

SEBUAH CATATAN AWAL

Kedaaan *Kalâm* Klasik

Pengenalan Allah swt dapat dilakukan melalui disiplin ilmu *kalâm* atau yang lebih dikenal oleh masyarakat dengan ilmu *tawhîd*. Konsep *tawhîd* atau mengesakan Allah swt pada masa Rasulullah semula bersifat sederhana. Kaum muslimin generasi pertama Islam tidak banyak mempertanyakan persoalan-persoalan yang pelik dan sulit untuk dimengerti. Namun, karena faktor-faktor internal (dalam) dan eksternal (luar), akhirnya, pengenalan Allah swt tersebut sarat dengan pembahasan-pembahasan sulit, tidak hanya karena persoalan-persoalan keyakinan yang dahulu hanya diterima begitu saja, kini dipertanyakan dan dibahas, tapi juga ditambah dengan istilah-istilah yang sulit dimengerti.

Faktor internal (dari dalam) yang menjadikan *tawhîd* semakin sulit untuk dimengerti dan dihayati, antara lain, misalnya, karena karakter bahasa al-Qur'an yang mengandung dimensi *muhkam* (jelas pengertiannya) dan *mutasyâbih* (samar-samar). Di antara ayat-ayat al-Qur'an yang *mutasyâbih*: *ar-rahmân 'alâ al-'arsy istawâ* (Tuhan yang Mahapengasih "ber-*istiwâ*" di arasy). Apa yang dimaksud dengan *istawâ*? Dalam al-Qur'an dan Terjemahnya versi Departemen Agama, ungkapan tersebut diartikan dengan "bersemayam". Samakah "bersemayam" pada manusia dan Tuhan? Tentu saja, tidak sama. Akan tetapi, bagaimana ungkapan yang mengesankan penyamaan antara Tuhan dan manusia tersebut dapat dijelaskan hingga memuaskan akal menjadikan kaum muslimin terpecah-pecah kepada aliran-aliran dan sub-sekte, seperti Salafiyah, Asy'ariyyah, Mu'tazilah, dan Wahabiyah. Pembahasan-pembahasan dibekali dengan argumen-argumen rasional dan istilah-istilah yang sulit. Pada masa sahabat,

persoalan tersebut cukup diimani sebagai suatu kewajiban dan tidak dipertanyakannya, karena dipertanyakannya dianggap mengada-ada (*bid'ah*). Mereka (Salaf) mengatakan: "*al-istiwâ' ma'lûm wa al-kayf majhûl, wa al-imân bih wâjib wa as-su'âl anh bid'ah*" (*Istiwâ'* dapat dimengerti, tapi caranya tidak diketahui. Oleh karena itu, mengimannya adalah suatu kewajiban dan mempersoalkannya adalah mengada-ada [*bid'ah*]). Akan tetapi, setelah generasi Salaf, persoalan semacam itu dibahas secara mendalam sehingga bahasan tentang keyakinan akan Tuhan menjadi sulit dimengerti.

Faktor eksternal (dari luar), antara lain, karena persentuhan keyakinan dengan filsafat. Formulasi teologi Islam yang beredar di Indonesia tidak bisa dipahami secara baik karena dijelaskan dengan menggunakan istilah-istilah filsafat yang sulit dimengerti, seperti *jawhar* (substansi), *'aradh* (aksiden), dan *jawhar fard* (atom). "Sifat Dua Puluh" adalah cara yang selama ini ditempuh masyarakat muslim untuk mengenal Tuhannya. Metode ini didasarkan atas aliran Ahl as-Sunnah Wa al-Jamâ'ah, dalam hal ini Asy'ariyyah, dan di Indonesia diformulasikan oleh as-Sanûsiyyah. Kitab-kitab yang digunakan umumnya menjelaskan sifat-sifat Tuhan dalam bahasa filsafat yang sulit dimengerti, seperti *Kitâb Umm al-Barâhîn*, *Tuhfat al-Murîd syarh Jawharat at-Tawhîd*, *Tijân ad-Darârî*, atau *'Aqîdat an-Nâjîn* (terjemah bahasa Melayu *Kitâb Umm al-Barâhîn*). Dalam bahasa Melayu, di Kalimantan Selatan, beredar *Sirâj al-Mubtadi'in*, *Kifâyat al-Mubtadi'in*, dan *Shifat Dua Puluh*. Uraian tentang *tawhîd* di sekolah-sekolah pun lebih mengacu ke formulasi seperti itu. Hal itu terjadi karena, sebagaimana tampak dari definisi kalam menurut Ibn Khaldûn, teologi Islam bersifat defensif (mempertahankan diri dari serangan akidah dari aliran lain dalam Islam yang tidak sepham atau ajaran agama lain) dan lahir karena respon zaman.

3. *Al-Asmâ' al-Husnâ* Sebagai Alternatif Metode Mengenal Allah swt.

Al-asmâ' al-husnâ artinya "nama-nama Allah swt yang terbaik/terindah". Tuhan memiliki nama-nama terbaik-Nya, sebagai disebutkan dalam Qs. al-A'râf/7: 180:

و لله الأسماء الحسنی فادعوه بها، وذروا الذین یلحدون فی أسمائه، سیجزون ماكانوا یعملون.

(Dan hanya milik Allah nama-nama-Nya yang terbaik (*al-asmâ' al-husnâ*), maka berdo'alah kepada-Nya dengan nama-nama itu. Biarkan orang-orang yang mengingkari nama-nama-Nya. Mereka akan diberikan balasan atas apa yang mereka kerjakan).

Dalam hadits, juga disebutkan: (Sesungguhnya Allah swt memiliki sembilan puluh sembilan nama. Siapa yang "menghitungnya" akan masuk surga" (*man ahshâhâ dakhala al-jannah*).

Al-asmâ' al-husnâ memiliki, setidaknya, dua fungsi, yaitu sebagai cara mengenal Allah dalam skala pandangan tawhîd, sebagai landasan moral dan spiritual untuk penghayatan tashawuf.

Karena kerumitan itu formulasi pengenalan tentang Allah dalam kitab-kitab *kalâm* klasik, *al-asmâ' al-husnâ* merupakan salah satu cara mengenal Allah swt. Syekh Sayyid Sâbiq dalam *al-Aqîdat al-Islâmiyyah* menyatakan bahwa mengenal Allah swt. sebagai kewajiban dapat dilakukan dengan cara mengenali nama-nama terbaik bagi Allah swt dan berusaha menghayatinya dalam kehidupan sehari-hari. Jadi, Tuhan bisa dikenal melalui nama-nama-Nya. Sedangkan, *al-asmâ' al-husnâ* selama ini di masyarakat hanya dijadikan sebagai

bagian dari ritual ("amalan" atau bacaan) yang sama-sekali tidak dihayati.¹

Di samping terbebas dari istilah-istilah yang sulit dimengerti, kelebihan metode *al-asmâ' al-husnâ* dibanding metode "sifat dua puluh" adalah karena mengandung pengenalan nama-nama Tuhan secara lebih lengkap dan komprehensif, yaitu 99 nama Tuhan. Dalam kitab-kitab tawhid, seperti *Umm al-Barâhîn* dan *Jawharat at-Tawhîd*,² dengan sangat jelas disebutkan bahwa nama-nama Tuhan tidak bisa dibatasi hanya dengan 20 sifat. Allah swt memiliki semua sifat-sifat kesempurnaan (*shifât al-kamâl*), dan tidak bersifat dengan semua sifat yang menunjukkan kekurangannya (*shifât an-nuqshân*). Dalam tashawuf, sering disebut Tuhan memiliki semua sifat-sifat "kesempurnaan" (*kamâl*), "kemuliaan" (*jalâl*), dan "keindahan" (*jamâl*). Oleh karena itu, *al-asmâ' al-husnâ* adalah metode yang lebih lengkap dan komprehensif dalam memperkenalkan nama-nama Tuhan.

¹M. Zurkani Jahja, *Asmaul Husna* (Banjarmasin: Grafika Wangi Kalimantan, 2002), Jilid I, h. 2.

²Misalnya, dalam *Umm al-Barâhîn*, dikatakan:

"فما يجب لمولانا عز وجل عشرون صفة"

(Di antara sifat-sifat yang mesti ada bagi Tuhan 'azza wa jalla adalah dua puluh sifat).

Kata "di antara" menunjukkan bahwa Allah swt tidak hanya memiliki dua puluh sifat, tapi semua sifat kesempurnaan.

Dalam *Jawharat at-Tawhîd*, ketika membahas lima sifat *salbiyyah kulliyah* (sifat-sifat yang menafikan atau menolak sifat-sifat yang tidak layak bagi Tuhan), dikatakan:

"والصفات السلبية الكلية ليست منحصرة على هذه الخمس على الصحيح"

(Menurut pendapat yang benar, sifat *salbiyyah kulliyah* tidak terbatas pada lima sifat ini saja).

Lihat Ibrâhîm al-Bijûrî, *Hâsiyyat asy-Syaikh Ibrâhîm al-Bijûrî 'alâ Jawharat at-Tawhîd* (Semarang: Toha Putera, t.th.), h. 33.

