

## **STUDI KRITIS TERHADAP NALAR ISLAMI: KEJABARIAHAN DAN KEQADARIAHAN MASA KINI**

**H. Muhammad Alwi Uddin**

*UIN Alauddin Makassar, Indonesia*

✉ Corresponding Author:

**Nama Penulis:** H. Muhammad Alwi Uddin

E-mail: *alwi.uddin@gmail.com*

### **Abstract**

*Some of the salaf scholars state that none of the hadiths have been heard from the Prophet unless there is a reference in the Qur'an. While Ibn Mas'ud stated that all knowledge and information about everything is in the Al Quran, it's just that our knowledge of humans is very limited to knowing anything in the Qur'an. Al-Qur'an and Hadith specifically command that humans study Allah's creation in order to know what He wants behind His creation that amazes mankind for His Oneness; including to understand the nature of Al-Khaliq-Al-Jabbar and His Al-Qadar. Al-Qur'an is not a book that explains the laws of nature. The Al-Qu'an has a major religious purpose. The invitation to think about the creation of nature was addressed to humans in the context of enlightening God's power.*

*Keywords: Al-Qu'ran; Law; Nature Creation*

### **Abstrak**

*Sebagian ulama salaf menyatakan bahwa tak satupun hadis yang didengarkan dari Nabi kecuali hal itu ada referensinya dalam Al Qur'an. Sementara Ibnu Mas'ud menyatakan bahwa semua ilmu dan keterangan mengenai tiap-tiap sesuatu ada dalam Al Quran, hanya saja ilmu kita manusia sangat terbatas untuk mengetahui apa saja dalam Al-Qur'an. Al-Qur'an dan Hadis secara khusus memerintahkan supaya manusia mempelajari ciptaan Allah untuk mengetahui apa dikehendaki-Nya di balik ciptaan-Nya yang mengagumkan manusia atas KemahaesaanNya; termasuk untuk memahami sifat Al-Khaliq-Al-Jabbar dan Al-Qadar-Nya. Al-Qur'an bukanlah suatu buku yang menerangkan hukum hukum alam. Al-Qu'an mengandung tujuan keagamaan yang pokok. Ajakan untuk memikirkan tentang penciptaan alam dialamatkan kepada manusia dalam rangka penerangan tentang kekuasaan Tuhan.*

*Kata Kunci: Al-Qu'ran; Hukum; Penciptaan Alam*

## **PENDAHULUAN**

“Dan kami turunkan kepadamu Al-Kitab (Al-Qur’an) untuk menjelaskan segala sesuatu dan petunjuk serta rahmat dan kabar gembira bagi orang-orang yang berserah diri.”<sup>1</sup> “Tiadalah Kami alpakan sesuatu pun di dalam Al-Kitab.”<sup>2</sup>

Kedua ayat tersebut di atas dan yang senada dengannya memberikan pengertian bahwa Al-Qur’an mencakup segala sesuatu dan menjelaskan segalanya. Ayat tersebut juga menggambarkan betapa ilmu Allah tidak terbatas. Dia mengetahui apa saja yang ada di langit dan di bumi, baik yang gaib maupun yang nyata.<sup>3</sup> Tidak ada satupun yang tersembunyi bagi Allah. Sebutir biji sekecil apapun di dalam gelap gulitnya bumi yang berlapis-lapis tetap diketahui oleh-Nya. Dia mengetahui apa yang sudah, sedang dan yang akan terjadi. Manusia, malaikat, dan makhluk manapun tidak akan bisa menyenangi lautan ilmu Allah SWT. Bahkan untuk mengetahui ciptaan Allah saja manusia tidak akan mampu. Allah menggambarkan betapa kecil dan tidak berdayanya manusia bila dibandingkan dengan ilmu Allah, dengan perumpamaan air laut -bahkan lautan — dijadikan tinta, dan seluruh pohon kayu yang ada di bumi dijadikan pena untuk menulis Kalimah ilmu Allah, niscaya tidak akan ada habisnya dituliskan.

Sehubungan dengan keluasan kandungan Al-Quran (Kahinah ‘ilmu’ Allah), Hasan Basri menyatakan bahwa Allah telah menurunkan 104 Kitab, dan menaruh/menitipkan ilmu-Nya yang maha luas itu ke dalam empat Kitab Taurat, Injil, Zabur, dan dalam Al-Furqan (Al-Quran), dan seterusnya –secara substansial, seluruh isi kandungan Al-Qur’an terakumulasi dalam surah Al-Fatihah.

Sebagian ulama salaf menyatakan bahwa tak satupun hadis yang didengarkan dari Nabi kecuali hal itu ada referensinya dalam Al-Quran. Said bin Jubair juga menegaskan hal itu. Sementara Ibnu Mas’ud menyatakan bahwa semua ilmu dan keterangan mengenai tiap-tiap sesuatu ada dalam Al-Qur’an, hanya saja ilmu kita manusia sangat terbatas untuk mengetahui apa saja dalam Al-Quran.<sup>4</sup>

Hossein Nasr menulis: *“According to the Muslim view, Allah is the knower of all things and the cause of all events. His Unity overshadows the*

---

<sup>1</sup> Departemen Agama RI. Al-Qur’an dan Terjemahannya. (Jakarta: PT Internusa, 1993), h. 415

<sup>2</sup> Ibid, h. 192

<sup>3</sup> Lihat QS. Has (92:70 dan QS Al-Hasyr (59): 22

<sup>4</sup> QS. Al-Kahfi (18): 109, QS. Lukman (31): 27

*possibility of any secondary cause.*"<sup>5</sup>

Namun tidaklah berarti bahwa mempelajari alam dan sebab-sebab alamiah menjadi sia-sia. Al-Quran dan Hadis secara khusus memerintahkan supaya manusia mempelajari ciptaan Allah untuk mengetahui apa dikehendaki-Nya di balik ciptaan-Nya yang mengagumkan manusia atas Kemahaesaannya termasuk untuk memahami sifat Al-Khali, Al-Jabbar, dan Al-Qadir-Nya.

