

BAB III

HAKEKAT DAN OBYEK TEOLOGI ISLAM

A. Hakekat Teologi Islam

Hakekat Teologi Islam atau disebut Ilmu Kalam adalah salah satu sendi dari empat disiplin keilmuan yang telah tumbuh dan menjadi bagian dari tradisi kajian tentang Islam yang dilahirkan oleh para *Mutakallimūn*. Tiga lainnya ialah didiplin-disiplin keilmuan Fiqih, Tasawuf, dan Filsafat.¹ Ilmu Kalam mengarahkan pembahasannya kepada segi-segi yang membahas Tuhan dan berbagai derivasinya, dan biasanya dengan pendekatan doktrin dan sering kali juga dogmatis.

Ilmu Kalam mempunyai posisi yang terhormat dalam tradisi keilmuan kaum muslim. Hal ini terbukti dengan banyaknya jenis penyebutan, seperti Ilmu Kalam, *al-`Aqā'id*, Ilmu Tauhid, dan *Uṣūl al-Dīn*. Dengan sebutan di atas, Ilmu Kalam menjadi tumpuan pemahaman tentang sendi-sendi yang paling pokok dalam ajaran Islam, yaitu simpul-simpul kepercayaan, masalah kemahaesaan Tuhan, dan pokok-pokok ajaran agama.

Ilmu Kalam sangat erat dengan skisme dalam Islam yang berbeda dengan Teologi Kristen, karena itu, dalam penelusurannya tidak terlepas dengan peristiwa *al-Fitnah al-Kubrā* dengan terbunuhnya `Uthmān. Setelah `Uthmān wafat, `Alī tampil menjadi khalifah yang didukung oleh sebagian besar umat Islam, namun demikian ia juga mendapatkan tantangan dari orang-orang yang berambisi

¹ Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: yayasan Wakaf Paramadina, 1992), 201.

menjadi khalifah dan yang menuntut hukuman terhadap pembunuh `Uthmān.² Sebagai akibat kebijakan `Alī yang dianggap tidak memuaskan lawan politiknya pecahlah perang saudara di antara sesama umat Islam. Kubu `Alī dengan dukungan militer yang secara kuantitatif lebih banyak memang sejak awal tampak akan berhasil mengalahkan lawannya yang secara kuantitatif pasukannya lebih sedikit. Karena posisinya terjepit, `Amr b. al-`As mengusulkan kepada Mu`āwiyah agar pasukannya yang membawa Muṣḥaf al-Qur`ān diinstruksikan untuk mengangkatnya di atas tombak sebagai tanda damai (*sign of peace*).³

Para pendukung `Alī, termasuk di dalamnya para pembunuh `Uthmān sangat kecewa terhadapnya karena telah menerima usul perdamaian ini. Langkah desersi yang dilakukan oleh sebagian pasukan `Alī ini, tentu saja sangat merugikan kubu `Alī yang tetap berambisi untuk meneruskan perjuangannya dalam menentang Mu`āwiyah dan sebaliknya menguntungkan kubu lawannya. Karena sejak itu, kubu `Alī harus menghadapi dua musuh sekaligus, yaitu Mu`āwiyah dan kelompok yang menentangnya. Bahkan pada akhirnya `Alī terbunuh di tangan salah satu bekas pasukannya yang bernama `Abd al-Raḥmān b. Muljam pada tahun 661 M.⁴

Persoalan-persoalan yang terjadi dalam lapangan politik inilah yang akhirnya membawa kepada timbulnya persoalan-persoalan teologi. Persoalan

² Harun Nasution, *Teologi Islam* (Jakarta: UI Press, 1983), 4-5.

³ H. Lihat K. Ali, *A Study of Islamic History* (India: Idārat al-Adabiyah, 1980), 134.

⁴ A. Salabi, *Sejarah dan Kebudayaan Islam I*, terj. Muhtar Yahya dan Sanusi Latief (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1992), 226-227.

siapa yang kafir dan siapa yang bukan kafir dalam arti siapa yang keluar dari Islam dan siapa yang masih tetap dalam Islam. Orang yang melakukan dosa besar juga dipandang kafir. Dari sini muncul berbagai kelompok, seperti Shī`ah, Khawārij, Murji`ah dan Mu`tazilah.⁵

Peristiwa yang menyebabkan lahirnya golongan Khawārij adalah arbitrase (*tahkīm*) yang dilakukan oleh `Alī dalam perang Siffin pada tahun 37 H/648 M. kaum Khawārij sebelumnya adalah kelompok Shī`ah, yakni kelompok `Alī yang keluar karena tidak sejalan dengan keputusan `Alī tersebut dan menganggapnya telah berbuat dosa besar dan kafir.⁶ Kelompok Murji`ah berpendapat bahwa pelaku dosa besar tetap dikelompokkan sebagai mukmin dan bukan kafir, sedangkan Mu`tazilah di bawah pengaruh Wāsil b. `Aṭā' (80-131 H) berpandangan bahwa pelaku dosa besar bukan kafir dan bukan mukmin.⁷

Di samping itu lahir dua aliran dalam teologi Islam yang dikenal dengan nama Qadariyah dan Jabariyah. Aliran Qadariyah digagas oleh Ma`bad al-Juhanī (w. 80 H) dan Ghaylan al-Dimasqī (pemuka Murji`ah) yang berpandangan bahwa manusia mempunyai kebebasan untuk berkehendak, sedangkan paham Jabariyah dimunculkan oleh al-Ja`d b. Dirhām dan disiarkan oleh Jahm b. Ṣafyān (w. 131 H) yang berpandangan bahwa manusia tidak mempunyai kekuasaan untuk berbuat.⁸

⁵ Nasution, *Teologi Islam*, 7, dan Aḥmad Amīn, *Fajr al-Islām*, (Kairo: Lajnat al-Ta`līf wa al-Tarjamah wa al-Nathr, 1964), 255. Pemisahan diri ke Harura dan Nahrawan pada bulan Juli 658 bisa dianggap sebagai fase pertama gerakan Khawārij, lihat Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: University Press), 13.

⁶ Fazlur Rahman, *Islam* (Bandung: Penerbit Pustaka., 1994), 245.

⁷ Nasution, *Teologi Islam*, 7.

⁸ Al-Sharastani, *al-Milal wa al-Nihal*, trj. Asywadi Syukur (Surabaya: PT Bina Ilmu, 2006), 40, 71, dan bandingkan dengan Nasution, *Teologi Islam*, 32-33.

Murji`ah dan Mu` tazilah sebagai kelompok netral setuju dan percaya terhadap kehendak bebas (*free will*). Kehendak bebas memunculkan persoalan mengenai makna sifat Tuhan (*God's Attributes*), kemudian beralih kepada persoalan *tawhīd*. Ketika *tawhīd* memunculkan persoalan *khal al-Qur`ān*, maka secara responsif, teologi memasuki wilayah formal-legal kenegaraan. Persoalan ini terjadi pada masa pemerintahan Amawiyah dan puncaknya pada masa Abbasiyah, khalifah al-Ma`mūn (613-830).⁹

Ada beberapa istilah atau nama dalam perang yang digunakan untuk Ilmu Kalam. Di samping Ilmu Kalam, istilah-istilah tersebut ialah Ilmu Tauhid, *Uṣūl al-Dīn*, Akidah, dan Teologi.

