

PEMIKIRAN TAUHID ÂYÂT ALLÂH MURTAÐÂ MUṬAHHARÎ

Safii **Abstract:** This article explores the ideas of Murtaðâ safii@yahoo.com Muṭahharî, Shî'ah thinkers, about his thoughts of tawheed. By using the analytical methods of genealogical and critical, this article concludes that the thought of Muṭahharî besides not entirely the same as the Mu'tazilah who deny the existence of God's attributes in addition to his substance, is also not in line with Ash'ariyah who believes in the existence properties separate God beside his substance, but between the two completely fused integrally. It shows that he is not completely unaffected by the Mu'tazilah and Ash'ariyah. Similarly, the act of thinking about tawheed (*tawḥîd fî al-Af'âl*), where he was influenced by Ash'ariyah, although the effect is not as big as the levels derived from Mu'tazilah.

Fakultas Ushuluddin
IAIN Walisongo,
Semarang

Keywords: Tawheed, Shî'ah, Mu'tazilah, Ash'ariyah.

Pendahuluan

Selama ini banyak tesis yang menyebutkan bahwa hingga masa formatif, yaitu masa pembentukan pemikiran Islam, Shi'ah sebagai suatu kelompok tidak memiliki konsep *kalâm*, terutama dalam bidang tauhid, yang mandiri dan eksklusif, kecuali hanya mengikuti aliran *kalâm* rasional dan filosofis yang pada dasarnya telah ditumbuh-kembangkan sebelumnya oleh Mu'tazilah.¹ Oleh karena itu, wajar apabila kemudian dari segi ajaran mereka diplot memiliki pokok-pokok pemikiran yang kurang-lebih sama dengan yang terdapat dalam paham Mu'tazilah.

Hal itu, sebagaimana dinyatakan dalam beberapa sumber, dapat dilihat dari ajaran-ajaran prinsip Shi'ah yang menyatakan bahwa Tuhan itu Maha Esa, tidak serupa dengan segala sesuatu, tidak memiliki sifat sebagaimana yang secara inheren terdapat pada makhluk-Nya, bukan pula merupakan aksiden.² Demikian pula halnya dengan status orang yang melakukan dosa besar. Dalam pandangannya ia, sebagaimana yang terlihat dalam doktrin Mu'tazilah, juga akan kekal berada di dalam neraka manakala ia tidak pernah bertaubat selama hidupnya.³ Tesis ini juga diperkuat oleh pernyataan Abû Zahrah yang menyebutkan bahwa secara umum pemikiran Shi'ah dalam bidang *kalâm* memang sejalan dengan aliran Mu'tazilah, dan tidak sesuai dengan mazhab Ash'ariyah dan Mâturîdiyah.⁴ Barangkali karena atas dasar inilah, menjadi wajar apabila W. L. Reese, orientalis berkebangsaan Amerika, kemudian memandang Shi'ah sebagai representasi dari gerakan Mu'tazilah.⁵ Dengan kata lain, walaupun Mu'tazilah sebagai suatu kelompok yang

¹ Zuhdi Jâr Allâh, *al-Mu'tazilah* (Beirut: al-Ahliyah li al-Nashr wa al-Tawzi', 1974), 205; Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1983), 74; Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*. ed., Saiful Muzani (Bandung: Mizan, 1996), 375; dan M. Zurkani, *Teologi al-Ghazali: Pendekatan dan Metodologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 2.

² Laily Mansur, *Pemikiran Kalâm dalam Islam* (Jakarta: LSIK, 1994), 43-44. Mahmood Shehaby, "Shi'ah", dalam Kenneth W. Morgan (ed.), *Islam Jalan Lurus* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986), 237.

³ Muḥammad Aḥmad Abû Zahrah, *Târîkh al-Madhâbib al-Islâmîyah* (Kairo: Maktabat al-Adab, t.th.), 48.

⁴ Abû Zahrah, *Târîkh al-Madhâbib*, 48-49.

⁵ W.L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion* (New Jersey: Humanities Press, 1980), 364.

telah terkubur dalam sejarah, namun ajaran-ajarannya hingga kini tetap hidup dan terakomodasi dalam *kalâm* Shî'ah.

Adanya kesamaan tersebut kelihatannya dimungkinkan, karena secara politik antara Shî'ah dan Mu'tazilah memang sama-sama pernah mengalami perlakuan represif ketika tampuk pemerintahan berada di bawah penguasa dari kelompok lain. Kesamaan nasib ini dialami oleh keduanya semenjak era pemerintahan Islam berada di bawah kekuasaan al-Mutawakkil dari Banî 'Abbâs yang berhaluan Ash'ariyah pada 848 H hingga era munculnya Banî Buwayh (945-1055 M) yang berhaluan Shî'ah. Oleh karena itu, wajar apabila sewaktu kelompok yang tersebut terakhir berhasil merebut tampuk kepemimpinan dari Banî 'Abbâs, mereka kemudian berupaya mengakomodir dan merekrut beberapa tokoh kenamaan Mu'tazilah untuk menduduki posisi strategis dalam tubuh pemerintahannya. Di antaranya, seperti; 'Abd Allâh b. Aḥmad b. Ma'rûf yang diangkat menjadi Hakim Kepala di Baghdad, Abû al-Ḥasan al-Karkhî, dan 'Abd al-Jabbâr b. Aḥmad al-Ḥamadhânî yang diangkat menjadi Hakim Kepala di Ray.⁶

Sementara di sisi lain, Shî'ah sebagai kelompok yang semenjak awal kemunculannya lebih mementingkan persoalan-persoalan yang berkenaan dengan politik praktis ketika itu belum memiliki ajaran-ajaran dasar *kalâm* yang mandiri dan eksklusif.⁷ Secara implisit keterangan seperti ini juga didukung melalui tulisan salah seorang pemikir kenamaannya. Hal ini terlihat dari pernyataan Nasr yang menyebutkan bahwa *kalâm* Shî'ah memang terlahir paling belakangan dikarenakan konsentrasi pemikir-pemikir Shî'ah awal lebih banyak menfokuskan perhatiannya dalam bidang-bidang yang lain, seperti tafsir al-Qur'ân, Ḥadîth, dan hukum Islam.⁸ Sebagai konsekuensinya, menjadi wajar apabila beberapa majelis pengajaran yang difasilitasi pemerintahan ketika itu justru disemarakkan oleh para pemikir Mu'tazilah. Di antaranya, seperti majelis Abû al-Ḥasan b. Ṭayyîb al-Baṣrî di Baghdad dan majelis al-Ḥasan b. Rajâ al-Daḥlân. Hal ini diperkuat melalui salah satu sumber yang menyebutkan, apabila seratus

⁶ Jâr Allâh, *al-Mu'tazilah*, 203-213; Joel L. Kraemer, *Renaissance Islam: Kebangkitan Intelektual dan Budaya Pada Abad Pertengahan* (Bandung: Mizan, 2003), 17.

⁷ Jâr Allâh, *al-Mu'tazilah*, 213.

⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat, dan Gnosis* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 23-24.

tahun sebelumnya Mu'tazilah mendapatkan dukungan penuh dari Khalifah al-Ma'mûn, maka saat ini—meski dengan eskalasi yang sedikit agak berbeda—mereka juga mendapatkan dukungan yang sama dari dari Şâhib b. 'Abbâd (977-995 M), yakni Perdana Menteri dari Sultan Fakh̄r al-Dawlah.⁹

Namun tesis tersebut kemudian tidak sepenuhnya disepakati oleh Nurcholish Madjid. Dalam salah satu artikelnya ia menyebutkan bahwa al-Ash'arî bukan hanya merupakan salah seorang pemimpin *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*, tetapi juga memiliki banyak pengaruh terhadap pemikiran *kalâm* Shî'ah, sekalipun kadarnya tidak sebesar pengaruh yang berasal dari paham Mu'tazilah.¹⁰ Hal ini menunjukkan bahwa sesungguhnya bukan hanya ajaran-ajaran yang datang dari Mu'tazilah semata yang berpengaruh terhadap pemikiran *kalâm* Shî'ah, melainkan juga ada yang berasal dari ajaran-ajaran Ash'ariyah.

Terkait dengan permasalahan tersebut, maka tentunya perlu diteliti secara mendalam mengenai kebenaran tesis yang menyatakan bahwa Shî'ah hanya sekadar mengikuti pemikiran *kalâm* yang pada dasarnya telah ditumbuhkembangkan sebelumnya oleh Mu'tazilah. Karena kalau memang benar demikian, tentunya ajaran-ajaran dasar yang terdapat dalam *kalâm* Shî'ah tidak boleh tidak mesti memiliki kesamaan dengan ajaran-ajaran dasar yang terdapat dalam Mu'tazilah. Apakah kesamaan ajaran tersebut hanya merupakan faktor kebetulan, atautkah memang karena ada faktor-faktor lain yang mengakibatkan *kalâm*, terutama masalah tauhid, Shî'ah banyak dipengaruhi oleh pemikiran Mu'tazilah ketimbang yang berasal dari Ash'ariyah.

Mengacu pada uraian latar belakang masalah di atas, artikel ini berupaya membahas pemikiran *tawhîd* Murtaḍâ Muṭahharî dengan fokus kajian tentang dampak Mu'tazilah dan Ash'ariyah terhadap pemikirannya mengenai pemikiran *tawhîd*-nya.

Sketsa Biografis Murtaḍâ Muṭahharî

Muṭahharî, yang nama dan gelar lengkapnya adalah Âyat Allâh Murtaḍâ Muṭahharî, dilahirkan pada tanggal 2 Pebruari 1920 dari

⁹ Nasr, *Intelektual*, 203-213.

¹⁰ Nurcholis Madjid, "Aktualisasi Ajaran Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah", dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (eds.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan* (Jakarta: P3M, 1989), 65.

sebuah keluarga yang dikenal sangat religius di desa Fariman,¹¹ yakni sebuah desa yang sekarang telah bermetamorfosis menjadi daerah perkotaan sekitar enam puluh kilo meter dari Mashhad. Kota ini, sebagaimana dikatakan dalam salah satu sumber, selain dikenal sebagai pusat ziarah terpenting hingga kini,¹² juga sekaligus merupakan pusat lembaga pendidikan Shi'ah terbesar di negeri Iran bagian Timur.¹³

Ayahnya yang bernama Muḥammad Ḥusayn Muṭahharī adalah termasuk salah seorang ulama terkemuka ketika itu. Bahkan lebih dari itu, ia yang diriwayatkan pernah menghabiskan waktunya beberapa tahun untuk mempelajari ilmu-ilmu keagamaan di Mesir dan Hijaz, juga merupakan salah seorang ulama yang dihormati oleh seluruh lapisan masyarakat Khurasan dan di daerah sekitarnya, berkat kesalehan dan penguasaan ilmu keagamaannya yang luas dan mendalam.¹⁴ Kelihatannya nama besar di akhir nama dirinya sengaja dilekatkan kepada nama akhir sang anak dengan harapan, selain untuk menandakan adanya pertalian nasab keluarga, juga dalam rangka untuk melestarikan citra dan keharuman nama baik keluarganya. Oleh karena itu, wajar kiranya apabila kemudian di mata para penganut Shi'ah Muḥammad Ḥusayn Muṭahharī dipandang layak memperoleh gelar kehormatan sebagai “ḥujjat al-Islām” (bukti-bukti Islam),¹⁵ sebagaimana halnya yang pernah dianugerahkan kepada Abū Ḥāmid al-Ghazālī (w. 1111) beberapa abad sebelumnya.¹⁶

Sebagai putra yang terlahir dan dibesarkan dalam keluarga yang dikenal amat bersahaja dan taat beragama, mula-mula Muṭahharī memperoleh pendidikannya di bawah asuhan dan bimbingan orang

¹¹ Murtaḍā Muṭahharī, *Fundamentals of Islamic Thought God, Man, and The Universe* (Berkeley: Mizan Press, 1985), 9.

¹² Kota ini menjadi tempat suci yang selalu ramai dikunjungi warga Shi'ah karena di tempat inilah Imam ke delapan mereka (‘Alī al-Riḍā) yang meninggal pada 203 H akibat diracun dikebumikan. Shehabi, “Shi'ah”, 229.

¹³ Muṭahharī, *Fundamentals*, 9. Haidar Baqir, *Murtaḍā Muṭahharī Sang Mujahid* (Bandung: Yayasan Muthahhari, 1995), 25.

¹⁴ Muṭahharī, *Fundamentals*, 9.

¹⁵ Jalaluddin Rakhmat, “Muṭahharī: Sebuah Model Buat Para Ulama”, dalam Murtaḍā Muṭahharī, *Perspektif al-Qur'an Tentang Manusia dan Agama* (Bandung: Mizan, 1995), 8.

