

BAB III

MU'TAZILAH

A. Dialektika Historis Mu'tazilah

Sejarah perkembangan Mu'tazilah, sebagaimana diuraikan dalam sejarah pada umumnya, dapat dipahami dan dideskripsikan dengan apa yang dalam sejarah dikenal sebagai teori siklus.¹ Teori ini menggambarkan suatu peristiwa historis dimulai dari fase lahir atau kemunculan, diikuti oleh perkembangan atau kemajuan dan kemudian fase kemunduran (kehancuran); Mu'tazilah dalam perjalanan sejarahnya mengalami ketiga fase histori ini. Sesuai dengan teori siklus, deskripsi tentang sejarah Mu'tazilah dalam bahasan ini digunakan peristiwa mihnah sebagai batas demarkasinya, sehingga sejarah Mu'tazilah dibagi menjadi dua dekade yakni masa sebelum mihnah dan paska mihnah.

1. Mu'tazilah Pra-Mihnah

Bahasan mengenai Mu'tazilah dalam dekade pra atau sebelum peristiwa mihnah ini dapat difokuskan setidaknya pada dua hal berikut: episode sejarah awal kelahiran atau kemunculan Mu'tazilah dan sejarah pertumbuhan atau perkembangan lebih lanjut dari Mu'tazilah serta kejayaannya.

Berbicara seputar awal kelahiran Mu'tazilah, kita mesti merujuk kepada sebuah episode diskusi Hasan al-Bashri (w. 110 H/728 M), ulama' besar di Bashrah-Irak, dengan sang murid genius, Washil bin Atha' (699-748 M), mengenai status hukum Muslim pelaku dosa besar. Ada berbagai versi riwayat yang biasanya dirujuk untuk menjelaskan sejarah awal Mu'tazilah ini. Riwayat-riwayat itu berkisar pada kasus terjadinya perbedaan pandangan teologis antara Washil bin Atha'—dan atau juga temannya 'Amr bin Ubaid—dengan Hasan al-Bashri. Dalam kaitan ini Harun Nasution mencatat tidak kurang dari empat macam riwayat, yakni dari asy-Syahrastani, al-Baghdadi dan Mas'udi.² Inti dari sejumlah riwayat itu adalah mengkisahkan aksi pemisahan Washil bin Atha' dari

¹ Penjelasan seputar teori siklus dan aplikasinya dalam perdeskripsian sejarah, khususnya sejarah umat Islam, dapat dibaca pada: Akbar S. Ahmed, *Citra Muslim, Tinjauan Sejarah dan Sosiologi*, diterjemahkan oleh Nunding Ram dan Ramli Yakub (Jakarta: Erlangga, 1992), 33-70.

² Harun Nasution, *Teologi Islam*, (Jakarta: UI-Press, 1986), 38-39.

forum diskusi gurunya, Hasan al-Bashri, setelah sang murid berbeda pandangan dengan gurunya tentang status hukum Muslim pelaku dosa besar. Dalam pandangan Washil, bin Atha' Muslim pelaku dosa besar itu bukan kafir dan bukan pula mukmin, melainkan menempati satu posisi tengah antara keduanya yakni antara kafir dan mukmin dengan sebutan *al-manzilah bain al-manzilatain*,³ yang status hukumnya oleh al-Baghdadi disebut dengan istilah “fasik” (tentu term fasik menurut Mu'tazilah di sini, sebutan lain dari *al-manzilah bain al-manzilatain*, tidak identik atau bahkan sangat berbeda dengan konsep fasik menurut Asy'ariyah yang dalam ajaran teologisnya masih menempatkan fasik sebagai mukmin—bisanya disebut dengan ungkapan *al-mu'min al-'ashi*).⁴

Sejak peristiwa Washil bin Atha' dengan Hasan al-Bashri itulah istilah Mu'tazilah (dalam stigma teologis) mulai dipergunakan. Setelah memisahkan diri dari forum Hasan al-Bashri, kemudian Washil bin Atha' membentuk kelompok diskusi sendiri dan mengajarkan kepadanya doktrin teologis terutama *al-manzilah bain al-manzilatain*, sebuah pandangan mengenai status Muslim pelaku dosa besar yang tentu saja tidak sejalan dengan Hasan al-Bashri; Washil bin Atha' dan para pengikutnya itulah yang kemudian dikenal dengan sebutan Mu'tazilah (sebagai salah satu aliran teologis dalam Ilmu Kalam, bukan sebagai kelompok netralis politis). Al-Baghdadi dan asy-Syahrastani dalam ujung riwayatnya menegaskan bahwa sejak peristiwa antara Washil bin Atha' dengan Hasan al-Bashri itulah kelompok atau pengikut Washil bin Atha' dinamakan sebagai Mu'tazilah. Peristiwa itu terjadi di Bashrah—karena memang pada saat itu Washil dan al-Bashri tinggal di Bashrah—pada abad ke-2 H, ketika kekuasaan politik dunia Islam berada di bawah kendali dinasti Umawi, tepatnya masa pemerintahan Hisyam bin Malik (101-125 H). Dengan demikian dapat diberi penegasan bahwa

³ Lihat, misalnya: As-Syahrastani, *Al-Milal wa an-Nihal* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 47-48; Al-Baghdadi, *Al-Farq bain al-Firaq* (Mesir: Maktabah as-Salih, t.th.), 118.

⁴ Al-Baghdadi, *Al-Farq bain al-Firaq*, 118.

Mu'tazilah, madzhab teologis yang diarsiteki oleh Washil bin Atha', lahir di kota Bashrah abad ke-2 H pada masa dinasi Umawi.⁵

Washil bin Atha', yang lahir di Madinah (81 H/699 M), merupakan pendiri Mu'tazilah sebagai (salah satu) aliran dalam Teologi Islam. Sebagaimana dikatakan oleh al-Mas'udi, Washil adalah *Syaikh al-Mu'tazilah wa Qadimuha* (kepala dan tokoh Mu'tazilah tertua).⁶ Biografi intelektualnya, mula-mula Washil belajar kepada Abu Hasyim (seorang tokoh Murji'ah) dan Muhammad bin Hanafiah (seorang tokoh Syi'ah Kaisaniah) pada sebuah maktab Muhammad bin Hanafiah di Madinah,⁷ sebuah kota tempat para sahabat mengajarkan ilmu al-Qur'an dan hadits, dan juga Ma'bad al-Juhani (tabi'i, penyebar paham Qadariah). Kemudian bersama orang tuanya, Washil bin Atha' pindah ke Bashrah dan di sinilah dia mengikuti *halaqah* atau forum diskusi Hasan al-Bashri, dan bertemu temannya bernama 'Amr bin Ubaid. Kemudian karena terjadi perbedaan pandangan teologis dengan gurunya, mengenai status hukum Muslim pelaku dosa

⁵ Memang sebagaimana diriwayatkan oleh Ahmad Amin, Mu'tazilah sudah muncul pada pertengahan abad pertama Hijriah, sebelum adanya peristiwa Washil dengan Hasan al-Bashri dan sebelum timbulnya pendapat tentang manzilah bain al-manziilatain. Namun pada saat itu istialh Mu'tazilah tidak menunjuk kepada suatu aliran teologis, melainkan untuk menunjuk golongan orang-orang yang tidak mau ikut terlibat dalam pertikaian politik yang terjadi di kalangan umat Islam setelah Usman terbunuh. Mereka lebih menfokuskan diri pada upaya pengembangan keilmuan dan ibadah. Diantara mereka itu adalah: Sa'ad bin Abi Waqas, Abdulah Ibn Umar, Usman ibn Zaid, Muhamad bin Maslamah, Suhaib bin Sinan dan Zaid bin Tsabit. Mereka itulah yang disebut sebagai Mu'tazilah dalam pengertian kelompok Netralis (politik), tanpa stigma teologis seperti yang ada pada Mu'tazilah rintisan Washil bin Atha' yang muncul kemudian. Lihat, misalnya: Nasution, *Teologi Islam*, 39; Nurcholish Madjid, "Warisan Intelektual", dalam Mukaddimah *Khazanah Intelektual Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), 15-17. Abu Zahrah, dengan menukil Abu Hasan at-Thara'ifi, mengatakan bahwa mereka menamakan dirinya Mu'tazilah ketika Hasan ibn Ali membaiat Muawiyah dan menyerahkan jabatan kekhalifahan kepadanya. Lihat, Muhamad Abu Zahrah, *Aliran Politik dan Akidah dalam Islam*, terjemah Abdurrahman Dahlan dan Ahmad Qarib (Jakarta: Logos, 1996), 149. Golongan yang bersikap mengasingkan diri ini memang dijumpai dalam buku-buku sejarah. At-Thabari misalnya menyebutkan bahwa sewaktu Qais bin Sa'ad sampai di Mesir sebagai gubernur dari Ali bin Abi Thalib, ia menjumpai pertikaian di sana, satu golongan turut padanya dan satu lagi menjauhkan diri ke Kharbita. Dalam suratnya kepada Khalifah, Qa'is menamai mereka Mu'tazilah. Kalau at-Thabari menyebut nama Mu'tazilah, Abu Fida' memakai kata al-Mu'tazilah sendiri. Memang ada sejumlah ahli yang mencoba menjelaskan ada-tidaknya hubungan geneologis antara Mu'tazilah sebagai kelompok Netralis dengan Mu'tazilah rintisan Washil bin Atha' sebagai madzhab teologi, tetapi semuanya—menurut Harun Nasution—belum mampu memberikan bukti yang jelas. Lihat: Nasution, *Teologi Islam*, 39-42.

⁶ Ahmad Mahmud Shubhi, *Fi 'Ilm al-Kalam* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1969), 75-76.

⁷ Ali Sami an-Nasyar, *Nasy'ah al-Fikr al-Falsafah fi al-Islam* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1977). Vol. 1, 381.

besar, kemudian Washil bin Atha' keluar dari halaqah itu untuk membentuk kelompok tersendiri dan kelompoknya itu disebut sebagai Mu'tazilah. Dan akhirnya pada tahun 131 H / 748 M, Washil bin Atha' meninggal dunia.

Uraian biografi intelektual di atas menunjukkan bahwa ketika masih berada di Madinah dan sebelum memasuki *halaqah* atau forum diskusi Hasan al-Bashri di Kota Bashrah, Washil bin Atha' sudah mengetahui dan mendalami keberadaan banyak pandangan teologis dari berbagai macam faham yang telah ada. Sehubungan dengan hal ini Imam al-Murtadla, seorang penulis kitab *Maniyyah wa al-'Amal*, sebagaimana dikutip oleh Ali Sami an-Nasyar, menyampaikan komentarnya tentang Washil bin Atha' bahwa “tidak ada seorang pun (pen. pada saat itu) yang dapat mngungguli Washil bin Atha' dalam hal pemahamannya terhadap doktrin teologis faham Khawarij, Syi'ah, Zindiq, Murji'ah dan faham lainnya”.⁸ Sungguh pun demikian Washil bin Atha', sebagaimana dijelaskan oleh Muhammad Shubhi, bukanlah merupakan seorang Khwarijisme dan Syi'isme⁹ serta bukan pula seorang Murji'isme,¹⁰ meskipun dalam batas-batas tertentu dia mesti terpengaruh oleh pemikiran dari sejumlah faham teologis tersebut.

Dan oleh karena konteks historis yang demikian itu, dimana Washil sudah mengenal berbagai faham teologis yang eksis saat itu, tentu termasuk yang dipegangi oleh Hasan al-Bashri, maka jawaban Washil bin Atha' atas pertanyaan mengenai status hukum Muslim pelaku dosa besar, sebelum Hasan al-Bashri angkat bicara, sebagai *manzilah bain al-manzilatain*—sebagaimana dijelaskan dalam riwayat as-Syahrastani—sungguh dapat dimengerti. Dengan perkataan lain, Washil bin Atha' bertindak mendahului Hasan al-Bashri memberikan jawaban masalah status hukum Muslim pelaku dosa besar dan selanjutnya keluar dari majlis atau forum diskusi gurunya itu, berarti karena Washil bin Atha' sudah mengetahui jawaban yang akan disampaikan oleh sang guru dan mesti sesuai dengan afiliasi faham teologis yang telah dianutnya. Hal demikian ini didasarkan

⁸ An-Nasyar, *Nasy'ah al-Fikr*, 382.

⁹ Shubhi, *Fi 'Ilm al-Kalam (al-Mu'tazilah)*, 181.

¹⁰ An-Nasyar, *Nasy'ah al-Fikr*, 382.

pada dua alasan berikut ini. *Pertama*, sebelum masuk mengikuti halaqah Hasan al-Bashri, Washil bin Atha' sudah mengenal sejumlah pandangan teologis dari berbagai ragam faham yang telah ada, termasuk pandangan Ahli Hadits yang juga merupakan afiliasi teologis Hasan al-Bashri, yang Washil peroleh baik ketika sudah berada di Bashrah maupun ketika dia masih berada di Madinah. *Kedua*, sebelum polemik mengenai status hukum Muslim pendosa besar muncul di halaqah Hasan al-Bashri, ternyata Washil—dan teman akrabnya 'Amr bin Ubaid—sudah pernah berpolemik dengan Hasan al-Bashri dalam masalah *af'al al-'ibad* (perbuatan manusia) dan sifat Tuhan: Dalam masalah itu Washil bin Atha' cenderung kepada faham Qadariah dan peniadaan sifat Tuhan (*nafy shifat*), yang pada saat itu ternyata pandangan teologisnya itu tidak sejalan dengan pandangan teologis Hasan al-Bashri. Dengan pijakan dua argumen historis semacam inilah kemudian as-Syahrastani, sebagaimana dijelaskan oleh Ahmad Salabi, mengatakan bahwa “Washil bin Atha' memang tidak perlu lagi menunggu jawaban Hasan al-Bashri ketika diajukan pertanyaan tentang status hukum Muslim pelaku dosa besar, karena dia—berbekal pengalaman masa lalunya itu—sudah sangat mengetahui jawaban yang akan disampaikan oleh gurunya (al-Bashri) itu”.¹¹

Dengan demikian jawaban Washil bin Atha' dan pemisahannya dari forum diskusi gurunya dilatari oleh pengetahuan dan pengalamannya terdahulu, baik menyangkut jati diri Hasan al-Bashri maupun pandangan-pandangan teologisnya. Pengetahuan dan pengalaman Washil dimaksud adalah bahwa dikarenakan Hasan al-Bashri adalah seorang tokoh Ahl al-Hadits (atau Ahl as-Sunnah)¹² maka tentu memiliki pandangan teologis bahwa Allah SWT sebagai

¹¹ Ahmad Salabi, *At-Tarikh al-Islami wa al-Hadarah al-Islamiyah*, Vol. 1 (Kairo: Maktabah an-Nahdlah al-Mishriyah, 1974), 278.

