

## **BAB I**

### **ILMU KALAM: PENGERTIAN, SEJARAH DAN KERANGKA METODOLOGI**

#### **A. Pengertian Ilmu Kalam**

Sebelum masuk pada persoalan inti perihal Ilmu Kalam, kiranya penting diurai terlebih dahulu problem teknis mengenai sebutan Ilmu Kalam dan Teologi (Islam). Sebagai salah satu disiplin ilmu keislaman,<sup>1</sup> Ilmu Kalam menempatkan Tuhan sebagai fokus atau sentral bahasannya.<sup>2</sup> Kalau memang demikian keberadaannya, maka kemudian muncul pertanyaan: Bolehkah istilah Ilmu Kalam itu diidentikkan dengan kata “teologi” (*theology*), dan kemudian apakah kedua istilah itu bisa saling menggantikan? Pertanyaan semacam ini sangat penting dimunculkan mengingat adanya karakter khusus bersifat historis yang melatar belakangi penggunaan istilah teologi itu, lebih-lebih secara historis istilah teologi memang bukan orisinal sebagai khazanah dalam tradisi intelektual Islam, sehingga secara ontologis istilah teologi tidak sepenuhnya sama atau identik pengertiannya dengan istilah Ilmu Kalam. Dan maka sebagai akibatnya adalah, sungguh sangat bisa dimaklumi kalau hingga sekarang ini masih belum ada kesamaan pandangan, dan bahkan kadangkala terkesan masih terjadi sikap pro dan kontra di kalangan pemikir Islam menyangkut pengidentikkan kedua kata itu. Mengingat masih adanya problem krusial seperti ini, maka langkah penelusuran secara historis di seputar makna kebahasaan kata teologi dan lingkup kajiannya, sungguh penting dilakukan untuk kemudian dijadikan sebagai bahan pijakan.

Istilah teologi (*theology*) secara historis berasal dari khazanah dan tradisi Gereja-Kristiani,<sup>3</sup> yang kemudian diadopsi oleh sejumlah pemikir Islam sehingga menghiasi sejumlah khazanah intelektual Islam. Tinjauan dari sudut kebahasaan

---

<sup>1</sup> Tiga disiplin ilmu keislaman lain adalah: Fiqih, Tasawuf (Sufisme) dan Falsafah (Filsafat Islam). Uraian mengenai empat disiplin ilmu keislaman ini bisa dibaca, antara lain, pada: Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, cet. VI (Jakarta: Paramadina, 2008), 199-268.

<sup>2</sup> Hal ini penting ditegaskan karena meskipun Tuhan merupakan objek sentral kajian Ilmu Kalam namun masih terdapat materi-materi lainnya yang juga dibahas oleh Ilmu Kalam, tentu saja masih dalam lingkup Akidah Islam.

<sup>3</sup> Lihat, misalnya: Djohan Effendi, “Konsep-konsep Teologis”, dalam Budhy Munawar-Rachman (Ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1995), 52.

menunjukkan bahwa kata teologi (*theology*) merupakan istilah Yunani, gabungan dari dua kata yakni “*theos*” yang berarti Tuhan (*God*) dan “*logos*” berarti ilmu. Berkaitan dengan hal ini D.S Adam menjelaskan bahwa kata teologi secara etimologis dipergunakan di kalangan bangsa Yunani terhadap hasil karya para pujangga seperti Homer dan Hesiod yang berkenaan dengan para dewa, dan hasil karya para filosof seperti Plato dan Aristoteles, yang berkenaan dengan pemikiran filsafat mereka tentang Realitas Tertinggi.<sup>4</sup> Jadi teologi secara bahasa berarti ilmu tentang Tuhan, sama persis dan identik dengan makna substantif dari istilah Ilmu Kalam itu sendiri. Dengan demikian Teologi dan Ilmu Kalam, sejauh yang dimaksudkan adalah sebatas pengertian secara etimologis (kebahasaan), maka keduanya dapat dipandang sebagai dua hal yang identik dan sekaligus keduanya bisa saling menggantikan.

Meskipun istilah Teologi dan Ilmu Kalam dari sudut kebahasaan bisa dikatakan identik dan bisa saling menggantikan, namun pada tataran terminologis ternyata ada sisi-sisi yang berbeda. Memang keduanya—sebagai tampak dalam pengertian etimologis—sama-sama membahas segi-segi Tuhan, namun dalam tradisi Kristiani ternyata Teologi juga mengkaji aspek agama selain atau di luar kepercayaan atau ketuhanan. Kata teologi sebagaimana dijelaskan di dalam *Encyclopaedia of Religion and Religions* berarti ilmu yang membicarakan tentang Tuhan dan hubungannya dengan alam semesta, namun sering kali diperluas hingga mencakup seluruh bidang agama.<sup>5</sup> Dengan demikian pengertian teologi dalam agama Kristen memiliki objek yang lingkungannya lebih kompleks daripada objek kajian Ilmu Kalam dalam tradisi intelektual Islam, dan bahkan masalah hukum (yang dalam tradisi intelektual Islam dibahas di dalam disiplin ilmu fiqh) ternyata tercakup pula dalam Teologi-Kristiani.<sup>6</sup> Atas dasar pemahaman semacam ini agaknya perkataan teologi lebih tepat dipadankan (diidentikkan) dengan istilah fiqh, tentu saja bukan fiqh sebagaimana yang biasa kita pahami seperti sekarang ini—yang objek bahasannya hanya menyangkut masalah hukum-hukum Islam—

---

<sup>4</sup> D.S. Adam, “Theology”, dalam *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. XII, 1921, 293.

<sup>5</sup> Effendi, “Konsep-konsep Teologis” dalam *Kontekstualisasi Islam*, 52.

<sup>6</sup> Lihat, misalnya: Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, 199.

melainkan istilah fiqih seperti yang biasa dipergunakan pada dekade pra kelahiran disiplin Ilmu Fiqih (sekarang ini). Yaitu yang tidak saja berisi bahasan tentang masalah-masalah akidah-keimanan melainkan juga mengenai masalah-masalah hukum (Islam)<sup>7</sup>, sehingga muncul sebuah penryataan *Al-Fiqh al-Akbar* tentang akidah-keimanan, *Al-Fiqh al-Ashghar* mengenai hukum-hukum (Islam).

Memperhatikan penjelasan di atas setidaknya dapat ditetapkan adanya dua hal penting menyangkut kata Ilmu Kalam dan Teologi. *Pertama*, sepanjang yang dimaksudkan adalah pengertian dari sudut kebahasaan (etimologis), sesungguhnya pengidentikan Ilmu Kalam dengan Teologi dapat dibenarkan, karena keduanya sama-sama mengarahkan objek kajiannya pada masalah terkait dengan Tuhan, dan oleh karena itu dalam penggunaannya bisa saling menggantikan. Dan *kedua*, keidentikkan kedua istilah itu dalam arti bahasa ternyata tidak dengan serta merta menunjukkan kesepadannya dalam makna terminologis dan operasional, sehingga wajar kalau di kalangan pemikir Islam hingga kini masih terdapat sejumlah orang yang menolak menggunakan kata Teologi untuk menyebut Ilmu Kalam. Alasan penolakan itu tentu saja kerana perbedaan objek kajian antara Ilmu Kalam dan Teologi (dalam tradisi Kristen), dimana yang disebut belakangan tidak saja membahas mengenai Tuhan—yang padahal itu adalah objek paling substantif dari Ilmu Kalam (dalam tradisi intelektual Islam)—melainkan juga aspek-aspek lain dari ajaran agama Kristen. Dengan perkataan lain, penolakan itu didasarkan pada argumen historis karena perbedaan cakupan objek kajian; Teologi (dalam tradisi Kristen) cakupan bahasanya lebih luas dan lebih kompleks daripada Ilmu Kalam. Sementara itu mereka yang menerima kata Teologi sebagai padanan Ilmu Kalam, tentu setelah memahami sisi-sisi perbedaan antara keduanya, masih saja memberikan persyaratan khusus: di belakang kata Teologi itu harus diberikan

---

<sup>7</sup> Imam Abu Hanifah, bapak Ilmu Fiqih, menulis kitab *al-Fiqh al-Akbar* yang isinya bukan tentang Ilmu Fiqih seperti yang dikenal sekarang ini, melainkan justru tentang akidah yang menjadi objek bahasan Ilmu Kalam atau Ilmu Tauhid. Boleh jadi Ilmu Fiqih seperti yang berkembang sekarang ini dalam kerangka pemikiran Abu Hanifah adalah *al-Fiqh al-Ashghar*. Sebab keduanya pada dasarnya adalah fiqih atau pemahaman yang tersistematisasikan. Yang pertama menyangkut bidang *ushuliyah* (pokok), sedangkan yang kedua menyangkut bidang *furu'iyah* (cabang). Akan tetapi perjalanan sejarah dan tradisi keilmuan Islam telah menyingkirkan pengertian fiqih sebagai dipergunakan oleh Imam Abu Hanifah tersebut. Lihat, Effendi, dalam *Kontekstualisasi Islam*, 52. Lihat pula: Madjid, *Islam Doktrin*, 201.

tambahan kualifikasi “Islam”, sehingga menjadi Teologi Islam. Kata “Islam” di belakang istilah Teologi itu berfungsi sebagai karakter dan pembatasan bahwa Teologi yang dimaksudkan adalah Teologi Islam (Teologi khusus menurut tradisi intelektual Islam), bukan Kristen atau lainnya, dan tentu objek bahasannya pun terbatas pada masalah Tuhan seperti kekhususan atau karakter objek kajian Ilmu Kalam, tidak seperti Teologi Kristen yang begitu kompleks objek bahasannya. Dalam konteks ini Harun Nasution dan Ahmad Hanafi, misalnya, sebagaimana tercermin dalam judul karyanya,<sup>8</sup> adalah penulis yang masuk ke dalam kategori kelompok yang disebutkan terakhir ini.

Selanjutnya menyangkut pengertian terminologis (istilah) Ilmu Kalam atau Teologi Islam masih terjadi perbedaan pendapat di kalangan para ahli, sebagaimana tercermin dalam keragaman rumusan definisi yang mereka sampaikan. Perbedaan itu terjadi lebih dikarenakan oleh adanya perbedaan sudut pandang, yang masing-masing darinya telah memberikan penekanan pada aspek-aspek tertentu dari Ilmu Kalam atau Teologi Islam itu: sebagian ahli memberikan penekanan pada dimensi ontologis atau objek kajian, dan yang lain lagi pada aspek epistemologis atau metodologis dan lainnya lagi lebih menekankan pada aspek kegunaan (nilai guna) atau aksiologis. Diantara definisi yang menekankan dimensi ontologis atau objek kajian adalah definisi yang dikemukakan oleh Muhammad Abduh (w. 1332 H / 1905 M) yang mengatakan bahwa Ilmu Kalam (Ilmu Tauhid) atau Teologi Islam adalah “ilmu yang membahas tentang Allah: sifat-sifat yang wajib dan yang boleh ditetapkan bagi-Nya, serta apa yang wajib dinafikan dari-Nya; tentang para Rasul untuk menetapkan apa yang wajib, yang boleh, dan yang terlarang dinisbahkan kepadanya”.<sup>9</sup> Senada dengan ini adalah definisi yang disampaikan oleh Harun Nasution bahwa Ilmu Kalam atau Teologi Islam adalah “ilmu yang membahas wujud Allah, sifat-sifat-Nya, kenabian, alam

---

<sup>8</sup> Judul buku yang dimaksudkan adalah: Harun Nasution, *Teologi Islam, Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI-Press, 1986); Ahmad Hanafi, *Theology Islam (Ilmu Kalam)* (Jakarta: Bulan Bintang, 1986). Dan lebih dari itu perihal pengidentikkan Ilmu Kalam dengan Teologi (Islam) dalam pandangan Harun Nasution dapat pula dibaca pada penjelasan: Saiful Muzani (Ed.), *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution* (Bandung: Mizan, 1996), 66.

<sup>9</sup> Muhammad Abduh, *Risalah at-Tauhid* (Beirut: Dar al-Ihya' al-'Ulum, 1986), 7.

dan hubungan Tuhan dengan makhluk-makhlukNya.<sup>10</sup> Merujuk dua definisi Ilmu Kalam yang telah disampaikan oleh Muhammad Abduh dan Harun Nasution tersebut, dengan penekanan kuat pada dimensi ontologis, kiranya dapat ditegaskan bahwa yang menjadi objek kajian Ilmu Kalam (Teologi Islam) adalah Tuhan (terutama sifat-sifat-Nya), kerasulan, alam (termasuk alam gaib) dan hubungan Tuhan dengan makhluk-Nya. Dengan simpel dikatakan, bahwa objek Ilmu Kalam mencakup "Tuhan dan objek-objek kepercayaan lainnya dalam akidah Islam",<sup>11</sup> atau dikatakan dengan redaksi agak berbeda "Tuhan dan relasi-Nya dengan makhluk",<sup>12</sup> yang dalam bahasa Nurcholish Madjid dinyatakan sebagai "Tuhan dan derivasi-Nya".<sup>13</sup> Pemaknaan semacam ini mempunyai relevansi dengan sejumlah keterangan dari beberapa sarjana yang menyebutkan Teologi (Islam) sebagai "*the study or science which treats of God, His nature and attributes, and His relations with men and universe*" dan atau "*theology is concerned with the belief themselves rather than the practices which are associated with them...*"<sup>14</sup>

Adapun pengertian Ilmu Kalam (Teologi Islam), yang lebih menekankan dimensi epistemologis-metodologis (dan kadangkala terkandung juga di dalamnya aspek aksiologis), antara lain direpresentasikan dalam rumusan yang disampaikan oleh Adhud ad-Din al-Iji (756 H / 1355 M). Sebagaimana dinukil oleh Yunan Yusuf, Adhud ad-Din al-Iji membuat rumusan definisi Ilmu Kalam (Teologi Islam) sebagai "ilmu yang dipergunakan untuk menetapkan akidah (Islam) dengan mempergunakan dalil untuk membantah penyelewengan (*as-syubhah*) dalam masalah akidah".<sup>15</sup> Dan sejalan dengan rumusan ini, seorang cendekiawan Muslim dari Mesir, Musthafa Abdul Raziq telah menukilkan berbagai definisi Teologi (Islam), diantaranya adalah definisi Muhammad ibn Ali at-Tahanawi, yang mendefinisikannya sebagai "suatu ilmu yang memberikan kemampuan untuk

---

<sup>10</sup> Harun Nasution, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah* (Jakarta: UI-Press, 1987), 28.

