

METAFISIKA KETUHANAN DALAM PANDANGAN KALAM DAN PENGALAMAN RELIGIUS

Iskandar Zulkarnain
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Abstract

Kalam, in general, could be stated as a study that focused to examine the central theological doctrines. By studying *Kalam*, it will give someone convictions based on solid arguments, not easily distracting by the change of time. Theological metaphysics is one of subject matter in *Kalam*. Metaphysics in *Kalam* supposed a certain level of understanding towards “God”; that assumed “God” could be understood. The equivocal term such as “being” (*wujud*) will obscure the understanding to that “being” should be translated to “existence” (*mawjud*), as consequence therefore “God” become “the permanent” (*al-tsabit*). In relation to *Kalam*, religious experience has a function as a spiritual vision benefactor in *Kalam* understanding. Profound appreciation through heart (*dzauq* and *wijdan*) to study of tauhid or *Kalam* make this study more appreciate and applicate in attitude. For that reason, religious experience is the perfection of study of tauhid from the perspective of religious experience; it is spiritual application from study of tauhid. This writing analyse the theological metaphysics by religious experience that is lack of attention according to the writer.

Key words: metaphysics, *Kalam*, religious experience

Ilmu *Kalam* secara umum dapat dikatakan sebuah ilmu yang fokus membahas ajaran-ajaran dasar dari suatu agama. Dengan mempelajari *kalam* akan memberi seseorang keyakinan-keyakinan yang berdasarkan pada landasan kuat, yang tidak mudah diombang-ambing oleh peredaran zaman. Metafisika ketuhanan merupakan salah satu bahasan dalam ilmu *kalam*. Metafisis pada *kalam* mengandaikan adanya tingkat keterpahaman tertentu akan “Tuhan”; yang diasumsikan bahwa “Tuhan” dapat dipahami. Sesuatu yang tidak menentu seperti pada term “ada” akan mengaburkan keterpahaman itu sehingga “ada” (*wujud*) harus diterjemahkan sebagai yang-ada (*mawjud*), sebagai konsekuensinya, maka “Tuhan” menjadi “yang tetap” (*al-tsabit*). Dalam kaitannya dengan ilmu *kalam*, ilmu pengalaman religius (*religious experience*) mempunyai fungsi sebagai pemberi wawasan spiritual dalam pemahaman *kalam*. Penghayatan yang mendalam lewat hati (*dzauq* dan *wijdan*) terhadap ilmu tauhid atau ilmu *kalam* menjadikan ilmu ini lebih terhayati atau teraplikasikan dalam perilaku. Dengan demikian, ilmu pengalaman religius (*religious experience*) merupakan penyempurnaan ilmu tauhid jika dilihat dari sudut pandang bahwa ilmu pengalaman

religius (*religious experience*) merupakan sisi terapan rohaniah dari ilmu tauhid. Di sinilah menariknya tulisan ini berperan menganalisis metafisika ketuhanan dengan pengalaman religius yang selama ini kurang mendapat perhatian menurut penulisnya.

Kata-kata kunci: Metafisika, Kalam, Pengalaman Keagamaan

A. Pendahuluan

Ilmu Kalam atau Teologi Islam, sebagaimana diketahui, membahas ajaran-ajaran dasar dari sesuatu agama. Setiap orang ingin menyelami seluk beluk agamanya secara mendalam, perlu mempelajari kalam yang terdapat dalam agama yang dianutnya. Mempelajari kalam akan memberi seseorang keyakinan-keyakinan yang berdasarkan pada landasan kuat, yang tidak mudah diombang-ambing oleh peredaran zaman.

Dalam istilah Arab ajaran-ajaran dasar itu disebut *Ushul al Din* dan oleh karena itu buku yang membahas soal-soal kalam dalam Islam selalu diberi nama Kitab *Ushul al Din* oleh para pengarangnya. Ajaran-ajaran dasar itu disebut juga *aqa'id*, *credos*, atau keyakinan-keyakinan dan buku-buku yang mengupas keyakinan-keyakinan itu diberi judul *al-'aqa'id* seperti *Al-'Aqa'id al-Nasafiah* dan *Al-'Aqa'id al-Adudiah*. Kalam dalam Islam disebut juga *'ilm al-tauhid*. Kata tauhid mengandung arti satu atau esa dan keesaan dalam pandangan Islam, sebagai agama monoteisme, merupakan sifat yang terpenting di antara segala sifat-sifat Tuhan.

Karena itu dalam ilmu kalam masalah tersebut bukan masalah biasa tetapi menyangkut dasar-dasar metafisika ketuhanan yang menduduki porsi yang demikian istimewa dalam perbincangan ilmu kalam. Dalam ilmu kalam ada asumsi metafisis bahwa Tuhan identik dengan "ada" itu sendiri.

Metafisika ketuhanan ilmu kalam terkesan tidak menyentuh *dzaug* atau dimensi religius sebagai dimensi kedalaman hati sehingga dimensi tersebut memberi wawasan spiritual dalam pengalaman kalam. Kalau boleh mengartikan *religious experience in thought* perlu dilandasi dengan *irfan*.

Dalam tulisan ini menganalisis metafisika ketuhanan dengan pengalaman religius yang selama ini kurang mendapat perhatian padahal ini penting untuk menulis interdisipliner di bidang ilmu.

B. Mengenal Ilmu Kalam

Al-Qur'an pada hakekatnya adalah dokumen keagamaan dan etika yang bertujuan praktis menciptakan masyarakat yang bermoral baik dan adil, yang terdiri dari manusia-manusia yang saleh dan religius dengan kesadaran yang peka dan nyata akan adanya satu Tuhan yang memerintahkan kebaikan dan melarang kejahatan. Konsekuensinya, teori tentang ketuhanan hanya sedikit sekali terdapat dalam Al-Qur'an. Barangkali yang paling dapat dispekulasikan sebagai teori Ketuhanan Al-Qur'an, adalah seruan-seruannya untuk merenungkan keluasan dan keteraturan alam semesta, tetapi bahkan

argumen ini dipakai tidak untuk meneguhkan eksistensi teoritis Tuhan, tetapi untuk melukiskan keagungan-Nya yang hidup dan keindahan-Nya yang penuh tujuan. Penekanan Al-Qur'an adalah pada iman dalam tindakan. Untuk ini, disediakanlah faktor-faktor moral dan psikologis serta ketegangan-ketegangan jiwa. Kesombongan manusia dengan tegas ditekan dihadapan keagungan dan kekuasaan Tuhan. Sebaliknya, mereka yang tak mau bertindak dan hanya mengharapkan kekuasaan Tuhan saja, dicela oleh Al-Qur'an, dan kemerdekaan serta tanggung jawab esensial manusia digambarkan dengan jelas. Bersama dengan kutukan yang berulang kali terhadap keras kepala manusia dan kesombongannya, putus asa juga dicela secara kategoris serta sifat syeitan dan pengikut-pengikutnya, yakni orang-orang kafir. Sifat manusia dikritik sebagai lemah dan bisa bersalah, tetapi makna urgensi inisiatif manusia dipertahankan secara utuh.

Sikap yang sederhana tetapi praktis dan efektif yang ditanamkan oleh Al-Qur'an dan Nabi, untuk pertama kalinya digoncangkan oleh pergolakan-pergolakan yang terjadi selama kekhalifahan 'Utsman dan 'Ali. Tetapi ketika, dalam pemerintahan Daulat Umayyah, kesatuan agama dan negara pecah, maka terjadilah kegoncangan yang luas dan mendalam dalam jiwa masyarakat. Kaum Umayyah, yang sepenuhnya sadar akan kenyataan bahwa Islamlah yang telah mempersatukan bangsa Arab dan mengangkat mereka pada keberhasilan dan kebesaran, tetap mempertahankan bentuk "khilafah", dan dengan demikian tetap mempertahankan agama sebagai dasar negara dan menerima syari'ah sebagai konstitusi. Tetapi mereka bukan hanya memperalat Syari'ah dengan pura-pura menempatkan Syari'ah sebagai dasar hukum pemerintahan mereka, malahan mereka memperalat negara untuk memperoleh kekuasaan pribadi. Kehidupan pribadi mereka memang tidak seratus persen tak Islami, tapi jelas jauh dari cita kesalehan para khalifah yang awal dan jauh di bawah harapan dan tuntutan pemimpin-pemimpin keagamaan ummat. Di bawah 'Umar Ibnu 'Abdul' Azis (kira-kira 99 – 100 H/717 – 720 M) mereka mencoba memperbaiki situasi, tetapi tindakan tersebut sudah terlambat untuk bisa menyelamatkan Dinasti Umayyah dari keruntuhan.

Agak aneh kiranya kalau dikatakan bahwa dalam Islam, sebagai agama, persoalan yang pertama-tama timbul adalah dalam bidang politik dan bukan dalam bidang *kalam*. Tetapi persoalan politik ini segera meningkat menjadi persoalan *kalam*. Dalam proses pertumbuhan pemikiran dalam Islam itu telah berkembang menjadi cabang ilmu keislaman yang amat kukuh, yaitu Ilmu *Kalam* ('*Ilm al-Kalam*).¹ Dalam bandingannya dengan pertumbuhan pemikiran keagamaan dalam Kristen, Ilmu *Kalam* tidak memiliki

¹Secara tradisional kita mengenal tiga cabang Ilmu Pengetahuan Islam, Fiqh (syari'ah), Ilmu *Kalam* dan Tasawuf. Ketiganya lahir hampir secara sendiri-sendiri, tetapi tetap saling berkait. Ilmu *Kalam* misalnya, lahir sebagai kelanjutan dari kontroversi di sekitar pembunuhan Utsman. Kontroversi ini selanjutnya melahirkan teori tentang pelaku dosa besar. Gardet dan Anawati meneliti perkembangan Ilmu *Kalam* (teologi) dalam Islam, yang berfungsi menegaskan dan menunjukkan rasionalitas Iman, berbeda dengan penerimaan tanpa bertanya dari *taklid* (otoritas). Definisi terkenal dari Ibnu Khaldun menyebutkan: "Ilmu *Kalam* adalah suatu disiplin ilmu yang memberikan sarana untuk menguji dogma Iman melalui argumen-argumen yang rasional dan menunjukkan kesalahan para pembaharu yang dalam hubungannya dengan Iman, telah membelakangi ajaran yang telah diikuti oleh golongan Salaf dan Tradisionalis. Esensi dari doktrin ini adalah pengakuan terhadap Keesaan Allah" Majid Fakhry, *Sejarah*, hlm. 228-224, lihat Joachim Wach, *The Comparative*, hlm. 70-71. Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, hlm. 489-492.

