

**ILMU KALÂM:
PENGERTIAN, SEJARAH PERKEMBANGAN, OBYEK
KAJIAN, METODE, DAN INTERRELASINYA DENGAN
ILMU-ILMU LAIN**

A. Pengertian

Ada beberapa istilah yang digunakan untuk menyebut disiplin ilmu keislaman yang membahas tentang ketuhanan dan yang terkait. Istilah-istilah tersebut, tentu saja, muncul dalam ruang (tempat) dan waktu (kondisi sejarah) tertentu ketika istilah tersebut digunakan. Hal itu karena, sebagaimana disiplin-disiplin keilmuan Islam lain, ilmu *kalâm* tidak muncul, tentu saja, sebagai disiplin tersendiri sejak masa Rasulullah, melainkan melalui proses sejarah. Istilah-istilah dan pemaknaan awalnya dikemukakan sebagai berikut:

1. Istilah *kalâm*

Menurut penelitian Harry Austryn Wolfson dalam *The Philosophy of the Kalam* terhadap literatur-literatur awal Islam tentang heresiografi seperti *Kitâb al-Milal wa an-Nihâl* karya asy-Syahrastânî dan *al-Farq bayn al-Firaq* karya al-Baghdâdî, serta sumber-sumber Yunani, istilah *kalâm* (literal: "pembicaraan" atau "ungkapan kata") sebenarnya merupakan penerjemahan bahasa Arab dari kosa kata filsafat Yunani *logos* yang mengandung beberapa pengertian: "ungkapan kata", "rasio", dan "argumen". Istilah *kalâm* juga digunakan sebagai terjemahan bahasa Arab dari bahasa Yunani untuk menyebut suatu bidang ilmu tertentu. Dalam ungkapan Yunani, "diskusi tentang fisika", misalnya, diterjemahkan dengan "*kalâm* fisika" (الكلام الطبيعي *al-kalâm ath-thabi'i*), dan orang ahli di bidang tersebut disebut dengan *ashhâb al-kalâm ath-thabi'i* (أصحاب الكلام المتكلمون في الطبيعيات) (الطبيعي) atau *al-mutakallimûn fî ath-thabi'iyât* (المتكلمون في الطبيعيات). Orang-orang yang ahli tentang ketuhanan (teolog) diterjemahkan

dengan *ashhâb al-kalâm al-ilâhî* (أصحاب الكلام الإلهي) atau *al-mutakallimûn fî al-ilâhiyyât* (المتكلمون في الإلهيات).¹

Dengan penelusuran terhadap penggunaan kata *kalâm* dan *mutakallim* seperti itu, maka istilah tersebut sangat mungkin dipengaruhi oleh penerjemahan kata Yunani ke bahasa Arab. Bahkan, dalam beberapa literatur awal, penggunaan istilah *kalâm* mencakup bahasan yang luas, seperti Yahyâ ibn 'Adî berbicara tentang "*mutakallimûn Kristen*", asy-Syahrastânî berbicara tentang "*kalâm Empedocles*", "*kalâm Aristoteles*, dan sebagainya. Begitu Ibn Rusyd berbicara tentang "*kalâm orang-orang yang menganut agama kita dan orang-orang Kristen*" dan "*kalâm orang-orang yang menganut tiga agama sekarang (ketika Ibn Rusyd hidup)*". Di samping itu, tanpa menyebutkan kualifikasinya, istilah *kalâm* juga digunakan untuk menyebut sistem berpikir tertentu yang muncul sebelum munculnya filsafat dan pendukung-pendukungnya (*al-mutakallimûn*) yang dikontraskan dengan kalangan filsuf Islam yang diawali dengan al-Kindî (w. 873M).²

Istilah '*ilm al-kalâm*' untuk menyebut disiplin keilmuan Islam yang membahas tentang persoalan ketuhanan digunakan, antara lain, oleh al-Asy'arî dalam *Istihsân al-Khawdh fî 'Ilm al-Kalâm* dan al-Ghazâlî dalam *Iljâm al-'Awwân 'an 'Ilm al-Kalâm*.

2. Istilah Teologi Islam

Kata teologi (*theology* dari kata *theos*: tuhan dan *logos*: ilmu) berarti "disiplin tentang ketuhanan". Menurut Vergilius Ferm, *theology*: "*a study of the question of God and the relation of God to the world of reality*" (teologi adalah studi tentang Tuhan dan hubungan Tuhan dengan dunia realitas). Istilah teologi di kalangan bangsa

¹Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge: Harvard University Press, 1976), h. 1.

²Ibid., h. 2.

Yunani, menurut D. S. Adam, digunakan untuk menyebut hasil karya para pujangga, seperti Homer dan Hesiod, yang berkenaan dengan para dewa, dan hasil karya para filsuf, seperti Plato dan Aristoteles yang berkenaan dengan filsafat mereka tentang Realitas Tertinggi (*ultimate reality*). Dalam perkembangannya, istilah teologi baik sebagai cabang filsafat maupun sebagai ilmu yang dikaitkan dengan agama tertentu menggunakan rasio sebagai alat yang dominan dalam menghasilkan pengetahuan yang sistematis. Namun, ketika sebagian filsuf mengakui intuisi sebagai sumber pengetahuan, teologi pun juga diwarnai dengan penggunaan intuisi, terutama dalam Islam, sebagaimana dinyatakan Duncan Black Macdonald, karena keberhasilan teologi al-Ghazâlî dengan metode *kasyfnya*.³

Disiplin ilmu yang membahas tentang Allah swt. dan persoalan-persoalan yang terkait dalam Islam disebut dengan "teologi Islam" (*Islamic theology*). Namun, karena kentalnya penggunaan rasio dalam bahasan tentang tuhan dalam Islam, beberapa pengkaji Barat tentang Islam, seperti Richard Walzer, menggunakan istilah-istilah lain, yaitu: "teologi rasional" (*rational theology*), "teologi skolastik" (*scholastic theology*), "teologi dialektis" (*dialectical theology*), "teologi natural" (*natural theology*), dan "teologi spekulatif" (*speculative theology*). Berbeda dengan istilah ilmu tawhîd, maka '*ilm al-kalâm*' lebih rumit karena sentuhannya dengan filsafat. Berikut kutipan William Lane Craig:

Taken literally, *kalâm* is simply the Arabic word for 'speech'. It came to denote the statement of points of theological doctrine, and was later used to mean the statement of an intellectual position or the argument upholding such a statement. Ultimately, *kalâm* became the name of the whole movement within Arabic thought that might best be called Arabic

³M. Zurkani Jahja, *Teologi Al-Ghazali: Pendekatan Metodologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 5-6.

scholasticism. A scholastic theologian, or a practitioner of *kalâm*, was called a *mutakallim*. Richard Walzer described them as 'dialectical or speculative theologians' and notes that they are methodologically distinct from the philosophers in that they 'take the truth of Islam as their starting point'.⁴

(Secara literal, *kalâm* secara sederhana adalah kata dalam bahasa Arab yang bermakna "pembicaraan". Istilah tersebut mempunyai arti awal sebagai pernyataan tentang hal-hal yang berkaitan dengan ajaran-ajaran teologis [ketuhanan], dan sebelumnya digunakan untuk pengertian sebagai pernyataan yang berisi posisi atau argumen intelektual sebagai sebuah pernyataan. Pada akhirnya, *kalâm* menjadi nama bagi seluruh gerakan dalam pemikiran Arab yang mungkin lebih tepat disebut sebagai skolastisisme Arab. Seorang teolog skolastik, atau seorang praktisi *kalâm*, disebut *mutakallim*. Richard Walzer menggambarkan mereka sebagai "teolog dialektis atau spekulatif" dan memberikan catatan bahwa secara metodologis mereka berbeda dengan para filsuf dalam hal bahwa mereka "menjadikan kebenaran Islam sebagai titik tolak berpikir mereka".)

Penyebutan "dialektis, spekulatif, natural, rasional, dan skolastik" bagi teologi Islam adalah karena karakter penggunaan nalar rasional yang begitu kental. Untuk menyebut sebagai contoh yang sederhana, formulasi keyakinan melalui "sifat dua puluh" yang dikenal di kalangan Asy'ariyyah dan di Indonesia diformulasikan melalui teologi as-Sanûsiyyah seperti dalam *Umm al-Barâhîn*, tidak syak lagi,

⁴ William Lane Craig, *The Kalam Cosmological Argument* (New York: Harper & Row Publishers, Inc., 1979), h. 4.

disusun atas dasar sistematika logika. Hal itu tampak dari kenyataan bahwa meski al-Qur'an dan as-sunnah tidak membatasi sifat-sifat Allah swt, dalam formulasi tersebut sifat-sifat tuhan tersebut diklasifikasikan atas kategori rasional: sifat-sifat yang mesti dimiliki oleh Allah (*wâjib*), yang tidak mungkin (*mustahîl*), dan yang mungkin (*jà'iz*). Klasifikasi dan penempatan sifat-sifat-Nya tersebut juga didasarkan atas kategori berurutan: *shifat nafsiyyah*, *shifât salbiyyah kulliyyah*, *ma'ânî*, dan *ma'nawiyah*, meski di kalangan Mâturîdiyah klasifikasi terakhir (*ma'nawiyah*) dihilangkan. Formulasi *kalâm* akan tampak semakin rumit jika kita melihat kitab-kitab *kalâm*, seperti *Maqâlât al-Asy'arî* dan karya-karya al-Juwainî seperti dalam *al-Irsyâd*, yang ditulis dengan nalar akal dan semangat pembelaan yang kuat terhadap aliran penulis. Karakter rasional akan semakin tampak dari metode-metode rasional yang digunakan di samping metode tekstual wahyu dan as-sunnah.