¹² Justifikasi Hasan al-Bashri sebagai Ahl al-Hadits (Ahl as-Sunnah) semacam ini juga dilakukan oleh pemikir belakangan semisal Said Agiel Siradj. Dan bahkan menurut Said Agiel Siradj tidaklah benar bahwa Aswaja baru muncul pada masa Abu Hasan al-Asy'ari (w. 324 H). Dari sikap dan pemikiran Hasan al-Bashri ini kemudian diteruskan oleh para muridnya serta generasi lapis berikutnya, termasuk juga Abu Hasan al-Asy'ari (324 H) dan Abu Mansur al-Maturidi (w. 333 H). Memang tidak bisa dipungkiri bahwa Hasan Bashri dianggap sebagai Syaikh (guru) bahkan tokoh dari berbagai firqah, baik Syi'ah, Mu'tazilah maupun lainnya. Namun realitas sikap dan pemikiran beliau adalah refleksi seorang Sunni. Dengan semikian, semenjak beliaulah

pencipta perbuatan manusia; manusia tidak memiliki ikhtiar apa pun kecuali *kasb*. Dan begitu pula—lanjut as-Syahrastani—bahwa Washil bin Atha' telah sangat memahami bahwa Ahl al-Hadits dalam pandangan teologisnya sana sekali tidak menempatkan amal perbuatan (*'amal bi al-arkan*) sebagai salah satu unsur esensial (pokok) dalam struktur bangunan iman,¹³ dan oleh karenanya Washil bin Atha' sudah memahami bahwa gurunya pasti memberikan justifikasi Muslim pelaku dosa besar masih sebagai orang mukmin dengan ungkapan *al-mukmin al-'ashi* (orang beriman yang berbuat maksiat),¹⁴ atau yang sering diistilahkan dengan fasik. Itulah sebabnya Washil bin Atha' langsung menyampaikan jawaban atas pertanyaan tentang status hukum Muslim pelaku dosa besar dan kemudian keluar serta memisalkan diri dari forum diskusi Hasan al-Bashri, dengan tanpa keharusan menunggu terlebih dahulu gurunya menyampaikan jawaban atau pandangan teologisnya.

Sebagai seorang pemikir Muslim pada umumnya dan seorang Teolog Muslim atau ahli kalam (*Mutakallim*) khususnya, Washil bin Atha' bisa dikatakan tergolong produktif dalam aktivitas tulis menulis. Dalam konteks ini, Ibn Nazhim dalam karya terkenal *Fahrasat*, sebagaimana dikutip oleh Abdurrahman Badawi,¹⁵ telah menyebutkan tidak kurang dari sepuluh buah karya intelektual yang telah dituliskan oleh Washil bin Atha'. Adapun diantara karya-karya intelektual Washil bin Atha' itu adalah sebagai berikut ini: *Kitab al-Ashnaf al-Murji'ah*, *At-Taubah*, *al-Manzilah bain al-Manzilatain*, *Ma'ani al-Qur'an*, *Khutbah fi at-Tauhid wa al-'Adl*, *Ma Jara Bainahu wa Baina 'Amar bin Ubaid*, *Sabil ila Ma'rifah al-Haqq*, *Da'wah*, dan *Kitab Tabaqat Ahl al-Iha wa al-Jahl*.

Pandangan teologis yang pertama kali dikemukakan oleh Washil bin Atha', sebagai pendiri aliran Mu'tazilah, adalah *al-manzilah bain al-manzilatain*, posisi tengah antara dua posisi (kafir dan mukmin) bagi Muslim pelaku dosa

sebenarnya pemikiran Aswaja itu dimulai. Lihat, Said Agiel Siradj, *Ahlussunnah wal Jama'ah dalam Lintasan Sejarah* (Yogyakarta: LKPSM, 1998), 50-51.

¹³ Salabi, *At-Tarikh al-Islami*, 278.

¹⁴ Salabi, *At-Tarikh al-Islami*, 278.

¹⁵ Abdurrahman Badawi, *Mazdahib al-Islamiyin*, Vol. 1 (Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1983), 82-83.

besar. Sebagaimana telah diketahui bahwa pada masa itu pandangan seperti yang disampaikan oleh Washil bin Atha' itu adalah "unik" (asing), karena sangat berlainan dengan pandangan umum yang sudah ada. Pandangan umum yang berkembang masa itu adalah pandangan Khawarij yang member vonis kafir (kafir-murtad) bagi Muslim pelaku dosa besar sehingga halal dibunuh, dan Murji'ah yang tetap mengakuinya sebagai mukmin serta Ahli Hadis yang memandangnya sebagai munafik (fasik).¹⁶ Bagi Washil bin Atha', Muslim pelaku dosa besar bukanlah kafir dan bukan pula mukmin serta munafik, melainkan "fasiq" yang berada pada sebuah posisi antara iman dan kafir dengan sebutan *al-manzilah bain al-manzilatain*. Alasan Washil, iman merupakan sifat baik yang kalau terinternalisasi pada diri seseorang maka subjek pelakunya diberi sebutan pujian yakni mukmin. Tentu saja sebutan mukmin tidak layak bagi orang fasik karena dosa besarnya, sebagaimana predikat kafir juga tidak pantas bagi si fasik karena meski dia berdosa tetapi masih mengucapkan syahadat dan mempunyai amal kebaikan. Karena Muslim pedosa besar itu menyerupai mukmin dalam akidahnya dan menyelisihi pada segi amal perbuatannya, dan atau menyerupai kafir dalam amal perbuatannya dan menyelisihi dalam akidahnya, maka dia berada pada sebuah posisi antara dua posisi; bukan mukmin dan bukan pula kafir, tetapi berada di tengah-tengah antara kedua posisi itu dengan predikat "fasik" (*al-manzilah bain al-manzilatain*). Menurut Ahmad Badawi,¹⁷ pandangan teologis semacam itu diambil oleh Washil bin Atha' dari Abu Hasyim Abullah bin Muhammad bin Hanafiah, salah satu guru Washil di Madinah yang berfaham Murji'ah.

Doktrin teologis berikutnya yang dibawa oleh Washil bin Atha' adalah faham qadariah—sebagai yang diajarkan oleh Ma'bad al-Juhani dan Ghilan ad-Dimasyqi—dan peniadaan sifat-sifat Tuhan (*nafy as-shifat*)—dalam pengertian apa yang disebut sifat Tuhan sebenarnya bukan yang memiliki wujud tersendiri di luar Dzāt. Menurut Harun Nasution,¹⁸ dua dari doktrin teologis yang disampaikan oleh Washil bin Atha' itu yakni *al-manzilah bain al-manzilatain* dan peniadaan

¹⁶ Badawi, *Madzahib al-Islamiyin*, 66; An-Nasyar, *Nasy'ah al-Fikr*, 389.

¹⁷ Badawi, *Madzahib al-Islamiyin*, 65.

¹⁸ Nasution, *Teologi Islam*, 45.

sifat-sifat Tuhan (*nafy as-shifat*), kemudian menjadi bagian tidak terpisahkan dari keseluruhan ajaran pokok Mu'tazilah dalam bidang akidah Islam yang populer dengan sebutan lima doktrin teologis Mu'tazilah (*al-Ushul al-Khamsah*). Adapun tiga doktrin teologis Mu'tazilah yang lainnya adalah *al-'Adl* (keadilan Tuhan), *al-wa'ad wa al-wa'id* (janji dan ancaman) dan *al-amr ma'ruf wa an-nahy 'an al-munkar* (memerintah orang berbuat baik dan melarangnya berbuat jahat).

Mu'tazilah memang muncul pada masa Bani Umayyah, tepatnya pada akhir kekuasaan Dinasti Umayyah, tetapi pemikiran teologisnya yang sempurna dan utuh (*al-Ushul al-Khamsah*) baru selesai dirumuskan pada masa pemerintahan Abbasiyah periode pertama (132 H/750 M-232 H/847 M).¹⁹ Pemikiran teologis Washil bin Atha', sebagai dijelaskan di atas, makin diperjelas dan disempurnakan oleh para muridnya, terutama Abu Hudzail al-Allaf (135-235 H/752-849 M) dan an-Nazzam (185-221 H / 801-835 M), sehingga keberadaannya semakin menemukan bentuk atau formatnya yang baku. Hal ini setidaknya disebabkan oleh factor-faktor berikut ini. *Pertama*, terjadinya kontak umat Islam dengan pemikiran rasional Yunani, lebih-lebih setelah aktivitas penterjemahan karya-karya Yunani itu di masa Khalifah Harun ar-Rasyid dan al-Makmun; dan *kedua*, adanya serangan atau kritikan terhadap ajaran kepercayaan (Ketuhanan) Islam oleh musuh-musuh Islam dari kalangan *out sider* dengan menggunakan filsafat (logika) sebagai media berfikirnya. Dan kemudian pada gilirannya latar belakang yang demikian ini memberikan pengaruh kuat terhadap corak pemikiran teologis Mu'tazilah yang bersifat khas.

Dari uraian panjang di atas maka dapat diketahui perihal adanya sejumlah faktor internal dan eksternal yang melatar-belakangi kemunculan Mu'tazilah sebagai sebuah aliran teologis. Selain karena memang diilhami oleh sejumlah ayat al-Qur'an dan hadis, pertentangan teologis di kalangan internal

¹⁹ Periode ini disebut pula sebagai periode pengaruh Persia pertama. Pada dekade ini pemerintah Bani Abbas mencapai masa keemasannya. Dalam bidang keilmuan, periode ini berhasil menyiapkan landasan bagi perkembangan filsafat dan ilmu pengetahuan dalam Islam. Memang setelah periode pertama ini berakhir, pemerintahan bani Abbas mulai menurun dalam bidang politik, namun filsafat dan ilmu pengetahuan justru terus mengalami perkembangan. Lihat, Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995), 49-50.

umat Islam juga menjadi faktor internal pemicu lahirnya Mu'tazilah. Doktrin teologis *al-manzilah bain al-manzilatain*, misalnya, jelas tidak bisa diragukan lagi merupakan respon atau bantahan terhadap pandangan Khawarij—yang menetapkan vonis kafir bagi Muslim pelaku dosa besar—dan juga Murji'ah—yang menjustifikasi pelaku dosa besar itu sebagai tetap mukmin.²⁰ Sementara itu serangan (kritik) dari *outsider* umat Islam yang bermaksud meruntuhkan dasar-dasar ajaran Islam (akidah) dengan argumentasi filosofis (logika), dan filsafat Yunani yang ruh rasionalitasnya sejalan dengan kecenderungan mereka, kemudian ternyata mengakibatkan sistem teologi yang dibangun Mu'tazilah memiliki karakter khusus yakni bersifat rasional sekaligus *apologetik*, pembelaan diri terhadap agama dan kepercayaan non-Islam, maupun terhadap kalangan umat Islam sendiri yang tidak sepaham dengan mereka.²¹ Dengan sistem teologinya yang berkarakter semacam itu, maka Mu'tazilah dianggap sebagai kampium pembela akidah Islam selama beberapa abad.

Bahkan pada masa Abbasiyah periode pertama, Mu'tazilah mencapai puncak kejayaannya, karena adanya dukungan dari pihak penguasa. Menurut Harun Nasution,²² Mu'tazilah mencapai puncak kejayaannya pada masa pemerintahan al-Makmun (813-833 M), al-Mu'tasim (833-842 M) dan al-Watsiq (842-847 M). Bahkan pada tahun 827 M, Mu'tazilah ditetapkan oleh al-Makmun sebagai madzhab resmi negara. Al-Makmun membearikan dukungan kepada Mu'tazilah dan mengangkat para pengwal dan menterinya dari kalangan mereka seperti Ahmad ibn Abi Daud al-Mu'tazili,²³ serta menyelenggarakan berbagai forum diskusi Mu'tazilah dengan fuqaha' dan ahli hadis hingga tahun 218 H.

²⁰ Saiful Muzani (Ed.), *Islam Rasional, Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution* (Bandung: Mizan, 1995), 128; Zahrah, *Aliran Politik dan Akidah*, 157.

²¹ Madjid (Ed.), *Khazanah Intelektual Islam*, 22.

²² Nasution, *Teologi Islam*, 61.

²³ Berkaitan dengan kebijakan al-Makmun itu, Montgomery Watt pernah mengatakan: diketahui bahwa menjelang akhir pemerintahan al-Makmun jabatan-jabatan penting dalam pemerintahan, termasuk qadli tinggi atau hakim tinggi, diberikan kepada orang-orang atau simpatisan Mu'tazilah. Pada masa yang hampir bersamaan, *mihnah* atau *inquisitiion* dilaksanakan. Lihat, Montgomery Watt, *Pemikiran Teologi dan Filsafat Islam*, terjemah Umar Basalim (Jakarta: P3M, 1986), 77.

Kemudian kebijakan ini diteruskan oleh penggantinya yakni al-Mu'tasim dan al-Watsiq.