padanan, sehingga dalam bahasa Barat, dalam hal ini Inggris, Ilmu *Kalam* diterjemahkan sebagai “*Dialectical Theology*”, “*Speculative Theology*”, “*Rational Theology*”, “*Natural Theology*” atau “*Philosophical Theism*”.² Kesemua istilah terjemahan itu menunjukkan segi perbedaan amat penting antara *kalam* dalam Islam dengan *kalam-kalam* lain, dan ilmu Islam yang juga disebut Ilmu *Tawhid*, Ilmu *Ushul al Din*, atau Ilmu *Aqa'id* ini telah mempengaruhi dan ikut membentuk bagian-bagian tertentu sistem ajaran Yahudi dan Kristen, sebagaimana dapat dipelajari dari buku-buku Austryn Wolfson dan William Craig.³

Sesungguhnya kita mengartikan *kalam* sebagai ‘*teologi*’, namun selalu harus dengan syarat, bahwa istilah ini tidak dengan tepat merangkum apa yang dimaksud oleh skolastik Kristen dengan istilah tersebut. Sumber serta sifat perbedaan ini akan menjadi jelas dengan memeriksa asal muasal *kalam* itu. Ketika menelaah sumber-sumber pemikiran Islam, yaitu tentang Al-Qur’an, hadis, dan filsafat Yunani, jelas, masing-masing tidak bisa diletakkan pada tempat yang sama. Pertama-tama, adalah ayat suci. Ia memberikan ‘bahan’ yang harus dipercaya dan ditafsir. Inilah dasar bagi lahirnya tafsir. Namun demikian, ke arah manapun bisa dilihat selalu bersifat perenungan filsafat, dan juga sekaligus selalu didasarkan kepada ayat, penjelasan Al-Qur’an (*tafsir*) dan yurisprudensi (*fiqh*).

Kita bisa membagi bagan sejarah di dalam beberapa babak. Pertama-tama, ialah apa yang bisa dinamakan periode ‘syahadat’.⁴ Ini belum merupakan perenungan dalam arti kata sepenuhnya, tetapi sudah dilakukan usaha untuk menghimpun dalam formula-formula ringkas atas dogma-dogma yang dipercayai itu. Melampaui formula dasar Pernyataan Keimanan, *syahadah*, *fiqh*. Akbar meringkaskan di dalam pasal terhadap keseluruhan kebenaran yang harus diimani itu. Tidak hanya untuk menjadi milik umat Islam (inilah fungsi *syahadah* itu), tetapi untuk mengambil sikap terhadap sekte-sekte yang menyimpang. Suatu pernyataan khusus, yang tak menyebut tentang keesaan Tuhan atau kerasulan Muhammad, yang tidak termasuk di dalam pembicaraan.⁵ Dengan

²Pada abad 17, 18 para mutakallimin seperti J.C. Dannhaver (1649), J.F. Konig (1664), A. Calov (1682) dan J.W. Baier (1686) menggunakan istilah *positive science* dalam tulisan-tulisan mereka dalam arti ‘*ecclesiastical teology*’ yaitu yang dihubungkan dengan agama Kristen (*capita religionis christance*). Memang kemudian menyusul perbedaan antara ‘teologia skolastik’ dengan ‘teologia positif’ bahkan ‘teologia positif’ dengan ‘teologia natural’ (Schleiermacher), Joko Sutopo, “*Teologi Filsafat*”, Makalah Simposium Nasional Metodologi Penelitian Filsafat, Fakultas Filsafat UGM Yogyakarta, 27 – 28 Juni 1991, hlm. 5 – 7.

³Buku Harry Austryn Wolfson, *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979), sesuai dengan judulnya, buku ini merupakan bahasan tentang pengaruh ilmu *Kalam* dari Islam kepada ajaran agama Yahudi, yaitu setelah para pemikir Yahudi di zaman Islam menyerap teori-teori Ilmu *Kalam* guna mengembangkan pemikiran keagamaan mereka. Buku William Lane Craig, *The Kalam Cosmological Argument*, (New York: Barnes C. Noble, 1979). Buku ini membahas garis argumen yang dikembangkan dalam Ilmu *Kalam* Islam, dengan singgungan di sana sini tentang bagaimana para pemikir klasik Kristen, juga para failasuf Barat Modern, langsung atau tidak langsung, dan sampai batas tertentu, terpengaruh oleh Ilmu *Kalam*.

⁴Tentang kredo-kredo ini lihat Wensinck, *The Muslim Creed*, (Cambridge:1932), Bab VI, VII, dan VIII, dan Gardet-Anawati, *Introduction*, hlm. 136-145.

⁵H.I. Beck dan N.J.G. Kaptein (redaktur), *Pandangan Barat terhadap Literatur Hukum, Filosofi, Teologi dan Mistik Tradisi Islam*, (Jakarta: INIS, 1988), hlm. 53.

timbulnya Wasiyyah, konon karya Abu Hanifah (m.767), masalah-masalah penting mulai bermunculan pula. Masalah-masalah itu tidak digolong-golongkan sepenuhnya di dalam kelompok-kelompok yang homogen, tetapi orang merasakan bahwa pekerjaan pengumpulan telah dilakukan. Kita bisa mencoba memperhatikan pada tema-temanya yang pokok. Di antara kelompok-kelompok ini yang pertama mengumpulkan bab-bab mengenai keimanan dan hubungannya dengan tindak-tanduk; sedang yang kedua mengenai takdir dalam hubungannya dengan kegiatan umat manusia. Sesungguhnya tindak-tanduk manusia sama sekali bergantung kepada kehendak ilahi, dan hubungan antara kedua-duanya ini merupakan masalah sangat penting dalam *kalam* moral spekulatif. Sementara itu dibedakan pula antara tiga kategori tindak-tanduk: yang wajib, lebih dari wajib, dan yang tercela. Kemudian diikuti dengan selusin pernyataan tentang kepercayaan ilmu akhirat (eskatologi) secara terperinci.

Diskusi-diskusi memaksa para pimpinan agama untuk menyatakan dengan tepat keimanan mereka, menolak apapun yang bisa merendahkan sifat transendensi Tuhan, menegaskan peranan para nabi, nilai nabi-nabi itu, serta amanat masing-masing kredo itu dimulai dengan pembentangan seluas-luasnya mengenai isi keimanan: Tuhan, para malaikat, utusan-utusanNya, kebangkitan takdir – kemudian baik dan buruk, perhitungan dosa, imbalan, surga dan neraka. Di sini kita memperoleh garis besar bahan-bahan, yang *kalam* akan diminta untuk menyusunnya. Berbagai pasal syahadat (kira-kira empat puluh) meringkaskan setiap masalah, sedikit mengembangkannya namun tanpa mempertahankan urutan masalah seperti yang telah ditetapkan pada permulaan.

Di dalam kredo al-Asy'ari (m.935), pendiri apa yang mungkin bisa disebut *kalam* tradisional, yaitu Asy'arisme, ditemukan keterangan tuntas mengenai keimanan dari orang-orang yang beriman kepada tradisi Nabi (*ahl al-sunnah*).⁶

Kredo ini disusun tanpa urutan logis, tepat seperti kredo-kredo yang terdahulu. Pengarang memadatkannya di dalam klausul umum tentang keseluruhan keimanan: percaya kepada Tuhan, percaya kepada para malaikat, kepada kitab-kitab suci dan kepada rasulNya. Klausul-klausul itu berturut-turut tanpa mengikuti urutan yang jelas, dan membicarakan masalah 'keesaan Tuhan' (*tawhid*), takdir dan amal manusia, keimanan, Qur'an, Nabi, akhirat, kekhalifahan, dan shalat.

Penelitian terhadap empat kredo ini menunjukkan, kalau pun *bahan* mengenai *kalam* sudah ada, namun pengaturannya masih belum dikerjakan. Tidak satu pun di antara semuanya itu ditemukan pembedaan antara apa yang dikenal sebagai wahyu dan apa yang bisa diterima oleh akal. Namun tentu saja tidak tepat menuntut agar kitab formula itu dikemukakan sebagai sebuah kompedium *kalam*, walaupun dari al-Asy'ari bisa diharapkan penyusunan pernyataan keyakinannya itu dengan sedikit lebih rasional.

Kelompok karya lain yang bisa dipakai untuk mengikuti terbentuknya *kalam* Islam ialah risalah-risalah mengenai bid'ah dan polemik-polemik tentangnya. Ini suatu jenis yang sudah berkembang sangat awal di dalam Islam, dan yang darinya lahir karya-karya sangat penting bagi sejarah doktrin. Ilmu bid'ah (heresiologi) harus *menggolong-*

⁶*Ibid.*

golongan doktrin yang terkumpul. Ini bisa dilakukan dengan cara pokok, malahan juga menurut urutan timbulnya bid'ah-bid'ah itu, tetapi tentu saja harus diusahakan memperkecilnya sampai pada sejumlah macam tertentu.⁷ Karenanya menarik juga untuk mengetahui metode klasifikasi tersebut. Jika *al-Ibana* dan *maqalat* dari al-Asy'ari dan *al-Farq bayn al-firaq* dari al-Baghdadi (m.1037) agak sukar dimengerti dalam masalah khusus ini, maka karya-karya Ibn Hazm (m.1065) dan al-Syahrastani (m.1153) berhasil memberikan pendirian baru mengenai pengelompokan keimanan itu, dan dengan demikian banyak memberikan keterangan mengenai apa yang kita permasalahkan ini. Marilah diperiksa garis-garis besar kedua risalah itu. Ibn Hazm membagi risalahnya menjadi dua bagian: yang pertama mengenai masalah sekte-sekte non-Islam, dan yang kedua mengenai mazhab-mazhab dan sekte-sekte Islam. Di sini tidak ditemukan perbedaan antara data 'rasional' dan 'tradisional' ('*aqliyyat* dan '*sam'iyyat*') – hal yang kemudian menjadi klasik. Pada pokoknya kajian masih ada pada tema kredo-kredo terdahulu, dengan garis-garis besar yang merupakan kerangka. Adanya karya paling penting mengenai ilmu bid'ah Islam adalah *al-Milal wa al-nihal* dari al-syahrastani. Berlawanan dengan Ibn Hazm, penulis tidak bermaksud menolak kesalahan-kesalahan, tetapi semata-mata hendak berusaha menerangkan doktrin-doktrin itu seobjektif mungkin. Nadanya tetap tenang dan sopan; sehingga seperti bersantai membacanya setelah mendengarkan kecaman-kecaman menggemparkan dari kaum Andalusia yang pedas itu.