3. Istilah *Ushûl ad-Dîn*

Ushûl ad-Dîn berarti "dasar-dasar agama (Islam)". Pemakaian istilah ini jelas adalah karena ilmu ini membahas persoalan ketuhanan yang merupakan bagian yang paling mendasar dalam Islam. Ahli dalam bidang ini biasa disebut dengan *ahl al-ushûl*, akan tetapi istilah *ushûliyyûn* lebih banyak merujuk kepada orang yang ahli dalam *ushûl al-fiqh*, bukan *ushûl ad-dîn*. Istilah *ushûl ad-dîn* antara lain digunakan oleh al-Ghazâlî dalam *Kitâb al-Arba'în fî Ushûl ad-Dîn*.

Istilah-istilah lain yang digunakan untuk menyebut disiplin keilmuan Islam ini adalah ilmu *tawhîd*, ilmu *'aqâ'id* (dari *'aqidah*), dan *al-fiqh fî ad-dîn* (pemahaman terhadap agama Islam), seperti tampak dalam karya Abû Hanîfah, *al-Fiqh al-Akbar*. Abû Hanîfah pernah mengatakan, "*al-fiqh fî ad-dîn afdhal min al-fiqh fî al-'ilm*".⁵ Yang

⁵ *Kitâb Syarh al-Fiqh al-Akbar, al-Matn al-Mansûb ilâ al-Imâm al-A'zham Abi Hanîfah* (Heiderabad: Dâ'irat al-Ma'ârif al-'Utsmâniyyah, 1980), h. 2-4.

dimaksud dengan *al-fiqh fī ad-dīn* di sini adalah ilmu yang membahas tentang ketuhanan. Sedangkan, istilah "sifat dua puluh" saya kira bukanlah nama bagi disiplin ilmu, melainkan lebih tepat disebut sebagai "metode" dalam pemahaman sifat-sifat Allah swt. yang hanya merupakan bagian dari bahasan-bahasan ketuhanan yang lebih luas.

3. Pertumbuhan dan Perkembangan *kalâm* dalam Penjelasan Asy-Syahrastâni dan Ibn Khaldûn

Perkembangan Islam dalam kaitannya dengan pertumbuhan dan perkembangan *kalâm* dapat diklasifikasikan kepada dua fase. Pertama, fase perkembangan Islam di mana keyakinan kaum muslimin terhadap akidahnya adalah "seragam" dan belum ditandai dengan perbedaan aliran-aliran. Kedua, fase di mana terjadi perbedaan aliran-aliran yang dalam karya-karya heresiografi disebut "penyimpangan" (*bid'ah*).

Fase pertama didominasi oleh kalangan *salaf* (literal: pendahulu) yang merupakan generasi sahabat dan para pengikut (*tâbi'ûn*). Keyakinan mereka tertumpu pada pernyataan al-Qur'an yang dipahami tidak rumit sebagaimana dalam perkembangan berikutnya. Ajaran-ajaran al-Qur'an sebagaimana yang mereka yakini, menurut Ibn Khaldûn, diklasifikasikan kepada dua, yaitu; "kewajiban-kewajiban badan" (*at-takâlif al-badaniyyah*) dan "kewajiban-kewajiban hati" (*at-takâlif al-qalbiyyah*). Yang pertama berkaitan dengan fiqh yang dasarnya adalah *ijtihâd*, yang pertama kali dipahami sebagai "pengambilan kesimpulan hukum karena tidak kasus sebelumnya" dan kemudian dijabarkan menjadi pemahaman komprehensif atas dasar: al-Qur'an, as-sunnah, analogi (*qiyâs*), dan konsensus (*ijmâ'*). Sedangkan, yang kedua berkaitan dengan keimanan.⁶

Istilah *kalâm* berdasarkan keterangan asy-Syahrastâni digunakan sebelum munculnya Mu'tazilah di tangan Wâshil ibn 'Athâ' (w. 748 M) dan para perintis *kalâm* selama masa Hârûn ar-Rasyîd (786-809). *Kalâm* pra-Mu'tazilah bisa dirunut pada penggunaan istilah *mutakallimûn* oleh Ibn Sa'd (w. 845M) sebagai kelompok yang mendiskusikan seratus orang-orang yang berdosa dalam Islam dan istilah *yatakallamu* oleh Ibn Qutaybah sehubungan dengan problem kebebasan bertindak (*freewill*).⁷ Sama halnya dengan asy-Syahrastâni, Ibn Khaldûn untuk menyatakan keberadaan *kalâm* sebelum Mu'tazilah merujuk sejumlah nama *mutakallimûn* sebelum periode itu. Menurut keterangan Ibn Khaldûn, *mutakallimûn* pra-Mu'tazilah dalam masalah keimanan merujuk kepada al-Qur'an. Namun, ketika terjadi perbedaan pendapat tentang rincian (*tafâshil*) keimanan, maka mulailah digunakan "argumen akal di samping sumber teks (*nash*)". Perbedaan pendapat yang memicu munculnya *kalâm* tersebut, menurutnya, adalah disebabkan oleh isu-isu keyakinan pra-Mu'tazilah, seperti status orang yang berdosa, kebebasan berkehendak, dan anthropomorphisme (ayat-ayat yang mengesankan kesamaan tuhan dengan manusia) al-Qur'an. Apa yang dimaksud oleh Ibn Khaldûn dengan "argumen akal di samping sumber teks (*nash*)"? Hal ini bisa dipahami dari perbedaan yang dilakukannya antara "ilmu-ilmu tradisional", seperti fiqh, dan "ilmu-ilmu filosofis". Dengan kontras antara keduanya, maka *kalâm* muncul seiring dengan penggunaan "bukti-bukti rasional/intelektual" (*al-adillat al-'aqliyyah*). Di sini logika sebagai salah satu bagian dari filsafat mulai digunakan secara intensif dalam proses kemunculan *kalâm*. Ibn Khaldûn mencontohkan sebagai bentuk penggunaan logika dalam *kalâm* adalah "analogi dari yang diketahui kepada yang belum diketahui" (*qiyâs al-ghâ'ib 'alâ asy-syâhid*). Yang diketahui disebut *syâhid* atau *muqaddimah* (premis), sedangkan yang belum diketahui disebut *ghâ'ib* atau *mathlûb*. Penggunaan analogi dalam *kalâm* seperti

⁶Ibid., h. 3-4.

⁷Ibid., h. 4.

ini sama dengan sillogisme dalam logika Yunani yang biasanya digunakan dalam pengambilan kesimpulan hukum Islam. Dengan kenyataan ini, Ibn Khaldûn ingin menjelaskan bahwa kemunculan *kalâm* adalah disertai dari segi metodologi berpikir dengan "peminjaman" metode *qiyâs* dalam fiqh untuk diterapkan dalam isu-isu keyakinan. Sayangnya, Ibn Khaldûn tidak menyebut secara jelas nama-nama yang terlibat dalam penggunaan metode *qiyâs* fiqh tersebut dalam isu-isu keyakinan tersebut. Harry Austryn Wolfson berspekulasi bahwa dari tidak adanya keterangan Ibn Khaldûn tentang itu, sangat mungkin orang-orang yang menggunakan metode *qiyâs* tersebut adalah orang-orang yang dijelaskan Ibn Khaldûn dalam bagian-bagian awal *al-Milal*nya, yaitu orang-orang yang memunculkan masalah-masalah baru yang sebelumnya tidak dipersoalkan yang disebut dalam karya-karya heresiografi sebagai *bid'ah* dan kalangan yang menyatakan diri mengikuti ajaran *salaf* awal. Untuk menjelaskan hal ini, Ibn Khaldûn memberikan contoh sikap-sikap kaum muslimin terhadap anthropomorphisme al-Qur'an yang bisa diklasifikasikan kepada tiga sikap: *pertama*, kalangan yang memegang kuat *tanzih* (membersihkan sifat-sifat tuhan dari penyamaan dengan sifat-sifat manusia), *kedua* dan *ketiga* yang disebut sebagai "pembuat *bid'ah*" adalah kalangan anthropomorphis dan kalangan yang ingin mengharmonisasikan antara penafsiran anthropomorphisme terhadap ayat-ayat al-Qur'an dan yang anti-anthropomorphisme. Jika dalam *qiyâs* fiqh, kita bisa mengambil contoh analogi *khamr* dengan *nabîdz*, minuman anggur, (atau minuman-minuman lain) yang memabukkan atas dasar kesamaan ('illah) antara keduanya. Bagaimana metode *qiyâs* fiqh seperti ini kemudian diterapkan dalam isu-isu keyakinan? Berikut analisis Wolfson (terjemahnya):

