

A. Pendahuluan

Seorang sejarawan, E. G. Brown, berpendapat bahwa al-Asy'arî memiliki pengaruh yang tidak kurang destruktifnya dibanding Jenghiz dan Hulagu bagi kemunduran sains di dunia Islam. Cara pandang yang sama juga dikemukakan oleh George Sarton yang memberikan label pada pemikiran al-Asy'arî dan al-Ghazâlî sebagai skolastisisme yang merupakan hambatan bagi kemajuan sains di abad pertengahan. Demikian, sejak abad ke-19 M, beberapa penulis mengembalikan kemunduran sains dalam Islam kepada sikap negatif teolog muslim.¹ Nama al-Asy'arî dan al-Ghazâlî, untuk menyebut sekedar contoh, dihubungkan dengan konteks tersebut karena oleh beberapa penulis dipandang berada dalam Sunni yang "ortodoks"² yang lebih berkonotasi fatalis (*jabariyyah*)³ dalam perbincangan *kalâm*

¹Ahmad Y. Hassan, "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.

²Pelabelan "ortodoks" untuk kalangan Sunni oleh para orientalis pra-modern, semisal Edward Gibbon hingga masa modern, semisal Ignaz Goldziher, Duncan Macdonald, dan H. A. R. Gibb, antara lain, tentunya tidak lepas dari latar belakang sosio-historis dan kultural mereka. Oleh karena itu, pelabelan itu sebagian memiliki alasan yang logis, namun sebagian lainnya sangat terbuka untuk dikaji ulang. Lihat Abdurrahman Mas'ud, "Sunnism and 'Ortodox' in the Eye of Modern Scholars", *Al-Jami'ah*, nomor 61, 1998, h. 106-118.

³Selain tokoh pembaruan dalam Islam, seperti Muhammad 'Abduh, sebutan aliran "tengah/moderat" bagi Asy'ariyyah tentang kebebasan dan keterikatan manusia dibantah juga oleh Ibn Rusyd yang terlihat dari kritiknya terhadap teori *kasb* berikut, sebagaimana dikutip al-'Irâqî (*Tajdîd fî al-Madzâhib al-Falsafiyah wa al-Kalâmiyyah* [Cairo: Dâr al-Ma'ârif, 1983], h. 173):

وأما المتوسط الذي تروم الأشعرية أن تكون هي صاحبة الحق بوجوده فليس له وجود أصلاً إذ لا يجعلون الإنسان من اسم الاكتساب إلا الفرق الذي يدرکه الإنسان بين حركة يده عن الرعشة و تحرك يده باختياره.

tentang manusia, sebuah kritik sosial yang tajam terhadap aliran teologi tersebut. Sungguh pun demikian, karena menyangkut tafsiran manusia terhadap masa lalu yang memiliki kadar subyektivitas, hal itu merupakan wilayah yang kontroversial, bisa diperdebatkan, bahkan dipertanyakan.

Lalu, bagaimana dengan Mu'tazilah? Aliran teologi rasional ini yang banyak memberikan ruang gerak bagi kebebasan manusia secara lebih luas dalam hubungan Tuhan dan manusia sebenarnya juga dihadapkan dengan sederetan kritik-kritik yang cukup signifikan untuk dipertimbangkan. Harry Austryn Wolfson dalam *The Philosophy of the Kalam*, misalnya, mencatat bahwa argumen-argumen aliran ini berhenti pada sejumlah antinomi (*antinomy*, kontradiksi antarargumen yang statusnya tampak sama-sama kuat) yang harus dijawab.⁴

Yang ingin digarisbawahi dari gambaran di atas adalah bahwa elaborasi masing-masing aliran teologi terhadap persoalan-persoalan ketuhanan dan hal yang terkait dengan argumen-argumennya tetap menyisakan sejumlah pertanyaan-pertanyaan dan anti-argumen yang menggelisahkan intelektual kita. Apalagi, jika persoalan teologi tersebut mengharuskan kita menjawab tentang keadilan Tuhan (*at-ta'dil wa at-tajwîr*) sehubungan dengan nasib manusia, sebuah persoalan yang sangat penting, namun kompleks. Namun, itu tidak menghalangi kita untuk bergumul di dalamnya.

(Adapun posisi tengah yang dengan mewujudkannya Asy'ariyah ingin menjadi golongan yang mencapai kebenaran tidak terwujud sama sekali, karena mereka tidak menggunakan istilah "upaya" (*iktisâb*) untuk manusia kecuali hanya perbedaan yang dirasakan oleh manusia antara gerakan tangan ketika gemetar dan gerakan tangan yang timbul atas kehendaknya)

⁴Lihat lebih lanjut dalam Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (London: Harvard University Press, 1976), h. 655-673.

B. Pengertian *Taqdîr*

Meski tidak sepenuhnya tepat, dalam ilmu *kalâm* istilah *taqdîr* dapat menggantikan nasib manusia. Dengan mengkaji ayat-ayat al-Qur'an dan ayat-ayat Tuhan berupa fenomena *kawniyyah* (alam), setidaknya ada tiga macam pengertian *taqdîr*. Pertama, *taqdîr* Tuhan yang berlaku pada fenomena alam fisika, yaitu hukum atau ketentuan Tuhan yang mengikat perilaku alam yang bersifat obyektif sehingga watak dan hukum kausalitas mudah dipahami oleh manusia, seperti bekerjanya obat-obatan. Respon waktu (*time-response*) dari mekanisme hukum alam ini relatif pendek sehingga efeknya secara mudah dapat diketahui oleh manusia. *Taqdîr* Tuhan yang berlaku obyektif pada alam fisikalah yang memungkinkan berkembangnya ilmu pengetahuan dan teknologi secara pesat.⁵ Kedua, *taqdîr* yang berupa hukum sosial (*sunnat Allâh*) yang berlakunya dengan melibatkan manusia di dalamnya. Dalam banyak ayat al-Qur'an, *taqdîr* ini diungkapkan dalam bentuk pertanyaan semisal, "Apakah kamu sekalian tidak belajar dari perilaku kaum sebelum kamu yang senantiasa membuat kerusakan di muka bumi?". Artinya, bangun runtuh suatu masyarakat memiliki rasionalitas tersendiri yang dapat dipahami oleh generasi berikutnya, sehingga *taqdîr* ini bersifat obyektif. Jika *taqdîr* jenis pertama obyektivitasnya memungkinkan perkembangan semisal fisika dan biologi dalam ruang-lingkup *hard sciences*, maka *taqdîr* jenis kedua memungkinkan berkembangnya ilmu-ilmu sosial dan humaniora dalam ruang-lingkup *soft-sciences*.⁶ Ketiga, *taqdîr* yang berarti hukum kepastian Tuhan yang *time-responsenya* lebih lama. Bidang operasi dari *taqdîr* macam ketiga ini kadang-kadang diungkapkan oleh al-Qur'an dengan istilah *qadhâ'* atau

⁵Komaruddin Hidayat, "Taqdîr dan Kebebasan", Muhammad Wahyuni Nafis (ed.), *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 120-121.