Tetapi sangat disayangkan diskusi-diskusi ilmiah zaman Khalifah al-Makmun tersebut berubah secara drastis menjadi tindak pemaksaan untuk mengikuti doktrin Mu'tazilah tentang kemakhlukan al-Qur'an lewat kebijakan politik uji keyakinan yang dinamakan *mihnah*. Kebijakan al-Makmun tentang *mihnah* ini adalah atas saran menteri dan sekretarisnya dari kalangan Mu'tazilah yakni Ahmad bin Abi Daud al-Mu'tazili, yang tampaknya setelah ia sadar hubungan dekatnya dengan al-Makmun, ia bermaksud memanfaatkan kekuasaan yang ada menjadi alat memaksakan ajaran Mu'tazilah tentang al-Qur'an itu baru (makhluk). Setuju terhadap saran itu, al-Makmun pada tahun 212 H memberlakukan kebijakan *mihnah* itu dengan sasaran utamanya para pejabat pengadilan dan sejumlah tokoh masyarakat. Semula al-Makmun hanya menetapkan sanksi berupa pencopotan jabatan bagi yang tidak mengakui kemakhlukan al-Qur'an, tetapi akhirnya sanksi itu ditingkatkan hingga dalam bentuk hukuman penjara dan bahkan hukuman mati.

Setidaknya ada empat ulama yang dapat disebut di sini: Ahmad bin Hanbal, Muhamad bin Nuhj, al-Qawamiri dan Sajjadah. Dua nama ulama yang disebutkan terakhir kemudian berubah pikiran dengan mengakui kemakhlukan al-Qur'an, sementara Ahmad bin Nuh meninggal dunia di perjalanan menuju tempat al-Makmun untuk menerima hukuman, dan Ahmad bin Hanbal, hingga al-Makmun telah wafat, pada saat itu dia sedang berada di perjalanan, tetapi meskipun demikian dia tetap saja dihukum oleh Khalifah al-Mu'tasim, pengganti al-Makmun, yang tidak berapa lama kemudian setelah itu Ahmad bin Hanbal dilepaskan lagi. Khalifah al-Watsiq, yang selain melanjutkan kebijakan *mihnah* atas kemakhlukan al-Qur'an dan bahkan menambahnya dengan keyakinan bahwa Tuhan tidak dapat dilihat di akhirat kelak, mengambil kebijakan baru yang lebih keras lagi dengan jalan membuang dan mengasingkan Ahmad bin Hanbal.

2. Mu'tazilah Paska Mihnah

Peristiwa mihnah yang diduga kuat digagas oleh para tokoh Mu'tazilah, yang tampaknya sengaja bermaksud memanfaatkan kekuasaan yang eksis pada masa itu, ternyata menjadi bumerang bagi Mu'tazilah sendiri. Mihnah yang sebenarnya lebih mereka maksudkan untuk semakin memperkuat dominasi dan meningkatkan popularitas Mu'tazilah, ternyata justru semakin memperburuk citra dan daya tawar Mu'tazilah di mata komunitas umat Islam, dan bahkan menjadi titik awal bagi kemundurannya. Upaya politisasi kekuasaan untuk pemaksakan ideologi Mu'tazilah, terutama faham kemakhlukan al-Qur'an, kepada para pejabat dan tokoh masyarakat pada masa itu, dan bahkan diikuti dengan kekerasan dan penyiksaan terutama terhadap fuqaha' dan Ahli Hadis, telah memperburuk citra Mu'tazilah dan sebaliknya mengundang munculnya daya simpati terhadap fuqaha' dan dan Ahli Hadis. Mu'tazilah semakin menuai banyak kecaman keras dari berbagai kalangan, terutama dari kalang fuqaha' dan Ahli Hadis,²⁴ sehingga keberadaan Mu'tazilah semakin hari semakin ditinggalkan oleh masyarakat.

Puncak kemunduran Mu'tazilah adalah ketika Khalifah al-Mutawakkil (847-861 M), pengganti al-Watsiq, membatalkan keputusan Khalifah sebelumnya—al-Makmun lalu diteruskan oleh al-Mu'tasim dan al-Watsiq, yang menetapkan Mu'tazilah sebagai madzhab resmi negara. Kebijakan Khalifah al-Mutawakkil ini jelas menandakan telah lenyapnya dukungan penguasa terhadap Mu'tazilah, dan bahkan kebijakan itu kemudian dilanjutkan dengan langkah-langkah pembersihan birokrasi pemerintahan Abbasiyah dari orang-orang Mu'tazilah. Jika sebelumnya Mu'tazilah bisa mengalami kemajuan dikarenakan adanya dukungan dari penguasa, maka kini ketika dukungan itu telah tiada lagi, karena dibatalkannya oleh al-Mutawkkil, mereka mengalami kondisi antiklimaks dari masa kejayaannya. Hilangnya dukungan penguasa tersebut semakin menenggelamkan keberadaan Mu'tazilah ketika bersamaan dengan itu pula mulai

²⁴ Diantara kecaman keras itu adalah: Abu Yusuf, salah seorang murid Abu Hanifah, sempat menganggap Mu'tazilah sebagai orang-orang ateis; Imam Malik dan Imam Syafi'i berfatwa bahwa kesaksian Mu'tazilah tidak dapat diterima; sementara Imam Muhammad al-Hasan as-Syaibani berfatwa bahwa siapa yang bermakmum Mu'tazilah maka wajib mengulangi shalatnya. Lihat, Zahrah, *Aliran Politik dan Akidah*, 163.

berkembang aliran baru kalam Asy'ariah (dibangun oleh al-Asy'ari yang lebih berpihak kepada rival Mu'tazilah yakni ahli fiqih dan Ahli Hadis (Salaf). Lebih-lebih ketika itu Asy'ari hadir dengan klaimnya memproklamirkan dirinya sebagai kelompok penegak sunah nabi, setelah lama menurutnya keberadaan hadis atau sunah nabi diabaikan oleh kaum Mu'tazilah.²⁵

Tidak selang begitu lama, ketika Abbasiyah dikendalikan oleh dinasti Buwaihi (334-447 H/945-1055 M), Mu'tazilah kembali mendapatkan angin segar untuk pengembangan sayapnya. Meskipun Buwaihi adalah orang Syi'ah, namun masa itu orang-orang Mu'tazilah kembali dipercaya menduduki sejumlah posisi penting di berbagai lembaga pemerintahan, misalannya Abu Muhamad Abdullah ibn Ma'ruf, sebagai hakim kepala untuk kerajaan bani Abbas di Baghdad, Abdul Jabbar Ahmad bin Abdul Jabbar, sebagai hakim kepala untuk daerah Ray. Di samping itu semarak majlis-majlis besar untuk pengajaran Mu'tazilah seperti majelis al-Hasan Muhamad ibn Thaib al-Bashri dan majelis al-Hasan ibn Raja ad-Dahlan. Dengan demikian pada masa dinasti Buwaihi ini Mu'tazilah bisa dikatakan mengalami kejayaannya. Zurkani Jahja menegaskan bahwa "Mu'tazilah pernah mengalami dua masa gemilang yakni pada masa Abbasiyah periode pertama—tepatnya masa al-Makmun dan al-Mu'tasim serta al-Watsiq—dan pada masa dinasti Buwaihi".²⁶ Kalau seratus tahun sebelum itu Mu'tazilah mendapatkan dukungan al-Makmun, maka kali ini sokongan yang kuat mereka peroleh dari as-Shihab ibn 'Abbad (977-995 M) yakni seorang Perdana Menteri dari Sultan Fakhr ad-Din ad-Daulah.²⁷

Keadaan seperti itu tetap bertahan sampai berakhirnya kekuasaan dinasti Buwaihi. Bahkan ketika Buwaihi digulingkan oleh Tughril Bek (dari dinasti Salajikah), keberadaan Mu'tazilah belum mengalami perubahan dan bahkan dapat dikatakan lebih kuat, karena Perdana Menteri Abu Nasr Muhamad ibn Mansur al-Khunduri (416-456) adalah penganut Mu'tazilah, meskipun pada saat itu tantangan Asy'ariah sudah menjadi sangat kuat. Dan akhirnya Mu'tazilah

²⁵ Nasution, *Teologi Islam*, 63-64.

²⁶ Jahja, *Teologi al-Ghazali*, 31.

²⁷ Nasution, *Teologi Islam*, 64.

mengalami kemunduran lagi seiring dengan berakhirnya pemerintahan Tughril Bek dan al-Khunduri, dan selanjutnya pengaruhnya digantikan oleh faham Asy'ariah.

B. Asal-usul Nama Mu'tazilah

Di kalangan para ahli masih terjadi perdebatan di seputar asal-usul sebutan atau nama Mu'tazilah. Perdebatan mereka terutama terjadi pada kisaran pertanyaan “apakah sebutan itu berasal dari kalangan *outsider* atau bahkan lawan Mu'tazilah, atau justru sebaliknya sebutan ini berasal dari kalangan internal orang-orang Mu'tazilah sendiri”. Berkaitan dengan masalah ini, ditemukan adanya beberapa teori yang dapat disampaikan dan diajukan sebagai alternatif jawaban. Hanya saja dapat dipastikan, bahwa sesungguhnya Mu'tazilah sendiri, dengan klaim subjektifnya, ternyata telah memproklamirkan dirinya sebagai *Ahl at-Tauhid wa al-'Adl* (Penegak tauhid dan keadilan Tuhan), dan oleh karena itu kemudian Mu'tazilah lebih suka dipanggil dan diapresiasi dengan sebutan tersebut. Adapun beragam teori yang dimaksudkan adalah sebagaimana diuraikan di bawah ini.

Pertama, sebutan Mu'tazilah yang diberikan kepada mereka ditengarai berasal dari kata *i'tazala*, yang berarti mengasingkan (memisahkan) diri. Menurut teori ini, sebutan Mu'tazilah, yang diciptakan oleh orang yang tidak sefaham dengan doktrin teologis mereka, diberikan atas dasar ucapan Hasan al-Bashri, setelah dia menyaksikan Washil bin Atha' melakukan pemisahan diri dari kelompoknya. Hasan al-Bashri diriwayatkan memberikan komentar sebagai berikut: *i'tazala 'anna* (dia Washil bin Atha' mengasingkan atau memisahkan diri dari kita). Orang-orang yang mengasingkan diri itulah yang kemudian disebut Mu'tazilah, dan sejak peristiwa itu pula sebutan Mu'tazilah mulai dipergunakan dan dipopulerkan. Tindakan mengasingkan diri di sini bisa bermakna ganda: memisahkan diri dalam artian dari forum (majlis) Hasan al-Bashri, atau mengasingkan diri dari pandangan umum yang berkembang pada saat itu yakni Khawarij yang menjustifikasi Muslim pelaku dosa besar sebagai kafir dan

Murji'ah yang tetap mengapresiasi Muslim pelaku dosa besar sebagai tetap menjadi orang mukmin.²⁸

Kedua, sebutan Mu'tazilah bukan berasal dan diturunkan dari ucapan Hasan al-Bashri, melainkan dari kata *i'tazala* yang dipakaikan terhadap kelompok netralis (politik) dalam mensikapi pertikaian politik di kalangan umat Islam. Istilah Mu'tazilah dalam konteks ini dikatakan sudah muncul jauh sebelum kemunculan Washil dengan doktrin *al-manzilah bain al-manzilatain*-nya. Yaitu golongan netralis politis yang tidak mau ikut terlibat dalam pertikaian politik, dan sebaliknya mereka mengasingkan diri dan memusatkan perhatiannya pada pelaksanaan ibadah dan pendalaman ilmu pengetahuan. Diantara orang-orang yang berwatak mulia semacam ini adalah cucu nabi Muhamad Abu Husain, Abdulah dan Hasan bin Muhamad bin al-Hanafi. Dalam bingkai teori ini, Washil bin Atha' disebut Mu'tazilah lebih dikarenakan selain dia mempunyai hubungan yang erat dengan Abu Husain, juga karena ia mempunyai sikap hidup yang relatif identik dengan kelompok tersebut yakni lebih memusatkan aktivitasnya pada pelaksanaan ibadah dan pengembangan ilmu pengetahuan, tanpa melibatkan diri dalam pertikaian politik pada masa itu.²⁹

Ketiga, kata Mu'tazilah mengandung konotasi negatif dengan arti "tergelincir", dan karena ketergelinciran orang-orang Mu'tazilah dari jalan yang benar, maka kemudian mereka diberi sebutan Mu'tazilah yakni golongan yang tergelincir dari kebenaran. Harun Nasution menolak pandangan semacam ini, karena menurutnya pemakaian yang seperti ini, yang mensinonimkan kata *'azala* dengan *zalla*, jelas-jelas tidak dapat dibenarkan terutama dari tinjauan kebahasaan (etimologi). Kata yang dipakai dalam bahasa Arab untuk arti tergelincir, sebagai dikatakan oleh Harun Nasution, memang relatif berdekatan bunyinya dengan *'azala* (kata asal dari *i'tazala*) yakni *zalla*. Akan tetapi bagaimanapun nama

²⁸ Madjid (Ed.), *Khazanah Intelektual Islam*, 20; Nasution, *Teologi Islam*, 128.

²⁹ Nasution, *Teologi Islam*, 128.