<sup>11</sup> Lihat, Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali, Pendekatan Metodologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 5.

<sup>12</sup> Lihat, Eka Putra Wirman, *Restorasi Teologi, Meluruskan Pemikiran Harun Nasution* (Bandung: Nuansa Aulia, 2013), 10.

<sup>13</sup> Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, 202.

<sup>14</sup> Lihat, Wirman, *Restorasi Teologi*, 10.

<sup>15</sup> Yunan Yusuf, *Corak Pemikiran Kalam Tafsir al-Azhar* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1990), 3.

menetapkan akidah-akidah agama (Islam) dengan mengajukan argumentasi-argumentasi dan untuk menghilangkan keragu-raguan”.<sup>16</sup> Dan secara epistemologis, wahyu merupakan sumber ”primer”<sup>17</sup> dan akal sebagai sumber ”sekunder” dalam Ilmu Kalam, dan sangat boleh jadi karena inilah metode berfikir dalam Ilmu Kalam biasanya dinamakan sebagai metode berfikir ”agamis”,<sup>18</sup> diperbandingkan dengan berfikir dalam Filsafat (termasuk Filsafat Islam) yang disebut berfikir ”bebas”, meskipun yang dimaksudkan ”bebas” dalam Filsafat Islam bukan dalam pengertian liberal.

Dan kemudian definisi Ilmu Kalam atau Teologi Islam yang lebih memberikan penekanan kuat pada aspek aksiologis (nilai guna), antara lain, disampaikan oleh Ibn Khaldun (w. 806 H / 1406 M). Ditegaskan oleh Ibn Khaldun bahwa Ilmu Kalam atau Teologi Islam adalah “ilmu yang mengandung argumen rasional untuk membela akidah-keimanan, dan menolak golongan atau ahli bid’ah yang menyimpang atau menyeleweng dari faham Salaf dan Ahli Sunnah”.<sup>19</sup> Definisi ini sangat mirip dengan rumusan pengertian yang telah disampaikan oleh Imam al-Ghazali, ”Ilmu Kalam sebagai ilmu yang dipergunakan untuk mempertahankan akidah Ahli Sunnah dan menjaganya dari aliran yang sesat dengan bersandarkan kepada al-Qur’an dan Sunnah serta menggunakan alasan rasional”.<sup>20</sup> Merujuk kepada pengertian Ilmu Kalam yang disampaikan oleh Ibn Khaldun dan Imam al-Ghazali tersebut, secara aksiologis signifikansi Ilmu Kalam atau Teologi Islam terletak pada peran fungsionalnya untuk memberikan penguatan kualitatif keimanan umat Islam, baik dengan melalui eksplanasi akidah Islam yang secara normatif tergelar dalam wahyu Tuhan secara logis dan rasional terhadap kalangan internal umat Islam sendiri, maupun melalui penyusunan argumen-argumen rasional bagi akidah Islam tersebut untuk memberikan respons pembelaan atas akidah Islam dari sejumlah kritik dan serangan pihak eksternal non-muslim terhadap akidah Islam.

---

<sup>16</sup> Musthafa Abdul Raziq, *Tamhid li Tarikh al-Falsafah al-Islamiah* (Kairo: t.p., 1959), 261.

<sup>17</sup> M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas ?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), 121.

<sup>18</sup> Lihat, Hanafi, *Theology Islam*, 14.

<sup>19</sup> Ibn Khaldun, *Muqaddimah* (Beirut: al-Bayan, t.th.), 326.

<sup>20</sup> Imam al-Ghazali, *Al-Munqidz min ad-Dlalal* (Kairo: al-Maimuniah, 1309 H), 6-7.

Dari berbagai rumusan definisi tersebut, baik yang memberikan penekanan dimensi ontologis, epistemologis maupun aksiologis, maka dapat dipahami bahwa Ilmu Kalam atau Teologi Islam, dalam kapasitasnya sebagai salah satu disiplin ilmu keislaman, dalam perspektif Filsafat Ilmu, sebagaimana tercermin dalam uraian di atas, tentulah dibangun di atas landasan filosofis baik ontologi dan epistemologi serta aksiologi. Dari tinjauan Filsafat Ilmu dapat dikatakan bahwa secara ontologis objek yang menjadi kajian Ilmu Kalam atau Teologi Islam adalah—meminjam istilah Nurcholish Madjid—Tuhan dan derivasi-Nya (Tuhan, kerasulan, alam dan realasi Tuhan dengan makhluk-Nya). Dan epistemologi atau metodologi Ilmu Kalam atau Teologi Islam adalah model berfikir agamis, dengan menempatkan wahyu sebagai sumber primer dan akal sebagai sumber sekunder, dan karenanya prosesnya berangkat dari keyakinan atas kebenaran wahyu dan akal difungsikan sebagai sarana penjelas atau penguat.<sup>21</sup> Atas dasar ini maka tidak bisa dibenarkan pendapat yang menyebut Teologi Islam atau Ilmu Kalam, sekalipun hal itu sebatas diarahkan kepada para teolog rasionalis-Mu'tazilah, sebagai dikatakan oleh Henrich Steiner,<sup>22</sup> sebagai pemikir bebas (*free thinker*). Dan selanjutnya dimensi aksiologi Ilmu Kalam atau Teologi Islam, lebih dimaksudkan untuk memberikan penguatan kualitatif terhadap akidah umat Islam, baik dengan memberikan penjelasan akidah Islam yang secara normatif ada dalam wahyu Tuhan secara rasional terhadap umat Islam maupun dengan memberikan respon apologetik terhadap kritik kalangan eksternal non muslim terhadap akidah Islam. Maka dengan pijakan uraian ontologi dan epistemologi serta aksiologi tersebut, dapatlah disimpulkan bahwa pengertian Ilmu Kalam atau Teologi Islam adalah "ilmu yang membahas tentang Tuhan dan derivasi-nya dengan berfikir agamis untuk menguatkan akidah-keimanan umat Islam".

## **B. Dialektika Historis Kalam**

Ilmu Kalam atau Teologi Islam, seperti halnya ilmu-ilmu keislaman lain pada umumnya, dapat dipastikan secara historis baru muncul pada beberapa dekade sepeninggal Rasulullah saw. Akan tetapi berlainan dengan ilmu-ilmu

<sup>21</sup> Nasution, *Muhamad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*, 93.

<sup>22</sup> W. Montgomery Watt, *Pemikiran Teologi dan Filsafat Islam*, terjemah Umar Basalim (Jakarta: P3M, 1987), 83.

keislaman lainnya, Ilmu Kalam atau Teologi Islam sangat erat dan kental kaitannya dengan fenomena “skisme” (perpecahan sosial-keagamaan) dalam tubuh umat Islam.<sup>23</sup> Skisme yang dimaksud, adalah diawali dengan peristiwa pembunuhan Utsman bin Affan, Khalifah ketiga dari Khulafa’ur Rasyidin, yang dalam sejarah umat Islam populer dengan istilah *al-fitnah al-kubra* (fitnah besar). Menurut pandangan Nurcholish Madjid,<sup>24</sup> fitnah besar itu adalah benar-benar merupakan pangkal pertumbuhan dan poliarisasi masyarakat (dan agama) Islam ke dalam berbagai bidang, terutama bidang-bidang politik, sosial dan paham keagamaan. Dan bahkan lebih jauh lagi ditegaskan oleh Nurcholish Madjid bahwa Ilmu Kalam atau Teologi Islam, sebagai suatu bentuk pengungkapan dan penalaran keagamaan, juga hampir dipastikan secara langsung tumbuh dengan bertitik tolak dari peristiwa fitnah besar (*al-fitnah al-kubra*) tersebut. Dan oleh karena demikian itu maka sungguh sangat relevan kalau kemudian peristiwa *al-fitnah al-kubra* (fitnah besar) umat Islam pada masa Khalifah Utsman bin Affan tersebut dijadikan sebagai sebuah acuan atau pijakan dasar dalam upaya melakukan pelacakan akar-akar historis pembentukan sekaligus perkembangan lebih lanjut keberadaan Ilmu Kalam atau Teologi Islam.

Khalifah Utsman bin Affan—tentu dengan tanpa mengingkari jasa dan keistimewaannya sebagai seorang sahabat—tercatat sebagai Khalifah yang kurang ideal, khususnya sejak dekade enam tahun terakhir dari masa kekhalifahannya. Pandangan semacam itu setidaknya didasarkan pada langkah dan kebijakan politik Khalifah Utsman bin Affan, yang oleh banyak kalangan, dianomalkan sebagai “nepotisme”,<sup>25</sup> meskipun tidak bisa dipungkiri sebenarnya hal itu lebih merupakan dampak dari begitu kuatnya desakan kerabat dekat Utsman dari klan Bani Umayyah. Terlepas dari klaim-klaim politis yang telah ada, bahwa kebijakan

---

<sup>23</sup> Uraian mengenai skisme dalam dunia Islam secara lebih memadai dapat dibaca pada: Nurcholish Madjid, “Skisme dalam Islam: Tinjauan Singkat Secara Kritis-Historis Proses Dini Perpecahan Sosial-Keagamaan Islam”, dalam Budhy Munawwar-Rachman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, 668-691.

<sup>24</sup> Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, 203.

<sup>25</sup> Penggunaan istilah “nepotisme” dalam konteks kebijakan politik Khalifah Utsman bin Affan harus dimaknai secara ekstra hati-hati, dan oleh karenanya penulis menuliskannya dengan meletakkan di antara dua tanda kutip. Hal ini penulis lakukan karena pemaknaan justifikatif atasnya akan membawa konsekuensi yang sangat kompleks.

politik tersebut oleh banyak tokoh dan pembesar umat Islam pada masa itu dipandang sebagai suatu tindakan yang kurang adil dan kurang bijaksana. Maka sebagai akibat dari kebijakan itu, Khalifah Utsman bin Affan dihadapkan pada berbagai protes dari hampir seluruh penjuru dunia Islam pada zaman itu, dan di dalamnya termasuk pula kelompok-kelompok yang semula memberi dukungan terhadap dirinya. Mula-mula para pemrotes itu pada umumnya hanya menghendaki agar Khalifah Utsman bin Affan mengundurkan diri dari singgasana jabatan kekhalifahannya, hanya saja lama kelamaan terdapat pula kelompok umat Islam dari garis keras yang secara ekstrims menuntut penyingkiran Utsman bin Affan dengan paksa.<sup>26</sup> Mereka yang disebutkan belakangan itu adalah kelompok yang berasal dari Mesir, yang setelah tidak berhasil memaksa Utsman bin Affan lengser dari kekhalifahannya, kemudian mereka pada tahun 656 M berhasil melakukan pembunuhan terhadap Khalifah ketiga itu. Sebenarnya disinyalir sejumlah pembesar sahabat pada masa itu seperti Ali bin Abi Thalib, misalnya, telah berusaha menghalangi langkah kelompok ekstrimis dari Mesir tersebut dengan mengajukan tawaran solusi kompromi, akan tetapi langkah itu tidak berhasil.

Pembunuhan atas diri Utsman bin Affan yang bermotif politis segera menimbulkan malapetaka politik yang lebih besar. Pengangkatan Ali bin Abi Thalib sebagai Khalifah keempat, menggantikan Utsman bin Affan, meskipun didukung oleh mayoritas kaum muslimin, ternyata jauh dari sempurna karena tidak diikuti pernyataan baiat setia umat Islam secara bulat dan utuh.<sup>27</sup> Kelompok tertentu dari kalangan bani Umayyah utamanya, puak Utsman bin Affan dalam lingkungan suku Quraisy dari kota Makkah, yang dipimpin oleh Muawiyah bin Abi Sufyan, gubernur Damaskus, melakukan penangguhan baiatnya sampai dengan Khalifah Ali bin Abi Thalib menangkap dan mengadili para pihak yang diduga kuat sebagai aktor pembunuh Utsman bin Affan. Dan oleh karena Khalifah Ali bin Abi Thalib tidak mengindahkan tuntutan politis itu, dan atau bahkan terkesan mengabaikannya, sudah tentu karena adanya pertimbangan-pertimbangan

---

<sup>26</sup> Nurcholish Madjid (Ed.), *Khazanah Intelektual Islam* (Jakarta: Pustaka Pelajar, 1994), 10.