#### B. Manusia Pengemban Amanah

Menurut Yusuf Qardhawi, Al-Qur'an adalah Kitab manusia, karena Al-Quran seluruhnya berbicara untuk manusia, atau berbicara tentang manusia.<sup>6</sup> Sedangkan Marcel A. Boisard menyebutkan bahwa Al-Quran diwahyukan untuk memperkenalkan Tuhan kepada manusia; bukan untuk menjelaskan manusia —“*non pour expliquer l'human*”— secara total dan menyeluruh.<sup>7</sup>

Menurut Maurice Bucaille, Al-Quran bukanlah suatu buku yang menerangkan hukum-hukum alam. Al-Qur'an mengandung tujuan keagamaan yang pokok. Ajakan untuk memikirkan tentang penciptaan alam dialamatkan kepada manusia dalam rangka penerangan tentang kekuasaan Tuhan. Ajakan tersebut disertai dengan menunjukkan fakta-fakta yang dapat dilihat oleh manusia dan aturan-aturan yang diciptakan oleh Tuhan untuk mengatur alam, baik dalam bidang sains maupun dalam bidang sosial kemanusiaan. Sebagian fakta-fakta yang ada, mudah dipahami, tetapi sebagian yang lain tidak dapat dipahami tanpa pengetahuan ilmiah.<sup>8</sup> Termasuk kelemahan manusia ialah kemustahilannya menguasai seluruh informasi atau ilmu yang diperlukan bagi hidupnya. Keterbatasan kemampuan intelektual ini, pada urutannya sendiri, ikut membuat semakin parah kelemahan inherent itu. Oleh sebab itu, manusia mustahil mencapai pengetahuan hakiki tentang Wujud Mutlak. Padahal tanpa kesadaran akan adanya Wujud Mutlak manusia akan kehilangan makna dan rasa tujuan hidup.

Tetapi, sesuai kesiapan manusia sebagai makhluk intelek, kreatif dan budaya, manusia diberi tempat sebagai makhluk yang berkehormatan, dilebihkan di atas makhluk lainnya,<sup>9</sup> dan karena itu manusia dipersiapkan

---

<sup>5</sup> Sayyed Hossein Nasr. *Islamic Studies Essays on Law and Society, the Sciences and Philosophy and Sufis*. (Beirut: Systeco Press, 1967), h. 49

<sup>6</sup> Yusuf Qardhaw. *Al Iman wa Al Hayat* (T.tp Maktabah Mahabbah, 1973), h. 33

<sup>7</sup> Marcel A Boisard. *L'humanisme de L'Islam* (Paris: Albin Michel, 1978), h. 84

<sup>8</sup> Maurice Bucaille. *Bibel, Quran dan Sains Modern*. Terjemahan M. Rasyidi. (Jakarta: Bulan Bintang, 1979), h. 179

<sup>9</sup> QS. Al-Isra (17): 70

untuk mengemban amanah Allah.<sup>10</sup> Manusia diangkat oleh Allah sebagai khalifah-Nya untuk melaksanakan kehendak-Nya dalam kehidupan di bumi.

Barangkali tidak ada konsep Kitab Suci tentang manusia yang leblh terkenal dari ajaran bahwa manusia adalah khalifah (wakil, pengganti, duta) di bumi sebagai pengemban amanat Allah yang bertanggungjawab.

Kekhalifahan manusia ini mempunyai implikasi prinsipil yang luas. Disebabkan oleh kedudukannya sebagai duta Tuhan di bumi, maka manusia akan dimintai tanggung jawab di hadapan-Nya tentang bagaimana ia melaksanakan tugas suci kekhalifahan itu. Maka manusia diharapkan untuk senantiasa memperhatikan amal perbuatannya sendiri sedemikian rupa, sehingga amal perbuatannya itu dapat dipertanggungjawabkan di hadapan Pengadilan Ilahi kelak. Kewajiban untuk bertindak dengan penuh tanggung jawab, mengharuskan manusia berjuang melawan segala bentuk pembelengguan dirinya. Sebab belenggu itu menjadi panghalang baginya dari kemungkinan memilih dengan bebas jalan dan kegiatan hidup yang diyakininya baik dan benar, yakni bermoral dan bertanggungjawab.<sup>11</sup> Ini didapat manusia dengan memperhatikan Peraturan Tetap (Sunnah) dan Ketentuan Pasti (Taqdir dalam makna generiknya) yang diberlakukan oleh Allah untuk seluruh alam ciptannya.

### C. Taqdir

Konsepsi taqdir yang ada pada umat Islam sekarang hampir seluruhnya mengenal “kehidupan”, bukan “ciptaan Tuhan” bagi makhluk-Nya.

Bahwa pada hakikatnya manusia adalah makhluk ciptaan Allah tidak memerlukan penjelasan panjang. Hidup kita sehari-hari penuh dengan pengalaman-pengalaman yang menunjukkan bahwa sesungguhnya banyak hal yang terjadi pada manusia bukan berasal dari manusia sendiri. Menjadi laki-laki atau perempuan, memiliki bentuk badan dan rupa yang berbeda-beda, berumur panjang atau tidak, kapan dan di mana seseorang akan meninggal, semuanya bukan hal yang dapat dipastikan terjadinya atas keinginan dan usaha manusia sendiri. Sunnatullah yang berlaku terhadap manusia tidak mungkin dapat diubah oleh manusia.<sup>12</sup>

Kehidupan seperti: rezki, jodoh, jumlah anak, pangkat, kekayaan, musibah, maut adalah keadaan yang dinamik. Keadaan-keadaan ini bergerak maju, berkembang tanpa batas. Batasnya adalah alam syahadah. Dinamika ini seluruhnya bergantung kepada usaha manusia itu sendiri. Unsur ketuhanan dalam usaha ini bukan unsur Khalik atau taqdir melainkan unsur Rabbaniyah

---

<sup>10</sup> QS Al-Ahzab (33): 72

<sup>11</sup> QS. Az-Zumar (39): 17-18

<sup>12</sup> Ahmad Azhar Basyur. *Manusia di Dalam Al-Quran*, dalam *Pendidikan Dalam Perspektif Al-Quran* oleh Yunahar Ilyas dan Muhammad Azhar (editor). (Yogyakarta: LPPI UMY, 1999), h. 6

atau perkenan-Nya. Karena segala sesuatu itu terjadi atau tidak atas perkenan Dia. Apabila keadaan yang dinamis ini kita masukkan ke dalam kategori “taqdir Allah”, maka kita harus menerima pernyataan yang berbunyi: “Takdir dapat diubah”. Pernyataan ini di samping menusuk perasaan keagamaan yang amat mendasar, sudah pasti bertentangan dengan aqidah Islamiyah yang bersemboyan: “Takdir tak dapat diraih maupun ditolak”. Atau dengan ungkapan lain: “Untung tak dapat diraih, malang tak dapat ditolak”. Kalau demikian halnya, konsepsi kita yang keliru. Sebab Al-Qur’an dan alam syahadah adalah “dua” yang sejalan — bersinergi. Al-Qur’an surah Ali Imran ayat 60 dan surah ad-Dukhan ayat 38-39<sup>13</sup> memberikan pemahaman bahwa semua peristiwa alam berlaku mengikuti aturan yang sejajar dengan petunjuk yang ada dalam Al-Qur’an. Keadaan alam yang terinci, dengan watak yang mantap bersifat umum dan tidak berubah itulah ditunjuk oleh ayat 2 surah al-Furqan, ayat 49 surah al-Qamar, dan ayat 23 surah al-Fath.<sup>14</sup>

Contoh-contoh yang telah disebutkan di muka seperti bentuk, rupa, dan sidik jari manusia adalah keadaan yang tetap tidak berubah berlaku terus menerus dan bersifat umum bagi makhluk jenis tersebut. Keadaan inilah yang kita sebut taqdir. Sedangkan yang disebut “hukum qadar” adalah ketetapan Allah SWT tentang hak cipta tunggal bagi diri-Nya. Semua yang ada baik yang nyata maupun yang gaib adalah ciptaan-Nya.