⁶*Ibid.*

dekrit Tuhan bahwa nasib manusia akan ditentukan oleh apa yang diperbuatnya selama hidup di dunia.⁷

Dengan uraian di atas, jelas bahwa *taqdîr* merupakan ketetapan atau kepastian Tuhan yang terlihat pada keajegan fenomena alam, sosial, maupun balasan atas perbuatan hamba. Akan tetapi, apa yang disebut sebagai "kepastian" dengan kembali mencermati fenomena alam dan ayat al-Qur'an sangat bersifat relatif. Pertama, pada fenomena alam, menurut al-Ghazâlî dan David Hume, kepastian hanyalah merupakan konstruksi akal setelah mengamati keteraturan alam. Bahwa api pasti membakar adalah penyimpulan oleh akal yang kebetulan kita melihat terjadinya secara berulang-ulang, sehingga akal menyatakannya sebagai hukum kausalitas secara pasti. Bahkan, teori fisika kuantum menyatakan bahwa alam tidak berjalan secara linier yang bisa diprediksi, tapi diliputi oleh paradoks-paradoks. Dengan kata lain, ada keteraturan dalam ketidakteraturan, atau ketidakteraturan dalam keteraturan, kepastian dalam ketidakpastian, atau ketidakpastian dalam kepastian.⁸ Kedua, di samping adanya ide kepastian yang dimunculkan oleh pemahaman terhadap ayat-ayat yang berkesan mendukung paham *jabariyyah*, para teolog berhadapan pula dengan ayat-ayat yang mengesankan *qadariyyah* sehingga dalam perbincangan tentang nasib manusia dalam wacana *kalâm*, terdapat polarisasi dua aliran tersebut, atau dengan istilah lain: determinisme dan indeterminisme.

Apakah ajaran Islam tentang *taqdîr* murni bersumber dari teks-teks agama, yaitu al-Qur'an dan sunnah? Ada dua asumsi. Pertama, ajaran tersebut memang memiliki dasar rujukan kepada teks-teks al-Qur'an, misalnya, dinyatakan secara eksplisit menyatakan bahwa segala sesuatu telah "dicatat" (Qs. 57: 22).⁹ Ide tersebut semakin jelas

⁷Ibid.

⁸Ibid., h. 122-124.

⁹Ayat tersebut adalah:

dalam koleksi-koleksi hadits, semisal riwayat Imâm Muslim yang menjelaskan nasib manusia dalam empat hal, yaitu rezeki, umur, perbuatan, dan susah atau menderita.¹⁰ Kedua, para islamis yang memiliki pola pikir kesejarahan merunut ajaran Islam ini kepada kondisi-kondisi kesejarahan. Menurut A. J. Wensinck, faktor eksternal yang mempengaruhi munculnya persoalan *kalâm* ini adalah kondisi sosio-historis keagamaan. Ia mengatakan, "*We may suppose that in the region of the Lower Euphrates it was not only Christianity, but also other religions that influenced Islamic ideas*" (Kita mungkin memperkirakan bahwa di wilayah Daratan Rendah Euphrates, tidak hanya Kristen, melainkan juga agama-agama lain yang mempengaruhi ajaran-ajaran Islam).¹¹ Wensinck juga mengatakan, "*We have already seen and we shall see later, that is to say the sequence of the ideas is not of foreign origin, but is indigenous*" (Kita telah dan akan melihat nanti bahwa harus dikatakan rangkaian ajaran-ajaran tersebut bukanlah ajaran yang berasal dari luar, melainkan asli lokal).¹² Dalam beberapa aspek, William Montgomery Watt lebih tertarik melihatnya sebagai pengaruh ide-ide filsafat Hellenistik.¹³

William Montgomery Watt dan A.J. Wensinck adalah dua di antara pengkaji-pengkaji Barat yang mengakui tesis tentang

ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها, إن ذلك على الله يسير.

(Tiada suatu bencana pun yang menimpa di bumi dan (tidak pula) pada dirimu sendiri, melainkan telah tertulis dalam kitab (*lauh mahfuzh*) sebelum Kami menciptakannya. Sesungguhnya yang demikian itu adalah mudah bagi Allah.)

¹⁰Imâm Muslim, *Shahih Muslim* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), h. 451-452.

¹¹A. J. Wensinck, *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development* (New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1979), h. 53.

¹²A. J. Wensinck, *The Muslim*, h. 52.

¹³William Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology: and Extended Survey* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985), h. 29.

keterpengaruhan al-Qur'an dan ajaran-ajaran Islam dengan lingkungan sosio-historis kemunculan Islam di Jazirah Arab. Nama-nama lain, terutama keterkaitannya dengan asal-usul ide-ide al-Qur'an dari ide ide agama-agama lain, antara lain, adalah Muir dan Richard Bell yang menganggap agama Yahudi dan Kristen sebagai pembentuk al-Qur'an, Macdonald yang merunut ide al-Qur'an ke Perjanjian Lama, dan Katsch yang menganggap Yahudilah yang berpengaruh terhadap ide ide al-Qur'an.¹⁴

Dalam kaitannya dengan diskusi kita tentang *taqdir*, menurut Watt, sebelum datangnya al-Qur'an, bangsa Arab menyembah dewa. Meski demikian, dalam penentuan nasib, mereka percaya bahwa keuntungan dan kegagalan dalam usaha mereka semata-mata disebabkan oleh masa (*dahr*). Menurut Helmer Ringgren, fatalisme Arab muncul sebagai akibat dari kepercayaan mereka terhadap *dahr*. Istilah ini diterjemahkan oleh Watt dengan *the course of events* (jalannya kejadian) atau *the spatio-temporal process* (proses ruang waktu). Watt membedakan antara predeterminasi (nasib yang ditentukan sebelum terjadinya) dan determinasi (*dahr*). Yang termasuk dalam predeterminasi adalah soal rezeki dan ajal yang tidak dapat diramalkan di kalangan bangsa Arab. Dengan demikian, bagi Ringgren, *dahr* adalah bentuk fatalisme Arab, sedangkan bagi Watt, sikap fatalisme muncul tergantung atas rendahnya kemampuan manusia untuk mengontrol peristiwa alam.¹⁵