¹⁶ Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazālī, *Minḥāj al-'Abidīn* (T.tp.: al-Nur Asia, t.th.), 2. Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Vol. 2 (Jakarta: UI Press, 1984), 54.

tuanya sendiri. Di samping itu, sebelum keberangkatannya ke Mashhad untuk melanjutkan pendidikannya ia juga sempat menghabiskan sebagian waktunya dengan mengenyam pendidikan di sebuah madrasah tradisional yang terletak di desanya, Fariman. Di madrasah ini ia, sebagaimana disebutkan dalam salah satu sumber, bersama anak-anak yang lain diajarkan banyak tentang cara-cara membaca dan menulis, menghafal surat-surat pendek al-Qur'ân, dan pengenalan ke dalam dunia sastra.¹⁷

Setelah usianya genap mencapai 12 tahun, Muṭahharî berpindah ke Mashhad untuk melanjutkan pendidikannya ke Madrasah yang lebih tinggi dan formal. Ketika itu situasi dan kondisi lembaga yang dimasukinya sebenarnya boleh dikatakan tidak kondusif, karena sedang berada dalam fase kemunduran. Hal ini menurut pengamatan Hamid Algar paling tidak dipicu oleh adanya dua sebab utama. Sebagian sebab, karena alasan-alasan interen, yaitu menurunnya sumber daya manusia para tenaga pengajarnya beserta sarana dan prasarana pendukung proses belajar-mengajarnya yang relatif tidak memadai, dan sebagiannya lagi, karena alasan-alasan ekstern, yaitu adanya kontrol ketat dari pihak penguasa, Muhammad Reza, Shah pertama dinasti Pahlevi terhadap lembaga-lembaga pendidikan yang berbasis keagamaan.¹⁸ Di lembaga inilah ia kelihatannya mulai belajar secara formal untuk pertama kalinya tentang ilmu-ilmu keagamaan yang notabene merupakan lembaga pendidikan non-sekuler satu-satunya yang paling bergengsi dan kesohor di kota itu.

Ketika berada di Mashhad figur guru yang sebenarnya mendapat curahan perhatian terbesar Muṭahharî adalah Mirzâ Mahdî Shâhidî Razavî (w. 1936), seorang guru filsafat yang sangat disegani dan diidolakan kepakarannya.¹⁹ Akan tetapi, karena usianya ketika itu masih dipandang belum mencukupi, maka ia tidak diperkenankan dan diharuskan menunda sementara keinginannya untuk dapat menghadiri dan mengikuti kuliah-kuliahnya. Dengan demikian, obsesi Muṭahharî untuk dapat menimba ilmu secara langsung kepada Mirzâ Mahdî Shâhidî Razavî tampaknya hanya sebatas utopia belaka, karena tidak berselang lama sang guru yang menjadi idolanya tersebut meninggal

¹⁷ Baqir, *Muṭabharî*, 26.

¹⁸ Muṭahharî, *Fundamentals*, 9.

¹⁹ Muṭahharî, *Fundamentals*, 9.

dunia,²⁰ sebelum keinginannya untuk mengikuti kuliah-kuliahnya dapat terwujud.

Namun demikian, kematian sang guru tersebut tidak berarti kemudian mengakibatkan minat dan spirit Muṭahharî untuk terus belajar meredup. Hal ini terlihat ketika pada tahun 1937 ia justru beroleh kesempatan untuk melanjutkan pendidikannya pada tingkat tinggi di Qum,²¹ sebuah lembaga yang dikenal sebagai pusat pendidikan spiritual dan intelektual di Iran.²² Di lembaga ini ia belajar di bawah bimbingan beberapa pakar yang dikenal amat profesional di bidangnya, baik yang berkenaan dengan tradisi keilmuan klasik maupun tradisi keilmuan modern, seperti; Âyat Allâh Sayyid Muḥammad Damad, Sayyid Muhammad Riza Gulpayagani, dan Sayyid Şadr al-Dîn Şadr, Âyat Allâh Burujerdi, Âyat Allâh Rûḥullâh Khumaynî, dan Âyat Allâh Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabâṭabâ'î.²³

Lembaga pendidikan tersebut menjadi demikian fenomenal konon berkat tangan dingin sang direktur dan sekaligus guru Muṭahharî yang bernama Shaykh 'Abd al-Karîm Hâ'irî.²⁴ Akan tetapi, yang terpenting dari semua itu kelihatannya adalah kedua gurunya yang sama-sama telah bergelar Âyat Allâh, yaitu Âyat Allâh Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabâṭabâ'î (w. 1981) dan Âyat Allâh Rûḥullâh Khumaynî (w. 1989). Bahkan hubungannya yang demikian *intens* dengan gurunya yang tersebut terakhir ini terus berlanjut bukan hanya terbatas dalam suasana formal akademik, tetapi juga tetap terpelihara dalam kancah politik praktis. Hal ini kelihatan ketika keduanya kemudian terlibat secara aktif di medan jihad menentang rezim pemerintahan Pahlavi yang dipandang sarat dengan praktik tirani, ketidakadilan, dan praktik-praktik lain yang dalam istilah sekarang mungkin bisa disejajarkan dengan sebutan korupsi, kolusi, dan nepotisme.

²⁰ Baqir, *Muṭahharî*, 27.

²¹ Konon, di antara salah satu alasannya ia meninggalkan Mashhad menuju Qum karena akibat kematian gurunya tersebut. Muṭahharî, *Fundamentals*, 9.

²² Muḥammad Ḥusayn Ṭabâṭabâ'î, *Shi'ite Islam* (Karachi: Islamic Educational Society, t.th.), 23.

²³ Muṭahharî, *Fundamentals*, 28-29.

²⁴ Muṭahharî, *Fundamentals*, 10.

Setelah berhasil menyelesaikan studinya di Qum, Muṭahharī dalam usianya yang relatif muda telah diberi otoritas untuk mengajar di Fakultas Teologi Universitas Teheran pada tahun 1954.²⁵ Di Fakultas ini ia sempat mengajar beberapa disiplin keilmuan seperti fiqih, usul fiqih, tasawuf, logika, filsafat, dan *kalām* selama kurang lebih dua puluh tahun. Berkat keluasan dan kedalaman ilmunya ia di samping mengajar dan menjabat sebagai ketua jurusan filsafat, juga dinobatkan sebagai guru besar oleh pengurus perguruan yang bersangkutan.²⁶ Karirnya sebagai tenaga pengajar tersebut kelihatannya bukanlah yang pertama bagi dirinya. Karena, sebagaimana dikatakan Hamid Algar, ketika masih menjadi siswa aktif di Qum, ia juga telah diberi kesempatan untuk mengajar beberapa bidang studi seperti logika, filsafat, *kalām*, dan fiqih.²⁷

Karya-karya Murtaḍā Muṭahharī

Sebagai salah seorang ulama-intelektual yang menurut catatan Alaedin Pazargadi dikenal memiliki kemampuan serba bisa,²⁸ dan juga amat perhatian terhadap masalah keilmuan, Muṭahharī memang telah banyak menuangkan gagasan-gagasannya dalam bentuk tulisan. Tulisan-tulisannya hampir dapat dikatakan mencakup berbagai bidang keilmuan yang berkembang ketika itu seperti filsafat, logika, fiqh, usul al-fiqh, tasawuf, akhlaq, tafsir, sejarah, politik, dan kalām.²⁹

Menurut catatan yang ada, karya-karya yang telah dihasilkan Muṭahharī, baik dalam bentuk buku maupun pamflet berjumlah kurang lebih 61 buah.³⁰ Sementara dalam sumber yang lain disebutkan bahwa karya-karyanya yang telah diterbitkan, baik dalam bentuk buku maupun pamflet baru berkisar antara 35 buah.³¹ Adanya perbedaan ini barangkali segera bisa dimaklumi, mengingat pada dasarnya—paling

²⁵ Rakhmat, “Muṭahharī, 8-9.

²⁶ M. Amin Rais, *Cakrawala Islam Antara Cita dan Fakta* (Bandung: Mizan, 1987), 205.

²⁷ Muṭahharī, *Fundamentals*, 13-14.

²⁸ Murtaḍā Muṭahharī, *The Goal* (Mehr: Foreign Department of Be’that Foundation, 1982), 9.

²⁹ Baqir, *Muṭahharī*, 41.

³⁰ Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Islam Indonesia* (Jakarta: Djambatan, 1992), 713.

³¹ Muṭahharī, *The Goal*, 9.

tidak hingga tulisan ini disusun—belum sepenuhnya karya-karya Muṭahharî berhasil dicetak dan diterbitkan dalam bentuk buku. Namun demikian, satu hal yang perlu dicatat bahwa hampir seluruh tulisan-tulisannya tersebut dalam pandangan Amin Rais menawarkan suatu pemahaman Islam yang bersifat dinamis, aktif, dan revolusioner.³²

Di antara buku-buku Muṭahharî, baik yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris, bahasa Arab maupun dalam bahasa Indonesia, yang bisa disebutkan di sini adalah sebagai berikut: 1. *Islamic Movement in the Twentieth Century* (Pergerakan Islam di Abad Kedua Puluh), 2. *Uṣūl al-Falsafah wa Manbāj al-Waqf'î* (Prinsip-prinsip Filsafat dan Metode Realisme). Buku ini menurut penuturannya ditulis oleh dirinya bersama-sama dengan gurunya yang bernama Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'î, 3. *Light within Me* (Cahaya Dalam Diriku), 4. *Social and Historical Change: An Islamic Perspective* (Perubahan Masyarakat dan Sejarah: Sebuah Perspektif Islam), 5. *Master and Mastership* (Walî dan Wilāyah), 6. *A Discourse on the Islamic Republic* (Diskursus tentang Republik Islam), 7. *The Nature of Imam Ḥusayn's Movement* (Hakekat Pergerakan Imam Ḥusayn), 8. *The Goal of Life* (Tujuan Hidup), 9. *Man's Social Evolution* (Evolusi Masyarakat Manusia), 10. *Attitude and Conduct of Prophet Muhammad* (Sikap dan Perilaku Nabi Muhammad), 11. *Perfect Man* (Manusia Sempurna), 12. *Wilāyah the Station of the Master* (Wilayah Maqam Wali). Buku berbahasa Inggris ini merupakan terjemahan dari bahasa Persia dengan judul *Walā'-ha wa wilāyat-ha*, 13. *Eternal life* (Kehidupan yang abadi), 14. *The Awaited Saviour*. Buku ini sebagai dikatakan penulisnya disusun bersama-sama dengan Muḥammad Bāqir Ṣadr, 15. *Revelation and Prophethood* (Wahyu dan Kenabian), 16. *The Fundamentals of Islamic Thought God: Man and The Universe* (Dasar-dasar Pemikiran Islam tentang Tuhan: Manusia dan Alam), 17. *The End of Prophethood* (Akhir Kenabian), 18. *Muḥāḍarat fī al-Dīn wa al-Ijtimā'* (Kebudayaan dalam Agama dan Masyarakat), 19. *Al-Islām wa Mutaṭallabāt al-'Aṣr* (Islam dan Tuntutan Zaman), 20. *Durūs min al-Qur'ān* (Pelajaran-pelajaran dari al-Qur'ān), 21. *Ihyā' al-Fikr al-Dīnī wa Qiyādah fī al-Shāb* (Menghidupkan Pemikiran Keagamaan dan Membangkitkan Generasi Muda), 22. *Al-Mujtamā' wa al-Tārikh* (Masyarakat dan Sejarah), 23. *Al-Ijtihād fī al-Islām* (Ijtihad dalam

³² Rais, *Cakrawala*, 205.

Pandangan Islam), 24. *Al-Insân wa al-Îman* (Manusia dan Keimanan), 25. *Al-Hadaf al-Sâmî lî al-Hayât al-Insânîyah* (Tujuan Mulia bagi Kehidupan Manusia), 26. *Al-‘Adl fî al-Islâm* (Keadilan dalam Islam), 27. *Al-Hayât al-Ukbrâ* (Kehidupan Yang Lain), 28. *Inna al-Dîn ‘ind Allâh al-Islâm* (Sesungguhnya Agama di sisi Allah adalah Islam), 29. *Al-‘Adl al-Ilahî* (Keadilan Ilahi), 30. *Perspektif Alquran tentang Manusia dan Agama*. Buku ini sebagaimana dikatakan editornya, Haidar Baqir, adalah terjemahan yang diramu dari berbagai buku Muṭahharî, baik yang berbahasa Arab maupun bahasa Inggris, 31. *Hikmah-ba wa Andaruz-ba*. Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Ahmad Subandi dengan judul, Jejak-jejak Ruhani, 32. *The Rights of Women in Islam* (Hak-hak Wanita Dalam Islam), 33. *Ashna-i ba Qur’ân*. Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Muhammad Jawwâd Bafagih dengan judul Pelajaran-pelajaran Penting dari al-Qur’ân, dan 34. *An Introduction to Ilm al-Kalâm* (Pengantar Ilmu Kalâm).