"Sekarang mari kita bayangkan bahwa kelompok dari muslim ortodoks awal, sebagaimana kita ketahui, yang bahkan sebelum munculnya Mu'tazilah ingin menentang *tasybîh* (penyerupaan), yaitu memegang pengertian ayat-ayat al-Qur'an yang

anthropomorphis secara lahiriah, pada saat yang sama juga ingin menentang kalangan yang menyatakan bahwa seseorang seharusnya tidak mencari penjelasan ayat-ayat seperti itu. Bagi mereka, ayat-ayat tersebut harus dijelaskan dengan cara bagaimanapun. Oleh karena itu, mereka berupaya untuk menjelaskan ayat-ayat tersebut. Penjelasan yang mereka perlukan adalah bahwa kesamaan tersebut yang bisa dipahami dari ayat-ayat anthropomorphis al-Qur'an seharusnya tidak dipahami dalam pengertian tentang kesamaan yang sempurna dalam semua hal. Karena mereka terlatih dengan penggunaan metode yang diterapkan oleh generasi awal muslim untuk menjelaskan rukun-rukun iman, mereka mencari dasar argumen dari hadits untuk menjelaskan bahwa kesamaan yang dipahami dari ayat-ayat anthropomorphis al-Qur'an seharusnya tidak dipahami sebagai kesamaan sempurna dalam semua aspek. Ketika mereka sedang berupaya untuk mencari topangan argumen, mereka dengan tiba-tiba membayangkan dalam pikiran mereka tentang kesamaan dalam metode analogi fiqh yang mereka ketahui sebagai kesamaan bukan dalam semua aspek, melainkan kesamaan hanya dalam beberapa aspek. Nah, mereka berpikir, mengapa konsepsi kesamaan ini tidak diterapkan pada kesamaan dalam ayat-ayat anthropomorphis al-Qur'an? Mereka mencoba dan menemukan metode tersebut bisa diterapkan. Kesamaan antara tuhan dan manusia yang dimungkinkan dalam ayat-ayat anthropomorphis dalam al-Qur'an, mereka bernalar, tidak mempunyai pengertian kesamaan keduanya dalam semua hal, hanya berarti kesamaan dalam beberapa hal. Sama halnya juga, kesamaan antara tuhan dan manusia yang tidak dimungkinkan oleh ayat-ayat anti-anthropomorphis dalam al-Qur'an merujuk hanya kepada kesamaan dalam beberapa hal. Inilah jenis penalaran yang bisa dipahami dari pernyataan Maimonides (Mûsâ b. Maymûn)

bahwa para *mutakallimûn* yang menentang anthropomorphisme dengan formula "jasmani yang tidak serupa dengan jasmani apa pun" menantang lawan-lawan mereka untuk membuktikan bahwa kesamaan antara tuhan dan makhluk-Nya yang dilarang mempunyai pengertian kesamaan apa pun "dalam satu hal" dan menyatakan sebagai akibatnya bahwa kesamaan antara tuhan dan ciptaan-Nya seharusnya tidak dilarang jika ciptaan-Nya tersebut "tidak sama dengan-nya dalam semua hal".⁸

Dengan demikian, metode *kalâm* pra-Mu'tazilah untuk menjelaskan anthropomorphisme dengan formula "jasmani yang tidak serupa dengan jasmani apa pun" adalah metode analogi yang digunakan dalam fiqh, dan kita bisa mengatakannya sebagai "pinjaman" dari fiqh.

Selanjutnya, pada bagian pertama abad ke-8 M, sekte Mu'tazilah muncul dengan pendirinya, Wâshil ibn 'Athâ' (w. 748/9 M). Seabad sesudah Wâshil, Mu'tazilah muncul dipengaruhi oleh filsafat Yunani. Berdasarkan keterangan asy-Syahrastâni, beberapa tokoh Mu'tazilah mengkaji filsafat melalui karya-karya yang dijelaskan (*fussirat*) pada masa al-Ma'mûn (813-833). Dengan memantapkan metode filsafat untuk digunakan sebagai metode *kalâm*, mereka menamakan disiplin tersebut dengan *kalâm*. Problema keyakinan pertama yang mereka tangani adalah persoalan tentang *kalâm Allâh* (al-Qur'an), apakah diciptakan (*makhlûq*) atau kekal (*qadîm*), sehingga kemudian mereka menyebut bahasan ini dengan *kalâm* (meski istilah tersebut sudah muncul sebelumnya sebagaimana dikemukakan), atau karena mereka mengikuti para filsuf yang menyebut disiplin *manthiq* (logika) dengan *kalâm*, karena *kalâm* dan *manthiq* adalah sinonim

dalam bahasa Arab (sebagaimana kata *logos* [Yunani]: "pembicaraan").⁹

Perkembangan Mu'tazilah harus dibedakan kepada dua fase. Pertama, fase "non-filosofis". Pada fase awal ini, Mu'tazilah menerapkan "metode *kalâm*", yaitu metode nalar rasional berupa analogi fiqh yang diterapkan pada isu-isu *kalâm*, terutama ayat-ayat anthropomorphisme, sebagaimana dijelaskan. Kedua, fase "filosofis" di mana Mu'tazilah menerapkan "metode para filsuf". Wolfson memperkirakan bahwa yang dimaksud oleh asy-Syahrastâni dengan "metode para filsuf" adalah dua macam. Pertama, ketika mulai menggunakan *qiyâs* dalam pengertian "sillogisme" dan untuk *qiyâs* dalam pengertian lama "analogi" yang digunakan dalam fiqh, mereka menyisipkan istilah *tamtsîl*. Asumsi ini diperkuat dengan kenyataan bahwa para tokoh Islam yang dipengaruhi oleh filsafat Yunani mengubah makna *qiyâs* dari "analogi" ke "sillogisme", dan untuk *qiyâs* dalam pengertian lama fiqh tentang "analogi", mereka menggunakan *tamtsîl*. Ibn Sînâ dan al-Ghazâlî, misalnya, menggunakan istilah *qiyâs* dalam pengertian "sillogisme" dan *tamtsîl* dalam pengertian "analogi" atas dasar, sebagaimana dalam fiqh, kesamaan antara sesuatu. Ibn Sînâ setelah menyebutkan istilah *tamtsîl* memberikan catatan "itulah yang disebut orang sekarang dengan *qiyâs*" dan al-Ghazâlî memberikan catatan "itulah yang disebut oleh ahli fiqh dan *kalâm* dengan *qiyâs*". Kedua, mungkin yang dimaksud oleh asy-Syahrastâni adalah bahwa Mu'tazilah mulai akrab dengan konsepsi Aristoteles tentang logika, yang didasarkan atas "kesamaan" (*musâwâh*) dalam bahasa Arab, dan memantapkan metode logika tersebut untuk analogi fiqh yang dalam bahasa Arab disebut dengan *tamtsîl*. Yang dimaksud asy-Syahrastâni adalah bahwa sebagaimana dalam logika Aristoteles, Mu'tazilah menerapkan logika atas dasar kesamaan alasan atau hubungan.¹⁰

⁸Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy*, h. 14-15.

⁹Ibid., h. 18-20.

¹⁰Ibid., h. 21-22.

Dari keseluruhan uraian tentang perkembangan *kalâm* di atas di bawah perkembangan Mu'tazilah, kita bisa mengklasifikasikan kepada tiga periode. *Pertama*, periode *kalâm* pra-Mu'tazilah. *Kedua*, periode kalam Mu'tazilah non-filosofis sejak kemunculan Mu'tazilah pada penggal pertama abad ke-8 M hingga masa penerjemahan filsafat Yunani ke bahasa Arab. Di sini, Mu'tazilah menggunakan metode lama *kalâm* tentang analogi, tapi mereka menggunakan untuk menopang doktrin teologisnya. *Ketiga*, periode *kalâm* Mu'tazilah filosofis. Pada periode ini, Mu'tazilah tidak hanya mempelajari pemikiran-pemikiran filsafat, melainkan juga dua metode nalar baru, yaitu metode silogisme dan penggunaan baru metode analogi. Metode ini berbeda dengan metode analogi *kalâm*, karena kedua metode tersebut bertolak dari nalar terhadap data filosofis, sedangkan metode *kalâm* bertolak dari "data" keyakinan Islam. Kedua metode filosofis bertolak dari kesamaan hubungan (*equality of relation*) dalam analogi, sedangkan metode *kalâm* hanya bertolak dari kesamaan di antara beberapa hal (*likeness between things*).¹¹

C. Obyek Kajian *kalâm*

Fokus kajian ilmu *kalâm* adalah persoalan ketuhanan, sehingga meliputi enam rukun iman. Namun, persoalan ketuhanan tersebut juga terkait dengan persoalan-persoalan lain. Sebagian pengkaji ilmu *kalâm* mengklasifikasikan kajian *kalâm* kepada: *ilâhiyyât* (masalah-masalah ketuhanan, seperti tentang dalil wujud Allah swt dan sifat-sifat-Nya), *nubuwwah* (masalah-masalah yang berkaitan dengan kenabian, seperti tentang keimanan kepada para rasul), *rûhâniyyât* (wujud-wujud spiritual, seperti kewajiban beriman dengan para malaikat dan bahasan tentang keberadaan makhluk-makhluk spiritual lain), dan *sam'iyât* (eskatologi, balasan di akhirat, tentang surga dan neraka, yang hanya

bisa diketahui melalui nash, bukan melalui nalar). Menurut Hasan Hanafi, obyek kajian ilmu *kalâm* lama dapat diklasifikasikan kepada: *nazhariyyat al-'ilm* (teori pengetahuan), *nazhariyyat al-wujûd* (*being*), dan *ilâhiyyah* (ketuhanan), di samping *sam'iyât* (persoalan-persoalan eskatologis).¹²