Berbeda dengan "sifat dua puluh" yang menekankan pada pengenalan sifat-sifat Allah, *al-asmâ al-husnâ*, karena memuat "nama-nama", mempunyai beberapa kemungkinan pengertian:

1. Nama-nama yang menunjuk kepada zat, seperti *Allah* dan *al-Haq*,
2. Nama-nama yang menunjukkan kepada zat dan peniadaan, seperti *al-Quddûs*, *as-Salâm*, *al-Ghanî*, dan *al-Ahad*,
3. Nama-nama yang menunjukkan zat dan keterkaitannya dengan yang lain (afiliasi), seperti *al-'Alî*, *al-'Azîm*, *al-Awwal*, *al-Âkhir*, *azh-Zhâhir*, dan *al-Bâthin*,
4. Nama-nama yang menunjukkan kepada zat, peniadaan, dan afiliasi, seperti *al-Malik* dan *al-'Azîz*,
5. Nama-nama yang menunjukkan kepada sifat, *al-'Alîm*, *al-Qâdir*, *al-Hayy*, *as-Samî'*, dan *al-Bashîr*,
6. Nama-nama yang menunjukkan kepada ilmu bersama afiliasinya, seperti *al-Kabîr*, *al-Hakîm*, *asy-Syahîd*, dan *al-Muhsî*,
7. Nama-nama yang menunjukkan kepada qudrat dan afiliasi, seperti *al-Qahhâr*, *al-Qawî*, *al-Muqtadir*, dan *al-Matîn*,
8. Nama-nama yang menunjukkan kepada irâdat atau disertai afiliasi perbuatan, seperti *ar-Rahmân*, *ar-Rahîm*, *ar-Ra'ûf*, dan *al-Wadûd*,
9. Nama-nama yang menunjukkan kepada sifat perbuatan, seperti *al-Khâliq*, *al-Bârî'*, *al-Mushawwir*, *al-Wahhâb*, *ar-Razzâq*, *al-Fattâh*, *al-Qâbidh*, dan *al-Basîth*,
10. Nama-nama yang menunjukkan perbuatan disertai penekanan, seperti *al-Mâjid*, *al-Karîm*, dan *al-Lathîf*.³

³Mujiburrahman, "Konsep Tauhid dengan Pendekatan Asmaul Husna (Studi atas *al-Maqshad al-Ghazali*)", Skripsi (tidak diterbitkan), (Banjarmasin: Fakultas Shuluddin IAIN Antasari, 1994), h. 61-62.

Dengan pengenalan Tuhan melalui pendekatan *al-asmâ' al-husnâ* seperti itu, sebagaimana dianjurkan oleh beberapa pemikir Islam semisal al-Ghazâlî dan Sayyid Sâbiq, adalah lebih komprehensif dibandingkan pendekatan "sifat dua puluh" yang, menurut Nurcholish Madjid,⁴ penyimpulan logika (*manthiq*) tentang sifat-sifat Tuhan, sehingga "dihidangkan" sangat rasional dan sulit dimengerti oleh masyarakat umum.

C. Muatan Moral dan Spiritual Penghayatan *Tawhîd* Melalui *Al-Asmâ' al-Husnâ*

Di samping sebagai alternatif cara mengenal Allah swt, *al-asmâ' al-husnâ* berimplikasi atau berpengaruh pada kehidupan moral dan spiritual. Dalam sejarahnya, metode ini memang banyak ditawarkan oleh kalangan sufi, karena pengenalan terhadap Allah swt. harus berimplikasi secara moral dan spiritual. Di antara tokoh Islam yang menganjurkan hal ini adalah Ibn 'Atha'illâh as-Sakandarî dalam *al-Qashd al-Mujarrad fî Ma'rifat al-Ism al-Mufrad*,⁵ di samping al-Ghazâlî dalam *al-Maqshad al-Asnâ*.

⁴Meski mendasarkan nash-nash, uraian tentang keyakinan didasarkan alasan rasional. Fakta ini yang menyebabkan *kalâm* di Barat diterjemahkan dengan teologi dialektis, spekulatif, rasional, filosofis, dan natural. Lihat William Lane Craig, *The Kalam Cosmological Argument* (New York: Harper & Row Publishers, Inc., 1979), h. 4.

⁵(Cairo: Maktabah wa Mathba'ah Muḥammad 'Alî Shabîḥ wa Awlâdih, t.th.), Menurut Ibn 'Atha'illâh as-Sakandarî (h. 27), tingkatan orang mukmin dalam kaitannya dengan hadits yang menjanjikan masuk surga bagi orang yang "menghitung" *asma'* Allah swt. terbagi kepada tiga: Pertama, golongan yang "menghitungnya" dengan *tashdîq* (membenarkan dengan hati), i'tikad, meriwayatkan tanpa didasari pemahaman, dan membacanya. Kedua, kelompok yang "menghitungnya" dengan *tashdîq*, i'tikad, memahaminya, dan mengamalkannya dalam *sulûk* dan sebagai hal-nya. Ketiga, kelompok yang "menghitungnya" dengan menyebut, menghafal, mengetahui, memelihara, dan mengamalkannya dengan menerapkannya dalam akhlak, *kasyf*, *syuhûd*, dan penuh pengangungan.

Dalam hadits yang telah dikemukakan di atas, "*man ahshâhâ dakhala al-jannah*" (siapa yang mampu "menghitungnya" akan masuk surga). Ungkapan "menghitung" ditafsirkan oleh para ulama dengan dua pengertian, yaitu "menghapal" dan "menghayatinya dalam kehidupan". Tafsir terakhir ini dikuatkan dengan hadis lain "Berperilakulah dengan perilaku Allah swt" (*takhallaqû bi akhlaqillâh*). Yang dimaksud dengan "berperilaku dengan perilaku Allah" adalah mewujudkan sifat-sifat Allah dalam kehidupan moral dan spiritual.

Metode *al-asmâ` al-husnâ* yang berimplikasi kepada kesadaran moral dan spiritual tersebut memang mendapat pembenaran dalam ajaran-ajaran para sufi. Akan tetapi, dari perspektif *mutakallim*, penghayatan tersebut bisa dianggap mengakibatkan "penyamaan" (*tasybîh*) antara Tuhan dan hamba-Nya. Untuk menjelaskan posisi pendekatan *al-asmâ` al-husnâ* di kalangan para sufi, berikut dikemukakan argumen al-Ghazâlî (w. 1111 M). Menurut al-Ghazâlî, ada dua cara mengenal Allah (*ma'rifat Allâh*). Pertama, cara yang "terbatas" (*qâshir*), yaitu menyebut nama-nama dan sifat-sifat-Nya dengan cara menyerupakan dengan yang ada pada kita, seperti kemampuan (*qudrah*) dan hidup (*hayâh*) yang kita miliki, kemudian mengenal sifat-sifat tersebut pada Tuhan dengan dalil. Pemahaman kita tentang sifat-sifat Allah dengan cara seperti itu terbatas, karena sifat-sifat yang ada pada kita yang diserupakan dengan sifat-sifat Allah jauh dari kesempurnaan, bahkan tidak sebanding. Padahal, "tidak ada yang serupa dengan Allah" (*laysa kamitslih syai`*). Kedua, cara yang "tertutup" (*masdûd*), yaitu seorang hamba menanti munculnya sifat-sifat ketuhanan pada dirinya, sehingga ia menjadi tuhan. Cara ini tidak mungkin, karena sifat-sifat ketuhanan hanya dimiliki oleh Allah swt. Dalam analogi al-Ghazâlî, "Seseorang tidak mengetahui hakikat mati dan hakikat surga dan neraka, kecuali setelah ia mati dan masuk surga atau neraka, karena surga adalah ungkapan tentang sebab-sebab kelezatan. Seandainya ada seorang yang sama sekali tidak menikmati kelezatan, kita tidak akan bisa sama sekali memberikan pengertian

kepada tentang surga...". Jika di surga ada kelezatan yang berbeda, tidak ada cara untuk memberikannya pemahaman kecuali menyerupakan dengan kelezatan-kelezatan yang kita rasakan, meski harus disadari bahwa kelezatan surga jauh lebih sempurna daripada kelezatan yang kita rasakan sekarang. Dengan menunjukkan ketidakmungkinan dua cara mengenal Allah swt seperti itu, al-Ghazâlî menjelaskan bahwa cara terbaik mengenal Allah swt adalah dengan mengenal nama-nama-Nya. Pendekatan ini dibangun atas dasar asumsi bahwa sifat-sifat ketuhanan Allah swt tidak sama dengan sifat-sifat kita. Sifat mendengar Allah swt berbeda dengan sifat mendengar kita. Kita tidak bisa "menggapai" hakikat sifat Tuhan, kecuali tuhan sendiri. Kita lemah. Namun, kelemahan kita untuk mengenal Tuhan tidak lantas menghilangkan kewajiban kita untuk mengenal-Nya. Oleh karena itu, mengenal Allah swt adalah dengan mengenal nama-nama dan sifat-sifat-Nya. Dengan cara ini, kita mampu memahaminya-Nya. "Ketidakmampuan untuk mencapai pencapaian berarti adalah pencapaian" (العجز عن درك الإدراك إدراك), tegas Abû Bakr ra.⁶ Dengan cara ini, penghayatan aspek moral dan spiritual bukan merupakan "penyerupaan" sebagaimana dipahami *mutakallim*. Berikut argumen al-Ghazâlî:

لا ينبغي أن يظن أن المشاركة في كل وصف توجب المماثلة أما ترى أن الضدين لا يتماثلان و بينهما غاية البعيد الذي لا يتصور أن يكون بعد فوقه و هما متشركان في أوصاف كثيرة إذ السواد شارك البياض في كونه عرضا و في كونه لونا و في كونه مدركا بالبصر و أمور أخرى سواها. أفترى أن من قال : إن الله تعالى موجود لا في محل و إنه سميع بصير عالم مرید متكلم حتى قادر فاعل, والإنسان أيضا كذلك فقد شبه و أثبت المثل هيهات ليس الأمر كذلك و لو كان الأمر كذلك لكان الخلق كلهم مشبهة إذ لا أقل من إثبات المشاركة في الوجود و هو موهم للمشابهة بل المماثلة عبارة عن المشاركة في النوع و الماهية.⁷

⁶Al-Ghazâlî, *al-Maqshad al-Asnâ Syarh Asmâ` Allâh al-Husnâ* (Mesir: Maktabat al-Junaydî, 1968), h. 38-41.