Mu'tazilah—lanjut Harun Nasution—tentu saja tetap tidak boleh dinyatakan berasal dari kata *zalla*.³⁰

Keempat, orang-orang Mu'tazilah sendiri meskipun mereka menyebut dirinya dengan *Ahl at-Tauhid wa al-'Adl*, namun mereka tidak menolak sebutan Mu'tazilah itu untuk dirinya. Bahkan dari ucapan-ucapan sejumlah pemuka Mu'tazilah dapat ditarik kesimpulan bahwa mereka sendirilah yang sebenarnya menetapkan nama itu. Menurut al-Qadli Abdul Jabbar, salah seorang pemuka Mu'tazilah yang karya-karyanya relatif banyak bisa ditemukan kembali pada abad ke-20 M ini, di dalam teologi memang terdapat kata *i'tazala* yang mengandung arti mengasingkan diri dari yang salah atau tidak benar dan dengan demikian kata Mu'tazilah mengandung arti sebagai pujian.³¹ Dan menurut keterangan seorang Mu'tazilah lain, Ibn Murtdala, bahwa sebutan Mu'tazilah itu bukan diberikan oleh orang lain dari kalangan *outsider*, melainkan kalangan internal orang-orang Mu'tazilah sendirilah yang menciptakan sebutan itu.³²

Memperhatikan sejumlah pandangan alternasi di atas, dalam preteknya teori yang pertama adalah yang paling dipegangi oleh banyak orang.³³ Pendapat ini menyebutkan bahwa kata Mu'tazilah berasal dari ungkapan Hasan al-Bashri "*i'tazala 'anna*" (dia Washil bin Atha' memisahkan diri dari kita), setelah melihat Washil bin Atha' memisahkan diri darinya. Hal ini berarti sebutan Mu'tazilah tersebut memang bukan berasal dari orang Mu'tazilah sendiri, melainkan dari kalangan *outsider*, yang bahkan kurang sefaham dengan mereka. Menurut Fazlur Rahman, teori semacam inilah yang umumnya telah dipegangi di kalangan komunitas umat Islam kaum Suni.³⁴ Dengan dasar pemahaman semacam ini, maka Mu'tazilah berarti orang-orang yang mengasingkan diri, baik dalam artian memisahkan dari forum (tempat) Hasan al-Bashri maupun dari pandangan umum

³⁰ Nasution, *Teologi Islam*, 128-129.

³¹ An-Nasyar, *Nasy'ah al-Fikr*, 430-431.

³² Shubhi, *Fi Ilm al-Kalam*, 75-76.

³³ Lihat misalnya: Masdar F. Mas'udi, "Telaah Kritis atas Teologi Mu'tazilah", dalam *Kontekstuliasai Doktrin Islam dalam Sejarah*, 126; Madjid (Ed.), *Khazanah Intelektual Islam*, 20; Jahja, *Teologi al-Ghazali*, 31; Watt, *Pemikiran Teologi dan Filsafat*, 75; Fazlur Rahman, *Islam*, terjemah Senoaji Saleh (Jakarta: Bumi Aksara, 1992), 137-138.

³⁴ Rahman, *Islam*, 137-136.

yang sudah berkembang masa itu—Khawarij yang menjustifikasi kafir seorang Muslim pendosa besar, Murji'ah yang tetap memandangnya mukmin pelaku maksiat—sehingga pandangan seperti itu bisa dikatakan bersifat unik. Meskipun nama Mu'tazilah itu diberikan oleh orang luar, namun pemaknaan seperti itu sama sekali tidak mengandung ejekan, sehingga pemaknaan kata Mu'tazilah sebagai orang-orang tergelincir sudah pasti salah dan harus ditolak. Hanya saja pada perkembangan selanjutnya, lebih-lebih di lingkungan masyarakat yang mayoritas penduduknya berideologi Suni, tampaknya penbelokan makna kata Mu'tazilah ke arah yang negatif (ejekan) tidak mungkin dihindarkan. Kenyataan ini mendorong para tokoh teras Mu'tazilah generasi belakangan memberikan interpretasi kata Mu'tazilah dengan pengertian yang berkonotasi positif. Al-Qadli Abdul Jabbar, misalnya, sebagaimana diuraikan di atas, mengatakan bahwa arti kata Mu'tazilah adalah golongan yang mengasingkan diri dari kelompok yang salah, sehingga term Mu'tazilah secara ontologism mengandung makna pujian, bukan merupakan suatu ejekan. Dalam rangka mendasari pandangannya ini, Mu'tazilah mengemukakan dalil berupa Qs. al-Muzammil ayat 10.

C. Metode Kalam Mu'tazilah

Dalam menemukan dalil untuk menetapkan akidah Islam, Mu'tazilah berpegang pada premis-premis logika, kecuali dalam masalah-masalah yang tidak dapat diketahui selain dengan dalil naql (teks). Kepercayaan mereka terhadap kekuatan akal hanya dibatasi oleh penghormatannya terhadap perintah syara'. Dengan kata lain, Mu'tazilah menempatkan rasio atau akal pada posisi yang relatif tinggi, dan bahkan paling tinggi dibandingkan dengan aliran teologi lainnya, dalam kehidupan beragama, sehingga mereka dikenal dengan sebutan apresiatif sebagai kelompok rasionalis dalam Kalam. Penempatan akal pada posisi yang relatif tinggi di mata Mu'tazilah seperti ini, setidaknya dilator belakangi oleh dua kenyataan objektif penting seperti berikut ini: *pertama*, manusia sebagai makhluk paling utama mempunyai kemampuan yang besar dengan akal fikirannya; dan *kedua*, seluruh perbuatan manusia secara eskatologis tidak ada

sedikit pun yang sia-sia.³⁵ Dua hal tersebut mendorong terwujudnya dominasi kuat metode rasional dalam kalam Mu'tazilah, dan pandangan yang antroposentris terhadap masalah akidah Islam, terutama dalam hubungan antara manusia dengan Tuhan.

Metode agamis-rasional memang sangat dominan dalam pemikiran para tokoh Mu'tazilah.³⁶ Penerapan metode ini oleh para tokoh Mu'tazilah mengalami perkembangan sesuai dengan situasi kultural yang melingkupi mereka. Para tokoh awal Mu'tazilah seperti Washil bin Atha' dan 'Amr bin 'Ubaid, yang hidup dan berprestasi pada paruh pertama abad ke-2 H, memang mempergunakan akal tetapi masih secara sederhana, bahkan kadangkala tidak jarang ditemukan masih banyak menggunakan dalil-dalil tekstual di samping ijma'. Hanya saja keduanya sudah menggunakan pemikiran sistematis dalam bentuk dialektis, sehingga pendapat-pendapatnya kelihatan sangat rasional.³⁷ Berbeda halnya dengan para tokoh Mu'tazilah masa dinasti Abbasiyah, mereka yang disebut terakhir ini sudah banyak berkenalan dengan pemikiran filsafat Yunani dengan adanya kegiatan penterjemahan atas sponsor para Khalifah pecinta ilmu. Tokoh-tokoh Mu'tazilah seperti Hudzail al-Allaf dan an-Nazzam yang hidup pada abad ke-3 H lebih banyak menggunakan rasio dan referensi yang lebih ilmiah yakni hasil pemikiran dari filsafat Yunani. Begitu pula para tokoh Mu'tazilah lainnya yang hidup semasa dengan mereka atau sesudahnya. Akibatnya, selain terjadi penyerapan sejumlah terminologi dan konsep filsafat Yunani ke dalam pembicaraan akidah Islam—seperti *jauhar* (substansi), *'aradh* (aksiden), jisim, gerak dan diam—juga penajaman dan pendalaman kajian materi akidah tertentu dengan pemikiran filosofis, sehingga lahir berbagai konsep baru yang sebelumnya belum pernah ada dalam pembicaraan akidah Islam. Misalnya, pembedaan antara sifat dan zat, teori-

³⁵ Jahja, *Teologi al-Ghazali*, 32.

³⁶ Lihat, Ahmad Amin, *Dhuhr al-Islam*, Vol. 4 (Kairo: Maktabah an-Nahdah al-Misriyah, 1975), 20. Ahmad Amin juga menguraikan beberapa contoh penggunaan metode rasional yang sangat dominan tersebut oleh beberapa tokoh Mu'tazilah.

³⁷ Sebagai contoh adalah argumentasi Washil bin Atha' yang ditujukan kepada rekannya, 'Amr bin Ubaid, sehingga yang disebut terakhir ini menyetujui pendapat Washil tentang status hukum seorang Muslim yang melakukan dosa besar. Lihat, al-Musthafa al-Ghurabi, *Tarikh al-Firaq al-Islamiyyat wa Nasy'at 'Ilm al-Kalam* (Kairo: Muahamd Ali Shabih, 1958), 84-87.

teori tentang sifat seperti *i'tibari*, sifat dan *hal*, atomisme dan lain sebagainya. Pada masa tokoh-tokoh seperti Abu Ali al-Juba'i dan Abu Hasyim al-Juba'i yang hidup pada abad ke-4 H, segala pokok ajaran Mu'tazilah sudah tersusun secara sistematis dan rasional.³⁸

Kemajuan perkembangan metode agamis-rasional Mu'tazilah juga didorong oleh situasi kritis yang tengah dihadapi akidah Islam pada masanya. Kemunculan kaum *zindiq*—yang menggunakan sarana berupa filsafat (Yunani) untuk menghantam akidah Islam—telah mendorong dan memaksa tokoh-tokoh Mu'tazilah mempelajari secara serius filsafat Yunani untuk dijadikan sarana penangkis serangan terhadap akidah Islam oleh kaum *zindiq*, dan lebih-lebih karena hal itu sudah secara tegas diperintahkan oleh Khlifah al-Mahdi (138-167 M), yang ketika itu sudah melihat bahaya serangan kaum *zindiq* tersebut.³⁹ Sebagai akibatnya adalah bukan saja hanya metode agamis-rasional yang berkembang dan menonjol di kalangan pemikir Mu'tazilah pada masa itu, tetapi metode dialektis pun juga menjadi semakin banyak dipergunakan.

Diantara bentuk metode berfikir yang umum dipergunakan para tokoh Mu'tazilah dalam membahas masalah ketuhanan ialah semacam analogi yang disebut; *Qiyas al-gaib ala syahid* (menganalogikan yang immaterial atau Tuhan dengan yang nampak atau material atau manusia), yang mungkin hal ini ada hubungannya dengan sikap antroposentris Mu'tazilah. Menurut Ali Sami an-Nasyar, metode berfikir dialektis ini, yang kemudian banyak dipergunakan oleh para teolog Muslim, adalah orisinil dari kalangan internal Islam sendiri dan bukan akibat pengaruh dari logika formal Yunani.⁴⁰

Meskipun metode rasional sangat dominan di kalangan Mu'tazilah, namun sebagai teologi Muslim, para tokoh Mu'tazilah juga tidak pernah melupakan teks-teks wahyu (al-Qur'an dan hadis) dalam memformulasikan pendapat-pendapatnya. Al-Qur'an dan hadis bagi mereka tentu tetap saja

³⁸ Al-Ghurabi, *Tarikh al-Firaq*, 263.

³⁹ Al-Ghurabi, *Tarikh al-Firaq*, 263.

⁴⁰ Ali Sami an-Nasyar, *Manahij al-Bahts 'inda Mufakkir al-Islam* (Mesir: Dar al-Fikr 1947), 10.

diapresiasi sebagai sumber primer atau utama atas kepercayaan akidah Islam yang mereka yakini kebenarannya. Hanya saja sesuai dengan metode rasional yang mereka pegang teguh, yang sangat menjunjung tinggi akal fikiran, ayat-ayat al-Qur'an yang sesuai atau relevan dan diterima oleh akal, mereka jadikan sebagai pendukung pendapat-pendapat mereka; sedangkan ayat-ayat al-Qur'an yang tidak demikian, mereka takwilkan secara rasional dan atau kadangkala dilewatkan begitu saja.⁴¹ Begitu pula sikap mereka terhadap hadis, sumber sekunder teologi Islam setelah al-Qur'an sebagai sumber primer.

D. Ajaran Pokok Mu'tazilah (*Al-Ushul al-Khamsah*)

Ada 5 doktrin teologis yang sangat fundamental dan mendasar bagi Mu'tazilah. Kelima buah doktrin teologis yang fundamental bagi Mu'tazilah itu telah terangkum dalam sebuah rumusan yang dikenal dengan istilah *al-Ushul al-Khamsah* (Pokok-pokok Ajaran Yang Lima). Secara historis, lima doktrin teologis Mu'tazilah dalam *al-Ushul al-Khamsah* itu tidaklah muncul dengan utuh dan sempurna secara sekaligus bersamaan dengan kehadiran Washil bin Atha', tokoh pertama dan utama Mu'tazilah, akan tetapi melalui pergumulan historis yang rumit dan relatif panjang. Washil bin Atha' sendiri, sang pendiri dan tokoh pertama Mu'tazilah—sebagaimana kita ketahui—hanya membawa tiga ajaran teologis⁴² dan kemudian kelak menjadi bagian integral dari *al-Ushul al-Khamsah*. Hal ini berarti bahwa lima doktrin teologis atau ajaran dasar Mu'tazilah dalam *al-Ushul al-Khamsah* itu baru eksis ketika ajaran Washil bin Atha' mengalami penyempurnaan di tangan para murid dan penerusnya, bukan di tangan Washil bin Atha' sendiri. *Al-Ushul al-Khamsah* Mu'tazilah itu, dalam wujudnya yang lengkap dan sempurna, mungkin telah muncul pada masa Abbasiyah periode pertama (750-847 M), tepatnya menjelang Mu'tazilah mencapai puncak kejayaannya. Dugaan ini didasarkan pada pernyataan Montgomery Watt yang

⁴¹ Sebagai contoh yang disebutkan terakhir ini, Ibn Hazm menunjuk masalah syafa'at di hari kiamat. Lihat, Ibn Hazm, *al-Fishal fi al-Milal wa an-Nihal*, Vol. 4 (kairo: Maktabah al-Muayyadah, 1317 H), 53.