Sebagian dari kajian-kajian *kalâm* merupakan kajian dalam filsafat Islam yang disebut dengan *falsafah kalâm*. Jika kita berpedoman dengan *Kitâb al-Mawâqif fi 'Ilm al-Kalâm* karya Adhud ad-Dîn al-Îjî atau *Syarh al-Maqâshid* karya at-Taftâzânî, jelas sekali banyak obyek-obyek kajian filsafat telah menjadi obyek-obyek kajian *kalâm*, yaitu dimensi-dimensi filsafat dalam *kalâm* atau *falsafah kalâm*. Kita kemukakan contoh-contoh bahasan dalam *al-Mawâqif*. Dalam karya ini, bahasan *kalâm* dibagi menjadi beberapa *mawqif* (literal: tempat berdiri atau berhenti, *station*, maksudnya: sikap). Pada *mawqif* pertama, bahasan teoritis tentang ilmu dan dalil-dalil. Pada *mawqif* kedua, dikemukakan bahasan tentang wujud, pembagiannya, dan pengertian ada dan tidak ada. Pada *mawqif* ketiga, dibahas persoalan-persoalan filsafat, seperti substansi (*jawhar*), aksiden (*'aradh*), kuantitas (*kam*), dan tempat (*makân*), seperti layaknya bahasan tentang sepuluh kategori Aristoteles. Pada *mawqif* keempat, dikemukakan bahasan lebih rinci seperti tentang benda-benda fisik, substansi, dan *hayûlâ* (Arab: *mâddah*, Yunani: *hyle*, materi). Pada *mawqif* kelima, dibahas persoalan ketuhanan dan penjelasan rasional tentang adanya Tuhan, serta persoalan ketuhanan lainnya. Pada *mawqif* keenam, dibahas tentang eskatologi (*as-sam'iyât*), kenabian, dan

¹²Hasan Hanafi, *Dirâsât Falsafiyah* (Cairo: Maktabah Abglo al-Mishriyyah, 1987), h. 130. Menurut Hasan Hanafi, obyek kajian *kalâm* tersebut kemudian dikembangkan oleh Ibn Sînâ menjadi kajian filsafat Islam menjadi: logika (*manthiq*), fisika (*thabî'iyah*), dan metafisika (*ilâhiyyah*).

¹¹Ibid., h. 30.

malaikat. Kitab ini tidak hanya menyebutkan perbedaan-[erbedaan pendapat, melainkan juga diskusi filosofis.¹³

Berbeda dengan istilah teologi, sebagaimana dimaknai di Barat, yang mencakup bahasan tentang Tuhan, manusia, dan alam, ilmu *kalâm* lebih merupakan kajian ketuhanan, sehingga bahasan tentang manusia dan alam tidak dibahas sebagai obyek kajian tersendiri, kecuali jika terkait dengan ketuhanan. Misalnya, tentang manusia dalam *kalâm* dibahas tentang kebebasan dan keterikatan manusia (*al-âbâr wa al-ikhtiyâr*), namun bahasan tersebut tidak melampaui dari keperluan untuk menjelaskan posisi manusia berhadapan dengan kehendak Tuhan. Hal itu karena *kalâm* memang disiplin keilmuan Islam yang mengkaji secara khusus tentang ketuhanan dan yang terkait.

Upaya pembaruan *kalâm* memang telah dilakukan, seperti upaya Hasan Hanafi (Mesir) untuk memperbarui obyek-obyek bahasan *kalâm* lama tersebut yang dituangkannya dalam "rekonstruksi ilmu *ushûl ad-dîn*" (*i'âdat binâ` 'ilm ushûl ad-dîn*) sebagai bagian dari proyek pemikiran yang disebutnya "sikap kita terhadap tradisi lama" (*amawqifunâ min at-turâts al-qadîm*). Dalam banyak karyanya, ia selalu menendengkan hilangnya bahasan tentang manusia dan sejarah dalam *kalâm* lama. Apa yang ada di kepala Hasan Hanafi sehingga begitu berobsesi merekonstruksi *kalâm*? Kesadaran "kiri" (*leftist*) yang dituangkannya dalam tulisan-tulisannya sebagai "kiri Islam" (*al-yasâr al-Islâmî*). Dalam pandangannya, manusia harus dibangkitkan dengan bertolak dari akidah ke revolusi (*min al-'aqidah ilâ ats-tsawrah*). Oleh karena itu, yang dibenahi dalam *kalâm* adalah pandangan teologis tentang manusia dan sejarah. Dari keseluruhan struktur *kalâm* "baru" Hanafi, ajaran Mu'tazilah tentang keadilan dan tawhîd dijadikannya kerangka rujukan. Hasan Hanafi menetapkan ada lima obyek kajian

¹³Lihat uraian 'Abd al-Hâdî Abû Rîdah, "Ilm al-Kalâm", dalam *al-Qabas*, edisi Jum'at, 5 Januari 1990, No. 6343.

kalâm lama yang kemudian diperbaruinya: tema-tema kealaman (*thabî'iyât*) sebagai pengantar teoritis, tema-tema ketuhanan (*ilâhiyyât*) yang membahas tentang manusia paripurna (*al-insân al-kâmil*), metafisika (*sam'iyât*) yang membahas tentang sejarah. Bahasan tentang manusia paripurna dibagi kepada dua bahasan, yaitu dzât (kesadaran murni) dan sifat sebagai kesadaran tertentu. Metafisika yang membahas tentang sejarah dibagi menjadi dua bahasan, yaitu kenabian yang diartikan sebagai sejarah umum dan *ma'âd* (hari akhir) yang diartikan dengan masa mendatang. Ketuhanan dibagi menjadi dua bahasan, yaitu tawhîd yang diartikan sebagai manusia paripurna dan keadilan yang diartikan sebagai manusia tertentu. Bahasan tentang manusia paripurna (*tawhîd*) dibagi menjadi dua, yaitu kesadaran murni (dzât) dan kesadaran tertentu (sifat). Bahasan tentang manusia tertentu (keadilan) dibagi menjadi dua, yaitu kebebasan (*khalq al-af'âl*) dan akal (*tahsîn wa taqbih*). Bahasan tentang ketuhanan (sejarah) dibagi menjadi sejarah umum (kenabian dan hari akhir) dan sejarah tertentu (nama, hukum, dan isu kepemimpinan).¹⁴

Ideologi di balik pembaruan *kalâm* oleh Hasan Hanafi adalah kesadaran "kirinya" tentang bagaimana umat Islam harus bangkit. Tentu saja, bukan tempatnya di sini untuk mengkritisi proyek pemikiran tersebut dari keseluruhan bangunan pemikirannya. Di sini akan dikemukakan keharusan untuk mempertimbangkan kembali pemikirannya dalam pembaruan obyek-obyek kajian *kalâm*.

Kritik yang diajukan oleh Nashr Hâmid Abû Zayd dalam *Naqd al-Khithâb ad-Dînî* adalah bahwa proyek pembaruan Hanafi seperti itu tidak lebih dari upaya pembongkaran istilah lama yang didasarkan atas hubungan berdampingan dan "kemiripan", sehingga upaya tersebut lebih merupakan upaya melalui "transformasi semantik".

¹⁴Nashr Hâmid Abû Zayd, *Naqd al-Khithâb ad-Dînî*, diterjemahkan oleh Khairon Nahdiyyin dengan judul *Kritik Wacana Agama* (Yogyakarta: LKiS, 2003), h. 166-167.

Yang teologis tidak akan menjadi humanis dan kenabian tidak akan berubah menjadi sejarah hanya atas dasar keinginan terhadap hal itu dengan mencari aspek-aspek kemiripan dalam permukaan dan formalnya. Upaya seperti itu, menurut Nashr, adalah "lompatan" tanpa mencari signifikansi (*maghzâ*, makna yang diperoleh oleh seorang penafsir teks setelah ia bergumul dan mendalaminya) melalui makna. Yang jelas, *kalâm* sebagai tradisi lama tersebut bukanlah "direkonstruksi" oleh Hasan Hanafi, melainkan "dirias kembali". Oleh karena itu, rekonstruksi "Kiri Islam" tidak mampu merekonstruksi obyek *kalâm*.¹⁵ Apa yang diinginkan oleh Hasan Hanafi sebenarnya merupakan penggeseran "ilmu agama" ke "ilmu kritik sosial". Upaya "merias kembali" tersebut sebenarnya tidak kita perlukan, jika hanya berhenti pada penyejajaran istilah-istilah. Oleh karena itu, obyek-obyek *kalâm* selama ini tidak seharusnya dirombak secara radikal. Akan tetapi, tema-tema lama tentang ketuhanan, karena merupakan inti kajian *kalâm*, harus dipertahankan, sambil diberikan tema-tema tambahan dengan *substansi respon kalâm* yang positif, seperti isu-isu tentang lingkungan hidup, kemiskinan, etos kerja, etos keilmuan—jika kelesuan umat sudah berakar dari alasan-alasan teologis—harus diberikan jawab teologis yang positif. Bagaimana jawaban positif *kalâm* terhadap isu-isu mendesak tersebut pertama harus kita lakukan dengan tahapan berikut. *Pertama*, karena pemikiran *kalâm* diwarnai dengan aliran-aliran yang, bahkan, saling mengkafirkan (mengklaim kebenaran), maka kita perlu mengukur pemikiran-pemikiran *kalâm* yang berkembang tersebut dengan pernyataan ayat-ayat al-Qur'an. Di sini, kita memerlukan telaah sistematis, obyektif, dan komprehensif tentang tema-tema yang berkaitan dengan *kalâm* dari ayat-ayat al-Qur'an. *Kedua*, kita perlu mengemukakan tafsiran "baru" ayat-ayat al-Qur'an yang mampu membangkitkan aktivisme manusia. Keinginan ke arah "rekonstruksi sistematis" ilmu-ilmu keislaman dengan melakukan

¹⁵Ibid., h. 168.

kritik sejarah seperti inilah yang diinginkan Fazlur Rahman dalam *Islam and Modernity* yang diinspirasi oleh M. Iqbal dalam *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*.¹⁶ Jadi, kita tidak perlu membongkar *kalâm* lama melalui obyek-obyek kajiannya seradikal Hasan Hanafi, tapi sambil mempertahankan tema-tema inti *kalâm*, terutama tentang ketuhanan, diagendakan isu-isu mendesak untuk disikapi, lalu diberikan jawaban positif *kalâm* dengan menggali semangat aktivisme al-Qur'an.