Diskursus Pemikiran Tauhid Pra-Murtadâ Muṭahhari

Tauhid yang secara etimologis berasal dari kata Arab *wahhad*, *yawahhid*, *tawhîd* merupakan salah satu komponen ajaran prinsip yang paling utama dan terpenting dalam Islam. Demikian pentingnya sehingga wajar bila tidak ada satu aliran kalâm pun dalam Islam, baik Mu‘tazilah, Ash‘ariyah maupun Shi‘ah, yang secara eksplisit tidak mencantumkan ajaran ini sebagai salah satu komponen yang tersendiri dalam dasar-dasar keimanannya. Hal ini terlihat jelas dari ketiganya yang juga sama-sama menetapkan akidah ini sebagai ajaran dasarnya yang utama dan pertama dalam rukun keimanan masing-masing. Hanya saja, berbeda dengan Mu‘tazilah dan juga Shi‘ah yang hingga kini secara redaksional umumnya relatif lebih konsisten mempergunakan istilah tauhid dalam penyebutannya,³³ Ash‘ariyah dalam perkembangannya kemudian, utamanya oleh tokoh-tokoh kalâm yang muncul belakangan atau yang dalam istilah Ibn Khaldûn (w. 808 H/1406 M) dikenal

³³ Al-Qaḍî ‘Abd al-Jabbâr b. Aḥmad al-Hamadhâni, *Sharḥ al-Uṣûl al-Khamsab* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1996), 123. Bandingkan dengan Seyyed Hossein Naṣr, “Kata Pengantar” dalam Sayyid Muḥammad Husayn Ṭabâṭabâ’î, *Shi‘ite Islam* (Karachi: Islamic Educational Society, t.th.), 9.

dengan teolog-teolog *via nova*,³⁴ terlihat tidak demikian. Dalam hal ini mereka justru lebih memilih mempergunakan istilah sebagaimana yang secara eksplisit tersebut dalam al-Qur'ân maupun Ḥadīth yang membicarakan tentang keimanan, yaitu iman kepada Allah,³⁵ sebagai salah satu komponen dari rukun imannya.

Namun demikian, adanya perbedaan penyebutan tersebut tidak berarti kemudian mengakibatkan salah satu dari ketiganya menolak untuk mengimani dan meyakini sepenuhnya bahwa zat Tuhan itu adalah betul-betul Esa. Hal ini terlihat jelas dari tulisan al-Shahrastânî (w. 1153 M) yang menegaskan bahwa dalam pandangan Mu'tazilah dan Ash'ariyah Tuhan itu memang benar-benar Esa dalam zat-Nya.³⁶ Pandangan keduanya ini juga sejalan dengan keterangan yang diberikan oleh al-Hillî (w. 1326 M), salah satu komentator (shârih) dan sekaligus murid kenamaan Nâsir al-Dîn al-Ṭûsî (w. 1274 M).³⁷ Dalam karya komentarnya yang berjudul *Kashf al-Murâd fî Sharḥ Tajrîd al-I'tiqâd*, ia juga menegaskan bahwa bagi Shî'ah Tuhan itu sesungguhnya satu dalam zat-Nya, baik secara 'aqlî maupun naqlî.³⁸

Adapun maksud zat Tuhan itu Esa, sebagaimana dijelaskan dalam salah satu sumber Shî'ah, adalah bahwa di samping zat-Nya tidak berbilang dan tidak terbagi-bagi,³⁹ ia juga tidak memiliki keserupaan dengan yang lainnya.⁴⁰ Keterangan serupa juga dapat ditemukan dalam sumber Shî'ah lain, yang menyebutkan bahwa dari segi zat Tuhan itu

³⁴ Istilah ini merupakan terjemahan dari *kalâm al-muta'akkbirîn* yang diberikan oleh G.C. Anawati dalam salah satu artikelnya tentang *kalâm*. Nasr, *Intelektual*, 16.

³⁵ Abû 'Abd al-Mu'tî Muḥammad al-Nawawî al-Jâwî, *Sharḥ Kâshifât al-Sajâ* (Bandung: al-Ma'ârif, t.th.), 9.

³⁶ Abû al-Faṭḥ Muḥammad b. 'Abd al-Karîm al-Shahrastânî, *al-Milal wa al-Nihâl* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 42. Abû al-Yusrâ Muḥammad b. Muḥammad 'Abd al-Karîm al-Bazdawî, *Kitâb Uṣûl al-Dîn* (Kairo: 'Îsâ al-Bâbî al-Ḥalabî, 1963), 18.

³⁷ Nâsir al-Dîn al-Ṭûsî adalah tokoh Shî'ah kenamaan pertama yang telah menjadikan ilmu *kalâm* sebagai pengetahuan yang komprehensif dan lengkap melalui karya monumentalnya yang berjudul, *Tajrîd al-I'tiqâd*. Muḥammad Ḥusayn Ṭabâṭabâ'î, *Shi'ite Islam* (Karachi: Islamic Educational Society, 1979), 122.

³⁸ Jamâl al-Dîn 'Allâmah al-Ḥillî, *Kashf al-Murâd fî Sharḥ Tajrîd al-I'tiqâd* (Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islâmî, 1407 H), 291. Muḥammad Riḍâ al-Muzaffar, *'Aqâ'id al-Imâmîyah* (Kairo: al-Jumhûriyat al-'Arabiyat al-Muttaḥidah, 1981), 14.

³⁹ Jâr Allâh, *al-Mu'tazilab*, 67.

⁴⁰ al-Muzaffar, *'Aqâ'id al-Imâmîyah*, 13.

betul-betul tunggal, tidak memiliki kesetaraan, perumpamaan dan keserupaan.⁴¹ Memang kalau dari segi tauhid zat (*tawhîd fî al-dhât*),⁴² kelihatannya hampir tidak terdapat permasalahan yang relatif signifikan bagi ketiganya mengingat pada dasarnya tidak ada seorang pun di dunia ini yang mengklaim dirinya Muslim, sebagaimana ditegaskan Abû Zahrah, yang tidak meyakini sepenuhnya kebenaran akidah ini.⁴³ Akan tetapi, bagaimana kaitannya dengan permasalahan tentang tauhid sifat (*tawhîd fî al-sifât*) yang secara eksplisit juga dibicarakan dalam tulisan-tulisan mereka?

Permasalahan sifat yang umumnya dikonseptualisasikan sebagai sesuatu yang memiliki wujud tersendiri di samping zatnya,⁴⁴ mencapai klimaksnya di kalangan mutakallimîn ketika hal itu dikaitkan dengan pembahasan tentang ketuhanan. Permasalahan yang mengemuka kemudian adalah, apakah Tuhan itu juga memiliki sifat sebagaimana layaknya yang secara inheren dimiliki oleh manusia? Apabila dikatakan bahwa Tuhan memiliki sifat, maka mestilah ia *qadîm* (kekal) sebagaimana layaknya zat Tuhan yang juga *qadîm*, karena antara sifat dengan yang disifatinya memang pada dasarnya bersifat integral. Artinya bahwa apabila yang satu *qadîm*, maka yang lain dengan sendirinya tentu ikut menjadi *qadîm* pula. Jika hal ini terjadi, tentunya akan bertentangan dengan prinsip tauhid yang telah dibangun oleh Islam sejak awal, dan sebaliknya justru selaras dengan paham banyak Tuhan yang secara lantang dikonfrontir Islam. Dalam al-Qur'ân misalnya Tuhan secara eksplisit telah menyatakan:

لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا.

⁴¹ al-Ḥillî, *Kashf al-Murâd*, 291. Ayatullâh Makârim al-Shîrâzî, '*Aqâ'idunâ Baḥḥ Mîjîz fî 'Aqâ'id al-Shi'at al-Imâmîyah* (Qum: Madrasat al-Imâm 'Alî b. Abî Ṭâlib, 1419 H.). 18.

⁴² Perlu diketahui bahwa dalam pandangan *mutakallimîn* tauhid memiliki banyak cabang dan yang terpenting, sebagaimana tersebut dalam sumber Shi'ah, ada empat tingkatan, yaitu; tauhid zat, tauhid sifat, tauhid perbuatan dan tauhid ibadah, atau yang dalam istilah Arabnya masing-masing secara berurutan dikenal dengan sebutan *tawhîd fî al-dhât*, *tawhîd fî al-sifât*, *tawhîd fî al-af'âl*, dan *tawhîd fî al-'ibâdah*. Al-Shîrâzî, '*Aqâ'idunâ*, 17. Bandingkan dengan al-Shahrastâni, *al-Milal wa al-Niḥal*, 42.

⁴³ Abû Zahrah, *Târîkh*, 228.

⁴⁴ Harun Nasution, *Mubammad 'Abdub dan Teologi Rasional Mu'tazilah* (Jakarta: UI-Press, 1987), 71. Pernyataan serupa juga dapat ditemukan dalam tulisan Harun yang lain. Nasution, *Teologi*, 52.

“Tetapi Aku (percaya bahwa): dialah Allah, Tuhanku, dan Aku tidak mempersekutukan seorangpun dengan Tuhanku”.⁴⁵

Untuk menghindari dari kemungkinan adanya penyimpangan paham tauhid semacam itu, Mu‘tazilah yang selama ini dikenal memiliki julukan sebagai pemegang teguh prinsip tauhid,⁴⁶ atau yang dalam istilah Arabnya dikenal dengan sebutan *Ahl al-tawhîd*, berpendapat bahwa kepada Tuhan tidak mungkin dilekatkan beberapa sifat dan bahkan satu sifat pun.⁴⁷ Karena apabila tidak, maka hal ini hanya akan mengandaikan suatu gambaran bagi sifat yang keberadaannya terpisah dari zat Tuhan.

Dengan demikian, akan timbul keyakinan bahwa yang *qadîm* sebenarnya bukan hanya zat Tuhan semata, melainkan juga sifat-sifat-Nya. Apabila keduanya, baik zat maupun sifat, bersifat *qadîm*, maka menurut Wâsil b. ‘Aṭâ’ (w 131 H/748 M) akan berdampak pada ketetapan adanya dua Tuhan. Hal ini, sebagaimana dikatakan dalam satu sumber, terlihat melalui pernyataannya yang menyebutkan barang siapa menetapkan arti sifat itu *qadîm*, maka sesungguhnya ia telah menetapkan dua Tuhan,⁴⁸ atau yang dalam teks Arabnya berbunyi “man athbat ma‘na şifât qadîmah faqad athbat ilâhayn”. Karena dalam ajaran Islam, masalah ke-*qadîm*-an pada dasarnya hanyalah merupakan priveles Tuhan semata, maka apabila ada sesuatu selain-Nya yang bersifat *qadîm* tentulah ia menjadi Tuhan pula.

Oleh karena itu, demi memelihara kemurnian paham tauhidnya dari kemungkinan adanya penyimpangan semacam itu maka wajar apabila Mu‘tazilah secara eksplisit kemudian menafikan keberadaan satu sifat pun atau terlebih beberapa sifat Tuhan di samping zat-Nya, sebagaimana yang disangkakan kaum Antropomorfis. Hal ini terlihat jelas melalui tulisan Raḥmân (w. 1988 M) yang menyebutkan bahwa bermula dari kekhawatirannya yang murni dalam mempertahankan transendensi Tuhan, mereka lalu menyingkirkan seluruh ungkapan yang berbau antropomorfisme dengan jalan menegasi seluruh sifat-sifat

⁴⁵ QS. al-Kahf [18]: 38.

⁴⁶ al-Bazdawî, *Kitâb Uşûl al-Dîn*, 35.

⁴⁷ Dalam beberapa sumber disebutkan bahwa satu-satunya sifat yang diakomodir oleh Mu‘tazilah untuk dilekatkan kepada zat Tuhan adalah sifat *qadîm*. ‘Abd al-Jabbâr, *Sharḥ al-Uşûl*, 196; al-Shahrastânî, *al-Milal wa al-Niḥal*, 44.

⁴⁸ al-Shahrastânî, *al-Milal wa al-Niḥal*, 46.

Tuhan.⁴⁹ Barangkali atas dasar inilah kemudian mereka juga dikenal dalam sejarah Islam dengan julukan al-Mu‘aṭṭilah, karena penihilannya terhadap sifat-sifat Tuhan di samping zat-Nya.⁵⁰

Dengan logika berpikir demikian mereka kemudian berusaha menjelaskan dalam menghadapi beberapa redaksi di dalam al-Qur‘ân yang secara ḥarfīyah memang menggambarkan adanya beberapa sifat bagi Tuhan, seperti; Maha Mengetahui,⁵¹ Maha Kuasa,⁵² Maha Hidup,⁵³ dan lain-lainnya, layaknya sifat-sifat yang dimiliki manusia sebagaimana yang selama ini disangkakan aliran Mushabbīhah,⁵⁴ dengan mengatakan bahwa Tuhan memang betul-betul mengetahui, berkuasa dan hidup, tetapi cara Ia mengetahui, berkuasa, dan hidup bukanlah melalui sifat melainkan melalui zat-Nya.⁵⁵ Dengan demikian, jelas bahwa dalam pandangan Mu‘taẓilah Tuhan tidak lagi dipahami sebagai sesuatu yang memiliki eksistensi ganda, berupa zat dan sifat, melainkan betul-betul bereksistensi tunggal, yaitu zat Tuhan semata. Oleh karena itu, tepat apa yang dikatakan Harun bahwa dengan menjadikan sifat-sifat Tuhan sebagai zat Tuhan, maka permasalahan adanya yang *qadīm* selain dari Tuhan, secara otomatis menjadi hilang dengan sendirinya.⁵⁶

Berbeda dengan penjelasan Mu‘taẓilah di atas, Ash‘ariyah yang selama ini dikenal memberikan daya yang lebih sedikit pada akal ketimbang aliran yang tersebut pertama, lebih memilih kecenderungannya kepada Ahl al-ḥadīth yang berpendapat bahwa Tuhan memang

⁴⁹ Faḍl al-Raḥmân, *Islâm* (United States of America: The University of Chicago Press, 1979), 123.