Cipta adalah perbuatan Tuhan yang menghasilkan “makhluk” bukan peristiwa atau kejadian akibat makhluk. Makhluk adalah benda, nyata atau gaib yang memiliki bentuk dan ukuran-ukuran pasti bagi dirinya. Benda-benda ini bukan produk akal budi manusia. Jika ada pakar ahli fisika yang berhasil membentuk unsur baru, tidaklah menyimpang dari pengertian cipta tersebut. Sebab unsur yang dibentuk itu adalah sekunder atau tertier, primer berbentuk massa, bukan ciptaan manusia. Keadaan cipta adalah salah satu keadaan yang seharusnya diketahui dengan baik oleh manusia. Dengan pengetahuan tersebut, manusia akan lebih makrifat akan Tuhannya. Sebab pengetahuan alam tanpa pengetahuan Qadar dapat menyesatkan pikiran. Seperti pembentukan unsur, jelas dapat menyesatkan sarjana (fisika) itu sendiri maupun pengikutnya, jika tidak memiliki pengetahuan yang benar tentang qadar.

Stephen Hawking menulis, bagaimanapun juga, jika kita memang menemukan suatu teori lengkap, pada waktunya teori itu harus dapat dipahami pada garis besarnya oleh semua, filsuf, ilmuwan, da kaum awam,

---

<sup>13</sup> QS. Ali Imran: 60 dan QS. Ad-Dukhan: 38-39

<sup>14</sup> QS al-Furqan: 2, QS. al-Qamar: 49, QS al-Fath: 23. Lihat uraian M. Ali Hussein (dr). Teori Kadar dan Teori Cahaya Suatu Pemahaman Tentang Hukum alam dalam Al-Quran. (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), h. 78-81

akan mampu mengambil bagian dalam diskusi mengenai mengapa kita dan jagad raya ini ada. Jika kita mendapatkan jawaban atas semua pertanyaan itu, itulah kemenangan penghabisan pikiran manusia – karena kita akan tahu pikitan Tuhan.<sup>15</sup>

## **PEMBAHASAN**

### *Perkembangan Nalar Islami*

Secara umum, pemikiran Islam sesungguhnya mencakup semua hasil pemikiran umat Islam yang berkaitan dengan keislaman (Agama Islam). Namun, dalam kajian-kajian ada semacam kesepakatan, paling tidak untuk sementara, bahwa yang dimaksud dengan pemikiran Islam adalah hasil-hasil kajian atau penalaran keislaman yang terakumulasi sejak jaman klasik sampai modern yang tertcakup dalam tiga bidang studi, yaitu Teologi Islam, Tasawuf dan Filsafat Islam.<sup>16</sup> Ketiga bidang studi keislaman inilah yang diitilahkan oleh peneliti Barat dengan Islamic Thought, yang kemudian dialihkan ke bahasa Arab dengan istilah at-Tafkir al-Islami atau al-Fikr al-Islami.

Akhir-akhir ini, kini ada kecenderungan untuk memperluas kawasan dan ruang lingkup bidang-bidang pengkajian dan pemikiran Islam, misalnya bidang sosial, politik, ekonomi, hukum, pluralitas, demokrasi, HAM, gender, dan sebagainya. Namun tuntutan pengembangan wilayah dan bidang pengembangan pemikiran Islam kontemporer tersebut, memerlukan pula pengembangan metodologis yang mengacu kepada hubungan timbal balik yang kritis antara “normativitas” wahyu dan “historitas” pemahamannya, baik di era klasik, skolostik, modern dan lebih-lebih era modern tingkat lanjut. Dalam kaitan ini, A. Mkti Ali menawarkan metode sintesis, yakni “Scientific cum-doctriner” –pendekatan ilmiah dan doktriner harus digunakan bersama.<sup>17</sup>

Mengkaji pemikiran Islam klasik semata-mata dari sudut “filosofis”, tidaklah cukup. Pendekatan filosofis harus: dilengkapi dengan syarat “historis”, sehingga mencakup perkembangan dan substansi pemikiran para tokoh klasik mengenai hal yang menyangkut pemikiran logis dan rasional, bukan saja terbatas dalam bidang teologis atau ilmu kalam, filsafat dan tasawuf, tetapi juga terhadap bidang lain seperti hukum, sosial, budaya dan

---

<sup>15</sup> Stephen Hawking. *Riwayat Sang Kala*, dari Dentuman Besar hingga Lubang Hitam. Terjemahan A Hadyana Pujaatmaka. Cet. III (Jakarta: PT Pustaka Utama Grafiti, 1994), h. 188

<sup>16</sup> Dapat dilihat dalam karya-karya pemikiran Islam misalnya Sayyed Hossein Nasr: *Intelektual Islam Teologi, Filsafat dan Gnosis*. Terjemahan Suharsono dan Jamaluddin MZ. (Bandung: Mizan, 1995)

<sup>17</sup> A Mukti Ali. *Metoda Mamahami Agama Islam* (Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1991), 3. 31-32

lain-lain yang mempengaruhi proses sejarah perkembangan pemikiran dan aktualitas Islam pada zamannya.<sup>18</sup>

Secara historis, apabila kita telaah dari berbagai sudut pandang, maka Islam merupakan agama kemajuan. Karena itu Islam tidak bisa diidentikkan dengan satu aliran berpikir saja, karena yang satu dengan yang lainnya berbeda. Islam terus menyesuaikan, dirinya dengan perubahan lingkungan yaitu dengan menerima pertumbuhan ilmu pengetahuan dan memasukkan bentuk pemikiran yang sesuai dengan zaman dan keadaan. Karena itu, tentu saja, pemikiran Muslim mengalami berbagai tahap perkembangan. Dalam tahap permulaan, pemikiran Muslim berbersifat sederhana dan murni, dapat dipahami sekalipun oleh orang awam. Kemudian berkembang menjadi rasionalistik, skolastik, mistik, dan bentuk-bentuk lainnya yang merupakan jawaban terhadap kebutuhan-kebutuhan zaman.