⁴² Tiga doktrin teologis yang dibawa oleh Washil bin Atha' adalah: faham Qadariah, posisi diantara dua posisi (*manzilah bain al-manzilataian*) dan peniadaan sifat Tuhan (*nafy as-shifat*). Lihat, Nasution, *Teologi Islam*, 43-44.

menyebutkan: “Pada tahun 900 M, sebutan Mu’tazilah terbatas pada orang-orang yang selain bersedia menerima metode filsafat—untuk mendiskusikan doktrin akidah Islam—sekaligus juga menerima lima butir dogma Mu’tazilah”.⁴³ Hal demikian ini jelas menunjukkan bahwa beberapa saat menjelang tahun 900 M, keberadaan lima doktrin teologis fundamental bagi Mu’tazilah dalam kemasan rangkuman *al-Ushul al-Khamsah* sudah benar-benar ada dan populer serta menjadi karakter atau identitas bagi orang-orang Mu’tazilah.

Tata urutan kelima buah doktrin teologis fundamental Mu’tazilah dalam *al-Ushul al-Khamsah* tersebut disusun dalam tata urutan hirarkhis menurut derajat urgensinya. Di kalangan pemikir Mu’tazilah sendiri tampaknya masih terjadi perbedaan pandangan menyangkut pengurutan dari kelima doktrin teologis itu, kecuali dalam hal penempatan tauhid sebagai rukun pada urutan pertama.⁴⁴ Al-Qadli Abdul Jabbar (w. 1025 M) dalam karya terkenalnya *Syarh al-Ushul al-Khamsah*, yang barangkali hal ini merupakan pendapat umum di kalangan Mu’tazilah, karena sejalan dengan model pengurutan di dalam berbagai buku tentang Ilmu Kalam atau Teologi Islam,⁴⁵ menyebutkan lima doktrin dasar Mu’tazilah tersebut dengan urutan baku sebagai berikut ini: *at-Tauhid* (Kemahaesaan Tuhan), *al-‘Adl* (Kemaha-adilan Tuhan), *al-Wa’ad wa al-Wa’id* (Janji dan Ancaman), *al-Manzilah bain al-Manzilatain* (Satu Posisi diantara dua Posisi), *al-Amr bi al-Ma’ruf wa an-Nahy ‘an al-Munkar* (Perintah berbuat baik dan larangan berbuat jahat).⁴⁶

Lima doktrin teologis mendasar yang menjadi rukun *al-Ushul al-Khamsah* Mu’tazilah itu merupakan satu kesatuan integral yang harus diterima dan diyakini oleh setiap orang Mu’tazilah. Sebagai implikasinya, setiap orang

⁴³ Watt, *Pemikiran Teologi dan Filsafat*, 74.

⁴⁴ Penjelasan mengenai masih terjadinya perbedaan pendapat di kalangan Mu’tazilah sendiri menyangkut pengurutan kelima sila *al-Ushul al-Khamsah*, antara lain disampaikan oleh: A. Fuad al-Ahwani, dalam mukaddimah *Syarh al-Ushul al-Khamsah*, diedit oleh Abdul Karim Usman (Kairo: Maktabah Wahbah, 1965), 6.

⁴⁵ Lihat, misalnya: Nasution, *Teologi Islam*, 52; Muzani (Ed.), *Islam Rasional*, 135-136; Zahrah, *Aliran Politik dan Akidah*, 151; Watt, *Pemikiran Teologi dan Filsafat*, 78-84.

⁴⁶ Qadli Abdul Jabbar, *Al-Ushul al-Khamsah*, diedit oleh Abdul Karim Usman (Kairo: Maktabah Wahbah, 1965), 6.

Mu'tazilah mutlak harus mengakui dan menerima lima doktrin teologis mendasar itu secara total dan utuh; atau seseorang baru layak diterima dan disebut sebagai orang Mu'tazilah apabila orang yang bersangkutan sudah menerima kebenaran kelima buah dogma Mu'tazilah itu. Abu Hasan al-Hayyat dalam bukunya *al-Intishar* mengatakan, bahwa orang yang bisa diakui sebagai pengikut Mu'tazilah hanyalah mereka yang mengakui dan menerima secara bulat kelima buah doktrin teologis mendasar itu.⁴⁷ Penolakan dan apalagi pengingkaran terhadap salah satu (atau lebih) dari kelima buah doktrin teologis itu—lebih-lebih seluruhnya—akan mengakibatkan orang yang bersangkutan dikeluarkan dari sebutan sebagai orang Mu'tazilah. Kasus yang dialami oleh Dirar ibn 'Amr, misalnya, yang sudah aktif sebagai Mu'tazili sejak tahun 790-810 M, mendahului Hudzail al-Allaf, karena ketidaksetujuannya dengan doktrin umum kaum Mu'tazilah tentang kehendak bebas (*qadariyah*, sub bagian dari *al-'Adl*), mengakibatkan dirinya pada akhir abad ke-9 M tidak lagi diakui sebagai orang Mu'tazilah.⁴⁸ Dan begitu juga yang dialami oleh al-Bisyr, sebagaimana dijelaskan oleh al-Hayyat,⁴⁹ yang karena penolakan yang bersangkutan terhadap doktrin Mu'tazilah *al-Wa'ad wa al-Wa'id* dan *Asma' al-Ahkam (al-Manzilah bain al-Manzilatain)* telah mengakibatkan dirinya dikeluarkan dari komunitas Mu'tazilah.

Sungguh pun setiap orang Mu'tazilah wajib mengakui dan menerima kelima buah doktrin teologis fundamental tersebut, namun tidak jarang di kalangan mereka masih ada perbedaan pandangan dalam hal pemahaman dan interpretasinya. Hanya saja karena perbedaan semacam ini lebih bersifat *furu'iyah* atau instrumental, bukan masuk dalam wilayah esensial atau prinsipial, maka yang demikian ini tidak berimplikasikan pada pengeluaran yang bersangkutan dari sebutan dan identitas sebagai orang Mu'tazilah.⁵⁰ Sebagai contoh dalam hal ini adalah kasus antara Abu Hudzail al-Allaf dengan al-Juba'i: dua orang tokoh Mu'tazilah ini sama-sama mengakui dan menerima ajaran Mu'tazilah mengenai peniadaan sifat Tuhan (*nafy as-shifat*)—satu aspek terpenting dari doktrin *at-*

⁴⁷ Nasution, *Teologi Islam*, 52; Zahrah, *Aliran Politik dan Akidah*, 151.

⁴⁸ Lihat, Watt, *Pemikiran Teologi dan Filsafat*, 74.

⁴⁹ Shubhi, *Fi 'Ilm al-Kalam*, 115.

⁵⁰ Jarullah, *Al-Mu'tazilah* (Beirut: al-ahliyah li an-Nasyr wa at-Tauzi', 1974), 51.

Tauhid (Kemahaesaan Tuhan)—namun keduanya berbeda dalam hal interpretasi atau pemahaman dan formulasinya. Abu Hudzail al-Allaf menjelaskan sifat ilmu Tuhan, misalnya, dengan konsepsinya “*Allah ‘alim bi ‘ilm wa ‘ilmuhu dzatuhu*” (Allah Mahamengetahui dengan ilmu dan ilmu-Nya adalah esensi-Nya).⁵¹ Sementara itu al-Juba’i mengungkapkannya dengan agak berlainan dengan redaksi relatif lebih pendek “*Allah ‘alim bi dzatih*” (Allah Mahamengetahui dengan dzat-nya).⁵² Meskipun kedua tokoh itu sama-sama mengakui doktrin teologis peniadaan sifat Tuhan, tetapi mereka berdua tetap sama-sama diapresiasi sebagai tokoh Mu’tazilah, karena perbedaan antara keduanya dalam masalah ini hanyalah menyangkut pada interpretasi yang bersifat instrumental atau tidak mendasar.

Adapun penjelasan secara lebih terinci mengenai kelima buah doktrin teologis fundamental bagi Mu’tazilah yang terhimpun dalam istilah *al-Ushul al-Khamsah* dapat dilihat pada uraian di bawah ini.

1. At-Tauhid (Kemahaesaan Tuhan)

Tauhid merupakan ajaran inti dari lima doktrin teologis Mu’tazilah. Sebenarnya doktrin yang beresensikan pada pengesaan Tuhan ini merupakan prinsip dasar Islam, dan karenanya ia bukan menjadi karakteristik atau ciri khas Mu’tazilah. Hanya saja mungkin dikarenakan Mu’tazilah merasa dirinya paling menegakkan Kemahaesaan Tuhan, dengan konsep-konsep filosofis dan menempatkan Tuhan bersifat unik, maka mereka kemudian mengklaim dirinya sebagai *Ahl at-Tauhid*. Esensi doktrin tauhid Mu’tazilah adalah memurnikan Kemahaesaan Tuhan, tidak ada keserupaan dengan makhluk, dan menolak segala bentuk pemikiran yang dapat membawa kepada faham syirik atau politeisme. Menurut Abu Zahrah, prinsip tauhid Mu’tazilah ini lebih dimaksudkan sebagai respons dan sekaligus penolakan terhadap pandangan kaum *Mujassimah* atau *Musyabbihah*.⁵³ Dalam konteks ini Mu’tazilah melakukan penolakan terhadap pandangan yang menetapkan sifat Tuhan dalam arti sifat yang hipotastik atau

⁵¹ As-Syahrastani, *Al-Milal wa an-Nihal*, 49.

⁵² As-Syahrastani, *Al-Milal wa an-Nihal*, 82.

⁵³ Zahrah, *Aliran Politik dan Akidah*, 157.

berbeda dengan dzat-Nya, karena hal demikian ini mengimplikasikan bahwa di dalam diri Tuhan terdapat kejamakan yakni unsur dzat sebagai yang disifati dan unsur sifat sebagai yang melekat pada dzat. Menurut Mu'tazilah, pemahaman seperti itu berimplikasikan pada kemunculan *ta'addud al-qudama'* (berbilangnya yang qadim), karena itu mesti dihindarkan. Dikarenakan yang bersifat qadim itu—kata Mu'tazilah—hanyalah Tuhan, maka *ta'addud al-qudama'* membawa kepada faham yang mengakui Tuhan berunsur banyak, dan ini jelas termasuk syirik yang merupakan dosa terbesar yang tidak akan diampuni oleh Tuhan.

Berkaitan dengan doktrin *at-tauhid* ini, setidaknya ada empat hal ajaran Mu'tazilah yang penting diuraikan, yakni *nafy as-shifat*, *kalamullah* atau kalam Tuhan (al-Qur'an), *anthropomorphisme*, dan *ru'yatullah* (melihat Tuhan). Urgensi empat doktrin teologis Mu'tazilah ini lebih dikarenakan bahwa pandangan Mu'tazilah terhadap empat doktrin teologis itu ternyata diturunkan dari konsepsinya tentang *at-tauhid*, dan oleh karena itu pendapat-pendapat atau eksplanasi Mu'tazilah terhadap empat doktrin teologis itu berujung pada upaya-upaya Mu'tazilah untuk semakin mempertegas ajaran dan konsepsinya mengenai *at-tauhid* atau Kemahaesaan Tuhan itu. Itulah sebabnya dalam rangka menjelaskan ajaran Mu'tazilah mengenai *at-tauhid*, sebagai sila pertama dari *al-Ushul al-Khamsah*, penulis sampaikan empat doktrin teologis tersebut.

Dalam upaya memurnikan ajaran keesaan Tuhan (tauhid), Mu'tazilah meniadakan sifat-sifat Tuhan (*nafy as-shifat*). Hal ini sama sekali bukan berarti Mu'tazilah menolak kebenaran ayat-ayat al-Qur'an yang menggambarkan sifat-sifat Tuhan seperti *ar-Rahman*, *ar-Rahim*, *al-'Alim*, *al-Qadir* dan sebagainya. Yang dikehendaki dengan *nafy as-shifat* di sini, sebagaimana dijelaskan oleh Washil bin Atha',⁵⁴ adalah apa yang disebut sebagai sifat Tuhan sebenarnya bukanlah sebagai sesuatu yang mempunyai wujud tersendiri di luar dzat Tuhan atau berlainan dengan dzat atau esensi Tuhan, tetapi merupakan esensi atau dzat Tuhan itu sendiri. Dengan perkataan lain, dalam menandakan Kemahaesaan Tuhan, Washil bin Atha' menegaskan bahwa sifat-sifat itu tidak mempunyai

⁵⁴ A. Ya'kub Matondang, *Tafsir Ayat Kalam Menurut al-Qadli Abdul Jabbar* (Jakarta: Bulan Bintang, 1989), 24.

bentuk yang berdiri sendiri atau keberadaan yang hipostatik, tetapi menyatu dan tidak berbeda dengan dzat Tuhan. Lebih jauh, karena Tuhan Mahamengetahui, misalnya, maka berarti Tuhan mengetahui dengan dzat atau esensi-Nya, bukan dengan sifat mengetahui (pengetahuan) hipostatik maupun yang berlainan dengan dzat atau esensi-Nya.

Ajaran peniadaan sifat Tuhan yang dibawa oleh Washil bin Atha' disempurnakan oleh para muridnya. Ketika masih berada di tangan Washil bin Atha', kata as-Syahrastani,⁵⁵ ajaran peniadaan sifat Tuhan ini bisa dikatakan konsepnya belum begitu matang, lalu disempurnakan oleh para muridnya terutama setelah mereka mempelajari filsafat Yunani. Sejalan dengan Washil bin Atha', Abu Hudzail al-Allaf mengatakan bahwa—sebagaimana ditegaskan al-Qur'an bahwa Tuhan memiliki sifat mengetahui misalnya—Tuhan memang mengetahui, tetapi bukan mengetahui dengan sifat atau pengetahuan hipostatik; Tuhan hanya mengetahui dengan pengetahuan-Nya, dan pengetahuan-Nya itu adalah esensi atau dzat-Nya (*Allah 'alim bi 'ilmih wa 'ilmuh dzatuh*).⁵⁶ Sementara itu al-Juba'i mengatakan bahwa Tuhan mengetahui melalui dzat atau esensi-Nya (*'Alim li dzatih*),⁵⁷ dan begitu pula sifat-sifat yang lain. Sebagaimana disampaikan oleh Qadli Abdul Jabbar⁵⁸ bahwa sifat Tuhan yang secara ontologis dipahami sebagai esensi atau dzat Tuhan ini khusus menyangkut sifat *dzatiah*. Demikian Mu'tazilah mengatasi persoalan adanya Tuhan lebih dari satu kalau dikatakan Tuhan mempunyai sifat yang hipostatik—berwujud sendiri di luar dzat Tuhan. Dengan menetapkan sifat Tuhan adalah dzat-Nya, persoalan tentang adanya yang qadim selain diri Tuhan menjadi hilang dengan sendirinya. Inilah yang dimaksudkan oleh kaum Mu'tazilah dengan doktrin teologisnya yang dikenal dengan sebutan *nafy as-shifat*.