⁵⁰ Jâr Allâh, *al-Mu‘taẓilah*, 10. Al-Raḥmân, *Islâm*, 123.

⁵¹ QS. al-Baqarah [2]: 224; QS. al-Hijr [15]: 86; dan QS. al-Naḥl [16]: 19, 23.

⁵² QS. al-Baqarah [2]: 255; QS. Ṭâha [20]: 111; dan QS. al-Furqân [25]: 58.

⁵³ QS. al-Baqarah [2]: 20, 106, 148; QS. al-Nisâ’ [4]: 85, 133, 149.

⁵⁴ Mereka itu sebagaimana dikatakan dalam beberapa sumber terdiri atas golongan Shī‘ah Ekstrem (*Ghulât*) dan Ḥadīth Ḥashwīyah (Anthropomorphism of Muḥaddithīn). Ahmad Hanafi, *Teologi Islam/Ilmu Kalâm* (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), 29. J.W.M. Bakker Sy, *Sejarah Filsafat dalam Islam* (Yogyakarta: Kanisius, 1978), 17-18.

⁵⁵ ‘Abd al-Jabbâr, *Sharḥ al-Uṣūl*, 183. Pernyataan serupa juga dapat ditemukan dalam sumber-sumber yang lain. Al-Shahrastânî, *al-Milal wa al-Niḥal*, 49-50. Aḥmad Amin, *Zubur al-Islâm*, Vol. IV (Beirut: t.p., 1975), 73.

⁵⁶ Nasution, *Teologi Islam*, 46.

benar-benar memiliki sifat di samping zat-Nya.⁵⁷ Pendapatnya ini selain didasarkan atas beberapa ayat al-Qur'ân yang secara literal memang memberikan gambaran adanya sifat-sifat Tuhan di atas, juga didasarkan atas argumentasi akal yang menyatakan bahwa Tuhan mustahil apabila tidak memiliki sifat-sifat demikian. Karena Tuhan melalui perbuatan-Nya di samping memberikan gambaran bahwa Ia mengetahui, berkuasa, dan berkehendak, juga memberikan gambaran adanya kepemilikan berupa pengetahuan, daya dan kehendak.⁵⁸ Adapun pengetahuan, daya, dan kehendak yang dimaksudkan di sini bukanlah zat sebagaimana yang disangkakan oleh Mu'tazilah, melainkan benar-benar merupakan sifat-sifat-Nya.⁵⁹ Dengan demikian, Tuhan dalam pandangan Ash'ariyah bukanlah merupakan pengetahuan, daya dan kehendak itu sendiri, tetapi yang memiliki pengetahuan, daya, dan kehendak. Akan tetapi, meskipun sifat-sifat itu berbeda dengan zat bukan berarti bahwa di antara keduanya terpisah, melainkan berada di dalam zat itu sendiri.⁶⁰ Bahkan lebih dari itu Ash'ariyah, sebagaimana dinyatakan al-Shahrastâni (w. 548 H/1153 M), secara tegas menyebutkan bahwa sifat adalah zat dan bukanlah sifat itu selainnya,⁶¹ atau yang dalam teks Arabnya berbunyi "hiya huwa, wa lâ hiya ghayruh".

Berdasarkan keterangan di atas, maka keyakinan tentang adanya sifat-sifat Tuhan di samping zat-Nya yang dikhawatirkan sementara pihak lawan, utamanya Mu'tazilah, mengarah kepada paham syirik (politeisme) menjadi tidak beralasan karena secara esensial Tuhan itu tetap Esa. Sedangkan pembedaan dalam penyebutan antara zat dan sifat-sifat Tuhan hanya dimungkinkan dalam tataran simbolik semata, dan bukan dalam tataran realitas. Dengan demikian, pemikiran

⁵⁷ Argumen yang dimajukan aliran ini, sebagaimana diutarakan al-Bazdawî, adalah bahwa eternalitas sifat-sifat Tuhan itu bukan melalui dirinya melainkan melalui eternalitas yang terdapat dalam zat Tuhan itu sendiri. Al-Bazdawî, *Kitâb Uṣūl al-Dîn*, 34.

⁵⁸ Nasution, *Teologi Islam*, 163.

⁵⁹ 'Abd al-'Azîz Sayf al-Naṣr, *Falsafat 'Ilm al-Kalâm fî al-Ṣifât al-Ilâhîyah Manhâjâ wa Taṭbîqâ* (Kairo: Jâmi'at al-Azhar, 1983), 101.

⁶⁰ Abû Hâmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazâlî, *al-Iqtisâd fî al-'Itiqâd*, ed., Ibrahim Agah Cubukcu dan Husseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi, 1962), 138-139.

⁶¹ al-Shahrastâni, *al-Milal wa al-Nihal*, 95.

Ash'ariyah mengenai adanya sifat-sifat Tuhan di samping zat-Nya, selain dapat dikatakan tidak bertentangan dengan tauhid zat (tawhîd fî al-dhât), juga tidak bertentangan dengan tauhid sifat (tawhîd fî al-şifât) yang diyakininya selama ini.

Dalam hal ini Shi'ah cenderung berbeda dengan Mu'tazilah dan lebih sejalan dengan Ash'ariyah yang juga sama-sama mempercayai adanya sifat-sifat Tuhan di samping zat-Nya. Hal ini terlihat dari salah satu sumber Shi'ah yang menyebutkan bahwa Tuhan memiliki beberapa sifat, seperti Maha Kuasa, Maha Mengetahui, Maha Hidup, Maha Berkehendak, Maha Mendengar, Maha Melihat, Maha Berbicara, Maha Kekal, dan beberapa sifat lainnya yang disebutnya dengan sifat-sifat kesempurnaan (*kamâlîyah*).⁶² Bahkan secara lebih jelas Ṭabâtabâ'î menyebutkan sifat-sifat Tuhan terdiri atas dua macam; sifat-sifat kesempurnaan, yaitu sifat-sifat positif dan memberikan nilai ontologi yang lebih tinggi dan besar pada benda yang memperoleh sifat-sifat tersebut, dan sifat-sifat ketidaksempurnaan, yaitu sifat-sifat yang merupakan kebalikan dari sifat-sifat tersebut, seperti ketidaktahuan, ketergesa-gesaan, kekotoran, sakit, dan sifat-sifat semacamnya.⁶³ Keterangan serupa juga dapat dijumpai dalam sumber Shi'ah yang lain, tetapi dengan redaksi yang sedikit agak berbeda. Al-Shîrâzî misalnya juga membagi sifat-sifat Tuhan tersebut ke dalam dua bagian, yaitu; sifat-sifat *thubûtiyah* (positif), yang merupakan sifat-sifat yang berada dalam zat Tuhan, dan sifat-sifat *salbiyah* (negatif), yang merupakan sifat-sifat yang mesti disucikan dari zat Tuhan.⁶⁴

Akan tetapi, berbeda dengan Ash'ariyah yang, sebagaimana akan terlihat dalam uraian bab selanjutnya, secara kuantitatif cenderung membatasi sifat-sifat Tuhan ke dalam jumlah tertentu, Shi'ah tidak mengenal adanya pembatasan yang demikian. Hal ini terlihat jelas melalui salah satu sumber Shi'ah yang menyebutkan sifat-sifat Tuhan tersebut tidak terhingga dan tidak terbatas.⁶⁵ Sebagai Realitas mutlak yang tanpa batas, maka wajar apabila sifat-sifat yang dilekatkan kepada-Nya juga tidak memiliki batas, karena sesungguhnya Ia bukan barang

⁶² al-Hillî, *Kashf al-Murâd*, 201-297.

⁶³ Ṭabâtabâ'î, *Shi'ite Islam*, 147.

⁶⁴ Ayatullâh Makârim al-Shîrâzî, *Durûs fî al-'Aqâ'id al-Islâmîyah* (Iran: Madrasat al-Imâm 'Alî b. Abî Ṭâlib, 1419 H), 53.

⁶⁵ al-Shîrâzî, *Durûs fî al-'Aqâ'id*, 53.

dan jisim yang keberadaannya terbatas oleh ruang dan waktu.⁶⁶ Di samping secara kuantitas sifat-sifat Tuhan tidak terhingga jumlahnya, juga menurutnya keberadaan sifat-sifat tersebut secara esensial bukanlah sebagai tambahan pada zat-Nya, melainkan benar-benar terkumpul menjadi satu dan bahkan merupakan zat-Nya itu sendiri.⁶⁷

Kalau memang benar demikian pandangan masing-masing aliran tentang tauhid sifat, kemudian bagaimana dengan pandangannya tentang tauhid perbuatan, atau yang dalam istilah Arabnya dikenal dengan sebutan *tawhîd fî al-af'âl*, yang secara eksplisit juga dibicarakan dalam tulisan-tulisan mereka? Dalam menanggapi permasalahan ini, para ahli kalâm kelihatannya secara umum terbelah menjadi dua aliran besar (*mainstream*) yang satu sama lain saling berseberangan. Yaitu antara aliran yang mempercayai adanya kebebasan manusia dalam berkehendak dan berbuat dengan aliran yang menafikan adanya kebebasan dalam berkehendak dan berbuat.

Mu'tazilah yang memang dikenal sebagai salah satu aliran kalâm yang memberikan daya besar pada akal, cenderung memilih paham adanya kebebasan manusia dalam berkehendak dan berbuat, yang pada dasarnya telah ditumbuhsurburkan sebelumnya oleh kaum Qadariyah.⁶⁸ Kelihatannya karena pahamnya inilah kemudian mereka diberi predikat oleh lawan-lawan berfikirnya dengan sebutan Qadariyah.⁶⁹ Sebagai penganut paham kebebasan, kaum Mu'tazilah memang sepakat menetapkan bahwa sesungguhnya manusialah yang berkuasa menciptakan perbuatan-perbuatannya, baik berupa kebaikan maupun keburukan,⁷⁰ dan bukan Tuhan sebagaimana yang disangkakan sebelumnya oleh kaum Jabariyah.⁷¹ Karena apabila tidak, maka

⁶⁶ Ṭabâtabâ'î, *Shi'ite Islam*, 148.

⁶⁷ al-Hillî, *Kashf al-Murâd*, 296; al-Shirâzî, *Durûs*, 17.

⁶⁸ Dalam satu sumber disebutkan bahwa proponen utama aliran ini adalah Ma'bad al-Juhânî dan Ghaylân al-Dimasqî. Aḥmad Amîn, *Fajr al-Islâm* (t.tp.: tp., 1975), 284.

⁶⁹ H.A.R. Gibb dan J.H. Kramers, *Shorter Encyclopedia of Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1961), 200. Menurut keterangan yang diberikan oleh al-Baghdadi, nama tersebut datangnya berasal dari *Ahl al-Sunnab*. Zuhdî Jâr Allâh, *al-Mu'tazilah*, 6.

⁷⁰ al-Shahrastânî, *al-Milal wa al-Nihal*, 45. 'Abd al-Qâhir b. Ṭâhir al-Baghdâdî, *al-Farq Bayn al-Firq* (Beirut: Dâr al-Afâq al-Jadidah, 1978), 5 dan 94.

⁷¹ Term Jabariyah sebagaimana dijelaskan Syed Amir Ali berasal dari kata *Jabar*, yang berarti *alẓamaba bi fi'lih*, yakni terpaksa dalam pekerjaannya. Syed Ameer Ali, *Api Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), 600. Jadi Jabariyah adalah suatu aliran yang menafikan

menurutnya tidak akan ada guna dan manfaatnya Tuhan memberikan taklif kepada manusia.⁷² Keterangan ini juga diperkuat oleh salah seorang pemikirnya, ‘Abd al-Jabbâr (w. 414 H), yang menyatakan bahwa *taklif* hanya dapat berguna dan bermanfaat apabila manusia sebagai hamba-Nya diberi kebebasan memilih dalam kehendak dan perbuatannya.⁷³ Tanpa adanya kebebasan tersebut, maka yang namanya taklif hanya akan sia-sia belaka. Tuhan sebagai zat yang Maha Adil dan Bijaksana tentunya tidak mungkin akan melakukan perbuatan demikian, karena apabila tidak, maka berarti Ia telah berbuat zalim terhadap hamba-Nya.