<sup>27</sup> Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: UI-Press, 1993), 27.

politis tertentu, maka kemudian tidak saja Muawiyah bin Abi Sufyan menolak memberikan baiat setia melainkan lebih jauh dia juga menuduh Ali bin Abi Thalib secara tidak langsung terlibat dalam aksi pembunuhan terhadap Utsman bin Affan. Tuduhan Muawiyah bin Abi Sufyan terhadap Ali di satu pihak dan sikap Ali bin Abi Thalib pada pihak lain, tampaknya dalam batas-batas tertentu dengan sejumlah alasan masing-masing dapat dipahami. Memang diduga kuat ada sejumlah ekstrimis dari kelompok pendukung Ali bin Abi Thalib, yang kemudian mereka menjadi promotor dan sponsor pengangkatan Ali bin Abi Thalib sebagai Khalifah keempat,<sup>28</sup> sehingga secara politis kemudian mereka mendapatkan perlindungan dari Ali bin Abi Thalib; dan inilah yang kemudian ditangkap dan diangkat oleh Muawiyah bin Abi Sufyan sebagai indikasi dugaan keterlibatan Ali bin Abi Thalib dalam peristiwa pembunuhan terhadap Utsman bin Affan. Dan tuduhan Muawiyah bin Abi Sufyan tampak semakin beralasan ketika dari kalangan internal pendukung Khalifah Ali bin Abi Thalib diketahui adanya kelompok ekstrimis yang berpandangan bahwa pembunuhan terhadap Utsman bin Affan dari persepektif agama (Islam), klaim mereka, dapat dibenarkan. Alasan mereka adalah karena kebijakan "nepotisme" yang kurang adil itu, berarti Utsman telah melanggar ajaran dasar Islam dan melakukan dosa besar (kafir), bahkan dalam pengertian kafir murtad, dan karenanya halal darahnya dan boleh dibunuh.<sup>29</sup>

Apabila dianalisis secara kritis argumen religius-teologis tersebut (baca, Khawarij), sebagai legitimasi aksinya, terutama dalam hal pengkafiran dan penenyapan rival politisnya, tampaknya bisa ditarik sebuah garis linier yang bisa menjadi penghubung antara mereka (baca, Khawarij) dengan para ekstrimis sebelumnya, khususnya kelompok garis keras dari kalangan pendukung Ali bin Abi Thalib yang diduga terlibat dalam aksi pembunuhan terhadap 'Utsman bin 'Affan. Dengan perkataan lain, para pelaku pembunuhan Utsman bin Affan sebagaimana tercermin dalam argumen teologisnya, adalah para ekstrimis pendukung Ali bin Abi Thalib, yang ketika Ali menjadi Khalifah dan didesak

---

<sup>28</sup> Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, 27.

<sup>29</sup> Madjid (Ed.), *Khazanah Intelektual Islam*, 11.

mengusut para pembunuh Utsman, mereka bereaksi dengan mengatakan bahwa pembunuhan terhadap Utsman dapat dibenarkan agama, dan dengan alasan teologis yang realtif sama dan bahkan lebih tegas, mereka pada paska penandatanganan arbitrase (*tahkim*) dikenal dengan sebutan Khawarij, yang kemudian merencanakan aksi pembunuhan terhadap Muawiyah bin Abi Sufyan dan Ali bin Abi Thalib, serta para tokoh yang terlibat aktif dan setuju terhadap arbitrase (*tahkim*) tersebut.

Konflik internal ummat Islam antara para pendukung Ali bin Abi Thalib dengan Muawiyah bin Abi Sufyan berujung pada terjadinya perang Shiffin. Peristiwa yang telah melahirkan *tahkim* (arbitrase), bentuk penyelesaian kompromi politis antara dua pihak yang bertikai, yang ditolak oleh para ekstrimis dari kelompok Ali, yang oleh banyak pihak secara politis dinilai sebagai bentuk kekalahan diplomatik Ali karena sejak itu secara *de jure* Ali menjadi kehilangan legitimasi politiknya dan legitimasi itu beralih ke tangan Muawiyah, telah mengakibatkan para pendukung Ali dari kelompok garis keras melakukan protes, dan bahkan menyatakan keluar dari barisan Ali dengan membentuk kelompok sempalan yang kelak dalam istilah teknis dikenal sebagai kaum Khawarij.<sup>30</sup> Dalam pandangan Khawarij, arbitrase merupakan bentuk penyelesaian sengketa tradisi jahiliah (hukum manusia),<sup>31</sup> tidak sejalan dengan al-Qur'an dan prinsip dasar ajaran Islam.<sup>32</sup> Oleh karena itu dengan pijakan teologis Qs. al-Ma'idah (5): 44—*wa man lam yahikum bima anzala Allah fa ula'ika hum al-kafirun*—yang darinya kemudian diturunkan adagium *la hukm illa Allah*, Khawarij menjustifikasi semua pihak yang terlibat dan setuju terhadap *tahkim* (arbitrase) berarti telah melanggar prinsip dasar ajaran Islam dan berbuat dosa besar hingga mereka menjadi kafir-murtad dan harus dibunuh. Dan kemudian mereka merencanakan aksi untuk membunuh Muawiyah bin Abi Sufyan, Ali bin Abi Thalib, Amru bin 'Ash (wakil pihak Muawiyah dalam *tahkim*) dan Abu Musa al-Asy'ari (wakil dari pihak Ali), namun hanya Ali bin Abi Thalib sajalah yang berhasil mereka bunuh dengan melalui tangan Ibn Muljam.

<sup>30</sup> Lihat, misalnya: Madjid (Ed.), *Khazanah Intelektual Islam*, 11;

<sup>31</sup> Muzani (Ed.), *Islam Rasional*, 126.

<sup>32</sup> Muzani (Ed.), *Islam Rasional*, 91, 124.

Peristiwa *tahkim* atau arbitase antara pihak Ali bin Abi Thalib dengan Muawiyah bin Abi Sufyan telah membuat skisme dalam tubuh umat Islam menjadi semakin terpolarisasi lebih kompleks di satu sisi, dan mendorong munculnya problem-problem teologis baru yang krusial pada sisi lain. Fenomena skisme yang semula hanya melibatkan dua kelompok kekuatan kelompok politik—Muawiyah bin Abi Sufyan dan Ali bin Abi Thalib—pada paska *tahkim* diramaikan pula oleh kelompok baru sempalan pendukung Ali dari garis keras yakni Khawarij. Tiga kelompok tersebut bukan saja saling berseberangan, tetapi juga berkeinginan—terutama Khawarij—untuk melenyapkan rivalnya. Sementara pada sisi lain, Khawarij mulai menggunakan idiom-idiom keagamaan-teologis seperti dosa besar atau kafir, dalam memandang dan menjelaskan, yang menurut kebanyakan orang *out sider* Khawarij, adalah persoalan politis. Inilah alasan munculnya pernyataan bahwa “Khawarij merupakan kelompok yang mula-mula memunculkan persoalan teologis dalam tubuh ummat Islam” dan atau ungkapan bahwa “Khawarij adalah yang mula-mula meningkatkan persoalan yang semula bersifat politis murni kemudian menjadi persoalan teologis”.<sup>33</sup>

Khawarij ternyata hanyalah representasi dari salah satu bentuk ekstrimitas keberagaman-keislaman pada saat itu. Dari kalangan mereka, pada masa itu telah ditemukan pula sejumlah kelompok ekstrimis yang mempunyai pandangan teologis bahwa manusia mempunyai suatu kebebasan untuk memilih dan sekaligus memiliki kemampuan berbuat baik dan buruk, sehingga mereka harus bertanggung jawab atas perbuatan yang dilakukannya. Dengan mainstream pemikiran teologis seperti inilah kemudian para pelaku pembunuh 'Utsman bin 'Affan atau pun pendukung mereka menyusun penalaran logis sebagai argumen untuk memberikan justifikasi pembenaran terhadap tindakan pembunuhan yang mereka lakukan terhadap Utsman bin Affan. Menurut analisis historis Nurcholish Madjid,<sup>34</sup> sesungguhnya mereka itulah yang mula-mula memanfaatkan filsafat Yunani (penalaran logis) guna menjelaskan masalah-masalah akidah atau teologi, yang kemudian dari pola berfikirnya itu—lanjut Nurcholish Madjid—mereka

---

<sup>33</sup> Lihat, misalnya: Muzani (Ed.), *Islam Rasional*, 91; Nasution, *Teologi Islam*, 12.

<sup>34</sup> Madjid, *Islam Doktrin*, 204-205.

secara historis menjadi cikal bakal kaum Qadari, yakni mereka yang berfaham Qadariah. Sementara itu pada ujung lain garis ekstrimitas terdapat pandangan atas keterpaksaan manusia dan ketidkberdayaannya dalam menghadapi ketentuan atau takdir Tuhan (predistinasi), yang kelak kemudian lahir dan menjelma menjadi faham Jabariah dengan Ja'ad bin Dirham dan Jahm bin Shafwan sebagai tokoh penggagas utamanya.

Di samping sejumlah kelompok ekstirmis yang telah disebut di atas, masih terdapat kelompok lain yang lebih berorientasikan pada pengembangan intelektual keagamaan dan bersikap netral dalam kaitannya dengan pertikaian politik internal ummat Islam. Mereka sebagai generasi angkatan baru Muslim, yang sebenarnya sudah muncul pada awal kekuasaan Umayyah ketika mulai terasakan adanya kesenjangan antara penguasa dengan ilmuwan atau ulama', yang mungkin karena trauma oleh fitnah demi fitnah masa lalu, mereka mengembangkan konsep *jama'ah*. Inti dari konsep *jama'ah* ini adalah kesatuan ideal seluruh ummat Islam lintas aliran dan faksi politik, di bawah satu payung yakni akidah Islam. Mereka tumbuh di berbagai kota pusat kegiatan pemikiran Islam, dan diantara yang terpenting adalah Madinah dan Bashrah. Di Madinah, Abdulah ibn Umar, putra Umar bin Khaththab, tampil sebagai ilmuwan yang secara serius mengkaji tradisi kenabian atau hadis nabi (Sunnah), sehingga bersama dengan Abdullah ibn Abbas, dikenal sebagai perintis kajian baru dalam sejarah intelektualisme Islam yakni bidang Sunnah. Karena pandangannya yang menekankan kesatuan umat Islam dalam wadah *jama'ah*, sehingga mereka mesti berdiri di atas semua golongan, ditambah rintisannya dalam kajian Sunnah, maka kedua tokoh itu banyak diapresiasi sebagai pendahulu terbentuknya kelompok ummat Islam yang kelak populer sebagai *Ahl as-Sunnah* (Sunni) atau *Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah* (Salafiah).<sup>35</sup>

Dan oleh karena golongan *Jama'ah* itu dibangun di atas ciri dasar netralitas politik, maka karakter pluralisme keberagamaan Islam (pluralisme keislaman) menandai ciri khusus mereka, dan sesungguhnya mereka itulah yang

---

<sup>35</sup> Madjid, *Khazanah Intelektual*, 16.

dalam istilah teknis-teologis mula-mula dinamakan sebagai Mu'tazilah dalam pengertian golongan Netralis (politik),<sup>36</sup> tanpa sedikit pun stigma teologis sebagai inheren pada Mu'tazilah (Washil bin Atha') yang muncul belakangan sesudah itu. Akan tetapi karena di kalangan mereka telah tumbuh sikap *irja'*—dan mungkin hal ini merupakan konsekuensi logis dari semangat *jama'ah*-nya—yakni pandangan bahwa justifikasi atas Muslim pelaku dosa besar: apakah ia masih muslim atau kafir, haruslah ditunda hingga pengadilan akhirat di hadapan Allah SWT—maka golongan atau kelompok inilah yang kemudian dikenal sebagai Murji'ah, dan yang secara politis dimanfaatkan oleh penguasa Bani Umayyah. Faham *irja'*, yang subjek pelakunya dinamakan sebagai kaum Murji'ah itu, dengan implikasi jabariahnya tersebut telah menjadi sangat populer di kalangan komunitas Islam, dan membantu meletakkan dasar sosial-keagamaan dan budaya bagi rezim Bani Umayyah.