C. Kedudukan Mu'tazilah

Pada mulanya kita tunjuk dalam *kalam* kedudukan fundamental yang dimiliki oleh kaum Mu'tazilah di dalam kelahiran dan perkembangan pemikiran Islam secara menyeluruh khususnya *kalam*. Mereka dipandang sebagai para filosof, tetapi juga bisa dipandang mereka itu sebagai 'para mutakallimin', yang berusaha memikirkan masalah dogma sesuai dengan kebutuhan akal dan mempertahankan akal dari pengecam-pengecamnya. Merekalah orang-orang pertama yang berusaha memberikan pengenalan tentang iman keagamaan secara sistematis. Dalam hal ini salah seorang tokoh pertama mereka, Abu'l-Hudhail al-'Allaf (m.849), mengemukakan rancangan untuk pengenalan terhadap doktrin Islam itu sebagai berikut: pertama-tama, takdir dan sifat-sifat (ilahi); kedua, ketunggalan ilahi dengan sifat-sifat itu; ketiga, eskatologi (pahala dan hukuman); keempat, peristilahan hukum dan undang-undang; dan kelima, 'perintah akan kebaikan dan larangan terhadap kejahatan', peranan kenabian dan kekalifahan. Ensiklopedia besar yang disebut *al-Mugni* dari Qadi 'Abd al-Jabbar (m.1025), dan yang sekarang dicetak di Kairo, menunjukkan bahwa sejumlah besar permasalahan ini belakangan telah ditelaah secara mendalam.

Wasil b. Ata' (700 – 749) berperan sebagai bapak Mu'tazilah. Dalam tukar pikiran dengan gurunya Hasan al-Basri tentang soal keislaman seorang pendosa Wasil memisahkan diri (*I'tizal*) dari faham berlaku. Kemudian Wasil merumuskan beberapa

⁷*Ibid.*

faham baru lain yang disusun dalam sistem. Ia mengajar dan mengarang di Basra.⁸ Dia mengutus enam muridnya untuk menyebarluaskan sistemnya ke Maghrib, Khurasan, Yaman, Kufa, Armenia dan Iran. Murid-murid lain mempertegakkan Mu'tazilah di Baghdad. Murid-murid dan pengikutnya memperkembangkan sistem itu lebih lanjut. Di antara mereka terdapat cukup banyak perbedaan faham dalam pemerincian dan tekanan, tetapi semuanya menyetujui lima pokok ajaran.⁹

Mu'tazilah mengajar faham ketuhanan Aristoteles, yaitu kesatuan transenden Allah. Mereka mengakui bahwa Allah wahid (*tawhid* = pengesaan), tidak bertubuh, tidak berbentuk, tidak berteman (*sharika*); Allah bukan substansi, bukan person, bukan aksidens; tiada pada Allah warna, rasa, panas, dingin, tinggi, rendah; Dia tidak tersusun; Ia tidak dalam ruang, tidak dalam waktu; Ia tidak bergerak, tidak beristirahat, tiada padaNya kiri, kanan, atas, bawah, depan, belakang. Allah ada sebelum penciptaan alam, Ia tidak berwalad dan tidak diwaladkan; tiada ketuhanan selain Dia; tiada yang abadi kecuali Dia; tiada yang menyerupaiNya, dst. Syahadat ini yang dilaporkan oleh al-Asy'ari berkisar pada Al-Qur'an 42/11; *laisa ka mithliha fiha*: tiada semisal denganNya.

Begitulah Mu'tazilah memurnikan konsep ilahi dari segala macam antropomorfisme, mengosongkannya dari setiap perbandingan. Mu'tazilah mempertahankan transendensi Allah yang mutlak (*tanzih*) dengan *Ta'wil* ingkaran setiap *tashbih* (perbandingan) dan *ta'wil* menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an yang agaknya menunjukkan *tashbih* sebagai bahasa kiasan (*allegoris*).

Sesuai dengan asas itu Mu'tazilah menolak bahwa Allah bersifat. Sifat-sifat Allah sebagai *iradat*, *ilmu*, *kudrat*, *hayat*, dan *kalam*, *sami'* (pendengaran) dan *bashar* (penglihatan), yaitu ketujuh sifat *ma'ani* yang dianggap berbeda dari wujud Allah semuanya dan seluruhnya diingkari. Ajaran sunni tentang ilmu sifat, yang menetapkan keadaan berbilang (*ta'addud* atau pluralitas) dalam Allah, dinilai mereka sebagai *shirk* (politeisme). Bila Allah dikatakan, juga dalam Al-Qur'an, berkemauan, berilmu, berkuasa, dst, itulah tak lain dan tak bukan berarti bahwa Allah ada.¹⁰

Bila Allah tidak berkalam, tidak berfirman abadi, maka al-Qur'an juga tidak boleh disebut mengatasi ciptaan. Dalam hal ini Mu'tazilah harus berjuang keras. Faham tentang *ijazu'l-Qur'an* (Artinya Al-Qur'an *ghayr makhluq*, bukan ciptaan) telah tersebar luas dan dipertahankan oleh para pemuka ummat al Ahmad b. Hanbal dan Abu Hanifa. Dalam hal ini kedua pihak adu kecerdasan. Dalam Al-Qur'an Allah berkata kepada Musa "Akulah Tuhanmu". Bila Qur'an itu tercipta, maka suatu ciptaan menuntut pengakuan Musa kepada Tuhan, lalu Musa menyembah makhluk atau berhala dan berdosa besar. Tetapi pihak Mu'tazilah mengemukakan kalimat yang berbunyi: "Kami membuatnya menjadi Al-Qur'an Arab" (43/3). Mereka yang percaya bahwa

⁸Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 2010), hlm. 40 – 43.

⁹*Ibid.* hlm. 44

¹⁰Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986), hlm. 286.

Al-Qur'an itu abadi disebut oleh Mu'tazilah *di-theist* dan orang musyrik, yang melakukan dosa terbesar yang tak dapat diampuni.

D. *Via Antiqua*

Dalam karyanya yang terkenal *Prolegomena*, sejarawan Ibn Khaldun (m.1406) dalam menguraikan tentang perkembangan *kalam*¹¹ melihat dengan jelas adanya perhentian dalam perkembangannya dari masa al-Ghazali dan selanjutnya. *Via antiqua*, yang ditandai dengan dialektika yang terutama diilhami oleh para ahli hukum, telah digantikan oleh *via moderna*, yang menggunakan silogisme Aristoteles sebagai alatnya yang terpenting.

Tetapi kiranya terlalu berlebihan apabila perhentian ini dibesar-besarkan. Infiltrasi-infiltrasi, setidaknya sehubungan dengan masalah yang dalam pembahasan ini, pasti telah terjadi lebih awal dengan melalui kaum Mu'tazilah, yang di antara mereka beberapa orang telah membaca terjemahan-terjemahan karya Aristoteles. Hal ini tampak di dalam al-Baqillani (m.1013), lawan mereka yang gigih, dan bahkan lebih jelas lagi dalam al-Juwaini (m.1085). Tokoh belakangan itu masih dengan dialektikanya yang kuno, tetapi kekunoan yang membayangkan akan kemenangannya suatu metode baru. Metode baru ini pada akhirnya tampak di dalam karya muridnya, al-Ghazali, dan yang di dalam tulisan-tulisan para mutakallimin kemudian hari menjadi lebih mirip dengan tulisan-tulisan para filosof. Perbandingan ringkas antara tiga karya akan menjelaskan mengenai perkembangan yang berlangsung, yaitu: *Tamhid* al-Baqillani, *Irsyad* dari al-Juwaini, dan *Iqtishad* dari al-Ghazali. Kemudian kita akan menutup dengan beberapa risalah yang ciri-ciri modernnya sangat kentara.¹² Dalam karyanya *Tamhid*, al-Baqillahi belum terbebas dari renungan-renungan yang bernada apologetik. Dan ia mencampur antara keterangan-keterangannya mengenai iman dengan kecaman-kecamannya yang panjang lebar terhadap sekte-sekte non-Islam dan terhadap orang-orang yang tak sepaham.

Al-Juwaini, yang juga dikenal sebagai Imam al-Haramain, beberapa kali mengemukakan masalah golongan-golongan besar mengenai pokok masalah ini. Pada satu bagian ia berbicara tentang pembagian antara apa yang harus dan apa yang mungkin ada pada Tuhan, yaitu apa yang Tuhan mungkin dan tidak mungkin lakukan; pada bagian lain dikemukakannya tentang hal-hal yang bisa dipahami oleh akal dan hal-hal yang hanya bisa dicapai melalui jalan tradisional. Tetapi mana-mana yang dimaksud tidak jelas ditunjukkan di dalam *Irsyad*.

Al-Ghazali tampak menjaga jarak dalam membicarakan masalah *kalam*. Ia ingin berusaha tetap berpegang pada yang pokok-pokok. Ditulisnya sebuah kompendium (ikhtisar) yang jelas, dan diberinya judul *al-Iqtisad fi 'l'itiqad*, yang bisa diterjemahkan

¹¹Lihat Ibn Khaldun, *Muqaddimah* dalam bab Ilmu *Kalam*, membicarakan ilmu tersebut secara panjang lebar, dalam hal ini beliau memberi peringatan bahwa nasib itu ada batasnya dan batas tersebut sudah jelas. Kalau tidak meragukan manfaat penggunaan akal akan tetapi kalau dipakai dalam hal-hal yang bersifat metafisis dan eskatologis adalah tidak mungkin. Lihat Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, hlm. 692-694.

¹²HJ Back dan NJG Kaptein (redaktur), *Pandangan Barat*, hlm. 55.

sebagai *Jalan Tengah dalam Iman*. Ia bermaksud hendak tetap patuh pada doktrin ortodoks al-Asy'ari, dengan berusaha sejauh mungkin menyederhanakan debat-debat dialektis, dan menutupi pandangan-pandangan filsafat yang telah disisip-sisipkan oleh gurunya, al-Juwaini, ke dalam risalahnya itu.