Sejumlah keberatan terhadap tesis-tesis pengkaji Barat tersebut tidak dapat dikemukakan seluruhnya di sini, karena fokus telaah sekarang pada *taqdir*. Di sini, hanya dikemukakan kritik metodologis atas pendekatan historisisme Barat dalam menjelaskan asal-usul ajaran al-Qur'an. Berbeda dengan fenomenologi yang berupaya *memahami*

(*understanding*), historisisme berupaya *menjelaskan* (eksplanasi). Berbeda dengan fenomenologi yang karena didasari simpati, meski dilakukan oleh bukan penganut agama sendiri, bisa dikelompokkan dalam kajian *insider*, historisisme dikelompokkan dalam kajian *outsider*. Kelemahan dari posisi sebagai outsider adalah sebagaimana dijelaskan Hall: The danger of the position of being "outsider" is that the data being studied can easily be reduced to fit methodological categories (Bahaya dari posisi sebagai "outsider" [pihak luar] adalah bahwa data yang sedang dikaji dengan mudah dapat direduksi untuk mencocokkan dengan kategori metodologis yang digunakan).¹⁶

C. Determinisme dan Indeterminisme

Persoalan tentang nasib manusia dalam wacana *kalâm* adalah persoalan yang cukup kompleks yang tidak berdiri sendiri, tapi terkait pula, setidaknya, dengan pandangan teologis tentang kebebasan dan keterbatasan manusia: apakah nasib manusia sepenuhnya ditentukan sebelumnya oleh suatu agen di luar dirinya ataukah *taqdir* bisa "dirakit" dan "direkayasa" oleh manusia sendiri yang berarti mengasumsikan adanya kebebasan? Jawaban "ya" terhadap pertanyaan tersebut diberikan oleh Jabariyyah yang menganut determinisme dan terhadap pertanyaan kedua oleh Qadariyyah yang berpaham indeterminisme.

Al-Jubbâ'î dari Mu'tazilah yang menganut paham kebebasan manusia menjelaskan bahwa manusialah yang menciptakan perbuatannya, baik atau buruk, taat atau tidak taat kepada Allah atas kehendaknya sendiri. Daya (*istithâ'ah*) untuk mewujudkan perbuatan ada pada manusia sebelum terjadinya suatu perbuatan.¹⁷ Pandangan

¹⁴Moh. Natsir Mahmud, *Orientalisme: al-Qur'an di Mata Barat (Sebuah Studi Evaluatif)* (Semarang: DIMAS, 1997), h. 97-100.

¹⁵Ibid., h. 173-174.

¹⁶Ibid., h. 189.

¹⁷Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan* (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1986), h. 102.

yang hampir sama dikemukakan oleh 'Abd al-Jabbâr dalam *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*. Term *qadhâ'* dalam al-Qur'an, menurutnya, dapat dijabarkan kepada tiga pengertian: (1) penciptaan (*al-khalq*) seperti dalam Qs. 41: 12, (2) penetapan kewajiban (*al-ijâb*) seperti dalam Qs. 17: 23, dan (3) pemberian kabar (*al-i'lâm wa al-ikhbâr*) seperti dalam Qs. 17: 4. Dalam konteks perbuatan manusia, 'Abd al-Jabbâr menolak penggunaan *qadhâ'* dengan ketiga pengertian tersebut. Argumen yang dikemukakannya, misalnya untuk pengertian pertama, antara lain, adalah analogi terkenal Mu'tazilah bahwa jika diterima asumsi bahwa perbuatan manusia diciptakan (ditentukan dengan *taqdir* Tuhan), maka berimplikais pada kesimpulan yang keliru bahwa perbuatan manusia tidak berhak untuk diberikan penilaian positif (pujian, *madh*) atau negatif (celaan, *dzamm*) karena statusnya sebagai perbuatan Tuhan. Kemungkinan implikasi lain adalah bahwa suatu perbuatan jahat adalah tepat berdasarkan analogi ini untuk dikatakan berasal dari Tuhan, atau Dia meridhai perbuatan jahat, dua implikasi yang jelas-jelas ditolaknya.¹⁸ Atas dasar paham kebebasan tersebut, pada hakikatnya, dalam pandangan Mu'tazilah, manusialah yang menjadi faktor penentu masa depannya.

Bagaimana menempatkan kekuasaan Tuhan dalam perbuatan manusia direspon oleh al-Asy'arî dengan terori *kasb*nya yang menyatakan "bahwa sesuatu terjadi karena adanya orang yang mengupayakannya dengan daya yang diciptakan" (أن الشيء وقع من المكتسب له بقوة محدثة).¹⁹ Dalam proses terjadinya perbuatan, menurut konsepsi ini, kekuasaan Tuhan dan upaya manusia terjadi secara simultan dengan pengertian bahwa Tuhan menciptakan daya pada manusia yang sering disebut sebagai *irâdah juz'iyah* (kehendak

partikular) yang memungkinkannya secara bebas (*ikhtiyârî*) melakukan sesuatu. Namun, tidak dapat dikatakan bahwa manusialah yang menciptakan perbuatan tersebut (*khâliq al-fi'l*) sebagaimana dalam konsepsi Mu'tazilah. Kehendak atau *irâdah* Tuhan adalah efektif, sedangkan kehendak manusia tidak efektif.

Dalam diskusi tentang kebebasan bertindak atau dalam skop yang lebih luas kebebasannya dalam menentukan nasib dan masa depan, sintesis al-Asy'arî tersebut dalam pandangan beberapa teolog dan pemikir Islam tetap dianggap problematis karena gagal menyelesaikan persoalan. 'Âthif al-'Irâqî menganggap terori *kasb* al-Asy'arî sebagai tawaran yang tidak jelas dan berputar-putar di sekitar permasalahan tanpa menyelami substansinya, seperti kegagalannya memberikan batasan secara cermat antara perbuatan hamba dan Tuhan.²⁰ Oleh karena itu, sebagaimana Ibn Rusyd, 'Âthif al-'Irâqî juga menganggap teori *kasb* al-Asy'arî masih belum bisa keluar dari lingkaran jabariyyah.

Baik determinisme maupun indeterminisme sama-sama menghadapi problematika yang serius. Determinisme yang menyatakan bahwa manusia secara mutlak diatur oleh agen di luar dirinya berkonsekuensi tidak adanya standar moral yang mengikat perbuatan, seperti kritik Mu'tazilah sebelumnya. Begitu juga, menerima anggapan tidak adanya kepastian dalam hukum kausalitas menimbulkan problema serius ketika menilai tindakan manusia. Sebaliknya, indeterminisme adalah tidak realistis ketika menatap fakta keseharian tentang ketidakmampuan manusia sehubungan dengan adanya faktor-faktor eksternal di luar dirinya.