Langkah kedua sebagaimana yang saya usulkan sesungguhnya adalah "ideologi", karena kita memang memiliki kepentingan untuk membangkitkan aktivisme manusia melalui tafsiran "baru" al-Qur'an. Lagi pula, tidak seperti Nashr, tidak bisa diandaikan ada penggalan ayat-ayat al-Qur'an tentang isu-isu *kalâm* yang benar-benar "steril" dari kepentingan. Hanya saja, sejauh mana kepentingan ideologis itu sejajar dengan elan dasar al-Qur'an, terutama semangat aktivisme tersebut.

D. Metode *kalâm*

Pada dasarnya, ada dua sumber yang menjadikan rujukan *kalâm*. Pertama, dalil-dalil *naqlî* melalui ayat-ayat al-Qur'an dan sunnah Nabi Muhammad saw. Kedua, dalil-dalil *'aqlî* (rasional) melalui pertimbangan akal. Tidak ada satu aliran pun dalam *kalâm* yang tidak menerapkan kedua sumber tersebut. Polarisasi aliran-aliran *kalâm* kepada *ahl al-hadîts* dan *ahl ar-ra'y* adalah didasarkan atas "tendensi kuat" untuk menggunakan salah satu dari keduanya, tapi tidak berarti mengabaikan keduanya.¹⁷ Memang, sejak pertumbuhan

¹⁶Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, terj. Ahsin Mohammad dengan judul *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual* (Bandung: Pustaka, 1995), h. 182-191.

¹⁷Lihat Binyamin Abrahamov, *Islamic Theology, Traditionalism and Rationalism*. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998).

kalâm hingga masa al-Ghazâlî (w. 1111 M), di samping *naqlî* dan *'aqlî*, juga diterapkan metode-metode yang lain, yaitu metode moderat (*al-manhaj al-iqtishâdî*) dengan menerapkan kedua metode tersebut secara sintesis yang diterapkan oleh kalangan Asy'ariyyah dan Mâturîdiyyah, metode dialektis (*al-manhaj al-jadalî*), skolastik, atau sintesis-deduktif dalam filsafat, yaitu metode debat untuk mempertahankan kebenaran sendiri dan mematahkan pendapat lawan, dan metode intuitif (*al-manhaj adz-dzawqî*), yaitu metode yang diterapkan oleh kalangan sufi melalui pengetahuan langsung (*ma'rifah*) dari Allah swt.¹⁸

Tidak ada perbedaan tentang status al-Qur'an sebagai *hujjah* (argumen) dalam menetapkan keyakinan, kecuali dalam menempatkannya dalam hirarki argumen-argumen tersebut. Kalangan teolog Islam rasionalis, seperti 'Abd al-Jabbâr, menempatkan akal di atas al-Qur'an.¹⁹ Sedangkan, di kalangan teolog umumnya dan teolog

¹⁸M. Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali*, h. 52-53.

¹⁹Dalam *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*, dikemukakan dua alasan yang mendasarinya adalah pada dasarnya bahwa al-Qur'an bukan merupakan argumen bagi dirinya sendiri (*self-evident*). Pertama, 'Abd al-Jabbâr bertolak dari perbedaan yang dibuatnya antara "pokok" (*ashl*) dan "cabang" (*far'*). Pengetahuan tentang Allah swt dengan argumen rasional, menurutnya, merupakan pokok, sehingga argumen akal menempati posisi awal. Oleh karena itu, menempatkan al-Qur'an pada posisi dalam hirarki argumen-argumen lain jika tidak disertai penjelasan rasionalitasnya sama artinya dengan berargumen dengan "cabang" untuk menjelaskan "pokok", suatu hal yang keliru. Kedua, al-Qur'an statusnya sebagai *hujjah* dapat digunakan, menurutnya, jika sudah dijelaskan sebelumnya secara rasional sebagai *kalâm* Allah yang Maha Adil dan Bijaksana, tidak berdusta, dan tidak berdusta. Pengetahuan tentang hal ini merupakan cabang dari pengetahuan tentang keesaan dan keadilan (*at-tawhîd wa al-'adl*) Allah. Lihat lebih lanjut *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*, versi Qawâm ad-Dîn Mânakdîm, (Cairo: Maktbah Wahbah, 1965/1384), h. 88. Meski akal dalam pandangan 'Abd al-Jabbâr menempati posisi begitu sentral. Namun, dalam beberapa hal, ia mengakui bahwa akal tidak mengetahui keculai dengan wahyu, seperti persoalan tentang etika (*Syarh*, h. 564-565). Dalam persoalan baik-baik, akal memang memiliki pengetahuan global (*mujmal*), namun dalam persoalan rinci, wahyu sangat berperan, seperti kaitan baik-buruk dengan balasan pahala dan dosa. Berikut kutipan dari *Syarh* (h. 138):

tradisionalis, seperti kalangan Asy'ariyyah, al-Qur'an ditempatkan pada posisi awal. Perbedaan di kalangan teolog Islam disebabkan karena perbedaan penafsiran dan tingkat rasionalitas. Tentang as-sunnah sebagai sumber, di kalangan teolog rasionalis, diberlakukan kritik matan yang ketat. Meski demikian, pandangan beberapa teolog, seperti 'Abd al-Jabbâr,²⁰ 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî, dan Ibn Hâzim²¹ tentang as-sunnah dalam beberapa aspek memiliki perbedaan dengan pandangan kalangan *muhadditsîn*.

E. Struktur Logika *kalâm*

Salah satu persoalan penting dalam metode *kalâm* adalah struktur logika yang digunakan, karena penggunaan logika dalam *kalâm* sangat menonjol. Berikut dikemukakan beberapa contoh metode rasional yang diterapkan oleh 'Abd al-Jabbâr dari Mu'tazilah. Metode-metode ini sebenarnya juga diterapkan oleh *mutakallimûn* dari aliran lain.

a. *Istidlâl bi asy-syâhid 'alâ al-ghâ'ib*

Istilah "*istidlâl*" berkaitan dengan "*dalîl*". Oleh karena itu, istilah terakhir ini akan dijelaskan lebih dahulu. Menurut Van Ess, ada perbedaan mendasar pemaknaan "*dalîl*" sebagai terminologi *kalâm* dan *falsafah*. Van Ess mencatat,²²

و اعلم أن هذه مسألة شرعية لا مجال للعقل فيها لأنها كلام في مقادير الثواب والعقاب، وهذا لا يعلم عقلا

²⁰Lihat, misalnya, karyanya *al-Mughni fî Abwâb at-Tawhîd wa al-'Adl* (Cairo: al-Mu'assasat al-Mishriyyat al-'Âmmah li at-Ta'lîf wa ath-Thibâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tawzî', 1960-1969), juz XV, h. 332-395.

²¹Lihat Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), h. 145.

²²Josef van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology", dalam Issa J. Boullata (ed.), *An Anthology of Islamic Studies* (Montreal: McGill-Indonesia IAIN Development Project, 1992), h. 26.

“Now *dalil* is not a proof in the Aristotelian sense of the word, an ἀπόδειξις, *burhân*, as the *falâsifa* would have said; it is not a demonstration scheme, a methodical set of argumentation like a syllogism, for instance, or an induction; it is only a sign or an indication, in the literal sense of the word *dalil*. We must be clear about this, because the English word “proof” (like the German word “*Beweis*”) is ambiguous insofar as it means not only the “sign” but also the whole argumentation developed from it: the object one sees or the fact one observes and which one takes as a “proof” for something to be proven, and the whole demonstration built up on this observation. The *mutakallimûn*, on the contrary, usually differentiated between *dalil*, proof in the sense of a “sign”, and *dalâla*, proof in the sense of scheme and a structure.”

(Sekarang, *dalil* bukanlah bukti dalam pengertian Aristotelian dari kata, *arodeisis*, *burhân*, sebagaimana yang akan dikatakan oleh para filsuf. *Dalil* bukan suatu metode demonstrasi logika, perangkat metodologis berargumentasi seperti sillogisme, misalnya, induksi, melainkan hanya suatu tanda atau indikasi dalam pengertian literal kata *dalil* tersebut. Kita harus memiliki kejelasan tentang hal ini, karena kata “*proof*” dalam bahasa Inggris (seperti kata dalam bahasa Jerman, “*Beweis*”) memiliki pengertian ganda yang tidak hanya berarti “tanda”, melainkan juga seluruh argumentasi yang dikembangkan darinya: obyek yang seseorang lihat atau fakta yang seseorang amati dan yang dijadikan seseorang sebagai suatu “bukti” untuk menegaskan sesuatu yang harus dibuktikan, serta seluruh demonstrasi yang dibangun atas dasar pengamatan ini. Sebaliknya, *mutakallimûn* biasanya membedakan antara *dalil*, bukti dalam pengertian “tanda” dan *dalâlah*, bukti dalam pengertian metode atau struktur.)