Tokoh penting lain saat itu dari kelompok *Jama'ah* cabang Bashrah adalah Hasan al-Bashri (w. 110 H/728 M), lahir dan dibesarkan di Madinah tetapi kemudian menetap di Bashrah. Tokoh kenamaan ini bukanlah seorang pemikir sistematis, melainkan lebih tepat dikatakan sebagai orang saleh (*zahid*) dan senantiasa menyeru manusia untuk berbuat kebaikan. Meskipun ia bukan seorang cendekiawan, namun pengajarannya dalam bentuk *majlis ta'lim* telah menarik kalangan luas komunitas umat Islam yang di kemudian hari merangsang tumbuhnya gerakan-gerakan pemikiran besar dalam Islam. Dalam salah satu momen diskusinya, Hasan al-Bashri pernah ditanya perihal status hukum Muslim yang melakukan dosa (besar)—suatu problem teologis yang sedang menjadi isu perdebatan hangat pada masa itu. Akan tetapi sebelum al-Bashri memberikan jawaban, salah seorang muridnya bernama Washil bin Atha' mengatakan bahwa ia tidak setuju dengan Khawarij—yang menjustifikasi kafir muslim pelaku dosa besar—dan tidak pula setuju dengan pandangan Murji'ah—yang menjustifikasi muslim pelaku dosa sebagai mu'min. Bagi Washil, Muslim pelaku dosa besar status hukumnya menempati posisi tengah antara kafir dan mu'min dengan

---

<sup>36</sup> Nasution, *Teologi Islam*, 39-40; Madjid (Ed.), *Khazanah Intelektual Islam*, 17.

sebutan *manzilah bain manzilatain*.<sup>37</sup> Paska pemisahan itu Washil membenuk kelompok sendiri, dan atas peristiwa itu Hasan al-Bashri mengatakan *i'tazala 'anna*. Maka terjadilah penamaan kepada *halaqah* Washil itu sebagai Mu'tazilah, yang secara teknis berbeda dengan sebutan Mu'tazilah golongan Netralis sebelumnya. Itulah sebabnya Washil bin Atha' dikenal sebagai tokoh pencetus aliran Mu'tazilah dalam kapasitasnya sebagai salah satu aliran dalam Ilmu Kalam atau Teologi Islam.<sup>38</sup> Dalam konteks ini Harun Nasution,<sup>39</sup> dengan merujuk ungkapan al-Mas'udi, menyebut Washil sebagai *Syaikh al-Mu'tazilah wa Qadimuha* (kepala dari Mu'tazilah yang tertua).

Munculnya Mu'tazilah versi Washil bin Atha' merupakan tahap yang amat penting dalam sejarah perkembangan intelektual Islam terutama Ilmu Kalam atau Teologi Islam. Mereka adalah pelopor yang sungguh-sungguh untuk dilakukannya kegiatan pemikiran tentang akidah Islam secara lebih sistematis. Kebetulan pula pada penghujung kekuasaan Umayyah itu sudah mulai terasa adanya gelombang pengaruh Hellenisme (pertama) di kalangan umat Islam di satu sisi, dan adanya serangan kritis dari orang-orang non Islam—terutama dari Yahudi dan Nasrani—terhadap doktrin keparcayaan Islam dengan menggunakan sarana filsafat Yunani pada sisi lain. Kesemuanya itu adalah merupakan faktor luar yang secara signifikan memberikan motivasi Mu'tazilah untuk membahas masalah-masalah akidah Islam secara rasiional-filosofis dan sistematis, sehingga dengan kerja intelektual inilah kemudian mereka diapresiasi sebagai perintis bagi tumbuh dan lahirnya disiplin ilmu keislaman baru yakni Ilmu Kalam,<sup>40</sup> khususnya dalam bentuk pemikiran apologetik<sup>41</sup> keislaman mereka dalam menghadapi lawan kritiknya dari agama lain, dan juga menghadapi lawan-lawan mereka dari kalangan internal umat Islam.

Seperti halnya dengan pertumbuhan pemikiran keislaman sebelumnya, faham Mu'tazilah kemunculannya lebih dilatarbelakangi oleh masalah-masalah

---

<sup>37</sup> Nasution, *Teologi Islam*, 38.

<sup>38</sup> Nasution, *Teologi Islam*, 43;

<sup>39</sup> Nasution, *Teologi Islam*, 43; Pernyataan yang sama juga disampaikan oleh Ahmad Hanafi: Lihat, Hanafi, *Theology Islam*, 39.

<sup>40</sup> Jahja, *Teologi al-Ghazali*, 30; Madjid (Ed.), *Khazanah Intelektual Islam*, 22..

<sup>41</sup> Jahja, *Teologi al-Ghazali*, 30; Madjid (Ed.), *Khazanah Intelektual Islam*, 22.

teologis, meskipun tidak sepenuhnya terlepas begitu saja dari pergumulan politik di dunia Islam pada saat itu. Meski paham Mu'tazilah dengan konsep teologisnya *manzilah bain al-manzilatain* dapat dipandang sebagai usaha menengahi paham Khawarij dan Murji'ah mengenai status hukum bagi prang Muslim pelaku dosa besar (*murtakib al-kaba'ir*), namun dalam perkembangannya kemu'tazilahan itu menjadi lebih sangat dekat dengan kaum Qadariah beserta Khawarij dan Syi'ah. Karena Mu'tazilah beserta Khawarij dan Syi'ah yang beroposisi terhadap kekuasaan Damaskus itu berhadapan dengan ideologi basis sosial keagamaan dan budaya rezim Umayyah yang cenderung kepada Jabariah tersebut, maka wajar kalau kemudian pandangan teologis mereka yang menekankan kebebasan manusia itu menjadi sarana ideologis yang ampuh dan tangguh bagi kaum revolusioner Abbasiyah untuk meruntuhkan kekuasaan Bani Umayyah.

Setelah revolusi Abbasiyah berhasil, Mu'tazilah untuk jangka waktu tertentu menjadi idiologi resmi negara khususnya zaman Khalifah al-Makmun (198-219 H/813-833 M). Meskipun kedudukan Mu'tazilah yang menguntungkan itu tidak bertahan lama—antara lain karena kesalahan mereka sendiri yang melancarkan *mihnah* (inkuisisi)—namun pikiran-pikiran mereka berhasil membuka lebar-lebar pintu dunia intelektual Islam bagi masuknya gelombang hellenisme yang pertama (750-950 M). Memang sebagian besar umat Islam, khususnya mereka yang berada di bawah naungan ideologi *Jama'ah*, semula cukup enggan, kalau tidak memusuhi, hellenisme itu. Tetapi secara umum terdapat banyak kaum Muslimin yang mempelajari pikiran-pikiran asing itu dengan tekun, disertai kemantapan beragama dan keercayaan kepada diri sendiri secukupnya. Mereka ini dengan kebebasan berfikir yang masih lebih besar lagi daripada kaum Mu'tazilah, mengembangkan filsafat itu dan memberikan watak keislaman kepadanya. Maka lahirlah suatu disiplin ilmu dalam khazanah intelektual Islam yang secara teknis disebut *failasuf* (filosof Muslim); dan dari kalangan mereka ini tumbuh kelompok baru kaum terpelajar Muslim yakni *failasuf*, suatu penamaan khusus kepada kaum intelektual muslimin yang sangat terpengaruh oleh filsafat Yunani. Diantara para filosof Muslim itu yang mula

pertama secara sistematis mempopulerkan filsafat Yunani di kalangan umat Islam adalah al-Kindi (w. 257/870 M).

Jangka waktu sekitar dua ratus tahun sejak pertengahan abad ke-2 H adalah masa banyak sekali diletakkan dasar-dasar perumusan baku ajaran Islam seperti yang kita kenal sekarang. Selain munculnya Ilmu Kalam (Teologi Islam) oleh Mu'tazilah dan falsafah oleh adanya gelombang hellenisme, masa itu juga mencatat adanya proses konsolidasi faham *Jama'ah* dan Ahl as-Sunnah atau Sunni. Selain fiqh dan hadis, konsolidasi kaum Sunni juga terjadi dalam bidang teologi, yang terpenting diwakili oleh Abu al-Hasan al-Asy'ari (w. 300 H/915 M). Al-Asy'ari sendiri sesungguhnya dari segi latar belakang intelektual dan fahamnya adalah seorang Mu'tazilah, tetapi karena kecewa oleh beberapa nuktah dalam pemikiran Mu'tazilah, pada saekitar usia 40 tahun ia meninggalkan aliran tersebut dan membangun aliran umum umat yakni faham *Jama'ah* dan Sunnah yang dikenal dengan aliran Asy'ariah atau kemudian populer dengan sebutan Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah (Khalafiah). Reformasi al-Asy'ari tercatat sebagai salah satu yang amat sukses, jika bukan yang paling sukses, dalam sejarah pemikiran Islam. Pertama ia berhasil melumpuhkan gerakan kaum Mu'tazilah dengan menggunakan logika mereka sendiri. Kemudian dengan sistem teologinya itu, ia menjadi pendekar umat Islam dalam menjawab tantangan gelombang pertama hellenisme. Boleh dikata bahwa ia tidak saja telah mengukuhkan faham Sunni, tetapi bahkan menyelamatkan Islam itu sendiri dari bahaya hellenisasi total.

Dengan sistematika yang dibangun oleh Abu Hasan al-Asy'ari, keberadaan Ilmu Kalam atau Teologi Islam mulai memperoleh kedudukannya yang mantap dalam bangunan intelektual Islam. Dan sangat mungkin karena memang sengaja dimaksudkan untuk membuat semacam *modus vivendi* antara sejumlah faham ekstrims, maka Kalam Asy'ariah merupakan jalan tengah bersifat moderasi antara faham Jabariah dan Qadariah, antara dogmatisme kaum Sunni konservatif (Salafi) dan liberalisme-rasionalisme sistem kaum Mu'tazilah, dan hal itu ternyata menjadi salah satu faktor utama Kalam Asy'ari cepat menjadi populer di kalangan umat Islam, dan kemudian diterima sebagai rumusan ajaran pokok agama (*ushul ad-din*) yang sah atau ortodoks di seluruh penjuru dunia Islam secara hampir

tanpa kecuali, sampai detik ini. Keadaan itu begitu rupa sehingga memberikan kesan bahwa Ilmu Kalam atau Teologi Islam, salah satu warisan intelektual Islam, pada saat itu seolah-olah merupakan suatu *panecea* yang sudah mencapai kesempurnaan dan bersifat abadi.<sup>42</sup> Dengan kata lain, jika Mu'tazilah sebagai perintis lahirnya Ilmu Kalam, maka di tangan Asy'ariah keberadaan Ilmu Kalam dan pemikiran Kalam periode klasik telah selesai.

Di samping Asy'ariah muncul pula di kota Samarkand suatu aliran teologi Islam yang bermaksud pula menentang ajaran Mu'tazilah dan didirikan oleh Abu Mansur al-Maturidi (w. 944 M). Aliran ini, yang menepati posisi di tengah Asy'ariah dan Mu'tazilah, kemudian dikenal dengan nama teologi al-Maturidiah, yang biasanya dimasukkan pula ke dalam kategori—seperti halnya Asy'ariah—sebutan faham Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah. Maturidiah diklasifikasikan menjadi dua kelompok yakni cabang Samarkand—tokohnya adalah al-Maturidi sendiri—yang bersifat agak liberal dan cabang Bukhara—dengan tokoh utamanya adalah al-Bazdawi—yang lebih bersifat tradisional. Selain Abu Hasan al-Asya'ri dan Abu Mansur al-Maturidi tersebut sebenarnya masih ada lagi seorang teolog dari daerah Mesir yang juga bermaksud menentang dan memberikan respons terhadap ajaran-ajaran Mu'tazilah. Teolog Muslim itu bernama at-Tahawi (w. 933 M), yang dalam bidang fiqih, sama halnya dengan al-Maturidi, merupakan pengikut Abu Hanifah, imam dari madzhab Hanafi dalam bidang hukum Islam. Akan tetapi ajaran-ajaran teologis dari at-Tahawi ini tidak sampai menjelma sebagai suatu aliran teologi dalam Islam.<sup>43</sup>

Dengan memperhatikan uraian panjang di atas akhirnya dapat ditegaskan bahwa dialektika historis Kalam (Ilmu Kalam) telah diwarnai oleh pergumulan berbagai kelompok sosial-politik dan sosial-keagamaan yang diantaranya kemudian telah mengkristal sebagai suatu aliran atau faham dalam Teologi Islam atau Ilmu Kalam. Memang dalam dialektika historis itu telah lahir aliran atau faham teologis yang sangat bervariasi dan kompleks, namun tidak semuanya bisa bertahan dan eksis dalam perjalanan sejarah ummat Islam. Aliran atau faham

---

<sup>42</sup> Madjid, *Khazanah Intelektual Islam*, 29.

<sup>43</sup> Nasution, *Teologi Islam*, 9.

teologis yang relatif penting disebutkan adalah Khawarij, Syi'ah, Murji'ah, Mu'tazilah, Ahl as-Sunnah Salafiah, Asy'ariah dan Maturidiah—keduanya dikenal sebagai Ahl as-Sunnah Khalafiah. Menurut Harun Nasution,<sup>44</sup> aliran Khawarij, Murji'ah dan Mu'tazilah secara formal kini tidak mempunyai wujud lagi terkecuali sebatas dalam sejarah masa lalu. Yang masih bertahan hingga eksis sampai sekarang ialah aliran-aliran Ahl as-Sunnah Salafiah, Asy'ariah dan Maturidiah (Ahl as-Sunnah Khalafiah) di satu pihak—dimana ketiganya populer disebut sebagai aliran Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah—dan aliran Syi'ah pada pihak lain. Dan dengan masuknya kembali faham rasionalisme ke dunia Islam, yang kalau dahulu masuk melalui kebudayaan Yunani klasik akan tetapi sekarang melalui budaya Barat modern, maka ajaran Mu'tazilah mulai timbul kembali terutama di kalangan kaum intelegensia Islam yang terdidik ala Barat, yang dalam literatur Barat tentang Islam biasa disebut dengan terminologi neo-Mu'tazilah.