⁵⁵ Nasution, *Teologi Islam*, 44.

⁵⁶ Nasution, *Teologi Islam*, 46.

⁵⁷ Nasution, *Teologi Islam*, 50.

⁵⁸ Matondang, *Tafsir Ayat Kalam*, 24.

Selanjutnya Mu'tazilah membagi sifat-sifat Tuhan menjadi yang *dzatiah* dan *af'al* atau *fi'liah* (aktifa).⁵⁹ Sifat *dzatiah* adalah sifat-sifat yang merupakan esensi Tuhan, sedangkan sifat *fi'liah* adalah perbuatan-perbuatan Tuhan. Sebagaimana dijelaskan Ahmad Hanafi,⁶⁰ setiap yang biasa ada dan bisa tidak ada dalam pandangan Mu'tazilah dinamakan sifat aktif, sedangkan sifat-sifat dimana Tuhan tidak bisa disifati dengan kebalikannya disebut sifat dzat. Sifat-sifat kategori *fi'liah* terdiri dari sifat-sifat yang mengandung arti hubungan antara Tuhan dengan makhluk-Nya, seperti berkehendak, sabda (berbicara), keadilan dan semisalnya. Yang dimaksudkan dengan sifat *dzatiah* misalnya, wujud, tidak berpermulaan, hidup, berkuasa (*qudrah*),⁶¹ ilmu dan sebagainya. Dengan demikian sebenarnya yang dimaksudkan oleh Mu'tazilah dengan doktrin peniadaan sifat-sifat Tuhan, ialah memandang sebagian dari apa yang disebut oleh golongan lain sebagai sifat Tuhan, adalah sebagai esensi atau dzat Tuhan; dan sebagian lain adalah sebagai perbuatan-perbuatan Tuhan. Fahaman ini timbul lebih dikarenakan adanya keinginan mereka untuk senantiasa menjaga kemurnian Kemahaesaan Tuhan, yang secara teknis dinamakan dengan *tanzih* dalam terminologi arabnya. Dalam konteks ini kiranya penting ditegaskan bahwa berbicara atau *kalam*, dalam pandangan Mu'tazilah, termasuk dalam kategori sifat *fi'liah* (aktifa), bukan sifat *dzatiah*.⁶²

Penjelasan di atas menunjukkan secara eksplisit bahwa Mu'tazilah telah memposisikan *kalamullah* atau al-Qur'an sebagai suatu yang "diciptakan". Sehubungan dengan hal ini az-Zamakhsyari, dalam karyanya tafsir *al-Kasasyaf*, sebagaimana ditegaskan oleh Moh. Matsna HS,⁶³ menafsirkan Qs. Al-A-raf ayat 143, khususnya penggalan ayat "wa kallamahu rabbuhu", dengan uraian "Ia

⁵⁹ Lihat, misalnya: Matondang, *Tafsir Ayat Kalam*, 24-25; Nasution, *Teologi Islam*, 53; Hanafi, *Theology Islam*, 10.

⁶⁰Hanafi, *Theology Islam*, 103.

⁶¹ Dalam konteks Kemahakuasaan Tuhan ini, Qadli Abdul Jabbar, sebagaimana dijelaskan oleh Matondang, menyampaikan bahwa Allah Mahakuasa (*Qadir*) dengan pengertian Ia mampu mewujudkan perbuatan-perbuatan tanpa hambatan. Ia kuasa karena dzat-Nya (li dzatih), bukan karena 'illah atau sebab yang berubah. Justru itu Ia kuasa terhadap sesuatu yang belum dan yang akan terjadi (*qadir lima lam yazal wa la yazal*). Lihat, Matondang, *Tafsir Ayat Kalam*, 24.

⁶² Lihat, misalnya: Nasution, *Teologi Islam*, 53; Hanafi, *Theology Islam*, 103.

⁶³ Moh. Matsna HS, *Orientasi Semantik az-Zamakhsyari, Kajian Makna Ayat-Ayat Kalam* (Jakarta: Anglo Media, 2006), 125-127.

(Musa) diajak bicara oleh Tuhannya, tanpa perantara seperti Ia berbicara dengan malaikat. Mengajak bicara artinya ia menciptakan pembicaraan (kalam) sesuatu yang dapat diucapkan dalam bentuk fisik, seperti yang Ia ciptakan tertulis di *Laukh*". Lebih jauh, Qs. An-Nisa' ayat 164—*wa kallamallahu Musa takliman*—diinterpretasikan bahwa kata *kallama* berasal dari kata *al-kalim* sehingga makna lengkapnya adalah "dan Allah menguji Musa dengan berbagai ujian dan cobaan yang mencengkeram". Atau sebagaimana dikatakan oleh Abu Zahrah bahwa Mu'tazilah memberikan takwil ayat tersebut dengan mengatakan bahwa "Allah menciptakan kalam di pohon itu, sebagaimana Ia menciptakan segala sesuatu".⁶⁴ Penafsiran tersebut menunjukkan sikap az-Zamakhsyari, representasi Mu'tazilah, bahwa "kalam itu diciptakan" karena dapat dirasakan oleh indera manusia, sekaligus meniadakan sifat *kalam* yang *qadim* di luar dzat Tuhan. Penjelasan ini sejalan dengan makna kalam yang disampaikan oleh az-Zamakhsyari sebagai "aku mendengar ia berbicara demikian, aku mengajak bicara kepadanya dan berdialog dengannya Musa adalah kalam Allah". Hal demikian berarti Mu'tazilah memahami hakikat kalam sebagai "huruf yang tersusun dan suara yang terputus-putus yang diucapkan dengan lisan",⁶⁵ disamakan dengan perkataan yang biasa dikenal. Atas dasar pemahaman semacam inilah kemudian Mu'tazilah merujuk istilah kalam Tuhan (*kalamullah*) sebagai al-Qur'an, yang riilnya berupa susunan huruf-huruf, sebagaimana tergelar di dalam mushaf seperti yang kita saksikan selama ini, dan oleh karena itu Mu'tazilah mengatakan bahwa kalamullah atau al-Qur'an itu *makhluq* (diciptakan) dan karenanya bersifat baru.⁶⁶

Pandangan Mu'tazilah tentang peniadaan sifat Tuhan di satu sisi, dan kategorisasi sifat Tuhan atas *dzatiah* dan *fi'liyah* pada sisi lain, sebagaimana diuraikan di atas, ternyata berimplikasikan pada diskusi tentang al-Qur'an (Kalam Tuhan). Fokus persoalan diskusinya adalah apakah al-Qur'an diciptakan sehingga sebagai makhluk atau tidak diciptakan oleh Tuhan; yang pertama mengakibatkan

⁶⁴ Zahrah, *Aliran Politik dan Akidah*, 176.

⁶⁵ Lihat, misalnya: Ilhamuddin, *Pemikiran Kalam al-Baqillani* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), 82; Ahmad Hanafi, *Theology Islam*, 113.

⁶⁶ Lihat, misalnya: Matondang, *Tafsir Ayat-ayat Kalam*, 46; Zahrah, *Aliran Politik dan Akidah*, 176; Hanafi, *Theology Islam*, 113.

kebaharuan al-Qur'an, sedangkan yang kedua berujung pada pengakuan ke-*qadim*-an al-Qur'an. Sejalan dengan doktrin teologisnya tentang *nafy as-shifat* dan keyakinan yang bersifat *qadim* hanya Tuhan, maka sudah tentu Mu'tazilah, sebagaimana diuraikan di atas, berpendapat bahwa al-Qur'an—karena memang muncul dalam suatu titik waktu tertentu, yaitu ketika diwahyukan kepada nabi Muhammad—diciptakan (makhluk) dan karenanya mesti bersifat baharu,⁶⁷ tidak bersifat *qadim*. Dengan konsep kemakhlukan al-Qur'an ini, Mu'tazilah tampak konsisten dengan fahamnya bahwa yang bersifat *qadim* itu hanyalah Allah semata; kalau al-Qur'an diyakini bersifat *qadim* berarti yang *qadim* (Tuhan) itu banyak, dan pengakuan yang *qadim* banyak sama dengan merusak kemurnian Kemahaesaan Tuhan.

Hal lain yang masih terkait erat dengan doktrin *at-tauhid*, adalah melihat Tuhan (*ru'yatullah*). Sebagaimana dijelaskan oleh as-Syahrastani, bahwa dalam rangka mentauhidkan Allah, Mu'tazilah dengan tegas berpendapat bahwa Tuhan tidak dapat dilihat dengan mata kepala di akhirat,⁶⁸ apalagi di dunia materi ini. Menurut Abdul Jabbar (salah seorang tokoh Mu'tazilah, sebagaimana dijelaskan Matondang,⁶⁹ bahwa Tuhan tidak dapat dilihat mata kepala dan tidak dapat dicapai oleh penglihatan, sama sekali bukan dikarenakan ada hambatan melainkan karena memang dzat-Nya mustahil dilihat. Pandangan Mu'tazilah yang demikian ini sejalan dengan sikap mereka terhadap ayat-ayat mutasyabihat, dimana mereka menolak kejisiman Tuhan,⁷⁰ sehingga mereka senantiasa bersikap memberikan takwil terhadap ayata mutasyabihat. Lebih jauh Hanafi menjelaskan alasan rasional pandangan Mu'tazilah ini: *pertama*, kalau Tuhan bukan jisim maka tentu Ia tidak berarah, sehingga Ia tidak bisa dilihat oleh manusia, karena sesuatu yang dilihat harus ada pada arah tetentu dari orang yang melihat; *kedua*, untuk dapat melihat diperlukan syarat-syarat tertentu, antara lain sinar dan yang dilihat berwarna, dan yang demikian ini tentu mustahil pada diri Allah.⁷¹ Selain itu

⁶⁷ Watt, *Pemikiran Teologi dan Filsafat*, 79-81.

⁶⁸ As-Syahrastani, *Al-Milal wa an-Nihal*, 45.

⁶⁹ Lihat, Matondang, *Tafsir Ayat-ayat Kalam*, 69.

⁷⁰ Lihat, misalnya: Hanafi, *Tehology Islam*, 133.

⁷¹ Hanafi, *Theology Islam*, 134.

Mu'tazilah mengemukakan sejumlah ayat al-Qur'an, diantaranya adalah Qs. Al-An'am (6) ayat 103.

لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير

Artinya: Tuhan tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata, tetapi Ia dapat menangkap penglihatan. Ia Mahahalus lagi Mahamengetahui. (Qs. al-An'am: 103).

Dijelaskan oleh Qadli Abdul Jabbar, sebagaimana dikatakan oleh Matrongang,⁷² ayat tersebut secara eksplisit menyatakan bahwa Allah sama sekali memang tidak dapat dilihat dengan mata kepala samapai kapanpun. Hal ini mengingat pada umumnya nafi' yang terdapat di dalam ayat tersebut sehingga ia tidak terkait dengan waktu dan tempat tertentu. Kemudian ayat lain yang dirujuk oleh Mu'tazilah terkait dengan masalah ini adalah Qs. al-Qiyamah (75) ayat 22-23 berikut ini:

وجوه يومئذ ناظرة إلى ربها ناظرة

Artinya: Wajah-wajah pada hari itu berseri-seri memandangi Tuhan-Nya. (Qs. al-Qiyamah: 22-23).

Menurut Abdul Jabbar, makna lahiriah ayat ini bukan menunjukkan bahwa Tuhan dapat dilihat dengan mata kepala, melainkan sebaliknya. Ia tidak dapat dilihat berdasarkan pertimbangan: (1) dalam ayat tersebut *ila rabbiha nazhirah* (memandangi Tuhannya); tentu memandangi (*an-nazhar*) berlainan dengan melihat (*ar-ru'yat*), sehingga seseorang boleh mengatakan "saya memandangi sesuatu tetapi tidak melihatnya...". Lagi pula jika Tuhan dapat dilihat dengan mata berarti Ia bertempat dan merupakan jisim, sedangkan Tuhan bukanlah jisim. Oleh karena itu, lanjut Abdul Jabbar, yang dimaksud memandangi Tuhan adalah dalam pengertian *majaz*, yang dipandang bukan dzat Tuhan tetapi pahal yang diberikan-Nya. (2) wajah yang memandangi yang dimaksudkan adalah

⁷² Matrongang, *Tafsir Ayat-ayat Kalam*, 70.

manusia secara utuh, bukan organ tertentu. Sama halnya jika kita menyebut orang yang tahu, mampu dan berbuat, yang dimaksudkan adalah badan manusia secara keseluruhan. Apabila hal ini dapat diterima, maka yang dimaksud dengan *nazhirah* adalah menunggu (*al-intizhar*). Jadi takwil Qs. al-Qiyamah ayat 22-23 tersebut adalah “*wujuhun yaumaidzin nadlirah li tsawabi rabbiha nazhirah*” (wajah-wajah pada hari itu berseri-seri, menunggu-nunggu pahala yang diberikan oleh Tuhan). (3)wajah yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah tubuh manusia keseluruhan. Karena di dalam ayat berikutnya, wajah dikaitkan dengan menduga atau mengira (*tazhunnu*). Jadi tidak benar jika ada pendapat yang mengatakan bahwa *nazhar* bila dikaitkan dengan wajah berarti melihat, karena ungkapan seperti ini tidak dikenal dalam penggunaan bahasa. Demikian uraian yang disampaikan oleh Matondang, dengan merujuk Qadli Abdul Jabbar.⁷³

Qadli Abdul Jabbar mengakui memang ada hadis yang mengatakan “*satarauha rabbakum yauma al-qiyamah kama tarauna al-qamar lailatah al-badr*”,⁷⁴ namun terhadap hadis ini Abdul Jabbar menyampaikan beberapa alternatif. *Pertama*, hadis tersebut mengandung makna jabar dan tasybih. Bulan purnama kelihatan bundar, tinggi dan bercahaya, sedang Tuhan tidak mungkin dilihat dalam konteks ini. *Kedua*, dalam sanad hadis tersebut terdapat Qais ibn Abi Hazim, yang dikenal sebagai perawi cacat karena memiliki pandangan Khawarij dan pada usia tua berfikiran kacau, sehingga hadis itu tidak dapat dijadikan hujjah. *Ketiga*, seandainya hadis itu sahih maksimal hanya bernilai ahad dan tidak bisa dijadikan hujjah dalam bidang akidah, apalagi hadis ini bertentangan dengan hadis lain yang diriwayatkan oleh Jabir bahwa Nabi saw bersabda: “*lan yarallaha ahadun fi ad-dunya wa la fi al-akhirah*” (siapapun tidak akan bisa melihat Tuhan baik di dunia maupun di akhirat).⁷⁵ Oleh karena itu hadis tersebut, lanjut Abdul Jabbar, harus ditakwilkan dengan makna “kamu akan mengetahui Tuhan pada hari kiamat sebagaimana kamu mengetahui bulan pada malam bulan purnama”.