Dengan demikian, berbeda dengan *burhân* (bukti, demonstrasi logika) para filsuf, *dalil* di kalangan *mutakallimûn* pada umumnya, berdasarkan kutipan di atas dan keterangan Kraemer tentang pandangan as-Sîrâfî terhadap rasio teolog Islam,²³ tidak dibangun di atas kriteria-kriteria formal yang ketat sebagaimana pada logika Aristoteles. Akan tetapi, berbeda dengan Van Ess, penulis menganggap *dalil*—meski tidak terikat dengan aturan formal logika—masih tepat diterjemahkan dengan “bukti” dalam pengertian sumber referensi formal (yang secara hirarkis: akal, al-Qur’ân, sunnah, dan *ijmâ’*),²⁴ sedangkan “bukti” sebagai “tanda” (*sign*) merupakan terjemahan dari term lebih umum “*dâll*” (yang lebih tepat diterapkan dalam pengertian tidak ketat dalam proses inferensi (*istidlâl*) dalam konteks ini). Diferensiasi *mutakallimûn* umumnya yang dimaksud di atas adalah antara yang penanda atau tanda (*dâll*, *dalil*, *sign*), obyek yang ditandai (*madlûl* [*‘alayh*], *signified*), penandaan (*dalâlah*), dan proses inferensi (*istidlâl*).²⁵

Dalam kerangka itu, salah satu metode penting dalam epistemologi di kalangan *mutakallimûn* “analogi atau inferensi dari yang kongkret ke yang abstrak” (*istidlâl bi al-syâhid ‘alâ al-gâ’ib*). Metode ini telah dirintis oleh beberapa *mutakallim* sebelum ‘Abd al-Jabbâr, antara lain, oleh Abû al-Husayn al-Khayyâth, Abû ‘Alî, dan Abû Hâsyim. Abû Hâsyim sendiri menulis satu bahasan tentang itu dalam *al-‘Askariyyât*. Abû Hâsyim menyebut metode rasional ini dengan “analogi atau inferensi dari yang diketahui ke yang tidak diketahui” (*istidlâl bi al-ma’lûm ‘alâ mâ lâ yu’lam*), karena yang kongkret adalah sesuatu yang diketahui dan yang abstrak adalah sesuatu yang belum diketahui.

²³Lihat Joel L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age* (Lieden: E.J. Brill, 1986), h. 113.

²⁴(Pseudo) ‘Abd al-Jabbâr, *Syarh*, h. 88.

²⁵Josef van Ess, “The Logical Structure..”, h. 26.

Istidlâl mungkin dilakukan jika ada hubungan (*ta'alluq*) antara *dalîl* dan *madlûl*. Meski demikian, tidak berarti bahwa "tanda" dalam *dalîl* dan *madlûl* harus sesuai dengan yang ditandai, sehingga *dalîl* dan *madlûl* harus berbeda dalam esensi.²⁶ *Ta'alluq*, hubungan antara *dalîl* dan *madlûl*, sebagai fakta yang harus sama-sama diperhatikan harus dilihat dalam aspek tertentu, *wajh al-ta'alluq*. Suatu ayat al-Qur'an, misalnya, sebagai tanda atau *dalîl* untuk perintah-perintah yang diderivasi darinya hanya mungkin diinferensi karena *wajh al-ta'alluq* bahwa Allah adalah bijaksana dan hanya memerintahkan perbuatan baik dan melarang yang jelek. Jika kita menginferensi dari benda yang bergerak bahwa ada gerak, hal itu karena ada hubungan antara kedua secara pasti; '*alâ wajh al-wujûb*'.²⁷

Analogi atau inferensi dari kongkret ke abstrak, yang sebenarnya juga diterapkan dalam analogi dalam fiqh dan *nahwu*, mencakup empat tipe:²⁸

Inferensi atau analogi atas dasar kesamaan dalam hal penunjukan (*dalâlah*). Kesimpulan bahwa Allah adalah maha Kuasa melalui perbuatan-perbuatan-Nya, misalnya, merupakan bentuk analogi dari pendasaran pada kenyataan kongkret bahwa perbuatan hanya terjadi dari manusia yang mampu melakukannya. Kesamaan antara yang kongkret dan abstrak adalah pada cara mengetahui pengambilan

²⁶ Abd al-Jabbâr, *al-Muḥīth bi al-Taklīf*, ed. 'Umar al-Sayyid 'Azmî (Cairo: Mu'assasat al-Mishriyyat al-'Āmmah li at-Ta'rif wa al-Inbâ' wa an-Nasyr, t.th.), I, h. 169.

²⁷ *Ibid.*, h. 55; Josef van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology", 27.

²⁸ Abd al-Jabbâr, *al-Muḥīth*, juz I, h. 167-168; Muḥammad 'Ābid al-Jâbirî, *Man-yat al-'Aql al-'Arabî, Dirâsah Tahlîliyyah Naqdiyyah li Nuzhum al-Ma'rifah fî al-Tsaqâfat al-'Arabiyah* (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqâfî al-'Arabî, 1993), h. 155-157; Machasin, *Al-Qadi 'Abd al-Jabbar dan Ayat-ayat Mutasyabihat Al-Qur'an*. Tesis doktoral di Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (1994), dan diterbitkan dengan judul. *Al-Qadi 'Abd al-Jabbâr, Mutasyabih al-Qur'an: Dalih Simbolisitas al-Qur'an* (Yogyakarta: LKiS, 2000), h. 62-63.

keputusan; kemampuan dipastikan secara logis karena keabsahan tindakan. Metode ini mendasari pengetahuan tentang sifat-sifat Tuhan, terutama *tawḥīd*, salah satu pilar doktrin Mu'tazilah. Dalam fiqh metode ini disebut *qiyâs ad-dalâlah*.

b. Analogi atau inferensi atas dasar kesamaan dalam sebab ('*illah*).²⁹ Misalnya: konklusi bahwa Allah tidak mungkin melakukan yang jelek karena pengetahuan-Nya tentang kejelekannya ditarik atas dasar sebab atau alasan yang sama bahwa manusia juga tidak melakukan yang jelek jika telah mengetahui kejelekannya. Metode inferensi model ini diterapkan untuk pengetahuan tentang keadilan (*al-'adl*) Allah. Asy'ariyah menerapkannya untuk menetapkan sifat-sifat Allah sebagai sesuatu tambahan atas zat. Dalam fiqh dan *nahwu* metode ini disebut *qiyâs al-'illah*.

c. Analogi atau inferensi atas dasar kesamaan pada sesuatu yang seperti '*illah*. Berbeda dengan dua tipe di atas, inferensi ini tidak didasarkan kesamaan '*illah* maupun *dalâlah*. Di satu sisi, keadaan "berkendak", misalnya, dapat diketahui secara *dharûrî* dalam kesadaran kita. Hal itu disebut bahwa kita telah "menetapkan" (*ḥukm, judgement*) sifat atau atribut pada subyek berdasarkan kenyataan kongkret dengan indikasi perbuatan-perbuatan yang

²⁹ *Illah* adalah sebab atau alasan yang mendasari suatu penetapan kesimpulan atau kualifikasi (*ḥukm*), sehingga keberadaannya menentukan kemungkinan penetapan kualifikasi tersebut ([Pseudo] 'Abd al-Jabbâr, *Syarḥ*, h. 273). '*Illah* harus memenuhi kriteria *ath-thard wa al-'aks* (ko-ekstensivitas dan ko-eksklusivitas). *Ath-thard* (ko-ekstensivitas) berarti bahwa suatu '*illah* mungkin diterapkan pada semua kasus-kasus partikular yang ditunjuk oleh *dalîl*, dan harus "*mun'akis*", ko-eksklusivitas dalam pengertian: menyisihkan setiap kasus lain yang tidak memiliki '*illah* dimaksud, dan ketika '*illah* tidak ada, kualifikasi tidak dapat ditetapkan. Gerak, misalnya, merupakan '*illah* pada benda yang bergerak (Josef van Ess, "The Logical Structure", h. 39; *Syarḥ*, h. 205-206). An-Nasysyâr menyebut kriteria pertama dengan "*the method of agreement*" (*tharîq at-talâzum fî al-wuqû'*) dan kriteria kedua dengan "*method of difference*" (*tharîq al-takhalluf fî al-wuqû'*). Lihat 'Alî Sâmi an-Nasysyâr, *Manâhij al-Baḥts 'ind Mufakkiri al-Islâm wa Iktisyâf al-Manhaj al-'Ilmî fî al-'Ālam al-Islâmî* (Cairo: Dâr al-Ma'ârif, 1967), h. 110-113.

dilakukan. Di sisi lain, kita mengetahui sahnya menetapkan hal yang sama pada yang abstrak (Allah swt.), sehingga dapat menarik kesimpulan dengan menetapkan sifat atau atribut tersebut bahwa Allah berkehendak. Pada dunia kongkret pengetahuan tentang itu diperoleh secara *dharûrî*, sedangkan pada dunia abstrak pengetahuan tersebut diperoleh dengan *dalâlah*.

d. Analogi atau inferensi atas dasar bahwa pengambilan kesimpulan yang sama pada dunia kongkret untuk diterapkan pada dunia abstrak dianggap lebih logis, yang dalam fiqh disebut '*qiyâs al-awlâ*'. *Zhann* dan pengetahuan, misalnya, memiliki kredibilitas sumber yang sama-sama diakui untuk mengetahui kebaikan tindakan-tindakan yang dasarnya adalah utilitas (kemanfaatan dan kemudharatan). Jika suatu tindakan dapat dinilai secara moral berdasarkan *zhann*, secara inferensial penilaian yang sama berdasarkan pengetahuan secara logika adalah lebih valid. Jika menyuguhkan makanan kepada seseorang yang atas dasar perkiraan (*zhann*) dianggap sebagai perbuatan baik, melakukan hal yang sama atas dasar pengetahuan (*ilm*) adalah lebih logis untuk dikategorikan sebagai perbuatan baik.