⁷Ibid., h. 35.

Penghayatan akan sifat *ar-Rahmân* (Maha pengasih tak pilih kasih) dan *ar-Rahîm* (Maha penyayang) Tuhan (dua nama yang menunjukkan sifat-Nya), misalnya, menjadikan seorang Muslim memiliki sifat kasih-sayang dengan sesama manusia, karena Tuhan mengasihi manusia, maka manusia harus mengasihi manusia lain. Meski sifat kasih-sayang ada pada Allah dan manusia, sifat keduanya berbeda. Segala sifat Allah ada esa dan unik, tidak seperti segala sifat makhluk-Nya, meskipun predikatnya sama. Kasih sayang Allah ditegaskan-Nya meliputi segala sesuatu (Qs. 7: 156). Kasih sayang-Nya melingkupi jagat raya ini dengan pengaturan tatanan kehidupan. Dalam kehidupan spiritual manusia, kasih sayang Allah dengan memberikannya petunjuk agama dan memberinya potensi yang memungkinkannya untuk berkembang dan mempertahankan eksistensinya. Kasih sayang juga terasa dalam pelaksanaan ibadah kepada-Nya, karena seorang muslim yang taat akan berbayang di pelupuk matanya keberuntungan yang kelak diperolehnya di akhirat. Oleh karena itu, kepribadian yang ideal bagi muslim adalah ditemukannya kesadaran yang penuh akan Tuhan maupun manusia. Namun, dari segi cakupannya, kasih sayang *ar-Rahmân* lebih umum daripada *ar-Rahîm*. Dengan *ar-Rahmân*, Allah mengasihi semua makhluk atau alam semesta di dunia. Sedangkan, *ar-Rahîm* merupakan kasih sayang yang tertuju kepada orang yang meyakini ketuhanan Allah yang Maha pengasih dan penyayang, sebagaimana digambarkan dalam al-Qur'an pada tipe anggota masyarakat Islam pertama dengan predikat *ruhamâ' baynahum* (orang-orang yang berkasih sayang samanya).⁸ Bahkan, dengan penghayatan terhadap sifat *ar-Rahmân*, orang muslim tidak akan memandang kasih sayang hanya menjadi monopoli" orang beriman, tapi juga seluruh isi jagat raya, hewan dan tumbuhan, manusia yang beriman atau tidak. Hal ini karena *ar-Rahmân* sebagaimana *ar-Rahîm* diambil dari akar kata *ra-hi-ma*. Tapi, keduanya memiliki pengertian yang berbeda. Menurut penjelasan al-

⁸M. Zurkani Jahja, *Asmaul Husna*, Jilid I, h. 13-14.

Ghazâlî dalam *al-Maqshad*, kata *ar-Rahmân* hanya tertuju kepada Allah, tidak boleh kepada yang lain-Nya. Sedangkan, *ar-Rahîm* bisa tertuju kepada siapa saja, baik yang beriman. Oleh karena itu, penghayatan ini mendasari persaudaraan yang tidak hanya dibangun atas keimanan (*ukhuwwah Islâmiyyah*), tapi juga setanah air (*ukhuwwah wathaniyyah*) dan kemanusiaan (*ukhuwwah basyariyyah*).⁹

Begitu juga dengan *al-Mu'min* (Maha pemberi aman) berimplikasi moral bagi kehidupan orang yang menghayatinya. Dari segi moral, seorang muslim harus menegaskan dalam kehidupannya sebagai seorang yang betul-betul *mu'min*, baik dalam pengertian beriman kepada Allah dan hari akhirat, maupun dalam pengertian memberi keamanan kepada orang lain. Jadi, ada pengaruh penghayatan nama ini pada kehidupan spiritual (keyakinan bahwa Allah yang harus diimani dan sebagai pemberi aman) dan moral (memberi rasa aman terhadap orang lain). Kata *âmana* dalam al-Qur'an tidak hanya menunjuk pengertian "beriman" (seperti Qs. an-Nisâ'/4: 62, at-Tawbah/9: 10, al-Anbiyâ'/21: 94, dan at-Taghâbun/64: 2), tapi juga "memberikan rasa aman" (Qs. Quraisy/106: 3-4).¹⁰

Penghayatan *as-salâm* (Mahasejahtera) mendorong seorang muslim untuk proaktif untuk menebarkan kesejahteraan bagi makhluk Allah, terutama bagi semua manusia. Sebagai seorang penguasa, ia memberi contoh, dengan tangan atau kekuasaannya, dia harus mewujudkan kesejahteraan bagi orang-orang yang berada dalam tanggungjawabnya, seperti keteladanan 'Umar ibn al-Khaththâb. Secara pasif, seorang muslim minimal tidak melakukan pekerjaan yang menyebabkan berkurangnya kesejahteraannya. "Seorang muslim—demikian menurut hadits—adalah orang-orang lain sejahtera (selamat) dari perbuatan jahat yang terbit dari lidah dan tangannya". Baik atau jahatnya perbuatan lidah dan tangan bersumber dari hati. Al-

⁹*Ibid.*, h. 9-11.

¹⁰*Ibid.*, h. 26-28.

al-Ghazâlî mengatakan: *al-inâ' yandhahu bimâ fih* (yang merembes dari mana adalah isinya). Oleh karena itu, penghayatan nama ini tidak hanya mengharuskan terwujudnya lidah dan tangan yang "sejahtera", tetapi juga "hati yang sejahtera" (*qalb salîm*, [Qs. 26: 88-89]).¹¹

Jika kita memperhatikan penjelasan al-Ghazâlî dalam *al-Maqshad*, ia membagi implikasi moral nama-nama terbaik Tuhan tersebut kepada hamba yang menghayatinya kepada: (1) implikasi moral nama-nama Tuhan yang menunjukkan sifat perbuatan, seperti *Rahmân*, *ar-Rahîm*, dan *al-Mu`min* sebagaimana dikemukakan, dan (2) implikasi moral nama-nama Tuhan yang menunjukkan sifat diri, seperti *as-Salâm*, *al-'Azîz*, dan *al-Mutakabbir*.

Tidak semua nama dalam *al-asmâ' al-husnâ* jelas pengertiannya bagi kita. Pertama, ada nama-nama Allah swt yang mendekati makna, apakah dianggap sinonim atau memiliki arti yang berbeda, seperti *al-Kabîr* dan *al-'Azhîm*, *al-Qâdir* dan *al-Muqtadir*, serta *al-Khâliq* dan *al-Bâri`*.¹² Menurut al-Ghazâlî, kata-kata tersebut tidak boleh dianggap sinonim, karena jumlah 99 nama menunjukkan bahwa masing-masing nama memiliki makna spesifik yang membedakannya dengan nama lain. Kata-kata seperti itu bisa dijelaskan melalui aspek kebahasaan melalui analisis kata dan muatan makna kata ketika digunakan (konteks pemakaiannya) dalam al-Qur'an dan hadits. Kata *al-Qâdir* dan *al-Muqtadir*, misalnya, berakar dari kata *qudrah* (kekuasaan). Kata *al-muqtadir* menunjukkan pengertian "yang dapat berkuasa". Alasannya sebagaimana dikemukakan oleh al-Ghazâlî dalam *al-Mukhtashar fî Allâh (fî Ma'ânî al-Asmâ' al-husnâ)* adalah karena tambahan huruf (*alif* dan *ta'*) menunjukkan perubahan makna. Dalam al-Qur'an, penggunaan kata *al-Qâdir* yang bermakna "Mahakuasa" sebanyak 50 kali, lebih banyak daripada penggunaan kata *al-Muqtadir* yang hanya terulang 4 kali. Untuk

¹¹*Ibid.*, h. 23-25.