Muhammad Iqbal pernah mengatakan:

²⁰'Âthif al-'Irâqî, *Tajdid fi al-Madzâhib al-Falsafiyah wa al-Kalâmiyyah* (Cairo: Dâr al-Ma'arif, 1983), h. 185-186.

¹⁸(Pseudo) 'Abd al-Jabbâr, *Syarh al-Ushûl al-Khamsah* (Cairo: Maktabah Wahbah, 1965), h. 770-771.

¹⁹Sebagaimana dikutip Arbiyah Lubis, *Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad Abduh* (Jakarta: Karya Unipress, 1993), h. 30.

Religion is not satisfied with mere conception; it seeks a more intimate knowledge of and association with the object of its pursuit. The agency through which his association is achieved is the act of worship or prayer ending in spiritual illumination.²¹

(Agama tidak bisa memuaskan dengan semata konsepsi. Agama berupaya mencapai pengetahuan yang dekat tentang obyek yang dicari dan berhubungan dengannya. Sarana untuk berhubungan tersebut dicapai dengan beribadah atau berdoa yang berakhir dengan pencerahan spiritual).

Dari kutipan di atas, agama memiliki dua bagian penting: pertama, konsepsi ajaran secara teoritis, kedua, dimensi kesadaran yang mendalam akan kehadiran Tuhan yang teraplikasi dalam bentuk ibadah untuk mendapatkan pencerahan spiritual. Oleh karena itu, persoalan agama sesungguhnya tidak bisa seluruhnya diselesaikan dengan jawaban rasional, karena dijadikannya ibadah sebagai bagian dari agama menunjukkan adanya bagian dari agama yang berfungsi untuk "mempertajam" spiritualitas. Dalam konteks kebebasan-keterikatan manusia, kritik terhadap indeterminisme adalah karena keterpakuannya pada konsepsi ajaran yang secara rasional yang berhenti pada hubungan kausalitas saja sebagai jawaban final tanpa penyadaran akan keterlibatan kekuasaan mutlak Tuhan di dalamnya yang yang kurang mengapresiasi dimensi kedua agama.

Untuk keluar dari kemelut persoalan di atas, konsepsi Ibn Rusyd dan Murtadha Muthahhari dikemukakan sebagai tawaran solusi. Ketika Mu'tazilah menjelaskan bahwa manusia memiliki kekuatan untuk berbuat yang memungkinkannya secara bebas melakukan pilihan, Ibn Rusyd menegaskan bahwa kebebasan tersebut tidak

bersifat mutlak, tapi berkaitan dengan sebab-sebab di luar dirinya yang mungkin mendukung terwujudnya suatu perbuatan, atau sebaliknya. Oleh karena itu, jalan tengah antara determinisme dan indeterminisme ditawarkan bahwa manusia tidak sepenuhnya bebas atau terikat, tapi tergantung pada dua faktor, yaitu kehendak yang bebas yang dalam waktu yang sama berkaitan dengan sebab-sebab di luar yang ada di alam dan yang berjalan menurut hukum keharusan dan keseragaman.²²

Menurut Murtadha Muthahhari, suatu peristiwa memperoleh esensi wujud, bentuk, dan karakteristiknya yang berkaitan dengan ruang dan waktu serta kekhasan wujudnya yang lain dari penyebab-penyebabnya yang mendahuluinya.²³ Dengan kata lain, nasib setiap yang wujud, termasuk manusia, bergantung pada penyebab-penyebab yang mendahuluinya. Kausalitas yang dinyatakan oleh Ibn Rusyd diangkat oleh Muthahhari ke suatu tingkat yang tak terikat oleh ruang dan waktu, sebab dari segala sebab (*musabbib al-asbâb*), *wâjib al-wujûd*, yaitu Tuhan. Konsepsi ini sebenarnya tidak baru. Tokoh semisal Malik Gulam Farid²⁴ dan al-Juwainî (Asy'ariyah) juga menyatakan hal yang sama. Menarik sekali, karena tokoh yang disebut terakhir yang selama ini diberi label sebagai penganut Asy'ariyah ternyata memiliki pandangan yang berbeda dengan al-Asy'arî sendiri. Al-Juwainî, sebagaimana dikutip asy-Syahrastânî, mengatakan:

والإنسان كما يحس من نفسه الاقتدار، يحس من نفسه أيضا عدم الاستقلال: فالفعل يستند وجوده إلى القدرة، والقدرة يستند وجودها إلى سبب آخر: تكون نسبة القدرة

²²A. Hanafi, *Theology Islam (Ilmu Kalam)* (Jakarta: Bulan Bintang, 1982), h. 176.

²³Murtadha Muthahhari, *Perspektif al-Qur'an tentang Manusia dan Agama* (Bandung: Penerbit Mizan, 1998), h. 200-202.

²⁴Lihat dalam Machasin, *Menyelami Kebebasan Manusia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 73.

²¹Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam* (Lahore: Shaikh Muhammad Ashraf Publisher, 1951), h. 89.

ذلك السبب كنسبة الفعل إلى القدرة, و كذلك يستند سبب إلى سبب آخر...حتى
 إلى إلى مسبب الأسباب: فهو الخالق للأسباب و مسبباتها.²⁵

(Sebagaimana merasakan kekuatan pada dirinya, manusia juga merasakan tidak bebas, karena munculnya suatu tindakan bertolak dari kemampuan, sedangkan kemampuan muncul karena bertolak dari suatu sebab lain. Hubungan kemampuan dengan sebab itu adalah seperti hubungan tindakan dengan kemampuan. Demikian juga, suatu sebab bertolak dari sebab yang lain...hingga berakhir pada yang menyebabkan semua sebab-sebab itu, yaitu yang menciptakan sebab-sebab itu dan yang akibat-akibatnya.)