Aḥmad Bahjat menyebut Ilmu Kalam sebagai Ilmu Tauhid yaitu ilmu yang mengkaji tentang keyakinan kepada Allah, asma' Allah, dan sifat-sifat-Nya, para Nabi, para Rasul dan risalahnya, qada' dan qadar, dan hisab. Fokus kajian ilmu ini ialah *al-`Aqā'id* dan *Uṣūl al-Dīn* dengan tujuan memelihara akidah Islam dari pemikiran syirik.¹⁰

Muḥammad Abduh menyebutnya dengan Ilmu Kalam karena permasalahan yang paling mendasar dan masyhur serta banyak menimbulkan perbedaan pendapat di antara ulama-ulama adalah apakah al-Qur'an atau Kalam Allah baharu atau *qadīm*. Ada kalanya karena ilmu ini didasarkan atas dalil-dalil

⁹ Marshal.GS. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, Vol. I Classical Age of Islam* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1974), 265.

¹⁰ Aḥmad Bahjat, *Allāh fī al-`Aqīdah al-Islāmiyah* (Kairo: al-Mukhtār al-Islāmī, 1979), 238.

akal (rasio) yang pengaruhnya sangat terlihat nyata dalam perkataan setiap para ahli yang turut berbicara tentang ilmu itu.

Di samping itu ada pula sebab lain, yaitu karena dalam memberikan dalil tentang pokok (*uṣūl al-dīn*), ia lebih menyerupai logika (*manṭiq*), sebagaimana yang biasa dipakai oleh para ahli filsafat menjelaskan seluk beluk hujjah tentang pendiriannya.¹¹

Tauhid berarti mengesakan sesuatu esa, menjadikan sesuatu esa. Tauhid juga mengandung arti bahwa Allahlah satu-satunya yang menciptakan alam ini, satu-satunya yang mesti dipuja dan ditaati tanpa syarat. Dengan demikian ilmu Tauhid ialah ilmu tentang keesaan Tuhan. Ilmu yang menjadikan semua masalah yang berkenaan dengan akidah dalam Islam sebagai obyek pembahasannya. Prioritas pembahasan diberikan pada ayat-ayat al-Qur'an dan Hadis Nabi yang berkenaan dengan Allah, wahyu, kerasulan, kenabian, pahala, dan hal-hal gaib metafisik lainnya. Nama lain untuk ilmu ini adalah *Ilm Uṣūl al-Dīn* (ilmu tentang dasar-dasar agama), *Ilm al-'Aqā'id* (ilmu tentang akidah-akidah), ilmu tentang Kalam Tuhan dan teologi Islam (nama yang diberikan oleh penulis-penulis Barat). Istilah ini dipakai untuk menyatakan bahwa Allah itu Esa, Satu atau Tunggal, Allah tidak berbilang dan tidak pula terdiri dari unsur-unsur, pribadi-pribadi, atau oknum-oknum. Allah itu unik, baik dalam zat (hakekat), perbuatan, maupun dalam sifat-sifat-Nya; tak satupun menyerupainya.¹²

¹¹ Muhammad Abduh, *Risalah Tauhid*, terj. Firdaus A.N. (Jakarta: Bulan Bintang, 1979), 37.

¹² Hassan Shadily, et al, *Ensiklopedi Indonesia* (Jakarta: Ihtiar Baru-Van Hoeve, 1984), 3464-3465.

Tauhid adalah suatu ilmu yang membahas tentang wujud Allah, tentang sifat-sifat yang wajib tetap pada-Nya, sifat-sifat yang boleh disifatkan kepada-Nya dan tentang sifat-sifat yang sama sekali wajib dihilangkan dari pada-Nya; juga membahas tentang rasul-rasul Allah, meyakinkan kerasulan mereka, meyakinkan apa yang wajib pada diri mereka, apa yang boleh dihubungkan kepada diri mereka dan apa yang dilarang menghubungkannya kepada diri mereka.

Asal makna tauhid ialah meyakinkan bahwa Allah adalah satu tidak ada syarikat bagi-Nya. Dinamakan ilmu Tauhid karena bagiannya yang terpenting, menetapkan sifat wahdah bagi Allah dalam zat-Nya dan dalam perbuatan-Nya menciptakan alam seluruhnya dan bahwa Ia sendirinya pula tempat kembali segala alam ini dan penghabisan segala tujuan.¹³

Istilah “teologi” secara etimologis berasal dari bahasa Yunani; *theos* berarti tuhan dan *logos* berarti pengetahuan.¹⁴ Dengan demikian, bila kata itu dirangkai maka berarti pengetahuan tentang tuhan. Adapun secara terminologis, teologi diartikan sebagai pengetahuan tentang permasalahan yang menyangkut Tuhan dan hubunganNya terhadap dunia realita.¹⁵ Hampir searti dengan itu, dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, ia diartikan sebagai pengetahuan ketuhanan (mengenai sifat-sifat Allah, dasar-dasar kepercayaan kepada Allah dan agama terutama berdasarkan kepada kitab suci).¹⁶

¹³ Muhammad Abduh, *Risalah Tauhid*, 36.

¹⁴ Lihat Ahmad Hanafi, *Teologi Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1982), 52.

¹⁵ Dagobert D. Runes (ed), *Dictionary of Philosophy* (New Jersey: Little Field Adams & CO, 1977), 317.

¹⁶ Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1995), 1041.

Dari beberapa definisi di atas dapat disimpulkan bahwa definisi Ahmad Bahjat lebih representatif. Sehingga dapat disimpulkan bahwa hakekat ilmu Kalam dengan berbagai istilahnya adalah ilmu yang mengkaji tentang keyakinan kepada Allah, asma' Allah, dan sifat-sifat-Nya, para nabi, para rasul dan risalahnya, qada' dan qadar, serta hisab di hari akhir. Fokus kajian ilmu ini ialah *al-`aqā'id* dan *uṣūl al-dīn* dengan tujuan memelihara akidah Islam dari pemikiran syirik.