¹²Lihat al-Ghazâlî, *al-Maqshad*, h. 27-28.

melihat muatan makna *al-Muqtadir*, ketika digunakan dalam kalimat, Qs. 54: 41-42 yang menceritakan tenggelamnya Fir'aun di Laut Merah setelah dilewati Nabi Musa dan pengikutnya dari Mesir. Siksaan yang ditimpakan oleh Allah kepada Fir'aun tersebut karena kerasulan Mûsâ didustakannya, meskipun telah ditopang dengan sembilan mukjizat. Kekuasaan Allah atas segala sesuatu yang diungkapkan dengan *akhz 'Azîz Muqtadir* (azab Tuhan yang Mahaperkasa lagi Mahakuasa) adalah dengan kekuasaan-Nya atas hal-hal yang melampaui batas yang bisa diterima rasio (suprasional), yaitu mukjizat. Mukjizat tersebut melalui tongkat Nabi Musa yang bisa membelah Laut Merah dan menjadikannya dapat dilewati. Pelakunya adalah Tuhan yang bernama *al-Muqtadir*, Tuhan yang Mahakuasa atas segala sesuatu. Pengertian tersebut juga ditopang dengan hadits yang diriwayatkan oleh at-Tirmidzî dari Abû Hurairah yang menyebutkan nama *al-Muqtadir* sesudah *al-Qâdir*. Penyebutan tersebut, tentu saja, memberikan makna tambahan (*mubâlaghah*; penguatan arti) karena tambahan huruf. Kalau tidak, maka penyebutan tersebut tidak memiliki arti, karena sama-sama berakar dari kata *qudrah*.¹³

Kedua, nama-nama yang bermakna ganda (*musyarak*), seperti kata *al-Mu`min* yang mempunyai dua kemungkinan arti, yaitu yang beriman atau memberikan rasa aman. Menurut al-Ghazâlî dalam *al-Maqshad*, harus ditentukan salah satu makna yang mungkin (*ta'yîn*).¹⁴ Nama *as-Salâm*, misalnya, mempunyai kemungkinan arti "selamat dari aib dan kekurangan" atau "selamat makhluk berkat pertolongan-Nya".¹⁵ Nama tersebut menunjukkan bahwa dzat Tuhan sejahtera dari segala keaiban, sifat-Nya sejahtera dari segala kekurangan, dan perbuatan-Nya sejahtera dari segala kejahatan.¹⁶

¹³*Ibid.*, jilid II, h. 78-80.

¹⁴Lihat al-Ghazâlî, *al-Maqshad*, h. 29-30.

¹⁵Mujiburrahman, *Konsep Tauhid*, h. 51.

¹⁶Zurkani, *Asmaul Husna*, jilid I, h. 23.

Al-Asmâ' al-Husnâ

NO	NAMA	MAKNA
1.	Allâh	Nama Tuhan
2.	Ar-Rahmân	Maha Pengasih
3.	Ar-Rahîm	Maha Penyayang
4.	Al-Malik	Maha Memiliki
5.	Al-Quddûs	Maha Suci
6.	As-Salâm	Maha Sejahtera
7.	Al-Mu'min	Maha Pemberi Aman
8.	Al-Muhaimin	Maha Pemelihara
9.	Al-'Azîz	Maha Mulia Lagi Perkasa
10.	Al-Jabbâr	Maha Memaksa
11.	Al-Mutakabbir	Maha Arogan
12.	Al-Khâliq	Maha Pencipta
13.	Al-Bâri'	Maha Mengadakan
14.	Al-Mushawwir	Maha Pemberi Rupa
15.	Al-Ghaffâr	Maha Pengampun
16.	Al-Qahhâr	Maha Perkasa
17.	Al-Wahhâb	Maha Pemberi
18.	Ar-Razzâq	Maha Pemberi Rezeki
19.	Al-Fattâh	Maha Pembuka
20.	Al-'Alîm	Maha Mengetahui
21.	Al-Qâbidh	Maha Menyempitkan Rezeki
22.	Al-Bâsith	Maha Melapangkan Rezeki
23.	Al-Hâfidh	Maha Menjatuhkan
24.	Ar-Râfi'	Maha Meninggikan
25.	Al-Mu'izz	Maha Memuliakan
26.	Al-Muzill	Maha Menghinakan
27.	As-Samî'	Maha Mendengar
28.	Al-Bashîr	Maha Melihat
29.	Al-Hakam	Maha Agung

30.	Al-'Adl	Maha Adil
31.	Al-Lathîf	Maha Lembang
32.	Al-Khabîr	Maha Dalam Pengetahuan-Nya
33.	Al-Halîm	Maha Penyantun
34.	Al-'Azhîm	Maha Agung
35.	Al-Ghafûr	Maha Sempurna Keampunan-Nya
36.	Asy-Syakûr	Maha Menyukuri Amal Hamba-Nya
37.	Al-'Alîy	Maha Tinggi
38.	Al-Kabîr	Maha Besar
39.	Al-Hafîzh	Maha Memelihara
40.	Al-Muqît	Maha Memberi Makanan
41.	Al-Hasîb	Maha Mencukupkan
42.	Al-Jalîl	Maha Anggun
43.	Al-Karîm	Maha Dermawan
44.	Ar-Raqîb	Maha Mengawasi
45.	Al-Mujîb	Maha Mengabulkan Do'a
46.	Al-Wâsi'	Maha Luas
47.	Al-Hakîm	Maha Bijaksana
48.	Al-Wadûd	Maha Cinta
49.	Al-Majîd	Maha Sempurna Kemuliaan-Nya
50.	Al-Bâ'its	Maha Membangkitkan
51.	Asy-Syahîd	Maha Imanen
52.	Al-Haq	Maha Hakiki ada-Nya
53.	Al-Wakîl	Yang Kepada-Nya Diserahkan Segala Urusan
54.	Al-Qawîy	Maha Kuat
55.	Al-Matîn	Maha Sempurna Kekuatan-Nya
56.	Al-Walîy	Maha Pelindung

57. Al- <u>H</u> amîd	Maha Terpuji
58. Al-Mu <u>h</u> shîy	Maha Menghitung
59. Al-Mubdi'	Maha Menciptakan Semula
60. Al-Mu'îd	Maha Mengembalikan Semua
61. Al-Mu <u>h</u> yîy	Maha Menghidupkan
62. Al-Mumît	Maha Mematikan
63. Al- <u>H</u> ayy	Maha Hidup
64. Al-Qayyûm	Maha Mandiri
65. Al-Wâjid	Yang Selalu Mendapat
66. Al-Mâjid	Maha Mulia
67. Al-Wâhid	Maha Esa
68. Ash-Shamad	Yang Kepada-Nya Bergantung Segalanya
69. Al-Qâdir	Maha Kuasa
70. Al-Muqtadir	Maha Kuasa Atas Segala Sesuatu
71. Al-Muqaddim	Maha Mendahulukan
72. Al-Mu'akhkhir	Maha Mengakhirkan
73. Al-Awwal	Maha Awal
74. Al-Akhir	Maha Akhir
75. Azh-Zhâhir	Maha Zahir
76. Al-Bâthin	Maha Bathin
77. Al-Wâli	Maha Penguasa
78. Al-Muta'âli	Maha Tinggi Kebesaran-Nya
79. Al-Barr	Maha Melimpahkan Kebaikan
80. At-Tawwâb	Maha Menerima Tobat
81. Al-Muntaqim	Maha Pendendam
82. Al-'Afuww	Maha Pemaaf
83. Ar-Ra'ûf	Maha Nelas Kasih Sayang
84. Mâlik al-Mulk	Maha Otoriter
85. Zû al-Jalâl wa al- Ikrâm	Yang Memiliki Keanggunan dan Kemurahan

86. Al-Muqsith	Maha Adil
87. Al-Jâmi'	Maha Mengumpulkan
88. Al-Ghaniy	Maha Kaya
89. Al-Mughnîy	Maha Mengayakan
90. Al-Mâni'	Maha Mencegah
91. Adh-Dhârr	Maha Memudharatkan
92. An-Nâfi'	Maha Memberi Manfaat
93. An-Nûr	Maha Menerangi
94. Al-Hâdî	Maha Memberi Petunjuk
95. Al-Badî'	Maha Kreator Baru
96. Al-Bâqî	Maha Kekal Abadi
97. Al-Wârîts	Maha Pewaris
98. Ar-Rasyîd	Maha Pembimbing
99. Ash-Shabûr	Maha Penyabar

C. Ikhtiar "Membumikan" Respon *Kalâm*: Reorientasi Sisi Kemanusiaan

Sebagaimana telah dikemukakan di atas, keadaan *kalâm* klasik dari segi istilah dan pembahasan sarat dengan kerumitan-kerumitan yang menyebabkan *kalâm* tidak bisa dipahami secara penuh. Di samping itu, karena sifat *kalâm* klasik, sebagaimana tampak dalam definisi *kalâm* menurut Ibn Khaldûn, bersifat defensif (mempertahankan diri dari serangan pemikiran lawan aliran) dan apologetis (pembelaan terhadap keyakinan sendiri), isu-isu yang direspon *kalâm* dalam sejarah tersebut sebagian tidak relevan lagi, sehingga *kalâm* perlu direorientasikan ke respon isu-isu yang mendesak. Memang, tidak seluruh isu-isu yang direspon *kalâm* dalam sejarah tersebut tidak relevan lagi dibicarakan. Persoalan tentang ketuhanan adalah satu contoh persoalan pokok *kalâm* dan merupakan ciri mendasarnya. Namun, ada beberapa isu-isu yang sudah kehilangan relevansinya.