Al-Ghazali menyediakan empat bab untuk pengantar umum pada masalah *kalam*. Pertama-tama ia menekankan tentang arti penting ilmu ini; yaitu memungkinkan kita mengenal Tuhan, sifat-sifatNya, karya para utusanNya. Tetapi dalam bab yang kedua serta merta ditambahkannya, ini hanya menarik bagi sejumlah orang tertentu, oleh karena *kalam* seyogyanya tidak gampang digunakan kecuali untuk menghilangkan keraguan para mukmin, dan untuk berusaha meyakinkan kafir-kafir yang pintar. Pada bab keempat dengan hati-hati ia menganalisis sumber-sumber yang digunakannya.¹³

Selanjutnya al-Ghazali membagi permasalahan yang ada menjadi empat bagian pokok, yang satu sama lain sangkut menyangkut. Adapun kerangka umum karyanya itu tampil sebagai berikut: sesudah bagian pendahuluan mengenai sifat *kalam*, arti pentingnya, dan metodologinya, pertama-tama diliputnya esensi ilahi; kedua, sifat-sifat Tuhan; ketiga, tindakan Tuhan; dan keempat, utusan-utusan Tuhan.

E. Perkembangan Via Moderna

Ketika *kalam* memperluas bidangnya, filsafat lalu menyusupinya sedemikian jauh sehingga masalah-masalah yang semestinya termasuk *kalam*, pada akhir analisis yang panjang lebar, diturunkan pada kategori dan permasalahan metafisika atau kosmologi. Untuk membuktikan hal ini kita perlu memeriksa *Nihayat al-Aqdam* dari al-Syahrastani, *Muhassal* dari Fakhr al-Din al-Razi (m.1209), *Tawali al-anwar* dari al-Baidawi (m.1286), atau risalah-risalah terakhir tentang rangkaian perkembangan ini, seperti *Mawaqif* dari al-Iji dan al-Jurjani, bersama dengan tafsir dari para ahli tafsir lainnya, merupakan karya paling tebal (empat jilid masing-masing lebih dari 500 pagina) dan paling sistematis dari pemikiran spekulatif Islam ortodoks. Inilah pekerjaan utama spesialisasi bertahun-tahun di universitas-universitas al-Azhar (Kairo) dan al-Zaituna (Tunis). Harus diakui bahwa, terutama jika dibanding dengan karya-karya terdahulu, sepantasnyalah karya itu menjadi terkenal. Jika bagian-bagian yang semestinya tradisional, dan bahkan teologis, dibicarakan seperti apa adanya, maka pada pihak lain bagian-bagian yang bersifat filosofis dengan pengantar kriteriologinya yang panjang itu dikembangkan panjang lebar.

Dalam ilmu *kalam* hampir bisa dipastikan bahwa setiap aliran pasti memiliki eksemplarnya masing-masing sebagai pedoman dan penyangga aliran. Sebagian eksemplar disusun oleh pendiri alirannya masing-masing, sementara sebagian yang lain, disusun oleh para pengikut yang muncul belakangan. Walaupun disusun bukan oleh pendiri aliran, namun apabila para pengikutnya menetapkannya sebagai panutan,

¹³Mengenai tujuan ilmu *kalam* dan hasilnya Ghazali menyatakan bahwa ilmu *kalam* dapat menyampaikan tujuan kepada seseorang tetapi tidak dapat menyampaikan tujuan kepadaku (Imam Ghazali). Imam Ghazali, *Pembebasan dari Kesesatan*, (Jakarta: Tinta Mas, 1984), hlm. 14.

maka kedudukannya sebagai eksemplar tetap tak tergoyahkan hingga muncul eksemplar lain yang disepakati menggantikannya.

Tiga buah karya al-Asy'ari merupakan eksemplar bagi paradigma jalan tengah yang dikemukakannya. Ketiga kitab itu adalah *Maqalat al-Islamiyyin*¹⁴ (pendapat-pendapat golongan-golongan Islam), *al-Ibanah 'an Ushul ad-Diyanah* (keterangan tentang dasar-dasar agama), dan *al-Luma'* (sorotan).

Dalam eksemplar-eksemplar di atas terdapat paradigma yang dianut oleh para penulisnya. Paradigma inilah yang membedakan antara suatu pandangan akidah tertentu dengan pandangan yang lain. Untuk menangkap suatu paradigma seseorang menggali lewat eksemplar-eksemplarnya.

Mengapa paradigma tekstualisme muncul pertama kali dalam ilmu *kalam*? Kemunculan paradigma ini lebih didorong oleh faktor adanya wahyu dan semangat yang tinggi untuk memahami wahyu semurni-murninya tanpa dinodai oleh logika yang lain. Oleh karena itu metode yang dipilih saat itu adalah metode tekstualisme yang sesungguhnya merupakan wujud dari pemanfaatan logika bahasa Arab, bahasa yang digunakan wahyu. Fenomena inilah yang dilihat oleh al-Jabari sebagai fenomena *al-bayan* yang telah menjadi kreasi terpenting umat Islam pada masa-masa awal Islam.¹⁵

Karena persentuhannya dengan arus pemikiran filsuf Yunani dan keinginan para mutakallimin Islam untuk mempertahankan doktrin atas dasar logika rasional tersebut, literatur-literatur *kalam* klasik – dalam kerangka apologi-dialektis secara tak terhindarkan juga mempersoalkan isu-isu filsafat. Isu-isu tersebut dari segi metodologis tidak hanya diletakkan dalam bahasan dialektis (*bayani*), tapi juga diskursif-demonstratif (*burham*).¹⁶ Dari segi materi, isu-isu yang dibahas membentang dari isu-isu metafisis (*ma wana / ba'd ath-thabi'ah*), etis (*falsafah al-akhlaq*) hingga persoalan logika (*manthiq*), dan epistemologi ilmu (*mabhats al-'ulum*, atau *ibistimulijiyat al-'ulum*, dalam bahasa Arab modern). Oleh karena itu, menurut Muhammad Abid al-Jabiri, tradisi *bayani* yang telah mengakar dalam wacana *kalam* klasik telah membahas secara sistimatis dan filosofis persoalan-persoalan seperti *being and reality* (*al-wujud wa al-haqiqah*; being dan kenyataan), seperti pada Abu Hasyim dan 'Abd al-Jabbar (keduanya Mu'tazili) serta Ibn Taymiyyah (Salafi), kausalitas (*as sabab wa al-musabbab*) seperti pada al-Ghazali, Ibn Rusyd dan 'Abd al-Jabbar, materi dan bentuk (*matter and form; al-maddah wa ash-shirah*), substansi (*al-jawhar*), aksiden (*al-'aradh*), atom (*jawhar fard*), teori ketersembunyian dan lompatan (*al-kumun wa ath-thafrah*), seperti pada an-Nazhzhah dan Mu'ammār, dan sebagainya. Untuk model literatur *kalam* klasik yang sarat dengan bahasan filsafat,

¹⁴Lihat Al-Asy'ari, *Prinsip-prinsip Dasar Aliran Theologi Islam* (terjemahan). Al-Asy'ari, *Al-Ibanah 'an Ushul ad-Diyanah* (t.tp.: Idarah Aththiba'ah al-Munioriyah, t.th.). Al-Asy'ari, *Kitab al-Luma' fi ar-Radd 'ala Shl az-zaigh wa al Bida'*, (Beirut: Kathdikiyyah, 1952).

¹⁵Untuk keterangan lebih lanjut lihat Muhammad Abid al-Jabiri, *Buryat al-Aql al-Arabi*, (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafi, 1991).

¹⁶M. Amin Abdullah, "Al-Ta'wil Al-Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci", dalam *Al-Jamiah*, Vol 39, No. 2, Juli – Desember 2012, hlm. 359-391. lihat Wardani, *Epistemologi Kalam*, hlm. 3.

al-Jabiri menyebut *al-Muwaqif fi 'Ilm al-Kalam*-nya 'Adhud ad-Din al-Iji (1291-1355) – untuk sekedar contoh – sebagai karya ensiklopedis masalah-masalah *kalam* dan filsafat.

Terjadinya interaksi filsafat dan doktrin, sebagaimana diuraikan di atas, berkaitan dengan rasionalisme teologi (*theological rationalism*) yang kebangkitannya diawali dengan kemunculan Mu'tazilah sebagai aliran *kalam* (skolastisisme Islam) rasional di pertengahan abad ke-8 M.¹⁷ Kecuali faktor regiopolitis, pengaruh Yahudi dan Kristen, serta pemikiran Yunani juga menjadi daya yang mendorong terjadinya akselerasi proses kemunculannya. Menurut Majid Fakhry dalam *A History of Philosophy*, kebanyakan sumber-sumber otoritatif klasik menyatakan bahwa isu pertama yang menjadi kontroversi teologis adalah *free will and pre destination*.

F. Metafisika Ketuhanan

Pada abad pertengahan istilah metafisika mempunyai arti filosofis. Metafisika oleh para filsuf skolastik diberi arti filosofis dengan mengatakan bahwa metafisika ialah ilmu tentang yang-ada, karena muncul sesudah dan melebihi yang fisika (*post physicam et supra physicam*). Istilah sesudah tidak boleh diartikan secara temporal. Istilah sesudah yang dimaksud di sini ialah bahwa obyek metafisika sendiri berada pada abstraksi ketiga. Metafisika sebagai abstraksi datang sesudah fisika dan matematika. Kata melebihi tidak menunjukkan unsur spasial, ruang. Kata melebihi (*supra*) berarti metafisika melebihi abstraksi yang lain, menempati posisi tertinggi dari semua kegiatan abstraksi, karena menempati jenjang abstraksi paling akhir.¹⁸

Seorang filosof Jerman bernama Christian Wolff cenderung meyakini bahwa pembicaraan tentang yang-ada dan yang ilahi harus dipisahkan dan tidak dapat dibicarakan bersama-sama karena yang terakhir ini menyangkut *realitas mantik* atau Tuhan. Oleh karenanya, Wolff memilah filsafat pertama Aristoteles menjadi *metaphysica generalis* (metafisika umum) atau juga sering disebut ontologi dan *metaphysica specialis* (metafisika khusus). Metafisika umum membahas mengenai yang ada sebagai yang ada artinya prinsip-prinsip umum yang menata realitas sedang metafisika khusus membahas penerapan prinsip-prinsip umum kedalam bidang-bidang khusus: teologi, kosmologi, dan psikologi. Pemilahan Wolff tersebut didasarkan pada dapat/tidaknya diserap melalui perangkat inderawi suatu obyek filsafat pertama. Metafisika umum (untuk seterusnya disebut ontologi) mengkaji realitas sejauh dapat diserap melalui indera sedang metafisika khusus (untuk seterusnya disebut metafisika) mengkaji realitas yang tidak dapat diserap indera, apakah itu realitas ketuhanan (*teologi*), semesta sebagai keseluruhan (*kosmologi*), maupun kejiwaan (*psikologi*). Kedua disiplin filsafat ini pada dasarnya tidak sepenuhnya terpisah satu sama lain karena menurut Wolff sendiri pembahasan metafisika tentang realitas supra inderawi

¹⁷Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Buryat al-Aql al-Arabi*, hlm. 504-409.