B. Obyek Teologi Islam

Setiap ilmu pengetahuan (*science, wetenschap, dan wissenschaft*) ditentukan oleh obyeknya. Ada dua macam obyek ilmu pengetahuan, yaitu: obyek materia dan obyek forma. Obyek materia (*obiectum materiale, material object*) ialah seluruh lapangan atau bahan yang dijadikan obyek penyelidikan suatu ilmu. Obyek forma (*obiectum formale, formal object*) ialah obyek materia yang disoroti oleh suatu ilmu, sehingga membedakan ilmu yang satu dari ilmu lainnya., jika berobyek materia sama.¹⁷

Ilmu Kalam merupakan bagian dari ilmu pengetahuan. Ia sebagaimana ilmu pengetahuan yang lain ditentukan oleh obyeknya, yaitu obyek materia dan obyek forma. Obyek materia ilmu Kalam adalah seluruh lapangan atau bahan yang dijadikan obyek penyelidikannya, yaitu seperti yang disampaikan oleh Ahmad Bahjat bahwa ilmu Kalam adalah ilmu yang mengkaji tentang keyakinan kepada Allah, asma' Allah, dan sifat-sifatNya, para nabi, para rasul dan

¹⁷ Endang Saifuddin Anshori, *Ilmu Filsafat dan Agama* (Surabaya: PT Bina Ilmu, 1979), 50.

risalahnya, qada' dan qadar, serta hisab di hari akhir. Fokus kajian ilmu ini ialah *al-'Aqā'id* dan *Uṣūl al-Dīn* dengan tujuan memelihara akidah Islam dari pemikiran syirik.

Adapun obyek formanya adalah obyek materia yang disoroti oleh Ilmu Kalam atau oleh para *Mutakallimūn*, yaitu berupa pembelaan-pembelaan, argumentasi, dan rasionalisasi yang mereka yakini kebenarannya dengan uraian sebagai berikut:

1. Keyakinan akan Kalam Allah (al-Qur'an)

Berbagai macam problem teologis berkembang di dalam milieu Arab Muslim, namun problem-problem itu tidak sepenuhnya dapat terselesaikan dengan peristilahan konsep-konsep Arab Muslim. Para pemikir Muslim menemukan bahwa para filosof Yunani dan teolog Kristen telah merumuskan sebuah tradisi argumentasi yang dengannya para pemikir Muslim dapat menggunakan konsep-konsep mereka. Tradisi kuno ini diperkenalkan oleh kalangan non Arab Muslim lewat perdebatan antara Muslim dan Kristen di Damaskus, di tengah Istana Khilafah Umayyah yang toleran dan penuh keragaman agama, dan penerjemahan literatur Syria dan Yunani ke dalam bahasa Arab. Hal ini mendorong pemikir-pemikir Muslim untuk mengadopsi peristilahan Hellinistik dan bentuk-bentuk argumentasi rasional umat Kristen Yunani. Jadi, teologi sebagian merupakan produk milieu Muslim perkotaan dan sebagian merupakan produk interes terhadap filsafat dan keagamaan kalangan istana kekhilafahan.

Di kalangan teologi Muslim, kelompok yang terpengaruh oleh dialektika Yunani adalah Mu'tazilah. Mereka berpendirian teguh terhadap keesaan dan transendensi Tuhan dengan menegaskan bahwasanya hanya terdapat satu Tuhan, sebagai Zat yang Maha Suci, Tuhan tidak menyerupai segala bentuk ciptaan-Nya, tidak seperti pribadi manusia, dan tidak terbagi-bagi dalam bagian yang manapun. Menurut istilah Aristotelian yang diadopsi oleh Mu'tazilah, esensi Tuhan adalah eksistensi-Nya sendiri.¹⁸

Di antara doktrin Mu'tazilah yang merupakan akibat logis dari konsep mereka mengenai transendensi dan keesaan Tuhan adalah doktrin al-Qur'an sebagai sesuatu yang diciptakan (*makhlūq-pen*) dan bukan bagian dari esensi Tuhan, sebagai bantahan terhadap pandangan Kristen ortodoks bahwasanya Yesus, Logos, firman Tuhan, telah mendahului Tuhan sebagai bagian dari esensi-Nya sehingga semua itu sama kekalnya dengan Tuhan. Kelompok Mu'tazilah menolak logos Muslim, yakni al-Qur'an, sebagai bagian dari Tuhan atau ia sendiri adalah Tuhan, sebaliknya aliran ini menegaskan bahwa al-Qur'an merupakan makhluk yang berupa pesan-pesan yang diwahyukan oleh Tuhan ke dalam diri Muḥammad. Kelompok Muslim lainnya menolak konsep ini, dan permasalahan ini menjadi topik utama dalam teologi Muslim dan pada akhirnya menjadi isu terpenting dalam politik keagamaan Khilafah Abasiyah.¹⁹

¹⁸ Lapidus, *A History of Islamic Societies* (New York: Cambridge University Press, 1988), 105-106.

¹⁹ *Ibid.*, 106.

2. Keyakinan Akan Makna Iman

Abū Ḥanīfah – dalam risalahnya *al-Fiqh al-Akbar* – menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan iman ialah *al-Iqrār* dan *al-Taṣdīq*, pernyataan dan membenaran. Sedangkan Islam ialah *al-Taslīm* dan *al-Inqiyād*, penyerahan diri dan tunduk terhadap perintah-perintah Allah SWT. Ia lebih lanjut menjelaskan bahwa dari sisi etimologi keduanya terpisah, akan tetapi seseorang tidak bisa disebut beriman kalau tidak disertai dengan Islam dan sebaliknya, tidak ada Islam kalau tidak ada iman. Ia mengibaratkan bahwa keduanya bagaikan dahir dan batin, Dan agama merupakan rangkaian dari tiga unsur, yaitu iman, Islam dan syari`at.²⁰

Adapun amal perbuatan menurut Abū Ḥanīfah tidak termasuk bagian dari iman, hal itu berbeda dengan pandangan Mu`tazilah dan Khawārij yang menyatakan bahwa amal perbuatan merupakan bagian dari iman. Dengan demikian, menurut dua kelompok terakhir itu, seseorang tidak dianggap mukmin jika tidak beramal. Sedangkan menurut *Fuqahā'* dan *Muḥaddithīn* bahwa amal terkait dengan kesempurnaan iman. Oleh karena itu, orang yang tidak melaksanakan syari`at tetap disebut mukmin, akan tetapi imannya dianggap tidak sempurna.

Kedua pandangan tersebut berbeda dengan pandangan Abū Ḥanīfah yang menyatakan bahwa iman tidak bertambah dan tidak berkurang. Pandangan inilah yang membedakan antara Abū Ḥanīfah dan Aḥmad b. Ḥanbal yang

²⁰ Abū Ḥanīfah al-Nu`mān, *al-Fiqh al-Akbar* (Mesir: al-Matba`ah al-`Āmirah, 1324), 6.

menyatakan bahwa iman itu bertambah dan berkurang.²¹ Abū Ḥanīfah tidak sepaham dengan pandangan yang menyatakan bahwa iman bertambah dan berkurang, karena bertambahnya iman akan terlihat dengan berkurangnya kufur dan sebaliknya berkurangnya iman terlihat dengan bertambahnya kufur. Bagaimana mungkin seseorang dalam satu waktu disebut sebagai mukmin dan kafir. Lebih lanjut ia menjelaskan tentang ayat al-Qur'an dan Hadis yang mengisyaratkan bertambahnya iman, bahwa konteks ayat al-Qur'an dan Hadis tersebut untuk para sahabat, karena al-Qur'an diturunkan setiap saat maka mereka beriman dan iman mereka bertambah dari sebelumnya. Yang bertambah adalah eksistensi iman bukan esensi iman (*Tawḥīd*).²²

3. Keyakinan Akan Qada' dan Qadar

Selama periode pemerintahan Banī Umayyah, muncul diskursus di kalangan umat Islam mengenai apa yang disebut oleh kalangan Modern Barat sebagai permasalahan tentang kehendak bebas (*free will*) dan takdir (*predestination*). Konsepsi utamanya adalah bahwa qadar Tuhan atau kekuasaan Tuhan untuk menentukan semua kejadian itu terkait dengan perbuatan manusia. Doktrin Sunni standar menyebutkan bahwa Tuhan dengan qadar-Nya menentukan semua kejadian dan perbuatan manusia. Tampaknya janggal – ketika nama Qadariyah dalam penggunaan yang standar

²¹ W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh: The University Press, 1985), 58.