Karena berbuat zalim itu mustahil bagi Tuhan, maka tentunya perbuatan itu mesti lahir dan berasal dari diri manusia itu sendiri. Memang dalam pandangan Mu‘tazilah, sebagai dikatakan ‘Abd al-Jabbâr,⁷⁴ perbuatan itu tidak diciptakan Tuhan dalam diri manusia, tetapi manusia sendirilah yang menciptakan perbuatannya.⁷⁵ Apakah ia mau berbuat kebaikan atau keburukan, beriman atau kufur, dan patuh atau membangkang terhadap Tuhan sepenuhnya terserah kepada kehendak bebas yang terdapat di dalam dirinya. Hal ini sesuai dengan pernyataan al-Shahrastânî yang menyebutkan bahwa dalam pandangan Mu‘tazilah manusia sendirilah yang menciptakan perbuatan baik dan buruk, iman dan kufur, tunduk dan durhaka.⁷⁶ Sedangkan Tuhan di sini sesuai dengan predikat ke-Maha-Adilan-Nya, hanya berkewajiban untuk memberikan ganjaran atau hukuman sesuai dengan amal yang telah diperbuat hamba-Nya.⁷⁷

Akan tetapi, karena kehendak manusia untuk melakukan perbuatan itu tidak akan muncul tanpa adanya daya, maka segera timbul permasalahan tentang apakah dengan demikian daya yang

adanya kemampuan dalam diri manusia untuk melakukan perbuatan. al-Shahrstani, *al-Milal wa al-Nihal*, 85.

⁷² Jâr Allâh, *al-Mu‘tazilah*, 96.

⁷³ ‘Abd al-Jabbâr, *Sharh al-Uṣūl*, 367.

⁷⁴ Nama lengkapnya adalah ‘Abd al-Jabbâr b. Aḥmad al-Hamadhânî (w. 414 H). Ia merupakan salah seorang pemuka Mu‘tazilah terbesar dari kalangan Muta‘akhirîn yang digelari dengan Hakim Agung (*Qâdî al-Quḍâh*). al-Shahrastânî, *al-Milal wa al-Nihal*, 85.

⁷⁵ ‘Abd al-Jabbâr, *Sharh al-Uṣūl*, 323.

⁷⁶ al-Shahrastânî, *al-Milal wa al-Nihal*, 47.

⁷⁷ Jâr Allâh, *al-Mu‘tazilah*, 96.

dipergunakan itu juga daya manusia? Menurut kaum Mu‘tazilah daya yang dipergunakan manusia untuk menciptakan perbuatannya tersebut adalah betul-betul daya manusia sendiri dan bukan daya Tuhan,⁷⁸ karena secara logika, tidak mungkin dua daya akan melahirkan suatu perbuatan yang sama. Setiap daya menurutnya hanya mampu melahirkan satu perbuatan. Adapun Tuhan dalam hal ini hanyalah berkewajiban menciptakan daya tersebut ke dalam diri manusia. Memang dalam pandangannya daya yang dimaksudkan di sini telah diciptakan Tuhan sebelum adanya perbuatan manusia.⁷⁹ Sementara dalam tataran fungsionalisasinya, meminjam istilah yang dipergunakan Azyumardi Azra, sepenuhnya diserahkan Tuhan kepada manusia.⁸⁰ Apakah daya tersebut hendak dipergunakan untuk berbuat baik atau buruk; berbuat taat atau durhaka sepenuhnya terserah kepada yang memanfaatkannya. Pandangannya ini selain didasarkan atas argumentasi akal, juga diperkuat melalui argumentasi naqlî yang menyebutkan:

...فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ...

“... maka barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah ia berfirman, dan barang siapa yang ingin (kafir) biarlah ia kafir...”⁸¹

Berlainan dengan keakinan Mu‘tazilah di atas, Ash‘ariyah justru berpendapat sebaliknya. Menurutnya manusia bukanlah pencipta perbuatannya, tetapi Tuhanlah yang menciptakan perbuatan itu.⁸² Karena apabila manusia dikatakan mampu menciptakan perbuatannya, maka hal itu berarti sama saja dengan menetapkan adanya Pencipta selain Tuhan.⁸³ Oleh karena perbuatan mencipta sepenuhnya menjadi hak prerogratif Tuhan, maka dalam pandangannya segala bentuk perbuatan manusia yang mengejawantah di muka bumi ini, baik berupa

⁷⁸ Nasution, *Teologi Islam*, 103.

⁷⁹ al-Shahrastâni, *al-Milal wa al-Nihal*, 81.

⁸⁰ Azyumardi Azra, “Antara Kekuasaan dan Keterpaksaan Manusia; Pemikiran Islam Tentang Perbuatan Manusia,” dalam *Insan Kamil: Konsepsi Manusia Menurut Islam*, ed., M. Dawam Rahardja (Jakarta: Pustaka Grafiti Pers, 1987), 36.

⁸¹ QS. al-Kahf [18]: 29; QS. al-Sajdah [32]: 17; QS. al-Aḥqâf [46]: 14; dan QS. Âli Imrân [3]: 133.

⁸² Abû al-Ḥasan ‘Alî b. Ismâ‘il al-Ash‘arî, *Kitâb al-Luma‘ fî al-Radd ‘alâ Abl al-Ziyagh wa al-Bida‘* (Kairo: Sharîkah Muṣaḥamah Miṣriyah, 1995), 70.

⁸³ ‘Âtif al-‘Irâqî, *Tajdîd fî al-Madbâhib al-Falsafah wa al-Kalâmîyah* (Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, 1983), 179-180.

kebaikan maupun keburukan; keimanan maupun kekufuran pada hakikatnya merupakan perbuatan Tuhan juga. Adapun manusia hanyalah merupakan media belaka bagi perbuatan yang diciptakan Tuhan itu. Akan tetapi, apakah dengan demikian mereka menganut paham Jabariyah yang berpendapat bahwa manusia pada dasarnya tidak memiliki kekuasaan sedikitpun kecuali hanya sekadar mengikuti cetak biru (blue print) yang telah digariskan Tuhan sebelumnya?

Untuk mengelak dari tuduhan semacam itu, Ash'ariyah kemudian mengedepankan konsep kasab, atau yang dalam istilah Arabnya populer dengan sebutan al-kasb, yang pada dasarnya telah ditumbuh-kembangkan sebelumnya oleh aliran Jabariyah yang berhaluan moderat, seperti Najjariyah yang diproklamirkan oleh Husayn b. Muhammad al-Najjar (w. 230 H) dan Dirariyah yang diproklamirkan oleh Dirar b. 'Amr.⁸⁴

Menurutnya perbuatan itu memang diciptakan Tuhan, tetapi bukan berarti bahwa manusia tidak memiliki peran sama sekali dalam mewujudkan perbuatannya. Manusia dalam hal ini memiliki peran melalui kasab yang diciptakan Tuhan dalam dirinya.⁸⁵ Atas dasar itulah, maka menurutnya tidak selayaknya apabila perbuatan buruk atau maksiat yang dilakukannya itu disandarkan kepada Tuhan, karena perbuatan itu sendiri diwujudkan manusia melalui *kasab*-nya, yang ia dapatkan dari Tuhan. Akan tetapi, apakah demikian yang dimaksudkan dengan konsep *kasab* menurut Ash'ariyah?

Dari beberapa data yang ada diperoleh keterangan bahwa yang dimaksudkan dengan *kasab*, atau yang dalam istilah Inggrisnya dikenal dengan *acquisition*, sebagaimana diutarakan sendiri oleh al-Ash'ari, adalah sesuatu yang timbul dari orang yang memperoleh melalui daya yang diciptakan,⁸⁶ atau yang dalam istilah Arabnya berbunyi *al-shay' waqa'a min al-muktasib bi quwwah muhdatbab*. Kutipan ini secara eksplisit memperlihatkan bahwa manusia dalam pandangan Ash'ariyah memang

⁸⁴ Keduanya berpendapat bahwa meskipun perbuatan itu pada hakikatnya diciptakan Tuhan, tetapi manusia memiliki daya yang berperan dalam menjadikan perbuatannya yang disebut dengan kasab. al-Shahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, 88-91.

⁸⁵ Abû Zahrah, *Tarikh al-Madbâib*, 217.

⁸⁶ Abû al-Hasan 'Alî b. Ismâ'il al-Ash'ari, *Maqâlât al-Islâmiyyîn wa Ikbtilâf al-Muṣallîn*, Vol. 2 (Mesir: al-Maktabat al-Nahḍiyat al-Miṣriyah), 199. Keterangan serupa juga dapat dijumpai dalam karyanya yang lain. al-Ash'ari, *Kitâb al-Luma'*, 173.

berada pada posisi yang lemah, mengingat suatu perbuatan itu pada dasarnya hanya bisa timbul manakala terdapat intervensi dari Tuhan terhadap kasab yang terdapat pada manusia. Tanpa intervensi Tuhan manusia, sebagaimana dikatakan Abû Zahrah, tidak memiliki pengaruh apa-apa terhadap kasab.⁸⁷ Memang dalam pandangan al-Ghazâlî (w. 1111 M) daya ini dikatakan lebih dekat kepada impotensi daripada yang lainnya.⁸⁸

Dengan demikian, upaya Ash‘ariyah yang dimaksudkan untuk menjembatani antara paham Jabarîyah yang fatalistis di satu sisi dengan paham Mu‘tazilah yang pernah dianutnya hingga usia empat puluh tahun di sisi lain tidak membuahkan hasil, dan sebaliknya ia, sebagaimana dikatakan Ibn Taymîyah (w. 728 H), justru terjerembab ke dalam kubangan Jabarîyah yang fatalistis.⁸⁹ Pandangannya ini menurutnya didasarkan atas argumen *naqli* yang menyebutkan:

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ

“Padahal Allah-lah yang menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat itu”.⁹⁰

Kalau demikian lalu bagaimana halnya dengan Shi‘ah dalam menyikapi persoalan tersebut. Dalam hal ini mereka kelihatannya lebih cenderung sejalan dengan Mu‘tazilah yang juga sama-sama meyakini manusia memiliki kebebasan dalam mewujudkan kehendak dan perbuatannya. Karena dalam pandangan Shi‘ah manusia juga dikatakan memiliki kebebasan memilih dalam menentukan kehendak dan kekuasaannya. Hal ini terlihat dari salah satu sumbernya yang menyebutkan bahwa sesungguhnya Tuhan telah menganugerahi manusia berupa kebebasan dan kekuasaan untuk mendatangkan perbuatan.⁹¹ Akan tetapi, kebebasan dan kekuasaan yang dimilikinya di sini bukanlah kebebasan tanpa batas sebagaimana yang selama ini diyakini Mu‘tazilah, melainkan kebebasan dalam ketidakmandirian.

⁸⁷ Abû Zahrah, *Tarîkh al-Madhâbih*, 217; Kamâl al-Dîn Aḥmad b. Bayadî, *Ishârat al-Marâm min Ibârat al-Imâm*, ed., Yusûf ‘Abd al-Razzâq (Kairo: Mustafâ al-Bâbî al-Ḥalibî wa Awlâduh, 1949), 255.

⁸⁸ al-Ghazâlî, *al-Iqtisâd fî al-‘Iqâd*, 49.

⁸⁹ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, t.th.), 211.

⁹⁰ QS. al-Ṣaffât [37]: 96. Juga QS. al-Insân [76]: 30.

⁹¹ al-Shîrâzî, *Durrûs*, 18.

Kelihatannya kebebasan yang seperti inilah yang dikehendaki Shi'ah. Hal ini diperkuat melalui salah satu tulisannya yang menyebutkan bahwa sesuai dengan ajaran al-Qur'an dan para Imam Shi'ah manusia memang memiliki kebebasan dalam mewujudkan kehendak dan perbuatannya. Hanya saja, kebebasan yang dimilikinya ini tidak bisa keluar, melainkan harus disesuaikan dengan qadā' dan taqdir Tuhan yang juga telah diciptakan Tuhan di alam ini,⁹² atau yang dalam istilah sumber Shi'ah lainnya disebut dengan kebebasan memilih di antara sebab-sebab yang telah diciptakan Tuhan di alam ini.⁹³

Dari kutipan di atas terlihat bahwa meskipun dari satu sisi Shi'ah meyakini adanya kebebasan memilih bagi manusia dalam menentukan kehendak dan perbuatannya, namun dari sisi yang lain mereka juga tetap percaya terhadap keberadaan qadā' dan taqdir yang telah ditetapkan Tuhan semenjak azalī. Berdasarkan keyakinannya ini, maka apabila dalam hidupnya seseorang menghendaki kesuksesan ia harus memilih sebab-sebab mana yang sekiranya dapat mengantarkan dirinya menuju kesuksesan. Demikian pula sebaliknya, apabila ia menghendaki kegagalan dalam hidupnya, maka ia juga mesti memilih sebab-sebab mana yang sekiranya dapat mengantarkan dirinya menuju kegagalan.

