya, seperti diisyaratkan oleh firman Allah: مَا كَانُوا يَسْتَطِعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يَصْرُونَ ...mereka (orang kafir) tidak dapat mendengar dan tidak dapat melihat”¹⁹² Untuk memperkuatkan pendapatnya ini, al-Ash’ari mengemukakan ayat al-Qur’an yang berbunyi:

يَوْمَ يُكَشَّفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَونَ إِلَى السَّجْدَةِ فَلَا يَسْتَطِعُونَ

Maksudnya:

Di hari terjadi bencana besar, dan mereka dipanggil supaya tunduk, tetapi mereka tidak sanggup.

Surah al-Qalām (68):42.

Berdasarkan ayat tersebut, menurut al-Ash’ari, Allah memerintahkan kepada mereka supaya bersujud tetapi mereka tidak mampu melaksanakannya padahal tulang punggungnya lemah. Ini menunjukkan bahawa tidak mesti beban atau perintah yang diberikan oleh Allah harus sesuai dengan *qudrat* manusia.¹⁹³ Selanjutnya, al-Ash’ari menyatakan, Tuhan tetap memerintahkan Abu Lahab untuk beriman meskipun Ia mengetahui bahawa Abū Lahab itu tidak mempunyai *qudrat* beriman.¹⁹⁴

Untuk memperjelas pernyataan di atas, al-Ash’ari membezakan antara orang kafir dengan orang yang lemah. Menurutnya, orang kafir bukanlah orang yang lemah kerana jika mereka lemah untuk beriman tentu mereka juga tidak mampu menjadi kafir. Oleh kerana itu, menurut al-Ash’ari, orang yang mampu menjadi kafir juga mampu beriman.¹⁹⁵ Inilah sebabnya, al-Ash’ari memandang, bahawa *istiṣṭā’at*

¹⁹² Lihat Q.S. Hūd 11:20.

¹⁹³ Lihat Abū al-Hasan ‘Alī ibn Ismā’īl al-Ash’ari, *al-Ibānah*, hal. 113.

¹⁹⁴ Lihat *Ibid.*, hal. 114. Pernyataan al-Ash’ari tersebut mengandung pengertian bahawa satu *qudrat* tidak dapat digunakan untuk dua perbuatan atau lebih dalam masa yang bersamaan. Misalnya, orang yang bergerak dari suatu tempat tidak dapat diam di tempat itu sekaligus dalam waktu yang sama.

¹⁹⁵ Lihat Abū al-Hasan ‘Alī ibn Ismā’īl al-Ash’ari, *al-Luma’*, hal. 100.

(kemampuan) manusia itu tidak tetap,¹⁹⁶ sehingga, jika pada satu saat orang menjadi kafir maka tidak tertutup kemungkinan pada masa yang lain ia akan mampu beriman. Bertolak dari pernyataannya ini, al-Ash'ari tidak memandang bahawa *taklīf* beriman terhadap orang kafir itu sebagai *taklīf mā lā yutaq*.¹⁹⁷

Yang dimaksud dengan *taklīf mā lā yutaq* ialah *taklīf* terhadap orang yang benar-benar tidak mampu; sebagaimana Allah memerintahkan para malaikat untuk menyebut nama-nama ciptaan-Nya,¹⁹⁸ sedangkan mereka tidak mampu dan tidak mengetahuinya.¹⁹⁹ Demikian pula dengan perintah Tuhan untuk berbuat adil²⁰⁰ terhadap manusia, tetapi Allah sendiri mengatakan bahawa manusia tidak mampu berbuat adil.²⁰¹ Oleh kerana itu, al-Ash'ari berpendapat bahawa *taklīf mā lā yutaq* juga baik.²⁰²

Jadi, sesuai dengan tendensi al-Ash'ari untuk meninjau segala-galanya dari sudut kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan, maka keadilan diertikan: menempatkan sesuatu pada tempat yang sebenarnya, iaitu mempunyai kekuasaan mutlak terhadap harta yang dimiliki serta mempergunakanya sesuai dengan kehendak dan pengetahuan pemilik. Dengan demikian, keadilan Tuhan mengandung erti bahawa Tuhan mempunyai kekuasaan mutlak terhadap makhluk-Nya dan dapat berbuat sekehendak-Nya dalam kerajaan-Nya. Sebaliknya, ketidak adilan bererti: menempatkan sesuatu tidak pada tempatnya, iaitu berkuasa mutlak terhadap hak milik orang. Oleh kerana itu, Tuhan menurut al-Ash'ari, dapat berbuat apa saja yang

¹⁹⁶ Lihat *Ibid.*, hal. 93; *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa lkhtilāf al-Muṣallīn*, hal. 300.

¹⁹⁷ Lihat Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Ismā'īl al-Ash'ari, *al-Luma'*, hal. 101.

¹⁹⁸ Seperti yang diungkapkan dalam firman Allah yang bermaksud "...Tuhan mengatakan: sebutkanlah kepada-Ku nama-nama semuanya ini...". Lihat Q.S. al-Baqarah 2:31.

¹⁹⁹ Lihat Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Ismā'īl al-Ash'ari, *al-Luma'*, hal. 113.

²⁰⁰ Lihat Q.S. al-Māidah 5:8.

²⁰¹ Lihat Q.S. al-Nisa' 4:129.

²⁰² Lihat Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Ismā'īl al-Ash'ari, *al-Luma'*, hal. 114.

dikehendaki-Nya, sungguhpun hal sedemikian itu, menurut pandangan manusia, adalah tidak adil. Tuhan tidaklah berbuat salah kalau memasukkan seluruh manusia ke dalam surga dan tidaklah bersifat zalim jika Ia memasukkan seluruh manusia ke dalam neraka.²⁰³ Perbuatan salah dan tidak adil adalah perbuatan yang melanggar hukum, kerana di atas Tuhan tidak ada undang-undang atau hukum, maka perbuatan Tuhan tidak pernah bertentangan dengan hukum.²⁰⁴ Dengan demikian, Tuhan tidak dapat dikatakan bersifat tidak adil. Ketidak adilan boleh timbul jika seseorang melanggar hak orang lain, atau jika seseorang harus berbuat sesuai dengan perintah dan kemudian melanggar perintah itu. Dan perbuatan yang demikian itu tidak mungkin ada pada Tuhan.

Jadi, bagi al-Ash'ari⁷, semua perbuatan Tuhan adalah adil. Tuhan adalah adil menjadikan seseorang beriman, dan akan tetap dikatakan adil jika Ia menjadi seseorang itu kafir. Tuhan dapat menyakiti anak-anak kecil di kiamat, dapat menjatuhkan hukuman bagi orang mukmin dan memasukkan orang kafir ke dalam surga.²⁰⁵ Sekiranya ini dilakukan Tuhan, Tuhan tidaklah berbuat salah. Tuhan tetap masih bersifat adil.²⁰⁶ Tetapi, Tuhan tidak akan berbuat demikian kerana Ia mengatakan hanya akan menyiksa orang-orang kafir saja; dan Tuhan tidak berbohong atas apa yang telah disampaikan-Nya.²⁰⁷ Tuhan juga tidak bersifat *zalim* meskipun Ia menciptakan kezaliman, kerana Tuhan menciptakannya bukan untuk diri-Nya. Al-Ash'ari juga mengatakan, perbuatan jahat itu terjadi berdasarkan *qadā* dari Tuhan kerana Tuhan yang menciptakannya. Tetapi Tuhan tidak bersifat jahat kerana Ia

²⁰³ Lihat Abū al-Hasan 'Alī ibn Ismā'īl al-Ash'ari, *al-Ibānah*, hal. 114; al-Shahrastani, *al-Milāl wa al-Nihāl*, Jil. 1, hal. 167.

²⁰⁴ Lihat Abū al-Hasan 'Alī ibn Ismā'īl al-Ash'ari, *al-Luma'*, hal. 71.

²⁰⁵ Lihat Abū al-Hasan 'Alī ibn Ismā'īl al-Ash'ari, *al-Ibānah*, hal. 114.

²⁰⁶ Lihat Abū al-Hasan 'Alī ibn Ismā'īl al-Ash'ari, *al-Luma'*, hal. 71.

²⁰⁷ Lihat Abū al-Hasan 'Alī ibn Ismā'īl al-Ash'ari, *al-Luma'*, hal. 116-117; *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Musallīn*, hal. 319, 338.

menciptakannya bukan untuk diri-Nya.²⁰⁸ Sehubungan dengan itu, al-Ash'arī menyatakan bahawa upah yang diberikan oleh Tuhan hanyalah merupakan rahmat, dan hukuman tetap merupakan keadilan Tuhan.²⁰⁹ Tuhan tidak berkewajipan memberikan pahala. Dengan demikian, keadilan menurut al-Ash'arī ialah keadilan Raja Absolut, yang memberikan hukuman menurut kehendak mutlaknya, tidak terikat pada suatu kekuasaan, kecuali kekuasaan-Nya sendiri.

Keadilan Tuhan seperti yang digambarkan di atas dapat pula dilihat dari diskusi yang dikemukakan oleh tokoh-tokoh al-Ash'ariyyah. Al-Bāqillānī, misalnya, berpendapat bahawa Tuhan memakmurkan orang yang dicintai-Nya dan melindungi orang yang mentaati-Nya.²¹⁰ Tuhan tidak memberikan pertolongan terhadap pelaku maksiat.²¹¹ Selanjutnya, Tuhan memberikan kebaikan, keburukan, keuntungan, kerugian, kekayaan dan kemiskinan, kesenangan dan kesusahan, kesihatan dan juga penyakit, petunjuk dan kesesatan kepada semua hamba-Nya sebagai keadilan-Nya. Kata al-Bāqillānī,²¹² Tuhan tidak bertanggung jawab terhadap perbuatan-Nya sesuai dengan firman Allah s.w.t.:

لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ

Maksudnya:

Dia tidak ditanya tentang apa yang diperbuat-Nya, dan mereka lah yang akan ditanya.

Surah al-Anbiyā' (21):23.

²⁰⁸ Lihat *al-Luma'*. *Ibid.*, hal. 79-81.

²⁰⁹ Lihat al-Shahrastani, *Op. Cit.*, hal. 168.

²¹⁰ Meskipun Allah akan melindungi orang yang mentaati-Nya; namun janganlah ketaatan itu dilakukan kerana mengharapkan pahala, sebagaimana suatu perbuatan dipandang maksiat bukan kerana adanya siksaan. Allah tidak wajib memberikan pahala kepada seseorang. Apa yang diperintahkan oleh Allah kepada manusia merupakan kewajipan bagi mereka, dan Tuhan sendiri tidak mempunyai kewajipan. Tidak seorang pun di antara manusia yang dapat memberikan kewajipan kepada Tuhan. Kewajipan pada hakikatnya adalah mendapat celana jika meninggalkannya. Allah s.w.t. terlepas dari semua celaan. Lihat al-Qaḍī Abū Bakr al-Bāqillānī, *al-Insāf*. Mesir: Maktabat al-Azharīyyah li al-Turāth, 1369 H., hal. 43.

²¹¹ Lihat *Ibid.*, hal. 25.

²¹² Lihat *Ibid.*

Dan firman Allah s.w.t. yang berbunyi:

قُلْ فَلَهُ الْحِجَةُ الْبَالِغَةُ فَلُو شاءَ لِهَاكُمْ أَجْمَعِينَ

Maksudnya:

Katakanlah: Allah mempunyai hujah yang jelas lagi kuat, maka jika Dia menghendaki pasti Dia memberikan petunjuk kepada kamu semua.

Surah al-An'ām (6):149.

Seterusnya, al-Baqillānī menyatakan bahawa di akhirat nanti Allah s.w.t. akan membangkitkan kembali semua manusia dengan menghidupkan mereka untuk menentukan dan menimbang amal mereka. Tuhan juga menyediakan surga dan neraka. Semuanya itu merupakan keadilan Tuhan.²¹³ Sehubungan dengan itu, al-Baqillani menyatakan bahawa pahala merupakan karunia daripada Allah, bukan semata-mata kerana amal seseorang.²¹⁴ Ini sesuai dengan firman Allah s.w.t.:

لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْ فَضْلِهِ

Maksudnya:

Agar Allah memberikan pahala kepada orang-orang yang beriman dan beramal soleh dari karunia-Nya.

Surah al-Rūm (30):45.

Dan firman Allah s.w.t.

وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللَّهَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ

Maksudnya:

Dan sekiranya tidaklah kerana karunia Allah dan rahmat-Nya kepada kamu semua.

Surah al-Nūr (24):20.

²¹³ Lihat *Ibid.*, hal. 25.

²¹⁴ Lihat *Ibid.*, hal. 43.

Dalam sebuah hadith yang diriwayat oleh al-Bukhari, Rasulullah s.a.w. bersabda:²¹⁵

لَنْ يَدْخُلَ أَهْدًا عَمَلَهُ الْجَنَّةَ قَالُوا وَلَا أَنْتَ يَارَسُولُ اللَّهِ قَالَ وَلَا إِنَّمَا لَنْ يَعْمَلَنِي اللَّهُ بِفَضْلِهِ وَرَحْمَتِهِ

Maknudnya:

Sesungguhnya tidak masuk surga (manusia) kerana amalnya... kecuali Allah melimpahkan rahmat-Nya.

Demikian pula al-Juwainī, yang cenderung meninjau perbuatan-perbuatan Tuhan dari segi rahmat dan kemaslahatan manusia. Bagi al-Juwainī, kerana Tuhan Maha suci dari segala manfaat dan mudarat, maka perbuatan-perbuatan Tuhan bukan untuk kepentingan diri-Nya sendiri, melainkan untuk kepentingan yang di luar Tuhan, yakni manusia.

Jadi, semua yang diperbuat Tuhan adalah didasarkan kepada rasa kasih sayang Tuhan terhadap hamba-hamba-Nya. Apapun yang diperbuatn Tuhan, baik yang berupa sakit atau keladhatan adalah baik.²¹⁶ Tidak satupun perbuatan Tuhan yang menimbulkan efek yang tidak baik bagi manusia. Kalau Tuhan, misalnya, menyiksa orang yang berdosa, itu bukanlah merupakan kesalahan Tuhan, dan bukan pula bererti Tuhan sengaja menjerumuskan manusia ke dalam kesengsaraan. Itu semua merupakan kesalahan manusia itu sendiri.²¹⁷ Namun demikian, Tuhan tidak harus selalu menyiksa hamba-Nya (mukmin) yang berdosa. Tuhan boleh membatalkan

²¹⁵ Lihat Abī Husain Muṣlim bin al-Huwayjā al-Qushairī al-Naisābūri, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Jil. 4, Bab Lan yad khuli Ahada al-Jannah Bi' amd, Mesir: Dār al-Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1918, hal. 2169

²¹⁶ 'Abd al-Mālik al-Juwainī al-Haramain, *al-Irshād*, hal. 273.

²¹⁷ Al-Juwainī menegaskan bahawa manusia bebas mengarahan daya yang diperolehnya dari Tuhan untuk mewujudkan perbuatan-perbuatnya. Jika ia sampai berdosa, lalu mendapat siksaan, maka itu bukan merupakan kesalahan Tuhan melainkan kesalahan manusia itu sendiri. Mengapa ia memilih jalan yang sesat dan menghindar daripada jalan yang selamat.

siksaan orang yang berdosa dan kemudian memasukkannya ke dalam surga. Orang yang dibatalkan siksaannya ini disyaratkan untuk memiliki iman. Pembatalan siksaan ini, oleh al-Juwainī, disebut dengan *shafā`at*. Orang yang beriman dan meninggal dalam keadaan berdosa sebelum bertaubat, nasibnya akan ditentukan oleh Tuhan.²¹⁸ Apabila Tuhan menghendaki dosanya diampuni atau sebaliknya diberikan-Nya *shafā`at*, maka ia akan dimasukkan ke dalam surga. Atau dimasukkan ke dalam neraka sekadar untuk mencucikan dosanya kemudian Tuhan angkat dari neraka lalu dimasukkan ke dalam surga.²¹⁹ Semuanya itu sesuai dengan atribut Tuhan yang *al-Rahmān* dan *al-Rahīm* serta demi kebaikan manusia.

Sehubungan dengan itu, al-Bazdawī mengatakan bahawa Tuhan tidak akan membatalkan pemberian pahala kepada orang yang berbuat baik. Tuhan dapat mengingkari ancaman, tetapi ia tidak boleh mengingkari janji. Mengingkari ancaman merupakan perbuatan pemurah (*karam*), sedangkan mengingkari janji adalah perbuatan dusta.²²⁰ Senada dengan itu, al-Ghazālī, seorang tokoh ulama al-Ash`ariyyah, mengatakan bahawa Tuhan memberikan upah kepada manusia jika yang demikian dikehendaki-Nya, dan memberikan hukuman jika itu pula yang dikehendaki-Nya, bahkan menghancurkan manusia jika demikianlah yang dikehendaki-Nya.²²¹ Sungguhpun demikian, Tuhan tetap bersifat adil. Demikianlah pandangan al-Ash`arī dan kaum al-Ash`ariyyah mengenai keadilan Tuhan.

²¹⁸ Lihat *Ibid.*, hal. 394.
²¹⁹ Lihat *Ibid.*

²²⁰ Lihat al-Bazdawī, *Uṣūl al-Dīn*, hal. 131.

²²¹ Lihat Muhammad al-Ghazālī, *al-Iqtisād fī al-Itiqād*, hal. 185.

3.2.3 Janji dan Ancaman Tuhan

Menurut al-Ash'ari²²², Tuhan tidak mempunyai kewajipan menepati janji dan menjalankan ancaman yang tersebut dalam al-Qur'an dan al-Hadith.²²³ Hal ini sejalan dengan keyakinannya tentang kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan. Selanjutnya, al-Ash'ari menyatakan bahawa pelaku perbuatan baik tidak wajib mendapat pahala dari Allah, dan orang yang berbuat dosa tidak wajib menerima hukuman. Bahkan menurut beliau, Allah tidak dikatakan berlaku zalim apabila menyiksa semua penduduk langit dan bumi.²²⁴ Dengan demikian, memberikan pahala kepada hamba-Nya yang taat bukanlah merupakan kewajipan bagi Tuhan. Menurutnya lagi, Allah adalah pemberi kewajipan, maka tidak sesuatupun yang wajib atas-Nya.²²⁵ Oleh kerana itu, al-Ash'ari mengatakan bahawa berdasarkan akal maka tidak dapat dikatakan Tuhan wajib menerima taubat orang yang berdosa besar.²²⁶ Walau bagaimanapun, sesuai dengan petunjuk wahyu dan hadith nabi, Allah akan menerima taubat orang yang bertaubat dan akan mengabulkan do'a orang yang dalam keadaan terpaksa.²²⁷ Di samping itu, tidak mustahil Allah mengampuni dan memasukkan orang yang berbuat dosa ke dalam surga. Kebaikan dan kejahatan yang dilakukan oleh seseorang, kata al-Ash'ari, bukan merupakan alasan bagi Tuhan untuk memasukkan mereka ke dalam surga atau neraka.²²⁸

Walau bagaimanapun, pernyataan al-Ash'ari tersebut di atas, menimbulkan pertanyaan bagi kaum al-Ash'ariyyah, kerana dalam al-Qur'an dengan tegas dikatakan bahawa siapa yang berbuat baik akan masuk surga dan siapa yang berbuat jahat akan masuk neraka. Untuk mengatasi hal ini, kata-kata Arab “*man, allazina*” dan

²²² Lihat Abū al-Hasan 'Alī ibn Ismā'īl al-Ash'ari, *al-Luma'*, hal. 71.

²²³ Lihat al-Shahrastani, *Op. Cit.*, hal. 88.

²²⁴ Lihat *Ibid.*

²²⁵ Lihat *Ibid.*

²²⁶ Lihat *Ibid.*

²²⁷ Lihat Abū al-Hasan 'Alī ibn Ismā'īl al-Ash'ari, *al-Luma'*, hal. 71.

sebagainya, yang menggambarkan erti ‘siapa’, oleh al-Ash’ari, diberikan interpretasi “bukan semua orang, tetapi sebahagian”.²²⁸ Dalam al-Qur'an Allah berfirman:

إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظَلَمُوا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا

Maksudnya:

Sesungguhnya orang-orang yang memakan harta anak yatim dengan cara tidak adil maka ia sebenarnya menelan api masuk ke dalam perutnya.

Surah al-Nisā' (4):10.

Kata ‘*alladhīna*’ dalam ayat di atas, Menurut al-Ash’ari, mengandung erti bukan semua orang tetapi sebahagian orang yang berbuat demikian.²²⁹ Dengan perkataan lain, yang diancam akan mendapat hukuman bukanlah semua orang tetapi sebahagian orang yang memakan harta anak yatim. Yang sebahagian lain akan terlepas dari ancaman tersebut atas dasar kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan. Dengan interpretasi demikianlah al-Ash’ari mengatasi persoalan wajibnya Tuhan menepati janji dan menjalankan ancaman.

Seterusnya, al-Ash’ari membezakan antara perbuatan *shirk* dengan perbuatan-perbuatan dosa lainnya. Dalam hal ini, beliau menyatakan bahawa Allah akan mengampuni semua perbuatan maksiat kecuali *shirk*.²³⁰ Argumen ini dipekuat oleh firman Allah s.w.t.:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرِكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ
بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا

Maksudnya:

Sesungguhnya Allah itu tidak mengampuni dosa jika Dia dipersekutukan, tetapi diampuni-Nya selain dari itu, bagi siapa yang disukai-Nya; barang siapa yang mempersekuatkan Allah, sesungguhnya dia telah sesat jalan sejauh-jauhnya.

Surah al-Nisā' (4): 48.

²²⁸ Lihat *Ibid.*, hal. 77-79.

²²⁹ Lihat *Ibid.*, hal. 78.

²³⁰ Lihat Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Ismā‘il al-Ash’ari, *al-Ibānah*, hal. 140.

إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا

Maksudnya:

Sesungguhnya Allah mengampuni dosa-dosa semuanya.
Surah al-Zumar (39):53.

Dan firman Allah s.w.t.:

وَهُوَ الَّذِي يَقْبِلُ التَّوْبَةَ عَنْ عَبَادِهِ وَيَعْفُوْ عَنِ السَّيِّئَاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَعْلَمُونَ

Maksudnya:

Dan Dialah (Allah) yang menerima taubat dari hamba hamba-Nya, memaafkan kesalahan dan mengetahui apa yang kamu perbuat.

Surat al-Shūrā (42):25.

Di samping itu, Rasulullah s.a.w. pernah mengatakan bahawa apabila umatnya meninggal dunia dalam keadaan tidak mushrik meskipun melakukan dosa besar, seperti berzina dan mencuri, akan masuk surga.²³¹ Seperti terlihat dalam Hadith.²³²

مَنْ مَاتَ مِنْ أُمَّتِي لَا يُشْرِكُ بِاللَّهِ شَيْئًا دَخَلَ الْجَنَّةَ أَوْلَمْ يَدْخُلُ النَّارَ قَالَ
وَانْ ذَنْبِي وَانْ سُرْقَ...

Maksudnya:

Barang siapa diantara umatku yang meninggal dunia, sedang ia tidak mempersekuat Allah, maka ia akan masuk syurga sekalipun ia berzina atau mencuri.

Bagi al-Ash'ari, pelaku dosa besar yang tidak bertaubat hukumannya terserah kepada Allah s.w.t. Ia boleh mengampuninya berdasarkan rahmat-Nya atau kerana mendapat shafaat dari Nabi Muhammad s.a.w. Tuhan juga boleh menghukumnya terlebih dahulu di neraka kemudian memasukkannya ke dalam surga. Di samping itu, pelaku dosa besar tidak kekal dalam neraka,²³³ kerana Allah s.w.t. memberikan keistimewaan kepada orang-orang mukmin, dengan memberikan mereka *qudrat*

²³¹ Lihat *Ibid*.

²³² Lihat Abū 'Abd Allah Muhammāh Ibnu Ismā'īl Ibnu al-Mughīrah Ibnu Barzabah al-Bukhārī, *Saḥīḥ al-Bukhārī*, Jil. 2, Kitāb Mawākit, Bāb Fī al-Janazah, No. 1, Mesir: Dār al-Jail, t.th., hal. 89

²³³ Lihat al-Shahrastāni, *Op. Cit.*, hal. 88.

beriman dan beramal soleh di dunia, kemudian memberikan mereka pahala di akhirat atas perbuatan baik yang dilakukannya.²³⁴ Dalam sebuah hadith yang diriwayatkan oleh Imām al-Bukhārī, Rasulullah s.a.w. bersabda:²³⁵

يَدْخُلُ أَهْلَ الْجَنَّةِ وَأَهْلَ النَّارِ ثُمَّ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى أَخْرِجُوا مِنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مَنْ قَاتَلَ حَبَّةً مِنْ خَرْدَلٍ مِنَ الْإِيمَانِ

Maksudnya:

Bahawa setelah ahli surga masuk ke dalam surga dan ahli neraka telah masuk ke dalam neraka, Allah memerintahkan: Keluarkan dari neraka orang yang ada di dalam hatinya iman, sekalipun iman tersebut sebesar zarrah.

Sejalan dengan kenyataan di atas, al-Ash'arī berpendapat bahawa orang yang melakukan perbuatan dosa besar tetap mukmin kerana imannya masih ada, tetapi kerana dosa besar yang dilakukannya ia menjadi fāsiq.²³⁶ Dan pelaku dosa besar atau fāsiq tidak termasuk kafir atau mushrik, kerana itu Allah dapat mengampuninya. Perbuatan maksiat selain kufur dan shirik tidak bertentangan dengan iman dan ma'rifat kepada Allah. Kerana itu, bagi al-Ash'arī, orang fāsiq tetap mukmin, dan bukan kafir atau mushrik.²³⁷ Apabila fāsiq disebut tidak mukmin dan juga tidak kafir bererti ia tidak mempunyai iman dan juga tidak memiliki status kekafiran. Maka hal ini, kata al-Ash'arī, mustahil orang fāsiq tidak mukmin dan tidak kafir.²³⁸

Selanjutnya, al-Bāqillānī (w. 403 H.), sebagaimana al-Ash'arī, juga berpendapat bahawa pelaku dosa besar tidak termasuk kafir atau mushrik.²³⁹ Kerana

²³⁴ Lihat Abū al-Hasan 'Alī ibn Ismā'īl al-Ash'arī, *al-Ibānah*, hal. 141.

²³⁵ Lihat Ibrāhīm al-Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī*, Jil. 1, Bab Taṣādīl al-Imān fī al-'Aml, İstanbul: Dār al-Fikr, 1996, hal 102-103.

²³⁶ Lihat Abū al-Hasan 'Alī ibn Ismā'īl al-Ash'arī, *al-Luma'*, hal. 81.

²³⁷ Lihat *Ibid.*, hal. 123-124; Idem, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, hal. 336.

²³⁸ Lihat Idem, *al-Luma'*, hal. 123.

²³⁹ Lihat al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, hal. 404.

itu, ia tetap disebut mukmin bukan kafir.²⁴⁰ Argumen tersebut berasaskan kepada firman Allah s.w.t.:

وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءٌ سَيِّئَةٌ بِمِثْلِهَا وَتَرَهُقُهُمْ ذَلَّةٌ مَا لَهُمْ مِنْ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ كَانُوا أَغْشَيْتُ وُجُوهَهُمْ قطعاً مِنَ اللَّيلِ مُظْلَماً أَوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

Maksudnya:

Dan orang-orang yang mengerjakan kejahatan akan memperoleh balasan buruk seimbang dengan kejahatannya, dan mereka dimpa kehinaan. Mereka tiada dapat mempunyai pelindung dari siksaan Allah, seolah-olah muka mereka ditutupi dengan sebahagian malam yang kelam. Mereka itulah isi neraka dan mereka kekal di dalamnya.

Surah Yūnus (10):27.

وَمَنْ يَعْصِي اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارًا جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبْدًا

Maksudnya:

Dan barang siapa yang mendurhakai Allah dan Rasul-Nya, sudah tentu untuk orang itu neraka jahannam, mereka tetap di situ untuk masa yang lama.

Surah al-Jīn (72):23.

Dan firman Allah s.w.t.:

وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مَتَعَمِّدًا فَجْزُاؤهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا

Maksudnya:

Barang siapa yang membunuh seorang mukmin dengan sengaja, maka balasannya ialah neraka jahannam, ia kekal di dalamnya.

Surah al-Nisā' (4):93.

Menurut al-Bāqillānī, ayat-ayat tersebut ditujukan kepada orang-orang kafir, iaitu orang-orang yang tidak beriman dan tidak mempunyai kebaikan. Adapun orang yang mempunyai kebaikan balasannya sepuluh kali lipat; dan Allah memberikan kebaikan dan pertolongan yang besar kepada orang-orang mukmin di hari kiamat kelak.²⁴¹ Hal ini sesuai dengan firman Allah yang berbunyi:

²⁴⁰ Lihat *Ibid*.

²⁴¹ Lihat *Ibid*, hal. 405-406.

من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فرع يومئذ عاملون

Maksudnya:

Barang siapa yang mengerjakan perbuatan baik, dia memperoleh balasan lebih baik dari itu dan mereka di hari itu merasa aman dari peristiwa yang dahsat.

Surah al-Naml (27):89.

Sehubungan dengan itu, al-Bāqillānī menyatakan bahawa kebaikan yang paling besar ialah ‘iman’, kerana iman dapat menghapuskan kejahatan. Oleh kerana itu, kata al-Bāqillānī, bagi orang-orang yang beriman tidak ada kekhawatiran terhadap siksaan Allah.²⁴² Pernyataan ini berdasarkan kepada firman Allah s.w.t.:

إِنَّ الْحُسْنَاتِ يَذْهَبُنَّ إِلَيْنَا

Maksudnya:

Sesungguhnya perbuatan-perbuatan yang baik itu akan menghapus perbuatan-perbuatan yang buruk.

Surah Hūd (11):114.

Dan firman Allah s.w.t.:

يَا عَبْدَنَا لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ

Maksudnya:

Hai hamba-hamba-Ku tiada kekhawatiran terhadapmu pada hari ini dan tidak pula kamu cemas dan bersedih hati.

Surah al-Zukhrūf (43):68.

Dalam pada itu, kata al-Bāqillānī, Allah s.w.t. tidak menyia-nyiakan amal kebaikan seseorang,²⁴³ sesuai dengan pernyataan al-Qur'an yang berbunyi:

أَنِّي لَا أَضِيعُ عَلَى عَامِلٍ مِّنْكُمْ مَّا ذَكَرَ أَوْ أَنْثَى

Maksudnya:

Sesungguhnya Aku tidak menyia-nyiakan amal orang-orang yang beramal di antara kamu, baik lelaki maupun perempuan.

Surah 'Āli 'Imrān (3):195.

²⁴² Lihat *Ibid.*, hal. 406.

²⁴³ Lihat *Ibid.*

Dan firman Allah s.w.t.:

فَنَعِمْ مِنْ قَالَ ذَرْهَا خَيْرًا يَرْهَ

Maksudnya:

Barang siapa yang mengerjakan kebaikan sebesar zarrahpun niscaya ia akan melihat balasan kebaikannya pula.

Surah al-Zalzalah (99):7.

Berdasarkan keterangan tersebut, al-Bāqillānī menegaskan bahawa amal kebaikan seorang mukmin tidak akan disia-siakan oleh Allah. Oleh kerana itu, orang fasiq tidak akan kekal di dalam neraka.²⁴⁴ Kerana Allah s.w.t mengampuni orang mukmin yang melakukan dosa besar. Meskipun mereka masuk neraka tetapi tidak kekal di dalamnya, yang kekal di dalam neraka, kata al-Bāqillānī, adalah orang-orang kafir dan mushrik.²⁴⁵ Ini berdasarkan firman Allah yang berbunyi:

فَإِنَّدُرُكُمْ نَارًا تَلْظِي لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى الَّذِي كَذَبَ وَتَوْلَى

Maksudnya:

Maka Kami memperingatkan kamu dengan neraka yang menyalanya. Tidak ada yang masuk ke dalamnya kecuali orang yang paling celaka. Yang mendustakan kebenaran dan berpaling dari iman.

Surah al-Layl (92):14-16.

Sehubungan dengan itu, al-Bāqillānī menyatakan bahawa pelaku dosa besar atau fasiq tetap tergolong sebagai mukmin, bukan kafir atau mushrik, dan Allah akan melindunginya berdasarkan iman dan ketaatan yang ada pada mereka.²⁴⁶ dalam al-Qur'an disebutkan bahawa (وَكَانَ بِالْمَؤْمِنِينَ رَحِيمًا) Allah Maha Penyayang kepada orang-orang yang beriman).²⁴⁷ Selanjutnya, al-Bāqillānī menyatakan bahawa pelaku dosa besar meskipun akan mendapatkan keampunan daripada Allah s.w.t. di akhirat kelak, namun mereka tetap akan menerima hukuman di dunia, sebab hukuman di dunia

²⁴⁴ Lihat *Ibid.*, hal. 407.

²⁴⁵ Lihat *Ibid.*, hal. 409.

²⁴⁶ Lihat *Ibid.*, hal. 411.

²⁴⁷ Lihat Q.S. al-Abzāb 33:43. al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, hal. 411.

Nya.²⁵³ Apabila Tuhan memberikan pahala kepada orang yang berbuat baik, itu merupakan *tafaddul* Tuhan, dan apabila Tuhan menyiksa orang yang berbuat dosa, itu merupakan keadilan dan kebijaksanaan Tuhan. Akan tetapi, tidak mustahil Tuhan akan memberikan keampunan dan membatalkan siksaan bagi orang mukmin yang berdosa, lalu memasukkannya ke dalam surga.²⁵⁴

Dari huraian di atas, dapat diambil suatu ketegasan bahawa menurut al-Ash'ari, orang mukmin yang melakukan perbuatan dosa besar tetap tergolong sebagai mukmin, dan hukumannya terserah kepada Tuhan. Jika Tuhan berkehendak untuk memberikan ampun kepada orang yang berdosa, Tuhan akan memasukkannya bukan ke dalam neraka, tetapi ke dalam surga; dan jika Ia berkehendak untuk memberikan hukuman kepadanya maka Tuhan akan memasukkannya ke dalam neraka buat sementara dan kemudian akan dimasukkan ke dalam surga dengan rahmat-Nya. Oleh kerana itu, pelaku dosa besar tidak kekal di dalam neraka. Namun demikian, bagi al-Ash'ari, Tuhan tidak mempunyai kewajipan menepati janji dan menjalankan ancaman-Nya., dan ini sejalan dengan keyakinannya tentang kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan. Pandangan al-Ash'ari ini diterima baik oleh para pengikutnya seperti al-Bāqillānī²⁵⁵ dan al-Juwainī²⁵⁶.