²² Lihat Mullā Ḥusayn, *Kitāb fī Sharḥ Waṣīyyat al-Imām al-A`ḍam Abī Ḥanīfah* (Haidarabad: Dā'irat al-Ma`ārif al-Niḍamiyah, 1321), 4-5, dan Akmal al-Dīn, *Sharḥ Waṣīyyat al-Imām al-A`ḍam* (Leiden: Universities Bibliotheek, t.th), 12-14.

diaplikasikan – ternyata bukan untuk orang-orang yang meyakini atau yang menentang doktrin ini, tetapi justru dipakai untuk orang-orang yang menolaknya. Kemudian, Qadariyah diartikan sebagai kelompok yang mengimani terhadap kehendak bebas manusia. Namun, seperti kajian-kajian teologi Islam awal, diskursus ini bukan merupakan pembahasan secara akademik murni, akan tetapi terkait dengan kepentingan-kepentingan politik, sebagai contoh justifikasi Umayyah terhadap jabatan kekuasaannya dan alasan-alasan yang ditujukan terhadap lawan-lawannya.²³

Problem kebebasan kehendak dan paham Qadariyah dimunculkan oleh kelompok Khawārij, pendirinya adalah Ma'bad al-Juhanī dari suku Juhaya.

Dikatakan, ia mendasarkan pandangannya dari seorang Kristen Iraq yang bernama Susan yang memeluk agama Islam namun ia kembali memeluk Kristen. Tidak dapat diketahui secara pasti bagaimana ia memformulasikan doktrin Qadariyah, namun paling tidak ia berpandangan bahwa manusia bebas untuk berbuat, khususnya bagi orang yang melakukan kesalahan dan keraguan. Oleh karena itu, ia menolak pandangan yang menyatakan bahwa perbuatan salah yang dilakukan oleh Bani Umayyah merupakan ketentuan Tuhan.²⁴

Permasalahan ini menghadirkan isu tentang seorang anak kecil, apakah ia secara otomatis sebagai muslim atau ia harus memilih sendiri suatu keanggotaan di tengah komunitas? Khawārij, dalam masalah ini, berpendapat

²³ Watt, *Islamic Philosophy*, 82.

²⁴ *Ibid.*, 85.

bahwa seorang anak mempunyai kewenangan dalam memilih, hal itu sesuai dengan pandangan mereka bahwa orang yang dikatakan muslim sejati adalah orang yang tidak berbuat dosa, hal ini mengisyaratkan bahwa setiap orang mempunyai pilihan dan ia harus bertanggung jawab atas pilihannya sendiri. Oleh karena itu, Murji'ah dan Mu'tazilah sepakat dan meyakini bahwa manusia mempunyai kebebasan kehendak (*free will*).

Kelompok Mu'tazilah mempunyai konsep keesaan dan transcendensi Tuhan, konsekuensi logis dari konsep ini adalah sebuah doktrin kebebasan moral dan pertanggungjawaban manusia: bahwa manusia mempunyai kebebasan untuk memilih sikap dan perbuatan mereka sendiri. Sikap dan perbuatan tersebut tidak diciptakan atau ditentukan oleh Tuhan. Dalam mempertahankan pandangannya ini, Mu'tazilah beralih pada keadilan Tuhan, karena Tuhan secara pasti akan mengadili, menghukum dan memberi pahala kepada manusia lantaran perbuatan mereka. Dan mereka juga beralih pada kebajikan Tuhan, pencipta perbuatan jahat adalah manusia sendiri, dan sama sekali bukan ciptaan Tuhan. Mereka berargumentasi, jika manusia secara moral tidak mempunyai kebebasan untuk berbuat, niscaya hal itu mengisyaratkan bahwa Tuhan menjadi penyebab kejahatan.²⁵

4. Keyakinan Akan Keadilan Tuhan

Keadilan Tuhan mengandung arti bahwa Tuhan mempunyai kekuatan mutlak terhadap makhluknya dan dapat berbuat sekehendak hati-Nya dalam

²⁵ Lapidus, *A History of Islamic Societies*, 105.

kerajaan-Nya. Tuhan dalam faham kaum Ash`ariyah dapat berbuat apa saja yang dikehendaki-Nya, sesungguhnya hal sedemikian itu, menurut pandangan manusia, adalah tidak adil. al-Ash`arī berpendapat bahwa Tuhan tidaklah berbuat salah kalau memasukkan seluruh manusia ke dalam surga dan tidaklah bersifat zalim jika Ia memasukkan seluruh manusia ke dalam neraka.

Perbuatan salah dan tidak adil adalah perbuatan yang melanggar hukum, dan karena di atas Tuhan tidak ada undang-undang atau hukum, perbuatan Tuhan tidak pernah bertentangan dengan hukum. Keadilan dalam faham Ash`ariyah ialah keadilan Raja Absolut, yang memberi hukuman menurut kehendak mutlakny, tidak terikat pada suatu kekuasaan, kecuali kekuasaannya sendiri. Hal itu berbeda dengan Mu`tazilah yang berpendapat bahwa keadilan Tuhan bersifat keadilan Raja Konstitusional, yang kekuasaannya dibatasi oleh hukum, sungguhpun hukum itu adalah buaatannya sendiri.²⁶

5. Keyakinan Akan Perbuatan-Perbuatan Tuhan

Berangkat dari uraian tentang kekuatan mutlak dan keadilan Tuhan, kaum Mu`tazilah berpendapat bahwa Tuhan mempunyai kewajiban terhadap manusia. Kewajiban-kewajiban itu dapat disimpulkan dalam suatu kewajiban, yaitu kewajiban berbuat baik dan terbaik bagi manusia, tidak membebani manusia di luar kemampuannya, mengirim para Rasul, dan memberi janji dan ancaman.