Dengan demikian, keyakinan Shi'ah tersebut kelihatannya lebih didasari atas keinginannya untuk menjembatani terhadap kedua pandangan yang telah ada sebelumnya, baik terhadap Mu'tazilah yang dipandang telah menafikan peran Tuhan, sehingga terkesan menyimpang dari prinsip tauhid perbuatan (*tawhīd fī al-af'āl*) maupun dari Ash'ariyah yang dipandang telah menafikan prinsip keadilan-Nya. Hal ini diperkuat melalui salah satu sumbernya yang menyebutkan bahwa dalam pandangannya tidak ada keterpaksaan dan pelimpahan mutlak, melainkan yang ada adalah perkara di antara dua perkara,⁹⁴ atau yang dalam teks Arabnya berbunyi "lā jabr wa lā tafwīd wa lākin amr bayn amrayn". Dari keterangan ini sesungguhnya terlihat apabila mereka memang tidak sepenuhnya mengikuti keyakinan Mu'tazilah yang sama sekali menafikan peran serta Tuhan dalam mewujudkan kehendak dan perbuatannya maupun terlebih dengan keyakinan

⁹² al-Hillī, *Kashf al-Murād*, 316.

⁹³ Ṭabāṭabā'ī, *Shi'ite Islam*, 153.

⁹⁴ al-Shirāzī, *Durūs*, 19.

Ash'ariyah yang sama sekali menafikan peran aktif manusia dalam mewujudkan kehendak dan perbuatannya.

Pemikiran Tauhid Murtaḍā Muṭahharî

Tauhid merupakan salah satu ajaran dasar yang pertama dan utama dalam Islam. Oleh karena itu, dalam salah satu sumber disebutkan tidak ada seorang pun di dunia ini yang mengklaim dirinya Muslim yang tidak mengimani dan meyakini sepenuhnya kebenaran ajaran ini.⁹⁵ Demikian pentingnya, sehingga ia memandang perlu membagi tauhid ke dalam empat tingkatan, yaitu; tauhid zat, tauhid sifat, tauhid perbuatan, dan tauhid ibadah.

Tauhid zat (*tawḥîd fî al-dhât*), berarti mengetahui bahwa zat Tuhan itu benar-benar berada dalam keesaan dan ketunggalan.⁹⁶ Dengan kata lain, keesaan dan ketunggalan itu merupakan karakteristik yang secara *priveles* hanya dimiliki oleh zat Tuhan semata. Akan tetapi, walau demikian keberadaan-Nya sangat dibutuhkan dan diperlukan oleh yang lain, meskipun Ia sendiri sesungguhnya tidak membutuhkan dan memerlukan keberadaan yang lain-Nya. Hal ini karena Ia bukan berkedudukan sebagai ciptaan tetapi merupakan Pencipta itu sendiri, sedangkan yang selain diri-Nya hanya berposisi sebagai ciptaan-Nya, baik dalam pemikiran maupun realitas.

Tauhid sifat (*tawḥîd fî al-sifât*), berarti memahami bahwa zat-Nya adalah sifat-sifat-Nya itu sendiri.⁹⁷ ini menunjukkan bahwa keberadaan sifat yang dipahami dan diyakininya tersebut tidaklah berdiri sendiri, melainkan benar-benar menyatu secara integral dengan zat Tuhan itu sendiri. Atas dasar itu, maka dapatlah kiranya dikatakan bahwa dalam pandangannya zat adalah sifat-Nya dan sebaliknya sifat adalah zat-Nya. Oleh karena apabila tidak, maka menurut Muṭahharî akan bertentangan dengan prinsip tauhid sifat yang justru menafikan keberadaan segala bentuk keserbaragaman dan kelipatgandaan pada zat Tuhan itu sendiri.⁹⁸ Memang dalam pandangan Muṭahharî, membedakan atau

⁹⁵ Abû Zahrah, *Târikh al-Madbâhib*, 228. Muhammad Quraish Shihab, "Pemikiran Muṭahharî di Bidang Teologi", *al-Hikmah* Jurnal Studi-studi Islam, No. 7 (November 1991-Februari 1992), 92.

⁹⁶ Muṭahharî, *Fundamentals*, 84; Muṭahharî, *The Goal*, 37.

⁹⁷ Muṭahharî, *Fundamentals*, 85; Muṭahharî, *The Goal*, 37.

⁹⁸ Muṭahharî, *Fundamental*, 85.

terlebih memisahkan antara zat dengan sifat Tuhan, dan bahkan sesama sifat-sifat Tuhan sekalipun, berarti sama saja dengan membatasi wujud. Oleh karena bagi wujud yang tidak terbatas, mustahil berlaku prinsip keserbaragaman, maka membedakan antara zat dengan sifat dan atau sifat dengan sifat lainnya sekalipun menurutnya menjadi mustahil pula.⁹⁹

Namun demikian, adanya kesamaan ini tidaklah berarti kemudian menafikan adanya perbedaan di antara keduanya. Hal ini terlihat jelas dari tulisan Muṭahharî sendiri yang menyebutkan bahwa kalau bagi Muʿtazilah konsepsi tauhid sifat lebih cenderung dipahami sebagai sama artinya dengan konsepsi tidak adanya sifat-sifat pada diri zat Tuhan, maka bagi Shiʿah konsepsi tersebut lebih dipahami sebagai bermakna bahwa sifat-sifat Tuhan itu tidak berbeda, melainkan betul-betul sama dengan zat-Nya.¹⁰⁰ Dengan demikian, meskipun pemikirannya terlihat lebih sejalan dengan pemikiran Muʿtazilah, namun Muṭahharî masih tetap meyakini keberadaan sifat-sifat Tuhan, sebagaimana halnya yang terlihat dalam Ashʿariyah. Hal ini terlihat dari tulisannya yang juga sama-sama membedakan seperangkat sifat-sifat Tuhan ke dalam dua bagian berikut; *pertama*, sifat afirmatif, yaitu seperangkat sifat-sifat kesempurnaan yang harus ada pada Tuhan, seperti Maha Hidup, Maha Mengetahui, Maha Kuasa, Maha Berkehendak, Maha Penyayang, Maha Pemberi Petunjuk, Maha Pencipta, Maha Bijaksana, Maha Pengampun, Maha Adil, dan *kedua*, sifat negatif, yaitu seperangkat sifat-sifat kekurangan yang harus disucikan dari Tuhan, seperti Tuhan tidak berjisim, tidak tersusun, tidak mati, tidak lemah, tidak terpaksa, dan tidak lazim.¹⁰¹ Dari keterangan ini terlihat apabila pemikirannya memang berbeda dengan Ashʿariyah yang meyakini keberadaan sifat-sifat Tuhan terpisah dari zat-Nya. Hal inidiakui melalui pernyataannya bahwa dalam masalah sifat-sifat Tuhan, Shiʿah—yang notabene merupakan aliran yang dianutnya—memang berada dalam pihak yang mendukung konsepsi tauhid sifat.¹⁰² Akan tetapi, berbeda dengan Muʿtazilah yang memahaminya searti dengan tidak adanya seluruh sifat atau bahkan

⁹⁹ Muṭahharî, *Fundamental*, 85-86.

¹⁰⁰ Muṭahharî, “An Introduction”, 88.

¹⁰¹ Muṭahharî, *Fundamentals*, 32.

¹⁰² Muṭahharî, “An Introduction to ‘Ilm al-Kalâm”, 88.

seluruh kualitas pada zat Tuhan, maka Shi'ah dalam pandangannya justru memahaminya bahwa sifat-sifat Tuhan tersebut sama dengan zat-Nya.¹⁰³ Dengan demikian, pemikirannya tidak sama terhadap konsepsi tauhid sifat yang diyakini Mu'tazilah, maupun Ash'ariyah yang secara eksplisit menolak keberadaan konsepsi tauhid sifat, melainkan benar-benar berada dalam posisi menengah di antara kedua aliran tersebut.

Tauhid perbuatan (*tawhîd fî al-af'âl*), berarti memahami bahwa alam dengan seluruh sistem, norma, dan sebab-akibat yang terdapat di dalamnya merupakan perbuatan dan karya Tuhan yang timbul dari kehendak-Nya semata.¹⁰⁴ Keterangan ini seolah-olah memberi kesan bahwa seluruh maujud yang ada di alam ini pada hakikatnya tidak mandiri baik dalam akibat maupun sebab, tetapi bergantung sepenuhnya pada Tuhan. Hal ini sesuai dengan pernyataan Mu'tahhari yang menyebutkan bahwa karena Tuhan tidak memiliki sekutu, baik dalam zat maupun sifat-Nya, maka Ia juga tidak dapat dikatakan memiliki sekutu dalam perantaraan. Setiap perantaraan dan sebab menurutnya mendapatkan realitas, kemaujudan dan pengaruh dari Tuhan.¹⁰⁵

Kalau memang benar demikian konsepsi tauhid perbuatan yang dipahami Mu'tahhari, kemudian bagaimana kaitannya dengan pemikirannya tentang kebebasan dan keterpaksaan manusia yang secara eksplisit juga disebut-sebut dalam tulisannya ketika membahas persoalan tauhid perbuatan? Dalam menanggapi persoalan ini Mu'tahhari menyatakan qadâ' dan taqdir, yang dalam tradisi Ash'ariyah umumnya dikonseptualisasikan sebagai ketentuan-ketentuan yang telah ditetapkan Tuhan secara langsung sejak zaman azali,¹⁰⁶ secara faktual memang benar-benar diyakini dan diakui keberadaannya.¹⁰⁷ Hal ini

¹⁰³ Mu'tahhari, "An Introduction to 'Ilm al-Kalâm", 88.

¹⁰⁴ Mu'tahhari, *Fundamentals*, 45.

¹⁰⁵ Mu'tahhari, *Fundamentals*, 45.

¹⁰⁶ al-Jâwî, *Sharh*, 12. al-Sayyid Sâbiq, *al-'Aqâ'id al-Islâmîyah* (Mesir: Dâr al-Kutub al-Ḥadîthah, t.th.), 150. Bandingkan dengan Murtaḍâ Mu'tahhari, *al-'Adl al-Ilâhî* (Iran: Mu'assasat al-Nashr al-Islâmî, 1405 H), 113.

¹⁰⁷ Murtaḍâ Mu'tahhari, *Perspektif al-Qur'an tentang Manusia dan Agama* (Bandung: Mizan, 1995), 143. Keterangan yang sama juga dapat ditemukan dalam kayanya yang lain. Mu'tahhari, *al-'Adl al-Ilâhî*, 29.

terlihat melalui salah satu tulisannya yang menyebutkan bahwa Qaḍâ' dan taqdir Tuhan menguasai alam seluruhnya; dalam kaitan dengan qaḍâ' dan taqdir, manusia merupakan makhluk yang bebas, berkuasa, bertanggung jawab dan berkuasa atas nasibnya sendiri".¹⁰⁸ Akan tetapi, *qaḍâ'* dan taqdir yang dimaksudkan di sini bukanlah sebagaimana yang dipahami Ash'ariyah, melainkan berupa hukum dan sunnatullah yang terdapat di alam ini.¹⁰⁹ Hal ini diperkuat melalui tulisannya, "Maksud kehendak Tuhan berjalan di alam ini dalam bentuk norma atau sunnatullah, yaitu dalam bentuk hukum dan prinsip universal. Norma-norma ilahi tidak berubah, tetapi perubahan yang terjadi bersandar pada norma-norma ilahi".¹¹⁰ Bahkan lebih jauh ia menyatakan bahwa kepercayaan pada *qaḍâ'* dan taqdir Tuhan memiliki keistimewaan-keistimewaan dan kekhususan-kekhususan tersendiri yang tidak dimiliki oleh paham determinisme alami,¹¹¹ yang lebih cenderung bersifat mekanistik. Artinya, bahwa apabila ada sebab, maka tidak boleh tidak tentu menimbulkan akibat. Demikian pula apabila tidak ada sebab, maka tentu tidak akan ada akibat yang ditimbulkannya. Dengan demikian, wajar apabila ia tetap meyakini keberadaan *qaḍâ'* dan taqdir Tuhan, karena keyakinan terhadap keduanya bukan berarti lalu meniscayakan mereka hanya menjadi alat yang dijalankan menuju kepada keduanya.¹¹² Memang, manusia bukanlah seperti makhluk-makhluk Tuhan yang lain. Umpamanya api membakar dan air menenggelamkan, karena sifat dan hukumnya memang demikian, tetapi, manusia adalah makhluk yang memiliki kebebasan dalam menentukan pilihannya berdasarkan atas pikiran dan kehendaknya.¹¹³ Akan tetapi, ia merupakan makhluk merdeka yang bisa memilih tindakan-tindakannya berdasarkan atas manfaat dan kerugian yang ditimbulkannya.¹¹⁴ Itulah sebabnya, maka manusia menurutnya

¹⁰⁸ Muṭahharî, *Fundamentals*, 76.

¹⁰⁹ Muṭahharî, *al-'Adl al-Ilâhî*, 150.

¹¹⁰ Muṭahharî, *Fundamentals*, 75-76.