3.2.4 Konsep Iman: Bagaimana posisi pelaku dosa besar di akhirat ?

Keimanan kepada Allah menempati kedudukan utama dalam al-Qur'an. Ayat pertama yang turun kepada Nabi Muhammad s.a.w. pun mengisyaratkan hal ini, dengan perintah untuk membaca dengan menyebut nama Allah yang mencipta.²⁵⁵ Menurut al-Qur'an, iman kepada Allah merupakan dasar keselamatan bagi manusia,

²⁵³ Lihat al-Juwainī²⁵⁵, *al-Irshād*, hal. 271.

²⁵⁴ Lihat *Ibid.*, hal. 394-395.

²⁵⁵ Lihat Q.S. al-Alaq 96:1.

tanpa keimanan ini perbuatan manusia menjadi sia-sia. Di samping itu, al-Qur'an juga menyebutkan bahawa kekufuran kepada Allah akan menghapuskan amal,²⁵⁶ sebagaimana juga shirik,²⁵⁷ ketiadaan iman,²⁵⁸ kemurtadan,²⁵⁹ pengingkaran terhadap ayat-ayat Allah²⁶⁰ dan kehidupan yang berdasarkan kepentingan dunia semata.²⁶¹

Dengan demikian, iman kepada Allah menempati posisi sentral dalam kehidupan manusia, sehingga segala bentuk sikap dan perbuatan manusia, baik dan buruk, diukur dengan keimanannya kepada Allah. Oleh kerana itu, Allah s.w.t. memberikan berbagai sarana kepada manusia untuk sampai kepada keimanan kepada-Nya. Di antaranya ayat-ayat Allah yang ada di sekitar manusia itu sendiri.²⁶² Allah berfirman yang berbunyi:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْخَلْفَ لِلَّيلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لَّا يُؤْلِمُ
الْأَبْلَابَ، الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقَعْدًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَقْرَبُونَ فِي
خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبِّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سَبَحَنَكَ فَقْنَا عَذَابَ
النَّارِ

Maksudnya:

Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya siang dan malam terdapat tanda-tanda bagi orang yang berakal. Iaitu orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri dan duduk dan dalam keadaan berbaring, dan memikirkan penciptaan langit dan bumi (seraya berkata), "Ya Tuhan kami, tidaklah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia. Maha Suci Engkau, maka peliharalah kami dari siksaan neraka.

Surah 'Āli 'Imrān (3):190-191.

²⁵⁶ Lihat antara lain, Q.S al-Baqarah 2:217; Q.S. 'Āli 'Imrān 3:22; Q.S. al-Mā' idah 5:5.

²⁵⁷ Lihat Q.S. al-An'ām 6:88; Q.S. al-Taubah 9:17; dan Q.S. al-Zumar 39:65.

²⁵⁸ Lihat Q.S. al-Aḥzāb 33:19.

²⁵⁹ Lihat Q.S. al-Baqarah 2:217.

²⁶⁰ Lihat Q.S. 'Āli 'Imrān 3:22; Q.S. al-Kahf 18:105.

²⁶¹ Lihat Q.S. Hūd 11:16.

²⁶² Yang dimaksud dengan ayat-ayat dalam perbincangan ini ialah tanda-tanda atau bukti-bukti bagi adanya Allah. Ada beberapa hal yang disebutkan dalam al-Qur'an sebagai ayat dalam pengertian ini, iaitu: 1) penciptaan; 2) keteraturan alam; 3) sejarah; 4) diri manusia; dan 5) al-Qur'an sendiri. Muhammad Iqbal, seorang pemikir Islam kontemporari, menyatakan bahawa alam, sejarah dan diri manusia sendiri adalah sumber pengetahuan bagi manusia. Tuhan memberikan tanda-tanda-Nya sama ada berupa pengalaman batiniah maupun Iahiriah (*inner as well as outer experience*). Lihat Reprinted Edition, 1981, hal. 126-127.

Selanjutnya, dalam al-Qur'an, kata iman dipertentangkan dengan kafir, yang ditujukan kepada orang-orang di luar Islam. Tetapi dalam khazanah historikal Islam, orang-orang Islam sendiri telah pernah dituduh sebagai kafir, sekurang-kurangnya memiliki sifat orang kafir, sebagaimana yang terdapat dalam pemahaman kaum Khawarij. Mereka menganggap orang-orang yang melaksanakan *tahkim* dalam kes politik antara 'Ali bin Abū Tālib dan Mu'awiyyah sebagai kafir, keluar dari Islam. Perkembangan selanjutnya, persoalan iman menjadi sebuah isu krusial di kalangan pemikir Islam, ia tidak pernah luput dari setiap perbincangan ahli kalam. Persoalannya lebih terfokus pada "Apakah iman itu pengetahuan atau pemberian dalam hati saja, atau disertai dengan perbuatan ?²⁶³

Al-Ash'arī, dalam kitab *al-Ibānah* menyatakan bahawa iman adalah *qawl wa 'amal, yazid wa yanqus*.²⁶⁴ Jadi, iman merupakan perkataan yang disertai oleh perbuatan, ia boleh bertambah dan juga boleh berkurang. Dalam hal ini, al-Ash'arī memandang amal adalah penting. Namun demikian, di dalam kitab *al-Luma'*, al-Ash'arī hanya menyebutkan bahawa iman ialah *al-Taṣdīq bi Allah*.²⁶⁵ Iaitu menerima sebagai benar kabar tentang adanya Tuhan. Dalam perkataan lain, pengakuan dalam hati tentang ke-Esaan Tuhan dan tentang kebenaran Rasul-Rasul serta segala apa yang mereka bawa. Sehubungan dengan itu, al-Shahrastani menyatakan bahawa, bagi al-Ash'arī, *qawl* dan *'amal*, iaitu mengucapkannya dengan lisan dan mengerjakan rukun-rukun Islam hanya merupakan cabang daripada iman.²⁶⁶ Jadi, bagi al-Ash'arī, orang yang hanya membenarkan dalam hati bahawa Allah itu ada, dan rasul-rasul datang dari sisi-Nya sudah sah imannya. Apabila ia meninggal dunia dalam keadaan yang

²⁶³ Bagaimanapun perbezaan pendapat mengenai konsepsi iman tersebut tidak dibincangkan dalam perbahasan ini. Perbincangan lebih difokuskan kepada pemahaman tentang iman dalam teologi al-Ash'arī.

²⁶⁴ Lihat Abū al-Hasan 'Ali ibn Ismā'īl al-Ash'arī, *al-Ibānah*, hal. 21.

²⁶⁵ Lihat Abū al-Hasan 'Ali ibn Ismā'īl al-Ash'arī, *al-Luma'*, hal. 75.

²⁶⁶ Lihat al-Shahrastani, *Op. Cit.*, hal. 88.

demikian maka ia dianggap sebagai orang mukmin.²⁶⁷ Begitu juga orang yang berdosa besar, jika meninggal dunia tanpa taubat, nasibnya terletak di tangan Tuhan. Ada kemungkinan Tuhan akan mengampuni dosa-dosanya, tetapi ada pula kemungkinan Tuhan tidak akan mengampuni dosa-dosanya dan akan menyiksanya sesuai dengan dosa-dosa yang ia lakukan dan kemudian baru ia dimasukkan ke dalam surga, kerana ia tidak mungkin akan kekal tinggal dalam neraka.²⁶⁸ Berkaitan dengan itu, ada yang mengatakan bahawa iman bagi kaum al-Ash'ari hanyalah *taṣdiq bi Allah*, iaitu menerima sebagai benar tentang adanya Tuhan,²⁶⁹ sedangkan posisi amal berada di luar iman atau cabang daripada iman. Namun demikian, amal tetap dianggap penting.²⁷⁰

Al-Baghdādi memberikan pendapat yang sama dengan al-Ash'ari. Menurut al-Baghdādi ada tiga jenis iman. Pertama, iman yang membuat orang ke luar dari golongan kafir dan tidak kekal dalam neraka; iaitu mengakui Tuhan, kitab, Rasul-rasul, qadar baik dan buruk, sifat-sifat Tuhan dan segala keyakinan lain yang diakui dalam shari'at. Kedua, iman yang mewajibkan adanya keadilan dan yang melenyapkan nama fasik dari seseorang serta yang melepaskannya dari neraka; iaitu mengerjakan segala yang wajib dan menjauhi segala dosa besar. Ketika, iman yang membuat seseorang memperoleh prioriti untuk langsung masuk surga tanpa perhitungan, iaitu mengerjakan segala yang wajib serta yang sunat dan menjauhi semua dosa, kecil atau besar.²⁷¹ Ringkasnya, orang yang berdosa besar bukanlah kafir,

²⁶⁷ Lihat *Ibid.*

²⁶⁸ Lihat *Ibid.*, hal. 101.

²⁶⁹ Lihat Shaif al-Dīn al-Amīdī, *Għayha al-Marām fi 'Ilm al-Kalām*, Mesir: Lajnah Ihyā' al-Turāth al-Islāmiyyah, 1971, hal. 309.

²⁷⁰ Pendapat yang dikemukakan oleh al-Ash'ari tersebut, identik dengan pendapat yang dimajukan oleh golongan Murji'ah. Mungkin inilah sebabnya maka Ibn Hazm memasukkan al-Ash'ari ke dalam golongan kaum Murji'ah. Lihat Ibn Hazm, *al-Fiqāl fi al-Āḥwā' wa al-Nihāl*, Kaherah: 'Ali Subaih, Jil. 5, 1964, hal. 46. Lihat juga al-Qaḍī Abū Ya'lā, *Masā'il al-Imām*, hal. 158-159.

²⁷¹ Lihat 'Abd al-Qadir ibn Tāhir al-Tāmīmī Abū Mansūr al-Baghdādi, *Op. Cit.*, hal. 249.

dan tidak kekal dalam neraka. Orang demikian adalah mukmin dan akhirnya akan masuk syurga.

Konsepsi iman ini dapat juga dilihat dalam diskusi yang dikemukakan oleh tokoh-tokoh al-Ash'ariyyah. al-Bāqillānī, misalnya, berpendapat bahawa iman adalah *al-taṣdīq bi Allah*, yakni mengetahui dan membenarkan dalam hati bahawa Allah itu ada.²⁷² Pendapat ini, menurut al-Bāqillānī, berdasarkan pada firman Allah yang berbunyi:

وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كَنَا صَادِقِينَ

Maksudnya:

Dan kamu sekali-kali tidak percaya kepada kami, sekalipun kami orang-orang yang benar.

Surah Yūsuf (12):17.

Sehubungan dengan itu, al-Bāqillānī membezakan antara iman dan Islam dengan mengatakan bahawa setiap mukmin adalah muslim, tetapi tidak setiap muslim itu bererti mukmin.²⁷³ Sebagaimana firman Allah yang menyatakan bahawa:

قَالَتِ الْأَعْرَابُ إِعْمَانًا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قَوْلُوا اسْلَمْنَا وَلَمَا يَدْخُلُ
إِيمَانٌ فِي قُلُوبِكُمْ

Maksudnya:

Orang-orang Arab dusun itu berkata: Kami beriman. Katakan: Kamu belum beriman, tetapi katakanlah: Kami tunduk. Keimanan itu belum masuk ke dalam hatimu...

Surah al-Hujurāt (49):14.

Menurut al-Bāqillānī, iman adalah manifestasi dari Islam, sebagaimana yang diisyaratkan dalam ayat tersebut, Allah tidak memandang orang-orang Arab Badū'ī beriman meskipun mereka telah mengaku beriman, sebab mereka baru Islam.²⁷⁴

²⁷² Lihat al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, hal. 389.

²⁷³ Lihat *Ibid.*, hal. 392.

²⁷⁴ Lihat *Ibid.*, hal. 393.

Dalam konsep iman al-Bāqillānī, amal atau perbuatan tetap dianggap penting. Ini dapat dilihat ketika beliau menerangkan bahawa ada tiga macam kafir: Pertama, kafir *I'tiqādī*; kafir jenis ini tempatnya di hati. Misalnya, meniadakan sifat-sifat Tuhan, dan orang yang berkayakinan bahawa Allah itu *nūr* dalam pengertian cahaya atau sinar, atau roh, atau *jism* yang duduk di atas *'arash*.²⁷⁵ Kedua, kafir *fī 'lī*, seperti melempar al-Qur'an ke dalam kotoran, menginjak dan sebagainya. Ketiga, kafir *qawli*, seperti menyamakan Allah dengan makhluk-Nya, sama ada dhat, sifat, mahupun perbuatan. Termasuk mengingkari isi kandungan al-Qur'an.²⁷⁶ Jelasnya, dalam konsep iman yang dikemukakan al-Bāqillānī, amal tetap dipentingkan kerana amal atau perbuatan dapat membawa kepada kekafiran.

Selanjutnya, al-Bāqillānī mengatakan bahawa orang fasiq atau pelaku dosa besar tetap mukmin, sebab kefasiqannya tidak kontradiktif dengan imannya. Untuk memperkuat pendapat tersebut, al-Bāqillānī membawa argumen-argumen rasional, hadith dan ayat-ayat al-Qur'an. Argumen rasional yang dimajukannya ialah sebagai berikut:²⁷⁷ Pelaku dosa besar diampuni Allah, kerana adanya shafaat di akhirat. Shafaat merupakan permohonan seseorang agar orang yang berdosa dapat dibebaskan dari siksaan.²⁷⁸ Sehubungan dengan itu, Rasulullah s.a.w. menegaskan bahawa ia akan memberikan shafaat kepada umatnya yang melakukan dosa besar. Seperti tersebut dalam hadithnya yang berbunyi:²⁷⁹

²⁷⁵ Lihat *Ibid.*

²⁷⁶ Lihat *Ibid.*

²⁷⁷ Lihat 'Abd al-'Azīz Muhammad Sulaymān, *al-Kawāṣif al-Jaliyyah 'an Ma'āni al-Wasaṭiyyah*, Riyād: al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Sū'idiyyah, 1982, hal. 590.

²⁷⁸ Lihat al-Bāqillānī, *al-Tamhid*, hal. 415.

²⁷⁹ Lihat Abū Dāwūd, *Sunan Abū Dāwūd*, Jil. 4, Kaherah: Dār al-Hadīth, 1988, hal. 236. Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad Ahmad ibn Hanbal*, Beirut: al-Maktab al-Islāmi, Jil. 3, 1978, hal. 313.

شفا عنى لاهل الكبار من أمنى

Maksudnya:

Aku akan memberikan shafaat kepada umatku yang melakukan dosa besar.

Adapun ayat-ayat al-Qur'an yang dimajukan oleh al-Baqillani, untuk memperkuatkan argumen tersebut, antara lain, firman Allah s.w.t.:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرِكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ

Maksudnya:

Sesungguhnya Allah tidak mengampuni dosa jika Dia dipersekutuan, tetapi diampuni-Nya selain dari itu, bagi siapa yang disukai-Nya...

Surah al-Nisa' (4):48.

Dengan demikian jelas bahawa orang yang melakukan dosa besar bukanlah kafir, dan tidak kekal dalam neraka. Orang yang demikian tetap sebagai mukmin dan nasibnya di akhirat terletak pada kehendak dan kekuasaan Allah s.w.t.

Dari mata rantai perkembangan isu tentang konseps iman ini, tokoh al-Ghazālī (w. 505 H/1111 M.) merupakan figur yang menarik. Di samping mendapat tempat yang besar bagi penyebaran aliran al-Ash'ariyyah, dia juga dianggap sebagai tokoh yang merekonstruksi secara murni pendapat gurunya, al-Ash'arī. Dalam konsepsinya tentang "*al-imān*", al-Ghazālī menegaskan bahawa iman adalah pemberian (*taṣdīq*) yang mantap di dalam hati, yang tidak ada keraguan lagi padanya, dan orang yang bersangkutan tidak merasa akan terjadi kekeliruan lagi di dalamnya.²⁸⁰ Dengan adanya pemberian seperti itu dalam hati orang, maka dia sudah dapat dikatakan sebagai seorang mukmin di sisi Allah. Sedangkan pengakuan (*iqrār*) secara lisan merupakan penegasan iman dan keislamannya di sisi makhluk, dan pengamalan ajaran agama

²⁸⁰ Lihat al-Ghazālī, "Iḥyām al-Awā'm 'an 'Ilm al-Kalām" dalam Muhammad Muṣṭafā Abū al-'Alā (ed.), *al-Quṣūr al-'Awā'lī*, (selanjutnya disebut Iḥyām), Mesir: Maktabah al-Jundi, Jil. 1, 1970, hal. 116.

merupakan bahagian pelengkap yang dapat menambah dan mengurangi kesempurnaan iman yang sudah ada.²⁸¹

Menurut al-Ghazālī, ada enam peringkat iman seseorang, iaitu:

- 1) Iman yang wujud di dalam hati seseorang kerana adanya argumentasi rasional yang disusun sendiri dengan memperhatikan segala unsur dan syarat yang ditetapkan, sehingga tidak mungkin lagi terdapat suatu kekeliruan atau kesamaran yang meragukan. Iman orang seperti ini sangat langka, kerana tidak banyak orang yang mampu membuat argumentasi seperti itu. Begitu langkahnya, ada kemungkinan dalam suatu masa tertentu tidak ditemukan orang yang berkualiti demikian.²⁸²
- 2) Kewujudan iman dalam hati seseorang kerana adanya argumentasi rasional yang dibuat oleh para ahli *kalām* berdasarkan norma-norma yang disepakati bersama di kalangan mereka. argumentasi seperti ini memang berguna dalam bidang-bidang tertentu dan bagi orang-orang tertentu, selama mereka tidak menduga adanya argumentasi lain yang menyalahinya.²⁸³
- 3) Wujudnya iman dalam hati seseorang kerana adanya argumentasi yang biasa berlaku dalam kehidupan empirik, sehingga semua orang mudah menerimanya, sebab banyak dialami dalam pembicaraan dan percakapan sehari-hari. Menurut al-Ghazālī, argumen-argumen dari Kitab Suci banyak yang berbentuk seperti ini. Sebagai contoh dikemukakan: bahawa suatu negeri tidak mungkin diperintah oleh dua penguasa, maka al-Qur'an mengemukakan argumen keesaan Tuhan dengan

²⁸¹ Lihat al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Beirut: Dār al-Fikr, Jil. 2, hal. 11-21.

²⁸² Lihat al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, hal. 116.

²⁸³ Lihat *Ibid.*, hal. 116-117.

argumen,²⁸⁴ لَوْ كَانَ فِيهِمَا عَالِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا (Maka andai kata ada beberapa Tuhan di langit dan di bumi, selain Allah, niscaya keduanya akan hancur binasa).²⁸⁵

- 4) Iman yang wujud di dalam hati seseorang, kerana menerima dari orang yang dianggap mempunyai otoriti di bidangnya. Termasuk dalam hal ini, kepercayaan yang diberikan oleh orang tua, guru atau tokoh terkenal, sehingga apa yang mereka berikan itu diterima dengan yakin, meskipun tanpa argumen.²⁸⁶
- 5) Kewujudan iman seseorang kerana adanya alasan-alasan yang mendokong kebenaran apa yang sudah didengarnya.²⁸⁷ Dalam kategori ini, al-Ghazālī memasukkan iman sebahagian orang Arab kepada kerasulan Muhammad s.a.w. kerana melihat wajah Baginda yang tidak ada kesan seorang pendusta, tingkah lakunya yang baik, tutur katanya yang sopan dan menyenangkan, meskipun mereka tidak mengetahui mukjizat yang menjadi argumen atas kebenaran kerasulannya.²⁸⁸
- 6) Iman yang wujud di dalam hati seseorang kerana materi yang diberikan sesuai dengan kecenderungan jiwanya, tanpa ada alasan atau melihat autoriti orang yang menyampaikannya. Misalnya seseorang yang mendambakan kematian musuhnya, niscaya segera dia percaya bila ada orang yang memberitakan bahawa musuh tersebut telah meninggal. Inilah, menurut al-Ghazālī, tingkat keimanan yang

²⁸⁴ Lihat *Ibid.*, hal. 117.

²⁸⁵ Lihat Q.S. al-Anbiyā' 21:22.

²⁸⁶ Lihat al-Ghazālī, *Iljām*, hal. 117-118.

²⁸⁷ Untuk menjelaskan hal tersebut, al-Ghazālī memberikan contoh: ada berita berkembang di tengah masyarakat bahawa ketua kampung sedang sakit tenat. Lalu, sementara orang mendengar di rumah ketua kampung tersebut suara orang menangis dan meratap, maka mereka itu percaya bahawa ketua kampung tersebut telah meninggal dunia. Kepercayaan mereka ini terbentuk kerana adanya anggapan bahawa suara tangis dan ratapan itu sebagai argumen bagi meninggalnya ketua kampung di rumah itu. Tetapi bagi orang lain alasan tersebut belum meyakinkan, keran boleh saja tangis dan ratapan itu terjadi kerana ketua kampung itu sedang pingsan atau sebab lain. Namun bagi orang-orang yang sudah percaya, kemungkinan-kemungkinan itu tidak terbayangkan lagi, sehingga alasan itu sudah menjadi mereka percaya dengan mantap. Lihat *Ibid.*, hal. 117.

²⁸⁸ Lihat *Ibid.*, hal. 118-119.

paling rendah, kerana semua tingkatan sebelumnya selalu ada argumentasi atau alasan yang mendukung kebenaran yang diterimanya.²⁸⁹

Dari keenam peringkat keimanan tersebut di atas, dapat diambil suatu kesimpulan bahawa al-Ghazālī mengakui adanya iman orang-orang yang bersifat rasional, yang dianggap peringkat iman tertinggi; ada yang bersifat empirik; ada yang kerana otoriti; ada yang kerana alasan yang dianggap instrinsik; dan ada kerana hanya kecenderungan hati semata, yang dianggap sebagai peringkat terendah. Dengan demikian, al-Ghazālī sangat menghargai argumen dalam masalah iman, iaitu dengan meletakan kepercayaan yang didasarkan atas argumen, sama ada rasional maupun empirik sebagai tingkat kepercayaan atau keimanan tertinggi. Namun al-Ghazālī juga mengakui iman tanpa argumen, malah tanpa alasan apapun. Kerana itu, menurut al-Ghazālī, masalah argumentasi tidak mutlak diperlukan untuk semua orang, kerana dia juga mengakui kesahihan iman tanpa argumen, yang biasa disebut “iman taklid”²⁹⁰.

Pendapat al-Ghazālī tentang iman taklid ini berbeza dengan pendapat para teolog al-Ash'ariyyah sebelumnya. Menurut al-Baghdādī (w. 429 H.), bahawa Abū al-Hasan al-Ash'arī menganggap orang yang mempunyai “iman taklid” belum dapat disebut mukmin, tetapi tidak pula mushrik dan kafir. Al-Baghdādī sendiri berpendapat bahawa orang yang mempunyai iman taklid sudah boleh dikatakan sebagai mukmin, tetapi dia tetap maksiat kepada Allah kerana meninggalkan kewajipan mempelajari argumen-argumen yang diperlukan untuk meyakini kebenaran akidahnya.²⁹¹

²⁸⁹ Lihat *Ibid.*, hal. 119.

²⁹⁰ Lihat Mahmūd Qāshim, “al-‘Aql wa al-Taqlīd fī Mazhāb al-Ghazālī”, dalam Mahrajan al-Ghazālī bi al-Dimashqī, *Abū Hamid al-Ghazālī fī Zikr al-Mī’awiyah al-Tasī’ah Limilādih*, Kaherah: al-Majlis al-

²⁹¹ Lihat al-Baghdādī, *Kitāb Uṣūl al-Dīn*, Beirut: Dār al-‘Afaq al-Jadidah, 1981, hal. 254-255.

Selanjutnya, al-Ghazālī beranggapan bahawa seorang mukmin secara taklid sudah dianggap mukmin hakiki.²⁹² Alasannya, mengenai adanya Tuhan tidak termasuk dalam ilmu *darūri*, tetapi merupakan ilmu *nazari* yang memerlukan argumen. Namun, sebahagian dari para teolog al-Ash'ariyyah, belum menganggap benar terhadap iman taklid.²⁹³ Misalnya, al-Sanūsī (w. 895 H.), menetapkan bahawa argumen adalah syarat bagi iman yang sah; seorang yang beriman secara taklid masih dianggap belum mukmin hakiki, kerananya masih akan kekal dalam neraka.²⁹⁴

Al-Dasūqī, seorang tokoh al-Ash'ariyyah mutakhir, mengomentari pendapat al-Sanūsī tersebut dengan menjelaskan, bahawa pendapat al-Sanūsī itu menyalahi pendapat yang terkuat (*al-rajiḥ*). Pendapat yang terkuat dalam al-Ash'ariyyah, menurut al-Dasūqī, ialah pendapat yang menegaskan bahawa kewajipan mengetahui argumen dalam akidah bukan kewajipan *uṣūl* tetapi hanya merupakan kewajipan *furū'*, sehingga seorang mukmin *muqallid*, bila dia tidak mempelajari argumentasi, padahal ia mampu mempelajarinya, maka dia termasuk seorang mukmin yang berdosa, meskipun imannya sudah dapat melepaskan dirinya dari kekal dalam neraka. Tetapi, apabila dia memang tidak mampu mengetahuinya, maka dia tetap seorang mukmin yang tidak berdosa.²⁹⁵

Jadi, dapat dikatakan bahawa orang yang berdosa tetap sebagai mukmin dan bukan mushrik atau kafir, dan mereka tidak akan kekal dalam neraka sungguhpun dia meninggal dunia sebelum sempat bertaubat dari dosa-dosanya. Nasibnya di akhirat terletak pada kehendak Tuhan; orang yang demikian itu mungkin memperoleh

²⁹² Lihat al-Ghazālī, *Iḥyā*, hal. 121.

²⁹³ Lihat Yahyā Farghal, *al-Usūs al-Manhajiyah fī Binā' al-'Aqīdah al-Islāmiyyah*, t.t.p.: Dār al-Fikr al-'Arabi, Tanpa Tahun, hal. 20-24.

²⁹⁴ Lihat Muhammad ibn Yūsuf al-Sanūsī, *Sharh Umm al-Barāhīn*, hal. 54-57.

²⁹⁵ Lihat al-Dasūqī, *Hashiyyah al-Dasūqī 'alā Umm al-Barāhīn*, Surabaya: 'Awdh ibn 'Abd Allah al-Tāmīmī, t.th, hal. 57.

keampunan dari Allah dan masuk syurga, mungkin pula dosanya tidak diampuni oleh Allah, kerana itu dia dimasukkan ke dalam neraka sesuai dengan kehendak Allah dan kemudian baru dimasukkan ke dalam surga.

Dari huraian-huraian di atas, dapat diambil suatu kesimpulan bahawa, bagi kaum al-Ash'ariyyah, dengan keyakinan mereka di mana akal manusia tidak dapat sampai kepada kewajipan mengetahui Tuhan, iman tidak boleh merupakan *ma'rifah* atau *'amal*. Manusia mengetahui kewajipan itu hanya melalui wahyu. Wahyulah yang mengatakan dan menerangkan kepada manusia, bahawa ia berkewajipan mengetahui Tuhan, dan manusia harus menerima kebenaran berita ini. Oleh kerana itu, iman bagi al-Ash'ariyyah adalah *taṣdīq*, dan batasan iman, sebagai diberikan al-Ash'arī, ialah *al-taṣdīq bi Allah*, iaitu menerima sebagai benar kabar tentang adanya Tuhan.

3.3 AFĀL AL-'IBĀD: ANTARA KEBEBASAN DAN KETERPAKSAAN MANUSIA

Manusia atau dalam bahasa Arab *al-nās* atau *al-insān* menurut ajaran Islam adalah makhluk terbaik yang diciptakan Allah.²⁹⁶ Ia merupakan makhluk termulia dibandingkan makhluk atau wujud lain yang terdapat di jagat raya ini. Allah menganugerahkan suatu kualiti keutamaan kepada manusia sebagai pembezanya dengan makhluk lain. Dengan keutamaan itulah manusia berhak mendapatkan penghormatan daripada makhluk-makhluk lainnya. Sebagai makhluk utama dan ciptaan Tuhan terbaik, manusia diberi tugas menjadi *khalīfah* atau *wakil Tuhan* di

²⁹⁶ Lihat Q.S. al-Tīn 95:4; Q.S. al-Isrā' 17:70.

muka bumi.²⁹⁷ Manusia ‘ditumbuhkan’ dari bumi dan diserahi tugas untuk memakmurkannya.²⁹⁸

Begitu pentingnya kedudukan manusia dalam Islam, sehingga al-Qur'an mengulang-ulang perkataan *insān* sebanyak 65 kali. Kata *insān* itu disebutkan atau dituliskan secara *ma'rifah* (definitif) dengan memakai *alif-lam* (kata sandang), kecuali pada satu tempat saja tanpa memakai *alif-lam* sehingga menjadi *nakirah* (indefinitif). Penyebutan kata *insān* dalam al-Qur'an biasanya dalam konteks keduniaaan, meskipun bukan tidak ada dalam konteks keakhiratan.²⁹⁹ Pada wahyu pertama saja, kata *insān* itu disebutkan tiga kali.³⁰⁰ Pada wahyu pertama pula dijelaskan oleh Allah akan hakikat *insān*. Secara lebih terperinci diungkapkan proses penciptaan *insān* agar manusia dapat mengambil hikmah darinya,³⁰¹ dan agar dengan kesedaran akan potensinya ia dapat berhasil dalam pengembaraannya di muka bumi,³⁰² mengingat tanggung jawab manusia yang sangat berat yang makhluk lain tidak berani memikulnya.³⁰³

Manusia pada dasarnya merupakan makhluk teomorfis.³⁰⁴ Ertinya, di sebalik kelemahan dan keterbatasannya, manusia mempunyai “sesuatu” dalam dirinya, iaitu sifat-sifat ketuhanan. Hal ini tidak bererti pemanusiaan (antropomorfisme) Tuhan, kerana dhat Tuhan tetap kekal. Berbeza dengan manusia yang berubah dan tidak abadi. Bahkan, menurut Nasr, dalam tradisi Tuhan menciptakan Adam, manusia pertama itu merupakan cerminan yang memantulkan nama dan sifatnya secara sedar.

²⁹⁷ Lihat Q.S. al-An'ām 6:165.

²⁹⁸ Lihat Q.S. Hūd 11:61.

²⁹⁹ Lihat, antara lain, Q.S. al-Isrā' 17:13; Q.S. al-Qiyāmah 75:10-14; Q.S. al-Nāzi'at 79:35; Q.S. al-Fajr 89:23; dan Q.S. al-Zilzalah 99:3.

³⁰⁰ Lihat Q.S. al-'Alaq 96:1-5.

³⁰¹ Lihat Q.S. al-Hajj 22:5.

³⁰² Lihat, misalnya, Q.S. al-Ankabūt 29:20; Q.S. al-Zumar 39:62; Q.S. al-An'ām 6:125.

³⁰³ Lihat Q.S. al-Mu'minūn 23:72.

³⁰⁴ Lihat Q.S. al-Furqān 25:29.

Ada sesuatu yang suci (*malakūt*)³⁰⁵ di dalam diri manusia. Keadaan manusia seperti itulah yang memungkinkannya menjadi lebih mulia daripada malaikat. Bahkan, sampai pada batas-batas tertentu ia dapat memiliki sifat ketuhanan dalam kadar yang tinggi. Sebaliknya, pada masa yang sama pula, dengan sifat kemanusiaannya yang dipengaruhi hawa nafsu, ia dapat menjadi "iblis" dan lebih hina daripada binatang, dan dikutuk oleh Tuhan kerana pendurhakaannya.³⁰⁶

Demikianlah, Islam memberikan keabsahan kepada manusia sebagaimana ia telah diciptakan Tuhan dengan segala kemungkinan yang terkandung dalam dirinya. Akan tetapi, sejauh manakah manusia mempunyai kemampuan untuk mengembangkan potensi dirinya guna memenuhi tugasnya sebagai khalifah Tuhan di muka bumi? Sebatas manakah ruang gerak manusia terbuka untuk memenuhi tanggung jawabnya itu jika dihubungkan dengan kekuasaan Tuhan sebagai penciptanya? Dalam perkataan lain sejauh mana manusia itu mampu menentukan tindakannya, dan sejauh mana pula ia tidak berdaya dalam menentukan tindakannya itu bila berhadapan dengan qudrat dan iradat Tuhan. Apakah manusia itu bebas dan merdeka dalam kehendak dan perbuatannya atau ia terikat dan terpaksa oleh qudrat dan iradat Tuhan. Pertanyaan seumpama inilah yang akan dikaji dalam pembahasan berikut ini.

Di masa Ash'arī, polemik dan kontroversi tentang perbuatan manusia, dalam teologi dikenal dengan istilah *afāl al-ibād*, tetap hangat diperbincangkan. Terutama kaum Mu'tazilah, sudah barang tentu selalu memunculkan idea qadariyyah atau *free*

³⁰⁵ S. H. Nasr, *Islam dalam Cita dan Fakta*, Terj. 'Abd al-Rahmān dan Hashim Wahid, Jakarta: Leppenas, 1981, hal. 4.

³⁰⁶ Di sinilah letak keagungan dan kengerian keadaan manusia. Setiap makhluk di dunia tetap menjadi dirinya sendiri, kerana ia telah ditetapkan pada tingkat eksistensi tertentu. Hanya manusialah yang dapat berhenti menjadi manusia. Ia dapat naik ke tingkat eksistensi dunia tertinggi atau pada masa yang sama jatuh di bawah tingkat makhluk yang paling rendah. Alternatif surga-neraka yang diberikan kepadanya manunjukkan kondisi manusia yang unik. Dilahirkan sebagai manusia, ia memiliki keuntungan yang tidak dimiliki oleh makhluk-makhluk lain. Lihat *Ibid.*, hal. 10.

will yang menjadi anutan mereka. Dalam suasana demikian al-Ash'ari, sebagai tokoh kalam sunni, muhu tidak muhu harus pula mengemukakan ideanya tentang hal tersebut. Dalam hal ini, sejalan dengan metodologi yang dianutnya, maka al-Ash'ari dalam diskusi tentang masalah ini bermaksud menjembatani antara dua kelompok ekstrim, Jabariyyah dan Qadariyyah tersebut,³⁰⁷ dengan menawarkan konsep ‘teologi poros tengah’.