Bagi kaum Ash`ariyah, faham Tuhan mempunyai kewajiban tidak dapat diterima, karena hal itu bertentangan dengan faham kekuasaan dan kehendak

²⁶ Harun Nasution, *Teologi Islam*, 124-127.

mutlak Tuhan yang mereka anut. Mereka berpendapat bahwa Tuhan dapat berbuat apa saja sekehendak hati-Nya terhadap makhluk mengandung arti bahwa Tuhan tidak mempunyai kewajiban apa-apa.²⁷

6. Keyakinan Akan Sifat-Sifat Tuhan

Ada permasalahan berkisar sekitar persoalan apakah Tuhan mempunyai sifat atau tidak. Mu'tazilah berpendapat, jika Tuhan mempunyai sifat itu mestilah kekal seperti halnya dengan Zat Tuhan. Selanjutnya jika sifat-sifat itu kekal, maka yang bersifat kekal bukanlah satu, tetapi banyak. Tegasnya, kekalnya sifat-sifat akan membawa kepada faham banyak yang kekal (*ta`addud al-qudama' atau multiplicity of eternal*). Hal ini selanjutnya membawa faham syirik atau *polytheisme*. Suatu kenyataan yang tidak dapat diterima dalam ilmu Kalam.

Kaum Ash`ariyah menyatakan dengan tegas bahwa Tuhan mempunyai sifat, karena perbuatan-perbuatannya, di samping menyatakan bahwa Tuhan mengetahui, menghendaki, berkuasa dan sebagainya juga menyatakan bahwa ia mempunyai pengetahuan, kemauan dan daya.

Kaum Ash`ariyah juga tidak menerima *anthropomorphisme* dalam arti Tuhan mempunyai sifat-sifat jasmani yang sama dengan sifat-sifat jasmani manusia. Walaupun demikian, mereka mengakui bahwa Tuhan sebagai disebut dalam al-Qur'an, mempunyai mata, muka, tangan dan sebagainya, tetapi mata, muka, tangan dan sebagainya itu tidak sama dengan yang ada pada manusia.

²⁷ Ibid., 128.

Mereka berpendapat bahwa kata-kata tersebut tidak boleh diberi interpretasi lain dan tidak boleh digambarkan bagaimana bentuknya atau definisinya.

Berbeda dengan kaum Ash`ariyah, logika Mu`tazilah menyatakan bahwa Tuhan, karena bersifat immateri, tidak mengambil tempat, maka tidak dapat dilihat dengan mata kepala. Oleh karena itu, ayat-ayat yang menggambarkan bahwa Tuhan mempunyai sifat-sifat jasmani harus diberi interpretasi lain.²⁸

C. Kritik Terhadap Teologi Islam

Fazlur Rahman melakukan kritik sejarah perkembangan teologi dalam Islam, hal itu merupakan langkah awal terhadap rekonstruksi teologi Islam yang ia gagas. Kritik ini dilakukan agar dapat mengungkap berbagai penyimpangan pandangan dunia al-Qur'an dan berbagai aliran teologi spekulatif dalam Islam dan sebagai upaya untuk menuju pemahaman teologi yang sebenarnya dan seharusnya. Meninggalkan sisi penghamburan doktrin teologi spekulatif dari kelompok Batiniyah dan beberapa aliran Sufisme, yang bersebrangan dengan aliran teologi rasional (Mu'tazilah) dan aliran teologi tradisional (Ash'ariyah) yang mengajarkan berbagai ajaran yang efektif dalam isu-isu sensitif yang berlebihan. Sedang pengakuan formulasi teologi membawa pengaruh yang negatif, yang satu menuntut contoh formulasi yang menjadi keyakinan mereka, paling tidak terhadap struktur dasar tentang ide-ide agama yang mereka yakini mewakili kelompoknya. Bahkan ada yang mengklaim bahwa doktrin Mu'tazilah tentang peniadaan atribut Tuhan, perlunya peniadaan kekuasaan Tuhan, kehendak

²⁸ Ibid., 136-137.

bebas dan tanggung jawab manusia, pengingkaran akan penghapusan dosa (syafā'at) Tuhan, kesemuanya merupakan keyakinan terhadap ajaran al-Qur'an.

Disamping itu ada yang dapat mengakui reaksi `Ash'arī dalam hal doktrin kemahakuasaan Tuhan atas semua perbuatan dan kehendak manusia, manusia paling tidak harus patuh dan tunduk kepada larangan dan perintah Ilahi, tentang berkehendak bebas manusia tidak relevan dengan iman, begitu juga tentang pengingkaran sebab dan akibat, dan sebagai konsekwensinya, pengakuan akan tingginya otoritas Tuhan terhadap manusia atau alam.²⁹

Menurut Josef Van Ess, sebagian besar kaum teolog (*mutakallimūn*) menghindari istilah *manṭiq*. Mereka lebih suka menggunakan istilah *adab al-kalām* atau *adab al-jadal*, ketika menggambarkan apa yang mereka lakukan. Menurutnya, kalam dibangun di atas dasar logika Stoicisme, meskipun dia mengakui adanya elemen lain, seperti Platonisme dan Aristotelisnisme, namun Stoicisme tetap menjadi unsur yang dominan dalam struktur kalam.³⁰ Hal itu berbeda dengan Fazlur Rahman yang menyatakan bahwa sistem teologi berupa logika namun pada umumnya memalsukan agama dengan mengklaim untuk merumuskan agama, untuk itu ada beberapa nama yang dapat membuat sistem teologi mengangkat supremasi tertinggi dalam dunia Islam - beberapa di antara mereka ada nama terhormat di dalam sejarah pemikiran Islam seperti al-Ghazālī dan al-Razī - yang bersaing antara yang satu dengan yang lain di dalam

²⁹ Fazlur Rahman, *Islam & Modernity* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), 151-152.

³⁰ Josef Van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology," in *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. G.E. von Grunebaum (Wiesbaden, 1970), 21 dan 32.

memproduksi argumentasi segar untuk membuktikan bahwa manusia dapat dikatakan 'untuk berbuat dan berkehendak' hanya secara metafisis, tidak sebenarnya, yang sebenarnya 'satu-satunya aktor' yang maha kuasa adalah Tuhan.

Hal itu adalah pramodernis revivalis dan pembaharu, mereka mencoba untuk mengikis beribu-ribu tahun kebodohan suci dan untuk mengundang orang-orang Islam kembali ke kesegaran ajaran al-Qur'an. Tetapi pramodernis fundamentalism adalah ahli dalam perubahan dan membiarkan udara terbuka, menolak untuk membangun bangunan baru manapun. Mereka menyatakan bahwa semua bangunan tersebut sungguh tidak bisa diacuhkan begitu saja, dan agama itu lebih baik tanpa teologi, di mana di dalamnya terdapat sejumlah pandangan kejahatan melawan agama. Perihal pembaharu, yang mempunyai lawan kebanyakan, berhadapan dengan berbagai persoalan kehidupan sosial dan isu politik- isu demi isu, bukan sebagai suatu sosial atau filosofi politis.