Meski seorang penganut Asy'ariyyah, konsep al-Juwaini tentang perbuatan manusia jelas berbeda dengan konsep Abû al-Hasan al-Asy'arî sendiri tentang *kasb*. Jika dituangkan dalam bentuk skema alur-pikir al-Juwainî tentang proses terjadinya perbuatan manusia dan penjelasan di mana terletak peran manusia dan kekuasaan Tuhan tampak memiliki kesejajaran dengan alur argumen "sebab akibat" (*causation*) pada konsep Aristoteles tentang "Penyebab Utama". Sebagaimana dikemukakan oleh Ibn Rusyd, ketidakbebasan manusia adalah karena dibatasi oleh sebab-sebab di luarnya yang mungkin mendukung terwujudnya suatu tindakan atau tidak. Sebab-sebab tersebut di sini penulis klasifikasikan kepada dua, yaitu sebab-sebab yang masih bisa dikendalikan oleh manusia (*managable*), seperti sarana, dan yang tidak bisa dikendalikan (*unmanagable*), seperti kejadian fisik dan iklim. Dengan dua kategori sebab yang mengkondisikan suatu tindakan, manusia tidak sepenuhnya bebas atau tidak bebas. Penjelasan ini bisa dituangkan dalam bentuk skema berikut:

Tindakan manusia	Kemampuan (الفعل) ⇨	Rangkaian sebab-sebab yang memengaruhi kemampuan manusia untuk melakukan tindakan (الأسباب) Seperti: ruang, waktu, sarana, dll.	⇨Penyebab semua sebab (مسبب) :Tuhan(الأسباب)
		⇨	⇨
	Sebab yang bisa dikendalikan manusia (<i>managable</i>)		Sebab yang tak bisa dikendalikan manusia (<i>unmanagable</i>)

Pandangan ini berbeda dengan konsep *kasb* al-Asy'arî dalam hal berikut. Kemampuan (*qudrah*) yang ada pada manusia untuk bertindak dalam pandangan al-Asy'arî bukanlah kemampuan yang sesungguhnya bisa mewujudkan tindakan, karena manusia bukanlah "pencipta tindakan" (*khâliq al-af'âl*). Manusia hanya diberikan "kemampuan partikular" (*irâdah juz'iyah*). Dengan istilah terakhir ini, al-Asy'arî ingin menyatakan bahwa meski manusia bukan agen yang bisa mewujudkan tindakan, tapi ia tetap secara moral bertanggung jawab atas tindakannya karena ia diberikan "kemampuan partikular" tersebut. Target kritik Ibn Rusyd, sebagaimana dikemukakan, adalah pada kontradiksi seperti ini. Bagaimana manusia

²⁵Asy-Syahrastânî, *Kitâb al-Milal wa an-Nihal* (Cairo: Maktabat Anglo-t.th.), h. 90.

harus bertanggung jawab atas tindakan yang dianggap sesungguhnya bukan tindakannya? Dalam penjelasan al-Asy'arî seperti ini, tidak ada batas tegas tindakan manusia dan Tuhan, simpul 'Âthif al-'Irâqî, karena "upaya (*iktisâb*) dan perbuatan yang diupayakan (*muktasab*) sama-sama akhirnya diciptakan oleh Tuhan", kata Ibn Rusyd. Dalam skema di atas, kemampuan tersebut merupakan otonomi manusia, namun ditentukan oleh *kondisi obyektif* sebab-sebab yang mendukung tindakan. Di sini, kreativitas manusia untuk mewujudkan sebab-sebab tersebut menjadi titik tolak tanggung jawab moralnya. Penjelasan ini tampak lebih rasional, karena melalui sebab-sebab tersebut, Allah swt. meletakkan "hukum obyektifnya" (*sunnat Allâh*). Sebab-sebab tersebut memang diciptakan oleh Allah swt. dengan tujuan agar manusia berkreativitas untuk mencapai tindakannya melalui "hukum obyektif".

Harun Nasution menganggap penjelasan al-Juwainî tentang proses terjadinya tindakan tersebut sebagai sikap seorang pengikut Asy'ariah yang secara berkelok-kelok akhirnya mengikuti penjelasan Mu'tazilah. Pandangan di atas tidak seluruhnya sama dengan pandangan Mu'tazilah, karena penjelasan bahwa sebab-sebab obyektif yang mempengaruhi tindakan manusia—dan manusia harus berupaya menghadapi sebab-sebab itu—"dikondisikan" oleh "Penyebab segala sebab" (*musabbib al-asbâb*) tidak ditemukan dalam penjelasan Mu'tazilah. Tidakkah penjelasan ini mengembalikan manusia ke pangkuan Jabariyyah? Saya kira bahwa penjelasan ini tidak mengembalikan manusia menjadi *majbûr* (terpaksa). Pertama, karena Allah swt. telah menciptakan sebab-sebab obyektif tersebut, di mana manusia dituntut untuk menggunakan segala upayanya untuk mewujudkan sebab-sebab tindakan. Sebab-sebab tersebut tidak seluruhnya *unmanagable*, seperti kondisi fisik yang diciptakan Tuhan, tapi sebagiannya adalah *managable*, seperti sarana-sarana. Kedua, tidak mungkin memberikan jawaban teologis yang menyingkirkan peran Tuhan, karena keterlibatan Tuhan dalam alam adalah "aksioma

teologis" yang harus diterima. Hanya saja, persoalan sesungguhnya adalah bagaimana memberikan batasan yang akurat antara tindakan manusia yang menjadi alasan bahwa manusia adalah bertanggung jawab (*mukallaf*) secara moral atas tindakan yang dilakukannya.

Dalam skala pandangan bahwa manusia tidak sepenuhnya bebas dan terikat seperti diuraikan di ataslah, dapat dipahami bahwa manusia memiliki kebebasan untuk menentukan nasib dan masa depannya melalui keterlibatannya dalam rangkaian sebab dan akibat (kausalitas) tersebut. Agaknya, dari sinilah bisa dipahami ketentuan non-definitif (*taqdir ghayr hatmî*) Tuhan. Namun, kebebasan tersebut hanya merupakan perpanjangan dari kehendak mutlak Tuhan yang, karenanya, ada di sisi lain yang tidak dapat dikuasai oleh manusia. Di sini tampaknya bisa dipahami klasifikasi *taqdir* Tuhan kepada *taqdir hatmî* (definitif), seperti kejadian biologis manusia.

D. Keadilan Tuhan antara Antroposentris dan Teosentris

Sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Imâm Muslim, sebagaimana dirujuk sebelumnya, menjelaskan nasib manusia dalam ketetapan azali Tuhan yang meliputi empat hal, yaitu rezeki, umur, perbuatan, dan susah atau menderita (tampaknya tidak hanya bersifat temporal, tapi lebih bersifat eternal dan eskatologis). 'Abd al-Jabbâr dalam *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*, ketika membahas *al-qadhâ' wa al-qadar*, mengemukakan tiga hal, yaitu rezeki, umur, dan "nilai" (*si'r*, jamak: *as'âr*, yang secara etimologis diartikan sebagai "harga" atau "nilai", namun dibedakan secara jelas dari istilah *tsaman*). "Nilai" dalam pandangan 'Abd al-Jabbâr dan tokoh Mu'tazilah umumnya tampaknya dimaksudkan sebagai "nilai-nilai kualitatif tambahan atas sesuatu yang ada sebelumnya" yang bersifat abstrak dan standarnya sangat kondisional, temporal, dan geografis, seperti kemuliaan atau

prestise dan kemakmuran (*al-'izzah wa ar-rakhâ'*) yang melekat pada obyek yang ada.²⁶