Selanjutnya, dalam dunia intelektual Islam, di sini yang pertama adalah ma'rifat atau gnosis, kemudian filsafat, dan akhirnya kalam atau teologi, yang menyebarluaskannya disebut mutakallimin.<sup>19</sup>

Menurut Gibb, di abad pertengahan pemikiran teologis telah kehilangan institusi edukatifnya sementara pemikiran filosofis tidak mengalami perkembangan yang signifikan, khususnya mengenai gambaran kehidupan manusia dalam hubungannya dengan Tuhan. Karena itu, ia berkesimpulan bahwa pemikiran teologis dan filosofis —saat itu— tidak *memberi kemajuan berarti dalam perkembangan sejarah kemanusiaan Islam.*

*Gibb believes that theological thought did not play such an important part in the development of Islam. In His view, the influence of philosophical thought in the later development of Islam.*<sup>20</sup>

Saat itu, Islam sebagai popular religion telah tertutup hubungannya dengan sejarah. Ketika asceticism dan mysticism mendominasi penghayatan dan pengalaman keagamaan dibanding dengan pendekatan rasional dalam mendekati Tuhan. Artinya, Sufisme telah menggusur posisi teologi rasional filosofis dibarengi dengan penentangannya terhadap Barat, nilai budaya serta kemajuan teknologi Barat ditolak secara radikal.<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> Di tengah maraknya diskursus tentang Teologi di kalangan umat Islam akhir-akhir ini, muncul istilah-istilah: Teologi Pembebasan, Teologi Pembangunan, Teologi Kebudayaan, Teologi Perempuan, Teologi Transformatif, Tauhid Sosial, menggusur popularitas Teologi Skolastik, Teologi Rasional, bahkan ilmu Tauhid, Ilmu Kalam. Hal tersebut merupakan fenomena baru dalam Euphoria Teologis yang cukup mencengangkan dan mengundang banyak tanda tanya.

<sup>19</sup> Sayyid Hossen Nasr, *Intelektual Islam Teologi, Filsafat dan Gnosis*. Terjemahan Suharsono dan Jamaluddin MZ. (Yogyakarta: CIIS Press, 1995), h. 11

<sup>20</sup> Hendrik M Vroom, translate by JW Rebel, *Religious and the Truth Philosophical Reflections and Perspectives*. (Amsterdam: Eerdmans Publishing Co.1989), h. 274

<sup>21</sup> Ibid

Dalam kaitan ini, Roger Garaudy mengutip pernyataan Hossen Nasr dalam bukunya: *Islam Science*, di mana ia melukiskan hubungan antara sains modern dengan sains Islam dan pembalikan hubungan antara sains (sarana) dan *sagesse* (tujuan) sebagai berikut bahwa seandainya ilmuwan-ilmuwan Islam pada abad pertengahan itu hidup kembali, mereka akan merasa heran, bukan karena kemajuan ide-ide yang mereka itu lalui dahulu dan mencetuskannya, akan tetapi karena pembalikan sistem nilai yang total. Mereka akan melihat pusat pandangan mereka tergeser ke pinggir dan pinggiran pandangan mereka tergeser ke pusat. Mereka akan mengetahui bahwa sains yang progressif yang menduduki tingkat nomor dua dalam sistem nilai Islam telah merupakan hampir segala-galanya dari Barat, dan pengetahuan kebijaksanaan, pengetahuan yang nomor satu telah hampir tidak ada.<sup>22</sup>

Akan tetapi sebab dalam dari surut, bagi filsafat dan bidang-bidang lain dalam kebudayaan Islam, adalah sikap penolakan terhadap perkembangan yang kreatif.<sup>23</sup> Kebangkitan Islam tidak akan datang kecuali dengan kerja kreatif terhadap prinsip-prinsip yang menjadi sumber keagungan masyarakat nabawi di Madinah dan di abad pertama Hijriyah. Prinsip-prinsip itu antara lain penghayatan bahwa Allah itu Esa dan bahwa Allah itu hidup; Ia hidup dalam aural perbuatan yang beriman, yaitu mereka yang selalu dituntut guna bertanggungjawab menyempurnakan dunia ini sesuai kehendak Allah yang Maha Esa. Ini sekaligus menentang sikap manusia yang meyakini dapat berdiri sendiri dalam mencukupi kebutuhan-kebutuhannya tanpa merasa puas dan bertanggungjawab atas perilakunya yang terus menerus berlebihan terhadap batas-batas kemanusiaan dan kesejarahan.<sup>24</sup>

Syarat pertama kebangkitan Islam, menurut Roger Garaudy, adalah kembali kepada Al- Qur'an yang jauh dari segala bentuk formalisme, literalisme, dan immobilisme (kejumudan) yang telah diterapkan ulama terdahulu. Para ulama ini tidak tahu segala pergerakan dunia ciptaan Allah ini yang sesungguhnya senantiasa memperbarui diri. Mereka bahkan mengklaim memiliki jawaban untuk semua problem zaman kita dan merasa cukup dengan mengulang-ulang pendapat para imam terkenal. Memang para imam itu memiliki kejeniusan dan berhasil memecahkan problem-problem di masa mereka, tetapi sebenarnya mereka tidak mempunyai kewajiban atau tugas untuk memecahkan permasalahan-permasalahan kita.<sup>25</sup>

---

<sup>22</sup> Roger Garaudy. *Janji-janji Islam*. Terjemahan M Rasyidi. (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), h. 132

<sup>23</sup> *Ibid*, h. 166

<sup>24</sup> Muhsin Al-Mayli. *Pergulatan Mencari Islam, Perjalanan Religius Roger Garaudy*. Terjemahan Rifyat Ka'bah MA. (Jakarta: PT Temprint, 1996), h. xx-xxi

<sup>25</sup> *Ibid*, h. xx



Kaidah-kaidah filsafat tentang teori “keharusan zaman”, atau dalam istilah ulama fiqh “Keharusan waktu”, yang berarti bahwa segala sesuatu punya keharusan terjadi pada waktunya, adalah benar.<sup>26</sup> Karena itu, adalah keharusan zaman untuk berpikir “kekinian”, memikirkan dan untuk memecahkan problem-problem kita masa kini, dan tidak terjebak terus menerus dalam “arkeologi pemikiran” klasik. Arkoun mengimbau para peneliti Islam agar melampaui batas studi Islam tradisional, yang mendekati Islam melalui karya tertulis berbagai tokoh klasik mengenai hal yang menyangkut pemikiran logis dan rasional, fiqh dan terutama teologi dengan meminjam berbagai unsur dari filsafat, ilmu-ilmu sosial, dan humaniora Barat mutakhir yang belum diterapkan dalam studi Islam terdahulu.<sup>27</sup>

Hal itu perlu dilakukan untuk membebaskan pemikiran Islam dari kejumudan dan ketertutupan yang mencirikannya sampai kini, dan melahirkan suatu pemikiran Islami yang menjawab tantangan yang dihadapi manusia Muslim di dunia modern. Meskipun demikian, kita tidak dapat berpikir atau menulis apapun tanpa merujuk pada tradisi pemikiran tertentu yang mengendap dan dilestarikan dalam sekian banyak teks yang saling berkaitan; dan dari situ akan lahir pemikiran baru dari yang tak terpikirkan sebelumnya saat ini, termasuk pemikiran kejabariahan dan keqadariahan dalam Dunia Islam masa kini.