Untuk tujuan tersebut, al-Ash'ari tampil dengan mengajukan konsep *kash* (perolehan, *acquisition*). Kaum qadariyyah berpendapat bahawa manusia bebas menciptakan perbuatannya sendiri; dan bagi kaum jabariyyah manusia itu tidak mampu menciptakan perbuatannya melainkan serba terpaksa. Maka bagi al-Ash'ari manusia memang tidak dapat menciptakan perbuatannya tetapi ia mampu melakukan *kash*.³⁰⁸ Al-Ash'ari menjelaskan erti *al-iktisāb* sebagai sesuatu terjadi dengan perantaraan daya yang diciptakan dan dengan demikian menjadi perolehan atau *kash* bagi orang yang dengan dayanya perbuatan itu terjadi.³⁰⁹

Dalam kitabnya, *al-Luma'*, al-Ash'ari memberikan penjelasan yang sama, *kash* bererti terjadinya sesuatu dengan perantaraan kekuatan yang diciptakan Tuhan pada manusia yang memperolehi daya.³¹⁰ Jadi dengan *kash* inilah manusia bertanggung jawab atas perbuatan-perbuatannya. Jika demikian, bererti term *kash* al-Ash'ari adalah sebagai ganti dari term *khalq* atau *fī'l Mu'tazilah*. Namun manusia, menurut al-Ash'ari, bukanlah *Khāliq* (pencipta) atau *fā'il* (pembuat) dari perbuatannya, tetapi ia adalah *kasib* dari perbuatannya. Dari ungkapan ini, akan semakin sukar memahami pengertian *kash* yang sesungguhnya, dan di mana letak perbezaannya dengan *khalq*.

³⁰⁷ Lihat Muhammad Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, Dār al-Fikr al-'Arabi, Jil. 1, t.th., hal. 187.

³⁰⁸ Lihat *Ibid*.

³⁰⁹ Abū al-Hasan ibn Ismā'īl al-Ash'ari, *Maqālāt al-Islāmiyyin wa ikhtilāf al-Musallīn*, Jil.2, hal. 199.

³¹⁰ Lihat Idem, *al-Luma'*, hal. 76.

Berdasarkan pengertian *kashb* yang dikemukakan di atas, dapat difahami bahawa manusia, menurut al-Ash'arī, tidak berkuasa menciptakan perbuatannya, tetapi ia berkuasa untuk memperoleh daya yang diciptakan Tuhan. Jadi perbuatan manusia diciptakan Tuhan, sedangkan daya yang diperoleh manusia pada hakikatnya tidak menentukan dalam perbuatannya. Namun, menurut al-Ash'arī, tidak bererti manusia tidak bertanggung jawab atas perbuatan-perbuatannya. al-Baghdādī memberi contoh tentang hal ini dengan perbuatan mengangkat batu berat. Ada orang yang sama sekali tidak sanggup mengangkat batu berat itu dan ada pula yang sanggup mengangkatnya. Kalau kedua orang tersebut sama-sama mengangkat batu berat itu, perbuatan mengangkat batu dilakukan oleh orang yang sanggup mengangkatnya, tetapi ia tidak bererti bahawa orang yang tidak sanggup itu tidak turut mengangkatnya. Demikian pula perbuatan manusia; perbuatan pada hakikatnya terjadi dengan perantaraan daya Tuhan, tetapi manusia dalam pada itu tidak kehilangan sifat sebagai pembuat (*fā'iil*).³¹¹

Dengan daya yang diperoleh manusia sebagai syarat yang mestilah ada dalam *kashb*, mengandung erti keaktifan dan manusia bertanggung jawab atas perbuatannya. Tetapi kerana *kashb* itu ciptaan Tuhan, nampak seakan-akan keaktifan manusia hilang, sehingga manusia boleh dikatakan bersifat pasif dalam perbuatan-perbuatannya.³¹²

Al-Ghazālī juga memberikan keterangan yang sama. Menurutnya, Tuhanlah yang menciptakan perbuatan manusia dan daya untuk berbuat dalam diri manusia.³¹³ Perbuatan manusia terjadi dengan daya Tuhan dan bukan dengan daya manusia, sungguhpun yang disebutkan terakhir ini erat hubungannya dengan perbuatan itu. Oleh kerana itu, tidak dapat dikatakan bahawa manusialah yang menciptakan

³¹¹ Lihat al-Baghdādī, *Kitāb Uṣūl al-Dīn*, hal. 133-134.

³¹² Lihat *Ibid.*, hal. 107.

³¹³ Lihat al-Ghazālī, *al-Iqtisād fī al-Tiqād*, hal. 49.

perbuatannya. Untuk itu, kata al-Ghazālī, sesuai dengan apa yang disebutkan dalam al-Qur'an, perbuatan manusia itu disebut *al-kash*.³¹⁴

Adapun dalil *naql* yang dijadikan al-Ash'arī sebagai dasar tentang diciptakannya *kash*³¹⁵ itu adalah firman Allah s.w.t.:

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ

Maksudnya:

Allah menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat.

Surah al-Şaffāt (37):96.

Kata "wa mā ta'malūn" dalam ayat tersebut diterangkan oleh al-Ash'arī dengan 'apa yang kamu perbuat' dan bukan 'apa yang kamu buat'. Hal ini bererti Allah menciptakan kamu dan perbuatan-perbuatan kamu. Jadi, menurut al-Ash'arī, perbuatan-perbuatan manusia adalah diciptakan Allah, dan Dia pulalah yang membuat *kash*.³¹⁶ Dengan kata lain, bahawa Allah yang mewujudkan *kash* atas perbuatan manusia. Dengan demikian, bererti Allah sebenarnya yang menjadikan pembuat perbuatan manusia, sedangkan manusia hanya merupakan tempat berlakunya perbuatan-perbuatan Allah tersebut.

Dariuraian di atas, nampak bahawa al-Ash'arī berusaha menghindarkan kesimpulan 'satu perbuatan dua pembuat' iaitu Tuhan dan manusia, yang selalu dijadikan 'bahan' kritikan oleh lawan-lawannya terutama kaum Mu'tazilah. Namun, al-Ash'arī, ternyata terjerumus ke arah kesukaran lain, iaitu suatu konsepsi yang mengatakan bahawa 'pada hakikatnya Tuhanlah yang menciptakan perbuatan manusia.

³¹⁴ Lihat *Ibid*.

³¹⁵ Lihat Abū al-Hasan ibn Ismā'īl al-Ash'arī, *al-Ibānah*, hal. 24

³¹⁶ Lihat Idem, *al-Luma'*, hal. 70, 72.

Selanjutnya, al-Ash'ari menyebutkan bahawa perbuatan manusia terbahagi kepada *involunter* (perbuatan tanpa sengaja, di luar kemampuan) dan perbuatan *kasb*. Masing-masing perbuatan itu mempunyai dua unsur. Bagi *involunter* memiliki unsur penggerak yang mewujudkan gerak, dan unsur badan yang bergerak. Penggerak adalah Tuhan, sementara badan yang bergerak adalah manusia, sebab badan yang bergerak menghendaki tempat yang bersifat jasmani. Sedangkan Tuhan mustahil mempunyai tempat jasmani.³¹⁷ Adapun unsur bagi *kasb* ialah pembuat dan yang memperoleh perbuatan. Sebagaimana pada penggerak *involunter*, pembuat perbuatan *kasb* yang sebenarnya adalah Tuhan, sedangkan yang memperoleh perbuatan adalah manusia. Tuhan mustahil yang memperoleh perbuatan, kerana terjadinya perbuatan hasil dari daya perolehan yang diciptakan Tuhan sebagai syarat terjadinya *kasb* dan Tuhan tentu tidak mungkin mempunyai daya yang diciptakan seperti itu.³¹⁸

Al-Ash'ari berusaha membezakan antara perbuatan *involunter* dan *kasb*. Pada perbuatan pertama terdapat unsur ‘keterpaksaan’ manusia melakukan sesuatu tanpa dapat dihindarinya, walaupun ia berusaha semaksimal mungkin untuk melakukan hal itu. Sedangkan dalam perbuatan yang kedua, tidak terdapat unsur ‘pakaian’ di dalamnya. Gerakan manusia seperti berjalan pulang pergi, berbeza dengan gerakan manusia yang menggilir kerana demam. Jadi, pada gerakan yang disebutkan pertama terdapat ‘ketidakmampuan’ manusia kerana ada unsur keterpaksaan; sedangkan pada yang kedua terdapat daya yang diciptakan, kerananya tidak dapat disebut ‘pakaian’ sebab diberikan *kasb*. Namun keduanya itu adalah perbuatan Tuhan.³¹⁹ Argumen ini, menurut al-Ash'ari, mendapat legitimasi dari firman Allah yang berbunyi:

³¹⁷ Lihat *Ibid.*, hal. 73-74.

³¹⁸0 Lihat *Ibid.*

³¹⁹ Lihat *Ibid.*, hal. 75-76.

وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ

Maksudnya:

Kamu tidak menghendaki kecuali bila dikehendaki oleh Allah.

Surah al-Insān (76):30.

Maksud ayat ini, menurut al-Ash'arī, adalah bahawa manusia tidak dapat menghendaki sesuatu tanpa dikehendaki oleh Allah. Jika seseorang berkehendak untuk pergi ke Mekkah, maka kehendaknya ini akan terlaksana jika Allah menghendakinya. Jadi kehendak manusia ‘satu’ dengan kehendak Tuhan, dan kehendak yang ada dalam diri manusia itu tidak lain adalah kehendak Tuhan.³²⁰

Adapun mengenai daya, menurut al-Ash'arī, diciptakan Tuhan pada diri manusia sewaktu ia melakukan perbuatan dan tertentu untuk satu kali perbuatan saja.³²¹ Jika demikian, bererti orang yang dalam dirinya tidak memperoleh daya ciptaan Tuhan tidak dapat melakukan perbuatan apa pun, dan daya tersebut tentu selain dari diri manusia.³²² Penjelasan ini membawa kepada kesimpulan, bahawa daya untuk mewujudkan perbuatan sebenarnya bukanlah daya manusia melainkan daya Tuhan sendiri.³²³

Penjelasan al-Ash'arī tentang teori *kashb* tersebut dapat dikatakan kurang jelas, rumit dan agak membingungkan. Ini dapat dianggap sebagai salah satu kelemahan dari teori *kashb* al-Ash'arī, yang sering menjadi sasaran kritikan pelbagai pihak, termasuk dari Ibn Taimiyah.³²⁴ Di satu pihak, al-Ash'arī mengakui adanya ikhtiār bagi manusia, akan tetapi di lain pihak manusia itu terpaksa (*majbūr*) di dalam

³²⁰ Lihat *Ibid.*, hal. 93.

³²¹ Lihat *Ibid.*, hal. 93, 96.

³²² Lihat *Ibid.*

³²³ Lihat Idem, *al-Ibānah*, hal. 54.

³²⁴ Lihat Ahmad Amin, *Zuhr al-Islām*, Kaherah: Maktabah al-Nahdah, Jil. 4, 1963, hal. 83; Jalāl Müsa, *Nashāh al-Ash'ariyyah wa al-Tatawwuruha*, Beirut: Dār al-Kitab al-Lubnāni, 1975, hal. 238.

arnya, dayanya tidak efektif.³²⁵ Akibat dari ketidakjelasan inilah, banyak orang esimpulan bahawa teori *kasb* al-Ash'ari tersebut tergolong dalam faham riyyah.

Terlepas dari tuduhan di atas, yang jelas dalam konsep *kasb* itu al-Ash'ari menyatakan bahawa di dalam perbuatan itu terdapat dua *fā'il*,³²⁶ iaitu Tuhan dan manusia. Walaupun manusia itu tidak mempunyai pengaruh yang efektif, namun dapat dihami bahawa ia tidak mutlak pasif tetapi justeru aktif walau dalam kadar minimum. Jadi, teori *kasb* al-Ash'ari itu belum dapat dikategorikan sebagai *jabari*, tapi tidak pula sebagai *qadari*. Lagi pula, suatu penilaian hendaknya jangan terfokus ke terbatas pada isi dari teori tersebut, melainkan harus pula dilihat bagaimana latar akang dan apa objektif teori itu diketengahkan. Al-Ash'ari sebenarnya tidak menginginkan umat terjatuh dalam lingkaran jabariyyah dan juga qadariyyah. Oleh sebab itulah dia mengemukakan sebuah ajaran yang mengambil posisi jalan tengah, dalam tulisan ini diistilahkan dengan ‘teologi poros’ tengah, melalui teori *kasb* tersebut. Sebagai ajaran “poros tengah”, tentu yang dimaksudkan oleh al-Ash'ari adalah bahawa manusia, dalam perbuatannya, bebas tapi terikat; terpaksa tapi masih mempunyai kebebasan. Demikianlah maksud al-Ash'ari dengan teori *kasb*nya tersebut, walaupun ia gagal menjelaskan teorinya itu dengan baik. Namun demikian, dapat dikatakan bahawa di sinilah (*teori kasb*) letak keunikan teologi al-Ash'ari. Ia

³²⁵ Lihat Ahmad Amin, *Zuhr al-Islām*, hal. 83.

³²⁶ Dalam teori *kasb*, untuk terwujudnya suatu perbuatan dalam perbuatan manusia, terdapat dua perbuatan, iaitu perbuatan Tuhan dan perbuatan manusia. Perbuatan Tuhan adalah hakiki dan perbuatan manusia adalah majazi (sebagai lambang). Tuhan dan manusia dalam suatu perbuatan adalah seperti dua orang yang mengangkat batu besar; yang seorang mampu mengangkatnya sendiri, sedangkan yang orang lagi tidak mampu. Kalau kedua orang tersebut sama-sama mengangkat batu besar itu, maka berangkatnya batu itu adalah oleh yang kuat tadi, namun tidak bererti bahawa orang yang tidak sanggup itu tidak turut mengangkat. Demikian pula dalam perbuatan manusia. Perbuatan pada hakekatnya terjadi dengan perantaraan daya Tuhan, tetapi manusia dalam pada itu tidak kehilangan sifat sebagai pembuat. Lihat: 'Abd al-Qadir al-Baghdādi, *Kitāb Usul al-Dīn*, hal. 133-134.

memberi peluang kepada generasi berikutnya untuk memberikan interpretasi dan penjelasan-penjelesan positif, terutama dari tokoh-tokoh Ash`ariyyahnya.

Al-Bāqillānī dan al-Juwainī, misalnya, berpendapat bahawa perbuatan terjadi dengan daya manusia, dengan demikian perbuatan manusia sebenarnya adalah perbuatan manusia itu sendiri.³²⁷ Namun, ada perbuatan yang manusia itu terpaksa melakukannya. Misalnya, manusia mampu berdiri, duduk dan bicara dengan keinginannya sendiri, tetapi manusia tidak mampu bergerak ketika ia lumpuh dan sakit.³²⁸ Sehubungan dengan itu, al-Bāqillānī menyatakan bahawa manusia hanya mampu berbuat dengan *qudrat* yang diciptakan Tuhan padanya. Ini terlihat bahawa seseorang hanya dapat berbuat sesuatu pada suatu waktu, tetapi tidak dapat berbuat yang serupa pada waktu yang lain.³²⁹

Selanjutnya, menurut al-Bāqillānī, manusia tidak mampu berbuat sebelum terjadi perbuatan (*iktisāb*). Manusia hanya mampu berbuat ketika terjadi perbuatan (*fi hal iktisāb*), sebab ia tidak diberikan *qudrat* sebelumnya.³³⁰ Berkaitan dengan itu, al-Bāqillānī mengatakan bahawa *qudrat* yang ada pada manusia tidak tetap. Kerana, apabila ia tetap dengan sendirinya mestilah ia tetap ada pada waktu yang sama atau pada waktu yang berlainan, hal ini adalah mustahil.³³¹ Di samping itu, kalau *qudrat* tetap kerana ada sebab mestilah ia merupakan *jism* atau *jauhar*, maka hal itu tidak benar.³³² Kerana itu, kemampuan manusia hanya ada bersamaan dengan perbuatan. Apabila manusia telah mempunyai kemampuan sebelum terjadi perbuatan, maka pada

³²⁷ Lihat al-Bāqillānī, *al-Tamhid*, hal. 346; al-Juwainī, *al-'Aqīdah al-Nizāmiyyah*, hal. 34. Pada masa silam, keyakinan semacam itu memupuk keberanian dan kesabarahan dalam jiwa umat Islam untuk menghadapi segala macam tantangan dan kesukaran, kerana inilah umat Islam di zaman silam bersifat dinamis dan dapat mewujudkan peradaban yang tinggi. Lihat Harun Nasution, *Op. Cit.*, hal. 155.

³²⁸ al-Bāqillānī mengakui adanya andil manusia di dalam perbuatannya. Kerana itu, manusia memiliki kebebasan di dalam menentukan perbuatan yang diinginkannya. Lihat al-Bāqillānī, *Op. Cit.*, hal. 323.

³²⁹ Lihat *Ibid.*, hal. 324.

³³⁰ Lihat *Ibid.*

³³¹ Lihat *Ibid.*, hal. 324.

³³² Lihat *Ibid.*, hal. 325.

waktu terjadi perbuatan itu ia tidak lagi memerlukan bantuan Tuhan. Maka yang demikian itu, menurut al-Bāqillānī, mustahil.³³³ Jadi, dapat dikatakan bahawa Tuhanlah yang menciptakan daya pada manusia dan kebebasan manusia terletak pada penggunaan daya tersebut.

Allah s.w.t. memberikan *qudrat* tidak untuk dua perbuatan yang bertentangan atau yang sama, atau yang berbeza. Dengan kata lain, Allah memberikan satu *qudrat* untuk satu perbuatan.³³⁴ Pandangan seperti ini, menurut al-Bāqillānī, tidak menunjukkan seseorang terpaksa dalam perbuatannya. Orang yang terpaksa berbuat adalah orang yang dibebani sesuatu yang tidak disukainya. Sementara orang yang dikatakan mampu berbuat adalah orang yang berbuat dengan kemauannya sendiri. Orang yang terpaksa berbuat dan yang mampu berbuat berbeza dengan orang yang tidak mampu berbuat sama sekali. Maka dalam hal ini, orang yang tidak berbuat apa yang diperintahkan kepadanya adalah orang yang tidak mampu melakukannya.³³⁵

Selain itu, al-Bāqillānī mengatakan bahawa Tuhan memberikan *qudrat* untuk berbuat kepada manusia yang sebelumnya tidak ada. *Qudrat* itu ada bersamaan dengan terlaksananya perbuatan. Sebagaimana sebuah cincin bergerak bersamaan dengan gerakan tangan. Begitu juga seseorang baru mengetahui rasa sakit bersamaan dengan adanya sakit itu sendiri.³³⁶ Argumen ini diperkuat oleh firman Allah yang berbunyi:

لَا يكُفِّ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وَسَعَهَا

Maksudnya:

Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya.

Surah al-Baqarah (2):286.

³³³ Lihat *Ibid.*

³³⁴ Lihat *Ibid.*, hal. 326.

³³⁵ Lihat *Ibid.*, hal. 331-332.

³³⁶ Lihat *Ibid.*, hal. 328.

Dan firman Allah s.w.t.:

لَا يَكْلُفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا عَاتَاهَا

Maksudnya:

Allah tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan sekedar apa yang diberikan Allah kepadanya.

Surah al-Talāq (65):7.

Ayat-ayat tersebut, menurut al-Bāqillānī, menunjukkan bahawa tidak ada *qudrat* sebelum perbuatan.³³⁷ Dan dalam al-Qur'an dijelaskan kewajipan bagi orang yang berat menjalankan suatu perbuatan untuk membayar fidyah.³³⁸ Hal ini, kata al-Bāqillānī, jelas menunjukkan tidak adanya *qudrat*.³³⁹

Di samping itu, al-Bāqillānī mengatakan bahawa *taklif mālā yutaq* itu ada sebagaimana Allah memerintahkan hamba-Nya berbuat adil kepada sesama manusia, tetapi Dia sendiri mengatakan manusia itu tidak mampu berbuat demikian.³⁴⁰ Sebagaimana yang diisyaratkan dalam firman Allah yang berbunyi:

وَلَنْ تَسْتَطِعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ

Maksudnya:

Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri kamu, walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian".

Surah al-Nisā' (4):129.

Jadi, menurut al-Bāqillānī, *qudrat* manusia itu tidak tetap dan bukan merupakan sebab terjadinya perbuatan. Satu *qudrat* tidak boleh untuk beberapa perbuatan yang serupa, berbeza atau bertentangan, kerana satu *qudrat* hanya untuk

³³⁷ Lihat *Ibid.*, hal. 239.

³³⁸ Lihat Q.S. al-Baqarah 2:184.

³³⁹ Lihat al-Bāqillānī, *Op. Cit.*, hal. 239.

³⁴⁰ Lihat *Ibid.*, hal. 333.

satu perbuatan. *Qudrat* itu hanya ada pada saat terjadinya perbuatan. Kerana itu, tidak ada *qudrat* sebelum mahupun setelah terjadinya perbuatan.³⁴¹

Dari keterangan di atas, dapat dikatakan bahawa al-Ash'ari³⁴² dan al-Bāqillāni³⁴³ sependapat dalam memandang perbuatan manusia sebagai ciptaan Tuhan, namun al-Bāqillāni³⁴⁴ telah merekonstruksi pendapat gurunya, al-Ash'ari, dengan mengatakan bahawa manusia mempunyai kebebasan di dalam perbuatannya. Al-Bāqillāni³⁴⁵ memandang *al-kash* sebagai gerakan orang yang disertai *qudrat* pada waktu terjadinya perbuatan, berbeza dengan orang yang lumpuh, yang tidak dapat bergerak. Ia membezakan antara gerakan tangan orang yang sihat, sebagai gerakan yang tidak terpaksa, dengan gerakan orang yang gemetar kerana sakit, iaitu yang bergerak kerana terpaksa. Oleh kerana *al-kash* merupakan perbuatan melalui jalan ikhtiar, maka *al-kash* bukan perbuatan yang terpaksa.³⁴⁶ Dengan demikian, konsep *al-kash* al-Bāqillāni³⁴⁷ mengandung faham kebebasan. Dalam erti kata lain, bagi al-Bāqillāni³⁴⁸, manusia mempunyai sumbangan yang efektif di dalam perwujudan perbuatannya, Tuhan hanya menciptakan gerak di dalam diri manusia, sedangkan bentuk dari gerakan itu, yang kemudian disebut perbuatan seperti duduk, berdiri, berbicara dan sebagainya, adalah perbuatan manusia.³⁴⁹

Sebagaimana al-Bāqillāni³⁵⁰, al-Juwaini³⁵¹ juga berpendapat bahawa manusia mempunyai sumbangan yang efektif dalam mewujudkan perbuatannya,³⁵² kerana ia diberi hak untuk menentukan pilihan, mempergunakan daya yang telah diciptakan Tuhan di dalam dirinya dan menjabarkan pengetahuan yang diberikan Tuhan secara global kepadanya supaya direalisasikan dalam bentuk perbuatan. Selanjutnya, al-

³⁴¹ Lihat *Ibid.*, hal. 336.

³⁴² Lihat *Ibid.*, hal. 347.

³⁴³ Lihat al-Shahrastani, *Op. Cit.*, hal. 97-98.

³⁴⁴ Lihat al-Juwaini³⁵¹, *al-'Aqīdah al-Nizāmiyyah*, hal. 34.

Juwainī menyatakan bahawa Tuhan menciptakan daya di dalam diri manusia sebelum terjadinya perbuatan. Daya itu bersifat ‘ard (*accidenti*) dan setiap ‘ard tidak kekal. Jadi, kerana ‘ard sifatnya tidak kekal (*al-‘ard lā yabqā*), tidak boleh digunakan untuk mewujudkan berbagai macam perbuatan.³⁴⁵ Untuk terwujudnya suatu perbuatan, mesti ada daya Tuhan yang menyertainya.³⁴⁶ Manusia, menurut al-Juwainī, bebas mengarahkan daya yang diciptakan oleh Tuhan itu untuk mewujudkan perbuatan-perbuatannya sesuai dengan kehendak dan kemauannya. Jadi, jelas bahawa manusia, menurut al-Juwainī, mempunyai peranan efektif untuk mengarahkan daya dan mewujudkan perbuatan-perbuatan yang dikehendakinya, sedangkan daya untuk mewujudkan perbuatan itu dengan menggunakan daya Tuhan. Hal ini terjadi kerana Tuhan sentiasa memberikan tambahan energi kepada manusia.

Demikianlah penjelasan-penjelasan tentang perbuatan manusia (*afāl al-Ibād*) menurut konsepsi al-Ash’arī dan tokoh-tokoh al-Ash’ariyyahnya. Konsepsi *afāl al-Ibād* ini akan lebih jelas lagi jika dikaitkan dengan pembahasan tentang argumentasi dalam teologi al-Ash’arī, sehingga akan terlihat bagaimana peranan akal (*al-aql*, argumen rasional) dan wahyu (*naql*, argumen tekstual) dalam kehidupan manusia. Oleh kerana itu, pembahasan berikut ini akan difokuskan pada persoalan argumentasi tersebut.

³⁴⁵ Lihat Idem, *al-Irshād*, hal. 217.

³⁴⁶ Tuhan adalah pencipta perbuatan manusia. Ertinya Tuhan benar-benar mengetahui perbuatan manusia secara terperinci. Manusia tidak dikatakan sebagai pencipta perbuatannya, kerana, kadang-kadang, manusia tidak mengetahui dan tidak menyedari adanya perbuatan yang sedang diperbuatnya. Misalnya, ia makan dan minum sewaktu sedang mabuk atau ia membalikkan tubuhnya ketika sedang tidur, ia berbicara semasa sedang ‘ngigau’ sakit dan sebagainya. Perbuatan-perbuatan seperti itu jelas bukan manusia sendiri yang menciptakannya, tetapi Tuhanlah yang menciptakannya, sebab Ia mengetahui segala perbuatan yang diperbuat oleh hamba-Nya. Lihat *Ibid.*, hal 190. Idem, *al-‘Aqīdah al-Nizāmiyyah*, hal. 33.

3.4 ARGUMENTASI DALAM TEOLOGI AL-ASH'ARĪ

Di kalangan ahli *kalām*, masalah argumentasi merupakan masalah esensial dalam kerja mereka. mereka selalu sibuk mengumpulkan pendapat-pendapat lawan, berikut dengan argumentasinya, untuk dibantah dengan argumen-argumen yang dianggap lebih berbobot. Untuk keperluan itu, mereka juga menyusun metode-metode berfikir, yang dijadikan sebagai dasar-dasar argumentasi, sama ada untuk mengokohkan pendapat sendiri mahupun untuk menghantam pendapat lawan. Mungkin benar, di balik segala alasan yang mereka kemukakan untuk mewajibkan setiap orang mengetahui argumen-argumen rasional yang mereka buat, mereka juga mengharapkan penghargaan terhadap hasil kerja mereka, yang memang memerlukan kerja keras memeras otak. Namun apa pun alasannya, baik secara eksplisit mahupun implisit, pandangan para teolog yang mewajipkan setiap orang mempelajari argumen kalam akidah yang dipercayainya merupakan suatu dorongan positif untuk menghargai suatu karya ilmiah di kalangan kaum muslimin.

Sebagai seorang teolog besar, al-Ash'arī juga tidak terlepas dari arus yang melanda para ahli *kalām* pada umumnya. Dalam pelbagai karya teologi al-Ash'arī banyak ditemukan penegasan mengenai pentingnya argumentasi *al-'aql* (akal) di samping argumen *naql* (wahyu). Al-Ash'arī pertama kali belajar logik dari seorang teolog Muktazilah terbesar pada masanya, iaitu al-Juba'i. Dengan modal logik yang diperolehnya, al-Ash'arī merangkak menjadi seorang dialektikus di bidang agama, sampai ia menjadi seorang kepercayaan guru dalam menantang lawan-lawan debatnya. Dengan demikian, al-Ash'arī, sebagai teolog yang menghargai *kalām*, juga mempergunakan akal sebagai pemandu dalam berargumentasi, sama ada untuk menghancurkan argumentasi lawan mahupun untuk mempertahankan kebenaran

akidah yang dianggapnya benar. Kerana itu, dalam pembahasan berikut ini akan dijelaskan kedua bentuk argumen tersebut, dengan memfokuskan kepada kedudukan argumentasi rasional (*al-'aql*, akal) dan tekstual (*naql*, wahyu) serta penggunaan kedua argumentasi tersebut dalam teologi al-Ash'ari³⁴⁷.

3.4.1 Argumen: Tekstual dan Rasional

Teologi sebagai ilmu yang membincangkan tentang ke-Tuhanan dan kewajipan-kewajipan manusia terhadap Tuhan, memakai argumen *naql* dan rasional untuk memperoleh pengetahuan mengenai kedua persoalan tersebut.³⁴⁷ Argumen rasional, sebagai daya berfikir yang ada di dalam diri manusia berusaha untuk sampai kepada diri Tuhan, dan argumen tekstual (wahyu) yang berfungsi sebagai pengkhabaran dari alam metafisika turun kepada manusia dengan keterangan-keterangan tentang Tuhan dan kewajipan-kewajipan manusia terhadap Tuhan.

Untuk melacak sejauh mana fungsi argumen rasional (*al-'aql*) dan tekstual (*naql*) di dalam aliran-aliran teologi Islam, biasanya diskusi difokuskan kepada dua persoalan pokok dalam agama, iaitu: Apakah dengan akal, yang mempunyai daya fikir, manusia mempunyai kemampuan untuk mengetahui perbuatan baik dan perbuatan buruk? Sejauh manakah fungsi wahyu dalam membimbing perbuatan manusia? Apakah akal mempunyai kemampuan pula untuk mengetahui Tuhan?

Menurut al-Ash'ari, akal tidak dapat mengetahui apakah suatu perbuatan itu baik atau buruk dan hal itu hanya dapat diketahui melalui wahyu. Akal tidak dapat membuat sesuatu menjadi wajib dan tidak dapat mengetahui bahawa mengerjakan

³⁴⁷ Argumen *naql*, dalam tulisan ini, disebut argumentasi tekstual, kerana argumen ini berasal dari teks wahyu, al-Qur'an atau hadith. Al-Ash'ari menyebutnya juga dengan dalil-dalil *al-shar'i* (*shari'at*) dan *al-naql* (kutipan). Disebut argumen rasional, kerana al-Ash'ari menggunakan akal (argumen rasional) dalam setiap pembahasan materi akidah yang diberikannya.

yang baik dan menjauhi yang buruk itu adalah wajib bagi manusia.³⁴⁸ Akal memang dapat mengetahui adanya Tuhan, tetapi yang mewajibkan manusia untuk mengetahui Tuhan serta berterima kasih kepada-Nya hanyalah wahyu. Juga melalui wahyu pulalah dapat diketahui bahawa orang yang patuh kepada Tuhan akan memperoleh ganjaran dan yang tidak patuh kepada-Nya akan memperoleh hukuman.³⁴⁹ Dengan kata lain, menurut al-Ash'ari, wahyulah yang pertama-tama menentukan baik dan buruk. Akal tidak mempunyai kuasa dalam hal ini. Kalau sekiranya wahyu menyatakan dusta itu baik, tentulah ia menjadi baik. Sebaliknya, kalau wahyu melarang kejujuran, tentulah ia menjadi buruk.³⁵⁰

Selanjutnya, kalau perbuatan baik dan buruk itu berdiri sesuai dengan esensinya, tentu norma-norma tentang itu tidak berubah-ubah. Sedangkan dalam realitinya ternyata norma-norma itu dapat berubah bergantung kepada keadaan. Apa yang dipandang hari ini oleh akal itu baik, belum tentu baik pula untuk hari esok. Lagi pula, membunuh, yang dalam pandangan akal buruk, boleh menjadi baik dan bahkan wajib dalam masalah *qisāṣ*. Kerana itu, norma baik dan buruk yang ditetapkan oleh akal manusia tidak dapat dijadikan ukuran; sebab, ia bersifat relatif dan dapat berubah sesuai dengan keadaan lingkungan, pengalaman, dan lain-lain.

Tetapi kemudian, al-Ash'ari tidak membantah adanya norma-norma yang bersifat universal yang telah disepakati oleh seluruh manusia, baik norma masyarakat maupun norma agama, seperti soal kejujuran dan penipuan. Sedangkan dalam soal-soal kecil, relativitas norma boleh terjadi. Untuk mengatasinya, al-Ash'ari membahagi perbuatan baik dan buruk menjadi dua bahagian, iaitu norma absolut yang dapat

³⁴⁸ Lihat al-Shahrastani, *Op. Cit.*, hal. 158.

³⁴⁹ *Ibid.*, hal. 42.

³⁵⁰ Lihat Abū al-Hasan ibn Ismā'īl al-Ash'ari, *al-Luma'*, hal. 177.

dicapai oleh akal dan norma relatif yang tidak dapat diketahui kecuali melalui wahyu.³⁵¹

Meskipun, al-Ash'arī tidak merinci lebih jelas pendapatnya tentang kemampuan akal. Tetapi yang jelas, pada kesimpulannya, ia berpendapat bahawa baik dan buruk itu ditentukan oleh Tuhan dan akal manusia tidak memiliki kuasa dalam hal tersebut, tetapi memiliki potensi untuk mengetahui hal-hal yang lain, dan wahyulah yang menjelaskan semuanya itu kepada manusia.³⁵²

Penjelasan mengenai persoalan di atas, lebih lanjut dapat dilihat dalam keterangan-keterangan yang diungkapkan oleh tokoh-tokoh al-Ash'ariyyah. Menurut al-Baghdādi, akal dapat mengetahui Tuhan, tetapi tidak dapat mengetahui kewajipan berterima kasih kepada Tuhan, kerana segala kewajipan dapat diketahui hanya melalui wahyu.³⁵³ Oleh kerana itu, sebelum turunnya wahyu, tidak ada kewajipan-kewajipan dan tidak ada larangan-larangan bagi manusia. Jika seseorang, sebelum wahyu turun, sekiranya dapat mengetahui Tuhan serta sifat-sifat-Nya dan kemudian percaya kepada-Nya, maka orang demikian adalah mukmin, tetapi tidak berhak untuk mendapatkan upah atau ganjaran dari Tuhan. Jika orang demikian dimasukkan ke dalam surga, maka itu adalah atas kemurahan hati Tuhan. Dan sebaliknya jika seseorang, sebelum adanya wahyu, tidak percaya pada Tuhan, ia adalah kafir dan atheist tetapi tidak mesti mendapat hukuman. Kalau sekiranya Tuhan memasukkannya ke dalam neraka untuk selama-lamanya, itu tidak merupakan hukuman.³⁵⁴

³⁵¹ Lihat *Ibid.*, hal. 177-178; Dawam Raharjo, *Insan Kamil Konsepsi Manusia Menurut Islam*, Jakarta: Mizan, 1987, hal. 46.