Meski persoalan-persoalan tersebut tidak terlepas dari dimensi hidup manusia, tampaknya wacana *kalâm* lebih memfokuskan diri dalam perbincangan tentang nasib manusia dalam skop perbuatan dan keselamatan eskatologis, dua point terakhir yang disebutkan dalam hadits riwayat Imâm Muslim, dalam relasinya dengan keadilan Tuhan (*divine justice*). Terlepas dari apakah jawaban teologis yang dikemukakan oleh aliran-aliran teologis telah melingkupi seluruh atau hanya sebagian saja dari problema nasib manusia, yang jelas bahwa Mu'tazilah adalah aliran teologi yang tampak paling serius menyikapinya ketika prinsip keadilan (*al-'adl*) diletakkan sebagai bagian integral dan penting dari ajaran mereka, meski tidak berarti perbincangan tersebut telah absen dalam konsepsi teologi semisal Asy'ariyyah.

Definisi keadilan menurut Mu'tazilah, dalam formulasi 'Abd al-Jabbâr, adalah "memberikan secara penuh kepada seseorang akan haknya" (*الحق منه توفير حق الغير واستيفاء*).²⁷ Atas dasar ini, Tuhan dikatakan adil jika, dengan standar kepentingan manusia, Dia hanya berbuat baik dan tidak mengabaikan apa yang menjadi "kewajiban-Nya" (istilah yang dikemukakan oleh Mu'tazilah). Pengertian keadilan ini mengandung adanya interrelasi dengan konsep-konsep lain. Pertama, penerapan istilah "kewajiban" Tuhan dalam konteks teologis, bukan hukum, untuk hanya melakukan yang baik dan terbaik (*ash-shalâh wa al-ashlah*) bagi manusia berimplikasi pada penolakan adanya pembebanan kewajiban terhadap manusia di luar kemampuannya

²⁶(Pseudo) 'Abd al-Jabbâr, *Syarh*, h. 780-789; al-Juwainî, *Kitâb al-Irsyâd ilâ Qawâthi' al-Adillah fi Ushûl al-'Itiqâd* (Beirut: Mu'assasat al-Kutub at-Tsaqâfiyyah, 1985), h. 309. Agus Salim menyebut lima hal terkait dengan nasib manusia, yaitu nyawa, organ (struktur tubuh), kesehatan, tingkat intellegensi yang sifat instingtif/*gharîzî*, dan hubungan ke luar. Lihat Machasin, *Menyelami*, h. 43.

²⁷(Pseudo) 'Abd al-Jabbâr, *Syarh*, h. 301.

(*taklîf mâ lâ yuthâq*). Kedua, kewajiban Tuhan untuk memberikan balasan di akhirat nanti sesuai dengan perbuatan manusia (*al-wa'd wa al-wa'id*). Implikasi konsep ini terhadap keadilan Tuhan adalah bahwa Tuhan dikatakan adil jika Dia melakukan yang baik atau, bahkan, yang terbaik dari sudut pandang kepentingan manusia, memberikan kewajiban yang sesuai dengan kemampuan, dan memberikan balasan yang sesuai dengan amal, dan tidak berlaku sebaliknya. Mu'tazilah menempatkan manusia sebagai titik sentral dalam skala pandangannya tentang keadilan sehingga lebih bercorak antroposentris. Dengan corak ini, "pesan teologis" Mu'tazilah, memang harus diakui, di satu sisi membangkitkan kesadaran manusia akan kebebasannya dan menekankan kesucian (*taqdis*) sifat Tuhan dan menekankan sekecil mungkin adanya kesan kezaliman (*at-tajwîr*) pada sifat Tuhan. Tapi, di sisi lain, dengan term semisal "kewajiban" dan *ash-shalâh wa al-ashlah*, Mu'tazilah telah "menyeret" Tuhan berada di bawah kategori-kategori etika yang mengekang kehendak dan kemahakuasaan mutlak-Nya. Ketidaktepatan terjadi ketika Dia "dibaca" dalam batasan-batasan yang berlaku pada tataran manusia. Kritik atas pola pikir seperti ini adalah sejajar dengan kritik metodologis tentang analogi yang sering diterapkan, semisal *qiyâs al-ghâ'ib 'alâ asy-syâhid* (analogi terhadap yang abstrak melalui yang kongkret) yang diterapkan tokoh-tokoh semisal 'Abd al-Jabbâr²⁸ dalam hal keadilan Tuhan ini. Adalah cukup argumentatif ketika Annemarie Schimmel mengatakan "*Justice is measured according to human reason; thus one is faced with the danger that man is free, while God, fettered by His own justice, is not free*" (Keadilan diukur menurut rasio manusia. Dengan demikian, seseorang dihadapkan dengan bahaya bahwa manusia bebas, sedangkan Tuhan, karena dikekang oleh keadilan-Nya sendiri, adalah

²⁸*Ibid.*, h. 302.

tidak bebas).²⁹ Dalam konsep keadilan Tuhan menurut Mu'tazilah seperti itu, Tuhan "dipenjarakan" oleh keadilan-Nya sendiri.

Kritik terhadap Mu'tazilah juga dikemukakan oleh kalangan Mâturîdiyyah sebagaimana tampak dalam kutipan berikut:

Al-Mâturîdî bitterly criticized the Mu'tazilite doctrine of divine justice and unity. Their interpretation of divine justice led them to deny the all-pervading will and power of God, His authorship of human action, and made Him quite helpless and subject to external compulsion. Divine grace and mercy find no place in their system as is evident from their view on grave sins. Their doctrine *al-aslah* (salutary) cannot explain satisfactorily the existence of evil, natural calamities, and suffering of innocent children and animals. According to their doctrine, man enjoys more power and freedom than the Creator of the universe. They did not follow, al-Mâturîdî tried to prove, the explicit decisions of the Qur'an and the Sunnah, nor the dictates of sound reason.³⁰

(Al-Mâturîdî dengan pedas mengkritik doktrin Mu'tazilah tentang keadilan dan keesaan Tuhan. Penafsiran mereka tentang keadilan menjadikan mereka menolak kehendak dan kekuasaan Tuhan yang meliputi segala sesuatu, keciptaan-Nya dalam tindakan manusia, dan menjadikan Tuhan sangat tidak berdaya dan dipaksa oleh paksaan di luar. Doktrin mereka tentang *as-ashlah* (kelebihbaikan, kemanfaatan) tidak dapat menjelaskan dengan memuaskan keberadaan tindakan yang jelek, iklim alam, dan penderitaan yang dialami oleh anak yang tak berdosa dan binatang. Menurut doktrin mereka,

²⁹Annemarie Schimmel, *Islam, an Introduction* (New York: State University of New York, 1992), h. 80.