¹¹¹ Muṭahharî, *Perspektif al-Qur'an*, 195.

¹¹² Muṭahharî, *al-'Adl al-Ilâhî*, 29.

¹¹³ Muṭahharî, *Perspektif al-Qur'an*, 203.

¹¹⁴ Murtaḍâ Muṭahharî, *Revelation and Prophethood* (Iran: Bonyad Be'that, t.th.), 12.

dimungkinkan untuk menerima taklif Tuhan.¹¹⁵ Tanpa disertai dengan pemberian jaminan berupa kebebasan, maka yang dinamakan taklif itu sesungguhnya hanya akan sia-sia belaka.

Atas dasar itulah ia membagi taqdir menjadi dua macam, yaitu; taqdir yang definitif (*taqdir maḥtūm*) dan taqdir yang tidak definitif (*taqdir gḥayr maḥtūm*).¹¹⁶ Taqdir yang definitif adalah suatu ketentuan Tuhan yang tidak akan mengalami perubahan, tetapi bersifat permanen berupa hukum dan sunnah Tuhan yang bersifat universal yang terdapat di alam ini. Ketentuan ini dalam pandangannya memang telah diciptakan Tuhan sedemikian rupa, sehingga alam ini bergerak dalam suatu sistem yang harmonis menuju kepada satu arah. Atas dasar inilah, maka segala fenomena yang terjadi di alam ini tentunya tidak bisa tidak mesti terkait dengan hukum sebab-akibat yang bersifat permanen. Hal ini menunjukkan bahwa ia juga mempercayai adanya hukum kausalitas. Bahkan secara tegas ia menyatakan bahwa “Tatanan alam didasarkan atas beberapa sebab dan akibat, dan orang harus mencari bagi setiap akibat dalam sebab khusus dan kejadian-kejadian sebelumnya. Orang harus mengharap suatu sebab khusus bagi setiap akibat dan akibat khusus bagi setiap sebab”.¹¹⁷

Berdasarkan kutipan di atas terlihat bahwa Muṭahharî juga mempercayai keberadaan sistem hukum kausalitas, atau lebih tepatnya apa yang dalam tradisi Islam lebih dikenal dengan istilah sunnatullah. Hanya saja, berbeda dengan Muṭazilah yang terkesan meyakini adanya pelimpahan (*tafwīd*) kekuasaan Tuhan secara mutlak, taqdir dalam pandangan Muṭahharî justru muncul atas dasar kehendak dan pengetahuan Tuhan,¹¹⁸ yang merupakan sumber dari segala sebab. Oleh karena itu, keberadaannya tidak bisa dikatakan secara otomatis, tetapi berdasarkan atas pengetahuan dan kehendak Tuhan. Hal ini telah ditegaskan melalui tulisannya bahwa alam semesta ini telah diatur melalui serangkaian aturan-aturan yang bersifat permanen yang

¹¹⁵ Muṭahharî, *al-‘Adl al-Ilâhî*, 149. Keterangan serupa juga dapat ditemukan dalam karyanya yang lain. Murtaḍâ Muṭahharî, *Jejak-jejak Ruhani* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1996), 218.

¹¹⁶ Muṭahharî, *Perspektif al-Qur’ân*, 218.

¹¹⁷ Muṭahharî, *Fundamentals*, 75.

¹¹⁸ Muṭahharî, *Perspektif al-Qur’ân*, 218.

dinamakan dengan sunnatullah.¹¹⁹ Dengan kata lain, segala apa yang terjadi di alam ini tidak mungkin keluar dari kontrol ilahi. Dari keterangan ini terlihat bahwa pemikiran Muṭahharî tersebut terlihat lebih sejalan dengan pemikiran Mu‘tazilah dibandingkan dengan Ash‘ariyah. Hal ini diperkuat melalui pernyataan bahwa dalam persoalan ini Shi‘ah memang terlihatn berbeda dengan Ash‘ariyah¹²⁰ yang secara eksplisit mengingkari keberadaan sunnatullah yang bersifat permanen di alam ini. Hanya saja, berbeda dengan Mu‘tazilah yang meyakini sunnatullah dapat dikenali secara mutlak hukumnya berdasarkan atas sifat-sifat yang ada dalam dirinya, bagi Muṭahharî tidaklah demikian. Hal ini sesuai dengan pernyataannya bahwa walaupun beberapa hukum dapat dikenali manusia, namun pada dasarnya ia tidak dapat mengetahui hukum alam secara keseluruhan.¹²¹ Dengan kata lain, apa yang selama ini diketahui sebagai hukum alam terkadang ia hanya merupakan sisi luarnya saja, dan bukan merupakan hukum alam yang sebenarnya.

Taqdir yang tidak definitif adalah ketentuan-ketentuan Tuhan yang masih memungkinkan untuk dapat diubah. Dalam taqdir ini perubahan menurutnya dimungkinkan, karena manusia memang memiliki kebebasan untuk menentukan pilihan di antara beberapa sebab dan lantaran.¹²² Keterangan ini memperlihatkan apabila pemikirannya memang terlihat lebih sejalan dengan aliran kalâm yang terdapat dalam Mu‘tazilah. Karena atas dasar inilah, maka ia kemudian memandang kebebasan memilih sebagai salah satu tonggak keberadaan manusia, dan mustahil ada manusia yang tidak memiliki kebebasan memilih.¹²³

Berdasarkan uraian di atas, maka wajar apabila dalam pandangan Muṭahharî manusia dikatakan memiliki kebebasan dalam mewujudkan kehendak dan perbuatannya.¹²⁴ Hal ini memperlihatkan apabila pemikirannya lebih sejalan dengan aliran kalâm Mu‘tazilah yang juga

¹¹⁹ Muṭahharî, *Fundamentals of Islamic Thought*, 74.

¹²⁰ Muṭahharî, “An Introduction to ‘Ilm al-Kalâm”, 88.

¹²¹ Muṭahharî, *al-‘Adl al-Ilâhî*, 148.

¹²² Muṭahharî, *Perspektif al-Qur‘ân*, 213. Keterangan serupa juga dapat ditemukan dalam tulisannya yang lain. Muṭahharî, *al-‘Adl al-Ilâhî*, 149.

¹²³ Muṭahharî, *al-‘Adl al-Ilâhî*, 149.

¹²⁴ Muṭahharî, *Perspektif al-Qur‘ân*, 215.

sama-sama meyakini kehendak dan perbuatan manusia tidak diciptakan Tuhan, melainkan oleh dirinya sendiri. Dengan demikian, jelas bahwa kehendak dan perbuatan itu menurutnya memang berasal dari diri manusia sendiri, dan bukan dari Tuhan. Akan tetapi, apakah dengan demikian daya yang dipergunakan manusia untuk mewujudkan kehendak dan perbuatannya tersebut juga berasal dari diri manusia sebagaimana halnya yang selama ini diyakini Mu'tazilah? Dalam hal ini, ia lebih cenderung pada pendapat yang menyatakan bahwa daya itu memang berasal dari diri manusia sendiri. Hal ini terlihat dari salah satu tulisannya bahwa "Manusia, sebagaimana makhluk-makhluk lain, memiliki peranan dan pengaruh penyebab dalam tindakan-tindakannya. Ia benar-benar lebih berpengaruh dalam menentukan nasibnya sendiri ketimbang yang lainnya, hanya saja, ia bukanlah makhluk yang diberi kuasa sepenuhnya yang bisa berbuat sesuai dengan sekehendaknya".¹²⁵ Dari kutipan ini terlihat bahwa daya yang dipergunakan manusia dalam mewujudkan kehendak dan perbuatannya memang berasal dari dirinya, dan bukan dari diri Tuhan. Namun demikian, berbeda dengan Mu'tazilah yang berpendapat bahwa daya itu telah diciptakan Tuhan jauh sebelum adanya kehendak dan perbuatan, Mu'tahhari lebih cenderung berpendapat bahwa daya itu diciptakan Tuhan bersamaan dengan munculnya kehendak dan perbuatan manusia. Atas dasar itulah, maka wajar apabila kemudian ia menyatakan bahwa dengan daya dan upaya Tuhan-lah manusia berdiri dan duduk.¹²⁶ Secara eksplisit pernyataan ini menggambarkan bahwa daya yang dipergunakan oleh manusia untuk melakukan perbuatan, baik ketika berdiri, duduk maupun yang sejenisnya, tidak diciptakan oleh Tuhan sebelumnya, melainkan bersamaan dengan munculnya kehendak dan perbuatan.

Dengan demikian, apabila diperbandingkan dengan kedua aliran yang telah ada sebelumnya, maka pemikiran Mu'tahhari ini tidak sepenuhnya sama, baik dengan konsepsi tauhid perbuatan Ash'ariyah yang mengesankan adanya predestinasi mutlak, maupun dengan konsepsi tauhid perbuatan Mu'tazilah yang menurutnya mengesankan adanya pelimpahan (*tafwîd*) Tuhan secara mutlak,¹²⁷ yaitu penyerahan nasib manusia kepada manusia itu sendiri, sehingga kehendak Tuhan

¹²⁵ Mu'tahhari, *Fundamentals*, 87.

¹²⁶ Mu'tahhari, *Fundamentals*, 87.

¹²⁷ Mu'tahhari, *al-'Adl al-Ilâhî*, 28-29.

dipandang tidak lagi memiliki peran secara efektif.¹²⁸ Akan tetapi, mengandung arti bahwa keberlangsungan sistem sebab-akibat tidak semata-mata bergantung pada sebab-sebab terdekatnya yang telah diciptakan Tuhan di alam ini, melainkan juga ditentukan dan bergantung kepada Tuhan,¹²⁹ atau yang dalam istilah al-Kindi (w. 873 M) masing-masing kedua sebab tersebut, sebagaimana dikatakan Charles Genequand, secara berurutan dikenal dengan sebab yang dekat (*al-'illat al-qarībah*) dan sebab yang jauh (*al-'illat al-ba'īdah*).¹³⁰ Dan dua bentuk kebergantungan tersebut dalam pandangan Muṭahhari kerjanya tidak berada dalam garis yang sejajar (linier), melainkan berada dalam satu rangkaian.¹³¹ Barangkali karena jalan tengah yang dipilihnya inilah, maka paham kebebasan yang dianutnya kemudian ditafsirkan sebagai persoalan di antara dua persoalan (*al-amr bayn al-amrayn*).¹³²

Berbeda dengan ketiga tingkatan tauhid di atas, tauhid ibadah (*tawḥīd fī al-'ibādah*) yang merupakan jenis tingkatan terakhir dari seluruh rangkaian tauhid adalah termasuk tauhid praktis.¹³³ Hal ini karena dalam pandangan Muṭahhari ketiga tingkatan tauhid di atas hanya berhubungan dengan aspek ketuhanan semata, baik dari segi ketunggalan zat, ketunggalan zat dan sifat maupun ketunggalan agensinya, sedangkan pada tingkatan tauhid yang terakhir dikatakan lebih banyak berhubungan dengan aspek kebutuhan makhluk.¹³⁴ Namun demikian, adanya pembagian ini menurutnya tidak berarti kemudian bahwa yang satu dapat dipandang sebagai lebih penting dan

¹²⁸ Muṭahhari, "An Introduction", 90.

¹²⁹ Muṭahhari, "An Introduction", 89.

¹³⁰ Charles Genequand, "Metaphysics", dalam ed., Seyyed Hossein Naṣr dan Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy*, Vol. 1 (London: Routledge, 1996), 788.

¹³¹ Muṭahhari, "An Introduction", 89.

¹³² Istilah "persoalan di antara dua persoalan" tersebut dalam tradisi Shi'ah menurut Muṭahhari lebih dikenal dengan sebutan Arabnya *amr bayn al-amrayn*. Muṭahhari, *al-'Adl al-Ilāhī*, 29. Keterangan serupa juga dapat ditemukan dalam tulisannya yang lain. Muṭahhari, "An Introduction", 90.

¹³³ Perlu diketahui bahwa untuk jenis tingkatan tauhid yang terakhir di atas kelihatannya lebih banyak dikenal dalam tradisi Shi'ah. Sedangkan dalam tradisi *Sunnī*, baik di kalangan Ash'ariyah maupun Mu'tazilah, kelihatannya hanya mengenal ketiga jenis tingkatan tauhid berikut, yaitu tauhid zat, tauhid sifat, dan tauhid perbuatan. al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, 42.

¹³⁴ Muṭahhari, "An Introduction", 38-39.

istimewa ketimbang yang lainnya melainkan justru saling melengkapi dan menyempurnakan satu sama lain. Hal ini terlihat dari tulisannya bahwa tauhid teoritis adalah pemahaman tentang keesaan Tuhan dan kesempurnaan-Nya, sedangkan tauhid praktis adalah gerakan menuju ke dalam kesatuan dan kesempurnaan.¹³⁵ Dengan demikian, meskipun seseorang telah memiliki pengetahuan yang sempurna tentang ketiga tingkatan tauhid di atas, tetapi apabila ia tidak melaksanakan tingkatan tauhid yang terakhir secara baik dan sempurna, maka ia tidak dapat dipandang sebagai orang yang benar-benar telah bertauhid secara lengkap dan sempurna. Hal ini karena yang dimaksudkan dengan tauhid ibadah menurutnya adalah bahwa selain Tuhan tidak ada yang dipandang layak untuk disembah dan diberi dedikasi.¹³⁶ Dalam hal ini, secara substansial kelihatannya memang tidak ada perbedaan signifikan antara dirinya dengan masing-masing aliran kalâm yang telah ada sebelumnya.