³⁵² Sulaymān Dunya, *al-Shaykh Muhammad 'Abduh bayn al-Falāsifah wa al-Kalāmiyyin*, 'Isā al-Bābī wa al-halabī Kahirah, 1958, hal. 565.

³⁵³ Lihat al-Baghdādi, *Kitāb Uṣūl al-Dīn*, hal. 24.

³⁵⁴ Lihat *Ibid.*

Selanjutnya, al-Ghazālī berpendapat bahawa akal tidak dapat membawa kewajipan-kewajipan bagi manusia; kewajipan-kewajipan ditentukan oleh wahyu.³⁵⁵ Dengan demikian, kewajipan mengetahui Tuhan dan kewajipan berbuat baik dan menjauhi yang jahat hanya dapat diketahui dengan perantaraan wahyu. Faham ini, bagi al-Ghazālī, erat kaitannya dengan definisi baik dan jahat. Kata wajib, menurut al-Ghazālī, merupakan sifat bagi perbuatan-perbuatan dan sesuatu perbuatan sebenarnya bersifat wajib kalau tidak dilakukannya perbuatan itu menimbulkan kemudaratannya bagi manusia kelak di akhirat.³⁵⁶ Yang disebut terakhir ini dapat diketahui hanya dengan perantaraan wahyu; dengan demikian kewajipan-kewajipan dapat diketahui manusia hanya dengan wahyu.³⁵⁷

Adapun mengenai masalah baik dan jahat, al-Ghazālī menyatakan bahawa suatu perbuatan disebut baik, kalau perbuatan itu sesuai dengan maksud pembuat; sebaliknya, suatu perbuatan itu disebut buruk, kalau perbuatan itu tidak sesuai dengan tujuan pembuat. Keadaan sesuai atau tidak sesuai dengan tujuan dapat terjadi pada masa sekarang dan boleh juga terjadi pada masa depan.³⁵⁸ Perbuatan baik, dalam erti sebenarnya, bagi al-Ghazālī, ialah perbuatan yang sesuai dengan tujuan di masa depan, iaitu di akhirat; jelasnya suatu perbuatan baik yang mendapat legitimasi wahyu. Sebaliknya, perbuatan buruk atau jahat ialah lawan dari perbuatan baik.³⁵⁹

Adapun soal mengetahui Tuhan, al-Ghazālī mengatakan bahawa wujud Tuhan dapat diketahui melalui pemikiran tentang alam yang bersifat dijadikan,³⁶⁰ mengandung erti bahawa permasalahan tersebut dapat diketahui melalui akal. Hal ini

³⁵⁵ Lihat al-Ghazālī, *al-Iqtisād fi al-Itiqād*, hal. 84.

³⁵⁶ Lihat *Ibid.*, hal. 84-85.

³⁵⁷ Lihat *Ibid.*, hal. 84.

³⁵⁸ Lihat *Ibid.*, hal. 85.

³⁵⁹ Lihat al-Ghazālī, *al-Iqtisād fi al-Itiqād*, hal. 86.

³⁶⁰ Lihat *Ibid.*, hal. 15-16.

diperkuat oleh keterangan al-Ghazālī selanjutnya bahawa objek pengetahuan terbahagi kepada tiga. Pertama, yang dapat diketahui dengan akal sahaja; kedua, yang dapat diketahui hanya melalui wahyu sahaja; dan ketiga, yang dapat diketahui dengan akal dan wahyu. Wujud Tuhan dimasukan oleh al-Ghazālī ke dalam kategori pertama, iaitu kategori yang dapat diketahui dengan akal tanpa bantuan wahyu.³⁶¹

Selanjutnya, al-Shahrastānī, dalam persoalan mengetahui Tuhan dan kewajipan manusia berterima kasih kepada Tuhan, sependapat dengan al-Ash`arī dalam kedua persoalan tersebut. Ia mengatakan bahawa kewujudan Tuhan dapat diketahui melalui akal, sedangkan kewajipan manusia berterima kasih kepada Tuhan hanya dapat diketahui dengan wahyu.³⁶² Adapun mengenai soal mengetahui baik dan jahat, al-Shahrastānī memberikan keterangan yang agak jelas berbanding dengan tokoh al-Ash`ariyyah yang lain. Akal, kata al-Shahrastānī, tidak dapat menentukan baik dan buruk kerana yang dimaksud dengan baik ialah perbuatan yang mendatangkan pujian shari`at bagi pelakunya dan yang dimaksud dengan perbuatan buruk ialah perbuatan yang membawa kepada celaan shari`at bagi pelakunya.³⁶³ Kerana pujian dan celaan shari`at hanya dapat diketahui melalui wahyu, maka baik dan buruk tidak dapat diketahui oleh akal. Wahyulah yang menjelaskan kepada manusia apa yang baik dan mana yang buruk. Sudah barang tentu bahawa kewajipan berbuat baik dan kewajipan menjauhi yang jahat, diketahui manusia hanya melalui wahyu pula.

Seterusnya, `Adud al-Dīn al-İji memberikan keterangan yang lebih jelas lagi mengenai persoalan baik dan buruk ini. Menurutnya, akal tidak dapat sampai kepada

³⁶¹ *Ibid.*, hal. 107.

³⁶² Lihat al-Shahrastānī, *Nihāyah al-Iqdām fī `Ilm al-Kalām*, Maktabah al-Thaqāfah al-Diniyyah, Mesir, hal. 371.

³⁶³ Lihat *Ibid.*, hal. 370.

pengetahuan baik dan buruk, kerana wahyulah yang menentukan ke dua hal tersebut.³⁶⁴ Dalam kedua soal lainnya, iaitu mengetahui Tuhan dan kewajipan berterima kasih kepada Tuhan, 'Adud al-Dīn al-Jī' dan Jalāl al-Dīn al-Dawwānī sependapat dengan tokoh al-Ash'arī yang lain, yang disebutkan pertama dapat diketahui melalui akal, sedangkan yang disebutkan terakhir hanya dapat diketahui melalui wahyu.³⁶⁵

Dariuraian di atas dapat diambil suatu ketegasan bahawa yang dapat diketahui oleh akal, menurut al-Ash'arī dan tokoh-tokoh al-Ash'ariyyah lainnya, hanyalah wujūd Tuhan, sedangkan perbuatan baik dan buruk ditentukan oleh Tuhan, bukan oleh akal manusia. Oleh karena itu, baik dan buruk tidak dapat diketahui oleh akal. Wahyulah yang menjelaskan baik dan buruk kepada manusia. Dengan demikian, bagi kaum al-Ash'ariyyah, wahyu mempunyai kedudukan yang amat penting, kerana akal hanya dapat mengetahui tentang adanya Tuhan saja. Manusia mengetahui baik dan buruk serta mengetahui kewajipan-kewajipannya hanya kerana turunnya wahyu.

Kerana itu, sekiranya wahyu tidak ada, manusia tidak akan tahu dengan kewajipan-kewajipannya. Sekiranya shari'at tidak ada, kata al-Ghazālī, manusia tidak ada kewajipan untuk mengetahui Tuhan dan tidak akan berkewajipan berterima kasih kepada Tuhan atas nikmat-nikmat yang diturunkan-Nya kepada manusia.³⁶⁶ Demikian juga soal baik dan buruk. Kewajipan berbuat baik dan kewajipan menjauhi perbuatan buruk, diketahui dari perintah-perintah dan larangan-larangan Tuhan. Segala

³⁶⁴ Lihat Sulaymān Dunya, *Op. Cit.*, hal. 565-566.

³⁶⁵ Lihat *Ibid.*, hal. 566.

³⁶⁶ Lihat al-Ghazālī, *al-Iqtisād fi al-I'tiqād*, hal. 189.

kewajipan dan larangan hanya diketahui melalui wahyu.³⁶⁷ Sekiranya tidak ada wahyu, tidak akan ada kewajipan dan tidak akan ada larangan bagi manusia.³⁶⁸

Jadi, dalam teologi al-Ash'ari, wahyu mempunyai fungsi yang sangat banyak. Wahyulah menentukan segala hal, sekiranya wahyu tidak ada, manusia akan bebas berbuat apa saja yang dikehendakinya, dan sebagai akibatnya masyarakat akan berada dalam kekacauan, maka wahyu perlu untuk mengatur masyarakat manusia. Salah satu fungsi wahyu ialah memberikan tuntunan kepada manusia untuk mengatur kehidupan di dunia.³⁶⁹ Oleh kerana itu, pengiriman Rasul-Rasul, dalam teolog al-Ash'ariyyah, seharusnya merupakan suatu kemestian dan bukan hanya suatu hal yang boleh terjadi (*yā'iż*) sebagaimana ditegaskan oleh al-Ghazālī,³⁷⁰ dan al-Shahrastānī.³⁷¹

3.4.2 Penggunaan Argumen Tekstual dan Rasional

Penggunaan argumen dalam teologi al-Ash'ari, boleh dikatakan, hanya bersifat kondisional. Kerananya, argumentasi yang dipergunakan al-Ash'ari tidak untuk memuaskan semua orang, tetapi hanya bertujuan agar dapat berjalan efektif dalam menghadapi objeknya, terutama dalam menghadapi lawan debat tradisinya, Muktazilah.³⁷²

³⁶⁷ Lihat al-Baghdādi, *Kitāb Uṣūl al-Dīn*, hal. 24.

³⁶⁸ Lihat *Ibid.*, hal. 149.

³⁶⁹ Sulaymān Dunya, *Op. Cit.*, hal. 638.

³⁷⁰ Lihat Muhammad al-Ghazālī, *Op. Cit.*, hal. 160.

³⁷¹ Lihat al-Shahrastānī, *Op. Cit.*, hal. 417.

³⁷² Golongan Mu'tazilah dianggap sebagai golongan rasionalis dalam Islam. Mereka menempatkan rasio atau akal pada posisi yang amat tinggi dalam kehidupan beragama. Abu al-Huzayl al-'Allaf dan al-Nazhhām 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 adil, 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. Lihat al-Shahrastānī, *al-Milāl wa al-Nihāl*, 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 diaku 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.

Fakta sejarah menunjukan, tampilnya al-Ash'arī tepat disaat sedang menghangatnya pertentangan dua kelompok ekstrim antara kaum Mu'tazilah, yang didukung penguasa, dengan kelompok ahl al-Hadīth, yang didukung majoriti rakyat awam.³⁷³ Upaya al-Ash'arī mendamaikan dua kelompok ekstrim yang bertentangan tersebut menyebabkan banyak para ahli menilai Ash'ariyyah sebagai aliran kalam jalan tengah antara faham Mu'tazilah dan Ahl al-Hadīth atau dalam kes khusus, antara kaum Jabariyah dan Qadariyah.

Sebagai aliran jalan tengah antara kaum Mu'tazilah yang rasionalis dan kaum ahl al-Hadīth yang tekstualis, maka al-Ash'arī dalam metodologi kalamnya di samping menggunakan argumen tekstual berupa teks-teks suci dari al-Qur'an dan al-Sunnah, seperti yang dilakukan oleh Ahl al-Hadīth yang ia dukung, juga menggunakan argumen rasional berupa mantiq atau logik Aristotle. Namun pendekatan mantiq ini ia gunakan bukanlah sebagai kerangka kebenaran, melainkan sebagai alat untuk membuat kejelasan-kejelasan. Pendekatan inilah, barangkali, salah satu sebab suksesnya faham Ash'ariyyah mendominasi faham aliran teologi lainnya, sehingga mencapai puncak keemasannya di masa seorang tokoh ternama dan paling berpengaruh hingga sekarang, iaitu *hujjah al-Islām* al-Imam Abū Ḥamīd al-Ghazālī (450/1059 – 502/1111).³⁷⁴

³⁷³ Kelompok ahli al-Hadīth ini dikenal juga dengan sebutan Salafiyah. Pendukung utama golongan Salafiyah ini adalah dari kalangan tokoh-tokoh ahli hadith (*muhaddisin*), kerana sesuai dengan ketekunan mereka dalam menjaga kelestarian hadith dari satu generasi ke generasi berikutnya. 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. Lihat Muṣṭafā Hilmi, *Manhāj 'Ulamā' al-Hadīth wa al-Sunnah fi Uṣūl al-Dīn ('Ilm al-Kalām)*, t.t.p.:Dār al-Da'wah, t.th., hal. 82.

³⁷⁴ Lihat Ibrāhīm Madkur, *Fī al-Falsafah al-Islāmiyyah*, hal. 46.

Pendekatan yang dipergunakan al-Ash'ari dalam kajian teologi agak unik. Beliau mengambil yang baik dari pendekatan rasional Muktazilah dan pendekatan tekstual Salafiyyah,³⁷⁵ sehingga dia mempergunakan argumen akal dan *naql* secara seimbang: mempergunakan argumen akal secara maksimal tetapi tidak sebebas Muktazilah dalam mempergunakannya, dan memegang *naql* dengan kuat tetapi tidak seketal Salafiyyah dalam menolak argumen akal untuk menjamahnya.³⁷⁶

Pendekatan ‘sintesis’ al-Ash’ari ini, yang juga dianggap sebagai metode yang moderat, ternyata dalam operasionalnya mengalami perkembangan, baik pada diri al-Ash’ari sendiri, maupun pada tokoh-tokoh pendokongnya dalam beberapa dekade sesudahnya. Perkembangan tersebut berupa besarnya tempat yang diberikan kepada salah satu sisi metodenya yang penting, iaitu akal dan *naql*, sehingga ada kesan mendekatnya metode tersebut kepada metode salah satu aliran yang lain. Namun demikian, Ibrāhim Madkūr belum melihat varian operasionalisasi metode itu ke luar dari garis moderasinya, kerana garis moderasi suatu metode berfikir bukanlah seperti garis yang matematis.³⁷⁷

Menyusul saat konversinya, al-Ash’ari menulis *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah* (penjelasan sekitar pokok-pokok agama), yang berisi penjelasan mengenai akidah aliran yang dibawanya. Dalam karya ini, al-Ash’ari mengaku sebagai pengikut Ahmad ibn Hanbāl, juga lebih banyak mempergunakan pendekatan argumen tekstual,

³⁷⁵ Secara etimologi, Salaf bererti: telah berlalu (*salafa*) atau terdahulu (*salaf al-qawm*). Lihat Louis Ma'lūf, *Al-Munjid fi al-Lughah*, Beirut: Dār al-Mashriq, t.th., Cet. 21, hal. 346. Secara terminologi, golongan Salaf ialah: mereka yang berpegang teguh kepada *athar* (hadith), lebih mengutamakan *riwāyah* daripada *dirāyah*, dan mengutamakan *naql* (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 orginal dari ajaran Islam yang dibawa Nabi Muhammad s.a.w. sebagaimana yang diterima oleh umat Islam pertama. Lihat Ibrāhim Madkūr, *Fī al-Falsafah al-Islāmiyyah*, hal. 30.

³⁷⁶ Lihat *Ibid.*, hal. 47-48 & 113-114; Jalāl Müsa, *Op. Cit.*, hal. 188-189.

³⁷⁷ Lihat Ibrāhim Madkūr, *Op. Cit.*, hal. 114.

iaitu dengan menjadikan *naql* sebagai dasar, dan akal sebagai argumen penguatnya. Tetapi dalam fase kematangan mazhabnya, seperti tercermin dalam karya: *al-Luma'* (sorotan-sorotan), al-Ash'ari telah mempergunakan argumen rasional lebih dahulu dan kemudian disusul dengan argumen tekstual, sehingga tampak ada keseimbangan antara pendekatan rasional dan pendekatan tekstual dalam dirinya.³⁷⁸ Berdasarkan kedua karya al-Ash'ari tersebut, ada dua fase dalam perkembangan metode dalam diri al-Ash'ari sendiri, iaitu: period ‘*al-Ibānah*’ dan period “*al-Luma'*”. Mengenai perkembangan kronologis kedua fase itu, terdapat dua pendapat di kalangan para ahli. Pertama, period “*al-Ibānah*” lebih dahulu dari period “*al-Luma'*”, seperti dikemukakan di atas. Kedua, period “*al-Luma'*” lebih dahulu daripada period “*al-Ibānah*”. Pendapat pertama antara lain dikemukakan oleh al-Kawthari, ‘Abd al-Rahmān Badawi dan Jalal Müsa. Menurut al-Kawthari, alasannya bersifat psikologis dan ilmiah. Kerana al-Ash'ari sewaktu terjadi konversi jelas dia mahu meninggalkan Muktazilah secara total, sehingga dia sangat cenderung ke Salafiyyah, sebagaimana tergambar dalam kitab *al-Ibānah*. Dari segi ilmiah, *al-Luma'* memang lebih matang dan terperinci dibandingkan *al-Ibānah* dalam membahas masalah yang sama.³⁷⁹ Sebaliknya, pendapat kedua dikemukakan oleh Macdonald, Tritton, Goldziher dan tokoh-tokoh Salafiyyah.³⁸⁰ Mereka beralasan bahawa al-Ash'ari sesudah konversi mulai meninggalkan argumen rasional Muktazilah secara gradual, sebagaimana nampak dalam *al-Luma'*, dan dalam kematangan metodenya dia mempergunakan pendekatan tekstual Salafiyyah, sebagaimana nampak dalam *al-*

³⁷⁸ Lihat Jalal Müsa, *Op. Cit.*, hal. 195;

³⁷⁹ Lihat al-Kawthari, dalam mukaddimah *al-Luma'* dalam al-Ash'ari, *al-Luma'*, Mesir: Shirkah Musahamah Miṣriyah, 1955, hal. 6-7;

³⁸⁰ Lihat D. B. Macdonald, *Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theory*. London: George Routledge & Sons Ltd, 1903, hal. 190.

Ibānah.³⁸¹ Hanya saja, mereka berbeza dalam menganalisis sebab perkembangan tersebut. Macdonald berpendapat bahawa *al-Ibānah* disusun al-Ash'arī sesudah dia pindah ke kota Baghdād, di mana terdapat banyak tokoh-tokoh Hanābilah berada; sehingga karya ini berfungsi sebagai pertahanan diri dari serangan kaum Hanābilah bagi al-Ash'arī. Adapun tokoh-tokoh Salafiyah beranggapan bahawa perubahan metode itu didasari oleh kesedaran al-Ash'arī terhadap kebenaran metode Salafiyah yang secara gradual tumbuh dalam jiwnya setelah peristiwa konversi.³⁸²

Dalam penerapannya, metode al-Ash'ariyyah ini juga bervariasi, sama ada pada al-Ash'arī sendiri mahupun pada para pendokongnya. Menurut Jalāl Müsa, al-Ash'arī mempergunakan *naql* dan akal pada ruang lingkup tertentu. Misalnya, bidang “*sam iyyat*” (seperti masalah alam ghaib dan hari akhirat) termasuk dalam lingkup *naql*, dan masalah sifat Tuhan termasuk wilayah akal dan juga *naql*. Al-Ash'arī memang berusaha menjaga agar akal dan *naql* hanya dipergunakan dalam ruang lingkup yang telah ditetapkan. Tetapi kadang-kadang dia mempergunakan *naql* lebih utama, kerana melihat banyak ayat-ayat atau hadith-hadith yang menjadi pokok masalah akidah; dan kadang-kadang dia pergunakan akal untuk memperkuat *naql* atau untuk menta’wilkannya secara rasional, meskipun bukan lingkupnya.³⁸³ Abū Zahrah menjelaskan bahawa dalam berargumentasi, al-Ash'arī mempergunakan tekstual dan argumen rasional. Dia menetapkan objek-objek keimanan dengan dalil-dalil teknikal, seperti sifat Tuhan, hari kiamat, surga, neraka, dan sebagainya. Tetapi mengenai sifat-sifat Tuhan, dia juga mempergunakan dalil-dalil rasional, bahkan

³⁸¹ Lihat *Ibid.*, hal. 190-191.

³⁸² Lihat Jalāl Müsa, *Op. Cit.*, hal. 195; al-Kawthārī, dalam mukaddimah *al-Luma'*, hal. 8; Muṣṭafā Hilmi, *al-Salafiyah bayn al-'Aqldah al-Islāmiyyah wa al-Falsafah al-'Arabiyah*, Iskandariyyah: Dār al-Dāwah, 1983, hal. 196; 'Abd al-Rahmān Badawī, *Madhāhib al-Islāmiyyin*, Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, Jil. 1 & 2, 1971, hal. 533; D. B. Macdonald, *Op. Cit.*, hal. 188-190.

³⁸³ Lihat Jalāl Müsa, *Op. Cit.*, hal. 199.

dengan premis-premis yang dipergunakan para ahli falsafah.³⁸⁴ Sikap al-Ash'ari yang tidak mempergunakan metode tersebut secara ketat, tetapi bervariasi, menurut al-Kawthāri, kerana dia selalu terlibat dalam perdebatan dengan lawan-lawannya dari kalangan Muktazilah dan Hashawiyah, sehingga dia pergunakan metode yang dekat dengan kedua lawannya.³⁸⁵

Dalam perkembangan selanjutnya, pemakaian argumentasi di kalangan al-Ash'ariyyah telah mengalami pergeseran, mendekati metode Muktazilah, sehingga argumentasi rasional lebih dominan. Menurut Jalāl Müsa, adanya pergeseran ini disebabkan adanya sikap berlebih-lebihan dari sebahagian tokoh Salafiyyah yang sangat ketat berpegang pada teks wahyu secara harfiyah, sehingga dianggap berbahaya bagi akidah Islam.³⁸⁶ Pergeseran ini dimulai sejak al-Bāqillāni (w. 401 H.), yang oleh sementara ahli dianggap sebagai pendiri kedua al-Ash'ariyyah. al-Bāqillāni, seorang dialektikus terkenal al-Ash'ariyyah, kerana banyak terlibat diskusi dengan pihak Muktazilah dan pendeta Kristian, yang banyak menggunakan pendekatan rasional, maka dia jadi banyak terpengaruh oleh pendekatan tersebut. Pengaruh ini bukan saja dalam penggunaan argumen-argumen rasional, tetapi sampai menyerap hasil pemikiran falsafah Yunani dan menjadikannya sebagai dasar-dasar argumentasi rasional dalam masalah akidah. Bahkan, dia mewajibkan iman kepada dasar-dasar argumentasi tersebut, seperti wajibnya mengimani materi akidah yang dibuktikan dengan mempergunakan dasar-dasar tersebut. Di antara dasar-dasar itu ialah: bahawa alam terdiri dari substansi-substansi yang tidak terbahagi (atom); 'arad (aksiden) tidak

³⁸⁴ Lihat Muhammad Abū Zahrah, *Ibn Taymiyyah*, Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabi, t.th., hal. 189.

³⁸⁵ Lihat Ibn 'Asākir, Abū al-Qāshīm 'Alī ibn al-Ḥasan ibn Hibat Allah al-Dimashqī, *Tabyīn Kadhib al-Muftari fīmā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Hasan al-Ash'ari*, Beirut: Dār al-Kitab al-'Arabi, 1979, hal. 19.

³⁸⁶ Lihat Jalāl Müsa, *Op. Cit.*, hal. 202.

berdiri di atas ‘*arad* yang lain; ‘*arad* tidak bertahan sampai dua detik; dan sebagainya.³⁸⁷

Meskipun demikian, al-Bāqillānī sama sekali tidak melupakan pendekatan tekstual. Memang dalam kitabnya: *al-Tamhīd* (pendahuluan). Al-Bāqillānī sama sekali tidak memasukkan argumen tekstual, sehingga argumen rasional melulu. Tetapi dalam kitabnya yang lain, *al-Insāf* (insaf, keadilan), dia mempergunakan argumen rasional dan tekstual secara bersamaan dalam setiap masalah.³⁸⁸ Selain itu, al-Bāqillānī, sebagaimana al-Ash’arī, juga menetapkan ayat-ayat dan hadith-hadith *mutashābihah* sebagai sifat-sifat Tuhan dengan “*bilā kayfā*” (tanpa diketahui bagaimananya) dengan mengemukakan dalil *nagl*.³⁸⁹ Meskipun al-Bāqillānī telah membawa metode al-Ash’ariyyah kepada rasionaliti yang tinggi, namun menurut ‘Abd al-Rahmān Badawī, dia masih awam mengenai logik Aristotle, kerana dalam argumen-argumennya belum ditemukan terminologi-terminologi logik tersebut. Badawī menilai al-Bāqillānī hanya mempergunakan logik yang digunakan di kalangan ulama *Uṣūl al-Fiqh*, seperti tentang *qiyās* yang diterapkan dalam akidah.³⁹⁰

Kecenderungan metode al-Ash’ariyyah kepada pendekatan rasional dilanjutkan oleh al-Juwainī (w. 478 H.), yang dikenal dengan Imam al-Haramain. Al-Juwainī juga memilah-milah bidang-bidang akidah yang boleh disandarkan kepada argumen rasional, teknikal atau kedua-duanya sekali.³⁹¹ Dia juga memformulasikan sejumlah bentuk metode berfikir rasional di kalangan teolog Islam dan memberikan

³⁸⁷ Lihat Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, Beirut: Dār al-Fikr, Tanpa Tahun, hal. 465.

³⁸⁸ Lihat Yahyā Hashim Hasan Farghāl, *al-Usūl al-Manhajiyah li Binā’ al-‘Aqīdah al-Islāmiyyah*, Mesir: Dār al-Fikr al-‘Arabi, t.th., hal. 191.

³⁸⁹ Lihat Jalāl Mūsa, *Op. Cit.*, hal. 332.

³⁹⁰ Lihat ‘Abd al-Rahmān Badawī, *Madhāhib al-Islāmiyyin*, hal. 598.

³⁹¹ Yahyā Hashim Hasan Farghāl, *Op. Cit.*, hal. 191.

penilaian terhadap kredibiliti metode-metode tersebut, sebagaimana termuat dalam kitabnya: *al-Burhān* (argumen).³⁹²

Sebagaimana al-Juwainī, al-Ghazālī juga menggunakan argumen rasional dalam kajian kalamnya. Kemampuan al-Ghazālī di bidang logik tidak diragukan, sama ada dari segi ilmunya mahupun penerapannya dalam kehidupan ilmiah. Apalagi hal ini disokong oleh beberapa karya tulisnya di bidang ini,³⁹³ yang telah disusun untuk pelbagai keperluan, sesuai dengan pelbagai tantangan yang dihadapinya sebagai teolog.³⁹⁴

Argumen rasional al-Ghazālī, jika dibandingkan dengan argumen-argumen tokoh-tokoh al-Ash'ariyyah sebelumnya, tampak keunggulannya secara ilmiah. Sebagai contoh, al-Ash'arī mengemukakan argumen yang sederhana sekali tentang

³⁹² Lihat 'Alī Shāmī al-Nashar, *Manāhij al-Baḥth 'ind Mufakkir al-Islām wa Naqd al-Muslimin lil Mantiq al-Aristoteliṣ*, Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1947, hal. 84. Pada masa terakhir hayatnya, terdapat ayat-ayat *mutashābihah*, di mana dia tidak menggunakan akal untuk menta'wilkan. Lihat al-Juwainī, *al-'Aqīdah al-Nizāmiyyah*, Kaherah: Maktabah al-Kulliyah al-Azhāriyyah, 1979, hal. 32-34.

³⁹³ Di antara karya tulis yang memuat pembahasan logik ini ialah: *Mihakk al-Nazar* (kriteria nalar), *al-Muṭasfa min 'Ilm al-Usūl* tempat pembersihan dari ilmu *uṣūl al-fiqh*, dan *al-Muṇqīz*. Yang pertama, berisi logik di kalangan teolog; yang kedua logik di kalangan *fugahā*, dengan suatu pendahuluan yang peribadinya. Lihat 'Alī Shāmī al-Nashar, *Op. Cit.*, hal. 131-137; al-Ghazālī, *al-Muṭasfa min 'Ilm al-Usūl*, Mesir: Maktabat Mustasfa Muhammad, 1937.

³⁹⁴ Al-Ghazālī telah menggunakan berbagai logik dalam berargumentasi sesuai dengan lawan yang dihadapinya. Dalam menghadapi golongan filsuf, dia menggunakan logik-filsafat Yunani, sebagaimana yang dipergunakan para filsuf sendiri. Minimal ada dua karya tulis al-Ghazālī tentang hal ini: *Maqāṣid al-Falāṣifah* dan *Mi yār al-'Ilm*. Dalam menghadapi golongan bid'ah di kalangan kaum teolog, seperti Mu'tazilah, al-Ghazālī menggunakan logik yang berlaku di kalangan mereka. Selanjutnya, dalam menghadapi golongan bid'ah yang lain, iaitu golongan Batiniyyah, yang mengaku beragama Islam namun berpegang kepada doktrin "imam yang ma'sum", al-Ghazālī mempergunakan logik yang diperas dari ayat-ayat al-Qur'an, sehingga boleh dianggap sebagai "logik Qur'an". Alasannya mempergunakan logik ini, kerana orang-orang Batiniyyah tidak mahu berpegang kepada logik rasional, sebab mereka menganggap bahawa perpecahan umat Islam adalah kerana mereka mempergunakan logik pemikiran tersebut. Kerana itu, selain dari doktrin "imam yang ma'sum" mereka hanya berpegang pada al-Qur'an. Dengan mempergunakan "logik Qur'an" tersebut, al-Ghazālī berharap mereka tidak akan menolaknya, sebab mereka juga berpegang pada al-Qur'an. Logik yang digali dari al-Qur'an ini, dijelaskannya dalam *al-Qiṣāṣ al-Mustaqqim*. Lihat al-Ghazālī, *Maqāṣid al-Falāṣifah*, Mesir: Dār al-Mā'arif, Cet. 2, 1960, hal. 31-32; *al-Tahāfut al-Falāṣifah*, Kaherah: Dār al-Mā'arif, 1966, hal. 85. Idem, *Al-Iqtisād fi al-Itiqād*, Mesir: Maktabat Muhammad Subayh, 1962. Lihat juga 'Alī Shāmī al-Nashar, *Op. Cit.*, hal. 84-109.

adanya Mahapencipta alam semesta. Argumentasinya berisi analisis terhadap proses terjadinya manusia, yang merupakan makhluk paling sempurna, bermula dari sperma yang berkembang dari fase ke fase di dalam rahim, kemudian setelah lahir berkembang pula dari bayi sampai usia tua renta; sedangkan semua perkembangan tersebut tidak diperankan oleh dirinya dan dia tidak boleh memutar balik perkembangan itu, seperti dari tua ke muda kembali; kerananya pasti ada yang menciptakan dan mengatur perkembangan tersebut, dan mustahil perkembangan itu tanpa ada yang mengaturnya.³⁹⁵ Sedangkan al-Juwainī, guru al-Ghazālī, juga mempergunakan ketemporalan alam semesta sebagai argumen adanya Maha pencipta, tetapi belum disistematisasikan menurut syllogisme sebagaimana dalam argumen al-Ghazālī. Al-Juwainī menegaskan bahawa akan tidak memustahilkan bahawa alam semesta, sama ada yang tampak maupun yang abstrak, mempunyai wujud atau bentuk yang berbeza dari wujud dan bentuknya yang ada. Sesuatu yang diam, menurut akal, tidak mustahil boleh digerakkan, dan begitu pula sebaliknya. Kerana itu, alam semesta tidak boleh lepas dari sifatnya yang *mumkin* (*al-jā'iz*) dan kerananya mustahil bersifat eternal. Dengan demikian, dapat ditetapkan bahawa alam semesta memerlukan sesuatu yang menetapkan keadaannya seperti yang ada sekarang ini.³⁹⁶

Tokoh-tokoh al-Ash'ariyyah sesudah al-Ghazālī, seperti al-Sanūsī dan al-Dasūqī, juga mempergunakan argumen rasional yang digunakan al-Ghazālī dengan bentuk syllogisme kategories tersebut,³⁹⁷ sebagaimana banyak dipelajari di Indonesia dari buku kedua tokoh itu. Dengan demikian, al-Ghazālī mempunyai argumen rasional

³⁹⁵ Richard J. McCarthy, *The Theology of al-Ash'ari*, Beirut: Imperium Catholique, 1953, hal. 6-7.

³⁹⁶ Lihat al-Juwainī, *al-'Aqida al-Nizāmiyyah*, hal. 16.

³⁹⁷ Lihat al-Sanūsī, *Sharh Umm al-Barāhīn*, 147-154; al-Dasūqī, *Hashiyah al-Dasūqī 'alā Umm al-Barāhīn*, hal. 148-149.

yang lebih menyempurnakan argumen yang telah dibuat oleh pendahulunya, iaitu dengan menggunakan logik Aristotle sebagai alat, yang esensinya juga ditemukan dalam logik yang berkembang di kalangan para ahli *Kalām*. Kemudian, bentuk argumentasi al-Ghazālī ini diikuti pula oleh para teolog al-Ash'ariyyah sesudahnya. Meskipun para teolog al-Ash'ariyyah lebih banyak mempergunakan pendekatan rasional, namun hasil pemikirannya tetap tidak banyak yang sama dengan pendapat-pendapat Muktazilah, kerana mereka tetap diikat oleh suatu pandangan teologis yang bersifat teosentris, yang berbeza secara diametral dengan Muktazilah yang antroposentris.