³⁰A. K. M. Ayyub Ali, "Mâturîdism", M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy* (Delhi: Low Price Publications, 1995), Vol. A, h. 265.

manusia memperoleh kemampuan dan kebebasan yang lebih banyak daripada Pencipta alam. Mereka tidak mengikuti, al-Mâturîdî mencoba untuk membuktikan, pernyataan eksplisit al-Qur'an dan sunnah, tidak pula memenuhi tuntutan akal sehat)

Kebuntuan argumen yang dialami oleh al-Jubbâ'î ketika berhadapan dengan muridnya, Abû al-Hasan al-Asy'arî, dalam perdebatan yang sangat terkenal dalam literatur-literatur *kalâm* tentang nasib seorang mu'min, seorang kafir, dan seorang anak yang meninggal sewaktu kecil, menunjukkan kurang atau ketidaktepatan perspektif yang digunakan untuk memahami keadilan Tuhan. Dalam kasus al-Jubbâ'î dan al-Asy'arî tersebut, keadilan Tuhan masih dapat dipertahankan dengan konsep *al-wa'd wa al-wa'id* ketika dihadapkan dengan dua persoalan: (1) orang kafir yang masuk neraka dan orang mu'min yang masuk surga, dan (2) anak yang mati di waktu kecil dan mu'min dewasa yang secara proporsional ditempatkan pada level yang berbeda karena perbedaan kadar amal shaleh yang dilakukan di dunia. Akan tetapi, konsep *ash-shalâh wa al-ashlah* tidak berhasil secara logis membuktikan keadilan Tuhan ketika seorang kafir—dimisalkan dalam kasus tersebut—menuntut perlakuan yang sama dari Tuhan, seperti perlakuan-Nya untuk mematikan anak kecil tersebut sebelum dewasa. Atau, jika diterima rasio mengasumsikan kebebasan berpikir dalam masalah ini, tentu anak tersebut akan menuntut keadilan untuk diperpanjang umurnya, sebagaimana mu'min dewasa, dan orang kafir menuntut untuk dimatikan sewaktu kecil, sehingga ia selamat dari neraka. Hingga pada titik ini pun, persoalan belum dianggap final, karena yang disebut terakhir ini, berdasarkan analogi sebelumnya, menuntut persamaan hak untuk mencapai level yang setara dengan mu'min dewasa, suatu tuntutan logis yang menjadi tuntutan final tiga orang tersebut. Dengan dasar argumen dan rasionalisasi bentuk apa pun, setiap orang dengan persepsi keadilan seperti itu akan mengajukan tuntutan yang sama. Lantas bagaimana dengan pernyataan

Tuhan semisal berikut: "Dan sesungguhnya Kami jadikan untuk (isi) neraka Jahannam kebanyakan dari jin dan manusia" (Qs. 7: 179).

Di samping karena ketidaktepatan perspektif yang digunakan untuk memaknai keadilan, agaknya pendapat A. J. Wensinck bahwa pemikiran spekulatif dalam Islam dalam hal-hal tertentu memang harus dibatasi, di mana dalam persoalan ini rasio berhenti. Dalam sebuah hadits yang disebutkan bahwa ketika dijelaskan bahwa Allah adalah pencipta segala sesuatu, pemikiran spekulatif akan mempertanyakan "Siapakah yang menciptakan Allah?"³¹ (Ingat kritik beberapa filsuf seperti Bertrand Russel terhadap argumen adanya Tuhan yang disebut sebagai argumen penyebab [*causation*]).

Asy'ariyyah yang menekankan kemutlakan kehendak dan kekuasaan Tuhan mendefinisikan keadilan sebagai "menempatkan sesuatu pada tempatnya".³² Dengan definisi ini, Asy'ariyyah ingin menegaskan bahwa Tuhan sebagai dzat yang berkehendak dan berkuasa mutlak bisa dan boleh berbuat sekehendak-Nya terhadap alam dan makhluk yang menjadi milik-Nya, sebab hal itu dianggap masih dalam penempatan pada tempatnya. Sebaliknya, apa pun yang dilakukan-Nya, termasuk yang dianggap "zhalim" dalam standar manusia, tidak bisa disebut zhalim, sebab tidak termasuk dalam batasan "penempatan sesuatu tidak pada tempatnya" atau "menguasai milik orang lain". Menurut al-Asy'arî, Allah tetap dikatakan adil ketika menjadikan orang yang beriman dan yang tidak beriman. Ia tetap adil jika menyiksa mereka di akhirat. Namun, menurut al-Asy'arî, Allah tidak berbuat demikian karena Dia mengatakan akan menyiksa orang kafir saja.³³

³¹A. J. Wensinck, *The Muslim*, h. 54.

³²*Ibid.*, h. 96.

³³Ilhamuddin, *Pemikiran Kalam al-Baqillani* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), h. 63.

Jika rasionalitas konsep keadilan dalam teologi Mu'tazilah yang mengandung "pesan" tentang kebebasan manusia, maka voluntarisme Asy'ariyyah yang dari segi makna spiritualitasnya memesankan tentang kehadiran Tuhan ke dalam kesadaran hidup keseharian di dunia, dalam analisis Murtadha Muthahhari, justru merupakan penafian terhadap makna keadilan itu sendiri.³⁴ Dalam perdebatan antara al-Jubba'î dan al-Asy'arî, konsep *al-wa'd wa al-wa'id* dapat menjawab beberapa persoalan sehubungan dengan keadilan Tuhan dan memuaskan rasionalitas, tapi gagal menjawab persoalan tuntutan orang kafir dalam kasus tersebut dengan konsep *ash-shalâh wa al-ashlah*. Voluntarisme³⁵ Asy'ariyyah agaknya dapat memberikan solusi, tapi tidak memuaskan rasionalitas. Mencari sintesis kreatif antara kecenderungan antroposentris dan teosentris, atau antara rasionalisme dan voluntarisme, yang dapat "mengeyangkan" akal dan kalbu hampir merupakan upaya yang sulit diwujudkan, karena kompleksitas permasalahan di satu sisi dan di sisi lain karena konsekuensi-konsekuensi tuntutan yang naturenya berbeda, sehingga tidak mencapai titik yang memuaskan, seperti konsekuensi-konsekuensi tuntutan yang—sekalipun kadangkala dapat disatukan—berbeda antara logika akal dan "logika" kalbu.