#### *Kejabariahan dan keqadariahan*

Persoalan pokok yang menjadi perdebatan sepanjang zaman antara Jabariah dan Qadariah adalah: apakah manusia bebas memilih dan melakukan perbuatannya tanpa campur tangan Allah atau Tuhan yang menetapkan dan melakukan perbuatan itu di mana manusia sama sekali tidak punya kuasa dan pilihan bebas.

Orang Jabarian berpendapat bahwa ada jabar yang mutlak, dan bahwa manusia tidak bertanggung jawab atas keadaannya sendiri karena semuanya telah berjalan menurut qadla dan qadar Allah. Manusia sama sekali tidak memiliki kemampuan untuk memilih dan menentukan perbuatan-perbuatannya: Allah yang menetapkan perbuatan manusia sejak jaman azali.<sup>28</sup>

Sementara itu, orang Qadariah, demikian halnya Mu'tazilah berpendapat bahwa manusia-manusia memiliki kebebasan mutlak untuk

---

<sup>26</sup> Murthada Muthakhari. *Islam dan Tantangan Zaman*. Terjemahan Ahmad Sobandi. (Bandung: Pustaka Hidayah, 1996), h. 281

<sup>27</sup> Mohammed Arkoun. *Nalar Islami dan Nalar Modern, Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*. Terjemahan S. Hidayat. (Jakarta: INIS, 1994), h. 5

<sup>28</sup> Ali Mustafa al-Ghurabi. *Tariq Al-Firaq al-Islamiyyah*. (Kairo: Mathba'ah Ali Sabih, t.th) h. 21. Ayat-ayat al-Quran rujukan Jabariah antara lain, S. Fathir: 8, al-Anfal: 17, Hud: 34, al-Baqarah: 118.

mewujudkan perbuatannya tanpa campur tangan Penguasa (Allah).<sup>29</sup> Pendukung Qadariah lebih mengandalkan kemampuan manusia dan menafikan ketergantungan pada yang Transendent.

Dalam paham Jabariah, dipahami bahwa hanya Tuhan satu-satunya yang secara hakiki memiliki kehendak, kekuasaan dan perbuatan, sedangkan selain-Nya sama sekali tidak memilikinya. Manusia tinggal pasif dalam pengendalian Tuhan, dan dalam keadaan seperti itu, Ia menempuh garis atau suratan hidup, seperti yang telah ditentukan oleh Allah.<sup>30</sup> Sementara itu, Qadariah juga meyakini sungguh-sungguh adanya kekuasaan dan pengendalian Tuhan atas segenap ciptaan-Nya, termasuk atas manusia, tetapi pengendaliannya itu hanya dalam arti menciptakan, memeliharanya, menggerakkan, atau mengembangkan segenap ciptaan-Nya, menurut hukum-hukum yang tertib dan tetap, yang lazim disebut Sunnatullah – hukum alam.

Kesimpulannya, baik Jabariah maupun Qadariah sama-sama meyakini adanya kehendak, kekuasaan, perbuatan, atau pun jabar Tuhan, tapi dalam paham pertama dilingkari adanya pada manusia kehendak dan kemampuan untuk mewujudkan perbuatan menurut kehendak tersebut, sedang pada paham kedua diyakini adanya pemilikan manusia atas kehendak bebas (free will) dan tenaga (sebagai anugerah dari Tuhan) untuk mewujudkan perbuatan menurut pilihan kemauan bebas itu, sejauh yang dimungkinkan oleh hukum-hukum alam ciptaan Tuhan.<sup>31</sup>

Dalam pandangan filsafat, Jabariah mirip dengan determinisme yang berpandangan bahwa segala sesuatu dalam alam ini termasuk manusia diatur oleh hukum kausalitas (sebab-akibat). Apa saja yang terjadi pada suatu waktu adalah hasil dari yang pernah terjadi sebelumnya. Kebebasan dalam arti pilihan pribadi adalah suatu ilusi. Teori ini akan nampak jelas dalam sebuah contoh yang diberikan oleh seorang determines sebagai berikut:

*Marilah kita membayangkan seorang tabib yang memeriksa seorang pasien dengan teliti, dan kemudian mengatakan bahwa dia tidak dapat*

---

<sup>29</sup> Muhammad Ahmad Zahra. *Tarikq al-Mazahib al-Islamiyyah*, jilid I. (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, t.th), h. 130-131. Ayat-ayat al-Quran yang digunakan Qadariah antara lain: al-An'am: 152, an-Najm: 41, al-Zalzalah: 78. Lihat: "Qadariah", John I. Esposito. *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol 4. (New York: Oxford University Press, 1995), h. 215, dan "Indeterminisme", Hassan Sadily (Pemimpin Umum). *Ensiklopedia Indonesia*, jilid 3, Han-kol. (Jakarta: Ikhtiar Baru-Van Hoeve, 1982), h. 1402

<sup>30</sup> "Jabariah" Harun Nasution (Ketua Tim Penulis). *Ensiklopedia Islam Indonesia*, Jilid 2 I-N (Jakarta: Penerbit Djambatan, 2002), h. 508. Bandingkan dengan "Theological Determinism", *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 1 dan 2 (New York: MacMillan Publishing co inc. & the Free Press, 1972), h. 361. Lihat juga: "Jabariah", *Ensiklopedia Islam 2*, cet. III (Jakarta: PT Ikhtiar Baru, van Hoeve, 1994), h. 293., dan "Determinisme", *Ensiklopedia Nasional Indonesia*, jilid 4, cet. I (Jakarta: PT Cipta Adi Pustaka, 1988), h. 317-318

<sup>31</sup> *Ensiklopedia Islam Indonesia*, loc. cit.