Jadi, jelas bahawa dalam teologi al-Ash'ariyyah, penggunaan argumen rasional sangat dipentingkan. Kerana itu, tidaklah tepat tuduhan yang dilemparkan kepada teologi ini sebagai teologi fatalisme atau Jabariyah, yang tidak mementingkan akal dalam pembahasan kalamnya. Al-Ash'ari sendiri, adalah orang yang pertama kali menyatakan kekecewaannya terhadap sikap Muktazilah yang “rasionalistik” itu, kekecewaan itu bermula dari kegagalan tokoh aliran tersebut, al-Jubā'ī, dalam menggunakan argumen rasionalnya sewaktu beradu argumentasi dengan al-Ash'ari.³⁹⁸ Perdebatan tersebut berakhir dengan kemenangan pada pihak al-Ash'ari. Di samping

³⁹⁸ Pada suatu ketika, al-Ash'ari bertanya kepada guru besarnya, al-Jubā'ī, yang adalah teolog Mu'tazilah terkemuka pada zamannya, tentang nasib seorang anak dan seorang dewasa yang sama-sama masuk surga kerana imannya. Tetapi, sesuai dengan keadilan Tuhan dalam persepsi Mu'tazilah, orang yang mati dewasa itu menempati kedudukan lebih tinggi dibanding kedudukan si anak. Mengapa harus begitu, tanya al-Ash'ari. Kerana yang dewasa telah sempat beramal kebaikan, sedangkan si anak belum, jawab al-Jubā'ī. Menagapa harus terjadi si anak tidak diberikan usia yang cukup agar ia dapat berbuat kebaikan seperti temannya yang dewasa itu? Kejar al-Ash'ari. Tuhan tahu, jika si anak itu dibiarakan hidup, ia akan tumbuh menjadi manusia durhaka. Sementara Tuhan harus berbuat yang terbaik untuk manusia, kilah al-Jubā'ī. Kalau begitu, kejar al-Ash'ari lebih lanjut, bagaimana jika orang-orang yang dijebloskan ke dalam neraka protes, kenapa mereka tidak dimatikan saja ketika ia masih kecil sehingga tidak sempat tumbuh menjadi manusia durhaka? Inilah kutipan bebas dari dialogis Subḥī, *Fī 'Ilm al-Kalām*, Kaherah: Dār al-Kutub al-Јāmi'ah, 1969, hal. 182. Apa yang menarik dari diskusi tersebut, bukan saja al-Jubā'ī kehabisan akal untuk menjawab, akan tetapi, seperti halnya al-Jubā'ī, al-Ash'ari pun ternyata juga menggunakan akal untuk mendukung argumentasinya. Bahkan dengan kekuatan akal, ia dapat mengalahkan guru besarnya itu.

itu, al-Ash'ari juga kecewa dengan sikap penguasa, khalifah al-Mutawakkil, yang tiba-tiba mengharamkan ajaran Muktazilah, yang dipelajari oleh al-Ash'ari sejak dari kecil. Akibatnya, kerana kecewa, al-Ash'ari terpaksa mengasingkan diri di rumahnya selama lima belas hari untuk memikirkan tentang kelangsungan ajaran Muktazilah yang dipelajarinya itu. Akhirnya, al-Ash'ari berkesimpulan untuk tetap terus menyampaikan dan menyebarkan ilmu yang dimiliki, dengan bertindak keluar dengan memakai "baju" Muktazilah baru, yang kemudian dikenal dengan ajaran al-Ash'ariyyah. Dari statemen ini, dapat ditegaskan bahawa al-Ash'ari, dan ajaran yang dibawanya, adalah bersifat dinamik, kreatif dan pantang menyerah. Bahkan sebaliknya, al-Jubā'ī, tokoh Muktazilah, yang saat itu bersikap fatalisme, dengan hanya menyerah nasib kepada situasi yang ada.

3.5 KESIMPULAN

Hasil perbincangan mengenai teologi al-Ash'ari mendapati bahawa aliran ini berpendapat bahawa Tuhan tetap mempunyai sifat-sifat. Tuhan, kata al-Ash'ari, tidak mungkin mengetahui dengan esensi-Nya. Tuhan, dalam perbuatan-Nya, di samping menunjukkan bahawa Dia Mengetahui, Berkuasa, Berkehendak dan sebagainya juga menunjukkan bahawa Dia mempunyai sifat-sifat 'ilmu, Qudrat, Irādat dan sebagainya. Adapun sifat Tuhan tersebut bukanlah Dhat-Nya, tetapi bukan pula lain dari Dhat. Semua sifat itu azali dan qadim serta berdiri sendiri pada Dhat-Nya. Seterusnya, al-Qur'an bukanlah diciptakan, tetapi bersifat *qadim*, kerana Tuhan semenjak azal bersabda. Manusia dapat melihat Tuhan di akhirat nanti sebagai nikmat terbesar yang diterima oleh orang mukmin daripada Tuhannya. Selanjutnya, Perbuatan manusia bukanlah diwujudkan manusia sendiri, tetapi diciptakan oleh Tuhan. Manusia bukanlah pencipta, kerana tiada pencipta selain daripada Tuhan. Tetapi dalam

perwujudan perbuatannya manusia mempunyai bahagian, kerana manusia juga diberikan ‘seperangkat alat’ oleh Tuhan, yakni ikhtiār, perintah dan larangan. Bahagian inilah yang diistilahkan *al-kash* oleh al-Ash’arī. Tuhan tidak mesti melaksanakan janji-janji baik dan ancaman-ancaman-Nya, Tuhan sebagai Pemilik Mutlak berbuat sekehendak-Nya terhadap makhluk ciptaan-Nya, dan itulah yang disebut adil. Tidak dapat berbuat sekehendak-Nya terhadap yang dimiliki mengandung erti ketidak-adilan. Terhadap pelaku dosa besar, nasibnya di akhirat sepenuhnya dikembalikan kepada kekuasaan mutlak Tuhan.

Pemikiran teologi yang dimajukan oleh al-Ash’arī ini kemudian diteruskan oleh tokoh-tokoh al-Ash’ariyyahnya. Di antara mereka ialah Abū Bakr al-Bāqillānī (w. 1013 M.), Imām al-Haramain al-Juwainī (419-478 H.) dan Abū Ḥamid al-Ghazālī (1058-1111 M.). al-Bāqillānī dan al-Juwainī tidak sepenuhnya merekonstruksi pemikiran al-Ash’arī, terutama dalam soal *al-kash*. Mereka boleh dianggap sebagai tokoh yang telah merasionalisasikan konsep *al-kash* al-Ash’arī tersebut. Menurut mereka, manusia mempunyai kebebasan dalam kehendak dan perbuatannya. Adapun al-Ghazālī merupakan tokoh yang sepenuhnya mengikuti faham al-Ash’arī.

pentadbiran daerah Jambi memisahkan diri daripada Provinsi Sumatera Tengah, dan ditukar dengan nama Provinsi Jambi. Atas pemisahan tersebut, maka Provinsi Jambi terbahagi kepada lima kabupaten dan satu kotamadya, iaitu: 1) Kabupaten Batanghari; 2) Kabupaten Tanjung Jabung; 3) Kabupaten Bungo Tebo; 4) Kabupaten Sarolangun Bangko; 5) Kabupaten Kerinci; dan 6) Kotamadya Jambi, yang dijadikan sebagai Ibu Negeri.¹ Dalam perkembangan selanjutnya, khususnya dalam era reformasi yang ditandai dengan jatuhnya rezim Soeharto, terjadi perubahan dalam bidang struktural sehingga pembahagian daerah menjadi lebih luas, iaitu terbahagi kepada sembilan daerah (kabupaten) dan satu kota, yakni: 1) Kabupaten Batanghari; 2) Kabupaten Muara Jambi; 3) Kabupaten Bungo; 4) Kabupaten Tebo; 5) Kabupaten Merangin; 6) Kabupaten Sarolangun; 7) Kabupaten Karinci; 8) Kabupaten Tanjung Jabung Barat; 9) Kabupaten Tanjung Jabung Timur; dan 10) Kota Jambi.²

Kedudukan Provinsi Jambi terletak antara $0^{\circ} 45'$ sampai $2^{\circ} 45'$ lintang Selatan dan antara 101° hingga 104° Bujur Timur, yang bersempadan dengan beberapa Provinsi lain di Sumatra. Di sebelah Utara Provinsi Jambi bersempadan dengan Provinsi Pekanbaru, Riau; dari sebelah barat bersempadan dengan Provinsi Sumatra Barat, Padang; sedangkan di sebelah selatan bersempadan dengan Provinsi Sumatra Selatan, Palembang. Luas Provinsi Jambi sekitar $53.435,72 \text{ km}^2$, sedangkan keluasan setiap Kabupaten dan Kota yang terdapat di dalam Provinsi Jambi adalah sebagai berikut: Kabupaten Batanghari berkeluasan sekitar 4.983 km^2 , Kabupaten Muara Jambi berkeluasan 6.147 km^2 , Kabupaten Bungo berkeluasan sekitar 7.160 km^2 , Kabupaten Tebo berkeluasan sekitar 7.862 km^2 , Kabupaten Sarolangun berkeluasan

¹ Lihat Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Sejarah Kebangkitan Nasional Daerah Jambi*, Jambi: Pusat Penelitian Sejarah dan Budaya, 1979, hal. 23.

² Lihat Badan Perencanaan Pembangunan Daerah Provinsi Jambi, *Jambi in Figures 2002*, Selanjutnya disebut *Jambi in Figures*), Jambi: Badan Pusat Statistik Provinsi Jambi, 2002, hal. 3.

sekitar 7.820 km², Kabupaten Merangin berkeluasan 6.340 km², Kabupaten Tanjung Jabung Barat berkeluasan sekitar 4.870 km², Kabupaten Tanjung Jabung Timur berkeluasan 5.445 km², Kabupaten Kerinci berkeluasan sekitar 4.200 km², sedangkan Kota Jambi berkeluasan sekitar 205 km² sahaja.³

Adapun keadaan tanah di Provinsi Jambi, sebahagian besarnya (60%) adalah merupakan dataran rendah, selebihnya (40%) adalah dataran tinggi atau daerah pergunungan. Daerah dataran rendah terdiri atas 45% kawasan kering, dan 55% rawa-rawa dengan ketinggian antara 1-12.5 meter di atas permukaan laut, hujan di kawasan dataran rendah berkisar antara 2000^{mm} hingga 3000^{mm} pertahun. Provinsi Jambi termasuk dalam kategori iklim tropika, dengan suhu maksimum 30^o di kawasan rendah, sedangkan di kawasan dataran tinggi seperti sekitar bukit Barisan suhu maksimum mencapai 28^o.⁴

Berdasarkan data yang diambil daripada hasil bancian penduduk tahun 2000, mendapatkan bahawa penduduk Provinsi Jambi pada tahun 2000 berjumlah 2.407.166 orang, sedangkan hasil bancian akhir tahun 2002 mendapatkan sebanyak 2.479.469 orang, yang terbahagi kepada 1.256.480 orang lelaki dan 1.222.989 perempuan.⁵ Dari perkiraan tersebut dapat diambil suatu kesimpulan bahawa purata pertambahan penduduk mulai dari tahun 2000 hingga akhir tahun 2002 sekitar 1.24%. Kepadatan dan jumlah penduduk yang terdapat di setiap Kabupaten dan Kota Jambi mendapatkan hasil seperti berikut: Kabupaten Batanghari berjumlah 197.176 orang, Kabupaten Muara Jambi seramai 246.515 orang, Kabupaten Bungo berjumlah 222.238 orang, Kabupaten Terbo sebanyak 231.636 orang, Kabupaten Sarolangun berjumlah 185.144 orang, Kabupaten Merangin seramai 262.263 orang, Kabupaten Tanjung Jabung Barat

³ Lihat *Ibid.*

⁴ Sagiman M.D., *Adat Istiadat Daerah Jambi*, Jambi: t.p., 1985, hal. 22.

⁵ Lihat Jambi in Figures. *Op. Cit.*, hal. 49.

seramai 217.685 orang, Kabupaten Tanjung Jabung Timur berjumlah 188.006 orang, Kabupaten Kerinci seramai 297.097 orang, dan penduduk Kota Jambi berjumlah 431.709 orang.⁶

4.2 TOPOGRAFI DAN KEADAAN SOSIO BUDAYA

Dilihat dari segi topografi, maka provinsi Jambi pada umumnya dapat dikelompokkan kepada tiga bentuk wilayah, iaitu kawasan rawa-rawa, dataran rendah kering dan kawasan pergunungan. Daerah dataran terbentang dari garis pantai di sebelah timur sampai jauh ke pedalaman, menuju ke arah barat dan selatan provinsi Jambi.

Daerah rawa-rawa terdapat hampir di seluruh Kabupaten Tanjung Jabung Barat dan Timur, dan sebahagian Kabupaten Muara Jambi. Daerah ini diliputi oleh nipah dan hutan bakau yang diselingi oleh hutan dan pokok getah. Keadaan alam daerah ini dahulunya sangat menguntungkan bagi kegiatan perdagangan, termasuk kegiatan penyeludupan dan bajak laut dari luar negeri, terutama Singapura. Sekarang daerah ini sudah mula dikembangkan menjadi daerah persawahan pasang surut yang menghasilkan padi dan perkebunan kelapa (kopra) yang diusahakan oleh rakyat.⁷

Dataran rendah kering sebahagian besar meliputi Kabupaten Sarolangun, Merangin, Bungo, Tebo dan sebahagian Kabupaten Batanghari dan Muara Jambi. Daerah ini merupakan penghasilan pelbagai jenis kayu, rotan dan merupakan monokultur getah, yang merupakan hasil utama masyarakat dan juga merupakan sumber pendapatan provinsi Jambi. Di beberapa tempat di dataran rendah kering ini terdapat puncak-puncak dengan ketinggian berkisar 50 hingga 100 meter daripada

⁶ Lihat *Ibid*.

⁷ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Sejarah Sosial Jambi: Jambi Sebagai Kota Dagang*, Hartono Margono & Mujiano (ed.), Jakarta: Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional, 1984, hal. 7.

permukaan laut. Di sini banyak pula ditemui perkebunan getah rakyat atau yang lebih dikenal dengan sebutan hutan getah dan pertambangan minyak bumi.⁸ Di dataran rendah ini pula mengalir sungai-sungai yang dapat dilayari kapal-kapal sampai jauh ke pedalaman. Sungat Batanghari merupakan induk sungai-sungai yang mengalir di daerah Jambi, dan merupakan sungai terpanjang di Pulau Sumatera. Sungai ini merupakan salah satu sarana dan prasarana yang penting dalam hidup dan kehidupan perekonomian provinsi Jambi, terutama buat lalu lintas, kerana kebanyakan kota dan desa-desa dalam daerah ini berada di sepanjang aliran sungai.

Dari *Indonesia Island Waterways Feasibility Study* menunjukan bahawa temperatur yang tertinggi di daerah Jambi adalah 31,5⁰C dan terendah 23,8⁰C dengan temperatur rata-rata 16,3⁰ C.⁹ Pada musim kemarau iaitu antara bulan Mei hingga Oktober angin berembus dari timur ke barat. Pada saat ini hujan turun sangat sedikit. Sedangkan pada musim penghujan yang jatuh pada bulan November hingga April angin berembus dari barat ke timur dan pada masa ini hujan turun cukup banyak, terutama di daerah bahagian selatan pergunungan, iaitu bahagian Selatan Kabupaten Sarolangun, Merangin, Kerinci, Bungo dan Tebo dengan curahan hujan berkisar antara 2.500-4.000 mm per tahun. Sedangkan pada dataran rendah lainnya yang meliputi Kabupaten Batanghari, Muara Jambi dan Tanjung Jabung adalah 2.000-3.000 mm per tahun.¹⁰ Sejalan dengan fakta alam tersebut, maka penduduk masyarakat Jambi selalu dilanda banjir pada bulan-bulan tertentu. Hal ini menyebabkan sebahagian besar penduduk Jambi kehilangan lapangan kerja atau usaha seperti bertani dan bercucuk tanam padi. Dengan demikian, masyarakat berupaya mencari

⁸ Lihat H. A. Roni Karim et. al., *Jambi Chamber of Commerce and Industry*. Jambi: Dewan Pengurus Kadin Provinsi Jambi, 2000, hal. 2.

⁹ Lihat *Ibid.*

¹⁰ Lihat *Ibid.*, hal. 1.

usaha lain yang diperkirakan bebas daripada banjir, seperti menoreh getah, mencari ikan dan menggarap lahan baru lainnya.

Penduduk provinsi Jambi sangat heterogen, iaitu terdiri daripada bermacam-macam suku dan etnis, yang berbeza adat istiadat dan bahasa antara satu suku kaum dengan suku kaum yang lainnya, seperti suku Batak, Minang, Banjar, Bugis, Jawa dan suku Sunda; ini dikategorikan dengan penduduk pendarat. Adapun majoriti penduduk Jambi adalah bersuku Melayu, yang lebih dikenal dengan sebutan Melayu Jambi, dan inilah yang sebenarnya penduduk asli provinsi Jambi. Kaum muslimin merupakan bahagian terbesar dari penduduk Jambi, iaitu seramai 2.374.031 (96%),¹¹ bahkan suku Melayu Jambi adalah seratus peratus beragama Islam. Dalam erti kata lain, penduduk yang bukan beragama Islam adalah penduduk pendarat seperti dari Jawa, Batak, dan etnik Cina.

Selain suku atau etnik tersebut, di provinsi Jambi terdapat satu lagi suku kaum, iaitu Suku Kubu atau Suku Orang Asli.¹² Suku Kubu yang terdapat di daerah Jambi ini mempunyai keunikan tersendiri, ditinjau dari segi kepercayaan mereka, bila dibandingkan dengan suku-suku lainnya yang terdapat di daerah Jambi.¹³ Selain itu,

¹¹ Lihat Jambi in Figures, *Op. Cit.*, hal. 87 dan 164.

¹² Pelbagai teori dan pendapat yang dikemukakan tentang asal usul suku Kubu yang terdapat di pedalaman Provinsi Jambi ini, di antaranya ada yang mengatakan bahawa mereka ini berasal daripada Sriwijaya yang lari ke hutan-hutan yang terdapat di daerah Provinsi Jambi dan Provinsi Sumatra Selatan, Palembang, semasa jatuhnya kerajaan Sriwijaya atas serangan kerajaan Chola dari Hindia, kerajaan Singosari dan kerajaan Majapahit dari Nusantara itu sendiri. Oleh kerana itu, mereka (suku Kubu) ini membina kubu-kubu pertahanan di dalam hutan, oleh sebab itulah mereka ini dinamakan dengan suku Kubu. Lihat Dada Meuraxa, *Sejarah Kebudayaan Sumatera*, Medan: Firma Hasmar, t.th., hal. 665.

¹³ Suku Kubu sangat percaya sekali terhadap khurafat-khurafat, di mana menurut kepercayaan mereka, diantara hari-hari yang terdapat di dalam satu bulan, ada yang mempunyai hari-hari sial, yang demikian itu seperti tanggal 16, 23, 26, dan 30 yang terdapat pada setiap bulannya. Kemudian cara mereka berubah pada kebiasaananya menggunakan jamu-jamu yang sudah dijampi-jampi dan banyak mengandungi perbuatan sihir, seperti *tangkal*, *selusuh* dan berbagai jenis ubat tradisional lainnya. Penyakit dan kematian, menurut pandangan mereka adalah merupakan suatu kesialan atau malapetaka yang mestilah ditebus dengan meninggalkan semua tempat yang pernah mereka diami. Kerana tempat itu, menurut mereka, adalah tanah tempat munculnya penyakit-penyakit tersebut dan merupakan tempat yang sial dan celaka. Mereka ini ramai didapati di dalam hutan-hutan, terutama di hutan yang terdapat di Kabupaten Batanghari, Kabupaten Sarolangun, Merangin, Bungo dan Kabupaten Tebo. Lihat *Ibid.*

mereka juga memiliki dua bahasa, iaitu bahasa antara sesama mereka, yang sukar untuk difahami oleh orang lain; dan bahasa mereka dengan orang-orang tempatan, ini agak hampir kepada bahasa daerah Jambi pada amnya.¹⁴

Provinsi Jambi yang didiami oleh beberapa etnik dan suku kaum, mempunyai berbagai-bagai bahasa dan adat kebudayaan, di mana antara satu kaum dengan kaum yang lain mempunyai perbezaan bahasa dan adat istiadat. Tetapi sebahagian besar masyarakat Provinsi Jambi berkomunikasi dengan memakai bahasa Melayu Jambi. Bahkan terdapat di suatu daerah yang bahasanya tidak jauh berbeza dengan bahasa Melayu yang ada di Semenanjung Malaysia, iaitu bahasa daerah Tanjung Jabung. Walaupun demikian, bagi suku pendatang seperti suku Cina, yang sudah menjadi warga atau berkebangsaan Indonesia, mereka masih mengekalkan bahasa mereka dalam berkomunikasi sesama mereka. Adapun di antara pemakai bahasa Melayu yang terdapat di Provinsi Jambi, tidak terlalu jauh berbeza antara satu dengan lainnya, dan perbezaan tersebut hanya pada dialek atau intonasi pemakaianya sahaja.¹⁵

Di samping itu, di Provinsi Jambi juga terdapat beberapa tulisan khas, seperti di Mukim Mandiangan terdapat tulisan yang dinamakan dengan Aksara Rencong, di Kabupaten Kerinci dikenali dengan tulisan yang bernama Aksara Encong, sampai sekarang Aksara tersebut masih dikenali oleh masyarakat setempat.¹⁶ Bagi penduduk suku Melayu, baik Proto Melayu mahupun Deotro Melayu, selain menggunakan aksara atau tulisan latin, mereka juga menggunakan tulisan Arab Melayu atau disebut

¹⁴ Lihat A. Mukti Nasruddin, *Jambi Dalam Sejarah Nusantara 692-1949 M*, t.t.: t.p., t.th., hal. 42-43.

¹⁵ Lihat Zaiyadi, *Provinsi Daerah Tingkat I Jambi, Pelajaran Ilmu Pengetahuan Sosial*. Jambi, Tiga Serangkai, 1993, hal. 33.

¹⁶ Lihat *Ibid.*, hal. 34.

juga dengan tulisan Jawi, yang dianggap sebagai suatu alat komunikasi di antara mereka.¹⁷

Kewujudan dan perkembangan tulisan Jawi di Provinsi Jambi adalah selari dengan masuknya Islam ke Asia Tenggara, khasnya ke Kerajaan Melayu Jambi, setelah masyarakat Provinsi Jambi mengenal dan memahami tulisan Jawi, maka mereka tinggalkan tulisan Urdu yang pernah diajarkan oleh para penyebar agama Hindu dan Budha sebelum kedatangan Islam di sana, sehingga tulisan Jawi dianggap sebagai tulisan rasmi mereka.¹⁸

Di samping itu, mereka juga melakukan beberapa perubahan disegi tulisan Jawi tersebut mengikut perkembangan zaman dan tuntutan semasa. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahawa tulisan Jawi di kalangan bangsa Melayu sudah dikenal semenjak abad ke 14 M. hingga sekarang ini, dan tulisan Jawi tersebut, selain di Jambi, masih dapat dijumpai seperti di Semenanjung Malaysia, Brunei Darussalam, Singapura dan beberapa pulau di Indonesia.¹⁹

Adapun mengenai adat istiadat, semenjak dahulu lagi masyarakat Jambi terkenal kuat memegang adat istiadat, di antara adat istiadat yang selalu dipakai di kalangan masyarakat di Jambi hingga sekarang ini ialah berpegang kepada *Pesan Neneh yang Empat dan Moyang yang Delapan*.²⁰ Maksudnya ialah: bahawa ada

¹⁷ Sebagai contoh tulisan Jawi tersebut ialah: (a) سای سدح بلجر دمليسيا (Saya sedang belajar di Malaysia); (b) دی سورع انک بخ فندی (Dia seorang anak yang pandai). Lihat *Ibid*.

¹⁸ Pemerintah Daerah Tingkat I Jambi bekerja sama dengan Kantor Wilayah Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Jambi, *Seminar Sejarah Melayu Kuno Jambi 7-8 Disember 1992*, hal. 354.

¹⁹ Lihat *Ibid*.

²⁰ Lihat Dada Meuraxa, *Op. Cit.*, hal. 665.

terdapat empat pesan daripada nenek,²¹ dan lapan buah pesan daripada Moyang masyarakat Jambi yang mesti dijawi oleh mereka.²²

Demikianlah huraiān tentang topografi dan keragaman budaya yang terdapat di Provinsi Jambi. Maka sehubungan dengan itu, berikut ini akan ditampilkan penjelasan tentang kepercayaan dan corak pemikiran keagamaan di Provinsi Jambi.

4.3 SISTEM KEPERCAYAAN DAN CORAK PEMIKIRAN KEAGAMAAN

4.3.1 Bentuk Kepercayaan Sebelum Islam

Suatu hal yang tidak dapat dinafikan bahawa keadaan persekitaran, iklim, udara dan yang seumpamanya mempunyai pengaruh yang cukup besar terhadap watak dan tabiat manusia.²³ Bahkan bukan hanya berpengaruh terhadap pembentukan watak dan tabiat, tetapi juga berpengaruh terhadap kepercayaan dan pandangan hidup. Oleh

²¹ Pesan yang empat itu ialah: 1) Rakyat Jambi, mati dikandung tanah, hidup dikandung pusako. Ertinya adalah masyarakat Jambi dilindungi oleh hukum yang berlaku dan setia memegang adat istiadat yang dipakai; 2) Rakyat Jambi, terhimpit dapat menerip, bertengkar dapat berkukuk. Maksudnya ialah bahawa rakyat Jambi ada mempunyai hak untuk bersuara atau berpendapat (demokrasi); 3) Rakyat Jambi, bila duduk sepermatang, bila tegak seamparan. Ertinya adalah bahawa rakyat Jambi mempunyai hak yang sama; dan 4) Rakyat Jambi, berkampuh lebar, berulas panjang. Maksudnya ialah rakyat Jambi merupakan sebahagian daripada suku-suku bangsa yang ada di Indonesia. Lihat *Ibid.*, hal. 672-673.

²² Lapan buah pesan moyang masyarakat Jambi itu ialah: 1) Jambi berdaerah hukum ke timur arah selat Melaka, ke barat berbatasan dengan Sumatera Barat, ke selatan berbatasan dengan Palembang, ke utara berbatasan dengan daerah Riau; 2) Rantau diturut dengan teliti, kampung dilito dengan adat Maksudnya ialah kesesuaian antara adat yang berlaku dengan hukum Islam, dengan ertian bahawa adat tidak boleh bertentangan dengan agama, sebab di Provinsi Jambi dikenal dengan falsafah kehidupan mereka “*adat bersendi syara’*; *syara’ bersendi kitabullah*”; 3) Rumah bertenganai Luak berpenghulu, kampung bertuo rantau berjenang alam berajo. Maksudnya ialah setiap kampung yang ada di Jambi mempunyai ketua kampung yang sudah ditentukan. Jadi, apabila memasuki kawasan orang mestilah meminta izin bila hendak melakukan sesuatu; 4) Alim sekitar, cerdik secendikia, perempuan semalu, laki-laki sesopan. Maksudnya ialah masyarakat Jambi mestilah bersatu dalam segala hal; 5) Rakyat Jambi tolong menolong bak air dengan tebing, tudung menudung bak sirih. Maksudnya adalah rakyat Jambi mestilah mengamalkan sifat gotong royong di antara sesama mereka; 6) Nan elok pelawan duneh, nan buruk pelawan kerjo, nan bungkuk menyapu laman, nan pekak melepas bedil, nan lumpuh menunggu rumah, nan tebal bibir pengirinyam gulai, nan cerdik pelawan runding. Maksudnya ialah semua rakyat Jambi mempunyai peranan dan tugas masing-masing dalam usaha memajukan kampung, dengan pengertian saling menghormati serta menghargai tugas masing-masing; 7) Hati tungau samo diceah, hati gajah samo dilapah, bulat air dek pembuluh, bulat kato dek mufakat. Maksudnya ialah masyarakat Jambi mestilah bersatu padu dan bekerja sama dalam segala bidang; dan 8) Rajo adil rajo disembah, rajo tidak adil rajo disanggah. Maksudnya ialah semua rakyat Jambi mempunyai hak menegur pemimpin jika terdapat kepincangan yang dilakukannya, dan tidak menghendaki kultus individu. Lihat *Ibid.*, hal. 673.

²³ Lihat ‘Abd al-Rahmān ibn Khaldūn, *Muqaddimah ibn Khaldūn*, Beirut: Dār al-Kutub al-Immiyyah, Cet. 1, 1993, hal. 65-72.

itu, sesuai dengan keadaan geografis yang melingkari kehidupan masyarakat Jambi, yang mengutamakan pertanian, maka penduduknya, menurut Rachmat Subagya dalam bukunya yang bertajuk “Agama Asli Indonesia”, adalah menganut kepercayaan animisme.²⁴ Wujudnya kepercayaan ini semacam sudah diterima umum, sehingga Mohd Taib Osman mengatakan bahawa kepercayaan tradisional secara ringkasnya dikenali sebagai animisme sahaja.²⁵

Samuel M. Zwemer, seorang orientalis terkenal, mengatakan bahawa di Indonesia secara umumnya, termasuk provinsi Jambi, kepercayaan animisme ini wujud dalam bentuk kepercayaan kepada penunggu atau puaka yang menghuni sesuatu tempat.²⁶ Sebaliknya, dinamisme pula dapat dibandingkan dengan konsep ‘semangat’ di kalangan orang-orang Melayu,²⁷ yang dianggap berkuasa menentukan kehidupan mereka, sama ada baik ataupun buruk.

Dalam kajian A.C. Kruijt tentang animisme di Indonesia dan khususnya di kalangan kaum Kubu di daerah pedalaman provinsi Jambi dan suku Teroja di Sulawesi, didapati mereka mempercayai bahawa tempat-tempat tertentu pada badan manusia mengandungi semacam roh yang disebut *zielestof*. Selain itu, mereka juga

²⁴ Lihat Rachmad Subagya, *Agama Asli Indonesia*, Jakarta: Sinar Harapan, 1981, hal. 76; Ismail Hamid, *Masyarakat dan Budaya Melayu*, Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 1988, hal. 26-45; Kamil Kartapradja, *Aliran Kebatinan dan Kepercayaan di Indonesia*, Jakarta, Yayasan Masagung, 1985, hal. 3-11. Animisme bermaksud satu kepercayaan bahawa setiap benda mempunyai jiwa atau roh yang memiliki kepribadian sendiri. Animisme disebut juga dengan serba jiwa-jiwa. Selain animisme terdapat juga teori dinamisme sebagai dasar kepercayaan primitif. Seperti animisme, teori ini juga mempercayai adanya jiwa di mana-mana, cuma perbezaannya terletak pada kepercayaan bahawa jiwa tersebut mempunyai tenaga atau kekuatan yang dapat membawa kesan, sama ada baik atau buruk. Oleh sebab itu, dinamisme disebut sebagai serba tenaga. Sungguhpun berbeza, namun persamaannya lebih banyak dan saling melengkapi. Apabila para ilmuwan memperkatakan tentang kepercayaan primitif, biasanya disebutkan kedua-duanya sekaligus. Lihat Jack Finegan, *The Archeology of World Religions*, New Jersey: Princeton University Press, 1952, hal. 12.

²⁵ Lihat Mohd Taib Osman, *Perbomohan: Suatu Aspek World-view dalam Kebudayaan Melayu*, dalam Zainal Kling (Penyt.), *Masyarakat Melayu Antara Tradisi dan Perubahan*, (Selanjutnya disebut Perbomohan) Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors, 1977, hal. 4. Teori animisme sebagai satu ciri kepercayaan primitif sebenarnya dimajukan oleh Edward B. Taylor, seorang pengasas antropologi moden.

²⁶ Lihat Samuel M. Zwemer, *The Influence of Animism in Islam*, London: Central Board of Missions, 1920, hal. 13.

²⁷ Lihat R.O. Winstedt, *The Malays A Cultural History*, Singapura: Graham Brash Ltd., 1981, hal. 19.

mempercayai wujudnya roh yang hidup bersama-sama dengan manusia dan dianggap berasal daripada manusia yang telah meninggal dunia. Tidak seperti *zielestof*, roh-roh orang mati ini mempunyai perasaan dan boleh dipengaruhi melalui upacara khusus. Kedua-dua kepercayaan ini, animisme dan spritisme, yang terdapat di Jambi dan Teroja ini juga dipercayai terdapat di tempat-tempat lain di Indonesia.²⁸

Kepercayaan kepada adanya jiwa, roh atau semangat yang dapat mempengaruhi kehidupan manusia dapat dikesan melalui mitos, legenda dan *memorates* yang berdasarkan pengalaman masyarakat peribumi.²⁹ Sebagai satu gejala animisme, masyarakat tradisional yakin bahawa roh nenek moyang mereka selalu berada di tengah-tengah pergaulan mereka, mengawasi anak cucu yang masih hidup, sama ada mereka masih tetap memelihara adat kebiasaan yang ditinggalkannya ataupun tidak. Keyakinan seperti ini menimbulkan perasaan takut yang merefleksikan suatu adat pemujaan nenek moyang (*ancestor-cult*), kerana roh mereka dianggap mempunyai daya kesaktian yang tinggi,³⁰ bahkan ada yang menganggapnya sebagai jelmaan Tuhan.³¹ Roh leluhur ini dalam masyarakat primitif dikenal sebagai "hyang" yang semakna dengan moyang atau poyang. Kepercayaan ini sangat penting bagi

²⁸ Koentjaraningrat, *Anthropology in Indonesia*, S. Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1975, hal. 62-63.

²⁹ Mitos adalah cerita tentang dewa dewi dan makhluk luar biasa yang menjadi asas kepercayaan dan sistem keagamaan. Sedangkan legenda adalah cerita tentang kejadian alam, keramat, pusara atau kuburan dan pokok yang dianggap berpuaka, ataupun yang bersangkutan dengan roh seseorang yang terkenal di tempat tertentu. Ia dinamakan legenda kerana cerita itu mempunyai makna di dalam kehidupan masyarakat yang mengalaminya. Adapun *memorates* adalah cerita daripada pengalaman masing-masing terhadap alam *supernatural* seperti cerita tentang hantu, toyol, kuntelanak dan sebagainya. Lihat Mohd Taib Osman, *Manual for Collection Oral Tradition with Special Reference to Southeast Asia*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1982, hal. 33-38.