Metode tersebut mempunyai kemiripan dengan metode inferensi Abû Ya'la al-Hanbalî yang mendasarkannya pada empat hal: *illah*, batasan, pembenar (validasi), dan *dalîl*. Yang pertama disebut *qiyâs al-'illah*, keempat disebut *qiyâs al-dalâlah*, sedangkan kedua dan ketiga adalah apa yang disebut 'Abd al-Jabbâr dari Mu'tazilah sebagai 'apa yang berlaku seperti *'illah*'.³⁰

³⁰Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, *Bunyat al-'Aql al-'Arabî*, h. 157.

b. *As-sibr wa at-taqsim*³¹

As-sibr wa at-taqsim (mempertentangkan dan membagi) diterapkan dengan menyebutkan semua kemungkinan (A, B, C,...) sebagai solusi terhadap suatu hal, kemudian mengeliminasi kemungkinan-kemungkinan tersebut, sehingga hanya tinggal satu jawaban. 'Alî Sâmi an-Nasysyâr menganggap metode ini orisinal dari kalangan *mutakallimûn*, bukan dari logika Aristoteles. Namun, sebagian teolog menyebutnya sillogisme disjungtif,³² yaitu sillogisme yang mempunyai pernyataan disjungtif (seperti "baik...maupun...") untuk satu atau dua premisnya.³³ Oleh karena itu, metode ini terdiri dari dua langkah: (1) membatasi beberapa kemungkinan (*hashr al-awshâf*), dan (2) pembatalan/penafian kemungkinan yang tidak logis (*ibthâl*).³⁴ Kedua langkah inilah mungkin yang dimaksud 'Abd al-Jabbâr dengan term "*al-itsbât wa an-nafy*" (afirmasi dan negasi).³⁵

c. *Al-ilzâm: argumentum ad hominem*

Metode rasional ini umumnya digunakan untuk membantah paham teologis lain. Kita bisa secara sederhana menyebutnya dengan "konsekuensi logis" (bahwa penerimaan terhadap suatu kemungkinan atas prinsip *tajwîz* (pemungkinan) berkonsekuensi secara logis pada keharusan menerima suatu/ beberapa kemungkinan lain yang logis), yang sering diungkapkan dengan kata *lazima*, *alzama*, dan *wajab* atau

³¹Peters dengan mengutip Josef van Ess (*Erkenntnislehre*, h. 394-396) menyebutnya dengan metode *taqsim* atau *qismah* (pembagian). J.R.T.M. Peters, *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), h. 72.

³²'Alî Sâmi an-Nasysyâr, *Manâhij al-Bahts*, h. 114.

³³Lihat Patrick J. Hurley, *A Concise Introduction to Logic* (California: Wadsworth Publishing Company, 1985), h. 27.

³⁴'Alî Sâmi an-Nasysyâr, *Manâhij al-Bahts*, h. 114.

³⁵J.R.T.M. Peters, *God's Created Speech*, h. 73. Bandingkan (Pseudo) 'Abd al-Jabbâr, *Syarh*, h. 98.

wjaba. Menurut Peters, metode ini juga bisa disebut “*ijâb*” atau *reductio ad absurdum*”. Metode rasional ini diterapkan dengan mengadopsi tesis lawan yang ingin dibantah, kemudian menarik dari tesis tersebut konklusi-konklusi logis yang tidak dapat diterima oleh lawan, baik karena alasan bahwa konklusi tersebut absurd atau karena jelas-jelas bertentangan dengan doktrin atau tesisnya sendiri.³⁶

Tajwîz (pemungkinan) dalam perkembangan pemikiran *kalâm* sangat mempengaruhi pola pikir *mutakallimûn*. Dalam menyikapi peniscayaan sebab-akibat (kausalitas) “dilemahkan” dengan prinsip penyerbamungkinan ini.

2. Interrelasi Ilmu *kalâm* dengan Ilmu-ilmu Lain

Ilmu *kalâm* dari proses sejarahnya ketika bersentuhan dengan filsafat, akar normatifnya yang bersumber dari al-Qur'an dan sunnah, dan kerja metodologisnya, berkaitan dengan ilmu-ilmu lain.

a. Logika (*manthiq*)

Logika memiliki kaitan yang sangat erat dengan ilmu *kalâm*, karena logika merupakan ilmu yang mengemukakan prinsip-prinsip berpikir yang benar, sedangkan ilmu *kalâm* merupakan ilmu yang menggunakan nalar dan pengambilan kesimpulan logis. Dengan demikian, logika adalah perangkat metode *kalâm*. Atas dasar ini, karya-karya klasik *kalâm* umumnya membahas tentang logika sebelum memasuki tema-tema bahasan.

b. Epistemologi (*nazhariyyat al-ma'rifah*)

Pembahasan tentang epistemologi menjadi bagian penting dalam *kalâm*, karena bagaimana suatu aliran menangani isu-isu *kalâm* dibangun atas dasar pandangan aliran tersebut terhadap ilmu. Dalam

³⁶Lihat lebih lanjut dalam *ibid.*, h. 74-76.

al-Yâqût karya Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Nawbakht adalah karya pertama *kalâm* yang membahas tentang ilmu dari beberapa aspek: karakter atau hakikat berpikir, hakikat dan klasifikasi ilmu, posisi nalar rasional sebagai sumber ilmu, dan *dalîl sam'î* (al-Qur'an dan sunnah). Begitu juga dalam *al-Muhashshal*, Fakhr ad-Dîn ar-Râzî membahas beberapa aspek penting tentang ilmu.

c. Metafisika (*al-falsafat al-ûlâ*)

Metafisika dan ilmu *kalâm* sejajar dalam hal tujuan, seperti persoalan tentang awal kejadian dan hari akhir yang dikenal dengan istilah *al-mabda` wa al-ma'âd*, meskipun cara kerja masing-masing dalam menangani persoalan-persoalan metafisis berbeda. Bagaimana metafisika dan *kalâm* bersatu dalam tema kajian, antara lain, terlihat dari pembahasan yang sangat mendalam dalam *al-Hikmat al-Muta'âliyah* oleh Shadr ad-Dîn asy-Syîrâzî. Namun demikian, ilmu *kalâm* tidak mengemukakan bahasan yang mendalam seperti dalam filsafat tentang asal-usul wujud (*ashâlat al-wujûd*), gradasi wujud (*at-tasykik fi al-wujûd*), sebab dan akibat (*al-'illah wa al-ma'lûl*), dan wujud yang mungkin (*mumkin al-wujûd*) dan yang niscaya (*wâjib al-wujûd*). Berbeda dengan penanganan metafisika sebagai cabang filsafat, ilmu *kalâm* terfokus pada persoalan tawhîd dan pengetahuan tentang tuhan. Misalnya, dalam *Kitâb Tajrîd al-I'tiqâd* oleh ath-Thûsî ketika menjelaskan argumen wujud Allah dikatakan: "wujud jika merupakan wujud niscaya, maka itu yang dikehendaki. Jika tidak demikian (jika wujud yang niscaya dianggap tidak ada), maka akan terjadi "siklus" (terjemah yang disederhanakan dari *ad-dawr* dan *at-tasalsul*--penulis)".

d. Fiqh

Dari segi bahasan, ilmu fiqh juga membahas beberapa tema ilmu *kalâm*, karena tugas seorang ahli fiqh adalah menjelaskan kewajiban-kewajiban tuhan yang dibebankan kepada muslim, sedangkan persoalan tentang pemberian kewajiban (*taklîf*) dibahas

secara teologis dalam ilmu *kalâm* dari segi kemungkinan dan kewajiban untuk pembebanan tersebut. Begitu juga al-Qur'an sebagai sumber fiqh dibahas secara mendalam dalam ilmu *kalâm* dari segi-segi yang berkaitan dengan keyakinan, seperti kebenaran al-Qur'an sebagai wahyu Allah. Oleh karena itu, pembahasan tentang kemukjizatan al-Qur'an (*i'jâz al-Qur'ân*) menjadi tema penting dalam ilmu *kalâm*, seperti karya al-Bâqillânî, *I'jâz al-Qur'ân*.

e. Ushûl al-Fiqh

Beberapa tema bahasan dalam ushûl al-fiqh bertolak dari persoalan *kalâm*, misalnya: status kehujjahan teks-teks wahyu atau sunnah yang sudah jelas maknanya (*zhâhir*), kehujjahan *ijmâ'*, *al-barâ'at al-ashliyyah*, dan pengetahuan-pengetahuan yang pasti secara rasional bertolak dari prinsip-prinsip dalam *kalâm*, seperti persoalan baik-buruk, ajaran tentang *luthf* (di kalangan Mu'tazilah), pembebanan di luar kemampuan manusia (*taklîf mâ lâ yuthâq*), dan hikmah dalam tindakan-tindakan tuhan. As-Sayyid asy-Syarîf al-Murtadhâ dalam beberapa bagian dari karyanya, *adz-dzari'ah*, mengemukakan bahasan tentang pertimbangan baik-buruk atas dasar akal.

f. Tafsîr

Materi ilmu tafsîr adalah al-Qur'an. Salah satu bahasan penting adalah bahasan tentang keyakinan bahwa al-Qur'an adalah wahyu Allah swt dan berfungsi sebagai mukjizat. Oleh karena itu, studi al-Qur'an harus dibenahi dengan penanganan *kalâm*, karena isu-isu yang dibicarakan di dalamnya juga bersifat ketuhanan, karena menyangkut keyakinan. Persoalan ini dianggap penting oleh semua aliran *kalâm*, apalagi Mu'tazilah yang mendasarkan doktrinnya atas keadilan dan *tawhîd*, beranggapan bahwa kehujjahan al-Qur'an baru bisa diyakini kebenaran bagi seorang mukmin jika kitab suci ini dijelaskan statusnya sebagai wahyu dari yang Maha Adil dan Esa.