Selama ini dunia Islam umumnya didominasi oleh pandangan formalisme Asy'ariyyah. Di Indonesia, khususnya, sejak aliran teologi yang dianut Asy'ariyyah bercorak Sanûsiyyah, kecuali pada perkembangan terakhir di mana kecenderungan rasional model Mu'tazilah telah mengkristal pada beberapa cendekiawan Islam Indonesia. Namun, itu pun terbatas pada kalangan elit akademis. Kita bisa menunjukkan fakta keberadaan kalam yang dianut selama ini. Ciri umum paparan *kalâm*, sebagaimana diketahui, adalah dialektika epologetis. Memang, itu merupakan refleksi dari zaman di mana suatu aliran teologi muncul, yaitu sebagai respon terhadap arus pemikiran yang menantanginya. Hal ini dijelaskan dalam literatur-literatur yang memuat sejarah kemunculannya. Namun, perubahan kondisi dan adanya tuntutan kemanusiaan di dalamnya menyebabkan teologi klasik kehilangan atau berkurang relevansinya. Umat Islam sekarang menghadapi problematika semisal kemiskinan, keterbelakangan pendidikan, dan hegemoni kultural negara-negara Barat. Oleh karena itu, realitas ini mengandaikan adanya pergeseran arah respon kalam dari debat persoalan-persoalan klasik (yang tentu harus diklarifikasi unsur-unsur yang positif bagi perkembangan dan dinamika dari yang negatif) ke agenda persoalan-persoalan yang mendesak dengan menyikapi isu-isu penting. Ungkapan-ungkapan dalam literatur-literatur kalam klasik, seperti "Jika dikatakan, kami jawab" (*in qâla 'il/ in qîla, qulnâ/ qîla lahu*) menunjukkan bahwa *kalâm* selama ini selalu disibukkan oleh pembelaan-pembelaan oleh suatu aliran terhadap aliran lain. Memang, alasan yang membawa ke arah itu adalah cukup signifikan.

Dalam debat teologis antara Asy'ariyyah dan Mu'tazilah tentang keadilan Tuhan, misalnya, corak pembelaan muncul karena paksa" oleh keinginan baik, atau "pesan teologis" dalam istilah Syid Hossen Nashr, Asy'ariyyah untuk mempertahankan mahakuasaan (*qudrat*) Tuhan dan keinginan baik Mu'tazilah untuk membela keadilan (*al-'adl*) Tuhan, dua titik-tolak yang sama-sama

positif. Apa yang mereka elaborasi itu tampaknya baru menyentuhnya atau menangani satu di antara dua aspek agama,¹⁷ menurut para sosiolog, yaitu aspek substantif. Mereka ingin mendefinisikan agama dalam term-term teologis. Akan tetapi, aspek fungsional agama kurang diberikan ruang dalam perumusan aspek substantif tersebut, sehingga *kalâm* lahir sebagai *kalâm* yang tidak produktif ketika menghadapi problematika kemanusiaan manusia itu sendiri. Dua aspek itu menginginkan pemeluk agama secara umum tidak hanya memiliki pandangan teologis yang tepat tentang Tuhan dan hal-hal terkait, tapi juga memiliki pandangan yang positif terhadap dunia dan kehidupan yang dialaminya.

Dengan demikian, rumusan *kalâm* selama ini, terutama di Indonesia yang bercorak Asy'ariyyah berdasarkan as-Sanûsiyyah, sangat terkesan elitis-intelektual. Gaya bahasanya membawa pembacanya kepada term-term yang pelik dan sulit dipahami. Alih-alih memberikan solusi internal untuk kaum muslimin dalam problematika kemanusiaan, rumusan tersebut—jika demikian—telah gagal atau setidaknya tidak memungkinkan kaum muslim untuk mendapatkan pemahaman yang sempurna tentang ketauhidan Allah di hati pembacanya, karena terjebak dalam term-term tersebut. Karya *kalâm* semisal *al-Irsyâd ilâ Qawâthi' al-Adillah fî Ushûl al-'Itiqâd* oleh al-Juwainî yang beredar di kalangan kita terkesan sangat elitis. Betapa tidak, kitab seperti itu dan yang semisalnya sarat dengan term-term filsafat, seperti *jawhar* (substansi), *'aradh* (aksiden), *jawhar fard*, dan sebagainya, yang tidak hanya gagal dipahami oleh kalangan yang berlabel "akademisi" sekalipun. "Tuhan bukanlah *jirm*, *jism*, maupun *jawhar*" yang ditemukan dalam kitab semisal *al-Arba'in* karya al-Ghazâlî dan juga ditemukan dalam bentuk pengajian yang bersifat

¹⁷Tentang pembagian aspek agama menjadi aspek substantif dan fungsional, lihat Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), h. 155-156.

oktrinal-dogmatis dan dihapal dengan baik, tapi tidak dimengerti dan dihayati, apalagi dijadikan landasan yang positif bagi etos kerja.

Begitu juga, keterkaitan sifat Tuhan dengan alam memunculkan konsep ta'alluq, seperti *ta'alluq ma'iyah*, *ta'alluq 'a'sîr*, *ta'alluq hukmiyyah*, *ta'alluq bi al-quwwah*, *ta'alluq shulûhi adîm*, *ta'alluq tanjîzî qadîm*, dan *ta'alluq tanjîzî hadîts*. Efektivitas konsep tersebut untuk memberikan pengertian tentang sifat-sifat Tuhan perlu ditinjau ulang, karena selama ini lebih banyak merupakan kerumitan dan formalisme yang sukar dipahami dalam pemahaman tentang tauhid.

Dengan mencermati hal itu, *kalâm* klasik tampak lebih cenderung bersifat "teosentris",¹⁸ karena rumusannya bergerak lebih banyak ke satu arah, yaitu hanya memahami Tuhan. Bagaimana konsep teologi untuk menjadikan manusia aktif dan sadar akan keadaan dirinya dan realitas obyektif yang mendera kaum muslimin di berbagai negara di sini tidak banyak diungkapkan.

Dengan mencermati kemunduran umat Islam di berbagai belahan dunia yang, antara lain, memiliki hubungan dengan etos kerja yang bermuatan teologis, realitas tersebut mengandaikan adanya

¹⁸Dalam *Webster's New World College Dictionary*, kata "antroposentris" (*anthropocentric*) diartikan dengan: (1) *that considers man as the central fact, or the central aim, of the universe*, (2) *conceiving of everything in the universe in terms of man values*. Lihat Victor Neufeld (ed.), *Webster's New World College Dictionary* (New York: Macmillan, Inc., 1996), h. 58. *Kalâm* antroposentris adalah *kalâm* yang dalam konsepsinya meletakkan manusia atau nilai-nilai kemanusiaan sebagai titik sentral dalam hubungan Tuhan manusia. Sebagai titik sentral, dalam proses pengonsepsian (*conceiving*), isu-isu dan persoalan-persoalan yang ada di sekitarnya harus disikapi sesuai dengan tujuan bahwa manusia adalah subyek dalam iman dan kreativitasnya sebagai penganan *khalîfah* tak terhalang oleh konsepsi teologis yang menjadikannya "beku". Sebaliknya, teosentris (*theocentric*) adalah cenderung *kalâm* yang menjadikan Tuhan sebagai titik sentral dan manusia tidak terhalang dari sebagai obyek-obyek yang diproyeksikan-Nya sesuai dengan kehendak-Nya.

pergeseran reorientasi *kalâm* klasik dari "teosentris" ke "antroposentris" dengan tetap memelihara isu-isu *hardcore kalâm*, seperti pembahasan tentang wujud Tuhan. Kecenderungan antroposentris memberikan kebebasan kepada manusia untuk membangun sejarahnya sendiri dan memandang bahwa setiap orang harus selalu merangkul agamanya (*religious mindedness*). Teosentris menempatkan sejarah manusia sepenuhnya di bawah skema Tuhan, dan memandang bahwa setiap ide tentang kebebasan manusia dan ide-ide lain yang substansinya adalah meletakkan peran manusia dalam realita kehidupan adalah bersifat antroposentris dan, karenanya, lebih "membumi". Sebaliknya, pengekanan dan pemeriksaan terhadap kebebasan manusia sebagai dalam konsepsi jabariyyah dan terlalu menekankan kemahakuasaan Tuhan seperti dalam voluntarisme dapat dipandang sebagai teosentris.

Kita perlu melakukan upaya pengembangan *kalâm* dengan dasar pandangan bahwa untuk mengisi eksistensi manusia sehingga manusia benar-benar menjadi eksis (biasanya proses "pemanusiaan" manusia ini diungkapkan dengan perpindahan dari *being* ke *becoming*, atau dalam istilah al-Qur'an dari sebagai *basyar* [wujud fisik] ke *insân* [substansi sesungguhnya manusia]) di tengah perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Islam dengan konsepsi teologinya harus memberikan solusi internal, yaitu pandangan teologis yang positif dari kaum muslimin terhadap diri mereka sendiri.