*menolongnya karena si sakit menderita suatu penyakit yang aneh, yaitu penyakit yang tidak mempunyai sebab. Dalam keadaan semacam itu orang akan membenarkan si pasien jika ia marah dan pergi ke dokter lainnya. Jika dokter tersebut hanya mengatakan ia tidak pernah menemukan penyakit seperti itu sebelumnya, dan karena itu tidak mengetahui sebabnya, kita tidak akan menganggap keterangannya absurd (tidak masuk akal). Kita dapat menerima pendapat bahwa ada penyakit yang belum diketahui sebabnya. Tetapi kita tidak dapat menerima bahwa ada penyakit yang tidak ada sebabnya.<sup>32</sup>*

Melihat contoh tersebut, jelas bahwa determinisme berpegang teguh pada prinsip ilmiah. Dalam dunia sains misalnya, berasumsi bahwa setiap benda itu ditetapkan (disebabkan). Di dalam logika formal tradisional, ada sebuah prinsip dasar berpikir yang berasal dari seorang filsuf bernama Leibnitz, yaitu prinsip cukup alasan, yang dalam bahasa Latin disebut "*principium rationis sufficientis*". Prinsip ini mengatakan bahwa segala sesuatu terjadi pasti disertai alasan yang cukup. Dengan kata lain, segala hal yang terjadi pasti bersebab. Hal ini berarti jika sesuatu hal terjadi tanpa bersebab, tanpa alasan yang cukup, maka hal itu tidak masuk akal (tidak logis). Juga, Spinoza dan Habbes pernah mengatakan bahwa manusia seperti batu-batuan dan arloji merupakan suatu sistem mekanik alam dan bahwa seluruh tindakannya ditentukan (terbatas).<sup>33</sup> Bahkan pernyataan Henri Picare memperkuat anggapan bahwa determinisme itu berlaku di kalangan ilmuwan. Ia mengatakan "science is determinist; it is so appriory, it postulates determinism because without this postulates science could not exist."<sup>34</sup>

Adapun Qadariah dan Mu'tazilah mirip dengan indeterminisme, suatu teori atau pandangan yang mengatakan bahwa bagian-bagian alam ini mempunyai kemampuan benar untuk bermain secara bebas (loose play). Dengan ungkapan ini, tidak semua benda itu terkait dengan hukum sebab-akibat. Mengapa? Sebab terdapat pluralisme yang sungguh-sungguh dalam watak benda; terdapat kemungkinan-kemungkinan dalam masa yang akan datang. Kemungkinan itu lebih banyak daripada sekarang dalam beberapa

---

<sup>32</sup> Harold H. Titus. *Persoalan-persoalan filsafat*. Dialihbahasakan oleh HM Rasyidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), h. 99

<sup>33</sup> SJ. Ben dan RS Peters. *The Principles of Critical Thought*. (New York: Collect Books, 1964), h. 231

<sup>34</sup> Henry Hazlitt. *The Foundation of Morality*. (New Jersey: D. van Nostrand Co Inc. Princeton, 1964), h. 269. Uraian tersebut dibandingkan dengan "Determinant", *Encyclopedia of Knowledge*, vol. 6 (Danbury Connecticut: Groiler Incorporated, 1993), h. 108; dan "Determinism, intrinsic Determinism," vol. 12 (Danbury Connecticut: Groiler Incorporated, 2001), h. 47.

segi.<sup>35</sup> Salah satu tokoh dari aliran ini adalah William James (1842-1910), yang dengan kuat menyiarkan teori beberapa kehendak (Free will) atau disebut juga indeterminisme. Menurut James dalam esainya "The Dilemma of Determinism" sebagaimana di kutip oleh Harold H. Titus,<sup>36</sup> menunjukkan bagaimana rasa menyesal serta tragedi seperti pembunuhan membawa suatu teka-teki bagi pengikut determinisme. Jika pembunuhan itu sudah dipastikan oleh seluruh alam, maka rasa menyesal menjadi tidak tepat (merupakan kebodohan). James selanjutnya mengatakan bahwa, apakah yang kita rasakan setelah mendapatkan jalan yang benar, apakah yang kita rasakan setelah mendapatkan kegembiraan dan kenikmatan? Semua itu tidak dapat kita rasakan kecuali jika kita merasakan juga bahwa jalan yang salah itu juga mungkin dan juga wajar, meskipun berbahaya dan mengkhawatirkan. Dan apakah artinya jika kita mempersoalkan diri kita, karena memilih jalan yang salah, kecuali jika jalan yang benar juga dapat kite tempuh.<sup>37</sup>

Demikianlah cara kaum indeterminist menerangkan adanya pilihan bebas pada manusia dan sekaligus menangkis anggapan kaum determinist yang sangat tertutup terhadap kemungkinan-kemungkinan, karena sudah ditetapkan sebelumnya secara mutlak oleh Tuhan "Causa Prilma."<sup>38</sup>

Di tengah-tengah pertentangan antara determinisme di satu pihak dan indeterminisme (free will) di lain pihak, terdapat sikap atau pandangan yang ketiga, yang berusaha mendamaikan kedua pandangan tersebut. Pandangan yang kompromistis ini disebut "Self-Determinisme" yaitu suatu sikap atau pandangan yang menekankan aku (ego) sebagai penyebab, yang merupakan pusat kreativitas dan memiliki kebebasan memilih.

Self-determinisme menolak determinisme karena teori ini menolak kebebasan manusia dan dengan sendirinya juga menolak pertanggungjawaban moral. Self-determinisme juga menolak indeterminisme dalam hal keputusan-keputusan yang tidak ada hubungannya dengan faktor sebab. Self-determinisme dapat menerima determinisme, karena dalam salah satu bentuknya adalah asumsi ilmiah yang sangat penting. Tindakan manusia misalnya, berdasarkan sekelompok syarat dan akan kehilangan artinya jika dipisahkan dengan syarat tersebut — seperti telah dikemukakan di muka.

---

<sup>35</sup> Harold H. Titus. Op. cit, h. 105

<sup>36</sup> Ibid. Senada dengan itu, Fazlur Rahman berkomentar, antara lain mengatakan: "The Quran is not interested in a discussion of the problem of the Freedom of the human will, or determinism, but on the basis of true appreciation of the human nature, in releasing to the maximum the creative moral energy man. Fazlur Rahman. *Islamic Methodology in History* (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965), h. 97

<sup>37</sup> Lihat dan bandingkan dengan "Free Will", *Encyclopedia Britanica*, vol 4. Jacob E. Satra. Chairman of the Board. James E. Goulka, Chief Operating Officer (London: Eycyclopedia Britanica Inc., 1997), h. 965, dan "Free Will", *Eycyclopedia International*, vol. VIII (Ghana: Lexicon Publication Inc., 1976), h. 362-363

<sup>38</sup> Kritik tentang Determinisme lebih luas dapat dilihat dalam "Critisism of Determinist", "Free Will", dan "The Determinist Reply", *Eycyclopedia of Knowledge*, vol. 6, op. cit, h. 47-48

Pandangan ketiga ini juga dapat menerima indeterminisme dalam hal adanya kebebasan manusia. Manusia menurut pandangan ketiga merupakan suatu makhluk yang sadar akan ego 'aku'nya, atau dengan istilah yang pernah dikemukakan oleh Sartre untuk menunjukkan keberadaan manusia sebagai "Being-for-itself" (L'être-Pour-Soi) makhluk yang sadar akan keberadaannya.<sup>39</sup> Manusia menurut self-determinisme (pandangan ketiga) adalah makhluk yang memiliki kemampuan untuk berinisiatif dan merespon, dan bahwa ia juga merupakan pusat kreativitas dan sampai batas tertentu ia mampu membentuk dirinya, mempengaruhi tingkah laku teman-temannya dan memberi arah yang baru kepada proses dunia luar.<sup>40</sup>