Demokrasi adalah islami, tetapi konsep seperti hak asasi manusia dan keadilan (yang sebenarnya dideklarasikan sebagai islami) tidaklah banyak dibahas, egalitarianism ditekankan, tetapi bersifat alami dan terbatas, bila ada, tidak muncul untuk menyelesaikan permasalahan. Islam telah memberi hak-hak para wanita-wanita, akan tetapi mengapa dan dalam bentuk apa hak tersebut dan dengan pemikiran dasar apa kesemuanya tidaklah jelas. Kebanyakan pembaharu sangat mempersoalkan sekitar teologi, filsafat, dan pandangan tentang dunia. Di dalam karya Muhammad Abduh, teologi sangat minim, walaupun ia banyak

melakukan penolakan terhadap tipe rasional Mu'tazilah. Sayyid Ahmad Khan disebut sebagai orang yang putus asa dengan ilmu Kalam baru (teologi) yang tetap menjadi kebutuhan zaman dan sangat merasakan bahwa, kecuali jika ilmu Kalam telah dirumuskan kembali lagi, Islam akan menjadi riil dan merumuskan kehidupan yang nyata seperti agama-agama lain. Pada kenyataannya, Muhammad Shibli menulis dua buku dalam bahasa Urdu - Sejarah teologi di dalam Islam dengan sebutan ilm al-Kalam, teologi sistemik disebut Kalam, dimana ia mencoba untuk berargumentasi akan eksistensi Tuhan, kenabian, wahyu, dan kepercayaan yang mendasar, sebagaimana Sayyid `Ahmad Khan, dan filosof muslim pertengahan, Ibn Sina.

Begitu juga filosof dan penyair Muḥammad Iqbāl yang mengemukakan pendekatan baru terhadap teologi Islam dalam karyanya *Rekonruksi Pemikiran Agama dalam Islam*. Iqbāl adalah mahasiswa Filsafat Barat Modern yang tekun sebaik Islam mistik (khususnya di Persia), tetapi ia bukan sarjana tradisional teologi Islam atau al-Qur'an (yang bagaimanapun, ia mendalami hal hal yang keterkaitan untuk memperoleh gambaran). Iqbāl memaparkan bahwa dasar ajakan al-Qur'an sangat dinamis dan orientasi kepada perbuatan untuk mencari hubungan sejarah dalam nilai keteladanan seperitual dan upaya untuk menciptakan perintah dunia. Fazlur Rahman tidak sependapat dengan putusan belakangan H. A. R. Gibb bahwa seseorang tidak bisa mempertimbangkan karya Iqbāl sebagai point untuk memulai membangun teologi Islam, hal itu sepaham dengan Fazlur Rahman bahwa Gibb mungkin berpikir tentang term sistem Islam Kredo formula yang

baru. Hal itu bagaimanapun juga, sebagai koreksi bahwa upaya Iqbāl sangat terbatas, sejak ia berbicara secara serius keilmuan kontemporer yang mencoba untuk membuktikan dinamika kebebasan berkehendak bagi manusia atas dasar data keilmuan yang terkecil, yang diinterpretasikan sebagai makna bahwa dunia psikis adalah 'bebas' atas mata rantai sebab akibat. Hal itu benar berdasarkan Iqbāl tidak menghasilkan sistematika pendalaman terhadap ajaran al-Qur'an akan tetapi mengambil dan memilih ayat-ayat al-Qur'an – sebagaimana ia mengambil materi tradisional – untuk membuktikan hal ini paling tidak sedikitnya sebagian di mana hasil pendalamannya secara general terhadap al-Qur'an, akan tetapi bila kesemuanya, sama terhadapnya untuk disesuaikan dengan kebutuhan kontemporer pada umumnya akan stagnasi dan kebuntuan komunitas Muslim. Lantas ia menjelaskan tesisnya dalam term sebagai teori evolusionari kontemporer seperti Bergson dan Whitehead. Ketidak sepahaman Fazlur Rahman dengan Iqbāl tidak disebabkan karena konsepnya tentang Tuhan - sebagaimana sumber yang dinyatakan tentang sumber energi kreatif yang mampu diterapkan oleh individu maupun masyarakat dalam berbagai cara, akan tetapi dengan formulasi konsepnya dan metodenya dengan upayanya mengambil kesimpulan dari al-Qur'an.³¹

Selanjutnya perhitungan yang dalam ini menunjukkan perlunya prosedur sebagaimana yang pernah disarankan oleh Fazlur Rahman tentang sistematika interpretasi terhadap al-Qur'an, untuk teologi atau pernyataan metafisik al-Qur'an, pengungkapan spesifikasi latar belakang tidak dibutuhkan, sepanjang hal itu untuk pernyataan hukum sosial, juga tidak untuk komentar pada umumnya yang

³¹ Rahman, *Islam*, 152-154.

diberikan, tetapi sesungguhnya tanpa sistematika studi pandangan dunia al-Qur'an tidak menjadi jelas. Hal ini tidak bisa disangkal bahwa sebagian interpretasi akan membutuhkan perlunya pengaruh model pemikiran kontemporer, hal itu juga memerlukan rasa bahwa hanya dengan cara ini pesan al-Qur'an dapat direlevansikan dengan kondisi kontemporer. Tetapi hal ini benar-benar sesuatu yang lain meletakkan pesan al-Qur'an dalam term teori partikuler, tidak menjadi masalah bagaimanapun menarik, sensasional ataupun populer kesemuanya sama, faktanya, kebanyakan topikal teori adalah, paling tidak hal itu sesuai sebagai sarana ekspresi pesan internal. Hal itu juga sesuai dengan apa yang dimaksud oleh Gibb dengan kritik kepada Iqbāl, namun demikian hal itu sesuai untuk berbeda dengan dasar pemahaman Iqbāl terhadap sifat dasar Islam akan doktrin dalam term yang mereka formulasikan.³²

Sedangkan Farid Esack menyatakan bahwa salah satu manifestasi dan konsekuensi meningkatkan kekakuan teologi Islam adalah pembakuan istilah-istilah seperti *Islām*, *Imān*, dan *Kufr*. Dengan kata lain, istilah-istilah ini tidak lagi dipandang sebagai kualitas yang dapat dimiliki individu; kualitas yang dinamis dan beragam intensitasnya sesuai dengan tahap-tahap dalam hidup individu itu. Bahkan istilah-istilah tersebut sekarang dipandang sebagai kualitas yang tertanam dalam kelompok, sebagai pagar karakteristik etnis. Peristilahan ini dipergunakan al-Qur'an dan beberapa literatur Tafsir menunjukkan bahwa hubungan antara pemaknaan awal dengan penggunaan saat ini telah mengalami perbedaan. Meski beberapa aspek pemaknaan kontemporer berakar dari yang awalnya, ada aspek

³² Ibid., 154.

yang telah diabaikan sepenuhnya. Setiap pernyataan ”makna aktual” atau ”makna yang benar” tentu saja bersifat problematik, karena pendekatan persoalan ini hanya lewat jangkauan pemahaman dirinya sendiri. Namun demikian, ada peluang untuk merenungkan bagaimana istilah-istilah tersebut dipergunakan dan dimaknai kembali.