¹⁸Hamcoc R. "History of Metaphysics" dalam Paul Edwards (ed.) *The Ensyklopedia of Philosophy*, (New York: The Macmillan Company The Free Press, vol. V), hlm. 289-306.

terkait dengan pembahasan ontologi tentang prinsip-prinsip umum yang menata realitas inderawi.

Immanuel Kant mengadopsi pemilahan yang dilakukan Wolff untuk menyusun kritik yang cukup sistematis terhadap ontologi maupun metafisika. Ontologi yang tadinya merupakan ilmu yang merumuskan tentang apa itu realitas dimodifikasinya menjadi epistemologi yang merumuskan relasi subyek dan obyek yang diketahui dalam proses kognitif. Dalam teori epistemologi-nya Kant mengemukakan keberadaan dua fakultas didalam benak manusia yang bekerja dalam menghasilkan pengetahuan. Fakultas pertama adalah *sensibility* yang bertugas menerima kesan-kesan inderawi yang sudah tertata dalam ruang dan waktu, sedang fakultas kedua adalah *understanding* yaitu fakultas yang dengan kategori-kategori apriori yang dimilikinya mengkonstitusi kesan-kesan inderawi tadi menjadi pengetahuan.

Kategori-kategori yang menurut Aristoteles merupakan kategori-kategori yang menata realitas sebagaimana adanya dipahami Kant sebagai kategori-kategori benak manusia yang dipaksakan ke realitas. Dengan kata lain, kategori-kategori bukan lagi kategori-kategori realitas sebagaimana adanya melainkan syarat-syarat apriori yang memungkinkan pemahaman. Seorang pemikir muslim S.H. Nasr meralat nama metafisika dengan nama *scientia sacra*, menurut pandangan beliau pengertian metafisika pada umumnya tidak menguntungkan sebagai pengetahuan yang datang sesudah fisika khususnya pembicaraan tentang Tuhan, dan *scientia sacra* sebagai pengetahuan suci berada di setiap jantung wahyu dengan syahadatnya bahwa tidak ada Tuhan selain Allah.¹⁹

Perlu dicatat bahwa *kalam* merupakan ilmu, dan sebagai ilmu, *kalam* bergumul dengan demonstrasi (*burham*) atau pembuktian.²⁰ Salah satu indikasi yang membedakan filsafat dan *kalam* ialah bahwa pembuktian filosofis didasarkan pada kebenaran yang ditemukan dengan daya nalar manusia, sedangkan teologis, kendatipun melihat daya nalar manusia, bertumpu pada pewahyuan dan kebenaran iman. Sebuah konklusi teologis, diterima sejauh apakah ia sesuai dengan kebenaran iman.

Perbedaan antara filsafat dan *kalam* dapat dilihat, ketika kedua disiplin ini berbicara mengenai Allah. Filsafat mengambil Allah sebagai titik akhir atau kesimpulan seluruh pengkajiannya, sedangkan *kalam* memandang Allah sebagai titik awal pembahasannya. *Kalam* memahami Allah sebagai Penyebab Pertama alam semesta; Penyebab Pertama semua kesempurnaan yang kita temukan dalam diri kita dan di dunia sekitar kita. Tetapi filsafat tidak dapat menjelaskan Allah dalam diriNya sendiri. Filsafat Ketuhanan (atau *kalam naturalis*) tidak mempersoalkan eksistensi Allah dalam diriNya sendiri.²¹ Filsafat ketuhanan mau menggarisbawahi saja, bila tidak ada penyebab pertama yang tidak disebabkan, kedudukan benda-benda yang kontinen tidak dapat

¹⁹S.H. Nasr, *Pengetahuan dan Kesucian (Knowledge and the Sacred)*, Alih bahasa Suharsono, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 357-360.

²⁰Loren Bagus, *Metafisika*, (Jakarta: P.T. Gramedia, 1991), hlm. 239-241.

²¹Joko Siswanto, *Sistem-sistem Metafisika*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 13-17.

dipahami akal. Sedangkan *kalam* mencoba menjelaskan, berdasarkan wahyu, hakikat Allah dengan seluruh misteri-Nya. Kendatipun demikian, harus diakui pula bahwa *kalam* tidak pernah berbicara mengenai Allah secara tuntas.

Oleh karena itu tidak heran bahwa seorang mutakallimin/seorang Schleismacher mengartikan bahwa dalam filsafat *Gott and Sich* (Allah dalam diriNya sendiri), sedangkan orang beriman *Gott fun Mich* (Allah bagiku, Allah yang melibatkan diri dalam penyelamatanku).²²

Untuk mengungkap apa yang *tidak dapat ada* atau *tampak tidak ada* tadi, lahirlah paradigma pemikiran tentang hakikat “ada”. “Ada” tidak mudah diungkap karena “ada”, di sisi lain, menunjukkan apa yang *tidak ada*. Karena itu, apakah benar ada yang tidak ada atau tampak tidak ada? Paradigma pemikiran tersebut ingin menjawab pertanyaan-pertanyaan ini. Paradigma itu adalah metafisika.²³

Secara umum, bahwa *kalam* adalah suatu upaya mengetahui (wacana) tentang Tuhan sebagai yang transenden dan “yang gaib”. Selanjutnya bahwa *kalam* adalah “pengetahuan”, yang memenuhi syarat-syarat epistemologisnya seperti adanya sumber pengetahuan, prosedur pengetahuan, dan tujuan yang dicapai.

Kalam, demi tujuannya akhirnya untuk memperkuat keimanan, ingin mengetahui adanya Tuhan. Bahwa Tuhan ada, hal itu sudah ditegaskan oleh wahyu. Bukan fakta bahwa Tuhan ada yang ingin dipahami oleh *kalam*, tetapi juga bahwa adanya Tuhan belum sepenuhnya dapat dipahami. Memang Tuhan ada, tetapi bagaimana Ia ada dan apa hakikat keber-ada-anNya, itulah yang ingin diketahui dan dibuktikan oleh *kalam*.²⁴

Karena itu, *kalam* berpikir tentang adanya Tuhan sebagai yang ada. Ketika berpikir tentang adanya Tuhan sebagai yang-ada, *kalam* dengan demikian secara logis akan berpikir bukan saja tentang status “ada” pada Tuhan, tetapi juga secara tidak langsung, tentang “Tuhan” itu sendiri. Berpikir tentang adanya sesuatu yang ada, secara tidak langsung berarti berpikir tentang sesuatu itu sendiri.

Jika *kalam* berpikir tentang “Tuhan”. “Tuhan” yang dipahami dalam kerangka “ada”, maka “Tuhan” yang dipikirkan disini telah berada dalam suatu lingkup konseptual. Pengkonseptualan “Tuhan” dalam logika “ada” meniscayakan bahwa *kalam*, dengan sadar atau tidak sadar mengarahkan proyeksi pemikirannya pada keinginan untuk mengungkap hakikat “ada” “Tuhan” di satu sisi dan hakikat “Tuhan sebagai yang-ada” disisi lain.

Dengan argumen di atas, dapat ditarik sebuah proposisi yang jelas – proporsi yang dapat menimbulkan konsekuensi-konsekuensi serius dalam kritik pemikiran – bahwa dalam dimensi yang bersifat ontologis, *kalam* pada hakekatnya tak lebih dari sebuah metafisika ketuhanan. *Kalam* menampilkan cara berfikir yang khas metafisis; tidak saja menampilkan cara berpikir secara metafisis dalam pengertian yang

²²Nico Syukur Dister, *Pengalaman dan Motivasi Beragama*, (Jakarta: Lembaga Penunjang Pembangunan Nasional/Leppen, 1982), hlm. 22.

²³Muhammad Al Fayyadl, *Teologi Negatif Ibn “Arabi Kritik Metafisika Ketuhanan*, (Yogyakarta: LKIS, 2012), hlm. 84-85.

²⁴*Ibid.*

performatif, *kalam* pun adalah metafisika itu sendiri, dan metafisika dalam hal ini, secara resiprokal, adalah *kalam*.

Bukti-bukti tentang fakta ini tidak saja terlihat dari penggunaan kosa kata metafisika oleh kaum mutakallimin, tetapi juga eksploitasi sistem metafisika dalam episteme *kalam* itu sendiri. *Kalam* memang tidak berbicara tentang “ada” secara langsung, namun ia berbicara tentang “Tuhan” yang sering kali diidentikkan dengan “ada” itu sendiri. Dalam proses pembicaraan itu, ada asumsi yang mengandaikan *keterpahaman Tuhan* (*understandability of God*), bahwa Tuhan dapat dibicarakan dalam kerangka yang kita pahami, dan bahwa penyebutan yang dilekatkan kepadanya.

Jika filsafat mengidentikkan “ada” dengan *esensi*, *substansi*, atau *identitas*, kaum mutakallimin demikian pun kerap kali terdorong untuk mengidentikkan “Tuhan” dengan *esensi*, *substansi*, atau *identitas*.²⁵ Ilustrasi-ilustrasi berikut ini memberikan contoh menarik kesejajaran *kalam* dan metafisika, dan bagaimana keduanya secara intrinsik menjelma ke dalam sebuah metafisika ketuhanan.