### C. Kerangka Metodologi Ilmu Kalam

Ilmu Kalam, atau Teologi Islam, sebagai sebuah disiplin ilmu keislaman, yang lahir pada abad ke-2 H melalui sentuhan kreatif-rasional Mu'tazilah, tentu saja dibangun di atas landasan metodologi-epistemologi tertentu. Seperti halnya epistemologi pada umumnya, metodologi-epistemologi Ilmu Kalam dimaksudkan untuk memberikan jawaban terhadap dua pertanyaan filosofis berikut ini: *Pertama*, apa yang dapat diketahui, dan *kedua*, dengan apa atau bagaimana sesuatu itu diketahuinya.<sup>45</sup> Pertanyaan filosofis yang disebutkan pertama lebih berkaitan erat dengan ruang lingkup atau objek kajian Ilmu Kalam (Teologi Islam), sedangkan pertanyaan yang kedua sangat terkait dengan sumber atau alat untuk mengetahui atau mencapai suatu objek dan juga metode yang mesti dilalui untuk mendapatkan pengetahuan tentang suatu objek tersebut. Ringkasnya, dalam konteks Ilmu Kalam, metodologi-epistemologi menunjuk pada dimensi objek kajian dan sekaligus sumber atau alat serta metode, dan dalam bahasan ini lebih

---

<sup>44</sup> Nasution, *Teologi Islam*, 9.

<sup>45</sup> Mulyadhi Kartanegara, "Membangun Kerangka Ilmu: Perspektif Filosofis", dalam *Problem dan Prospek IAIN, Antologi Pendidikan Tinggi Islam*, diedit oleh Komaruddin Hidayat dan Hendro Prastyo (Jakarta: Dirjen Binbaga Islam, 2000), 252-253.

diterkankan pada dimensi sumber atau alat dan metode, meskipun tetap dikaitkan dengan objek kajian Ilmu Kalam.

Objek kajian Ilmu Kalam (Teologi Islam), sebagaimana terlihat dalam uraian di atas, adalah berintikan pada masalah Tuhan. Sangat boleh jadi karena dimensi ini Ilmu Kalam dinamakan pula dengan Teologi Islam—yang dari sudut kebahasaan memang berarti ilmu tentang Tuhan (*theos* berarti Tuhan dan *logos* artinya ilmu).<sup>46</sup> Termasuk masalah ketuhanan di sini adalah masalah-masalah metafisik seperti akhirat; atau ringkasnya adalah hal-hal yang termasuk dalam wilayah akidah Islam. Oleh karena itu topik-topik seperti sifat Tuhan, perbuatan dan kalam Tuhan, sebagai tergelar dalam karya-karya Ilmu Kalam, jelas termasuk masalah ketuhanan; dan masalah keakhiratan—seperti surga dan neraka—serta hal-hal metafisik atau gaib—seperti malaikat, jin dan semisalnya, sebagaimana kita temukan dalam buku-buku Teologi Islam, juga dibenarkan sebagai objek kajian Ilmu Kalam. Jika kita merujuk keterangan Nurcholish Madjid, yang mengatakan bahwa Ilmu Kalam membahas Tuhan dan derivasi-Nya, maka hal-hal di luar diri Tuhan, yang diuraikan dalam buku-buku Ilmu Kalam, masuk ke dalam kategori—meminjam istilah Nurcholish Madjid—derivasi Tuhan (derivasi-Nya).

### 1. Sumber Ilmu Kalam

Relevan dengan statusnya sebagai sebuah ilmu keislaman, Ilmu Kalam, seperti halnya keilmuan islam pada umumnya, sangat bergantung pada otoritas wahyu. Dengan perkataan lain, Ilmu Kalam secara epistemologis mendasarkan diri pada otoritas wahyu—al-Qur'an dan Sunnah. Bahkan dalam Ilmu Kalam, wahyu sangat diunggulkan dan karenanya dirujuk sebagai sumber utama dan pertama baginya,<sup>47</sup> atau meminjam term Amin Abdullah, wahyu sebagai sumber

---

<sup>46</sup> Dagobert D. Runes (ed.), *Dictionary of Philosophy* (New Jersey: Littlefield Adams & Co, 1977), 293.

<sup>47</sup> Lihat, misalnya: Montgomery Watt, *Islamic Philosophy And Theology*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992), 74; Sachiko Murata dan M. William Chittick, *The Vission of Islam*, terjemah Suharsono (Yogyakarta: Suluh Press, 2005), 74; Hasbullah Bakri, *Di Sekitar Filsafat Skolastik Islam* (Jakarta: Tintamas, 1984), 5.

primer bagi Ilmu Kalam.<sup>48</sup> Dalam bahasa Hasbullah Bakri, Ilmu Kalam lebih mengunggulkan peran sentral wahyu<sup>49</sup> dan karenanya rangka pikir Ilmu Kalam dikatakan berpusat pada teks (wahyu), atau teks (wahyu) ditempatkan pada posisi yang fundamental. Berbagai ungkapan kualifikatif-apresiatif terhadap keberadaan wahyu di sini lebih dimaksudkan untuk menunjukkan bahwa wahyu dalam Ilmu Kalam merupakan rujukan atau tempat pijakan utama, tentu terlepas dari sekat-sekat atau varian-varian metodologi yang inheren dalam Ilmu Kalam. Oleh karena apresiasi yang begitu kuat terhadap wahyu ini, dan sangat boleh jadi dikarenakan faktor ini, yang mendorong lahirnya pernyataan “ahli kalam mendasarkan perspektifnya pada pemahamannya atas wahyu Qur’an”,<sup>50</sup> dan karenanya Ilmu Kalam ini dirancang dan dibangun semata-mata di atas kebenaran wahyu.<sup>51</sup>

Dalam pandangan para teolog Muslim (*mutakallimun*), wahyu adalah suatu kebenaran yang wajib diterima secara imani (tidak perlu dikritik). Pada saat berhadapan dengan teks wahyu, Teolog Muslim berada pada posisi—meminjam istilah M. Amin Abdullah—sebagai *believer*.<sup>52</sup> Berawal dari keyakinan semacam ini, informasi-informasi teologis yang tergelar dalam bentuk simbol-simbol teks wahyu mutlak mereka pandang sebagai suatu kebenaran yang tidak perlu diragukan dan dipertanyakan lagi kebenarannya. Dalam konteks ini, para Teolog Muslim menerima begitu saja kebenaran teks ayat (wahyu), atau bahkan meyakini kebenarannya, sebagaimana dijelaskan oleh Sulaiman Dunia, lebih dikarenakan bahwa teks ayat itu adalah merupakan wahyu Tuhan, dan sama sekali bukan karena isi atau materi dari teks wahyu-keagamaan itu sesuai dengan akal.<sup>53</sup> Dengan perkataan lain, penerimaan Teolog Muslim terhadap teks ayat (wahyu) sebagai suatu kebenaran lebih didasarkan pada keyakinan dan keimanan atas

---

<sup>48</sup> Istilah “primer” untuk wahyu di sini, lebih dimaksudkan sebagai bandingan atas akal sebagai sumber sekunder. Lihat, misalnya: Amin Abdullah, *Studi Agama*, 121.

<sup>49</sup> Bakri, *Di Sekitar Filsafat Skolastik Islam*, 5.

<sup>50</sup> Murata dan William C. Chittick, *The Vission of Islam*, 385.

<sup>51</sup> Amin Abdullah, *Studi Agama*, vi.

<sup>52</sup> Lilhat, M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 24.

<sup>53</sup> Sulaiman Dunia (ed.), dalam *Asy-Syaikh Muhammad ‘Abduh bain al-Falasifah wa al-Kalamiyyin* (Kairo: Isa al-Bab al-Halabi, 1958), 61.

status kebenaran mutlak wahyu Tuhan, dan sama sekali terlepas dari pertimbangan argumentatif-rasional. Sachiko Murata dan Chittick menyebut kecenderungan berfikir semacam ini dengan ungkapan “aku menerima meskipun sesungguhnya aku tidak paham”.<sup>54</sup>

Meskipun keberadaan wahyu dalam Ilmu Kalam diapresiasi sebagai sumber primer dan rujukan utama, namun bukan berarti peran akal atau rasio ditepikan, dan apalagi ditiadakan sama sekali. Dengan perkataan lain, akal (rasio), yang oleh Teolog Muslim biasa dikonsepsikan sebagai daya untuk memperoleh pengetahuan,<sup>55</sup> juga diapresiasi oleh Teolog Muslim bersama dengan wahyu. Pandangan apresiasiatif itu paling tidak ditunjukkan oleh kenyataan bahwa akal atau rasio tidak boleh tidak atau mutlak keberadaannya di dalam kerangka dasar metodologi Ilmu Kalam. Dan bahkan termasuk di kalangan Teolog Muslim aliran Ahl as-Sunnah Salafiah (*Ahl al-Hadits*) pun, faham dalam Teologi Islam yang dikenal paling minim kadar rasionalitasnya dalam metode Kalamnya, akal tetap diakui sebagai salah satu sumber pengetahuan,<sup>56</sup> apalagi di kalangan teolog rasional-Mu'tazilah. Hanya saja posisi akal di sini tetap saja sebatas sebagai sumber pengetahuan Kalam yang bersifat sekunder—bandingan wahyu sebagai sumber primer.

Berkaitan dengan peran wahyu dan akal dalam *episteme* Ilmu Kalam, al-Ghazali, dalam *al-Iqtishad*, menjelaskan hubungan bersifat interdependensi dan komplementer dua sumber pengetahuan itu. Bagi al-Ghazali, akal dan wahyu dalam Ilmu Kalam merupakan dua hal yang bersifat komplementer. Hubungan fungsional antara wahyu dengan akal dalam kerangka pikir Ilmu Kalam, sebagaimana digambarkan oleh al-Ghazali, adalah bagaikan fungsi indera mata (penglihatan) dengan sinar matahari dalam proses melihat atau mengamati suatu

---

<sup>54</sup> Lihat, Murata dan Chittick, *The Vision of Islam*, 353.

<sup>55</sup> Lihat, Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam* (Jakarta: UI-Press, 1986), 12.

<sup>56</sup> Abu Zahrah, *Aliran Politik dan Akidah dalam Islam*, terjemah Abdurrahman Dahlan dan Ahmad Qorib (Jakarta: Logos, 1996), 227.

objek berupa benda inderawi.<sup>57</sup> Benda-benda inderawi (*mahsusi*), objek penginderaan atau pengamatan inderawi, hanya bisa tampak oleh seseorang jika indera mata subjek-orang yang bersangkutan sehat, keberadaannya terbebas dari cacat, dan adanya seberkas sinar yang menerpa benda itu. Oleh karena itu al-Ghazali menjustifikasi dengan ungkapan “sangat keliru” terhadap orang-orang ekstrims yang hanya mencukupkan diri pada salah satu dari dua sumber itu, karena jadinya—lanjut al-Ghazali—sama saja dengan seorang yang buta.

Dalam *episteme* Ilmu Kalam, akal sebagai sumber sukunder hadir lebih berperan sebagai pembantu wahyu. Dengan kata lain, karena otoritas penuh ada pada teks wahyu, maka akal hanya berperan sebagai pengawal bagi teramankannya otoritas teks wahyu tersebut. Di sini ada beragam peran yang bisa dimainkan oleh akal sebagai sumber sekunder; memahami teks wahyu, setelah doktrin teologis yang terkandung di dalam teks wahyu itu diimani,<sup>58</sup> atau menyusun argumentasi-argumentasi untuk membenarkan teks wahyu yang sudah diterima dan diyakini kebenarannya<sup>59</sup> atau menentukan dalil-dalil rasional untuk pembuktiannya.<sup>60</sup> Ini semua merupakan cerminan makna fungsional bahwa wahyu merupakan sumber primer sedangkan akal sumber sekunder Ilmu Kalam. Sejalan dengan ini, pernyataan al-Ghazali berikut penting diperhatikan, “untuk bidang yang hanya ditetapkan dan diketahui oleh *naql* (wahyu), akal hanya berperan menetapkan kemungkinan adanya; untuk bidang yang dapat diketahui oleh *naql* dan akal sekaligus, akal berperan menegaskan apa yang dikatakan *naql*; dan untuk bidang yang dijelaskan *naql* masih global, peran akal memberikan rinciannya”.<sup>61</sup>

Dengan demikian wahyu dalam *episteme* Ilmu Kalam mempunyai peran tersendiri, sebagai halnya akal. Dalam *episteme* Ilmu Kalam, wahyu yang

---

<sup>57</sup> Al-Ghazali, *al-Iqtishad fi al-I'tiqad* (Mesir: Maktabah Muhamad Shobih, 1962), 3.

<sup>58</sup> Lihat, Misalnya: Nasution, *Muhamad Abduh*, 92-93.

<sup>59</sup> Hassan Hanafi, *Dari Akidah ke Revolusi*, terjemah Asep Usman Ismail et. al., (Jakarta: Paramadina, 2003), 31.

<sup>60</sup> Lihat, Ahmad Hanafi, *Theology Islam (Ilmu Kalam)*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), 14.