Teks-teks tersebut sangat berarti bagi wacana pluralisme al-Qur’an yang juga mencoba memerdekakan manusia dari diskriminasi rasial dan bentuk-bentuk penindasan lainnya. Banyak pendukung pluralisme agama demi kebebasan dan keadilan berusaha menempuh hidup sesuai al-Qur’an dengan integritas dan partisipasi yang simultan dalam hubungan yang autentik dengan agama lain. Menemukan dan menanamkan kembali makna istilah-istilah tersebut, bukan menghindarinya, adalah prasyarat bagi autensitas tersebut.³³

Farid Esack menyatakan bahwa al-Qur’an memperhatikan dan menampilkan Tuhan sebagai ”yang memperhatikan apa yang dilakukan manusia dan manusia yang melakukan hal itu, bukan suatu entitas abstrak semata (yang dinamakan iman)”. Mereka menderita akibat *herrenvolkisme* pihak lain tidak punya pilihan lain kecuali menemukan kategori-kategori yang lebih inklusif. Meski kategori-kategori teologis ini juga sering dipandang sebagai ketetapan Tuhan, kita mesti mencari alternatif pembacaan yang lain. Dengan begitu, Muslim, dengan segala konotasi positifnya bagi dunia dan akhirat, tidak semata-mata merujuk pada kebetulan biologis untuk dilahirkan dalam keluarga Muslim.

³³ Baca Farid Esack, *Membebaskan Yang Tertindas*, terj. Watung A. Budiman (Bandung: Mizan Media Utama, 2000), 155-156.

Begitu juga Kafir, tidak lantas merujuk pada kebetulan dilahirkan bukan dari keluarga Muslim.

Ide istilah Islam di dalam al-Qur'an bukan semata merujuk kepada agama kaum Muslim, yang identik dengan *Ummah* (komunitas) Islam secara historis, telah banyak ditanggapi oleh para pemikir Muslim. Pengakuan akan potensi pihak lain di luar Islam untuk merespon Tuhan, dan berserah diri kepada-Nya (yaitu Islam) dengan cara mereka sendiri, ternyata lebih luas dari anggapan umum.

Studi yang cermat tentang *Īmān*, *Islām*, dan *Kufr* serta penerapannya di dalam al-Qur'an maupun Tafsir, mendukung pernyataan di atas. Akan tetapi perlu mentransendensi wacana liberal yang membicarakan beberapa bentuk pluralisme agama dalam sebagian besar karya modernis Muslim. Wacana ini sering mengabaikan posisi al-Qur'an tentang Kufur, karena al-Qur'an mencela, menolak, dan menuntut kaum Muslim untuk menentang pihak lain atau aspek-aspek dari keberlainan itu; semua ide yang sulit untuk dihadapi oleh liberalisme. Hermeneutika pluralisme untuk pembebasan tidak untuk mengabaikan peringatan ini, tetapi ingin mendefinisikan kembali. Untuk itu diperlukan upaya penyisihan konotasi ideologis yang telah dilekatkan kepada istilah-istilah tersebut dan menampilkan secara sadar makna baru yang lebih memberi kebebasan kepada semua orang.³⁴

Mengakui dinamika *Īmān*, *Islām*, dan *Kufr*, beserta nuansa-nuansanya berarti mengakui etos dasar keadilan di dalam al-Qur'an. Menurut al-Qur'an, bukanlah label-label itu yang diperhatikan oleh Tuhan, melainkan perbuatannya.

³⁴ Ibid., 156-158.

Seseorang tidak bisa melemparkan etos kufur yang menjadi ciri nenek moyang suatu kelompok kepada orang-orang yang kebetulan lahir sebagai bagian dari kelompok itu; tidak juga pada individu yang ada dalam kelompok itu yang bukan partisipan dalam kufur. Seajar dengan itu, seseorang tidak bisa mengatributkan komitmen iman dan keimanan generasi Muslim terdahulu kepada kepada kaum Muslim saat ini.

Tujuan yang ingin dicapai al-Qur'an lebih signifikan dari pada premis awal yang menjadi titik keberangkatannya. Secara eksplisit dan berulang kali ditegaskan al-Qur'an, fakta identitas kelompok tidak bisa menggantikan prinsip pertanggungjawaban pribadi. Bila setiap individu dianggap bertanggung jawab atas perbuatannya, maka seseorang tidak punya pilihan lain selain mengakui sifat dinamis *Islām*, *Īmān*, dan *Kufr*. Individu adalah entitas yang senantiasa berubah. Setiap pertemuan baru dengan diri sendiri dan orang lain, setiap perbuatan yang diperbuat atau yang ditolak, adalah suatu langkah dalam transformasi diri seseorang yang terus menerus.³⁵

Adapun al-Jābirī menyatakan bahwa kelesuan berpikir dan berijtihad dalam ilmu Kalam tidak hanya datang belakangan ini, menurut al-Jābirī, hal itu terjadi hampir selama 400 tahun lebih, yakni dari tahun 150 H sampai dengan tahun 550 H, seluruh khazanah intelektual Muslim yang tertulis dalam bahasa Arab, khususnya yang berbasis pada pemikiran Kalam selalu menyerang dan memojokkan filsafat, baik sebagai pendekatan metodologi, epistemologi maupun disiplin. Bukan rahasia lagi bahwa diskusi falsafah pada umumnya, apalagi

³⁵ Ibid., 188.

filsafat ilmu sangat dihindari oleh *fuqahā'* dan *mutkallimūn*.³⁶ Akibatnya ialah bahwa pendekatan dan pemahaman filosofis terhadap realitas keberagamaan pada umumnya, dan realitas keberagamaan Islam khususnya kurang begitu berkembang dan jauh dari realitas dan tuntutan kehidupan yang dibutuhkan di era kontemporer dewasa ini.

Diskursus mengenai konsep "dosa besar" dalam pemikiran Kalam sesungguhnya adalah bermula dari peristiwa historis-politik, yaitu konflik antara Amar b. Ash, 'Alī b. Abī Ṭālib dan Mu'āwiyah. Lebih lagi masalah "al-Jabr dan al-Ikhtiyār". Masalah ini adalah masalah politik murni. Penguasa dalam hal ini Mu'āwiyah, sangat berkepentingan dengan konsep ini untuk meredam suara rakyat yang mempertanyakan kebijakan-kebijakan politiknya.³⁷

Corak pemikiran keislaman model Bayani sangat mendominasi dan bersifat hegemonik sehingga sulit berdialog dengan tradisi epistemologi Irfani dan Burhani. Corak pemikiran Irfani (tasawuf, intitif, 'atifi) kurang begitu disukai oleh tradisi berfikir keilmuan Bayani (Fikih dan Kalam) yang murni lantaran bercampuraduknya bahkan dikaburkannya tradisi berfikir keilmuan Irfani dengan kelompok-kelompok atau organisasi-organisasi tarekat dengan *saṭaḥat-saṭaḥat*nya serta memang kurang dipahaminya struktur fundamental epistemologi dan pola pikir Irfani berikut nilai manfaat yang terkandung di dalamnya.