Ilmu *kalam* menyanggah suatu contoh penafsiran mengenai hakikat “Ada” bagi Allah. Apakah yang dimaksud sesungguhnya dengan “keberadaan Allah” (wujud Allah)? Apakah arti “ada” (wujud) disini?²⁶

Menurut para mutakallimin, arti dari “keberadaan Allah” (*wujud Allah*) adalah bahwa “Allah itu ada” (*Allah mawjud*). Menurut mereka, ada perbedaan definitif antara ungkapan yang pertama (*wujud Allah*) dan ungkapan yang kedua (*Allah mawjud*). Dalam ungkapan pertama, “ada” masih tidak menentu (masih bersifat *nakirah*, *indefinite*) dan baru sedikit dapat dipahami ketika kata itu dinisbahkan (*di-idhafah-kan*) dengan “Allah”, tetapi dalam ungkapan kedua, *Allah mawjud*, “ada” telah intrinsik dalam “Allah” itu sendiri sehingga maknanya dapat dimengerti. Arti “ada” bagi Allah adalah bahwa “*Allah mawjud*”.

Maka, adapun pengertian “*mawjud*”, berdasarkan apa yang disebutkan oleh guru kami, Abu ‘Abdillah al Bashri (w.367 H) dan guru-guru Baghdad kami lainnya, adalah bahwa *mawjud* berarti “yang ada” (*al-ka’in*) yang bersifat tetap (*al-tsabit*).²⁷

Allah, menurut al-Bashri, baru bisa dipahami status “ada”Nya ketika kita memahami sebagai *mawjud*. Al-Bashri lebih lanjut merinci bahwa *mawjud* di sini berarti “yang ada” dan “yang tetap”. Pertanyaannya kemudian: mengapa kaum mutakallimin menganjurkan untuk mengubah kata *wujud* menjadi *mawjud*?

Hal ini tidak lepas dari sifat metafisis pada *kalam*. *Kalam* mengandaikan adanya tingkat *keterpahaman* tertentu akan “Tuhan”; ia mengasumsikan bahwa “Tuhan” dapat dipahami. Sesuatu yang tidak menentu seperti pada term “ada” akan mengaburkan *keterpahaman* itu sehingga “ada” (*wujud*) harus diterjemahkan sebagai yang-ada (*mawjud*), sebagai konsekuensinya, maka “Tuhan” menjadi “yang tetap” (*al-tsabit*). Penyebutan al-Bashri tentang “*mawjud*” sebagai “yang tetap” mengindikasikan bahwa

²⁵Hamcoc R. “*History of Metaphysics*” dalam Paul Edwards (ed.) *The Ensyklopedia of philosophy*, (New York: The Macmillan Company The Free Press, Vol. V), hlm. 289-306.

²⁶Aminullah el Hady, Ibn Rusyd, *Membela Tuhan*, (Surabaya: JPAM, 2004), hlm. 79-85.

²⁷Muhammad al-Fayyadl, *Teologi*, hlm. 86.

Allah adalah esensial sehingga secara tidak langsung, kaum mutakallimin telah menyebut Allah sebagai *esensi*.

Sementara itu di tempat lain, persoalan *wujud Allah* ini kemudian memancing perdebatan lebih jauh tentang apakah “Allah, jika *mawjud*, dapat disebut sebagai sesuatu (*al-syay*)”? Persoalan ini tidak jauh berkisar dari pengidentifikasian Allah sebagai *esensi* di atas.²⁸ Allah, menurut kaum mutakallimin, dapat disebut sebagai *sesuatu*. Penyebutan Allah sebagai *sesuatu* ini adalah logis karena jika Allah itu *mawjud*, maka satu-satunya istilah yang mencerminkan ke-*mawjud*-an-Nya adalah *sesuatu*.

Tidak ada seorang pun di antara mereka yang mengingkari atau menyangsikan *wujud*-Nya, karena hal tersebut merupakan asas keberadaannya sebagai orang beriman.²⁹

Meskipun tidak ada satu pun teks Al-Qur’an yang secara eksplisit menyatakan bahwa Tuhan itu ada (*mawjud*), namun sudah cukup banyak teks yang menyatakan bahwa segala *wujud* yang tampak dan yang tidak tampak oleh indera penglihatan di alam raya ini merupakan isyarat dan tanda-tanda (*ayat*) bagi manusia yang berakal. Di antara teks-teks al-Qur’an yang menyatakannya adalah yang tersebut pada Q.S. Ali ‘Imran (3): 190,

“Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, pergantian malam dan siang, benar-benar merupakan tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal.”

Sebagaimana mereka bersepakat bahwa Tuhan ada, mereka juga yakin bahwa Tuhan itu Esa (*wujud*-Nya hanya satu). Hal ini dinyatakan secara jelas dan eksplisit, baik di dalam beberapa ayat Al-Qur’an maupun hadits Nabi. Akan tetapi terjadi perbedaan cara pendekatan dan argumentasi yang digunakan untuk mempertahankan pandangan tentang keesaan Tuhan tersebut.

G Metafisika Ketuhanan dan Pengalaman Religius

Muhammad Iqbal seorang pemikir filosof dan mutakallimin berkaitan dengan filsafat dan *kalam* memberikan kritik terhadap Imam Ghazali, Ibn Rusyd, Asy’ari dan Mu’tazillah.³⁰

Mereka membaca Al-Qur’an dibawah cahaya pikiran Yunani. Hal itu telah memakan waktu lebih dari 200 tahun bagi mereka untuk dapat melihat – sungguhpun tidak begitu jelas – bahwa roh Al-Qur’an itu pada dasarnya anti-klasik, dan hasil daripada penglihatan itu ialah semacam revolusi intelektual, yang arti sepenuhnya hingga saat ini belum juga dipahami. Hal demikian sebagian disebabkan oleh adanya revolusi ini dan sebagian lagi karena sejarah hidup pribadinya, seperti Imam Ghazali yang mendasarkan agama itu kepada skeptisisme filsafat³¹ – suatu dasar yang kurang kokoh

²⁸Bandingkan Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, (Jakarta:Pustaka Jaya, 1983), hlm. 280-284.

²⁹Aminullah el Hady, Ibn Rusyd, *Membela Tuhan*, (Surabaya: JPAM, 2004), hlm. 80.

³⁰Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (New Delhi:1984) , hlm. 3-

³¹*Ibid.*

bagi agama dan sama sekali tak dapat dibenarkan oleh roh Al-Qur'an. Lawan Ghazali yang penting, Ibn Rusyd, yang telah mempertahankan filsafat Yunani terhadap revolusi itu, lewat Aristoteles terbawa kepada apa yang dikenal dengan ajaran *Immortality of Active Intellect*, suatu ajaran yang pernah menanamkan pengaruh yang besar sekali terhadap kehidupan intelektual di Perancis dan Itali, tapi yang menurut pendapat saja, sama sekali bertentangan dengan pandangan yang dimaksud oleh Qur'an tentang nilai dan tujuan pribadi manusia. Dengan demikian Ibn Rusyd pun meleset pula melihat cita Islam yang besar dan bermanfaat itu dan dengan tak sadar telah membantu pertumbuhan filsafat hidup yang melemahkan, yang telah mengaburkan pandangan manusia tentang dirinya, tentang Tuhannya dan tentang dunianya.³²

Di antara ahli-ahli pikir Asy'ari tidak salah lagi sudah berada di jalan yang benar dan sudah pula mendahului beberapa macam corak idealisme yang lebih modern. Tetapi secara keseluruhannya, tujuan pergerakan Asy'ari ialah hanya hendak mempertahankan pikiran orthodox dengan bersenjatakan dialektika Yunani. Mu'tazilah menganggap agama hanya sebagai sebuah badan aqidah saja dan mengabaikan sebagai suatu kenyataan vital. Cara-cara tanpa konsepsi dalam mendekati pengertian kebenaran itu tiada mendapat perhatian dan mereka mengecilkan pula arti agama hanya pada suatu sistem konsepsi logika yang berakhir pada sikap negatif semata. Mereka tak berhasil memperhatikan, bahwa dalam daerah pengetahuan yang ilmiah atau yang bersifat keagamaan tak mungkin bagi pikiran sama sekali lepas dari pengalaman yang kongkrit.³³

Di jalan inilah ia berhasil dalam memperkukuh hak agama untuk hidup tak tergantung pada ilmu pengetahuan dan metafisika. Tetapi wahyu dari Yang Maha Sempurna tak terbatas dalam pengalaman mistik meyakinkan Ghazali tentang terbatasnya serta ketidakmampuannya pikiran memberikan keputusan dan memaksanyalah menarik suatu garis pemisah antara pikiran dan intuisi.³⁴ Dia tak berhasil meninjau, bahwa pikiran dan intuisi itu berhubungan secara organik dan bahwa pikiran terpaksa harus menunjukkan sikap terbatasnya dan ketidak-mampuannya memberikan keputusan karena pertaliannya dengan waktu yang sambung menyambung.

Menurut Hanafi, ilmu *kalam* klasik telah tidak melibatkan sejarah dalam pembahasannya. Tuhan tidak dikaitkan dengan sejarah, bumi, serta kehidupan manusia. Perbincangan mengenai sejarah tidak muncul sebagai tema teoretis. Tidak ada transformasi dari sejarah kepada objek intelektual, dari praktis ke teori, dari luar ke dalam, dan dari realitas ke kesadaran.³⁵

Ilmu *kalam* klasik juga terlalu teosentris, sehingga hanya berkuat pada obyek yang tidak jelas dan berada diluar kenyataan hidup manusia. Pembicaraan tentang Tuhan, Rasul, dan sekitarnya, sebenarnya bisa dimaklumi mengingat saat itu, akidah memang perlu mendapat pembelaan rasional dari ancaman yang beragam. Akan tetapi,

³²*Ibid.*

³³*Ibid.*

³⁴Imam Ghazali, *Pembebas dari Kesesatan*, Alih bahasa Abdullah bin Nuh (Jakarta:Tintamas, 1984), hlm. 37-41.

³⁵Muhyar Fanani, *Pudarnya Pesona Ilmu Agama*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 69.

untuk diterapkan saat ini, masih perlu direkonstruksi ulang, mengingat ancaman saat ini lebih terletak pada diri manusia, disamping akidah itu sendiri.