D. Tawaran Metodologi

Jika kita sepakat bahwa seluruh bangunan *kalâm* tidak seharusnya diperbarui secara radikal di seluruh aspeknya, atau kita tidak perlu "merekonstruksi", membangun kembali, *i'âdat al-binâ*, *kalâm* dengan bangunan baru, karena beberapa persoalan *kalâm* klasik sesungguhnya adalah inti pembahasan *kalâm*. Di sisi lain, kita perlu membangkitkan kaum muslimin dari pelbagai keterbelakangan, baik di

idang pendidikan maupun ekonomi, yang antara lain tak pelak lagi memiliki hubungan kausalitas positif dengan pandangan mereka tentang kebebasan dan kemampuan manusia yang menjadi dasar etos kerja.

Oleh karena itu, pertama kita perlu memiliki kesadaran sejarah. Atas dasar kesadaran sejarah (*al-wa'y at-târikhî, historical consciousness*) tersebut, untuk meletakkan *kalâm* di atas realitas sejarah kini dan di sini, pemikiran kita perlu menjangkau dua hal. Pertama, keharusan melihat faktor-faktor historis masa lampau dengan balik ke belakang (*regressif*) di mana suatu rumusan *kalâm* muncul. Hal ini disebabkan karena selain untuk mempertimbangkan kondisi-kondisi tersebut untuk perumusan kini, produk pemikiran lama tidak berarti secara keseluruhan adalah tidak relevan lagi. Kedua, keharusan menyikapi situasi sekarang dan kemungkinan ke depan (*progressif*) yang akan dijelaskan dengan langkah berikut. Agaknya, apa yang penulis maksud kurang lebih sama dengan *progressive-regressive method (al-manhajiyat at-taqaddumiyyah at-tarâju'iyyah)*¹⁹ yang kemukakan oleh Mohammed Arkoun untuk memahami teks-teks al-Qur'an, atau pola pikir sirkular. Karena keharusan kembali ke dua dimensi waktu itu, tidak lepas dari *insâniyyah* (kemanusiaan) dan *tarîkhiyyah* (kesejarahan), maka keterlibatan analisis sosiologis, historis, dan antropologis adalah suatu keharusan.

Progressive method untuk menyikapi kondisi-kondisi sekarang dan masa depan tampaknya, menurut penulis, mengharuskan terapkannya pendekatan tematis, di mana isu-isu kemanusiaan yang mendesak dan telah bernuansa teologis diinventarisasi dalam sebuah agenda raksasa di bawah tema-tema untuk diberikan jawaban teologis secara positif. Dikatakan "di bawah tema", karena pembahasan *kalâm* tema ini tidak menjawab isu-isu kemanusiaan dalam tema-tema.

¹⁹Mohammed Arkoun, *al-Fikr al-Islâmî, Qirâ'ah 'Ilmiyyah* (Beirut: Markaz Inmâ' al-Qawmî, 1987), h. 164.

Dikatakan "jawaban teologis secara positif", karena meski diletakkan di bawah tema-tema, tapi tidak memperoleh jawaban positif bagi kemanusiaan, dan jika begitu, tentu tidak memiliki perbedaan yang signifikan dengan penanganan *kalâm* klasik. Oleh karena itu, usaha berani beberapa cendekiawan Islam untuk merumuskan sebuah teologi Islam "baru" sebagai keprihatinannya atas kondisi umat Islam merupakan langkah-langkah awal menuju jalan baru untuk memberikan jawaban positif teologi terhadap kemanusiaan. Ada teologi populis atau teologi kerakyatan Masdar Farid Mas'udi, teologi transformatif Moeslim Abdurrahman, teologi sosial Ali Yafie, teologi pembebasan Ashgar Ali Engineer, dan sebagainya. Dengan tema-tema kemanusiaan, maka kemiskinan, hubungan gender, misalnya, karena sudah berakar teologis, diberikan jawaban secara teologis.

Di samping dua metode di atas, sebagaimana dianjurkan oleh Fazlur Rahman,²⁰ *kalâm* yang ingin diproyeksikan tersebut juga harus bertolak dari telaah konsep-konsep al-Qur'an tentang keyakinan. Langkah ini adalah niscaya untuk mengukur aliran-aliran *kalâm* yang sudah "menjauh" dari ajaran-ajaran al-Qur'an, seperti semangat aktivisme. Evaluasi pandangan *kalâm* klasik dari segi kesesuaiannya dengan ajaran al-Qur'an adalah lebih penting daripada dua metode kesejarahan di atas.

Yang diperlukan sekarang adalah bagaimana membangkitkan dinamika dan vitalitas umat Islam dalam menghadapi problematika dengan tetap dapat merasakan kehangatan spiritualitas *tawhîdullâh*. Dengan merujuk ke sejarah awal perkembangan Islam masa Rasulullah, gambaran itu kita dapatkan. Dengan di bawah petunjuk al-Qur'an, kaum muslimin memiliki daya yang tangguh untuk mulai membangun suatu peradaban dunia yang tinggi.

²⁰Lihat pada bagian-bagian terakhir bukunya, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*.

Kalâm antroposentris tentu harus memuat pemecahan secara teologis atas isu-isu penting kemanusiaan yang sedang dihadapi. Isu-isu berikut, misalnya, dipandang sangat mendesak untuk disikapi: kemiskinan, etos kerja, krisis lingkungan hidup, dan ketegangan-ketegangan dalam hubungan antaragama di Indonesia dalam era-era terakhir ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman, Moeslim. *Islam Transformatif*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995.
- Arkoun, Mohammed. *al-Fikr al-Islâmî, Qirâ'ah 'Ilmiyyah*. Beirut: Markaz al-'Inmâ' al-Qawmî, 1987.
- al-Bijûrî, Ibrâhîm. *Hâsyiyat asy-Syaikh Ibrâhîm al-Bijûrî 'alâ Jawharat at-Tawhîd*. Semarang: Toha Putera, t.th.
- Craig, William Lane. *The Kalam Cosmological Argument*. New York: Harper & Row Publishers, Inc., 1979.
- Al-Ghazâlî. *al-Maqshad al-Asnâ Syarh Asmâ' Allâh al-Husnâ*. Mesir: Maktabat al-Junaydî, 1968.
- Ibn 'Atha'illâh as-Sakandarî. *Al-Qashd al-Mujarrad fî al-Isim al-Mufrad*. Cairo: Maktabah wa Mathba'ah Muḥammad 'Alî Shabîḥ wa Awlâdih, t.th.
- Jahja, M. Zurkani. *Asmaul Husna*. Banjarmasin: Grafika Wangi Kalimantan, 2002.
- Mujiburrahman, "Konsep Tauhid dengan Pendekatan Asmaul Husna (Studi atas *al-Maqshad al-Ghazali*)", Skripsi (tidak diterbitkan), (Banjarmasin: Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari, 1994).
- Victor Neufeld (ed.). *Webster's New World College Dictionary*. New York: Macmillan, Inc., 1996.

Daftar Pustaka

- 'Abd al-Jabbār. *al-Mugnī fi Abwāb at-Tawhīd wa al-'Adl*, ed. Ibrāhīm Madkūr. Cairo: al-Mu'assasat al-Mishriyah al-'Āmmah li at-Ta'lif wa at-Tarjamah wa ath-Thibā'ah wa an-Nasyr dan Wizārat ats-Tsaqāfah wa al-Irsyād al-Qawmī, t.th.
- _____. *al-Muḥith bi al-Taklīf*, ed. 'Umar al-Sayyid 'Azmī. Cairo: al-Mu'assasat al-Mishriyyat al-'Āmmah li at-Ta'lif wa al-Inbā' wa an-Nasyr, t.th., juz I.
- _____. *al-Mukhtashar fi Ushūl ad-Dīn*. Dalam Muhammad 'Imārah (ed.). *Rasā'il al-'Adl wa at-Tawhīd*. Cairo: Dār asy-Syurūq, 1988.
- _____. *Kitāb al-Ushūl al-Khamsah*, edisi Daniel Gimaret, *Annales Islamologiques*, Institut Francais d'Archéologie Orientale du Caire, 1979, nomor XV, h. 82-83.
- (Pseudo) 'Abd al-Jabbār. *Syarḥ al-Ushūl al-Khamsah*, versi Qawām ad-Dīn Mānakdīm, ed. 'Abd al-Karīm 'Utsmān. Cairo: Maktabah Wahbah, 1965.
- _____. "Social Change and Early Sunnah". Dalam P.K. Koya (ed.). *Hadith and Sunnah: Ideals and Realities*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996.
- _____. *The Major Themes of the Qur'an*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1989.
- Al-'Āmirī, Yusuf. *al-I'lām bi Manāqib al-Islām*. Cairo: Wizārat ats-Tsaqāfah dan Dār al-Kātib al-'Arabīy li ath-Thibā'ah wa an-Nasyr, 1967/1387.
- Abdurrahman, Moeslim. *Islam Transformatif*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995.
- Abrahamov, Binyamin. *Islamic Theology, Traditionalism and Rationalism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998.
- Abū Hanīfah. *Kitāb Syarḥ al-Fiqh al-Akbar, al-Matn al-Mansūb ilā al-Imām al-A'zham Abī Hanīfah*. Heiderabad: Dā'irat al-Ma'ārif al-'Utsmāniyyah, 1980.
- Abū Rayyān, Muḥammah 'Alī. *Tārīkh al-Fikr al-Falsafī fi al-Islām*. Beirut: Dār an-Nahdhat al-'Arabiyyah, 1973.
- Abū Rīdah, 'Abd al-Hādī. "Ilm al-Kalām", dalam *al-Qabas*, Edisi Jum'at, 5 Januari 1990, No. 6343.
- Abū Zayd, Nashr Hāmid. *Naqd al-Khithāb ad-Dīnī*, diterjemahkan oleh Khairon Nahdiyyin dengan judul *Kritik Wacana Agama*. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Alaena, Badrun. *NU: Kritisisme dan Pergeseran Makna Aswaja*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.
- al-Bijūrī, Ibrāhīm. *Hāsiyyat asy-Syaikh Ibrāhīm al-Bijūrī 'alā Jawharat at-Tawhīd*. Semarang: Toha Putera, t.th.
- al-Fanīsān, Su'ūd 'Abdullāh. *Ikhtilāf al-Mufasssirīn: Asbābuh wa Ātsāruh*. Riyadh: Markaz ad-Dirāsāt wa al-I'lām, 1997/1418.
- Al-Faruqi, Ismail R. "Islam dan Agama-agama yang Lain", Altaf Gauhar (ed.). *Tantangan Islam*. Diterjemahkan oleh Anas Mahyuddin dari *The Challenge of Islam*. Bandung: Penerbit Pustaka, 1982.
- Al-Ghazālī. *al-Maqshad al-Asnā Syarḥ Asmā' Allāh al-Husnā*. Mesir: Maktabat al-Junaydī, 1968.
- Al-Ghazālī. *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn*. Indonesia: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th., juz. IV.