⁷³ Lihat, Matondang, *Tafsir Ayat-ayat Kalam*, 69-71.

⁷⁴ Arti lalterlek hadis tersebut adalah: kamu akan melihat Tuhan pada hari kiamat, sebagaimana kamu melihat bulan pada bulan purnama... (HR. Bukhari).

⁷⁵ Matondang, *Tafsir Ayat-ayat Kalam*, 73.

2. Al-‘Adl (Keadilan Tuhan)

Kata *al-‘adl* menurut al-Qadli Abdul Jabbar dapat dipergunakan untuk menunjuk suatu perbuatan (*al-fi’l*) dan juga bisa dipergunakan untuk menunjuk sifat pelaku suatu perbuatan (*al-fa’il*). Dalam konteks suatu perbuatan, adil berarti memberikan hak seseorang sesuai dengan kewajiban yang telah dilaksanakannya. Dan dalam konteks subjek pelaku suatu perbuatan, adil dipergunakan untuk menunjuk sifat bagi subjek pelaku perbuatan seperti dalam kalimat “Allah itu adil”, maksudnya adalah bahwa Allah tidak berbuat dan tidak memilih yang buruk, tidak mengabaikan kewajiban dan segala perbuatannya adalah baik.⁷⁶ Machasin,⁷⁷ di dalam penelitiannya mengenai “*Mutasyabih al-Qur’an menurut al-Qadli Abdul Jabbar*”, ketika menguraikan ajaran Mu’tazilah tentang keadilan Tuhan (*al-‘adl*), menfokuskan bahasannya pada empat hal berikut ini, yaitu: pembebanan kewajiban atau *taklif*, perbuatan-perbuatan Tuhan serta masalah pahala dan siksa.

Relevan dengan sifat integralitas *al-Ushul al-Khamsah*, doktrin pokok kedua (*al-‘adl*) tidak terpisah tetapi sangat berkaitan dengan *at-tauhid*, meski masing-masing memiliki titik tekan sendiri-sendiri. Kalau dengan doktrin *at-tauhid* Mu’tazilah lebih bermaksud mensucikan “diri” Tuhan dari persamaan dengan diri makhluk, maka dengan ajaran *al-‘adl* ini, dalam konteks subjek pelaku perbuatan, mereka berkeinginan kuat untuk mensucikan “perbuatan” Tuhan dari persamaan dengan perbuatan makhluk. Menurut Mu’tazilah, hanya Tuhan semata yang berhak dikatakan sebagai Mahaadil; Dia tidak pernah bertindak *zhalim*, sedangkan pada makhluk terdapat perilaku yang *zhalim*—disamping ada yang baik. Dengan perkataan lain, kalau *at-tauhid* menegaskan keunikan “diri” Tuhan, maka *al-‘adl* lebih dimaksudkan untuk menandakan keunikan “perbuatan” Tuhan. Apabila disebut Tuhan Mahaadil, maka itu berarti—kata Abdul Jabbar—bahwa semua perbuatan Tuhan adalah baik; Ia tidak berbuat

⁷⁶ Abdul Jabbar, *Al-Ushul al-Khamsah*, 301.

⁷⁷ Baca: Machasin, *Al-Qadli Abdul Jabbar, Mutasyabih al-Qur’an: Dalih Rasionalitas al-Qur’an* (Yogyakarta: LKiS, 2000), 109-131.

buruk dan tidak melupakan apa yang wajib dikerjakan-Nya.⁷⁸ Dengan demikian Tuhan tidak berdusta, tidak *zhalim*, tidak menyiksa anak-anak orang politeis lantaran dosa orang tua mereka, tidak menurunkan mukjizat bagi pendusta, dan tidak pernah memberikan beban yang tidak dapat dipikul oleh manusia.

Dalam membahas keadilan Tuhan, ada perbedaan instrumental di kalangan tokoh Mu'tazilah. Abu Hudzail al-Allaf berpendapat bahwa Tuhan berkuasa atau mampu bertindak dzalim, hanya saja mustahil Ia berbuat semacam itu, karena hal itu mengakibatkan kekurang-sempurnaan sifat Tuhan;⁷⁹ pandangan Hudzail ini sejalan dengan pemikiran al-Qadli Abdul Jabbar.⁸⁰ Berbeda dengan pandangan itu, an-Nazzam (w. 221 H/835 M) berpendapat bahwa bukan hanya mustahil Tuhan berbuat aniaya atau tidak adil, bahkan sebenarnya Ia tidak mampu (*la yaqdir*) berlaku dzalim. Argumen yang disampaikan oleh an-Nazzam adalah "karena kezaliman hanya dilakukan oleh orang yang mempunyai cacat dan berhajat atau oleh orang yang tidak mengetahui pengetahuan atau bodoh.⁸¹ Tidak berpengetahuan dan berhajat kepada pihak lain adalah sifat bagi yang tidak sempurna, sedangkan Tuhan Mahasuci dari hal yang demikian itu. Oleh karena itu an-Nazzam berpandangan bahwa Tuhan tidak mampu dan tidak sanggup berbuat tidak baik; dan selanjutnya wajib bagi Tuhan berbuat hanya yang baik bagi manusia, yang disebut dalam istilah Mu'tazilah *as-salah wa al-aslah*. Lebih jauh Tuhan tidak kuasa mengeluarkan ahli surga dari surga sebagaimana Ia tidak mampu memasukkan orang yang bukan ahli neraka ke dalam neraka; dan Tuhan tidak berkuasa mengurangi kesenangan ahli surga, atau menambah siksaan ahli neraka.⁸²

Lebih dari itu keadilan Tuhan, bagi Mu'tazilah, dikaitkan dengan pembebanan kewajiban (*taklif*). Menurut Mu'tazilah, Allah dikatakan adil kalau dengan pembebanan itu Ia disamping memberikan kebebasan dan balasan sesuai dengan perbuatannya, Allah juga memberikan kemampuan dan fasilitas-fasilitas

⁷⁸ Abdul Jabbar, *Al-Ushul al-Khamsah*, 132.

⁷⁹ Nasution, *Teologi Islam*, 47.

⁸⁰ Abdul Jabbar, *Al-Ushul al-Khamsah*, 315-316.

⁸¹ Nasution, *Teologi Islam*, 47-48.

⁸² Nasution, *Teologi Islam*, 48.

yang diperlukan oleh manusia untuk melaksanakan *taklif* itu. Sesuai dengan ini semua, Mu'tazilah menolak sejumlah pandangan yang mengatakan bahwa Allah bisa saja memberikan *taklif* atau pembebanan kewajiban di luar batas kemampuan manusia.⁸³ Lebih jauh dalam konteks ini, Abdul Jabbar menolak pemakaian ayat-ayat tertentu dari sejumlah tokoh dan kemudian memberikan penjelasan terhadap ayat-ayat tersebut bahwa ayat-ayat dimaksud sama sekali tidak mengandung pengertian bahwa Allah memberikan beban di atas kemampuan hamba-Nya, melainkan justru sebaliknya.

Prinsip keadilan Tuhan tersebut menuntut Mu'tazilah mengakui kebebasan manusia dalam berkehendak dan berbuat. Dalam hal penegasan terhadap keadilan itu kaum Mu'tazilah dipandang sebagai pewaris Khawarij dan terutama Qadariah,⁸⁴ yang menetapkan kebebasan berbuat pada manusia dan sekaligus tanggung jawab manusia atas perbuatannya itu. Doktrin keadilan Tuhan ini, tentu beserta implikasinya berupa pengakuan kebebasan berbuat dan tanggung jawab manusia, dimaksudkan oleh Mu'tazilah sebagai bentuk penolakan terhadap Jabariah; karena siksaan terhadap ketidak-bebasan, menurut Mu'tazilah, jelas merupakan suatu ketidak-adilan atau kedzaliman,⁸⁵ dan yang demikian ini mustahil bagi Allah.

Dalam konteks hal tersebut, faham Jabariah, dalam penilaian Mu'tazilah, keliru besar karena telah menetapkan perbuatan manusia diciptakan Tuhan, kemudian manusia yang menerima balasan pahala atau siksa neraka dari perbuatan yang diciptakan Tuhan itu. Tidaklah disebut Mahaadil, sekiranya Tuhan menghukum orang yang berbuat buruk bukan atas kemauannya sendiri, tetapi atas paksaan dari luar dirinya. Oleh karena itu kaum Mu'tazilah mengambil faham Qadariah, karena faham inilah yang sesuai dengan prinsip keadilan Tuhan tersebut. Sesuai dengan keadilan-Nya, Tuhan tidak memberikan pahala atau siksa kepada seseorang hamba melainkan sesuai dengan apa yang telah dilakukannya,

⁸³ Machasin, *Al-Qaldi Abdul Jabbar*, 110-111.

⁸⁴ Watt, *Pemikiran Teologi dan Filsafat*, 82.

⁸⁵ Zahrah, *Aliran Politik dan Akidah*, 153.

dan pemahaman semacam ini hanya bisa dipahami apabila manusia itu merupakan pelaku perbuatannya sendiri.

3. Al-Wa'ad wa al-Wa'id (Janji dan Ancaman)

Berlainan dengan dua doktrin teologis sebelumnya, tiga doktrin butir lainnya dari lima buah doktrin teologis Mu'tazilah ternyata hampir saja kurang pernah muncul dalam diskusi-diskusi teologis. Menurut Watt,⁸⁶ hal semacam itu setidaknya dapat dilihat dalam bandingan komposisi uraian yang diberikan oleh al-Asy'ari dalam karyanya *Maqalat*. Jika di dalam bagian kedua jilid pertama dari *Maqalat*, al-Asy'ari tidak kurang dari 72 halaman khusus untuk menggambarkan berbagai pendapat Mu'tazilah yang berkaitan dengan butir pertama (tauhid), 39 halaman berkaitan dengan butir kedua (keadilan Tuhan), maka hanya 13 halaman yang telah disediakan oleh al-Asy'ari untuk memberikan bahasan tiga butir doktrin teologi lainnya—posisi tengah, janji dan ancaman serta perintah berbuat baik dan menjauhi berbuat jahat.

Doktrin Mu'tazilah butir keempat *al-manzilah bain al-manzilatain*, yang secara historis sebagai kelanjutan dari diskusi teologis antara Murji'ah dan Khawarij, adalah merupakan kelanjutan logis dari dua ajaran dasar Mu'tazilah sebelumnya. Sesuai dengan doktrin keadilan Tuhan yang Mu'tazilah tegakkan atas kebebasan berbuat manusia atau Qadariah di atas, Tuhan tidak dapat dikatakan adil kalau tidak memberikan pahala kepada orang yang berbuat baik dan atau tidak menghukum orang yang berbuat jahat. Prinsip keadilan Tuhan seperti ini jelas mengharuskan secara mutlak supaya orang-orang yang berbuat jahat diberikan hukuman dan orang yang berbuat baik diberi pahala, sebagaimana dijanjikan oleh Allah sendiri; perbuatan dosa tidak akan diampuni tanpa bertaubat sebagaimana pemberian pahala tidak diharamkan terhadap orang yang berbuat baik.

Menurut pandangan Muhamad Abu Zahrah, doktrin dasar Mu'tazilah yang ketiga—*al-wa'ad wa al-wa'id*—adalah merupakan reaksi teologis terhadap

⁸⁶ Watt, *Pemikiran Teologi dan Filsafat*, 54.

faham Murji'ah. Adagium umum Murji'ah mengatakan bahwa perbuatan maksiat tidak menimbulkan kemadlaratan kepada orang beriman, sebagaimana perbuatan taat tidak memberikan manfaat bagi orang yang kafir (*la tadlurru ma'a al-iman ma'shiyah kama la yanfa'u ma'a al-kufr iman*). Menurut penilai kaum Mu'tazilah, kalau faham yang disampaikan oleh Murji'ah itu benar berarti janji Allah SWT untuk menghukum para pelaku kejahatan menjadi sia-sia.⁸⁷ Tentu saja Tuhan sebagai yang Mahasempurna, lanjut Mu'tazilah, Mahasuci dari perbuatan-perbuatan yang sia-sia seperti ini.