Untuk itu, bagi Hanafi, *kalam* klasik memang sangat perlu untuk direkonstruksi, agar dapat membumi di wilayah realitas umat Islam. Rekonstruksi itu, pertama-tama juga bertujuan mengembalikan agama pada fungsinya semula, yaitu sebagai landasan etik teoretis dan motivasi bertindak menuju revolusi dan transformasi sosial.³⁶

Hanafi semakin yakin, bahwa usahanya itu adalah penting dalam sejarah keagamaan, karena ia tahu, bahwa nabi telah tampil sebagai tokoh pembaru dan penggerak revolusi sosial. Ibrahim melakukan revolusi tauhid. Musa melakukan revolusi pembelaan melawan kesewenangan. Isa merevolusi jiwa melawan pemberhalaan materi. Muhammad juga melakukan revolusi untuk memihak kaum miskin dan tertindas melawan para tuan dan hartawan Quraisy untuk menegakkan prinsip kebenaran dan egalitarianisme.³⁷

Ciri khas pemikiran Hanafi, dalam bidang *kalam* adalah mengaitkan “Allah” dengan “bumi”. Menurutny, Tuhan dalam Islam adalah Tuhan langit dan Tuhan bumi (*rabb as-samawat wa al-ard*). Sehingga berjuang membela dan mempertahankan tanah kaum muslimin sama dengan membela dan mempertahankan kekuasaan Allah.

Akan tetapi pembicaraan materi-materi yang tercakup dalam ilmu *kalam* terkesan tidak menyentuh *dzauf* (rasa rohaniah). Sebagai contoh, ilmu tauhid menerangkan bahwa Allah bersifat *Sama'* (Mendengar), *Bashar* (Melihat), *Kalam* (Berbicara), *Iradah* (Berkemauan), *Qudrah* (Kuasa), *Hayat* (Hidup) dan sebagainya. Namun ilmu *kalam* atau ilmu tauhid tidak menjelaskan bagaimanakah seseorang hamba dapat merasakan langsung bahwa Allah mendengar dan melihatnya. Bagaimana pula perasaan hati seseorang ketika membaca al-Qur'an; Dan bagaimana seseorang merasa bahwa segala sesuatu yang tercipta merupakan pengaruh dari *Qudrah* (Kekuasaan) Allah?

Pertanyaan-pertanyaan di atas sulit terjawab dengan hanya melandaskan diri pada ilmu *kalam* yang rasional. Biasanya yang membicarakan penghayatan sampai pada penanaman kejiwaan manusia adalah ilmu pengalaman religius yang berkaitan dengan pengalaman religius.³⁸ Disiplin inilah yang membahas bagaimana merasakan nilai-nilai akidah dengan memperhatikan bahwa persoalan *tadzawwuq* (bagaimana merasakan).

Dalam pengalaman agama Muhammad Iqbal mengemukakan bahwa, “garis besar tujuan Al-Qur'an” kata Muhammad Iqbal, “ialah hendak menyadarkan adanya keinsafan batin yang lebih tinggi dalam diri manusia, dalam hubungannya dengan Tuhan dan alam semesta. Dalam sejarah filsafat religius, keinsafan batin yang disebut oleh Iqbal di atas telah menjadi telaahan terus menerus dalam suatu tema yang disebut sebagai “pengalaman religius” (*religious experience*).³⁹

³⁶*Ibid.*

³⁷Lihat *From God to Hand* dalam *Ideology and Development* dalam Hasan Hanafi, *Islam In The Modern World*, (Kairo:The Angler – Egyptian Bookshop, 1995), hlm. 7-10.

³⁸Muhammad Iqbal, *The Reconstruction*, hlm. 9.

³⁹Joachim Wach menyebutkan tiga pengalaman religius, yaitu *Religious Experience in Thought*, *in Action*, *in Fellowship*. Ada kesan bahwa *kalam* masuk dalam *the Expression of Religious in Thought*. Lihat Joachim Wach, *The Comparative Study of Religions*, (New York: Columbia University Press, 1966), hlm. 59-60.

Pengalaman religius adalah pengalaman yang terjadi dalam “ruang sebelah dalam” ini manusia mengembangkan suatu pusat kekuatan, sehingga kebebasannya berkembang secara penuh, dan berhubungan secara langsung dengan pusat kekuatan alam semesta, yang dalam bahasa teologis disebut dengan Allah. “Carilah di sebelah dalam, kenalilah dirimu. Isyarat-isyarat rahasia dan agung akan datang kepadamu dari hembusan nafas para resi melalui debu berabad-abad”, ungkap Swami Ramdas, mistikus India abad 20. Dalam hal ini Iqbal menekankan pengalaman agama (*religious experience*) adalah pengalaman *mistis* atau *sufism* yang dimaksud.

Begitu juga halnya dengan tasawuf, “sufisme”, nama yang biasanya dipergunakan untuk menyebut mistik Islam. Untuk mendekati maknanya, sebagian, kita harus bertanya-tanya dahulu apa makna mistik itu. Sudah dipahami bahwa dalam kata mistik itu terkandung sesuatu yang misterius, yang tidak bisa dicapai dengan cara-cara biasa atau dengan usaha intelektual, misteri dan mistik memang berasal dari kata Yunani *myein*, “menutup mata”. Mistik telah disebut “arus besar kerohanian yang mengalir dalam semua agama”. Dalam artinya yang paling luas, mistik bisa didefinisikan sebagai kesadaran terhadap Kenyataan Tunggal – yang mungkin disebut Kearifan, Cahaya, Cinta, atau Nihil.⁴⁰ dimana seseorang merasakan tentang pengalaman atau *tadzawwuq*.

Imam Ghazali mengatakan, mencapai suatu pengertian dengan alasan dan bukti dari ketenangan adalah ilmu namanya, mengalaminya bernama *dzauq*, dan menerimanya karena percaya iman.⁴¹

Menurut Iqbal pengembangan pengalaman ini dalam kehidupan agama Islam mencapai puncaknya didalam kata-kata Hallaj yang terkenal ‘Akulah kebenaran yang kreatif’. Orang-orang yang sezaman dengan Hallaj, sebagaimana juga penggantinya, menafsirkan kata-kata ini secara pantheistik; tetapi fragmen-fragmen dari karya Hallaj,⁴² yang dikumpulkan dan diterbitkan oleh orientalis Perancis Massignon, memberikan kesan yang tak dapat diragukan lagi bahwa syahid dan orang suci ini tidak mungkin membantah bahwa Tuhan adalah Transenden. Karena itu, penafsiran yang benar ialah bahwa pengalaman bukan ibarat tetesan yang jatuh kedalam lautan, tetapi adalah realisasi dan penguatan yang diucapkan dalam sebuah kalimat abadi, mengenal realitas dan tetapnya ego manusia didalam suatu pribadi yang lebih mendalam. Kalimat Hallaj itu hampir-hampir merupakan tantangan keras terhadap kaum Mutakallimin.⁴³

Dalam sejarah pengalaman religius dalam Islam yang menurut Nabi, merupakan ‘penciptaan sifat-sifat Uluhiat dalam diri manusia’, pengalaman ini telah menemukan

⁴⁰Annemarie Schimmel, *Mistical Dimensions of Islam*, (Chappel hill: The University of North Carolina Press, 1981), hlm. 3-4.

⁴¹Imam Ghazali, *Pembebas*, hlm. 42.

⁴²Kalimat al Hallaj *Aku adalah kebenaran* dalam filsafat bahasa disebut dengan *egocentric particular*, maksudnya sifatnya yang sangat subyektif dan pribadi dari suatu pengalaman pribadi dan ini tak dapat disampaikan dan dipahami orang lain kecuali ungkapannya. William James menyebut dengan *inefability* (sukar diungkapkan). Lihat William James, *The Varieties of Religions Experience* (London, Callin, t.th.), hlm. 229-300.

⁴³Muhammad Iqbal, *The Reconstruction*, hlm. 96.

pernyataannya dalam kalimat-kalimat semacam ‘Aku adalah kebenaran kreatif’ (Hallaj), ‘Akulah waktu’ (Muhammad), ‘Akulah Al-Qur’an yang berkata-kata’ (Ali), ‘Muliakanlah daku’ (Ba Yazid). Di dalam sufisme Islam yang bertingkat lebih tinggi pengalaman yang mempersatukan itu bukanlah ego – terbatas yang mengatasi identitasnya sendiri dengan semacam peleburan kedalam Ego Tak-Terbatas, melainkan Yang Tak-Terbataslah yang masuk kedalam pelukan kasih sayang sang-terbatas.⁴⁴

Disisi lain pada ilmu *kalam* ditemukan pembahasan iman dan definisinya, kekufuran, dan manifestasinya, serta kemunafikan dan batasannya. Sementara pada ilmu pengalaman religius ditemukan pembahasan jalan atau metode praktis untuk merasakan keyakinan dan ketentraman, sebagaimana dijelaskan juga disitu tentang menyelamatkan diri dari kemunafikan. Semua itu tidak cukup hanya diketahui batasan-batasannya oleh seseorang. Sebab, terkadang seseorang sudah tahu batasan-batasan kemunafikan, tetapi tetap saja melaksanakannya.

Dalam kaitannya dengan ilmu *kalam*, ilmu pengalaman religius (*religious experience*) mempunyai fungsi sebagai berikut:

1. Sebagai pemberi wawasan spiritual dalam pemahaman *kalam*. Penghayatan yang mendalam lewat hati (*dzauq* dan *wijdan*) terhadap ilmu tauhid atau ilmu *kalam* menjadikan ilmu ini lebih terhayati atau teraplikasikan dalam perilaku. Dengan demikian, ilmu pengalaman religius (*religious experience*) merupakan penyempurnaan ilmu tauhid jika dilihat dari sudut pandang bahwa ilmu pengalaman religius (*religious experience*) merupakan sisi terapan rohaniah dari ilmu tauhid.
2. Berfungsi sebagai pengendali ilmu pengalaman religius (*religious experience*). Oleh karena itu, jika timbul suatu aliran yang bertentangan dengan akidah, atau lahir suatu kepercayaan baru yang bertentangan dengan Al-Qur’an dan As-Sunnah, hal itu merupakan penyimpangan atau penyelewengan. Jika bertentangan atau tidak pernah diriwayatkan dalam Al-Qur’an dan As-Sunnah, atau belum pernah diriwayatkan oleh ulama-ulama salaf, hal itu harus ditolak.
3. Berfungsi sebagai pemberi kesadaran rohaniah dalam perdebatan-perdebatan *kalam*. Sebagaimana disebutkan bahwa ilmu *kalam* dalam dunia Islam cenderung menjadi sebuah ilmu yang mengandung muatan rasional di samping muatan *naqliyah*. Jika tidak diimbangi dengan kesadaran rohaniah, ilmu *kalam* dapat bergerak ke arah yang lebih liberal dan bebas. Di sinilah ilmu pengalaman religius (*religious experience*) berfungsi memberi muatan rohaniah sehingga ilmu *kalam* tidak dikesani sebagai dialektika keislaman belaka, yang kering dari kesadaran penghayatan atau sentuhan secara *qalbiyah* (hati).