Sebenarnya ketiga kluster sistem epistemologi ini adalah masih berada dalam satu rumpun, tetapi dalam praktiknya hampir-hampir tidak pernah mau

³⁶ Muḥammad 'Abīd al-Jābirī, *Bunyah al-'Aql al-'Arabī* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-Arabiyah, 1990), 497-498.

³⁷ *Ibid.*, 571-572.

akur. Bahkan tidak jarang saling kafir mengkafirkan, murtad memurtadkan dan sekuler mensekulerkan antar masing-masing penganut tradisi epistemologi ini. Oleh karena itu, pola pikir tekstual Bayani lebih dominan secara politis dan membentuk *mainstream* pemikiran keislaman yang hegemonik. Sebagai akibatnya pola pemikiran keagamaan keislaman model Bayani menjadi kaku dan *rigid*. Otoritas teks dan otoritas salaf yang dibakukan dalam kaidah-kaidah metodologi usul al-Fiqh klasik lebih diunggulkan dari pada sumber otoritas keilmuan yang lain seperti alam (*kawniyah*), akal (*‘aqliyah*) dan intuisi (*wijdaniyah*). Dominasi pola pikir tekstual ijthadiyah menjadikan sistem epistemologi keagamaan Islam kurang begitu peduli terhadap isu-isu keagamaan yang bersifat kontekstual *bahthiyah*. Pola pikir Bayani hanya dapat dipahami jika ia mampu memahami, berdialog dan mengambil manfaat sisi-sisi fundamental yang dimiliki oleh pola pikir Irfani maupun pola pikir Burhani dan begitu pula sebaliknya.

Kelemahan yang paling mencolok dari tradisi nalar epistemologi Bayani atau tradisi berpikir tekstual keagamaan adalah ketika ia harus berhadapan dengan teks-teks atau masyarakat yang beragama lain. Ketika berhadapan dengan komunitas lain agama, corak argumen berpikir keagamaan model tekstual Bayani biasanya mengambil sikap mental yang bersifat dokmatik, defensif, apologis, dan polemis. Hal itu merupakan jenis pengetahuan keagamaan yang biasa disebut sebagai *ilm tawqīfi*, yang dibedakan dengan *ilm ḥaḍurī*, dan *ilm ḥusulī* dalam tradisi pemikiran Islam klasik. Hal itu dapat saja terjadi karena fungsi dan peran akal pikiran manusia tidak lain dan tidak bukan hanyalah digunakan untuk

mengukuhkan dan membenarkan otoritas teks. Persoalannya adalah apakah pelaksanaan dan implementasi ajaran teks dalam kehidupan masyarakat luas masih seorisinal dan seotentik lafal teks itu sendiri atau tidak, karena diskusi seperti ini akan diintrodusir dan diambil alih oleh pola pemikiran epistemologi Burhani. Sebagaimana dimaklumi bahwa kebenaran teks yang dipahami dan diakui oleh aliran, kelompok, atau organisasi tertentu belum tentu dapat dipahami dan diakui secara sama dan sebangun oleh aliran, kelompok, atau organisasi lain yang menganut agama yang sama. Belum lagi harus dipahami bahwa kebenaran teks yang dipahami dan diakui oleh penganut agama tertentu pasti berbeda dari kebenaran teks yang dipahami, diakui dan diyakini oleh penganut agama yang lain. Dari sini muncullah apa yang disebut dalam tradisi ilmu Kalam sebagai *'uqūl mutanāfisah*, pola pikir *jadaliyah* atau dialektik.³⁸

Dengan demikian, peran akal pikiran dalam memahami dan menafsirkan hal-hal yang terkait dengan soal-soal keberagamaan atau religiositas manusia memang sangatlah terbatas. Pola pikir Bayani lebih mendahulukan dan mengutamakan *qiyās al-dalālah* untuk Kalam dan bukan *Mantiq* lewat silogisme dan premis-premis logika. Epistemologi tekstual *lughawiyah* (*al-aṣl wa al-far'*, *al-lafz wa al-ma'nā*) lebih diutamakan dari pada epistemologi kontekstual *bahthiyah*. Selanjutnya al-Jābirī menilai bahwa baik sikap Salafi maupun liberal bukanlah sebuah alternatif terbaik untuk menyelesaikan problema yang dihadapi masyarakat Arab Muslim. Menurutnya kesalahan terletak pada cara berpikir

³⁸ M. Amin Abdullah, "al-Ta'wil al-'Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci" Dalam *al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*, No. 65/VI/2000, 372-374.

mereka yang mengadopsi pola pikir *qiyāsī*, pola pikir yang mempunyai kecenderungan untuk selalu memberi otoritas referensial pada model masa lampau (*namūdhaj salafī*). Mereka sering membuat analogi dalam menyelesaikan masalah, menganalogikan fakta-fakta aktual dengan ghaib ”*qiyās al-gha’yb `alā al-shahid*” (analogi yang *invisible* dengan yang *visible*), menganalogikan masa lalu dengan masa sekarang, dan masa yang akan datang dengan masa lalu dan masa sekarang.³⁹

Di samping itu, nalar epistemologi Bayani selalu mencurigai akal pikiran, karena dianggap akan menjauhi kebenaran tekstual. Sampai pada akhirnya al-Jābirī menyimpulkan bahwa dalam tradisi Burhani wilayah kerja akal pikiran perlu dibatasi sedemikian rupa dan perannya dialihkan menjadi pengatur pengekan hawa nafsu, bukan untuk mencari sebab dan akibat lewat analisis keilmuan yang akurat. Hal itu terjadi karena sumber pokok ilmu pengetahuan dalam tradisi Bayani adalah teks (wahyu) sehingga tolok ukur validitasnya adalah tergantung pada kedekatan dan keserupaan teks atau nas dan realitas.

al-Jābirī berusaha menjadi penilai yang obyektif dan berusaha mengambil yang baik dari pemikiran yang ada. Tetapi sebenarnya ia telah hanyut ke dalam kelompok liberal yang menurutnya menjadikan peradaban Barat sebagai model ideal dalam membangun kembali peradaban Islam. Ia menggagas agar umat Islam melakukan *epitemic rupture* sebagaimana yang dilakukan oleh Barat. Menurut proses ini sudah pernah dilakukan oleh Ibn Rushd dan telah berhasil memutus

³⁹ Muḥammad `Abīd al-Jābirī, *Takwīn al-`Aql al-`Arabī* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-Arabiyyah, 1989), 121.

hubungan epistemologinya dengan mazhab pemikiran yang dibangun oleh Ibn Sina dan al-Ghazali, yang menurutnya karena pengaruh pemikiran Hermeticim Yunani.