Usaha perdamaian antara determinisme dan indeterminisme juga diusulkan oleh Hazlitt dalam karyanya "The Foundation of Morality", bahwa apa yang dikatakan oleh determinisme benar bahwa di dalam alam ini terdapat hukum sebab-akibat, namun di dalam alam ini juga terdapat kebebasan manusia. Bila dikatakan bahwa manusia mempunyai kebebasan itu tidak berarti manusia bebas dari hukum sebab-akibat, tetapi bebas dari paksaan<sup>41</sup>

Dalam teologi Islam, di tengah pertentangan Jabariah (determinisme) dengan Qadariah dan Mu'tazilah (indeterminisme), muncul Asy'ariah (self-determinisme) yang berusaha menjembatani pertentangan itu. Dengan teori kasb-nya, Asy'ariah — lebih populer dengan nama Ahlussunnah wal Jama'ah (Aswaja) — berusaha memberikan gambaran sintesis hubungan antara perbuatan manusia dengan kemauan dan kekuatan mutlak Tuhan. Menurut Aswaja, manusia bebas dalam keterikatannya, bebas tapi tidak mutlak. Di dalam kehidupan memang ada wilayah taqdir Tuhan dan ada pula wilayah usaha atau ikhtiar manusia. Hanya saja manusia tidak mengetahui di mana batasnya. Manusia hanya dapat mengetahui setelah peristiwa yang dipersoalkan selesai. Saat itu manusia meraba-raba di mana batas usaha manusia dan di mana batas taqdir Tuhan berlaku.<sup>42</sup>

Menurut Aswaja selanjutnya, kebebasan yang dimiliki manusia banyak mengenai usahanya (kasb) untuk memperoleh sesuatu perbuatan dan bukan kebebasan untuk menciptakan suatu perbuatan manusia adalah Tuhan. Manusia sekedar berusaha untuk memperolehnya dan tidak memastikan dirinya untuk dapat meraih apa yang dikendakinya.

---

<sup>39</sup> Jean Paul Sartre. *Existential Psychoanalysis*. Translated and with an introduction by Hazel E. Barnes (New York: Philosophical Library, 1953) h. 3

<sup>40</sup> Harold H. Titus, *op. cit.*, h. 108. Bandingkan dengan Ilyas Yunus dan Farid Ahmad. *Sosiologi Islam dan Masyarakat Kontemporer*. Terjemahan Hamid Basyir (Bandung: Penerbit Mizan, 1996), h. 55-57

<sup>41</sup> Henry Hazlitt, *op. cit.*, h. 277

<sup>42</sup> Sidi Gazalba. *Ilmu Islam 1 (Azas Ajaran Islam)*. (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), h. 147

Dari uraian di atas dapat diketahui perbedaan antara Jabariah dengan determinisme, dan Qadariah dengan indeterminisme adalah sangat tipis, yakni bahwa Jabariah dan Qadariah lebih bercorak religius-teologis. Sementara determinisme dan indeterminisme lebih bercorak sekuler.

Dalam mengkritisi keduanya — .Jabariah dan Qadariah, menurut hemat penuliss, Jabariah gagal dalam memperhitungkan unsur-unsur penting di dalam pengalaman “sam’iyat” dan “bashariyat” atau pengalaman empirik manusia. Qadariah atau Mu’tazilah juga gagal dalam memperhitungkan kondisi lingkungan dan pembawaan, dan menjadikan perbuatan tidak menentu. Bila pertanyaan, benarkah manusia itu bebas? Maka jawabannya, memang manusia itu memiliki kebebasan moral, sebab bila tidak memiliki kebebasan moral, maka pertanggungjawaban moral juga tidak ada. Kebebasan dalam arti moral merupakan “Sine qua non” bagi adanya pertanggungjawaban. Motto Aswaja: “Manusia merencana, Tuhan juga menentukan,” adalah pernyataan ikhtiari sekaligus jabari, yang saling mengiringi dan aling menyertai dalam gerak dan dalam keadaan hidup manusia.

#### *Pertanggungjawaban*

Garaudy mengatakan bahwa “Islam adalah lawan dari semua fatalisme dari sikap menyerah.”<sup>43</sup> Apakah indikator-indikator yang mendukung pendapat ini?

Pendapat ini mengandung penegasan bahwa aksi iman adalah aksi pilihan atas kemauan sendiri dan bukanlah keharusan yang dibebankan kepada manusia dari luas. Hal itu karena semua makhluk alam tunduk dalam gerakan-gerakannya, kepada sebuah sistem hukum yang rapi. Sistem ini berjalan sesuai gerakan keharusan. Apa pun yang ada dalam alam, tunduk kepada hukum Allah yang azali. Ia adalah Muslim tanpa pilihan atau kemampuan menolak. Namun manusia saja yang diberikan kemampuan untuk membangkang kepada perintah Ilahi. “Bila seorang Muslim datang yaitu mematuhi seruan Allah tanpa ikatan dan syarat, maka ia sesungguhnya datang sebagai Muslim dengan kesadaran sendiri, kemauan bebas, dan perasaan bertanggungjawab.”<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> Muhsin Al-Mayli, loc. Cit, h. 221. Pour un Islam 20e Siecle, h. 10

<sup>44</sup> Ibid, h. 222. Sehubungan dengan kesadaran diri, kemauan bebas dan seterusnya, Iqbal mengatakan bahwa unsur membimbing dan pengawasan pemberian arah dalam kegiatan diri (Ego’s activity) itu dengan jelas memperlihatkan bahwa itu adalah satu konsalitas pribadi yang bebas. Ia turut mengambil bagian dalam kehidupan dan kebebasan Diri Mutlak yang membolehkan munculnya diri – terbatas yang sanggup berprakarsa sendiri, telah membatasi kebebasan ini atas kemauan bebas-Nya sendiri. Kebebasan tentang tingkah laku sadar ini terbit dari pendirian tentang kegiatan diri itu yang dianut oleh Al-Quran (al-Kahfi: 29, Bani Israil: 7). Sedangkan iman itu, menurut Iqbal, bukanlah kepercayaan pasif, tetapi suatu semangat hidup, kekuatan kreatif dan akan semakin