g. Akhlak

Pembahasan *kalâm* tentang *al-mabda' wa al-ma'âd* menjadi dasar bagi akhlak, karena tanggungjawab muslim bisa ditanamkan dengan adanya kesadaran bahwa baik-buruk akan dibalas di akhirat. *Kalâm* juga membahas persoalan baik-buruk secara mendalam dalam tema yang biasanya disebut *ma'rifat al-husn wa al-qubh* (mengetahui kebaikan dan kejelekan). Dalam kajian filsafat Islam, model pembahasan *kalâm* tentang baik-buruk ini disebut sebagai "etika teologis", baik yang bersifat "rasional" (Mu'tazilah) maupun yang bersifat "voluntaris" yang menilai tindakan atas dasar adanya perintah atau larangan tuhan (Asy'ariyyah).

h. Tashawuf

Sebagaimana disinggung sebelumnya, era pasca-al-Ghazâlî ditandai dengan masuknya tashawuf sebagai metode *kalâm*. Fenomena ini menjelaskan bagaimana metode intuitif dijadikan dasar untuk memperoleh pengetahuan yang sejati tentang tuhan. Bahasan tentang ini biasanya disebut sebagai *theosufi*. Meski demikian, karena perbedaan metode dalam mengenal tuhan antara metode dialektika-rasional *kalâm* dengan metode intuitif-individual tashawuf, maka hubungan antara keduanya juga diwarnai dengan ketegangan dan saling klaim kebenaran, seperti serangan Ibn Taymiyah terhadap tashawuf dan klaim para sufi dengan *kasyfnya*, seperti al-Ghazâlî dengan pembagian tingkat *tawhîdnya*,³⁷ bahwa pengetahuan

³⁷Al-Ghazâlî mengklasifikasikan *tawhîd* kepada empat tingkat: (Tawhîd ada empat tingkatan....Tawhîd tingkat pertama adalah jika seseorang mengucapkan *lâ ilâha illâllâh* dengan lisannya, sedangkan hatinya lalai dan mengingkarinya, seperti *tawhîd* orang munafiq. Kedua, jika seseorang membenarkan ungkapan tersebut dengan hatinya, sebagaimana diyakini oleh kebanyakan muslim. Inilah yang disebut *tawhîd* kalangan awam. Ketiga, jika seseorang menyaksikan kebenaran ungkapan tersebut dengan mata batinnya melalui *kasyf* melalui cahaya Tuhan. Inilah yang disebut tingkatan *tawhîd muqarrabîn*. Hal itu dengan menyaksikan banyak hal, tapi pada kebanyakannya ia mengetahuinya berasal dari Allah yang Mahaesa lagi Mahaperkasa. Keempat, ia tidak melalui dalam wujud kecuali hanya satu (Tuhan),

mutakallimûn hanya mencapai taraf pengetahuan permukaan tentang Tuhan.

i. Ilmu-Ilmu Empiris

Yang dimaksud dengan ilmu-ilmu empiris di sini adalah ilmu-ilmu yang diperoleh atas dasar observasi ilmiah melalui indera (*observable*), seperti biologi dan fisika. Hubungan antara keduanya adalah hubungan yang kontroversial. Hubungan antara sains dan ilmu *kalâm* mengambil hubungan yang ambivalen.

Pertama, hubungan sinergis saling mengokohkan, di mana teori-teori ilmu pengetahuan dijadikan dasar rasional bagi keimanan yang diyakini sebelumnya, seperti *teori big bang* untuk menopang doktrin teologis tentang penciptaan alam. Inilah yang dimaksud oleh Nashîr ad-Dîn ath-Thûsî dalam *Tajrîd al-I'tiqâd* bahwa "keserasian alam, tidak adanya kesenjangan dalam susunannya, menjadikannya sebagai titik-tolak segala sesuatu adalah bukti-bukti ilmu pengetahuan (*dalâ'il al-'ilm*)".

Kedua, ketegangan antara keduanya, di mana temuan ilmu pengetahuan bertentangan dengan keimanan yang diyakini. Ketidakesesuaian antara keduanya tersebut kemudian berakibat panjang, misalnya dalam tafsir ayat-ayat al-Qur'an, sebagian para penafsir "memaksakan diri" untuk mencari dasar tekstual bagi teori ilmiah yang muncul, seperti yang dialami oleh orientasi *at-tafsîr al-'ilmî*. Oleh karena itu, meski *teori big bang* tersebut dianggap oleh sebagian ahli sebagai penopang keyakinan, namun masih diperdebatkan oleh ahli yang lain.³⁸

yang disebut sebagai penglihatan batin kalangan *shiddiqîn* dan diistilahkan oleh para sufi sebagai *fanâ' fi at-tawhîd*.) Lihat al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm ad-Dîn* (Indonesia: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th.), juz. IV, h. 240.

³⁸Lihat diskusi tentang hal ini, misalnya, dalam karya Paul Davies, *God and New Physics*, sebagaimana dikutip Komaruddin Hidayat, "Taqdir dan Kebebasan", Muhammad Wahyuni Nafis (ed.), *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*,

G. Catatan Penutup

Dari uraian yang telah dikemukakan, jelas bahwa ilmu *kalâm* sebagai bagian dari produk kesejarahan yang tidak muncul dan berdiri sendiri pada masa Rasulullah, melainkan melalui proses sejarah, diberikan muatan materi dan metodologinya dari hasil asimilasi sejarahnya dengan unsur-unsur lain. *Kalâm* seperti itu, dengan demikian, tidak hanya berbasis tekstual al-Qur'an dan sunnah, melainkan juga berbasis rasional. Begitu juga perkembangan obyek-obyek kajian dan interelasinya dengan ilmu-ilmu lain merupakan hasil pematangan sejarah. Yang harus dipertimbangkan dalam rangka pembaruan *kalâm* adalah merubah arah respon *kalâm* dari persoalan polemik yang dianggap tidak relevan lagi, semisal diskusi yang terlalu rumit dan intelektual tentang *jawhar* (substansi) dan *'aradh* (aksiden), ke persoalan yang mendesak, seperti mengapa orang Islam yang membaca kitab suci al-Qur'an setiap hari dalam keyakinan justeru kehilangan semangat aktivisme al-Qur'an yang menjadi rohnya?

Uraian di atas sesungguhnya ingin menunjukkan betapa *kalâm* dibentuk oleh sejarah. Sebenarnya, tidak hanya *kalâm*, melainkan setiap keilmuan Islam, harus dijelaskan kesejarahannya, agar suatu formulasi *kalâm* suatu aliran tidak dianggap tafsiran tunggal atas kebenaran teologis Islam yang dalam sejarah Islam telah menimbulkan polemik dan pertumpahan darah. "Kesadaran sejarah" (*al-wa'y at-târikhî*) adalah sesuatu yang hilang dalam kesadaran umumnya kaum muslimin tentang disiplin-disiplin keilmuan Islam yang dipelajarinya. Meski adanya keharusan meletakkan *kalâm* dalam kesejarahan seperti itu, kita juga harus melakukan reformulasi *kalâm* dengan cara yang arif, dalam pengertian bahwa ilmu *kalâm* adalah ilmu yang obyek sentralnya tentang ketuhanan, seperti kritik atas "rekonstruksi" Hasan Hanafi. Di

(Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1996), h. 122.; Paul Davies, *The Mind of God: the Scientific Basis for a Rational World* (New York: A Touchstone Book, 1992), h. 58.

samping itu, pembaruan juga harus bertolak dari pemahaman yang sistematis tentang kitab suci.

DAFTAR PUSTAKA

- 'Abd al-Jabbâr. *al-Muḥith bi al-Taklif*, ed. 'Umar al-Sayyid 'Azmi. Cairo: al-Mu'assasat al-Mishriyyat al-'Âmmah li at-Ta'lif wa al-Inbâ' wa an-Nasyr, t.th., juz I.
- 'Abd al-Jabbâr. *al-Mughni fî Abwâb at-Tawḥîd wa al-'Adl*. Cairo: al-Mu'assasat al-Mishriyyat al-'Âmmah li at-Ta'lif wa ath-Thibâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tawzî', 1960-1969, juz XV.
- Abrahamov, Binyamin. *Islamic Theology, Traditionalism and Rationalism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998.
- Abû Hanîfah. *Kitâb Syarḥ al-Fiqh al-Akbar, al-Matn al-Mansûb ilâ al-Imâm al-A'zham Abî Hanîfah*. Heiderabad: Dâ'irat al-Ma'ârif al-'Utmâniyyah, 1980.
- Abû Rîdah, 'Abd al-Hâdî. "'Ilm al-Kalâm", dalam *al-Qabas*, Edisi Jum'at, 5 Januari 1990, No. 6343.
- Abû Zayd, Nashr Hâmid. *Naqd al-Khithâb ad-Dînî*, diterjemahkan oleh Khairon Nahdiyyin dengan judul *Kritik Wacana Agama*. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- 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.
- Al-Ghazâlî. *Ihyâ' 'Ulûm ad-Dîn*. Indonesia: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th., juz. IV.
- Hanafi, Hasan. *Dirâsât Falsafiyah*. Cairo: Maktabah Anglo al-Mishriyyah, 1987.
- Hidayat, Komaruddin. "Taqdir dan Kebebasan", dalam Muhammad Wahyuni Nafis (ed.). *Rekonstruksi dan Renungan Religi Islam*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1996.