Menurut al-Qadli Abdul Jabbar, di kalangan Mu'tazilah telah ada kesepakatan bahwa ancaman siksa (*al-wa'ad*) dan janji pahal (*al-wa'id*) yang ditetapkan Allah adalah benar, tidak boleh diingkari dan dibohongi. Demikian juga Mu'tazilah sepakat bahwa orang Muslim yang melakukan dosa besar (*al-murtakib al-kaba'ir*) adalah masuk neraka, dan mereka di neraka selama-lamanya sama halnya dengan orang kafir, meskipun kadar siksa yang diterimanya lebih ringan dibandingkan dengan siksa orang-orang kafir.⁸⁸ Dalam konteks ini, Harun Nasution pernah menegaskan bahwa Tuhan tidak bisa dikatakan adil jika Ia tidak memberikan pahala kepada orang yang berbuat baik dan tidak menghukum orang yang berbuat buruk.⁸⁹ Bahkan az-Zamakhsyari sampai mengatakan bahwa Allah wajib memberikan pahala kepada orang yang taat, karena ketaatannya, dan wajib memberi hukuman kepada orang yang berbuat maksiat, karena kemaksiatannya.⁹⁰ Pandangan ini didasarkan pada Qs. Ar-Ra'du (13) ayat 31 "*innallaha la yukhlifu al-mi'ad*" (sesungguhnya Allah tidak akan mengingkari janji-Nya).

4. Al-Manzilah bain al-Manzilatain.

Doktrin teologis *al-manzilah bain al-manzilatain*, yang secara harfiah berarti satu posisi diantara dua posisi, dapat dicararikan keterkaitan logisnya dengan ajaran Mu'tazilah tentang *al-'adl* di atas. Bagi Mu'tazilah, Muslim pelaku dosa besar status hukumnya bukanlah kafir, karena orang tersebut masih percaya

⁸⁷ Zahrah, *Aliran Politik dan Akidah*, 153.

⁸⁸ Matondang, *Tafsir Ayat-ayat Kalam*, 68.

⁸⁹ Nasution, *Teologi Islam*, 55.

⁹⁰ Matsna, *Orientasi Semantik*, 137.

kepada Tuhan dan nabi Muhammad Saw; akan tetapi mereka bukan pula sebagai mukmin, karena keimanannya sudah tidak lagi sempurna. Karena mereka sudah bukan lagi mukmin maka mereka tidak masuk surga, dan karena juga bukan kafir maka secara logis sebenarnya mereka juga tidak layak masuk neraka. Idealnya harus ditempatkan pada sebuah tempat yang posisinya berada diantara surga dan neraka, di luar surga dan neraka; inilah mestinya konsep keadilan yang semestinya. Akan tetapi karena di akhirat kelak, menurut keyakinan Mu'tazilah, tiada tempat selain surga dan neraka, maka Muslim pelaku dosa besar harus dimasukkan ke dalam salah satu dari dua tempat itu. Dalam konteks ini erat kaitannya dengan konsep iman yang disampaikan oleh Mu'tazilah; karena bagi mereka iman bukan hanya pengakuan atau keyakinan hati (*ma'rifah* atau *tashdiq bi al-qalb*) dan penuturan lisan (*iqrar bi al-lisan*), tetapi juga harus mewujudkan ke dalam bentuk amal perbuatan (*amal bi al-arkan*). Itulah sebabnya iman bagi Mu'tazilah bukan *tashdiq*, bukan pula *ma'rifah*, melainkan 'amal sebagai akibat mengetahui Tuhan. Tegasnya, iman bagi mereka adalah pelaksanaan perintah-perintah Tuhan.⁹¹ Oleh karena itu Mu'tazilah berpandangan bahwa Muslim pelaku dosa besar bukanlah mukmin dan oleh karenanya ia tidak akan bisa masuk surga, dan satu-satunya tempat baginya adalah neraka. Menurut al-Qadli Abdul Jabbar, terdapat kesepakatan di kalangan Mu'tazilah bahwa orang Muslim pelaku dosa besar adalah penduduk neraka, dan mereka berada di neraka selama-lamanya.⁹² Akan tetapi rasanya kurang adil kalau Muslim pelaku dosa besar itu mendapatkan siksa seberat siksa orang kafir, dan oleh karena itu meski mereka dimasukan neraka, akan tetapi siksaan yang diterima olehnya tentu lebih ringan daripada siksaan orang kafir.⁹³ Dalam hal ini al-Qadli Abdul Jabbar mendasarkan pandangannya antara lain firman Allah SWT dalam Qs. An-Nisa' ayat 14:

⁹¹ Lihat, misalnya: Matondang, *Tafsir Ayat-ayat Kalam*, 51; Nasution, *Teologi Islam*, 147; Machasin, *Al-Qadli Abdul Jabbar*, 148. Pandangan ini didasarkan pada beberapa ayat al-Qur'an, diantaranya adalah: Qs. al-Anfal (8): 2; Qs. Ali Imran (3): 85. Itulah sebabnya al-Qadli Abdul Jabbar menolak pengertian iman yang hanya terbatas pada *ma'rifah bi al-qalb* atau hanya *iqrar bi al-lisan* dan juga menolak pengertian iman yang hanya berupa *tashdiq bi al-qalb*. Lihat, Matondang, *Tafsir Ayat-ayat Kalam*, 51.

⁹² Matondang, *Tafsir Ayat-ayat Kalam*, 67.

⁹³ Nasution, *Teologi Islam*, 56; Matondang, *Tafsir Ayat-ayat Kalam*, 67-68.

ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً

فيها وله عذاب مهين

Artinya: Siapa yang mendurhakai Allah dan rasul-Nya serta melanggar ketentuan-Nya, niscaya Allah memasukkannya ke dalam neraka, ia kekal di dalamnya dan memperoleh siksa yang hina.

Sebagaimana ditegaskan oleh al-Qadli Abdul Jabbar,⁹⁴ ayat tersebut secara eksplisit menunjukkan bahwa orang-orang yang melakukan kedurhakaan dan kemaksiatan, selama tidak melakukan taubat, sungguh mereka akan kekal di dalam neraka. Lebih jauh ditambahkan, sekalipun di dalam ayat ini tidak disebutkan secara eksplisit tentang taubat, namun hal ini dapat diketahui melalui akal fikiran manusia, karena Tuhan tidak mungkin menyiksa dan memberikan ceriaan terhadap orang-orang yang sudah sadar dalam pengertian yang sesungguhnya. Dan dalam pada itu, Tuhan telah menyebutkan taubat di dalam berbagai ayat al-Qur'an sebagai persyaratan mutlak bebasnya seseorang dari siksa neraka.

Konsep posisi tengah bagi Muslim pelaku dosa besar didasarkan pada argumen baik *naql* atau wahyu maupun *'aql* atau rasio. Dikatakan oleh Washil bin Atha', doktrin *al-manzilah bain al-manzilatain* yang dikemukakan adalah sesuai dengan prinsip umum doktrin Islam sebagai agama yang tidak ekstrims, tetapi agama yang moderasi (*tawassuth*). Dalam konteks ini, Washil bin Atha'—sebagaimana dijelaskan oleh Zuhdi Jarullah—mengedepankan sejumlah dalil *naql* berupa ayat-ayat al-Qur'an dan hadis. Ayat-ayat al-Qur'an yang mereka rujuk sebagai dasar legitimasinya antar lain adalah: Qs. al-Baqarah (2): 143, Qs. al-Isra': 29 dan 110. Adapun hadis rujukannya adalah "*khair al-umur ausatuha*" (sebaik-baik perkara adalah yang berada pada posisi moderasi atau tengah), tidak ekstrims kiri dan tidak pula ekstrims kanan, dan hadis-hadis lain yang semakna dengannya. Sementara argumen rasionalnya, Washil bin Atha' merujuk kepada

⁹⁴ Lihat, Matondang: *Tafsir Ayat-ayat Kalam*, 68.

konsep etika filosofis Aristoteles yang mengajarkan bahwa “kebaikan adalah merupakan titik tengah antara dua ekstrimitas kejahatan”.⁹⁵

5. Al-Amr bi al-Ma’ruf wa an-Nahy ‘an al-Munkar.

Sebenarnya doktrin teologis ini “perintah melaksanakan kebaikan atau yang ma’ruf dan meninggalkan kemungkaran” bukan hanya kewajiban kaum Mu’tazilah semata, tetapi bagi seluruh kaum muslimin. Hanya saja di kalangan umat Islam telah terjadi perbedaan pada tingkat teknis operasionalitasnya di lapangan, dan Mu’tazilah memberikan penjelasan itu secara lebih khas. Berlainan dengan Khawarij yang melaksanakan doktrin ini langsung melalui jalan kekerasan, Mu’tazilah terlebih dulu menempuh jalan seruan bersifat persuasif dan kalau cara yang pertama ini ternyata tidak efektif, maka baru kemudian boleh ditempuh dengan cara berikutnya yakni kekerasan seperti yang ditempuh oleh kaum Khawarij.

Adapun landasan teologis dari kewajiban amar ma’ruf nahi an al-munkar adalah firman Allah di dalam Qs. Ali Imran (3) ayat 104:

ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف
وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون

Artinya: Hendaklah ada diantara kamu sekelompok ummat yang mengajak kepada kebaikan, menuruh berbuat baik dan mencegah kemungkaran. Mereka itulah orang-orang yang beruntung. (Qs. Ali Imran (3): 104)

Menurut al-Qadli Abdul Jabbar, ayat di atas menunjukkan bahwa Allah SWT telah mewajibkan kepada sekelompok orang yang mendapatkan petunjuk dengan ayat-ayat-Nya untuk mengajak manusia kepada kebaikan dan melakukan *amar ma’ruf nahi ‘an al-munkar*. Sekelompok orang yang dimaksudkan di sini adalah para ulama’, sejalan dengan sabda Nabi saw “*al-‘ulama’ umana’u ar-rasul*

⁹⁵ Jarulah, *Al-Mu’tazilah*, 53-54.

‘*ala ‘ibadih*” (para ulama’ adalah penyambung lidah rasul untuk hamba-hambanya).

Kemudian dalam menafsirkan Qs. al-Hujurat ayat 9, al-Qadli Abdul Jabbar juga mengkaitkannya dengan kewajiban *amar ma’ruf* dan *nahi ‘an al-munkar*. Ditambahkannya, di dalam ayat ini Tuhan mengemukakan dua cara yang secara bertahap dipergunakan untuk menyelesaikan sengketa. Tahap pertama melalui jalan damai (al-ishlah) dan kemudian tahap kedua melalui jalan kekerasan (al-qital).⁹⁶ Hal ini menunjukkan apabila dapat diselesaikan dengan cara yang lebih mudah maka tidak diperbolehkan menggunakan cara yang lebih berat.

Walaupun pada prinsipnya amar ma’ruf dan nahi ‘an al-munkar adalah wajib, namun kewajiban itu muncul apabila seseorang telah memenuhi persyaratan sebagai berikut ini: (1)mengetahui secara pasti bahwa apa yang disuruhnya itu baik dan yang dilarangnya itu munkar; (2)mengetahui atau besar dugaan akan terjadi kemungkaran; (3)mengetahui bahwa tindakannya tidak akan mengakibatkan efek negatif yang lebih berbahaya; (4)mengetahui atau besar dugaan bahwa upaya yang dilakukan akan berpengaruh positif; (5)mengetahui atau besar dugaan bahwa tindakan itu tidak akan membahayakan diri atau keluarganya.⁹⁷ Lebih jauh dikatakan, apabila lima syarat itu tidak lengkap, maka menurut al-Qadli Abdul Jabbar,⁹⁸ pelaksanaan amar ma’ruf dan nahi ‘an al-munkar tidak wajib. Dalam pada itu ia cenderung menetapkan kewajiban amar ma’ruf dan nahi ‘an al-munkar menjadi kewajiban kolektif.

Mu’tazilah secara historis pernah mengimplementasikan doktrin dasarnya yang terkakhir ini dengan melalui cara kekerasan. Jalan kekerasan itu mereka tempuh bukan saja ketika melakukan pembelaan doktrin akidah Islam dari serangan kalangan out sider seperti kaum zindiq pada masa Abbasiyah, yang bertujuan menghancurkan sendi-sendi Islam; akan tetapi juga ketika Mu’tazilah melakukan “pemaksaan” doktrin teologisnya mengenai kemakhlukan al-Qur’an melalui kebijakan mihnah pada zaman Khalifah al-Makmun kepada kalangan internal umat Islam, terutama ahli fiqih dan ahli hadis. Menurut M. Watt,

⁹⁶ Lihat, Matondang, *Tafsir Ayat-ayat Kalam*, 60.

⁹⁷ Matondang, *Tafsir Ayat-ayat Kalam*, 61.

⁹⁸ Matondang, *Tafsir Ayat-ayat Kalam*, 61.

pengalaman sejarah berupa mihnah ini, yang meski dinilai negatif oleh banyak kalangan, namun kalau dipahami argumentasinya akan dapat dimaklumi, bahwa hal itu ternyata sebagai bentuk sikap tegas Mu'tazilah di dalam membela kemurnian prinsip dasar ajaran Islam.⁹⁹ Tentang mihnah ini misalnya, karena menurut Mu'tazilah kalau al-Qur'an itu dikatakan bersifat qadim tentu akan berakibat adanya pengakuan berbilangnya yang qadim, padahal yang qadim itu adalah Tuhan. Dengan perkataan lain, karena faham tentang keqadiman al-Qur'an membawa kepada kemusyrikan, dan musyrik merupakan dosa terbesar menurut pandangan Tuhan, maka wajar kalau kemudian Mu'tazilah bertindak sangat tegas dalam masalah ini guna mengamankan kemurnian ketauhidan umat Islam.

⁹⁹ Watt, *Pemikiran Teologi dan Filsafat*, 74.