Ilmu *kalam* harus melihat sejarah kepercayaan *deistic* dan *Pantheistic* telah menunjukkan bahwa perkataan Tuhan adalah hanya mewujudkan hal yang tak berarti. Tuhannya aliran Deisme merupakan “*first cause*” (sebab pertama). Tuhan aliran Deisme hanya merupakan sebab pertama yang diperlukan oleh akal manusia untuk memahami mesin dunia, tetapi Tuhan yang semacam itu bukan faktor yang aktif dalam

⁴⁴*Ibid.*, hal. 110

kehidupan sehari-hari. Tuhan itu bukan Tuhan yang manusia dapat menyembahnya. Konsepsi tentang sebab yang pertama tidak memungkinkan adanya mu'jizat, do'a, dan inayat Ilahi. Pun tidak mungkin ada pengalaman religius seperti yang dialami orang-orang shaleh.

H. Penutup

1. Dalam proses pertumbuhan pemikiran dalam Islam itu telah berkembang menjadi cabang ilmu keislaman yang amat kukuh, yaitu Ilmu *Kalam* (*Ilm al-Kalam*). Dalam bandingannya dengan pertumbuhan pemikiran keagamaan dalam Kristen, Ilmu *Kalam* tidak memiliki padanan, sehingga dalam bahasa Barat, dalam hal ini Inggris, Ilmu *Kalam* diterjemahkan sebagai "*Dialectical Theology*", "*Speculative Theology*", "*Rational Theology*", "*Natural Theology*" atau "*Philosophical Theism*". Kesemua istilah terjemahan itu menunjukkan segi perbedaan amat penting antara *kalam* dalam Islam dengan *kalam-kalam* lain, dan ilmu Islam yang juga disebut Ilmu *Tawhid*, Ilmu *Ushul al Din*, atau Ilmu *Aqa'id* ini telah mempengaruhi dan ikut membentuk bagian-bagian tertentu sistem ajaran Yahudi dan Kristen, sebagaimana dapat dipelajari dari buku-buku Austryn Wolfson dan William Craig.
2. Mu'tazilah mengajar faham ketuhanan Aristoteles, yaitu kesatuan transenden Allah. Mereka mengakui bahwa Allah wahid (*tawhid* = pengesaan), tidak bertubuh, tidak berbentuk, tidak berteman (*sharika*); Allah bukan substansi, bukan person, bukan aksidens; tiada pada Allah warna, rasa, panas, dingin, tinggi, rendah; Dia tidak tersusun; Ia tidak dalam ruang, tidak dalam waktu; Ia tidak bergerak, tidak beristirahat, tiada padaNya kiri, kanan, atas, bawah, depan, belakang. Allah ada sebelum penciptaan alam, Ia tidak berwalad dan tidak diwaladkan; tiada ketuhanan selain Dia; tiada yang abadi kecuali Dia; tiada yang menyerupaiNya, dst. Syahadat ini yang dilaporkan oleh Ash'ari berkisar pada Al-Qur'an 42/11; *laisa ka mithliha fiha*: tiada semisal denganNya.
3. Dalam karyanya yang terkenal Prolegomena, sejarawan Ibn Khaldun (m. 1406) dalam menguraikan tentang perkembangan *kalam* melihat dengan jelas adanya perhentian dalam perkembangannya dari masa al-Ghazali dan selanjutnya. *Via antiqua*, yang ditandai dengan dialektika yang terutama diilhami oleh para ahli hukum, telah digantikan oleh *via moderna*, yang menggunakan silogisme Aristoteles sebagai alatnya yang terpenting.
4. Karena persentuhannya dengan arus pemikiran filsuf Yunani dan keinginan para mutakallimin Islam untuk mempertahankan doktrin atas dasar logika rasional tersebut, literatur-literatur *kalam* klasik – dalam kerangka apologi-dialektis secara tak terhindarkan juga mempersoalkan isu-isu filsafat. Isu-isu tersebut dari segi metodologis tidak hanya diletakkan dalam bahasan dialektis (*bayani*), tapi juga diskursif-demonstratif (*burham*). Dari segi materi, isu-isu yang dibahas membentang dari isu-isu metafisis (*ma wana / ba'd ath-thabi'ah*), etis (*falsafah al-akhlaq*) hingga persoalan logika (*manthiq*), dan epistemologi ilmu (*mabhats*

- al-'ulum*, atau *ibistimulijiyat al-'ulum*, dalam bahasa Arab modern). Oleh karena itu, menurut Muhammad Abid al-Jabiri, tradisi *bayani* yang telah mengakar dalam wacana *kalam* klasik telah membahas secara sistimatis dan filosofis persoalan-persoalan seperti *being and reality (al-wujud wa al-haqiqah*; being dan kenyataan), seperti pada Abu Hasyim dan 'Abd al-Jabbar (keduanya Mu'tazili) serta Ibn Taymiyyah (Salafi), kausalitas (*as sabab wa al-musabbab*).
5. Pembicaraan materi-materi yang tercakup dalam ilmu *kalam* terkesan tidak menyentuh *dzauq* (rasa rohaniyah). Sebagai contoh, ilmu tauhid menerangkan bahwa Allah bersifat *Sama'* (Mendengar), *Bashar* (Melihat), *Kalam* (Berbicara), *Iradah* (Berkemauan), *Qudrah* (Kuasa), *Hayat* (Hidup) dan sebagainya. Namun ilmu *kalam* atau ilmu tauhid tidak menjelaskan bagaimanakah seseorang hamba dapat merasakan langsung bahwa Allah mendengar dan melihatnya. Bagaimana pula perasaan hati seseorang ketika membaca Al-Qur'an; Dan bagaimana seseorang merasa bahwa segala sesuatu yang tercipta merupakan pengaruh dari *Qudrah* (Kekuasaan) Allah?
 6. Dalam kaitannya dengan ilmu *kalam*, ilmu pengalaman religius (*religious experience*) mempunyai fungsi sebagai pemberi wawasan spiritual dalam pemahaman *kalam*. Penghayatan yang mendalam lewat hati (*dzauq* dan *wijdan*) terhadap ilmu tauhid atau ilmu *kalam* menjadikan ilmu ini lebih terhayati atau teraplikasikan dalam perilaku. Dengan demikian, ilmu pengalaman religius (*religious experience*) merupakan penyempurnaan ilmu tauhid jika dilihat dari sudut pandang bahwa ilmu pengalaman religius (*religious experience*) merupakan sisi terapan rohaniyah dari ilmu tauhid.

Daftar Pustaka

- Abdul. Hasan Al Asy'ari, *Maqalat al-Islamiyin*. Istanbul. 1939-1940.
- Abdullah, M. Amin. "Al-Ta'wil Al-Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci", dalam Al-Jamiah, Vol 39, No. 2, Juli – Desember 2012
- _____. "Kajian Ilmu Kalam di IAIN Menyongsong Perguliran Paradigma Keilmuan Keislaman pada Era Milenium Ketiga" dalam Al-Jami'ah. No. 65/VI/2000.
- Al Fayyadl, Muhammad. *Teologi Negatif Ibn 'Arabi Kritik Metafisika Ketuhanan*. Yogyakarta: LKIS, 2012.
- Al-Jabiri, Muhammad Abid. *Bunyat al 'Aql al-Arabi : Dirasah Tahliliyah Naqdiyyah li Nuzhum al-Ma'rifah fi ats-Tsaqafat al-Arabiyyah*. Beirut : al-Markaz atrs Tsaqafi Al-'Arabi. 1993.
- Bagus, Loren. *Metafisika*. Jakarta: P.T. Gramedia, 1991.
- Dister, Nico Syukur. *Pengalaman dan Motivasi Beragama*. Jakarta: Lembaga Penunjang Pembangunan Nasional/Leppenas, 1982.
- Edwards, Paul, (ed.). *The Ensyklopedia of philosophy*. New York: The Macmillan Company The Free Press, vol. V.

- El-Hady, Aminullah. Ibnu Rusyd : *Pembela Tuhan* (Filsafat Ketuhanan Ibn Rusyd). Surabaya : LPAM. 2004.
- Fakhry, Majid. *Sejarah Filsafat Islam*. Jakarta: Pustaka Jaya, 1986
- Fanani, Muhyar. *Pudarnya Pesona Ilmu Agama*. Yogyakarta : Pustaka Pelajar. 2007.
- Ghazali, Imam. *Pembebasan dari Kesesatan*. Jakarta: Tinta Mas, 1984.
- H.I. Beck dan N.J.G. Kaptein (redaktur), *Pandangan Barat terhadap Literatur Hukum, Filosofi, Teologi dan Mistik Tradisi Islam*. Jakarta: INIS, 1988.
- Hamcoc R. "History of Metaphysis" dalam Paul Edwards (ed.) *The Ensyklopedia of philosophy*. New York: The Macmillan Company The Free Press, Vol. V.
- Hanafi, Hasan. *Islam In The Modern World*. Kairo, The Angler – Egyption bookshop, 1995.
- Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. New Delhi: Kitab Bhavan, 1981.
- James, William. *The Varietics of Religions Experience*. London: Callin, t.th.
- Khaldun, Ibn . *Al Muqaddimah*. Cairo: t.th.
- Nasr, S.H. *Pengetahuan dan Kesucian (Knowledge and the Sacred)*. Alih bahasa Suharsono. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Nasution, Harun. *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI Press, 2010.
- Runes, Dagobert D. (ed.). *Dictionary of Philosophy*. New Jersey : Littlefield Adams Co. 1976.
- Schimmel, Annemarie. *Mistical Dimensions of Islam*. Chappel Hill: The University of North Carolina Press, 1981.
- Siswanto, Joko. *Sistem-sistem Metafisika*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Sutopo, Joko. "Teologi Filsafat", Makalah Simposium Nasional Metodologi Penelitian Filsafat, Fakultas Filsafat UGM Yogyakarta, 27 – 28 Juni 1991.
- Wach, Joachim. *The Comparative Study of Religions*. New York: Columbia University Press, 1966.
- Wardani. *Epistemologi Kalam Abad Pertengahan*. Yogyakarta : LKIS, 2003.
- Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of The Kalam*. Cambridge: Harvard University Press, 1976.