<sup>61</sup> Al-Ghazali, *al-Iqtishad*, 107-108.

merupakan sumber primer, berperan menetapkan kebenaran dan atau keyakinan, sedang akal menopangnya dengan memberikan uraian dan atau menyusun argumen-argumen rasional. Begitu teolog Muslim menemukan rujukan dalam wahyu maka saat itu pula mereka meyakini kebenarannya, dan setelah itu mereka mengacu pada penggunaan akal untuk memberikan penjelasan atau argumen rasional atas kebenaran keyakinan teologis-agamisnya itu. Atau pendek kata, wahyu berperan menetapkan kebenaran-meyakinkan, sementara akal memperkuat dan atau menjelaskannya. Terkait dengan hal ini, penjelasan Hasan Hanafi mengatakan: “Saya beriman supaya saya berfikir, kemudian saya berfikir agar imanku tambah mantab, dan agar aku bisa meyakinkan orang lain tentang keabsahan iman saya’.<sup>62</sup>

Pernyataan tersebut sangat wajar, karena para teolog Muslim dari mazdhab apa pun, mulai dari yang paling rasional-liberal hingga paling tradisional-tekstual, tetap menempatkan wahyu sebagai sumber primer dan akal sebagai yang skunder. Mereka itu tidak ubahnya bagaikan sang fuqaha’, misalnya, yang dengan kemampuan akal pikirannya bermaksud memberikan penjelasan terhadap wahyu mengenai hukum-hukum Islam. Bagi Harun Nasution, doktrin-doktrin teologis dalam pemikiran Islam, yang kini terepresentasikan dalam doktrin berbagai mazdhab dan aliran teologi, tidak lain adalah hasil pemikiran dan interpretasi mereka terhadap wahyu.<sup>63</sup> Oleh karena itu sungguh sangat tidak bisa dibenarkan pernyataan Heinrich Steiner dari Zurich, misalnya, yang menyebut kelompok Mu’tazilah sebagai *the free thinkers of Islam*,<sup>64</sup> dalam pengertian terbebas dari teks wahyu dan atau tidak menempatkan wahyu sebagai sumber primer; sama salahnya dengan pernyataan kalau Ahl as-Sunnah Salafiah atau Ahl al-Hadits dikatakan tidak mengapresiasi peran akal atau rasio sama sekali dalam sistem teologinya. Sejalan dengan sifat interdependensi antara wahyu dan akal dalam

---

<sup>62</sup> Hassan Hanafi, *Dari Akidah*, 32.

<sup>63</sup> Uraian lebih kompleks mengenai penjelasan Harun Nasution ini dapat dibaca: Nasution, *Akal dan Wahyu*, 35.

<sup>64</sup> Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, 74.

kerangka dasar metodologi pada Ilmu Kalam ini, dan sekaligus peran dan fungsi masing-masing dari dua sumber itu, deskripsi Harun Nasution berikut ini penting direnungkan :

Perlu diperhatikan bahwa semua liran teologi ini dalam memperkuat pendapat mereka masing-masing, di samping membawa argumen-argumen rasional, juga membawa ayat-ayat al-Qur'an. Argumen rasional tanpa ditopang oleh ayat-ayat al-Qur'an dianggap belum cukup kuat. Demikian juga semua aliran itu, termasuk Mu'tazilah, dalam pemikiran teologis mereka, tidak menentang nas atau teks ayat. Semuanya tunduk kepada nas atau teks al-Qur'an, hanya saja nas itu diberi interpretasi yang sesuai dengan pendapat akal. Perbedaannya hanyalah bahwa golongan Mu'tazilah memberikan interpretasi yang lebih liberal dari golongan Asy'ariah. Dengan kata lain, penafsiran Asy'ariah dekat kepada arti lafzhi sedang penafsiran Mu'tazilah jauh dari arti lafzhi. Tetapi, bagaimana pun semua aliran itu, termasuk Asy'ariah, mempergunakan akal dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an.<sup>65</sup>

Pada umumnya dalil-dalil akal (*dalil al-'aql*) dalam Ilmu Kalam atau Teologi Islam diambil dari tradisi berfikir dalam filsafat Yunani—meskipun tidak mesti mutlak demikian—terutama logika dan filsafat ketuhannya. Hal ini sangat logis, tentu kalau dilihat dari latar historis kemunculan Ilmu Kalam oleh Mu'tazilah, dimana pada saat itu mereka tengah dihadapkan pada tantangan serius berupa kritik atau serangan dari pemikir non Muslim terhadap doktrin keimanan atau akidah Islam dengan argumen-argumen logis-filosofis sebagai medianya, sehingga kemudian pemikir generasi awal Mu'tazilah terdorong mendalami logika dan filsafat untuk dimanfaatkan merespons kritik dan serangan tersebut. Atas dasar inilah kemudian ada pihak yang mengatakan bahwa Ilmu Kalam bukanlah suatu ilmu keislaman murni, dalam pengertian yang sama sekali tidak terpengaruh oleh filsafat Yunani, tetapi lebih merupakan perpaduan kreatif ilmu keislaman dengan filsafat Yunani, hanya saja kepribadian keislamannya tetap saja jauh lebih dominan.<sup>66</sup> Tentu saja, justifikasi ontologis semacam ini semakin menemukan titik validitasnya terutama apabila dikaitkan dengan momentum historis berupa gerakan penterjemahan karya-karya Yunani ke dalam bahasa Arab, terutama pada

---

<sup>65</sup> Nasution, *Akal dan Wahyu*, 81.

<sup>66</sup> Lilhat, Hanafi, *Theology Islam*, 12.

masa Khalifah al-Makmun dari Daulah Abbasiyah, yang oleh Abed al-Jabiri peristiwa ini dipandang sebagai pertemuan secara intensif nalar *bayani* Arab-Islam dengan nalar burhani-Yunani.<sup>67</sup>

## 2. Metode Ilmu Kalam

Ada berbagai sebutan yang diintroduksi oleh para pemikir Islam menyangkut metode Ilmu Kalam. Kalau dirujuk hasil pemetaan Nusabeh, maka metode Ilmu Kalam masuk wilayah dialektis (*jadali*);<sup>68</sup> sementara jika diacu pemetaan al-Jabiri, kerangka metode Ilmu Kalam masuk kategori nalar bayani,<sup>69</sup> dan selanjutnya jika dirujuk pandangan Hassan Hanafi, maka metode Ilmu Kalam dinamakan metode imani.<sup>70</sup> Masing-masing tokoh tersebut, dengan sebutan yang diusungnya, tampak ingin menonjolkan aspek-aspek tertentu dari bangunan metodologis Ilmu Kalam, sehingga mereka menyebutnya dengan terminologi yang berbeda-beda. Meskipun demikian, secara filosofis tiap-tiap terminologi itu ternyata bisa bertemu dalam sebuah titik kesamaan pada idea dasar atau *fundamental idea*, bahwa metoda Ilmu Kalam atau Teologi Islam—terlepas dari apa pun sebutan yang dipergunakannya—sangatlah bergantung pada otoritas “teks” (wahyu-keagamaan), tentu dengan mutlak tetap memanfaatkan peran penting akal sebagai sumber sekunder.

Dengan demikian dalam metodologi Ilmu Kalam atau Teologi Islam, sebagai nalar *bayani* dalam terminologi Abed al-Jabiri, atau metode *jadali* dalam istilah dipergunakan oleh Nusabeh, atau metode *imani* menurut istilah Hassan Hanafi, keberadaan wahyu atau teks keagamaan menjadi sumber utama pengetahuan atau sumber primer. Metodologi Ilmu Kalam selalu berpijak pada

---

<sup>67</sup> Abed Al-Jabiri, *Takwin al-‘Aql al-‘Arabi* (Mesir: Markaz ats-Tsaqafi al-Arabi, 1991), 195.

<sup>68</sup> Nusabeh membuat pemetaan epistemologi atas empat macam: pertama, pendekatan konservatif, dialektis, falsafah dan mistis. Lihat, Sari Nusabeh, “Epistemology”, dalam Oliever Leaman dan Hossein Nasr (ed.), *History of Islam Philosophy*, Bagian 2 (London: Roudladge, 1996), 826-840.

<sup>69</sup> Sementara itu al-Jabiri membagi epistemologi atas nalar bayani, burhani dan ‘irfani. Lihat, Sari Nusabeh. “Epistemology”, dalam *History of Islam Philosophy*, 826-840..

<sup>70</sup> Hassan Hanafi, *Dari Akidah*, 31.

pokok (*ashl*) berupa teks wahyu (keagamaan), baik secara langsung atau pun secara tidak langsung, dan berpijak pada riwayat.<sup>71</sup> Dengan perkataan lain, untuk mendapatkan pengetahuan atau pemahaman tentang akidah Islam, maka segala potensi akal atau rasio, sumber sekunder Ilmu Kalam atau Teologi Islam, diarahkan sebagai upaya pemahaman dan atau “pembenaran” terhadap teks (wahyu) sebagai sumber primernya, baik secara langsung maupun tidak langsung. Oleh karena Ilmu Kalam menjadikan wahyu atau teks keagamaan sebagai sumber utama (primer), maka fokus kegiatan akal secara metodologis adalah memahami dan memperjelas serta memperkuat wahyu atau teks-teks keagamaan.<sup>72</sup> Tentu saja di sini aspek periwayatan (transmisi) menempati posisi yang sangat penting, yang juga ikut menentukan derajat validitas atau keabsahan dari pengetahuan tentang akidah Islam yang dihasilkannya.

Pemosisian teks wahyu-keagamaan sebagai sumber primer di satu pihak, dan akal menjadi sumber sekunder di pihak lain, yang harus dipahami sebagai bukan dalam pengertian yang bisa saling menafikan atau meniadakan, tetapi keduanya harus berada pada pola hubungan yang bersifat fungsional-komplementer, memberikan implikasi signifikan bersifat teknis atas tata kerja intelektual operasional para teolog Muslim secara metodologis. Kerja intelektual metodologis yang mula-mula dilakukan oleh para teolog Islam, ketika dihadapkan pada problem-problem teologis, adalah melakukan pencarian dan sekaligus menemukan rujukan doktrinal berupa teks-teks wahyu, baik yang ayat-ayat al-Qur’an maupun Sunnah Rasulullah saw. Begitu rujukan normatif-teologis dari teks wahyu berhasil ditemukan, maka keberadaannya langsung diyakini sebagai suatu kebenaran mutlak atas dasar keimanan, sedikit pun tanpa pertanyaan kritis dan apalagi keraguan kebenaran atasnya. Selanjutnya penerimaan terhadap

---

<sup>71</sup> Lihat, Mohammad Muslih, *Filsafat Ilmu, Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan* (Yogyakarta: Belukar, 2004), 204.

<sup>72</sup> Muslih, *Filsafat Ilmu*, 204.

kebenaran teks wahyu itu kemudian diikuti oleh penggunaan akal (rasio), sebagai sumber sekunder, yang mewujudkan ke dalam berbagai peran dan fungsi.<sup>73</sup>

Cara berfikir kaum teologi adalah terlebih dahulu melihat teks ayat dan kemudian mereka menggunakan akal untuk memahaminya. Mereka menerima teks ayat karena teks ayat adalah wahyu dari Tuhan, dan bukan karena isi teks ayat sesuai dengan pendapat akal. Dan inilah—kata Sulaiman Dunia—cara berfikir yang dipakai Mu'tazilah (juga teolog umumnya).<sup>74</sup>

Dari kutipan tersebut dapat diketahui posisi atau peran wahyu sebagai sumber primer dan akal sebagai sumber sekunder Ilmu Kalam. Seorang teolog, karena menempatkan wahyu sebagai sumber primer, dalam tata kerjanya mula-mula harus melihat keterangan teks wahyu untuk diyakini kebenarannya, dan kemudian baru mempergunakan akal, sebagai sumber sekundernya, untuk menjelaskan makna teks wahyu itu secara rasional dan atau menyusun argumen-argumen rasional guna memperkuat kebenaran wahyu. Ringkasnya, dalil naqli atau wahyu dijadikan acuan pertama dengan fungsi menetapkan suatu keyakinan dan kemudian baru akal sebagai sarana untuk memahami, menjelaskan, mengelaborasi, dan bahkan menguatkan ketetapan wahyu. Metode inilah yang oleh a Hanafi dinamakan sebagai metode berfikir agamis yakni berfikir yang titik pijaknya berangkat dari kebenaran wahyu kemudian diakhiri oleh pemahaman atau penguatan oleh akal fikiran—biasa diperhadapkan dengan metode falsafah yang disebut berfikir bebas. Karena itu tidak begitu salah kalau dikatakan bahwa dengan belajar kalam seseorang mustahil akan menjadi kafir, karena aliran kalam apa pun, dengan metode agamisnya ini, mesti menempatkan wahyu sebagai sumber primer, dan karenanya mesti dijadikan rujukan pertama, sedangkan akal menjadi sumber sekunder dan karenanya mesti dirujuk sebagai penjelas atau penguat terhadap wahyu.

Model berfikir dalam Ilmu Kalam berlainan dengan berfikir yang diterapkan oleh *failasuf* (para filosof Muslim) di dalam *falsafah* (filsafat Islam).