Catatan Akhir

Dalam masalah tauhid zat dan tauhid ibadah, Muṭahharî meyakini selain Tuhan itu benar-benar Esa dalam zat-Nya, juga Tuhan adalah satu-satunya zat yang paling berhak dan pantas untuk disembah. Dalam masalah tauhid sifat, ia memang meyakini sepenuhnya adanya sifat-sifat Tuhan di samping zat-Nya, tetapi keberadaan sifat-sifat itu tidaklah terpisah, melainkan menyatu secara integral dengan zat-Nya. Dalam masalah tauhid perbuatan, selain meyakini manusia memiliki kebebasan dalam mewujudkan kehendak beserta perbuatannya dan hukum sunnatullah yang berlaku di alam sebagai sebab terdekatnya, ia juga tetap meyakini adanya unsur kehendak Tuhan sebagai sebab terjauhnya. Dua bentuk sebab ini cara kerjanya tidak berjalan secara linier, melainkan dalam satu rangkaian. Dalam masalah keadilan, ia lebih melihatnya dari perspektif kemanusiaan, sehingga Tuhan hanya dipandang adil manakala dalam perbuatan-perbuatan-Nya tidak bertentangan dengan norma-norma yang berlaku dalam kehidupan masyarakat. Dalam masalah kenabian, selain meyakini seluruh rangkaian kenabian yang dimulai dari Nabi Adam hingga Nabi Muhammad, ia juga meyakini mereka telah dianugerahi Tuhan dengan

¹³⁵ Muṭahharî, *Fundamentals*, 46.

¹³⁶ Muṭahharî, "An Introduction", 38.

berbagai macam mu'jizat dan maksum. Dalam masalah imamah, ia meyakini bukan sebagai bagian dari persoalan umat untuk memilihnya, melainkan bagaian dari persoalan agama. Oleh karena itu, demi terpeliharanya kemaslahatan agama dan umat, Nabi menurutnya dipastikan telah menunjuk kedua belas imam dari keturunannya untuk menggantikan dirinya sebagai pemimpin agama dan sekaligus pemerintahan. Karena Nabi adalah maksum, maka para imam yang ditunjuk sebagai penggantinya pun harus maksum. Dalam masalah kebangkitan, selain meyakini sebagai medan pembalasan yang terakhir dan sesungguhnya bagi seluruh amal perbuatan manusia di dunia, ia juga meyakini kebangkitan manusia meliputi jasad dan rohnya sekaligus. Di samping itu, ia meyakini bahwa di akhirat nanti selain orang Islam yang berdosa besar akan mendapatkan syafaat, juga akan dapat melihat Tuhan, walaupun cara melihatnya tidak dengan mata kepala, melainkan dengan mata hatinya.

Baik Mu'tazilah maupun Ash'ariyah sesungguhnya sama-sama memiliki pengaruh terhadap pemikiran Mu'tahharî, walaupun pengaruh yang ditimbulkan oleh Ash'ariyah memang tidak sebesar yang berasal dari Mu'tazilah. Di antara pengaruh yang berasal dari Ash'ariyah adalah keyakinannya tentang adanya sifat-sifat bagi Tuhan, adanya unsur kehendak Tuhan sebagai sebab efektif, keharusan adanya pemimpin yang diangkat, adanya syafaat bagi orang Muslim yang berdosa besar. Sedangkan pengaruh yang berasal dari Mu'tazilah, selain dari aspek pendekatan rasional yang dipergunakan, juga keyakinannya tentang adanya kebebasan manusia dalam kehendak dan perbuatan, adanya integralitas zat dan sifat-sifat Tuhan, keharusan Tuhan berbuat adil, penafsirannya tentang mukjizat, paham syafaatnya yang rasional, dan keyakinannya tentang Tuhan tidak dapat dilihat dengan mata kepala. Keterpengaruhan ini dimungkinkan, karena memang tokoh-tokoh Shi'ah yang mula-mula banyak yang bergumul dan berguru secara langsung kepada tokoh-tokoh Mu'tazilah kenamamaan yang hidup pada masa pembentukan pemikiran Islam.

Daftar Rujukan

- Abû Zahrah, Muḥammad Aḥmad. *Târîkh al-Madbâhib al-Islâmîyah*.
Kairo: Maktabat al-Adab, t.th.
- Ali, Syed Ameer. *Api Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1978.

- Amîn, Aḥmad. *Fajr al-Islâm*. t.tp.: tp., 1975.
- . *Zubr al-Islâm*, Vol. IV. Beirut: t.p., 1975.
- Ash‘arî (al), Abû al-Ḥasan ‘Alî b. Ismâ‘îl. *Kitâb al-Luma‘ fî al-Radd ‘alâ Aḥl al-Ziyagh wa al-Bida‘*. Kairo: Sharîkah Muṣaḥamah Miṣrîyah, 1995.
- . *Maqâlât al-Islâmiyyîn wa Ikbtilâf al-Muṣallîn*, Vol. 2. Mesir: al-Maktabat al-Nahḍîyat al-Miṣrîyah, t.th.
- Azra, Azyumardi. “Antara Kekuasaan dan Keterpaksaan Manusia; Pemikiran Islam Tentang Perbuatan Manusia,” dalam *Insan Kamil: Konsepsi Manusia Menurut Islam*, ed., M. Dawam Rahardja. Jakarta: Pustaka Grafiti Pers, 1987.
- Baghdâdî (al), ‘Abd al-Qâhir b. Ṭâhir. *al-Farq Bayn al-Firaq*. Beirut: Dâr al-Afâq al-Jadîdah, 1978.
- Bakker Sy, JWM. *Sejarah Filsafat dalam Islam*. Yogyakarta: Kanisius, 1978.
- Baqir, Haidar. *Murtadâ Muṭahharî Sang Mujahid*. Bandung: Yayasan Muthahhari, 1995.
- Bayadî, Kamâl al-Dîn Aḥmad b. *Isbârat al Marâm Min Ibârat al Imâm*, ed., Yusûf ‘Abd al-Razzâq. Kairo: Mustafâ al-Bâbî al-Ḥalibî wa Awlâduh, 1949.
- Bazdawî (al), Abû al-Yusrâ Muḥammad b. Muḥammad ‘Abd al-Karîm. *Kitâb Uṣûl al-Dîn*. Kairo: ‘Îsâ al-Bâbî al-Ḥalabî, 1963.
- Genequand, Charles. “Metaphysics”, dalam ed., Seyyed Hossein Naṣr dan Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy*, Vol. 1. London: Routledge, 1996.
- Ghazâlî (al), Abû Ḥâmid Muḥammad b. Muḥammad. *al-Iqtîṣâd fî al-I‘tiqâd*, ed., Ibrahim Agah Cubukcu dan Husseyin Atay. Ankara: Ankara Universitesi, 1962.
- . *Mînhâj al-‘Âbidîn*. T.tp.: al-Nur Asia, t.th.
- Gibb, H.A.R. dan Kramers, J.H. *Shorter Encyclopedia of Islam*. Leiden: E.J. Brill, 1961.
- Ḥillî (al), Jamâl al-Dîn ‘Allâmah. *Kashf al-Murâd fî Sharḥ Tajrîd al-I‘tiqâd*. Qum: Mu‘assasat al-Nashr al-Islâmî, 1407 H.
- Hamadhânî (al), Al-Qaḍî ‘Abd al-Jabbâr b. Aḥmad. *Sharḥ al-Uṣûl al-Khamsah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1996.
- Hanafi, Ahmad. *Teologi Islam/ Ilmu Kalâm*. Jakarta: Bulan Bintang, 1974.

- ‘Irâqî (al), ‘Âtif. *Tajdîd fî al-Madhâhib al-Falsafah wa al-Kalâmîyah*. Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, 1983.
- Jâr Allâh, Zuhdî. *al-Mu‘taẓilab*. Beirut: al-Ahlîyah li al-Nashr wa al-Tawzî‘, 1974.
- Jâwî (al), Abû ‘Abd al-Mu‘tî Muḥammad al-Nawawî. *Sbarḥ Kâshifat al-Sajâ*. Bandung: al-Ma‘ârif, t.th.
- Kraemer, Joel L. *Renaissans Islam: Kebangkitan Intelektual dan Budaya Pada Abad Pertengahan*. Bandung: Mizan, 2003.
- Madjid, Nurcholis. “Aktualisasi Ajaran Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ‘ah”, dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun‘im Saleh (eds.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*. Jakarta: P3M, 1989.
- . *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, t.th.
- Mansur, Laily. *Pemikiran Kalâm dalam Islam*. Jakarta: LSIK, 1994.
- Muṭahharî, Murtaḍâ. *al-‘Adl al-Ilâhî*. Iran: Mu‘assasat al-Nashr al-Islâmî, 1405 H.
- . *Fundamentals of Islamic Thought God, Man, and The Universe*. Berkeley: Mizan Press, 1985.
- . *Fundamentals of Islamic Thought*. Berkeley: Mizan Press, 1985.
- . *Jejak-jejak Ruhani*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1996.
- . *Perspektif al-Qur‘ân tentang Manusia dan Agama*. Bandung: Mizan, 1995
- . *Revelation and Prophethood*. Iran: Bonyad Be‘that, t.th.
- . *The Goal of Life*. Mehr: Foreign Department of Be‘that Foundation, 1982.
- Muzaffar (al), Muḥammad Riḍâ. *‘Aqâ‘id al-Imâmîyah*. Kairo: al-Jumhûriyat al-‘Arabîyat al-Muttaḥidah, 1981.
- Naṣr (al), ‘Abd al-‘Azîz Sayf. *Falsafat ‘Ilm al-Kalâm fî al-Sifât al-Ilâhîyah Manhâjâ wa Taṭbiqâ*. Kairo: Jâmi‘at al-Azhar, 1983.
- Naṣr, Seyyed Hossein. “Kata Pengantar” dalam Sayyid Muḥammad Husayn Ṭabâtabâ‘î, *Shi‘ite Islam*. Karachi: Islamic Educational Society, t.th.
- . *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat dan Gnosis*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Vol. 2. Jakarta: UI Press, 1984.

- . *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*. ed., Saiful Muzani. Bandung: Mizan, 1996.
- . *Muhammad 'Abdub dan Teologi Rasional Mu'tazilab*. Jakarta: UI-Press, 1987.
- . *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI Press, 1983.
- Penulis IAIN Syarif Hidayatullah, Tim. *Ensiklopedi Islam Indonesia*. Jakarta: Djambatan, 1992.
- Rahmân (al), Faḍl. *Islâm*. United States of America: The University of Chicago Press, 1979.
- Rais, M. Amin. *Cakrawala Islam Antara Cita dan Fakta*. Bandung: Mizan, 1987.
- Rakhmat, Jalaluddin. "Muṭahharî: Sebuah Model Buat Para Ulama", dalam Murtaḍâ Muṭahhari, *Perspektif al-Qur'an Tentang Manusia dan Agama*. Bandung: Mizan, 1995.
- Reese, W.L. *Dictionary of Philosophy and Religion*. New Jersey: Humanities Press, 1980.
- Sâbiq, al-Sayyid. *al-'Aqâ'id al-Islâmîyah*. Mesir: Dâr al-Kutub al-Ḥadîthah, t.th.
- Shahrastânî (al), Abû al-Faṭḥ Muḥammad b. 'Abd al-Karîm. *al-Milal wa al-Nihal*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Shehabi, Mahmood. "Shî'ah", dalam Kenneth W. Morgan (ed.), *Islam Jalan Lurus*. Jakarta: Pustaka Jaya, 1986.
- Shihab, Muhammad Quraish. "Pemikiran Muṭahharî di Bidang Teologi", *al-Hikmah* Jurnal Studi-studi Islam, No. 7, November 1991-Februari 1992.
- Shîrâzî (al), Ayatullâh Makârim. *'Aqâ'idunâ Baḥṭh Mîjiz fî 'Aqâ'id al-Shî'at al-Imâmîyah*. Qum: Madrasat al-Imâm 'Alî b. Abî Ṭâlib, 1419 H.
- . *Durûs fî al-'Aqâ'id al-Islâmîyah*. Iran: Madrasat al-Imâm 'Alî b. Abî Ṭâlib, 1419 H.
- Ṭabâṭabâ'î (al), Muḥammad Ḥusayn. *Shi'ite Islam*. Karachi: Islamic Educational Society, t.th.
- Zurkani, M. *Teologi al-Ghazali: Pendekatan dan Metodologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.