³⁰ Lihat S. Wojowasito, *Sejarah dan Kebudayaan Indonesia*, Jakarta: Siliwangi, Jil. 2, 1954, hal. 14, 125; Lihat juga Mohd Taib Osman, *Malay Folk Beliefs an Integration of Disparate Elements*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1989, hal. 24. Bagaimanapun bagi Abbas Mahmud al-Aqqad, tradisi pemujaan nenek moyang tidaklah bersifat universal. Lihat bukunya, *Allah*, (terj.), Jakarta: Bulan Bintang, 1960, hal. 13.

³¹ Doktrin ini sama seperti konsep *reincarnation* atau penjelmaan kembali dalam ajaran Hindu. Kepercayaan ini timbul apabila setiap benda yang dianggap mempunyai tenaga yang dapat membina dan menyelamatkan, sehingga setiap makhluk dianggap penjelmaan daripada nenek moyang yang sudah meninggal dunia. Dari sini juga timbulnya amalan menyembah nenek moyang tersebut. Lihat Ghazali Dunya, *Langgam Sastera Lama*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1969, hal. 52.

mereka, sehingga dapat dikatakan bahawa aktiviti mereka kebanyakannya hanyalah berpusat kepada amalan pemujaan nenek moyang sahaja.³²

Jadi, dapat dikatakan bahawa kepercayaan animisme dan dinamisme dapat merefleksikan tradisi sastera dan tradisi megalitik, serta kegiatan pewayangan atau upacara-upacara yang berkaitan dengannya, bahkan lebih jauh dari itu, doktrin ini melahirkan peraturan-peraturan atau ‘pantang larang’ tertentu yang mesti dipatuhi untuk mencapai kehidupan yang selamat.³³ Sehubungan dengan itu, Malik bin Nabi mengatakan bahawa dalam sejarah purbakala, baik sudah bertamadun maupun yang masih primitif, biasanya terdapat peninggalan yang menunjukkan adanya idea tentang keagamaan.³⁴

Di Indonesia, kepercayaan yang melahirkan pemujaan nenek moyang ini juga merefleksikan suatu kesan. Di antara kesan peninggalan tersebut ialah lukisan binatang yang terdapat di gua-gua di Irian Jaya. Lukisan itu memberi petunjuk tentang adanya upacara penghormatan terhadap roh nenek moyang. Lukisan binatang ini mungkin dimaksudkan sebagai simbol para leluhur tersebut.³⁵ Bagaimanapun kesan yang paling jelas tentang adat memuja nenek moyang ini dapat dilihat dalam tradisi megalitik, iaitu suatu tradisi pembinaan batu-batu besar sebagai tanda penghormatan kepada nenek moyang, dan juga sebagai tanda penyembahan mereka. Melalui penyelidikan arkeologi, batu-batu besar yang berupa patung atau monumen daripada

³² Lihat R.P. Soejono, “Prehistoric Indonesia”, dalam Haryati Soebadio (Penyt.), *Dynamics of Indonesian History*, Amsterdam: North-Holland Publishing Co., 1978, hal. 13.

³³ Mokhtar Mohd. Dom, *Kepercayaan dan Pantang-Larang*, Kuala Lumpur: Federal Publications, Nassim, 1977.

³⁴ Lihat Malik bin Nabi, *Fenomena al-Qur'an*, Bandung: al-Ma'arif, 1983, hal. 80.

³⁵ Lihat Zakaria Ahmad, *Sejarah Aceh Sebelum Islam*, Kumpulan kertas kerja pada seminar tentang “Masuk dan Berkembangnya Islam di Daerah Istimewa Aceh, Banda Aceh, 10-16 Julai 1978.

tradisi mengalitik ini dapat ditemui hampir disemua tempat di Indonesia seperti di Sumatera, Jawa, Sulawesi, Sumba dan Bali.³⁶

Sebagai satu *cultural universals*, kepercayaan tentang wujudnya jiwa, penunggu, semangat atau roh nenek moyang yang boleh mempengaruhi kehidupan manusia dapat merefleksikan kepercayaan lain, iaitu adanya orang tertentu yang mempunyai kewibawaan sebagai penghubung atau perantara dengan yang ghaib tersebut. Dalam tradisi Arab, penghubung atau perantara itu dikenal dengan istilah *kahin*, manakala dalam tradisi Barat disebut *shaman*, seperti ‘bomoh’, dukun atau pawang dalam masyarakat Melayu. Sebenarnya perbomohan ini adalah satu aspek *world view* daripada kebudayaan Melayu,³⁷ meskipun ada yang mengatakan asal usulnya dari Asia Tengah atau China dan Tibet.³⁸

Dari segi kedudukannya, bomoh atau dukun merupakan orang yang dihormati dan ditakuti oleh masyarakat. Dia dihormati kerana peranannya sebagai seorang yang selalu membantu masyarakat; dia ditakuti kerana mempunyai kuasa ghaib. Dalam soal yang kedua ini, kegiatan seorang bomoh adalah berhubung dan menguasai kekuatan

³⁶ Lihat R.P. Soejono, “Prehistoric Indonesia”, dalam Haryati Soebadio (Penyt.), *Dynamics of Indonesian History*, Amsterdam: North-Holland Publishing Co., 1978, hal. 13; R. Soekmono, *Sejarah Kebudayaan Indonesia*, Jakarta: Yayasan Kanisius, Jil. 1, 1973, hal. 72-78; Lihat juga R.P. Soejono (Penyt.), *Sejarah Nasional I; Zaman Prasejarah*, Jakarta, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1975, hal. 191-215. Bahkan di Malaysia juga dapat ditemui kesannya seperti di Malaka dan Negeri Sembilan. Lihat Abdullah Zakaria Ghazali, *Batu Hidup: Satu Tinjauan Ringkas Kuburan di Negeri Sembilan dan Melaka*, dalam “Purba”, Jil. 1, 1982, hal. 21-29. Kewujudan batu-batu tersebut pernah menjadi suatu misteri, tetapi dengan adanya pengetahuan yang berkaitan dengan adat pemujaan nenek moyang, maka misteri tersebut dengan sendirinya terjawab. Lihat Teguh Asmar, *Megalithic Tradition*, dalam Haryati Soebadio (Penyt.), Amsterdam: North-Holland Publishing Co., *Dynamics of Indonesian History*, hal. 29.

³⁷ Lihat Mohd Taib Osman, *Perbomohan*, hal. 4. Selanjutnya lihat karyanya, *Malay Folk Belief*, hal. 54-74; Lihat juga Mokhtar Mohd. Dom, *Bomoh dan Hantu*, Kuala Lumpur: Federal Publications, 1977.

³⁸ H.O. Winstedt, *The Malay Magician*, Kuala Lumpur, Oxford University Press, 1982, hal. 11.

ghaib tersebut untuk tujuan tertentu, seperti untuk mengubat penyakit.³⁹ Peranan ini selaras dengan premis perubatan tradisional yang lebih bersandarkan pada kuasa ghaib untuk menentukan sebab-musabab berlakunya sesuatu. Berbeza dengan premis perubatan moden yang berdasarkan pada keterangan empiris dan rasional.⁴⁰

Di sebahagian tempat, terutama di kalangan masyarakat Jawa, cara untuk berhubungan dengan kuasa ghaib (hyang) itu ialah melalui kegiatan pewayangan, dan yang memainkan peranan sebagai perantara ialah dalang.⁴¹ Dalang ini berperanan sama seperti pawang atau seorang dukun dalam berhubungan dengan roh si mati. Sungguhpun kini wayang lebih dikenal sebagai satu kegiatan kesenian, namun bagi masyarakat primitif di Indonesia, wayang sebenarnya merupakan satu kegiatan *ritual* atau upacara keagamaan.⁴²

Berdasarkan paradigma di atas, maka dapat difahamkan bahawa bangsa Indonesia, termasuk Melayu Jambi, sejak zaman purba sudah pun mempunyai keyakinan kepada Tuhan Yang Maha Esa. Sebab, dari segi etimologi, istilah ‘Tuhan’ itu berasal daripada perkataan ‘Tuha-an’ yang bermakna ‘Yang Paling Tua’ atau ‘Yang tidak ada Permulaan’. Garis argumen ini berdasarkan kepada kedudukan bangsa Melayu sebagai ahli pelayaran, yang dalam pengembaraannya banyak

³⁹ Dalam amalan perbomohan *ini*, biasanya digunakan jampi, mantera atau sesajian. *Ini* jelas menunjukkan bahawa dalam praktikal perdukunan ini wujud unsur animisme, seperti meminta pertolongan kepada kuasa alam di sekelilingnya. Meskipun mantera sebagai sejenis puisi Melayu yang tertua sudah diserapi oleh unsur Hindu, namun kedudukannya sebagai karya pôeribumi tidak seharusnya dipertikaikan. Lihat Hamka, “Pengaruh Islam dalam Sastera Melayu”, dalam *Islam dan Kebudayaan Melayu*, Kuala Lumpur: Kementerian Kebudayaan Belia dan Sukan, 1978, hal. 163-164.

⁴⁰ Perbincangan mengenai perubatan Melayu tradisional yang menekankan faktor kuasa ghaib ini, lihat Paul C.Y. Chen, “Perubatan Melayu Lama dengan Cara Perubatan Moden”, dalam Mohd Taib Osman (penyt.), *Tradisi Lisan di Malaysia*, Kuala Lumpur: Kementerian Kebudayaan Belia dan Sukan, 1975, hal. 152. Selanjutnya lihat Mohd Taib Osman, *Bunga Rampai: Aspects of Malay Culture*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1984, hal. 147-178.

⁴¹ Lihat Sri Mulyono, *Wayang: Asal Usul, Filsafat dan Masa Depannya*, Jakarta: Gunung Agung, 1978, hal. 34, 42.

⁴² Di Barat, pada zaman klasik Greek juga dikenal sebuah kegiatan drama yang berasal daripada upacara keagamaan, yakni sebagai metode untuk memberi penghormatan kepada dewata, dengan menunjukkan mitologi yang diiringi dengan tarian simbolis, nyanyian koir yang bersajak. Lihat Syed Abd al-Kadir et. al., *Sejarah Seni Drama*, Singapura: Pustaka Melayu, 1963, hal. 1.

menemukan cabaran dan rintangan sehingga menimbulkan keyakinan tentang adanya Tuhan.⁴³ Sungguhpun dari segi istilah, ‘hyang’ itu sinonim dengan moyang atau poyang, tetapi ia sebenarnya bermaksud Tuhan atau Dewa. Dengan demikian timbulah istilah lain seperti ‘sembahyang’ yang bererti menyembah hyang, kayangan (kahyangan) yang bererti tempat bagi dewa atau tuhan, kemenyan (kemenhyangan) dan sebagainya. Di antara hyang yang paling dipercayai paling berkuasa ialah yang disebut sebagai ‘Sang Hyang Tunggal’. Dengan kata lain, orang Melayu pada zaman pra-Hindu-Budha itu di samping mempercayai adanya Dewa Bintang, Dewa Langit, Dewa Bumi dan sebagainya, mereka juga mempercayai wujudnya Dewa Agung atau *Supreme Being*.⁴⁴

Namun demikian, teori tentang adanya Tuhan Yang Maha Esa ini tidak diterima oleh sebahagian sarjana. Menurut H.M. Rasjidi, idea tentang Tuhan merupakan satu idea yang paling tinggi dalam akal manusia. Sebenarnya yang ada pada waktu itu ialah idea *mana* atau *kesaktian*, iaitu idea tentang kekuatan yang kabur.⁴⁵ Sekiranya ada kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa pada zaman purba, ia hanyalah berbentuk ‘deisme’ iaitu kepercayaan bahawa Tuhan hanya meninjau dari jauh atau tidak terlibat dalam urusan dunia.⁴⁶

4.3.2 Kedatangan Agama Islam ke Provinsi Jambi

Menyentuh tentang bila mula sampainya Islam di Provinsi Jambi, para pakar sejarah masih belum dapat memastikan tahun berapa sebenarnya Islam bertapak di sana, kerana sedikitnya sumber-sumber sejarah yang menceritakan masalah tersebut,

⁴³ Lihat Zuber Usman, *Melaka: Pusat Perkembangan Islam di Tenggara Asia*, dalam Khoo Kay Kim (penyt.), *Melaka dan Sejarahnya*, Persatuan Sejarah Malaysia, 1982, hal. 19-20.

⁴⁴ Lihat Mohd Taib Osman, *Bunga Rampai Kebudayaan Melayu*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1983, hal. 40.

⁴⁵ Lihat H.M. Rasjidi, *Strategi Kebudayaan dan Pembaharuan Pendidikan Nasional*, Jakarta: Bulan Bintang, 1980, hal. 79-80.

⁴⁶ Lihat Rachmat Subagya, *Op. Cit.*, hal. 69-70.

tetapi bila merujuk hasil seminar tentang masuknya Islam di Indonesia yang diadakan di Medan tahun 1963 M, maka dapat disimpulkan bahawa agama Islam masuk ke Jambi tidak jauh berbeza dengan negeri-negeri lainnya di Sumatera, iaitu sekitar abad ke tujuh masehi.⁴⁷ Walaupun demikian, Jambi atau nama lamanya Kerajaan Melayu Jambi, adalah merupakan salah satu negeri yang masih tetap diperbincangkan oleh pakar-pakar sejarah, apakah Jambi merupakan tanah jajahan yang pertama sekali dimasuki oleh Islam, ataukah daerah Barus, Aceh dan Palembang, kerana hasil seminar yang diadakan di Medan tersebut, belum dapat mengambil suatu kesimpulan tentang daerah manakah di pulau Sumatera yang pertama sekali disinggahi oleh Islam. Yang dapat diputuskan dalam seminar tersebut adalah bahawa daerah yang pertama sekali disinggahi oleh Islam adalah daerah bahagian pesisir Sumatera, tanpa membatasi apakah ia pesisir sebelah barat atau sebelah timur. Kalau sekiranya yang dimaksud adalah pesisir sebelah barat, maka ia adalah daerah Barus yang terletak di kawasan Sumatera Utara, tetapi bila yang dimaksud dengan pesisir sebelah timur, maka ia adalah daerah Sabak atau nama dahulunya Zabaq, di mana ia satu kawasan yang terdapat di Jambi.⁴⁸

Sebahagian ahli sejarah ada yang mengatakan bahawa pada tahun 718 M. Raja kerajaan Sriwijaya yang berpusat di Jambi serta rakyatnya sudah memeluk agama Islam, di mana pengislaman mereka dilakukan oleh tentera-tentera Islam yang dikirimkan oleh khalifah 'Umar bin 'Abd al-'Aziz (717-720 M.), yang singgah di pelabuhan Jambi selama lima bulan, kemudian meneruskan pelayaran ke Cina.⁴⁹ Ini dapat dibuktikan bahawa Jambi, keadaan alamnya yang dialiri oleh Sungai

⁴⁷ Abu Bakar, *Sekitar masuknya Islam ke Indonesia*, Kuala Lumpur: Pustaka Antara, 1973, hal. 6.

⁴⁸ Dada Meuraxa, *Sejarah Masuknya Islam ke Bandar Barus Sumatera Utara*, Medan: Sasterawan, 1973, hal. 7-8.

⁴⁹ Lihat Abd al-Halim Bashah, *Wali Songo Dengan Perkembangan Islam di Nusantara*, Selangor: al-Hijaz, 1993, hal. 8.

Batanghari, sangat menguntungkan bagi sarana lalu lintas sungai. Bahkan pada zaman keemasan Kerajaan Melayu Jambi sekitar abad ke-13, Jambi terkenal sebagai bandar niaga Melayu Jambi yang merupakan pelabuhan pengeksport hasil rempah-rempah, lada, cengkih, getah dan hasil bumi lainnya. Letak Pelabuhan Jambi secara geografi sangat ideal dan memegang posisi kunci dalam perhubungan laut Cina dan India, iaitu sebagai mata rantai dari jalan laut perniagaan Asia pada masa itu. Hal ini dikeranakan letak Jambi di depan ujung Selatan Jazirah Malaka dan merupakan jarak terpendek dalam perhubungan dari Cina ke Selat Malaka yang mesti melalui Pelabuhan Jambi.

Di samping itu, pelabuhan Jambi ini memiliki situasi dan kondisi ideal untuk pelabuhan samudra, hal ini kerana letaknya pada pintu gerbang ke luar masuk Selat Malaka.⁵⁰ Di samping itu, suatu catatan sejarah membuktikan, dari karya-karya I Tsing berasal dari Cina yang mengadakan perlawatannya ke India, pernah menetap di Melayu Jambi selama dua bulan dan sekembalinya dari India tahun 685 juga singgah di pelabuhan Jambi. Ini dengan jelas menunjukkan bahawa pelabuhan Jambi merupakan rute utama pelayaran Cina-India yang mahu tidak mahu mesti melalui Kerajaan Melayu Jambi.⁵¹ Oleh itu, pelabuhan Jambi ini dengan mudahnya menjadi bandar pelabuhan internasional yang berfungsi sebagai tempat singgahnya kapal-kapal yang melakukan perniagaan serta menjadi pusat pertukaran barang-barang dari seluruh nusantara, Persia, Arab, India dan Cina. Di kerajaan melayu Jambi sendiri

⁵⁰ Lihat Hartono Margono, *Op. Cit.*, hal. 28.

⁵¹ Karya I Tsing tersebut ialah, *Nan-hai-chi-kuei-nai-fa-chu-an*, diterjemahkan oleh sarjana Jepun Takakusu ke dalam bahasa Inggeris: *a Record of the Budist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago*. Dan *Ta-t'qng-si-yu-ku-fa-kao-seng-chuan*, yang diterjemahkan oleh Chavannes ke dalam bahasa Perancis: *Memoire Compose 'a l'epoque de la grande dynastie Tang sur lesreligieuk eminents que allirerent chercher La Loi dans les pays d'occident*. Lihat Slamet Mulyono, *Sriwijaya, Nusa Tenggara Timur*, Arnoldus Ende-Flores, 1965, hal. 14, 45, 52, & 57; lihat juga D. H. Burger dan Prajudu Atmosudirjo, *Op. Cit.*, hal. 25-26.

terutama di pelabuhan Muara Sabak, terkenal dengan hasil-hasilnya seperti emas dan lada.⁵²

Keterangan di atas bukanlah ingin menunjukkan suatu keunggulan yang dimiliki oleh pelabuhan Melayu Jambi, akan tetapi yang terpenting adalah untuk membuktikan bahawa masyarakat Jambi pada masa awal Islam sudah memiliki hubungan dengan dunia luar terutama dengan bangsa Arab. Sebab bangsa Arab, menurut teori yang biasa dikemukakan, memerlukan barang bagi keperluan dagangan mereka di kawasan Sumatera seperti lada yang sebahagian besarnya terdapat di kawasan kerajaan Melayu Jambi. Para pedagang Arab yang menggunakan kapal-kapal layar itu harus singgah selama dua minggu hingga tiga bulan di pelabuhan Jambi sebelum mereka dapat melanjutkan perjalanan.⁵³ Hujah lain dapat dikemukakan bahawa seorang bangsa Cina yang bernama I-Ching, telah mencatat kedatangan tidak kurang dari 35 buah kapal dari Persia saja, dan pernah tinggal selama enam bulan di Jambi, kota pelabuhan Kerajaan Sriwijaya, pada tahun 671 M.⁵⁴ Oleh kerana itu, mudah dapat difahami bahawa hubungan antara orang-orang melayu Jambi dengan kaum pelayar Muslim tersebut telah terjadi semenjak abad ketujuh Masehi, dan dapat diduga bahawa antara satu atau dua orang penduduk Melayu Jambi memeluk Islam. Hujah ini juga dapat diperkuat lagi kerana sebahagian dari kaum pelayar Arab itu ada yang telah tetap bermukim di beberapa pantai pulau Sumatera.⁵⁵

⁵² Lihat Hartono Margono, *Op. Cit.*, hal. 30.

⁵³ Untuk waktu perjalanan kapal-kapal layar ini, lihat George F. Hourani, *Arab Seafaring in the Indian Ocean in Ancient and Early Medieval Times*, t.t.: Princeton University Press, 1955, hal. 74-75. Pelabuhan Melayu Jambi dijadikan tempat berlabuhnya kapal-kapal dari Selat Melaka yang akan menuju Cina sambil menunggu datangnya angin barat daya. Sebaliknya kapal-kapal dari laut Cina yang akan berlayar menuju India, Persia, Arab dan negeri-negeri di sebelah barat, singgah dan berlabuh di pelabuhan melayu Jambi sambil menunggu tibanya angin timur laut (angin musim). Lihat Hartono Margono, *Op. Cit.*, hal. 29.

⁵⁴ D.R. SarDesai, *Southeast Asia: Past and Present*, India: Vikas Publishing House, 1981, hal. 46.

⁵⁵ Lihat Syed Farid Alatas, "Notes on Various Theories", hal. 164.

Jika tarikh ini dirujuk di Asia Barat, Islam sebenarnya telah masuk ke Jambi pada zaman Kerajaan Bani Umayyah, yang diperintah oleh Muawiyah bin Abi Sufyan (661-680 M), di mana beliau pernah berusaha untuk menguasai perdagangan lada, agar bekalannya tidak lagi bergantung pada dinasti Tang sahaja. Melalui perantara pedagang-pedagang nakhoda dari Teluk Persia, Muawiyah telah mengirimkan surat kepada Raja Sriwijaya di Jambi, iaitu Lokitavarman, untuk mengajaknya memeluk agama Islam dan menjalin hubungan perdagangan secara langsung dengan Damsyik.⁵⁶ Hubungan ini kemudian diteruskan oleh Sulaimān bin 'Abd al-Mālik (715-117 M) yang pernah mengirimkan angkatan dengan menggunakan 35 buah kapal ke Muara Sabak di Jambi, untuk memonopoli perniagaan lada.⁵⁷ Pasukan 'Persia' ini dipimpin oleh Zahid. Dalam perjalanan pulang, mereka telah singgah di Poli (Pidier) dan Aceh Besar dengan membawa banyak barang perniagaan.⁵⁸ Jadi, dapat diambil suatu ketegasan bahawa Islam telah masuk ke Jambi pada abad ketujuh Masehi, dan pengaruhnya telah meluas ke kawasan sekitarnya. Pada abad kelapan pengaruh Islam ini tercatat cukup besar hingga menyerap ke dalam kerajaan Sriwijaya. Alasan mengenai ini dapat diajukan kerana pada tahun 718 M., Raja Srindravarman di Jambi telah memeluk agama Islam.

Kemudian menyusul pula Raja Jay Sima, putera Ratu Sima juga memeluk Islam pada tahun 726 M. Dengan pengislamahan Raja Srindravarman itu, maka dia adalah termasuk Raja Islam yang pertama di Indonesia. Kerajaannya dikenali dengan nama Kerajaan Sribuza Islam.⁵⁹ Tetapi usia kerajaan ini tidak lama kerana berlakunya

⁵⁶ Ketika itu kerajaan Melayu yang berpusat di Jambi merupakan kerajaan pelabuhan yang besar dan terpenting, sebab itulah pada tahun 685 Masehi kerajaan Sriwijaya telah menakluknya, tanpa mengganggu kegiatan perdagangan di situ.

⁵⁷ M.D. Mansoor, et. al., *Sejarah Minangkabau*, Jakarta: Bhratara, 1970, hal. 44-45.

⁵⁸ Lihat H.M. Zainuddin, *Tarikh Aceh dan Nusantara*, Medan: Pustaka Iskandar Muda, 1961, hal. 76.

⁵⁹ Lihat Siraj al-Din Abbas, *Sejarah dan Keagungan Mazhab Syafi'i*, Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1972, hal. 221.

tindak balas daripada dinasti T'ang yang merasa kepentingan ekonominya terancam oleh kerajaan Islam Bani Umayyah itu.⁶⁰

Kewujudan kerajaan-kerajaan Islam tersebut membuktikan bahawa di Sumatera, Indonesia khususnya dan kawasan Nusantara pada umumnya memiliki suatu periodesasi sejarah yang amat penting. Oleh itu tidaklah tepat pendapat sebahagian sarjana, yang menyatakan bahawa di Indonesia hanya wujud dua period kerajaan, iaitu kerajaan Hindu-Budha yang disebut dengan zaman Kuno; dan zaman kedatangan para penjajahan Barat, yang disebut dengan zaman moden.⁶¹ Dengan kenyataan ini, seolah-olah ada sebahagian sarjana mencuba untuk menafikan keberadaan agama Islam yang wujud sejak abad ke-7, atau kewujudan kerajaan Sribuza Islam pada abad ke-8. Lebih-lebih lagi penubuhan kerajaan Perlak pada abad ke-9, dan kerajaan Samudra Pasai pada abad ke-11.

Bagaimanapun, perkembangan dan penyebaran Islam secara intensif di Jambi baru terjadi pada masa pemerintahan orang Kayo Hitam (1500-1515). Islam berkembang dengan pesat dan secara rasmi orang Kayo Hitam mengisytiharkan agama Islam menjadi agama dalam Kerajaan Jambi dan mewajibkan semua penduduk menganut agama Islam. Sejak masa ini pula struktur pemerintahan, adat dan tata kehidupan masyarakat berdasarkan kepada agama Islam. Sehubungan dengan itu, maka

⁶⁰ M.D. Mansoor, et. al., *Op. Cit.*, hal. 46-47. Untuk selanjutnya, pada abad kesembilan muncul kerajaan Islam yang pertama di Perlak, iaitu pada tahun 840 M. Rajanya yang pertama ialah Sultan Sayid Maulana Abd al-'Aziz Shah. Kemudian dikuti pula oleh penubuhan kerajaan Samudra Pasai pada tahun 1042 M, dengan raja pertamanya Meurah Giri, yang bergelar Maharaja Mahmud Syah. Hasil dari kegiatan para muballigh dari Pasai, maka terbentuk pula kerajaan di daerah-daerah lain seperti kerajaan Pattani di Selatan Thai pada abad ke-13 dan ke14. Kemudian pada tahun 1400 muncul kerajaan Melaka dengan raja pertamanya Parameswara, dan pada tahun 1414, barulah Melaka menjadi kerajaan Islam apabila rajanya yang kedua memeluk agama Islam. Mengenai kerajaan Aceh pula, meskipun telah ditubuhkan sejak tahun 1205 oleh Meurah Johan, namun kemasyhurannya dapat dicapai selepas kejatuhan kerajaan Melaka pada tahun 1511. Di Jawa muncul pula kerajaan Giri dan Demak pada tahun 1470-an ketika kerajaan Majapahit sedang diambang keruntuhan. Demikian juga selepas kemunduran Aceh, timbul pula kerajaan Johor-Riau yang diterajui oleh panglima-panglima Bugis yang terkenal. Lihat Abd al-Rahman Abdullah, *Op. Cit.*, hal. 48.

⁶¹ Lihat N. J. Krom, *Zaman Hindu*, Jakarta: Pembangunan, 1954, hal. 1.

gelar yang digunakan oleh raja-raja Jambi sesudah masa ini adalah “panembahan”, dan kemudian “sultan”. Undang-undang yang dipakai dalam pemerintahan, yang dikenal dengan sebutan “Pucuk Undang Nan Delapan” juga berasaskan kepada Islam. Oleh itu, dalam istilah adat dikenal dengan istilah “Adat bersendi syara’; syara’ bersendi kitabullah”. Ini menunjukkan betapa kuatnya hubungan atau jalinan antara adat dengan agama Islam. Di dalam tata kehidupan masyarakat sejak masa ini mulai tampil peranan golongan baru, para alim ulama.⁶²

Berkat tampilnya para alim ulama, dalam usaha menyebarluaskan pengikut agama Islam di Jambi, maka sejak masa itu hingga sekarang agama Islam di Jambi tercatit sebagai agama yang paling ramai pemeluknya. Sejak masa itu pula masyarakat Jambi mulai meninggalkan agama nenek moyang mereka, iaitu agama Hindu dan Budha, dan masuk ke dalam agama Islam, serta menerima baik seruan atau ajakan raja untuk memeluk agama tersebut. Para ulama sangat berperan dalam mengajak manusia ke jalan Islam pada masa itu, di samping adat istiadat yang banyak menyokong ke arah tersebut, di mana ia tidak banyak bertentangan dengan ajaran agama Islam.

Apabila masyarakat Jambi mengenal Islam serta memahaminya, maka ajaran Islam bagi mereka, adalah benar-benar merupakan dasar hidup dan kehidupan pada masa itu. Ini dapat dibuktikan dengan melihat undang-undang yang ada pada ketika itu yang bernama “Pucuk Undang-Undang Nan Delapan” adalah diasaskan kepada ajaran Islam. Maksud daripada Pucuk Undang Nan Delapan itu ialah lapan asas undang-undang. Antara isi kandungan undang-undang tersebut ialah hukum yang berteraskan Islam, seperti yang terkandung dalam pasal pertama daripada undang-undang tersebut, iaitu: “Barang siapa yang tiada menurut hukum dengan barang yang

⁶² Lihat Yushar Mahmûd, *Perkembangan Islam di Jambi*, tp., t.t.p., 1973, hal. 23-24.

ditentukan Allah, maka orang itulah yang sangat zalim lagi kafir, lagi fasik, lagi munafik yakni sangat menganiaya manusia, dan orang itulah pada hari akhirat setempat dengan orang kafir di dalam neraka jahannam”⁶³

Walaupun demikian, berkembangnya ajaran Islam di Jambi, bukanlah bererti dapat menghapuskan segala bentuk kebudayaan serta pengaruh agama Hindu dan Budha secara keseluruhannya, kerana sebelum abad ke dua puluh, di Jambi pernah terjadi percampuran antara kebudayaan Hindu dan Budha dengan kebudayaan Islam.

Di samping itu, sebagaimana yang telah dikemukakan di atas, bahawa di Provinsi Jambi terdapat berbagai-bagai suku kaum, hal ini tentu sekali setiap suku kaum tersebut mempunyai keyakinan dan kepercayaan tersendiri. Seperti kepercayaan yang terdapat pada Suku Kubu, di mana kepercayaan mereka itu berkaitan dengan masalah keagamaan dan upacara-upacara tradisional, sebab sebahagian suku kaum yang terdapat di Provinsi ini, sampai sekarang masih ada di antara mereka yang memuja dewa-dewa, sebagaimana yang diamalkan oleh suku Kubu tersebut. Walaupun demikian, kepercayaan mereka terhadap dewa-dewa tersebut tidak sama dengan kepercayaan orang-orang Bali terhadap dewa-dewa yang mempunyai nama-nama tersendiri, di antaranya dewa langit, dewa bumi, dewa gunung dan sebagainya. Tetapi menurut kepercayaan suku Kubu, nama dewa secara personil tidak ditentukan. Walaupun demikian, unsur-unsur kedewaan masih tetap berada di dalam jiwa setiap individu manusia, sebagai contoh, bila seorang sedang berjalan di suatu tempat dan tiba-tiba bulu tengkuknya berdiri, maka yang demikian itu menunjukkan bahawa dewa-dewa atau makhluk halus yang lainnya sedang mengawasi keadaan seseorang itu. Menurut mereka, kepercayaan itu, pemunculan dewa-dewa tersebut, adalah

⁶³ Lihat *Ibid.*, hal. 24.

merupakan suatu petanda akan datang malapetaka atau keberuntungan dalam kehidupan seseorang.⁶⁴

Adapun kepercayaan yang sampai sekarang masih berakar umbi di kalangan masyarakat kampung pada amnya adalah kepercayaan mereka tentang adanya ruh-ruh leluhur (nenek moyang) mereka, di mana hantu-hantu atau ruh-ruh tersebut bertempat tinggal di sekitar tempat tinggal mereka, di hutan rimba yang gelap, bangunan-bangunan rumah tua yang tidak dihuni lagi, di bawah pokok-pokok kayu yang rendang. Hantu-hantu atau ruh-ruh nenek moyang itu, menurut sebahagian penduduk, mempunyai pelbagai bentuk, ada yang pendek kerdil, yang cantik molek, dan ada pula di antaranya yang menyeramkan bagi orang yang melihatnya.⁶⁵ Menurut mereka, bagi sesiapa yang tidak menghormati tempat-tempat yang dianggap ada penunggunya itu, atau seseorang yang bertemu langsung dengan hantu atau ruh-ruh tersebut, maka ia akan mendapat malapetaka, sakit dan lain sebagainya. Untuk memujuk hantu atau ruh-ruh itu supaya menghilangkan malapetaka atau sakit yang terdapat pada seseorang, maka diadakanlah upacara-upacara tradisional. Dalam upacara ini, sekali lagi dukun mempunyai peranan yang sangat penting untuk membantu masyarakatnya. Seorang dukun selalunya dihormati dan di takuti oleh masyarakat. Dia dihormati kerana peranannya sebagai seorang yang selalu membantu masyarakat; dia ditakuti kerana mempunyai kuasa ghaib. Dalam soal yang kedua ini, kegiatan seorang dukun adalah

⁶⁴ Apabila seseorang di antara mereka menderita sakit, maka mereka menganggap bahawa dewa-dewa sudah datang dengan menurunkan suatu marabahaya, oleh itu maka dibuatlah upacara yang dinamakan *Basele'*, di mana ia dilakukan oleh seorang dukun yang mereka anggap sakti. Upacara itu adalah bertujuan untuk memujuk dewa-dewa tersebut, dalam upacara ini dukun adalah merupakan seorang perantara atau penghubung terhadap dewa-dewa, dan apabila pujaan dukun dikabulkan oleh para dewa, maka sembuhlah penyakit si pesakit. Upacara *Basele'* ini selalu dilakukan terhadap orang-orang yang sedang sakit keras atau Naza'. Lihat Sagiman, *Op. Cit.*, hal. 126-127.

⁶⁵ Kepercayaan terhadap ruh-ruh ini banyak ditemukan pada masyarakat Kabupaten Kerinci dan sebahagian Kabupaten lainnya. Di Kabupaten Kerinci dikenal dengan beberapa istilah yang berkaitan dengan hantu atau ruh-ruh tersebut, antaranya mereka menamakan *Tataranam* bagi seseorang berterru dengan hantu. Kemudian istilah *Terpijak andok atau*, iaitu nama kepada seseorang yang terlanggar induk hantu. Lihat *Ibid.*, hal. 128.

berhubung dan menguasai kekuatan ghaib tersebut untuk tujuan tertentu, seperti untuk mengubat penyakit atau menghilangkan balak atau malapetaka yang menimpa penduduk.⁶⁶ Peranan ini, seperti dijelaskan, selaras dengan premis perubatan tradisional yang lebih bersandarkan pada kuasa ghaib untuk menentukan sebab-musabab berlakunya sesuatu.⁶⁷ Berbeza dengan premis perubatan moden yang berdasarkan pada keterangan empiris dan rasional. Dalam praktikal perdukunan ini digunakan jampi-jampi, mantera atau sesajian. Kerana itu, dapat dikatakan bahawa keyakinan atau kepercayaan seperti itu adalah warisan daripada kepercayaan masa lampau, di mana terdapat unsur animisme di dalamnya. Praktikal semacam ini, bagi masyarakat primitif sebenarnya merupakan satu kegiatan *ritual* atau upacara keagamaan.