- Al-'Irâqî. 'Âthif. *Tajdîd fî al-Madzâhib al-Falsafiyah wa al-Kalâmiyyah*. Cairo: Dâr al-Ma'ârif, 1983.
- Al-Jâbirî, Muḥammad 'Âbid. *Bunyaṭ al-'Aql al-'Arabî, Dirâsah Tahlîliyyah Naqdiyyah li Nuzhum al-Ma'rifah fî ats-Tsaqâfat al-'Arabiyyah*. Beirut: al-Markaz ats-Tsaqâfî al-'Arabî, 1993.
- _____. *al-Dîn wa al-Dawlah wa Tathbîq al-Syarî'ah*. Terj. Mujiburrahman. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001.
- Al-Jilî, 'Abd al-Karîm. *Al-Insân al-Kâmil fî Ma'rifat al-Awâkhir wa al-Awâ'il*. Beirut; Dâr al-Fikr, t.th.
- Al-Juwainî. *Kitâb al-Irsyâd ilâ Qawâthi' al-Adillah fî Ushûl al-'Itiqâd*. Beirut: Mu'assasat al-Kutub ats-Tsaqâfiyyah, 1985.
- al-Qardhawi, Yusuf. *Kayfa Nata'âmal ma' al-Sunnah al-Nabawiyyah: Ma'âlim wa Dawâbith*. Terj. Muhammad al-Baqir. Bandung: Karisma, 1997.
- Angeles, Peter A. *Dictionary of Philosophy*. New York: Barnes & Noble Books dan Division of Harper & Row, Publishers, 1981.
- Nasysyâr, 'Alî Sâmi. *Manâhij al-Baḥts 'ind Mufakkirî al-Islâm wa Iktisyâf al-Manhaj al-'Ilmî fî al-'Âlam al-Islâmî*. Cairo: Dar al-Ma'ârif, 1967.
- Arkoun, Mohammed. *al-Fikr al-Islâmî, Qirâ'ah 'Ilmiyyah*. Beirut: Markaz al-'Inmâ' al-Qawmî, 1987.
- Suyûthî. Jalâl ad-Dîn. *al-Itqân fî Ulûm al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., juz II.
- Suyûthî. *Mu'tarak al-Aqrân fî I'jâz al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988.
- Asy'ari. *Maqâlât al-Islâmiyyîn wa Ikhtilâf al-Mushallîn*. Cairo: Maktabah Nahdhah al-Mishriyyah, 1970.
- Syahrastânî, *Kitâb al-Milal wa an-Niḥal*. Cairo: Maktabat (Anglo) al-Mishriyyah, t.th.

- Athaillah, A. "Al-Qur'an tentang Pluralisme Agama", makalah dipresentasikan pada seminar sehari "Memahami Hakikat Pluralisme Agama", Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari Banjarmasin, tanggal 29 Desember 2004.
- CD-ROM Mawsû'at al-ḥadîts asy-syarîf, edisi ke-2, 2000, hak cipta syarikat al-barâmiy al-Islâmiyyat ad-dawliyyah, Global Islamic Software Company, 1991-1997.
- Cragg, Kenneth dan R. Marston Speight. *Islam from Within, Anthology of a Religion*. California: Wadsworth Publishing Company, 1980.
- Craig, William Lane. *The Kalam Cosmological Argument*. New York: Harper & Row Publishers, Inc., 1979.
- Davies, Paul. *The Mind of God, the Scientific Basis for a Rational World*. New York: A Touchstone Book, 1992.
- Dep. Agama RI. *al-Qur'an dan Terjemahnya*. Madinah: Mujamma' Khâdim al-Haramayn asy-Syarîfayn al-Malik Fahd li Thibâ'at al-Mushḥaf asy-Syarîf, 1411 H.
- Esack, Farid. *Qur'an, Liberalism, and Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. Oxford: Oneworld, 1998.
- Fakhri, Majid. "Some Paradoxical Implications of the Mu'tazilite View of Free Will". *The Muslim World*. vol. XLIII, 1953.
- Al-Fanîsân, Su'ûd 'Abdullâh. *Ikhtilâf al-Mufasssirîn: Asbâbuh wa Âtsâruh*. Riyadh: Markaz ad-Dirâsât wa al-'Ilâm, 1997/1418.
- Farah, Caesar E. *Islam: Beliefs and Observances*. Woodbury: Baron's Educational Series, 1970.
- Fazlur Rahman. "Islam: Challenges and Opportunities", Alford T. Welch dan Pierre Cachia (eds.), *Islam:*

- Past Influence and Present Challenge. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979.
- _____. *Islamic Methodology in History*. New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1994.
- _____. *Islam*. Terj. Ahsin Mohammad. Bandung: Penerbit Pustaka, 1997.
- Fueck, J. "The Role of Traditionalism in Islam", dalam Merlin L. Swartz (ed. and trans.). *Studies on Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- Goldziher, Ignaz. *The Zâhirîtes, Their Doctrine and Their History*, translated and edited by Wolfgang Behn. Leiden: E.J. Brill, 1971.
- Hanafi, A. *Pengantar Filsafat Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1996.
- Hanafi, A. *Theology Islam (Ilmu Kalam)*. Jakarta: Bulan Bintang, 1982.
- Hanafî, Hasan *Dirāsāt Falsafiyah*. Cairo: Maktabah Anglo al-Mishriyyah, 1987.
- Hassan, Ahmad Y. "Faktor-faktor di Balik Kemunduran Sains Islam Sesudah Abad ke-16 M", diterjemahkan oleh Rudy Harisyah dari artikel penulisnya, "Factors behind the Decline of Islamic Sciences after the Sixteenth Century", *Al-Hikmah*, nomor 16, vol. VII/199, h. 80.
- Hasting, James (ed.). *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. New York: Charles Scribners Sons Ltd., t.th., vol. X.
- Heiler, Friedrich. "The History of Religions as Preparation for the Coperation of Religions". Mircea Eliade dan Joseph Kitagawa (eds.). *The History of Religions: Essays in Methodology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1959.
- Hidayat, Komaruddin dan M. Wahyuni Nafis. *Agama Masa Depan: Perspektif Filsafat Perennial*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Hidayat, Komaruddin. "Taqdir dan Kebebasan", dalam Muhammad Wahyuni Nafis (ed.). *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1996.
- Horwich, Paul. "Truth, theories of", dalam Jonathan Dancy dan Ernest Sosa (eds.). *A Companion to Epistemology*. Massachusetts: Blackwell, 1993.
- Hourani, Albert. *Islamic Rationalism: the Ethics of 'Abd al-Jabbâr*. London: Oxford University Press, 1971.
- Hourani, George F. "Islamic and Non-Islamic Origins of Mu'tazilite Ethical Rationalism". *International Journal of Middle East Studies*. 7 (1976), h. 59-87.
- Hourani, George F. *Islamic Rationalism, the Ethics of 'Abd al-Jabbâr*. Oxford: Clarendon Press, 1971.
- Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilization and the Remarking of of World Order*, diterjemahkan oleh M. Sadat Ismail dengan judul *Benturan Antarperadaban dan Masa Depan Politik Dunia*. Jakarta: Qalam, 2003.
- Hurley, Patrick J. *A Concise Introduction to Logic*. California: Wadsworth Publishing Company, 1985.
- Ibn 'Atha'illâh as-Sakandarî. *Al-Qashd al-Mujarrad fî al-Islam al-Mufrad*. Cairo: Maktabah wa Mathba'ah Muhammad 'Alî Shabîh wa Awlâdih, t.th.
- Ilhamuddin. *Pemikiran Kalam Al-Baqillani, Studi Tentang Persamaan dan Perbedaannya dengan Al-Asy'ari*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.
- Imam Baehaqi (ed.). *Kontroversi Aswaja: Aula Perdebatan dan Reinterpretasi*. Yogyakarta: LKiS, 1999.

- Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam*. Lahore: Shaikh Muhammad Ashraf Publisher, 1951.
- Al-Jābirī, Muḥammad ‘Ābid. *Bun-yat al-‘Aql al-‘Arabī: Dirāsah Tahlīliyyah Naqdiyyah li Nuzhum al-Ma’rifah fī ats-Tsaqāfat al-‘Arabiyyah*. Beirut: al-Markaz ats-Tsaqāfi al-‘Arabī, 1993.
- Jahja, M. Zurkani. *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996
- Jahja, M. Zurkani. *Asmaul Husna*. Banjarmasin: Grafika Wangi Kalimantan, 2002.
- Jahja, M. Zurkani. *Teologi Al-Gazali, Pendekatan Metodologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Khalidi, Tarif. *Arabic Historical Thought in the Classical Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Kraemer, Joel L. *Humanism in the Renaissance of Islam, the Cultural Revival During the Buyid Age*. Leiden: E.J. Brill, 1986.
- Kraemer, Joel L. *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age*. Lieden: E.J. Brill, 1986.
- Leaman, Oliver. *An Introduction to the Medieval Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Lubis, Arbiyah. *Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad Abduh*. Jakarta: Karya Unipress, 1993.
- Abdel Haleem, M. “Early Kalam”, Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*. London dan New York: Routledge, 1996. Vol. I.
- Machasin. “Understanding the Qur’ān With Logical Arguments: Discussion on ‘Abd al-Jabbār’s

- Reasoning”, dalam *al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies*, juz 38, nomor 2, hlm. 371.
- _____. *Al-Qadi ‘Abd al-Jabbar dan Ayat-ayat Mutasyabihat Al-Qur’an*. disertasi doktoral di Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (1994), dan diterbitkan dengan judul. *Al-Qadi ‘Abd al-Jabbār, Mutasyabih al-Qur’an: Dalih Rasionalitas al-Qur’an*. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- _____. *Menyelami Kebebasan Manusia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Majid Fakhry. *A History of Islamic Philosophy*. London: Longman dan New York: Columbia University Press, 1983.
- Makdisi, George. *Religion, Law and Learning in Classical Islam*. Great Britain: Variorum, 1991.
- Manson, Neila A. (ed.). *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*. New York: Routledge, 2003.
- Martin, Richard C. Mark R. Woodward, dan Dwi S. Atmaja. *Defenders of Reason in Islam, Mu’tazilism from Medieval School to Modern Symbol*. Oxford: Oneworld, 1997.
- Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara: Kritik Atas Politik Hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Mas’ud, Abdurrahman. “Sunnism And 'Orthodox' in the Eyes of Modern Scholars”. *Al-Jāmi’ah, Journal of Islamic Studies*. Yogyakarta: Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalijaga, 1998, nomor. 61, h. 106-114.
- Mastuki HS (ed.), *Kiai Menggugat: Mengadili Pemikiran Kang Said*. Jakarta: Pustaka Cinganjur, 1999.
- Mas’ud, Abdurrahman. "Sunnism and 'Ortodox' in the Eye of Modern Scholars". *Al-Jami'ah*. Nomor 61, 1998.

- Muhammad Asad. *The Message of the Qur'an*. Giblartar: Dar al-Andalus, 1980.
- Muhammad, Ahsin. "Keadilan Tuhan dalam Konsepsi Murtadha Muthahhari: Sebuah Telaah Teologis", *Al-Hikmah*, no. 16, vol. VII/1996.
- Mujiburrahman, "Konsep Tauhid dengan Pendekatan Asmaul Husna (Studi atas *al-Maqshad al-Ghazali*)", Skripsi (tidak diterbitkan), (Banjarmasin: Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari, 1994).
- Mujiburrahman. "Agama dalam Masyarakat Modern". Makalah diskusi dosen-dosen Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari, Banjarmasin, 1998.
- Munawar-Rahman, Budhy. "New Age: Gagasan-gagasan Mistik Spiritual Dewasa Ini", Muhammad Wahyuni Nafis (ed.). *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Muslim. *Shahih Muslim*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.
- Muthahhari, Murtadha. *Perspektif al-Qur'an tentang Manusia dan Agama*. Bandung: Penerbit Mizan, 1998.
- Nasr. S.H. "The Qur'an and Hadith as Source and Inspiration of Islamic Philosophy". Dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (eds.). *History of Islamic Philosophy*. London dan New York: Routledge, 1996.
- _____. "Kata Pengantar", dalam Frithjof Schoun, *Islam and Perennial Philosophy*, terjemah Rahmani Astuti. Bandung: Penerbit Mizan, 1993.
- Nasution, Harun. *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan*. Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1986.
- An-Nasysyâr, 'Alî Sâmi. *Manâhij al-Bahts 'ind Mufakirî al-Islâm wa'ktisyâf al-Manhaj al-'Ilmî fî al-'Âlam al-Islâmî*. Cairo: Dâr al-Ma'ârif, 1967.
- Peters, J. R. T. M. *God's Created Speech, A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qâdî l-Qudât Abû l-Hasan bn Ahmad al-Hamadâni*. Leiden: E.J. Brill, 1976.
- Peters, J.R.T.M. *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazili Qâdî l-Qudât Abu l-Hasan bin Ahmad al-Hamadani*. Leiden: E.J. Brill, 1976.
- Rakhmat, Jalaluddin. "Pemahaman Hadis: Perspektif Historis". *Al-Hikmah*. No. 17, vol. VII/1996, h. 21-31, atau dalam Yunahar Ilyas (ed.). *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis*. Yogyakarta: Lembaga Pengkajian dan Pengamalan Islam (LPPI) UMY, 1996.
- Rosenthal, Franz. *The Classical Heritage in Islam*. London & New York: Routledge, 1994.
- Runes, Dagobert D. *Dictionary of Philosophy*. New Jersey: Littlefield, Adams & Co., 1971.
- Schimmel, Annemarie. *Islam, an Introduction*. New York: State University of New York, 1992.
- Shihab, Alwi. "Paradigma Baru Misi Kristen". Andito (ed.) *Atas Nama Agama, Wacana Agama dalam Dialog "Bebas" Konflik*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1998.
- Sjadzali, Munawir. *Islam dan Tatanegara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*. Jakarta: UI-Press, 1993.
- Smith, Huston. "Pengantar untuk Edisi yang Disempurnakan", dalam Frithjof Schoun, *Transcendental Unity of Religions*. Terjemah Safoedin Bahar. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.
- Solomon, Robert C. *Introducing Philosophy: A Text With Readings*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1985.

- Sri Kuhnt-Saptodewo, "Menggalang Kebersamaan dalam Interkulturalitas", makalah dipresentasikan dalam dialog bersama dosen dan mahasiswa IAIN Antasari dan STT GKE Banjarmasin, 11 Februari 2004.
- St. Sunardi. "Dialog: Cara Baru Beragama (Sumbangan Hans Küng bagi Dialog Antaragama)", dalam *Dialog, Kritik, dan Identitas Agama*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1993. Seri DIAN I Th. I.
- Stewart, Devin J. *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiites Responses to the Sunni Legal System*. Salt Lake City: The University of Utah Press, 1998.
- Stewart, Devin J. *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiites Responses to the Sunni Legal System*. Salt Lake City: The University of Utah Press, 1998.
- Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- The Liang Gie. *Kamus Logika*. Yogyakarta: Penerbit Liberty dan Pusat Belajar Ilmu Berguna (PBIB), 1998.
- Van Ess, Josef. "The Logical Structure of Islamic Theology". *An Anthology of Islamic Studies*. Montreal: McGill-Indonesia IAIN Development Project, 1992.
- Verkuyl, J. *Samakah Semua Agama?* Jakarta: Badan Penerbit Kristen, 1961.
- Victor Neufeld (ed.). *Webster's New World College Dictionary*. New York: Macmillan, Inc., 1996.
- Wardani. "Kajian Keislaman di Kalimantan Selatan (Sebuah Catatan Awal)", *Kandil*, Lembaga Kajian Keislaman dan Kemasyarakatan (LK3), Banjarmasin, Edisi II, September 2004.

- Watt, William Montgomery. *Islamic Philosophy and Theology, and Extended Survey*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985.
- _____. *The Formative Period of Islamic Thought*. Oxford: Oneworld, 1998.
- Wensinck, A. J. *The Muslim Creed, Its Genesis and Historical Development*. New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1979.
- Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge: Harvard University Press, 1976.
- Yamani, *Antara al-Farabi dan Khomeini: Filsafat Politik Islam*. Bandung: Mizan, 2002.
- Yūsuf Mūsā. *al-Qur'an wa al-Falsafah*, terj. M. Thalib dengan judul *Al-Qur'an dan Filsafat (Penuntun Mempelajari Filsafat Islam)*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991.