Meski terdapat perbedaan-perbedaan signifikan, kecenderungan antroposentris dan teosentris, jika dicermati, tidak bisa dikatakan berseberangan, karena perbedaan penekanan yang diberikan.³⁶

³⁴Ahsin Muhammad, "Keadilan Tuhan dalam Konsepsi Murtadha Muthahhari: Sebuah Telaah teologis", *Al-Hikmah*, no. 16, vol. VII/1996, h. 103.

³⁵Voluntarisme adalah pandangan yang bertolak dari kekuasaan Tuhan dalam menyelesaikan problem-problem yang dihadapi. Dalam etika, kalangan voluntaris menetapkan standar baik dan buruk berdasarkan adanya perintah atau larangan Tuhan.

³⁶Menurut Majid Fakhri, ada implikasi paradoksal dalam konsepsi Mu'tazilah tentang kebebasan manusia. Ia berkesimpulan "that the Mu'tazila were

E. Catatan Penutup

Karena sumber perbedaan aliran-aliran tersebut tidak hanya dasar rasionalitas, melainkan juga dasar tekstual, maka ada baiknya jika melihat karakter penuturan al-Qur'an, misalnya dalam persoalan *muhkam-mutasyâbih*. As-Suyûthî (w. 911 H) dalam *Mu'tarak al-Aqrân fi I'jâz al-Qur'ân*³⁷ memasukan persoalan *muhkam-mutasyâbih* tersebut dalam kategori *i'jâz* al-Qur'an. Tentu saja, bukan *i'jâz* yang menjadi fokus perhatian kita. Akan tetapi, cara pandangan as-Suyûthî tentang persoalan tersebut menarik tidak hanya karena pengakuannya—yang sesungguhnya kontroversial—dan membiarkan keberadaan dua jenis ayat tersebut. Akan tetapi, pendapatnya tentang persoalan tersebut sebagai bentuk *i'jâz* menyiratkan suatu implikasi tentang bagaimana seharusnya kita menyikapi dua jenis ayat itu, sebagaimana kita seharusnya juga menyikapi dua kecenderungan kesan ayat al-Qur'an, antara kesan *jabariyyah* dan *qadariyyah*. Ekstremitas determinisme dan indeterminisme dalam hal perbuatan dan nasib manusia muncul karena kita tidak melihatnya secara seimbang, tapi lebih banyak terlibat dalam pemaksaan *ta'wil* yang disebut *ta'wil* yang jauh (*ta'wil ba'id*) dengan terlalu menekankan kesan ayat-ayat tertentu dan mengabaikan ayat-ayat lain. Oleh karena itu, persoalan kebebasan dan keterikatan manusia dalam hal nasib manusia bukan persoalan determinisme murni (*al-jabariyyat al-khâlishah*) atau indeterminisme murni (*al-qadariyyat al-khâlishah*). Dengan menekan esktranisme keduanya, al-Qur'an memiliki pandangan yang cukup jelas bahwa keadilan Tuhan ditempatkan pada

the proponents of ethical view-radically different from the traditionalist and Ash'arite view is without foundation". (bahwa Mu'tazilah adalah pendukung pandangan etika yang secara radikal berbeda dengan pandangan kalangan tradisional dan Asy'ariyah adalah tanpa dasar). Lihat Majid Fakhri, "Some Paradoxical Implications of the Mu'tazilite View of Free Will", *The Muslim World*, vol. XLIII, 1953, h. 95.

³⁷Lihat as-Suyûthî, *Mu'tarak al-Aqrân fi I'jâz al-Qur'ân* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), jilid I, h. 103.

kebebasan manusia dalam menentukan nasibnya melalui sarana kausalitas. Rasionalitas ditemukan di sini. Namun, perlu diingat, sebagaimana temuan fisika kuantum tentang paradoks-paradoks dalam dunia fisika, *sunnat Allâh* adalah bagian dari ciptaan-Nya, sehingga Dia tidak tunduk kepada kausalitas. Di sini ditemukan kesadaran tentang Tuhan untuk memberikan ruang bagi iman terhadap *taqdir* sehingga keadilan dalam konteks seperti ini dipahami lebih menyentuh kesadaran batin.

DAFTAR PUSTAKA

- (Pseudo) 'Abd al-Jabbâr. *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*. Cairo: Maktabah Wahbah, 1965.
- Fakhri, Majid. "Some Paradoxical Implications of the Mu'tazilite View of Free Will". *The Muslim World*. vol. XLIII, 1953.
- Hanafi, A. *Theology Islam (Ilmu Kalam)*. Jakarta: Bulan Bintang, 1982.
- 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.
- Ilhamuddin. *Pemikiran Kalam al-Baqillani*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.
- Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam*. Lahore: Shaikh Muhammad Ashraf Publisher, 1951.
- Al-'Irâqî. *Tajdîd fî al-Madzâhib al-Falsafîyyah wa al-Kalâmiyyah*. Cairo: Dâr al-Ma'ârif, 1983.
- Al-Juwainî. *Kitâb al-Irsyâd ilâ Qawâthi' al-Adillah fî Ushûl al-'Itiqâd*. Beirut: Mu'assasat al-Kutub ats-Tsaqâfiyyah, 1985.
- Komaruddin Hidayat. "Taqdîr dan Kebebasan". Muhammad Wahyuni Nafis (ed.). *Rekonstruksi dan Renungan Religi Islam*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Lubis, Arbiyah. *Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad Abduh*. Jakarta: Karya Unipress, 1993.
- Machasin. *Menyelami Kebebasan Manusia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

- Mas'ud, Abdurrahman. "Sunnism and 'Ortodox' in the Eye of Modern Scholars". *Al-Jami'ah*. Nomor 61, 1998.
- Muhammad, Ahsin. "Keadilan Tuhan dalam Konsepsi Murtadha Muthahhari: Sebuah Telaah Teologis", *Al-Hikmah*, no. 16, vol. VII/1996.
- Muslim. *Shahîh Muslim*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.
- Muthahhari, Murtadha. *Perspektif al-Qur'an tentang Manusia dan Agama*. Bandung: Penerbit Mizan, 1998.
- Nasution, Harun. *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan*. Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1986.
- Schimmel, Annemarie. *Islam, an Introduction*. New York: State University of New York, 1992.
- As-Suyûthî. *Mu'tarak al-Aqrân fî I'jâz al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988.
- Asy-Syahrastânî. *Kitâb al-Milal wa an-Nihal*. Cairo: Maktabat al-Anjalu, t.th.
- Watt, William Montgomery. *Islamic Philosophy and Theology, and Extended Survey*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985.
- 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*. London: Harvard University Press, 1976.