---

<sup>73</sup> Memang akal dalam kerangka metodologi Ilmu Kalam menempati posisi sumber sekunder, tetapi ada variasi fungsi terkait dengan fungsinya sebagai sumber sekunder itu. Boleh jadi akal lebih berfungsi memberikan elaborasi terhadap teks wahyu yang masih bersifat global, atau memberikan penguatan terhadapnya melalui argumen-argumen rasional, dan atau menunjukkan bukti-bukti rasional atas kebenaran teks wahyu.

<sup>74</sup> Dikutip dari: Nasution, *Muhamad Abduh*, 91.

Dengan perkataan lain, model berfikir *mutakallimin* (para teolog Muslim) berbeda dengan model berfikir para *failasuf* (filosof Muslim). Sulaiman Dunia dari Universitas al-Azhar, Kairo, dalam karya intelektualnya berjudul *Muhammad Abduh bain al-Falasifah wa al-Kalamiyah* (Muhamad Abduh diantara para filosof dan teolog), sebagaimana dikatakan oleh Harun Nasution, menjelaskan bahwa para filosof Muslim dalam teta kerja metodologisnya terlebih dulu mereka mempelajari filsafat, kemudian baru melihat kepada teks wahyu. Dengan ungkapan lain, para filosof Muslim memakai akal atau rasio terlebih dulu dan kemudian setelah itu mereka baru merujuk kepada teks-teks wahyu atau ayat.<sup>75</sup> Kalau hasil pemikiran akal sesuai dan relevan dengan makna suatu teks (wahyu-keagamaan) maka tidak ada masalah, akan tetapi kalau tidak sejalan maka teks diberi arti metaforis (dirasionalisasikan) atau ditakwilkan sehingga keduanya menjadi relevan. Sebaliknya kaum teolog Muslim dalam langkah kerja metodologisnya mula-mula mereka melihat atau merujuk kepada teks wahyu, kemudian setelah itu mereka baru berusaha memahami dengan akalnya, dan atau menguatkannya, dengan argumen-argumen akal atau bukti-bukti rasional.

Perolehan pengetahuan dari teks (wahyu), sebagai dikehendaki oleh nalar *bayani*, dicapai dengan melalui dua cara. *Pertama*, berdasarkan susunan redaksi teks yang dikaji lewat analisis linguistik. Dengan kata lain, di sini dilakukan pemahaman atas teks wahyu berdasarkan kaidah bahasa Arab, terutama nahwu dan sharaf. *Kedua*, berdasarkan metode analogi, yang dalam Kalam lebih dikenal dengan istilah *istidlal*. Terkait dengan yang pertama, ada perdebatan di kalangan teolog mengenai lafadz dan makna; apakah suatu kata dimaknai sesuai dengan konteks atau makna aslinya (tauqif)”. Mu’tazilah-rasionalis lebih memaknai kata/lafadz atas dasar konteksnya, sedangkan ahli hadis lebih melihat makna asal dari kata itu.<sup>76</sup> Sebab menurut ahli hadis, bahasa/kata pada awalnya berasal dari Tuhan yang disampaikan kepada rasul-Nya untuk disebarkan kepada umatnya,

---

<sup>75</sup> Nasution, *Muhammad Abduh*, 93.

<sup>76</sup> Salah satu contoh kasus ini dapat dirujuk pemahaman mereka terhadap ayat-ayat mutasyabihat: Mu’tazilah lebih suka mentakwilkan karena disesuaikan dengan konteks, sedangkan ahli hadis memaknainya secara harfiah. Meskipun demikian, sesungguhnya keduanya bertemu pada satu titik yang secara substantive sama yakni sama-sama bermaksud untuk mengesakan Tuhan.

sedang bagi Mu'tazilah suatu lafadz pada dasarnya bersifat mutlak. Karena itu, bagi ahli hadis, kata perkata dari teks harus tetap dijaga seperti aslinya, karena perubahan redaksi teks akan merubah makna. Hal ini relevan dengan asumsi dasar nalar Arab bahwa makna lahir dari teks, bukan teks yang lahir dari makna; nahwu yang lahir dari asumsi dasar ini berperan menjaga teks dari kemungkinan terjadinya penyimpangan makna.

Adapun masalah kedua di atas adalah metode analogi. Sebenarnya metode ini mirip dengan qiyas dalam fikih, hanya saja para ulama' Kalam lebih suka menyebut *istidlal*, atau lebih tepatnya dinamakan *istidlal bi asy-syahid 'ala al-ghaib*. Teolog memaknai *asy-syahid* sebagai manusia dan sifat-sifatnya dan *al-ghaib* dengan makna Tuhan, hingga *istidlal* ini bermakna pemahaman atas Tuhan (*al-ghaib*), misalnya, melalui pemahaman atas manusia dan alam (*asy-syahid*).<sup>77</sup> Menurut Ali Syami an-Nasyar, metode berfikir ini, yang banyak dipergunakan oleh para teolog Islam, adalah orisinil dari kalangan Islam sendiri.<sup>78</sup> Al-Ghazali, dalam karyanya, juga begitu kuat mempergunakan metode berfikir semacam ini.<sup>79</sup>

Relevan dengan penjelasan di atas, al-Qadli Abdul Jabbar, teolog Mu'tazilah, mengatakan bahwa selain untuk menggali pengetahuan dari teks, *istidlal* juga bisa digunakan/dikembangkan untuk mengungkapkan persoalan-persoalan nonfisik atau gaib. Metode ini, yang diterapkan dalam dunia kalam, biasa dinamakan sebagai *istidlal bi asy-syahid ala al-ghaib*, sebagai argumen ontologis mengenai masalah-masalah ketuhanan, yakni penalaran yang berangkat dari hal-hal yang empirik-nyata untuk mengukuhkan yang gaib (masalah-masalah ketuhanan). Sebenarnya metode ini masuk qiyas, hanya saja mutakallimin tidak mau menyebutnya dengan istilah qiyas. Hal ini dikarenakan bagi mutakallimin

---

<sup>77</sup> Muslih, *Filsafat Ilmu*, 210-211.

<sup>78</sup> Ali Syami an-Nasyar, *Manahij al-Bahts 'inda Mufakkir al-Islam* (Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1974), 110.

<sup>79</sup> Uraian al-Ghazali tentang metode berfikir ini dapat dibaca antara lain pada karyanya *al-Iqtishad*, 62. Lebih jauh lihat pula: Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali, Pendekatan Metodologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 184.

istilah qiyas mengandung pengertian tasybih, sehingga apabila *al-ghaib* itu Allah dan *asy-syahid* itu manusia dengan sifat-sifatnya, maka *qiyas al-ghaib ala asy-syahid* akan berarti menyamakan atau menyerupakan Allah dengan manusia (*tasybih Allah bi al-insan*). Oleh karena itulah kalangan mutakallimin lebih senang menamakan metodenya bukan dengan qiyas, melainkan *istidlal*, yakni penalaran terhadap pengetahuan yang gaib didasarkan kepada perintah-perintah dan iman yang mereka sebut *i'tibar*.

Kalangan ini memandang bahwa metode *i'tibar* ini perlu dipergunakan sebagaimana qiyas diberlakukan. Mereka mendasarkan pada Qs. a-Hasyr (59): 13 “maka ambillah kejadian itu untuk menjadi *i'tibar*” dan Qs. Ali Imran (3): 13 “sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat ibrah bagi orang-orang yang memiliki pandangan atau mata hati”. Menurut al-Jabiri, *i'tibar*, yang berarti mengembalikan sesuatu kepada yang sebanding dengannya, dimana ia dinamai *ashl* yang kepadanya dikembalikan bandingannya secara ibarat, sebenarnya *i'tibar* yang berlaku di kalangan mutakallimin—dan juga fikih—merupakan nafas dari qiyas, sedangkan *istidlal* merupakan jalan dari yang diketahui menuju kepada yang tidak/belum diketahui dari hukum asal atau *asy-syahid* sebagai yang diektahui kepada hukum cabang atau *al-ghaib* sebagai sesuatu yang belum diketahui atau yang dicari pengetahuan tentangnya.<sup>80</sup>

*Istidlal* dalam Kalam, yang disebut *istidla/qiyas asy-syahid ala al-ghaib* ini, ada empat bentuk, yang masing-masing merupakan cara atau model operasional darinya:

1. Berdasarkan kesamaan dalam hal penunjukan (dalalah). Contoh, untuk mengetahui bahwa Tuhan Mahaberkehendak: kehendak Tuhan

---

<sup>80</sup> Al-Jabiri, *Bunyah*, 143

dianalogikan dengan kondisi empirik manusia. Hasilnya, ketika diketahui bahwa manusia mempunyai kehendak dan tindakan maka berarti Tuhan juga demikian. Allah adalah Mahakuasa melalui perbuatan-perbuatannya, misalnya, merupakan bentuk analogi dari pendasaran pada kenyataan konkrit-empirik bahwa perbuatan hanya terjadi pada manusia yang mampu melakukannya; kesamaan antara yang konkrit-empirik dengan dan abstrak adalah pada cara mengetahui pengambilan keputusan, kemampuan dipastikan secara logis karena keabsahan tindakan. Metode ini mendasari pengetahuan mengenai sifat-sifat Tuhan, terutama tauhid.

2. Berdasarkan kesamaan '*illah*. Misal, Tuhan tak mungkin berbuat jahat karena pengetahuan-Nya tentang hal itu, ditarik atas dasar sebab atau alasan yang sama bahwa manusia juga tak melakukan yang jelek jika tahu kejelekan perbuatan itu. Dengan kata lain, ini didasarkan atas kenyataan pada manusia, yakni ketika manusia tak akan berbuat jahat karena tahu kejelekan itu, berarti Tuhan pun juga demikian. Metode ini banyak digunakan oleh Mu'tazilah, misalnya, untuk pengetahuan tentang keadilan Allah. Dan Asy'ariyah untuk menetapkan sifat Allah sebagai sesuatu tambahan atas zat.
3. Berdasarkan kesamaan yang berlaku pada tempat illat, atau atas dasar kesamaan pada sesuatu yang seperti illah. Berbeda dengan dua tipe di atas, inferensi ini tidak didasarkan pada kesamaan illah maupun dalalah. Di satu sisi, keadaan "berkehendak", misalnya, dapat diketahui secara dlaruri. Hal itu disebut bahwa kita telah menetapkan atribut pada subjek berdasarkan kenyataan konkrit dengan indikasi perbuatan-perbuatan yang dilakukan. Di sisi lain, kita tahu sahnya menetapkan hal yang sama pada yang abstrak (Allah), hingga dapat menarik kesimpulan dengan menetapkan sifat atau atribut tersebut bahwa Allah Mahaberkehendak. Pada dunia konkrit pengetahuan tentang itu diperoleh secara dlaruri,

sedangkan apda dunia abstrak pengetahuan tersebut diperoleh dengan dalalah.

4. Berdasarkan pemahaman bahwa realitas-realitas yang gaib mempunyai status ontologis lebih tinggi apabila dibandingkan dengan yang empirik. Dengan perkataan lain, model ini menunjuk pada penyimpulan yang sama pada dunia konkrit (empirik) untuk diterapkan pada dunia abstrak (gaib) dianggap lebih logis, yang dalam fikih disebut *al-qiyas al-aula*. Sebagai contoh adalah: ketika mengetahui bahwa kita harus berlaku baik karena hal tersebut adalah kebaikan, maka apalagi Tuhan yang Mahamengetahui bahwa sesuatu adalah baik

Ditinjau dari alur pikirnya, pola kerja berfikir dalam Ilmu Kalam tersebut berjalan di atas alur pikir deduktif.<sup>81</sup> Yaitu pola pikir yang sangat tergantung pada keberadaan teks wahyu sebagai premis mayor, berangkat dari aksioma-aksioma umum dan kemudian berujung pada pengetahuan-pengetahuan yang bersifat khusus. Abed al-Jabiri telah menyebut pola pikir semacam ini sebagai pola pikir *bayaniyun*, bukan *irfaniyun*, dan tentu bukan pula *burhaniyun*.<sup>82</sup> Pola pikir dalam Ilmu Kalam yang bersifat deduktif seperti ini—menurut pandangan M. Amin Abdullah—sangat mirip dengan model berfikir Plato, filosof Yunani perintis aliran rasionalisme. Hanya saja fungsi idea-idea bawaan dalam model deduksi Plato, lanjut Amin Abdullah, diganti—untuk tidak mengatakan diislamkan—oleh ayat-ayat al-Qur’an dan atau teks hadis, dan bahkan sering melebar hingga pada *ijma’* dan *qiyas*. Pola pikir semacam ini, sebagaimana ditegaskan oleh Amin Abdullah, bukanlah tanpa kelemahan, karena cenderung menggiring seseorang ke

---

<sup>81</sup> Lihat, misalnya: Atha’ Mudzhar, “Pendekatan Sosiologi dalam Studi Hukum Islam”, dalam Amin Abdullah et. al. (ed.), *Mencari Islam, Studi Islam dengan Berbagai Pendekatan* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), 27-66; Amin Abdullah, “Kajian Ilmu Kalam”, dalam *Problem dan Prospek IAIN*, 221-244.