Keadaan yang demikian itu, disebabkan antara lain, belum adanya sarana dan prasarana pendidikan Islam secara rasmi yang dapat mengahapuskan pengaruh tersebut. Sebab, sebelum abad ke dua puluh pendidikan Islam secara formal belum ada di Provinsi Jambi, yang ada pada masa itu hanyalah pendidikan Islam yang bersifat *halaqah* yang diajarkan di Surau-surau, di mana materi pembahasannya hanya yang berkaitan dengan masalah-masalah agama sahaja. Sistem *halaqah* tersebut dapat dijumpai di beberapa tempat atau kampung di Provinsi Jambi, seperti kampung Gurun

⁶⁶ Dalam amalan perbomohan ini, biasanya digunakan jampi, mantera atau sesajian. Ini jelas menunjukkan bahawa dalam praktikal perdukunan ini wujud unsur animisme, seperti meminta pertolongan kepada kuasa alam di sekelilingnya. Meskipun mantera sebagai sejenis puisi Melayu yang tertua sudah diserapi oleh unsur Hindu, namun kedudukannya sebagai karya peribumi tidak seharusnya dipertikaikan. Lihat Hamka, "Pengaruh Islam dalam Sastera Melayu", dalam *Islam dan Kebudayaan Melayu*, Kuala Lumpur: Kementerian Kebudayaan Belia dan Sukan, 1978, hal. 163-164.

⁶⁷ Perbincangan mengenai perubatan Melayu tradisional yang menekankan faktor kuasa ghaib ini, lihat Paul C.Y. Chen, "Perubatan Melayu Lama dengan Cara Perubatan Moden", dalam Mohd Taib Osman (penyt.), *Tradisi Lisan di Malaysia*, Kuala Lumpur: Kementerian Kebudayaan Belia dan Sukan, 1975, hal. 152. Selanjutnya lihat Mohd Taib Osman, *Bunga Rampai: Aspects of Malay Culture*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1984, hal. 147-178.

Tuo, Kabupaten Sarolangun; Pangkalan Jambu dan di desa Tanjung Johor, yang sekarang ini termasuk di dalam wilayah kota Jambi.⁶⁸

Perkembangan pendidikan Islam di Jambi pada masa lampau, keadaannya sama dengan di negeri-negeri yang lain di Indonesia, di mana ia mendapat hambatan daripada pihak penjajah, sehingga menjadikan perkembangan pendidikan Islam pada masa itu mengalami kelembapan. Oleh kerana itu, Haji Abdul Majid, salah seorang penasehat Sultan Taha Saifuddin, melontarkan satu idea yang sangat baik, beliau berpendapat bahawa untuk menentang penjajahan tidak semestinya dengan senjata, tetapi yang terpenting ialah bagaimana usaha untuk mencerdaskan rakyat Jambi sehingga mereka dapat membezakan di antara yang baik dengan yang buruk, antara yang hak dengan yang batil, dan pada saat itulah peluang untuk membangkitkan semangat rakyat dalam menentang penjajah.⁶⁹

Untuk merealisasikan idea tersebut, maka beliau pergi ke Makkah al-Mukarramah dengan tujuan untuk memperdalam ilmu pengetahuannya terutama ilmu-ilmu yang berkaitan dengan ajaran Islam. Tetapi idea beliau tersebut segera dapat diketahui oleh pihak penjajah, sehingga beliau tidak dibenarkan pulang ke Jambi pada masa itu. Akhirnya, Haji Abdul Majid pergi ke Batu Pahat Malaysia, dan bermukim di sana dalam beberapa tahun. Kemudian beliau kembali lagi ke Makkah dan mengajar di Madrasah *Dār al-`Ulūm* Makkah.⁷⁰

Pelbagai cara yang dilakukan oleh Haji Abdul Majid dalam mengajak pemuda-pemuda daerah Jambi untuk memperdalamkan ilmu pengetahuan di makkah al-Mukarramah, sehingga pada masa itu ada beberapa orang yang datang ke Makkah atas

⁶⁸ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Sejarah Kebangkitan Nasional Daerah Jambi*, hal. 37.

⁶⁹ Lihat Usman Abu Bakar, *Monografi Sejarah Departemen Agama Daerah Provinsi Jambi*, Projek Penelitian Keagamaan Departemen Agama R.I. Jakarta, 1982-1983, hal. 11.

⁷⁰ *Ibid.*

himbauan beliau, mereka itu ialah Hj. Ibrahim bi Hj. A. Majid, Hj. Ahmad bin Hj. 'Abd. Syukur, Hj. Usman bin Hj. 'Ali, dan Kemas Hj. M. Saleh bin Hj. Mohd. Yasin. Setelah beberapa tahun mereka menuntut ilmu di Makkah, akhirnya mereka pulang ke Jambi. Setelah pulangnya mereka ini, pihak penjajahan Belanda merasa khawatir kalau-kalau mereka mengobarkan kembali api perjuangan. Untuk menghindarkan mereka dari memerontak, maka pihak penjajahan Belanda atas bantuan Sayid 'Ali al-Muassawa, pada tahun 1913 ditubuhkan sebuah organisasi yang dinamakan dengan *Thamarāt al-Insān*, di mana ia merupakan suatu wadah bagi ulama-ulama Jambi pada masa itu. Di samping itu, dapat memudahkan pihak penjajahan Belanda mengawasi pergerakan mereka. Walaupun demikian, organisasi tersebut banyak menguntungkan kepada para ulama Jambi dalam mencapai cita-citanya, di mana melalui organisasi *Thamarāt al-Insān* itu mereka dapat mendirikan beberapa madrasah Islamiyah di Jambi.⁷¹ Di antara madrasah yang didirikan oleh mereka adalah seperti madrasah Nurul Iman, didirikan tahun 1915, terletak di seberang kota Jambi. Sejak berdirinya hingga sekarang, madrasah ini ramai mengeluarkan ulama khasnya di Provinsi Jambi. Adapun tenaga pengajarnya pada masa itu, bukan hanya berasal dari Jambi, tetapi sebahagian daripada mereka ada yang berasal dari negara Arab dan Malaysia, seperti Sheikh Sayid Yamāñī, salah seorang mufti al-Shafi'iyah yang mengajar sekitar tahun 1924, Sheikh Muhammad 'Alī Maliki⁷², salah seorang mufti al-Malikiyyah yang mengajar sekitar tahun 1925, Sheikh Saleh Yamāñī yang mengajar tahun 1930, dan Sheikh Ḥasan Yamāñī, semua mereka ini berasal dari Makkah al-Mukarramah. Kemudian, Sheikh Uthmān, yang berasal dari negeri Sarawak (Malaysia), ia mengajar

⁷¹ Lihat Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Sejarah Pendidikan Daerah Jambi*. Jambi: Pusat Penelitian Sejarah dan Budaya, 1992, hal. 43.

di madrasah tersebut sekitar tahun 1919.⁷² Adapun metode serta pelajaran yang diajarkan di madrasah Nurul Iman tersebut, adalah mengikut metode dan pelajaran yang diajarkan di madrasah *Dār al-'Ulūm* Makkah.⁷³

Selain daripada madrasah Nurul Iman tersebut di atas, terdapat juga madrasah-madrasah lain yang didirikan pada tahun yang sama iaitu tahun 1915 M, di antara madrasah-madrasah tersebut ialah: 1) madrasah Nurul Islam di kampung Tanjung Pasir; 2) madrasah Sa'adatuddaraian di kampung Tahtul Yaman; 3) madrasah al-Jauharaian di kampung Tanjung Johor dan 4) madrasah al-Khairiyah di kota Jambi.⁷⁴ Meskipun usaha mengembangkan Islam di Jambi mendapat beberapa tekanan daripada pihak penjajah, tetapi para ulama masih tetap menjalankan tugas-tugas mereka dalam menyebarkan Islam. Ini dapat dibuktikan dengan banyaknya terdapat institusi pendidikan agama, di samping adanya institusi-institusi pendidikan umum yang didirikan oleh pihak penjajah.⁷⁵

Jadi, dapat dikatakan bahawa perkembangan Islam pada masa kebangkitan nasional adalah merupakan kesinambungan daripada perkembangan agama Islam sebelumnya, sedangkan perkembangan Islam pada masa sekarang di Provinsi Jambi adalah sangat menggalakkan sekali. Ini tergambar dengan banyaknya pembangunan sarana dan prasarana peribadatan, di mana menurut bancian yang dilakukan oleh badan pusat statistik Provinsi Jambi pada tahun 2002 menunjukkan, bahawa masjid di

⁷² Lihat Departemen Agama, *laporan Penelitian Perukunan Thamarat al-Insan Sebagai Perintis Ke Arah Pendidikan Formal di Kodya Jambi*, Jambi: Badan Penelitian dan Pengembangan Agama, 1973, hal. 30-36. Selain daripada madrasah Nurul Iman, terdapat juga madrasah-madrasah lain yang didirikan pada tahun 1915, di antaranya ialah madrasah al-Jauharen yang terletak di kampung Tanjung Johor, madrasah Nurul Islam di kampung Tanjung Pasir, madrasah Sa'adatuddaraian di kampung Tahtul Yaman, dan madrasah al-Khairiyah di Kotamadya Jambi. Semua madrasah tersebut pada umumnya berlokasi di kawasan Ibu negeri Jambi. Lihat Yusdar Mahmud, *Perkembangan Islam di Jambi*, t.t.: t.p., 1973, hal. 54.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Team Penelitian IAIN Sulthan Thaha Saifuddin, *Gerakan Ulama Jambi 1914-1916*, Jambi: Proyek Pembinaan Perguruan Tinggi Jambi, 1982, hal. 85.

⁷⁵ Lihat *Ibid.*, hal. 52-54.

Provinsi Jambi sebanyak 2.629 buah, surau sebanyak 3.936 buah, pondok pesantren sebanyak 49 buah, gereja Protestan sebanyak 60 buah dan gereja Katolik sebanyak 14 buah.⁷⁶

4.3.3 Corak Pengamalan Ajaran Islam

Terlepas dari perbezaan pendapat apakah Islam masuk ke Jambi pada abad ketujuh, menurut versi sejarawan Islam atau abad ketiga belas menurut versi literatur Barat, dapat diperkirakan bahawa setelah Islam masuk ke Jambi telah berkembang pemikiran teologi al-Ash'ariyyah⁷⁷ dan pemikiran *fiqh* khususnya pemikiran *fiqh* tradisional. Ciri utama pemikiran *fiqh* tradisional di Jambi ini ialah berpegang kepada mazhab *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Atau lebih khusus, pemikiran *fiqh* yang berlaku di Jambi pada umumnya mengikuti aliran *fiqh* Shāfi'i. Memang secara pasti dan berdasarkan pada alasan yang kuat tidak dapat dipastikan bahawa masyarakat Muslim Jambi bermazhab Shāfi'i, tetapi apabila dilihat kepada beberapa indikasi dalam bentuk pengamalan ajaran Islam hampir dalam semua aspeknya, berat dugaan, bahawa pemikiran *fiqh* yang berlaku di Jambi adalah menurut faham mazhab Shāfi'i. Alasan mengenai ini dapat dikemukakan bahawa apabila dimemperhatikan rata-rata umat Islam Jambi dalam pemikiran *fiqh*, yang menekankan tentang Rukun Islam yang lima. Ia bermula dengan ajaran Dua Kalimah *Shahadah*, diikuti oleh hukum-hukum mengenai şolat, puasa, zakat dan haji. Dalam ilmu *fiqh*, ajaran-ajaran ini merupakan bidang (*rubu'*) ibadah belaka. Di antara rukun-rukun ini, yang paling banyak mendapat perhatian ialah ibadah şolat. Ia bermula dengan hukum bersuci (*taharah*), diikuti oleh hukum solat itu sendiri, dan diakhiri dengan hukum *wirid* dan do'a.

⁷⁶ Lihat Jambi in Figures, *Op. Cit.*, hal. 156.

⁷⁷ Pembahasan secara terperinci mengenai pengaruh teologi ini akan dijelaskan pada pasal tersendiri dalam bab lima tesis ini.

Misalnya, dalam pelaksanaan solat, mulai dari cara wuduk yang menyapu kepala hanya sekadarnya sahaja, membasuh tangan lengkap sampai dengan siku dan begitu juga membasuh kaki sampai kepada dua mata kaki, batal wuduk seseorang apabila bersentuhan antara lelaki dengan perempuan yang bukan mahram, cara-cara meletakan tangan sewaktu berdiri dalam solat, membaca *basmalah* secara *jahar*, melakukan *qunut* dalam melaksanakan solat subuh. Apabila hal ini dibandingkan dengan penjelasan-penjelasan yang termuat di dalam kitab-kitab *fiqh* mazhab Shāfi'i yang ada, maka dapat difahamkan solatnya orang Islam di Jambi adalah menurut faham *fiqh* Shāfi'i.⁷⁸

Begitu juga dalam pengamalan *fiqh* munakahat⁷⁹ terlihat indikasi bahawa umat Islam Jambi mengikuti *fiqh* Shāfi'i. Dalam *fiqh* mawaris dan muamalat pula ternyata juga demikian, sehingga tidak diragukan lagi bahawa pemikiran *fiqh* yang berkembang di Jambi adalah menurut faham *fiqh* Shāfi'i. Mereka mengikuti dan melaksanakan faham *fiqh* Shāfi'i itu secara baik dan konsisten. Kemudian, apabila diperhatikan literatur *fiqh* yang terdapat di sekolah-sekolah agama dalam segala tingkatnya terlihat pula bahawa *fiqh* yang dipakai dan dikembangkan melalui dunia pendidikan di Jambi adalah menurut faham Shāfi'i. Begitu juga di lembaga pengadilan agama, di mana para hakim dalam menyelesaikan kes-kes atau persengketaan yang terjadi di kalangan umat Islam Jambi juga menurut faham pemikiran *fiqh* Shāfi'i. Hal ini dapat dibuktikan dengan referensi *fiqh* yang digunakan sebagai pedoman bagi

⁷⁸ Di samping itu, dalam bidang ibadah ini juga dimasukkan pembahasan tentang persoalan-persoalan *udhiyah* seperti *qurban* dan *'aqiqah*, halal dan haram dalam masalah makanan, serta perburuan dan penyembelihan.

⁷⁹ Seperti syarat-syarat yang mesti ada dalam pelaksanaan pernikahan dan lain-lain.

pengadilan agama hingga dua dekad terakhir ini, yakni sampai terkodifikasinya Kompilasi Hukum Islam Indonesia, semuanya adalah menurut faham Shāfi‘ī.⁸⁰

Namun demikian, pada masa berikutnya terjadi perkembangan pemikiran *fiqh* di Jambi, walaupun pada awalnya umat Islam merasa begitu terikat secara menyeluruh dengan pemikiran *fiqh* Shāfi‘ī, dalam perkembangan kemudian terjadi beberapa perubahan. Perubahan ini terjadi berkat adanya ‘putra daerah’ Jambi yang meneruskan pendidikan kepelbagai universiti baik dalam maupun luar negeri seperti ke IAIN Jakarta, IAIN Medan, IAIN Aceh, Amerika, Mesir, Canada, dan lain-lain universiti di dunia. Sekembalinya mereka ini ke Jambi, mereka terus mengambil peranan di dalam organisasi Majlis Ulama Jambi. Mereka telah banyak menimba pengalaman di luar negeri dan juga telah banyak menemui kepelbagaihan mazhab yang diikuti oleh masyarakat luar. Berkat pengalamannya inilah mereka mencuba mengadakan perubahan pemikiran *fiqh* yang ada di kalangan masyarakat Jambi.

Para ulama yang tergabung di dalam organisasi Majlis Ulama Jambi, meskipun pada mulanya mengikuti faham Shāfi‘ī secara baik, berusaha mengkaji ulang permasalahan *fiqh* dan membahasnya berdasarkan kepada seluruh faham yang ada. Mereka menilai dalil-dalil yang digunakan dalam menghasilkan faham yang berbeza itu, kemudian mengambil satu faham yang menurut mereka dalilnya lebih kuat. Pembahasan ilmiah seperti ini, di dalam organisasi Majlis Ulama Jambi, dikenal

⁸⁰ Di antara literatur-literatur yang digunakan di lembaga-lembaga pendidikan di Jambi, ialah seperti kitab *Minhāj al-Tālibīn* oleh al-Nawāwī, kitab *al-Muhaṣṣab* oleh al-Shirāzī, *Fath al-Wahhāb* oleh Zakariyyā al-Anṣārī, *Tuhfah al-Muhtāj* oleh Ibn Hajar al-Haitimi, *Nihāyah al-Muhtāj* oleh Shamsuddin al-Rāmī, *Mughnī al-Muhtāj* oleh Ibu Khatib al-Sharbīnī, *Fath al-Mū’īn* oleh Zain a-Dīn bin ‘Abd al-‘Azīz al-Malibārī, *al-Ghāyah wa al-Tagrīb* oleh al-Asfahānī, dan lain sebagainya. Memang, jika diperhatikan pada kitab-kitab yang menjadi rujukan oleh para ulama dalam bidang ilmu *fiqh* ini, mereka tidaklah secara langsung merujuk kepada karya-karya Imam Shāfi‘ī, seperti kitab *al-Risālah* dan kitab *al-Umm*, tetapi mereka cukup merujuk kepada karya-karya ulama Shāfi‘īyah sahaja. Akibat daripada sumber pengambilan seperti ini, maka pemikiran *fiqh* yang berkembang itu ada yang tidak dalam bentuk aslinya seperti yang diasaskan oleh Imam Shāfi‘ī sendiri. Misalnya, amalan mengadakan dua kali azan pada solat Juma‘at di Jambi, padahal Imam Shāfi‘ī sendiri mengadakan sekali azan sahaja. Lihat al-Shāfi‘ī, *al-Umm*, Semarang: Faizan, Jil. 2, 1981, hal. 16.

dengan komisi fatwa (jawatan kuasa fatwa). Hasil daripada pembahasan komisi fatwa tersebut kadangkala berada di luar faham Shāfi‘ī, bahkan ada juga yang keluar dari faham aliran *fiqh* mazhab yang empat.⁸¹ Begitu pula Majlis Ulama Jambi dalam menaggapi kes-kes semasa, dalam pembahasan, mereka tidak lagi terikat dengan satu aliran faham (Shāfi‘ī) sahaja tetapi lebih memberi peluang kepada melihat semua dalil-dalil yang termuat di dalam kitab-kitab *fiqh* klasik, sama ada *fiqh* mazhab Shāfi‘ī ataupun mazhab-mazhab *fiqh* yang lain.

Jadi, berdasarkan doktrin keagamaan, kaum muslimin provinsi Jambi tergolong sebagai pengikut mazhab Shāfi‘ī dan teologi al-Ash‘arī. Dengan sendirinya mereka menganggap dirinya tergolong dalam *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah*. Perbincangan mengenai hukum Islam, hanya sedikit yang dapat ditemukan dalam Kitab-kitab Jawi, ia banyak ditemukan dalam Kitab yang ditulis dalam bahasa Arab. Hal itu membuktikan bahawa semua tulisan dalam bahasa Arab tentang hukum Islam, yang dipakai di institusi-institusi pendidikan Islam di Jambi, adalah karya-karya para ulama dari kalangan mazhab Shāfi‘ī. Bahkan di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) naskhah-naskhah mazhab Shāfi‘ī adalah yang paling banyak dipakai; buku-buku *fiqh* dari mazhab-mazhab lain juga dapat ditemukan dalam perpustakaan, tetapi hanya sebagai bahan bacaan tambahan.

Daftar buku ini meliputi naskhah-naskhah *Minhāj al-Tālibīn* oleh al-Nawāwī (w. 679 H) dengan ringkasan dan tafsirannya, yakni *Kanz al-Rāghibīn* oleh al-Mahallī (w. 864 H), *Sharh kanz al-Rāghibīn* oleh Qalyūbī dan ‘Umairah, *Manhāj al-Tullāb*

⁸¹ Untuk contoh-contoh daripada hasil pembahasan komisi fatwa MUI Jambi ini, dapat dilihat secara terperinci dalam “Kumpulan Fatwa-Fatwa Majlis Ulama Indonesia Provinsi Jambi”, 4 Jil., Jambi: Islamic Centre, 1990.

dan *Fath al-Wahhab* keduanya dari al-Anṣārī (w. 926 H), *Tuhfāt al-Muhtāj* dari Ibn Hajar (w. 973 H), *Mughnī al-Muhtāj* oleh Sharbīnī (w. 977 H), dan *Nihāyah al-Muhtāj* oleh al-Ramlī (w. 1004 H). Semuanya itu adalah naskhah-naskhah dari mazhab Shāfi‘ī. Daftar itu mengutip hanya beberapa naskhah dari satu sumber naskhah mazhab Shāfi‘ī, yang bersumber dari naskhah *al-Muharrar* oleh al-Rāfi‘ī (w. 623 H./1226 M).

Ada tiga naskhah *fiqh* Shāfi‘ī, yang banyak dipakai di pesantren-pesantren dan di madrasah-madrasah di provinsi Jambi; ini berasal dari naskhah-naskhah *Taghrīb* oleh Abū Shujā‘ (w. 593 H),⁸² *Qurrat al-‘Ain* oleh al-Malibārī (w. 975 H) dan *Muqaddimah al-Hadramiyyah* oleh Bafadl (Abad ke-10 H/abad ke-16 M).⁸³

Aspek ajaran di atas, merefleksikan pemikiran yang lebih menekankan kepada faham keagungan dan kemahakuasaan Tuhan di dalam bersikap dan bertindak. Dalam merealisasikan sikap dan sifat itu ke dalam aktiviti keseharian, kelihatannya doktrin agama yang mewarnai kehidupan umat Islam di Jambi mewujudkan sikap dinamik, aktif dan kreatif, bukan seperti yang diasumsikan oleh banyak orang, bahawa faham al-Ash‘arī dalam kehidupan masyarakat Islam Jambi membawa kepada faham determinisme atau *fatalisme*, lebih ekstrim lagi berfaham *Jabariyyah*.

⁸² Rumpun naskhah *fiqh* yang berasal dari naskhah-naskhah *Taghrīb* oleh Abū Shujā‘ (w. 593 H) adalah *al-Ignā‘* oleh Sharbīnī (w. 977 H), *Kifāyah al-akhyār* oleh Dimashqī (w. 829 H), *Fath al-Qarīb* oleh Ibn Qāsim al-Guzzi (w. 918 H), *Tagrīr* oleh ‘Awwad, *Tuhfāt al-Habīb* oleh Bujairimī (1100 H), dan *Hashiyah al-Bajurī* oleh al-Bajurī (w. 1277 H).

⁸³ Rumpun naskhah-naskhah *fiqh* yang bersumber dari naskhah *Qurrat al-‘Ain* oleh Zain al-Din al-Malibārī (975 H) adalah *Fath al-Mu‘in* oleh al-Malibārī, *Nihāyah al-Zain* oleh al-Nawāwī al-Bantāni (abad ke-19 M), *I‘ānah al-Tālibīn* oleh Sayid Bakrī al-Dimiyātī (sekitar 1300 H) dan *Tarshīh al-Mustaqdīm* oleh ‘Alwī al-Saqqāf (w. 1300 H). Adapun naskhah-naskhah *fiqh* yang berasal dari naskhah *Muqaddimah al-Hadramiyyah* oleh Ba-Fadl (abad ke-10 H/abad ke-16 M) adalah *Minhāj al-Qawīm* (H/1919 M), *Bushrā al-Karīm* oleh Said bin Ba’shīn, dan *al-Hawāsh al-Madaniyyah* oleh Sulaimān al-Kurdī (w. 1194 H/1780 M).

4.4 DIMENSI BUDAYA DAN IMPLIKASINYA TERHADAP FAHAMAN TEOLOGI

Salah satu batasan umum mengenai budaya dikemukakan oleh Herskovits⁸⁴ yang menyatakan bahawa budaya terdiri dari bahagian lingkungan yang dihasilkan oleh manusia (*the man-made part of the environment*). Hal ini dapat diamati dalam kehidupan sehari-hari, bahawa kelompok orang-orang yang berbeza memiliki kebiasaan yang berbeza, bahasa yang berbeza, dan cara berpakaian serta cara makan yang berbeza. Selanjutnya, kelompok masyarakat yang berbeza menanggapi dan berinteraksi dengan persekitarannya dengan cara yang berbeza. Masalah yang dihadapi oleh kelompok masyarakat itu mungkin terbatas pada masalah keperluan utama, seperti keperluan makanan, pakaian, perumahan, komunikasi dan transportasi, akan tetapi kelompok masyarakat yang berbeza rupanya memilih dan mengembangkan cara yang berbeza untuk memenuhi keperluan itu.⁸⁵

Di samping itu, kebudayaan merupakan perangkat total kepercayaan, sikap, adat kebiasaan, perilaku, kebiasaan sosial, nilai, konsep agama tentang alam raya dan bahasa anggota masyarakat tertentu.⁸⁶ Senada dengan itu, Porter dan Samovar menyatakan bahawa definisi formal kebudayaan adalah kumpulan simpanan pengetahuan, pengalaman, kepercayaan, nilai-nilai, sikap, pemaknaan, hirarki, agama, peranan, konsep tentang alam, dan objek material dan pemilikan yang diperoleh oleh sekelompok besar manusia sepanjang generasi.⁸⁷

⁸⁴ Lihat M. J. Herskovits, *Cultural Anthropology*. New York: Knopf, 1955, hal. 305.

⁸⁵ Budaya merupakan suatu konsep yang selalu menggugah dan membangkitkan rasa keingin-tahuhan seseorang. Lihat Azhar Arsyad, *Faham Teologi dan Implikasinya Terhadap Manajemen Kinerja*, (Dissertasi Ph.D), Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1999, hal. 70.

⁸⁶ Lihat Jack Richards, *Applied Linguistics*, hal. 70.

⁸⁷ Penjelasan lebih terperinci, lihat Richards E. Porter & Larry A. Samovar, *Intercultural Communication: A Reader*, Belmont: Wadsworth Publishing Company, Inc.p. 1982, hal. 31-33.

Dari keterangan di atas terlihat bagaimana nilai-nilai, agama dan kepercayaan merupakan salah satu hal yang dapat membentuk sesuatu, yang dinamakan budaya atau kebudayaan. Selanjutnya, budaya dapat dilihat dari dua sisi, yakni sisi objektif dan sisi subjektif. Sisi objektif budaya, sering disebut komponen kelembagaan budaya masyarakat, meliputi unsur-unsur sistem politik dan pemerintahan, sistem pendidikan, hubungan antara pengusa dan dunia usaha, dan struktur organisasi. Sisi subjektif budaya, sering disebut unsur psikologis budaya, meliputi norma-norma sosial, sikap, nilai, peranan, kepercayaan dalam masyarakat, serta kategori fikiran-fikiran para anggota masyarakat budaya yang bersangkutan.⁸⁸ Menurut Kroeber dan Kluckhohn,⁸⁹ norma-norma budaya tercermin dalam nilai-nilai kognitif dan struktur kelembagaan masyarakat itu. Selanjutnya, perilaku mereka memperkuat perubahan-perubahan norma-norma budaya dalam jangka panjang. Pola atau konfigurasi khusus dari nilai-nilai, sikap, perilaku dan struktur kelompok masyarakat tertentu membentuk budaya masyarakat tersebut.

Ada dua unsur pokok mengapa orang dikelompokan ke dalam budaya yang berbeza apabila cara hidup mereka sebagai komuniti berbeza secara signifikan dengan komuniti lainnya. Pertama, budaya itu *dimiliki bersama* oleh anggota komuniti itu. Kedua, budaya itu ditularkan oleh anggota-anggota yang lebih tua kepada anggota yang lebih muda dari kelompok komuniti tersebut.⁹⁰ Dari huraihan ini, dapat dibatasi tingkatan budaya dari sisi perbezaan itu, seperti budaya nasional, budaya kerja, bahkan dapat pula dilihat adanya perbezaan budaya di antara masyarakat desa dan

⁸⁸ Lihat Hector Bentacourt and Steven Regeser Lopez, "The Study of Culture, Ethnicity, and Race in American Psychology, American Psychologist, Jil. 48, Nombor 6, 1993, hal. 629-637.

⁸⁹ Lihat A. L. Kroeber and F. Kluckhohn, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Peabody Museum Papers. Vo.7, No. 1, Cambridge, Mass: Harvard University, 1958.

⁹⁰ Lihat M.P. Carrol, "Culture", in J. Freeman. Ed., *Introduction to Sociology*, Scarborough Ontario: Prentice Hall, 1982, hal. 19-40.

masyarakat kota. Ada beberapa faktor yang dapat mengakibatkan timbulnya perubahan sosial dan budaya masyarakat, antara lain:

4.4.1 Persekutaran Geografi

Masyarakat dan perkembangan sosio-budayanya mempunyai hubungan yang erat bahkan tidak dapat dipisahkan dengan persekitaran alam semula jadi yang mereka hadapi. Realiti inilah yang sedikit banyak dapat menjelaskan mengapa perbezaan-perbezaan berlaku di kalangan masyarakat tentang sifat, tingkah laku dan cara-cara mereka mengembangkan kegiatan sosialnya. Bahkan mengikut sebahagian ahli, lahirnya sesebuah tamadun juga dihubungkan dengan alam semula jadi tersebut.⁹¹

Ibn Khaldūn, seorang pakar sosiologi, juga mempercayai tentang kesan alam tabi'i terhadap tingkah laku individu dan masyarakat.⁹² Suatu kawasan,⁹³ misalnya, yang mencakupi daerah-daerah dunia Arab, Parsi, Turki, Yunani sehingga Spanyol, Portugal dan Romawi, oleh Ibn Khaldun dianggap sebagai kawasan dunia yang paling baik dan sederhana. Cuaca dan udaranya tidak terlalu panas, atau sejuk. Keadaan demikian telah mengakibatkan penduduk di kawasan tersebut juga baik dari segi fizikal, warna kulit, akhlak, kepribadian dan sikap keagamaannya. Bawaan budaya yang demikian akan berimplikasi kepada kecenderungan, walaupun tidak semuanya, *fatalisme* atau *Jabariyyah*. Sebaliknya, mereka yang hidup di kawasan yang beriklim

⁹¹ Lihat Muhammad Firdaus, *Kesan Perubahas Sosial Terhadap Perubahan Hukum Syarak*, (Tesis Ph.D), Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 1999, hal. 55.

⁹² Lihat Ibn Khaldun, *Op. Cit.*, hal. 82-95.

⁹³ Ibn Khaldun membahagikan dunia secara geografi menjadi tujuh kawasan. Masing-masing kawasan tersebut mempunyai keunikan tersendiri dari segi iklim, cuaca, alam tabi'i dan sebagainya. Lihat *Ibid.*, hal. 52-80.

sangat panas atau sangat sejuk akan berimplikasi kepada *qadariyyah* atau rasionalis.⁹⁴

Ringkasnya, pembangunan tamadun dan kemajuan sosio-budaya dan ekonomi yang dicapai oleh masyarakat kawasan itu ada kaitannya dengan keadaan geografi *tabi'i* setempat.⁹⁵

Selanjutnya, Toynbee, dalam analisisnya terhadap sejarah bangsa Mesir purba dan bangsa Cina kuno menghasilkan kesimpulan yang sama dengan Ibn Khaldūn. Toynbee mengatakan bahawa respon terhadap sesebuah tantangan sangat menentukan kejayaan suatu masyarakat dalam perjuangan mereka mengadakan transformasi sosialnya.⁹⁶ Menurutnya, bangsa Mesir purba memilih menetap di Lembah Sungai Nil sebelah bawah iaitu kawasan liar yang masih belum pernah didiami oleh sesiapa. Mereka menghadapi tantangan alam *tabi'i* yang sukar dan dasyat. Oleh kerana itu, mereka mampu mengubah dan menyesuaikan cara hidup, membina ketahanan mental dan fizikal serta semangat mereka sehingga mereka mampu melahirkan masyarakat bertamadun yang terawal sekali yang pernah disaksikan oleh sejarah. Demikian juga

⁹⁴ Untuk membuktikan gagasan tersebut, Ibn Khaldūn mengadakan penyelidikan bandingan. Beliau membandingkan masyarakat yang mendiami kawasan tersebut di atas dengan mereka yang mendiami kawasan-kawasan lain yang berkilim sangat panas atau sangat sejuk. Dalam kesimpulan beliau, mereka yang tersebut terakhir ini agak kreatif, bahkan cenderung tidak bertamadun dan ganas. Bawaan budaya inilah yang berimplikasi kepada *qadariyyah*. Hubungan perbezaan alam *tabi'i* tersebut dengan perbezaan pencapaian ketamadunan masyarakat cukup jelas. Lihat *Ibid*, hal. 82-95.

⁹⁵ Dalam tradisi intelektual kuno sebenarnya idea tersebut dapat dijumpai dalam tradisi pemikiran Aristotle mengenai peranan cuaca lembab terhadap pembentukan atau penciptaan hidup. Bahkan pendapat inilah yang kemudian mempengaruhi gagasan Ibn Khaldūn. Beliau juga terpengaruh oleh pemikiran Potolomi, al-Idrisi, al-farābī dan Ikhwan al-Safa. Lihat Mahmūd 'Abid al-Jabīrī, *Fikr Ibn Khaldūn, al-'Asabiyyah wa al-Dawlah, Ma'ālim Nazariyyah Khaldūniyyah fī al-Tārikh al-Islāmi*, Beirut: Markaz Dirāsah al-Wihdah al-'Arabiyyah, Cet. 5, 1992, hal. 144. Lihat juga A. A. Agnatako, *Ibn Khaldūn*, terjemahan 'Alā' al-Hamrush, t.p., tanpa tahun, hal. 40; juga Savitlana Patseeva, *al-'Umrān al-Bashārī fī Muqaddimah Ibn Khaldūn*, diterjemahkan daripada bahasa Rusia oleh Ibrahim Ridwān, Libya: al-Dār al-'Arabiyyah li al-Kitāb, 1978, hal. 198-199.