<sup>82</sup> Al-Jabiri, *Bunyah*, 143.

arah model berfikir yang bersifat justifikatif terhadap teks-teks *naql* yang sudah tersedia.<sup>83</sup>

Di dalam teknis aplikatifnya, logika deduksi dalam Ilmu Kalam memakai perangkat berfikir berupa sillogisme—sama dengan filsafat Islam—suatu metode pengambilan konklusi atau pengetahuan yang didasarkan pada premis-premis, premis mayor dan premis minor. Meski demikian keduanya ada perbedaan, terutama dilihat dari kualitas premisnya: dalam falsafah, premis yang dijadikan premis mayor harus benar-benar merupakan premis primer, premis yang benar, pasti dan meyakinkan setelah melalui uji rasional, baik lewat verifikasi maupun falsifikasi; sedangkan dalam Kalam, premis mayor diambil dari suatu yang diterima secara umum (opini) dari masyarakat atau yang diturunkan dan diyakini dari agama,<sup>84</sup> dengan tanpa uji rasional.

### 3. Varian Metode Kalam.

Meskipun semua ulama kalam menempatkan wahyu sebagai sumber primer dan akal sumber skunder, namun di kalangan mereka telah terjadi polarisasi metodologis. Variasi metodologis semacam ini lebih dilatari adanya perbedaan intensitas atau bobot dalam penggunaan akal di satu pihak, dan wahyu pada pihak lain. Dalam kontes ini Musthafa ‘Abd ar-Raziq menegaskan, bahwa terjadinya perbedaan berbagai madzhab-aliran di kalangan teolog Muslim dalam berbagai masalah akidah Islam, pada dasarnya bertitik tolak dari perbedaan sikap mereka dalam penerapan dua sumber Ilmu Kalam tersebut—wahyu dan akal.<sup>85</sup> Jika diurut dari tingkat intensitas atau bobot penggunaan akal, misalnya, Ahl as-Sunnah Salafiah merupakan aliran yang paling minim mempergunakan akal dan sebaliknya mereka paling ketat berpegang pada teks wahyu. Atau sebaliknya, Mu’tazilah dapat dinyatakan sebagai aliran yang paling besar dalam intensitas

---

<sup>83</sup> Amin Abdullah, "Kajian Ilmu Kalam", dalam *Problem dan Prospek IAIN*, 221-244.

<sup>84</sup> Bakar, *Hierakhi Ilmu*, 105-106; Leaman, *Pengantar Filsafat Islam*, 10.

<sup>85</sup> Lihat, Musthafa Abdurraziq, *Tamhid li Tarikh al-Falsafah al-Islamiyah* (Kairo: Lajnah at-Ta’lif wa at-Tarjamah wa an-Nasyr, 1959), 264.

atau bobot penggunaan akal dan atau paling minim dalam hal-hal menyangkut dogmatisme teks-teks wahyu. Sementara itu Asy'ariah sering ditempatkan pada posisi moderasi (*tawasuth*), menempati posisi menengah di antara dua kutub itu—Mu'tazilah dan Ahl as-Sunnah Salafiah.<sup>86</sup> Berkaitan dengan hal ini kiranya penting ditegaskan di sini, bahwa meskipun di kalangan ulama' kalam telah terjadi perbedaan dalam hal intensitas atau bobot penggunaan akal di satu pihak, dan teks wahyu pada pihak lain, namun harus dikatakan bahwa mereka semua secara substantif metodologis masih tetap memposisikan wahyu sebagai sumber primer dan akal pada posisi sekunder dalam bangunan metode barfikirnya. Dengan ungkapan lain, meskipun di kalangan ulama' kalam secara metodologis telah terjadi polarisasi akibat perbedaan bobot dalam penggunaan akal, namun mereka semua—sepanjang posisinya sebagai teolog Muslim (*Mutakallimun*)—tidak pernah keluar dari koridor berfikir agamis yang tetap memposisikan wahyu sebagai sumber primer dan akal merupakan sumber sekunder. Seorang teolog Muslim tulen sekali-kali tidak pernah memposisikan akal mengungguli otoritas wahyu, apalagi sampai melepaskan dirinya dari ikatan-ikatan wahyu dalam menformulasikan akidah Islam. Oleh karena itu, sungguh tidak dapat dibenarkan pernyataan seorang kritikus Jerman Henrich Steiner, misalnya, yang menengeraikan perihal adanya berfikir “bebas”,<sup>87</sup> apalagi sampai dalam pengertian liberal, dalam lingkaran teolog Muslim (*Mutakallimun*), sekalipun yang dia maksudkan adalah Mu'tazilah.

### 1. Agamis-Rasional

Diantara varian dari metode berfikir agamis di dalam Ilmu Kalam adalah metode rasional. Yaitu merupakan metode berfikir dalam Ilmu Kalam yang

---

<sup>86</sup> Dalam teori kategorisasi ini Maturidiah tidak disebutkan, karena secara metodologis terwakili oleh Asy'ariah. Dengan perkataan lain, jika dilakukan perincian lebih lanjut, sesungguhnya secara metodologis posisi tengah ditempati oleh Asy'ariah dan Maturidiah, hanya saja Maturidiah tidak secara eksplisit disebutkan mengingat secara metodologis mereka telah terwakili oleh Asy'ariah. Lihat, Jahja, *Teologi al-Ghazali*, 30; Zahrah, *Aliran Politik dan Akidah*, 226.

<sup>87</sup> Lihat, Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992), 46.

menempatkan akal pada posisi dominan, sehingga teks wahyu harus dipahami dan diterima secara rasional, dan keyakinan seseorang terhadap kebenaran materi akidah Islam harus didasarkan pada pengetahuan rasional. Dalam menemukan dalil untuk menetapkan akidah Islam, metode agamis-rasional ini berpegang teguh pada premis-premis logika, kecuali masalah-masalah yang tidak dapat diketahui selain dengan teks wahyu. Dalam sejarah Ilmu Kalam, metode agamis-rasional ini diterapkan oleh para tokoh dan pemikir Mu'tazilah, sehingga wajar kalau kemudian mereka dikenal sebagai madzhab rasionalis dalam Ilmu Kalama tau Teologi Islam.

Metode agamis-rasional memang begitu dominan dalam pemikiran kalam Mu'tazilah,<sup>88</sup> dan penerapannya di kalangan mereka mengalami perkembangan sesuai dengan situasi kultural yang melingkupinya. Para tokoh awal Mu'tazilah semisal Washil bin 'Atha' dan Amr bin Ubaid, yang hidup pada paroh pertama abad ke-2 Hijriah, masih mempergunakan akal secara sederhana, tetapi karena bersifat dialektis maka kelihatan sangat rasional. Berbeda halnya dengan para tokoh masa dinasti Abbasiyah, para pemikir Mu'tazilah sudah banyak berkenalan dengan filsafat Yunani, sehingga dalam berfikirnya mereka banyak menggunakan rasio dan referensi yang lebih rasional, seperti yang dilakukan oleh Hudzail al-Allaf dan an-Nazham. Diantara bentuk metode berfikir rasional yang umum dipergunakan para tokoh Mu'tazilah adalah semacam analogi yang disebut "*qiyas al-ghaib 'ala asy-syahid*", yang populer dengan *istidlal*, sebagaimana telah diuraikan di atas, yang menurut Ali Sami an-Nasyar merupakan metode orisinal dari kalangan Islam sendiri.<sup>89</sup>

Meskipun metode rasional begitu dominan di kalangan tokoh Mu'tazilah, namun karena mereka sebagai teolog Muslim, mereka sekali-kali tidak pernah melupakan teks-teks wahyu. Sungguh tidak bisa dibenarkan justifikasi Henrich

---

<sup>88</sup> Lihat, Ahmad Amin, *Dzuhr al-Islam*, Juz IV (Kairo: Maktabah an-Nahdlah al-Misriyah, 1975), 20.

<sup>89</sup> Sami Nasyar, *Manahij al-Bahts 'inda Mufakkir al-Islam* (Mesir: Dar al-Fikr, 1974), 10.

Steiner dan Zurich, yang menyebut Mu'tazilah sebagai *the free thinkers of Islam*,<sup>90</sup> kalau yang dia maksudkan adalah terbebas dari ikatan wahyu. Bagi mereka, teks-teks wahyu tetap saja merupakan sumber primer atau utama atas kepercayaan yang mereka yakini kebenarannya. Hanya saja, sesuai dengan metode agamis-rasional yang mereka pegang teguh, maka ayat-ayat al-Qur'an yang sesuai dan diterima akal, mereka jadikan pendapat, sedangkan yang tidak demikian mereka takwilkan.

## 2. Agamis-Tekstual

Reaksi keras terhadap metode rasional Mu'tazilah datang dari orang-orang salaf, pengikut aliran salaf dalam akidah. Sesuai dengan sebutannya, metode ini lebih berpegang pada teks wahyu secara harfiah. Maksudnya, dalam pemahaman terhadap masalah akidah, teks-teks wahyu memiliki peran penting dalam doktrin teologis, sehingga akal sangat minim perannya. Makna teks wahyu dipegangi secara harfiah, tanpa memberikan peran signifikan terhadap akal dan hasil pemikiran untuk menjamah masalah-masalah akidah, terkecuali hanya sebatas fungsi sistematisasi dan penjelasan harfiah. Dasar penggunaan metode ini adalah anggapan bahwa teks-teks wahyu sudah lengkap menampung segala akidah yang diperlukan dan mengikuti tradisi para sahabat Nabi dan para pengikutnya.

Kaum salaf merupakan madzhab paling minim menggunakan akal dalam sistem kalamnya. Baginya, akal tidak punya otoritas sama sekali mentakwil dan menginterpretasi, kecuali sebatas yang ditunjukkan oleh berbagai susunan kalimat al-Qur'an dan yang terkandung dalam berbagai hadis. Otoritas akal hanya menyangkut membenaran dan menegaskan kedekatan hal-hal yang manqul dengan yang rasional, dan tidak ada pertentangan antara keduanya. Akal hanya menjadi bukti, bukan pemutus; akal menjadi penegas, bukan pembatal dan penolak; akal menjadi penjelas dalil yang terkandung dalam Qur'an. Inilah metode madzhab

---

<sup>90</sup> Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992), 46.

salaf, dimana akal berjalan di belakang naql, mendukung dan menguatkannya. Akal tidak pernah berdiri sendiri menjadi dalil, tapi ia mendekatkan makna nash.<sup>91</sup>

Kaum salaf menghendaki agar pengkajian akidah kembali kepada prinsip-prinsip yang dipegang oleh para sahabat dan tabi'in, yakni mengambil prinsip-prinsip akidah dan dalil-dalil yang mendasarinya dari al-Qur'an dan sunah, serta melarang mempertanyakan dalil-dalil naql itu. Implikasinya, ketika berhadapan dengan ayat-ayat mutasyabihat, mereka enggan memberi takwil; mereka sebatas memahami makna harfiah, tanpa mempertanyakan "bagaimana"?, dengan ungkapan terkenalanya "*al-iman wajib wa as-su'al bid'ah*".

### 3. Agamis-Sintesis.

Sifat moderasi metode ini, terletak pada semangat metodenya untuk melakukan sintesis metode agamis-rasional dan agamis-tekstual; menerapkan metode agamis-rasional dan agamis-tekstual secara seimbang. Metode berfikir yang diterapkan oleh al-Asy'ari ini dapat dikatakan unik, di mana dia bermaksud mengambil dimensi yang baik atau positif dari metode agamis-rasional Mu'tazilah di satu pihak dan agamis-tekstual Ahl as-Sunnah Salafiah pada di pihak lain, sehingga akal dan wahyu (*naql*) diposisikan secara seimbang; akal dipergunakan secara maksimal, akan tetapi tidak sebebaskan Mu'tazilah, dan berpegang pada wahyu (*naql*) dengan relative kuat tetapi tidak seketat Ahl as-Sunnah Salafiah di dalam melakukan penolakan terhadap akal untuk menjamah masalah-masalah akidah Islam.<sup>92</sup>

Metode sintesa Asy'ariyah ini, yang dianggap moderat, ternyata dalam prakteknya mengalami perkembangan, baik pada diri Asy'ari maupun tokoh pendukungnya. Perkembangan dimaksud berupa besarnya porsi yang diberikan kepada salah satu sisi metodenya yang penting (akal dan naql), hingga ada kesan

<sup>91</sup> Zahrah, *Aliran Politik dan Akida* 227.

<sup>92</sup> Ibrahim Madzkour, *Fi al-Falsafat al-Islamiyah*, Juz 2 (Mesir: Dar al-Ma'arif, t.th.), h. 47-48; Jalal Musa, *Nasy'ah al-Asy'ariyah wa Tathawwuruha* (Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani, 1975), h. 188-189.

mendekatnya metode itu kepada metode salah satu aliran. Saat konversinya, Asy'ari, sebagai tercermin dalam *al-Ibanat*, lebih dekat dengan metode tekstual, sedang di usia kematangannya, sebagai dalam *al-Luma'*, ia tampak menyeimbangkan metode rasional dan tekstual, bahkan pada fase berikutnya metode Asy'ariyah mengalami pergeseran mendekati Mu'tazilah. Namun demikian, Ibrahim Madzkour<sup>93</sup> belum melihat varian operasionalisasi metode Asy'ariyah itu keluar dari garis moderasinya, karena garis moderasi suatu metode berfikir bukan seperti garis matematis.

---

<sup>93</sup> Madzkour, *Fi al-Falsafat*, 114.