⁹⁶ Lihat Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, New York: Oxford University Press, 1946, hal. 68-73 & 88. Pada dasarnya idea tersebut dapat disimpulkan daripada seluruh kajian buku ini tentang lahirnya kebudayaan-kebudayaan kuno selama enam ribu tahun. Lihat bab *The Geneses of Civilizations*, hal. 48 dan seterusnya.

dengan lahirnya tamadun masyarakat Cina kuno dapat dijelaskan juga melalui analisis yang sama.⁹⁷

Jadi, dapat dikatakan bahawa keadaan geografi yang sukar dan dasyat dapat menyebabkan masyarakat terdorong untuk mengembangkan transformasi sosio-budaya yang maju. Dalam erti kata lain, dapat membawa kepada sikap rasionalis dan berfaham *qadarriyyah*. Sebaliknya, masyarakat yang hidup dalam persekitaran yang mudah, sederhana dan tidak mencabar akan terhambat perkembangannya, dan akan cenderung berfikiran fatalisme atau *Jabariyyah*. Namun demikian, kesan persekitaran fizikal terhadap dinamika masyarakat, bukanlah suatu faktor yang menentukan secara mutlak.⁹⁸ Ini kerana pada akhirnya transformasi sosial itu berpunca daripada dorongan rohaniah, semangat dalaman dan gagasan. Kehendak yang kuat disertai gagasan akan selalu membuat suatu masyarakat dinamik dan terdorong menciptakan keadaan kehidupan yang lebih baik. Dalam hal ini, Ali Syari'ati menegaskan bahawa *al-nās*, masyarakat itu sendiri adalah faktor yang terpenting dan fundamental dalam setiap proses perjalanan sejarah perkembangan masyarakat.⁹⁹

4.4.2 Persekutaran Sosio-ekonomi

Kesan persekitaran sosial, kebudayaan dan ekonomi terhadap perubahan masyarakat tampak jelas. Kegiatan-kegiatan masyarakat dalam corak tertentu akan

⁹⁷ Walau bagaimanapun, Toynbee mengakui bahawa persekitaran fizikal, walaupun nampaknya memberikan kesan terhadap perubahan masyarakat, tetapi ia tidak bersifat mutlak. Lihat *Ibid.*

⁹⁸ Kerana ada juga terdapat geografi yang sukar dan tandus berimplikasi kepada kehidupan yang sederhana dan banyak bergantung kepada kehendak alam. Seperti geografis, sosiologis, dan historis bangsa Arab yang hidup di tengah padang pasir tandus. Faktor geografis tersebut mempengaruhi cara berfikir dan tingkat kebudayaan mereka. Mereka merasa diri lemah dan tidak berdaya menghadapi tantangan yang demikian keras. Hal inilah yang membawa mereka pada sikap *fatalisme*, yang menganggap Tuhanlah sebagai pemegang kekuasaan mutlak yang menguasai alam, manusia, dan perbuatannya. Lihat Harun Nasution, *Teologi Islam*, hal. 49. Lihat juga A. E. Afifi, "Penafsiran Islam secara Rasional dan Mistik", dalam Kenneth W. Morgan, *Islam Jalan Lurus*, Diterjemah oleh Abu Salamah dan Chaidir Anwar, Jakarta: Pustaka Jaya, 1980, hal 177.

⁹⁹ Lihat 'Ali Syari'ati, *On the Sociology of Islam*, diterjemahkan oleh Hamid al-Gar, Barkley, Mizan Press, 1979, hal. 116-118.

mengakibatkan timbulnya masyarakat dengan corak tertentu pula. Dalam bidang pendidikan, misalnya, pengaruhnya terhadap tingkah laku dan perbuatan, cara bersikap dan cara berfikir dapat diamati. Masyarakat dengan tingkat purata pendidikan yang tinggi sudah tentu tidak sama dengan masyarakat yang majoritinya berpendidikan rendah atau buta huruf. Ini kerana persekitaran mengenai pendidikan itu dapat memberikan warna sosial tertentu. Berkaitan dengan hal itu, Emmanuel Told, menyatakan bahawa pendidikan sebagai faktor utama yang dapat melahirkan perkembangan dan kemajuan suatu masyarakat.¹⁰⁰ Ini dapat dilihat bahawa kemajuan yang berlaku di Eropah di antara abad ke-15 dan 19 itu bermula dari revolusi budaya yang ditandai dengan peningkatan pendidikan masyarakat secara terus menerus.¹⁰¹

Demikian juga dengan perubahan persekitaran ekonomi. Cara hidup masyarakat industri dengan tingkat pendapatan per kapita yang tinggi tentu berbeza dengan masyarakat petani atau buruh tani. Sistem sosial, cara berfikir, institusi dan organisasi mereka berbeza. Dalam masyarakat tani, tidak akan ditemukan organisasi buruh tani seperti yang terdapat dalam pengertian yang sering dijumpai dalam masyarakat industri. Ini kerana kedua-dua masyarakat itu mempunyai keperluan dan permasalahan masing-masing serta menggunakan pendekatan yang berbeza dalam mengatasi suatu masalah.

Ibn Khaldūn, dalam penyelidikannya mengenai kesan persekitaran sosio-ekonomi terhadap masyarakat kota dan masyarakat kampung, menyatakan bahawa terhadap adanya hubungan antara tingkat ekonomi masyarakat dengan sistem

¹⁰⁰ Lihat Emmanuel Told, *The Causes of Progress: Culture, Authority and Change*, diterjemahkan oleh Basil Blackwell, United Kingdom: Oxford, 1987, hal. 2.

¹⁰¹ Corak pendidikan memiliki akibat perubahan yang berbeza-beza. Pendidikan sekular akan melahirkan masyarakat yang berbentuk hedonistik dan menekankan pada pemenuhan keperluan duniaawi dan jasad zahiriah. Sebaliknya, pendidikan berlatar belakang agama dapat melahirkan masyarakat beriman dan memegang teguh nilai-nilai keagamaan. Lihat *Ibid.*, hal. 28.

sosialnya.¹⁰² Masyarakat kampung yang dahulu hidup sederhana dan bersahaja dengan pendapatan yang sedikit, apabila mereka telah berpindah ke kota dan kehidupan ekonominya maju, mereka berubah menjadi pemboros, bersikap konsumerisme, berpoya-poya, baik dalam segi makanan, pakaian atau bangunan. Bahkan profesi mereka pun juga berubah menjadi berbagai-bagai. Ada yang menjadi jurutera, usahawan dan peniaga.¹⁰³ Jadi, timbulnya pelbagai situasi sosio-budaya masyarakat disebabkan oleh perbezaan corak kegiatan ekonomi mereka.

Dalam tradisi sosiologi moden, Karl Marx, seorang pakar yang mewakili idea tentang penafsiran ekonomi terhadap sejarah, menyatakan bahawa perkembangan sosial dari yang sangat sederhana sampai kepada yang rumit dan revolusioner hanya dapat diakibatkan oleh kegiatan ekonomi masyarakat. Penggerakan kapital tanpa batas akan melahirkan masyarakat kapitalis, timbulnya kelas-kelas sosial, buruh, majikan, borjuis dan lahirnya masyarakat proletar. Dengan demikian, timbulah konflik di antara mereka yang hanya dapat diselesaikan dengan konsep komunisme.¹⁰⁴ Namun demikian, kesimpulan tersebut tidak dapat dianggap universal yang berlaku kepada seluruh masyarakat di dunia dengan berbagai latar belakang dan pengalaman sosio-budaya yang sangat beragam. Realiti sejarah dan keadaan semasa yang dialami oleh berbagai masyarakat moden menunjukkan hal yang sebaliknya. Ini kerana walaupun konflik dalam masyarakat itu memang berlaku, namun hal ini tidak semestinya selalu mengarah pada pertentangan antara kelas dan revolusi yang mengakibatkan pertumpahan darah. Jadi dapat dikatakan bahawa, tidak ada dasar yang kuat mengenai idea penafsiran ekonomi terhadap sejarah dengan bentuknya yang radikal seperti

¹⁰² Lihat Ibn Khaldūn, *Op. Cit.*, hal. 122.

¹⁰³ Lihat *Ibid.*, hal. 120.

¹⁰⁴ Lihat Karl Marx dan Friedrich Engles, *Manifesto of Communist Party*, dan mukaddimahnya dalam *Great Books of the Western World*, Penyunting, J. Mortimer Adler, USA: The University of Chicago, Cet.2, 1990, hal. 416-417.

tersebut. Walau bagaimanapun, kesan sosio-ekonomi terhadap perkembangan suatu masyarakat adalah sukar untuk dinafikan.

4.4.3 Cabaran dan Respon

Faktor lain yang juga menjadi latar belakang berlakunya dinamika sosial ialah hubungan yang jelas antara cabaran dan respon yang dilakukan oleh masyarakat. Di dalam menghadapi cabaran-cabaran ini masyarakat dapat dikategorikan kepada dua golongan. Pertama, mereka yang tidak mampu memberikan respon, iaitu menyerah begitu saja terhadap cabaran itu atau menghindari dan mlarikan diri daripada menghadapinya. Bawaan budaya seperti akan berimplikasi *fatalisme* atau *Jabariyyah*. Kedua, mereka yang kreatif dalam menghadapi cabaran-cabaran itu dan berjaya memberikan respon yang berkesan. Ini akan berimplikasi pada faham yang liberal dan rasional atau *qadariyyah*, yang menggambarkan kebebasan manusia dalam kehendak dan perbuatan. Masyarakat terakhir inilah yang dapat melakukan transformasi sosial dan akan dapat membawa kearah kehidupan yang lebih baik dan maju.

Menurut Toynbee, lahirnya tamadun-tamadun besar, seperti Mesir purba, Sumeria dan Cina kuno disebabkan kemampuan masyarakatnya memberikan respon terhadap cabaran persekitaran fizikal yang mereka hadapi. Di dalam perjuangannya mengatasi suatu cabaran, mereka melakukan penyesuaian-penesuaian yang diperlukan terhadap kebiasaan-kebiasaan lama dan cara hidup mereka pada umumnya sesuai dengan tuntutan cabaran-cabaran baru. Oleh kerana itu, kreativiti mereka dapat mengubah kehidupan menjadi lebih berkembang, dinamik dan maju.¹⁰⁵

Dari keterangan di atas dapat diambil suatu ketegasan bahawa kemampuan untuk memberikan respon terhadap cabaran persekitaran akan merefleksikan suasana

¹⁰⁵ Lihat Toynbee, *Op. Cit.*, hal. 69-74.

budaya yang dinamik dan kondusif. Hal ini dapat dibuktikan bahawa persekitaran yang sukar dan mencabar sahaja yang dapat menggalakkan masyarakat untuk melahirkan tamadun-tamadun besar. Sedangkan persekitaran yang mudah boleh, walaupun tidak semuanya, menghambat lajunya perkembangan. Ini kerana persekitaran fizikal yang mudah gagal mendorong manusia mencari alternatif yang lebih baik, sebaliknya persekitaran yang sukar dan mencabar mampu mengilhami kemampuan mencipta untuk mencari jawapan-jawapan kreatif.

Dalam perkembangan seterusnya, untuk menghubungkan kebudayaan dengan sistem kehidupan masyarakat, beberapa sarjana telah cuba mengembangkan beberapa model dimensi; di antaranya adalah model empirikal tentang kebudayaan yang telah dikembangkan oleh Geert Hofstede¹⁰⁶ yang telah melakukan kajian dan penyelidikan terhadap lebih dari 60 negara, sejalan dengan dimensi temuan Glenn¹⁰⁷ dan kemudian dikembangkan oleh Kedia dan Bhagat.¹⁰⁸

Dimensi budaya yang digunakan untuk melihat perbezaan-perbezaan yang terdapat dalam kelompok masyarakat, termasuk kelompok-kelompok anggota organisasi, perusahaan dan institusi-institusi, yang telah dikembangkan Hofstede adalah: Individualisme, kolektivisme; jarak kekuasaan; penghindaran ketidakpastian; dan maskulinitas, feminitas.

Individualisme, mengacu kepada sejauh mana orang-orang membatasi dirinya sendiri sebagai individu dan merasa bertanggung jawab untuk menjaga terutama dirinya sendiri dan keluarga terdekatnya. Dalam masyarakat individualistik, nilai

¹⁰⁶ Lihat Geert Hofstede, *Cultural Consequences: International Differences in Work-related Values*, Sage: Beverly Hills, CA. 1980.

¹⁰⁷ E.S. Glenn and C.G. Glenn, *Man and Mankind: Conflict and Communication Between Cultures*, Norwood, Ablex, 1981.

¹⁰⁸ Lihat B.L. Kedia and R.S. Bhagat, "Cultural Constraints on Transfer of Technology Across Nations: Implications for Research in International and Comparative Management", *Academy of Management Review*, 1988, nomor 13.

tinggi diberikan kepada jasa dan prestasi individual.¹⁰⁹ Seorang individualis meyakini bahwa keterlibatannya di dalam organisasi sifatnya kalkulatif atau semua serba perhitungan. Kemudian, *kolektivisme* mengacu kepada sejauh mana orang-orang berpandangan bahawa dirinya merupakan bahagian dari satu kelompok, baik dari masyarakat mahupun dari organisasi di mana mereka kerja. Dalam masyarakat kolektivis, kesetiaan dan kepatuhan kepada kelompok dinilai di atas dan lebih utama daripada prestasi perorangan. Seorang kolektivis berpandangan bahawa keterlibatannya di dalam organisasi berasas moral, bukan prestasi.¹¹⁰

Negara-negara dengan taraf penghidupan yang tinggi seperti Amerika Syarikat, menunjukan penekanan pada dimensi individualisme dengan keyakinan bahawa cara terbaik membantu orang lain adalah dengan jalan menunjukan keberhasilan diri sendiri.¹¹¹ Namun demikian, tidak semua negara yang masyarakatnya tidak menganut dimensi budaya individualisme menunjukan tingkat penghasilan yang rendah. Jepun, misalnya, diakui menganut dimensi, oleh Condon disebut, *interdependence* dan *Conformity to or identity with the group* yang serupa dengan kolektivisme, di mana individu pada banyak hal ditentukan identitinya oleh hubungannya dengan orang lain dalam struktur sosialnya, sehingga hal ini kadang kala dilihat secara tidak langsung pada pemakaian bahasa.¹¹²

¹⁰⁹ Lihat Azhar Arsyad, *Op. Cit.*, hal. 73.

¹¹⁰ Lihat *Ibid.*, hal. 71-72.

¹¹¹ Lihat Fred Luthans, *Organizational Behavior*, McGraw-Hill: International Editions, Fifth Edition, 1990, hal. 91-92. Menurut beberapa pakar kebudayaan Amerika Serikat, yang menandai individualisme ala Amerika adalah dalam pengertian bahawa setiap orang mempunyai tempat yang berbeza tapi setara dan sama di dalam masyarakat. Istilah yang dipakai untuk memberikan makna pada individualisme adalah “equality” dan “independence” atau persamaan, kesetaraan, dan ketidak-tergantungan. Lihat John C. Condon & Fathi S. Yousef, *In Introduction to Intercultural Communication*, Indianapolis: Bobbs-Merrill Educational Publishing, 1975, hal. 65-68. Stewart Edward C. Stewart, *American Cultural Patterns: A Cross-Cultural Perspective*, Pittsburgh: Regional Council for International Education, 1971, hal. 69.

¹¹² Lihat John C. Condon & Fathi S. Yousef, *Op. Cit.*, hal. 68.

Sisi negatif dari praktik kolektivisme yang tidak rasional adalah munculnya semacam ketergantungan yang terus menerus dan menyerahkan agar nasibnya boleh lebih meningkat melalui hubungan keluarganya yang kebetulan sedang memegang suatu peranan atau kata putus dalam suatu organisasi. Bawaan budaya yang demikian akan berimplikasi fatalis atau jabariyyah. Selanjutnya, hal ini akan mengarah ke arah nepotisme yang boleh dianggap merupakan ciri dari kebanyakan “negara yang berkembang”. Orang-orang Amerika Utara agak merasa berkurang individualismenya bila memperolehi pekerjaan atau jawatan lewat jalur hubungan keluarga atau bila, setelah berumur dua puluh tahun, seseorang masih tinggal bersama orang tuanya atau saudaranya atau sepupunya.¹¹³ Jadi, di dalam masyarakat yang berdimensi tinggi pada kolektivisme, seseorang dituntut untuk bersikap patuh terhadap masyarakatnya, meskipun mungkin ia tidak merasa tenram terhadap apa yang dituntut oleh masyarakatnya dan karyawan biasanya di evaluasi oleh teman sejawatnya berdasarkan hubungan baik dan keprihatinannya terhadap teman sejawat.

Jarak kekuasaan (*power distance*) mengacu kepada sejauhmana orang-orang menerima distribusi kekuasaan yang tidak merata. Dalam masyarakat yang memiliki jarak kekuasaan yang tinggi, distribusi kekuasaan yang tidak merata diterima sebagai suatu norma, struktur autoriti di ta'ati secara sakral, dan atasan dipatuhi dan diperlakukan serta disikapi dengan penuh hirarki dan penghargaan yang sangat tinggi, sehingga diperlukan adanya hirarki kekuasaan di dalam suatu lembaga. Anggota organisasi yang “kurang berdaya atau tidak memegang kekuasaan” menerima pembahagian kekuasaan secara tidak merata atau dengan kata lain suatu tingkat dimana pegawai menerima keadaan yang menunjukkan bahawa pimpinannya mempunyai daya dan kekuasaan lebih banyak dan lebih tinggi dari padanya. Muara

¹¹³ Lihat *Ibid.*, hal. 75.

dari dimensi tersebut akan berimplikasi *fatalistis*.¹¹⁴ Sebaliknya, masyarakat yang menunjukkan jarak kekuasaan yang rendah senantiasa mendasarkan pemberian kesempatan atau penghargaan pada semua orang secara merata dan sama. Perbezaan yang besar dalam kekuasaan tidak diterima dan ditolerir dalam organisasi. Bahkan, biasa terjadi bawahan mengambil alih kegiatan tanpa berkonsultasi kepada atasannya demi kebaikan nama lembaga. Bawahan menganggap atasannya sama saja dengan dia atau dia sama saja dengan atasannya. Sebagaimana tulis Kanungo, “*If power distance is low, subordinates consider superiors to be 'people like me' and vice versa.*”¹¹⁵

Kanungo dan Jaeger menegaskan bahawa masyarakat yang berjarak kekuasaan yang tinggi adalah ciri masyarakat pada negara-negara yang sedang berkembang dimana diperlukan adanya hirarki kekuasaan, seseorang dinilai selalu mematuhi orang yang sedang memiliki autoriti dan posisi serta kedudukannya senantiasa dihargai. Hal yang demikian menurut Weber, karena tidak adanya persamaan hak yang mengarah ke persaingan untuk menjadi orang pilihan, akan secara tidak langsung mengarah kepada *fatalisme* dan kurangnya etos kerja yang menghasilkan produktiviti yang memadai sehingga diperlukan adanya perubahan lewat *emulsifikasi* pengalaman-pengalaman Barat untuk diberikan kepada negara-negara sedang berkembang.¹¹⁶ Baik pandangan Weber maupun pandangan untuk melakukan *emulsifikasi* praktek-praktek kepimpinan Barat ke Timur untuk meninggalkan kewirausahaan dan melakukan efesiensi ternyata tidak selamanya

¹¹⁴ Lihat Fred Luthans, Fred Luthans, *Op. Cit.*, hal. 80-81

¹¹⁵ Lihat Rabindra N. Kanungo and Alfred M. Jaeger (ed), *Management in Developing Countries*, London: Routledge, 1990, h. 11

¹¹⁶ Lihat Weber, *The Religion of India, : The Sociology of Hinduism and Buddhism*, Glencoe: Free Press, 1958. Selanjutnya lihat Lewis, W.A., *Theory of Economic Growth*, London: Allend and Unwin, 1955, serta McClelland an Winter, *Motivating Economic Development*, New York: Free Press, 1969, Pandangan mereka ini telah dibantah oleh sebahagian pakar.

berjalan secara efektif disebabkan adanya variabel kontekstual yang ada pada negara-negara non Barat.

Penghindaran ketidak-pastian (*uncertainty avoidance*) mengarah kepada sejauhmana orang-orang berupaya menghindari ketidak pastian dan kecelaruan dalam kehidupannya. Dalam masyarakat yang tingkat penghindaran yang ketidak pastiannya kuat, ketidak pastian dan kerancuan selalu dihindari dengan cara membuat peraturan dan atat tertib yang ketat dan jelas, hanya memberikan toleransi minimal terhadap penyimpangan, dan selalu senang dengan sistem yang menjamin kestabilan, seperti mencari pekerjaan seumur hidup atau menjadi pegawai negeri ala Indonesia. Sebaliknya, masyarakat yang tingkat penghindaran ketidak pastiannya lemah atau rendah menunjukkan toleransi lebih besar terhadap kesudian untuk mengambil pekerjaan yang mengandung risiko, penyimpangan peraturan, tat tertib dan norma-norma yang mungkin kelihatan agak kaku demi untuk memperoleh sesuatu yang lebih baik. Orang-orang cenderung suka berpindah-pindah, baik berpindah dari satu daerah ke daerah lain mahupun pindah dari satu pekerjaan ke pekerjaan lainnya, serta menerima pandangan tentang perlunya perubahan. Florence Kluckhohn dan teman-temannya di Harvard dalam konsep tentang orientasi nilainya, mengembangkan hal yang serupa dengan ini, dengan istilah "*high mobility*" bagi yang berdimensi budaya "*low uncertainty avoidance*" atau penghindaran ketidaktentuan rendah dan "*low mobility*" bagi yang berdimensi budaya "*high uncertainty avoidance*" atau penghindaran ketidaktentuan tinggi.¹¹⁷

Sifat kelelakian (*masculinity*) mengarah kepada sejauh mana masyarakat menempatkan nilai tinggi untuk memperoleh wang, hal-hal yang bersifat material lainnya sementara tidak menilai hubungan manusia. Yang dimaksud dengan

¹¹⁷ John C. Condon & Fathi S. Yousef, *Op. Cit.*, hal. 73-79

“kelelakian” atau karakter “*masculine*” adalah sifat agresif, assertif, percaya pada diri sendiri dan tegas tanpa memperdulikan orang lain. Sebaliknya, kewanitaan (*femininity*) mengarah kepada sejauh mana masyarakat menilai taraf hubungan kemanusiaan. Hubungan yang hangat dengan sesama manusia dan sanak keluarga lebih penting daripada wang ataupun material lainnya yang dimiliki. Inilah yang dicela oleh Weber dalam beberapa diskursus tesisnya, kerana tidak sesuai dengan etika kerja Protestan dan akan memberikan kesan kepada sikap *fatalistis*.¹¹⁸ Dimensi di atas termanifestasi dengan sendirinya pada organisasi dan lembaga dengan beragam cara; seperti perhatian terhadap kerjaya ketimbang orientasi hubungan antara manusia yang nampak lebih menonjol pada masyarakat yang berdimensi maskuliniti atau kelelakian yang tinggi. Begitu pula adanya ketegasan untuk memberanikan diri mengatakan tidak, termasuk pada sanak keluarga, pada hal-hal yang dianggap merugikan perolehan wang atau materi ataupun yang dianggap melanggar aturan.

Berdasarkan keempat dimensi budaya di atas, kecendrungan budaya suatu kelompok masyarakat atau suatu organisasi dapat diuraikan dan dibandingkan dengan kelompok lainnya. Hofstede misalnya menyimpulkan bahawa budaya Amerika dan negara dunia ketiga berbeza dalam keempat dimensi itu, terutama pada dimensi individualisme (kolektivisme), jarak kekuasaan, dan penghindaran ketidak pastian. Dalam dimensi individualisme, masyarakat Amerika cenderung tinggi, sementara masyarakat dunia ketiga lebih berorientasi kolektivisme. Masyarakat Amerika cenderung mengikuti norma jarak kekuasaan yang rendah, sementara masyarakat timur cenderung berjarak kekuasaan tinggi. Masyarakat Amerika cenderung memiliki dimensi penghindaran ketidak pastian yang lemah, sementara

¹¹⁸ Lihat Rabindra N. Kanungo dan Alfred M. Jaeger, (ed), *Op. Cit.*, hal. 6-7.

masyarakat sedang berkembang, tingkat penghindaran ketidak pastiannya, jauh lebih kuat.

Nilai-nilai yang terkandung dalam keempat dimensi budaya tersebut akan mengakibatkan atau menghasilkan jenis bentuk-bentuk organisasi yang berbeza, yang tercermin pada aspek-aspek jangka waktu pekerjaan, cara pengambilan keputusan, sifat tanggung jawab, tingkat kecepatan evaluasi dan promosi, bentuk pengendalian, sifat kekhususan (spesialisasi) dan jenis cakupan perhatian dan keperihatinan.

Dimensi kelima ditambahkan oleh Kedia dan Bhagat¹¹⁹ iaitu dimensi berfikir Abstrak versus asosiasi. Pada budaya asosiasi, masyarakatnya menggunakan asosiasi pada peristiwa-peristiwa yang tidak berdasarkan logika. Hal yang demikian akan memberikan akses terhadap tersebarnya superstisi atau *takhyul* dan ilusi pada masyarakat dan akan bermuara ke pola berfikir Jabariyyah.¹²⁰ Sementara pada budaya Abstrak, hubungan sebab akibat atau tipe hubungan rasional dianggap suatu hal yang dominan. Kedua dimensi di atas juga berbeza dalam kaitannya dengan hubungan manusia dengan konteks dan lingkungan dimana seseorang berada. Pada budaya asosiasi, konteks dan lingkungan memegang peranan penting dalam menentukan persepsi, sikap, dan tingkah laku seseorang. Pada budaya abstrak, persepsi, sikap, dan tingkah laku dipengaruhi oleh aturan-aturan dan prinsip-prinsip yang lebih abstrak. Dalam kaitannya dengan masalah komunikasi, budaya asosiasi lebih cenderung untuk langsung *face to face* menyampaikan pesan yang diinginkan supaya tidak diketahui oleh orang banyak bahawa dia setuju atau tidak setuju akan suatu hal, sementara pada

¹¹⁹ Lihat Kedia dan Bhagat, *Op. Cit.*, hal. 566

¹²⁰ Lihat Andrew Rippin, *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices*, New York: Routledge, 1993, hal. 62

budaya abstrak lebih menyenangi hal-hal yang bersifat lebih maju seperti hubungan langsung memakai telefon, *e-mail*, dan mass media.

Kelima dimensi budaya di atas iaitu penghindaran ketidakpastian, jarak kekuasaan, individualisme, maskuliniti, abstrak atau asosiasi dikategorikan sebagai dimensi sosial budaya eksternal. Pengaruh lingkungan sosial budaya eksternal tersebut menghasilkan seperangkat kepercayaan, pandangan, asumsi, dan faham tentang hakikat manusia dan perilaku organisasi yang dibawa oleh para karyawan sebagai kebiasaan budaya. Mereka membawa kebiasaan budaya tersebut bila mereka memasuki suatu lembaga. Bawaan budaya tersebut dinamai budaya kerja internal.¹²¹

Budaya kerja internal tersebut dibahagi lagi menjadi dua perangkat nilai, asumsi dan pandangan kepercayaan; yang pertama sifatnya deskriptif, iaitu nilai budaya yang menggambarkan tentang seperti apa manusia yang menganutnya, seperti dimensi *lokus kontroleksternal* atau *fatalisme* versus keberdayaan, *maleabiliti*, dan orientasi waktu, sementara yang kedua iaitu yang sifatnya normatif atau *preskriptif*, iaitu gambaran tentang bagaimana manusia yang menganutnya seharusnya berperilaku, seperti dimensi reaktif atau proaktif, paternalistik, dan dipendensi.¹²²

Kecendrungan budaya yang memberi kesan dimensi fatalistik dapat lahir kerana kepercayaan bahawa hasil-hasil yang diraih dan dialami itu adalah karena campur tangan segala tenaga di luar diri manusia itu sendiri. Ini jugalah yang disebut dimensi *external locus of control*. Lawannya adalah *internal locus of control* dimana seseorang bertanggung jawab penuh terhadap hasil-hasil perbuatan dilakukannya atau

¹²¹ Lihat R.N. Kanungo and Manuel Mandonca, "Introduction: Motivational Models for developing Societies", dalam R.N. Kanungo & M. Mendonca (eds), *Work Motivation*, New Delhi: Sage. 1994, hal. 14-21.

¹²² Lihat Manuel Mendonca, "Work Culture in Developing Countries: Implications for Performance Management", dalam *Psychology and Developing Societies*, 2, 1990, h. 137

tingkah lakunya sendiri yang mempengaruhi, menyebabkan, dan mengontrol hasil yang ingin diraih.

Dikotomi dimensi lainnya dapat ditelusuri pada kepercayaan terhadap potensi manusia yang ada pada diri seseorang yang tidak terbatas untuk berubah dan dapat ditempuh serta dididik sedemikian rupa (*unlimited creative potential of human resources*). Itulah yang disebut *maleabiliti*. Sebaliknya, kepercayaan dan pandangan bahawa kapabilitas (keupayaan) manusia dipandang sulit berubah dan dilatih karena memang dianggap telah menjadi wataknya dari dahulu memang begitu disebut *fixed* (sesuai) dengan potensi yang sangat terbatas. Anggapan bahawa potensi yang ada pada manusia sangat terbatas berimplikasi menyerahkan segala sesuatunya kepada ketentuan diluar dirinya. Hal yang demikian cenderung bersifat *Jabariyyah*.

Lingkungan budaya yang sukar diramal pada masyarakat sedang berkembang telah menciptakan perspektif tentang masa yang tidak memberikan peluang munculnya orientasi masa depan dan perencanaan jangka panjang.¹²³ Sebaliknya, pada lingkungan yang dapat diramal atau pada budaya yang berorientasi masa depan dan jangka panjang, perencanaan menjadi suatu hal yang menjadi cirinya. Bila dikaitkan dengan faham teologi, dimensi tersebut berimplikasi *Qadariyyah*. Sebaliknya, pada lingkungan yang sukar diramal orientasi budayanya lebih mengarah ke pandangan masa lampau dan sekarang serta berskala jangka pendek dan oleh karenanya, perencanaan menjadi suatu hal yang tidak menyenangkan, dengan demikian cenderung berimplikasi *Jabariyyah*, karena tidak adanya usaha untuk melakukan sesuatu perencanaan masa mendatang.

¹²³ Lihat Triandis, H.C. "Toward a Psychological Theory of Economic Growth", dalam *International Journal of Psychology* 19, 1984, h. 79-95.

Manyangkut tentang andaian normatif yang menuntun perilaku sehari-hari, muncul perbezaan yang manarik antara masyarakat yang berdimensi budaya maju dan berkembang. Misalnya, organisasi dan lembaga-lembaga yang sedang maju menunjukkan ciri budaya proaktif manakala berhadapan dengan tugas yang sedang dipikul. Hal ini memberi kesan kepada wujudnya sebuah lingkungan sosio budaya maskulin yang disertai keyakinan bahawa alam ini dapat dikuasai. Namun demikian, pada masyarakat yang sedang berkembang, dimensi budaya sikap pasif dan reaktif lebih menonjol. Individu sulit untuk melakukan perubahan-perubahan yang berarti pada lingkungan yang demikian. Dalam erti kata lain, sulit untuk membuat tugasnya lebih bermakna meskipun untuk kepentingannya sendiri. Dan akhirnya individu terpaksa harus didorong atau menunggu dipaksa untuk merubah diri mereka supaya memenuhi tuntutan tugas atau untuk mengatasi tekanan-tekanan lingkungan di sekitarnya yang menuntut perubahan.¹²⁴ Anggota masyarakat yang berdimensi reaktif dan pasif seperti ini memberi kesan kepada orientasi tugas yang tidak tegas, tidak jelas dan tidak agresif serta terkesan *fatalistis* atau berimplikasi *Jabariyyah*.

4.5 KESIMPULAN

Sebagai kesimpulan, dapat dikatakan bahawa persekitaran geografi dapat memberi kesan, meskipun tidak semuanya, kepada tingkah laku individu dan bahkan boleh mempengaruhi sikap budaya suatu komuniti sesebuah masyarakat. Dalam kaitan ini, penulis melihat bahawa sifat yang kelihatan seakan-akan jabariyah dalam kehidupan masyarakat Jambi mempunyai kaitan yang erat dengan faktor alam, di antaranya, seperti disebutkan di atas, pada bulan-bulan tertentu kebanyakan lapangan

¹²⁴ Untuk selanjutnya lihat diskusi yang sangat menarik tentang masalah menguasai diri versus menguasai lingkungan dalam Rothbaum, F.M., Wiisz, J.R., and Snyder, S.S., "Changing the World And Changing Self: A Two Process Model of Perceived Control" dalam *Journal of Personality and Social Psychology* 42, 1982. hal. 5-37.

pertanian penduduk digenangi oleh banjir yang berlanjut selama berbulan-bulan. Ini membawa kepada sikap masyarakat yang kurang kreatif dalam usaha, meskipun mereka sudah berusaha mengalihkan usahanya kepada yang lain, namun usaha ini sudah tentu tidak optimal, jika ditinjau dari sudut yang lain. Kenyataan ini dapat diajukan kerana realiti menunjukkan bahawa orang-orang tua dahulu, di Jambi, sentiasa berusaha mencipta lapangan pekerjaan, yang memakan waktu yang cukup lama dan memakai alat-alat tradisional, seperti menebang hutan untuk lapangan perkebunan getah yang sampai hari ini masih dapat dinikmati oleh penduduk masyarakat Jambi. Ini menunjukkan bahawa masyarakat Jambi sejak dahulunya telah memperlihatkan kedinamisannya dalam kehidupan mereka. Sama ada dalam bersikap mahupun pola fikirnya, yang jauh ke depan.

Oleh kerana itu, amat menarik untuk dikaji dan diteliti bagi mendapatkan kepastian; apakah yang mempengaruhi sikap dan pola fikir masyarakat Jambi sehingga mereka kelihatan begitu kreatif dan dinamik dalam melakukan aktiviti keseharian. Apakah benar teologi al-Ash`ariyyah yang membawa pengaruh kepada akidah mereka atau bagaimana ?