Aksi iman juga berisikan pemikulan penuh tanggung jawab dalam memilih. Iman yang kita pegang dan kita pilih mengharuskan kita mempunyai sikap kepada alam dan kepada orang lain. Ia sesungguhnya mengajak untuk mengubah alam, menyingkap susunan dan hukum-hukumnya, dan dan mendayagunakannya. Betul bahwa alam terbentuk sebelumnya, tetapi terbentuknya secara sempurna tidaklah berarti menghambat semua perbuatan. Alam bahkan kebalikan dari itu; manusia dapat mengubahnya melalui perbuatan. Dari segi lain, iman adalah sebuah sikap politik dan sosial yang berdasarkan penolakan terhadap semua kekuasaan yang menuhankan diri, dan melawan semua unsur putus asa dan sikap menyerah. Jadi ia tidak meng kuduskan lembaga dan kekuasaan apa pun. Ia membebaskan kemauan dan perbuatan dari semua hambatan yang mendorong manusia ke belakang dan tingkang paling bawah. Ia mengajak kepada keteratasan abadi dan kritikan abadi: Iman adalah pengalaman mengkritik semua tujuan terbatas. Ia juga merupakan penolakan terhadap penolakan: yaitu penolakan keterbatasan manusia.<sup>45</sup>

Manusia menurut pandangan ini ditugasi untuk mengolah (mustakhlaf) bumi dan “bukan petugas pengolah (khalifah) sebagai pengikut dan pelaksana negatif belaka, tetapi sadar, dibebani dan bertanggungjawab mengambil keputusan-keputusan.”<sup>46</sup>

Dari segi ketiga, penanggungjawaban ini mempunyai dimensi sosial. Setiap Individu dalam umat Islam, selain ikatan kerohanian yang menghubungkan mereka, merasa bahwa ia bertanggungjawab tidak terhadap diri individualnya saja, tetapi terhadap semua orang. Semua individu berada dalam solidaritas. Karena itu, bahkan dalam masa-masa terkotak-kotak dan perpecahan negeri-negeri Islam, perasaan solidaritas ini tetap ada. Ini menunjukkan bahwa individu-individu umat tidak terikat antara satu dengan yang lain karena hipotesa teoritis belaka, seperti pada teori Rousseau, tetapi karena pilihan bersama terhadap tujuan-tujuan dan nilai-nilai.

Karena itu, Geraudy menyimpulkan bahwa ikatan pilihan dan pertanggungjawaban ini bersifat orisinal, unik dan khas, yang tidak mungkin dibandingkan atau disamakan dengan ikatan-ikatan politis, geografis, ras,

---

meningkat kekuatannya mengatasi fatalisme dengan pengalaman-pengalaman dalam berbagai hal-hal praktis. Lihat Mohammad Iqbal. *The Reconstruction of Religious Thought of Islam* (London: Oxford University Press, 1934), h. 102-104

<sup>45</sup> Ibid. Dalam kaitan ini, Fazlur Rahman menulis bahwa penekanan Al Quran adalah pada iman –dalam tindakan. Sifat manusia dikritik sebagai lemah dan bisa bersalah, tetapi makna urgensi inisiatif manusia dipertahankan secara utuh. Lihat Fazlur Rahman. *Islam*. 2<sup>nd</sup> Edition (Chicago: The University of Chicago Press, 1929), h. 85. Senada dengan itu, Fazlur Rahman menegaskan: “The Quran is not interested in a discussion of the problem of the freedom will or determinism, but on the basis of a true appreciation of the human nature. In releasing to the maximum the creative moral energy of man.” Fazlur Rahman. *Islamic Methodology in History* (Karachi: Central Institute of Islamic Research) h. 97

<sup>46</sup> Muhsin al-Mayli, *op. cit.*, h. 22

kelas dan kebangsaan yang lain. Sebabnya, karena ikatan-ikatan yang lain ini tidak berdasarkan atas satu pilihan, tetapi atas penyerahan dan ketundukan kepada kemestian-kemestian luar dan historis. Sedangkan ikatan Islam adalah kemauan dasar yang memasukkan semua orang yang memilih ke dalam loyalitas. Karena itu, ia tidak mungkin akan merasa terasing, kecuali bila manusia benar-benar melepaskan posisi kemanusiaannya dan rela kemauannya dirampas oleh lembaga penerangan atau parlementer atau lainnya.

Karena sebab itu pula, Garaudy dan Louis Gardet menyadari bahwa demokrasi yang berdasarkan prinsip “kehendak umum” seperti diserukan Rousseau dapat menjurus kepada sistem diktator karena ia tidak berdasarkan hipotesa rasional murni dan tidak berdasarkan kesinambungan apa yang disebut Rousseau sebagai kontrak sosial. Jacques Maritain juga mengamati, demokrasi Rousseau akhirnya tetap bersifat kuantitatif selektif dan menjurus kepada “liberalisme dengan kecenderungan individualistis” atau kebalikannya yaitu kepada penciptaan impian masa keemasan manusia sosial yang melepaskan kebebasan individualnya sehingga dengan bergabung kepada masyarakat tabiatnya berubah menjadi tabiat kolektif, setelah sebelumnya merupakan ungkapan keadaan keterasingan dan terpecah-pecah.<sup>47</sup>

Berdasarkan uraian terdahulu, Garaudy menyimpulkan bahwa Islam itu benar-benar sebuah ‘aqidah istimewa dan ikatan kelompok bersifat orisinal dan berciti khas, yang tidak mungkin dibandingkan dan disamakan dengan ikatan-ikatan kesukuan, kekabilahan, kebangsaan atau nasionalisme lama dan modern.

Bila Islam menyertai semua agama tauhid dalam ciri-ciri khusus ini, mengingat ia sesungguhnya adalah agama pertama dan orisinal, maka ini tidak menghambat untuk mengkhususkan risalah penutup dengan ciri khusus tambahan dari segi realitas ia dapat mendasari kehidupan sosial dan politik. Maksudnya, ia mendapat kesempatan dimaterialisasikan dalam kenyataan hidup, dalam masyarakat Madinah yang merupakan model amali dan gambaran implemental dari ciri-ciri khas ini. Sementara itu, agama Kristen, menurut Garaudy, tidak dapat mendasari kehidupan sosial dan tetap, dalam banyak keadaan, terimplementasi dalam pengalaman-pengalaman pribadi beberapa orang suci dan sufis.

Dengan kela lain, Islam pernah menjadi sebuah model realistik bagi kehidupan sosial berdasarkan iman dengan transendensi ilahi dan peranggungjawaban manusia. Ciri-ciri khas inilah yang merealisasikan kemanusiaan manusia, tetapi ia telah lenyap seluruhnya atau sebagiannya di dunia kontemporer kita. Dengan begitu, apakah Islam dapat menjadi agama

---

<sup>47</sup> Ibid, h. 223



masa depan? Apakah ia memiliki posibilitas inti yang memungkinkannya memecahkan problema-problema zaman modern?

## **KESIMPULAN**

Sebagai kesimpulan, penulis menegaskan bahwa kebebasan manusia itu memang ada dan harus diyakini bahwa kebebasan itu penting.

Tanpa menafikan adanya unsur jabari, keyakinan akan adanya kebebasan manusia dalam arti moral perlu dibuktikan kebenarannya. Adapun bukti-bukti sebagai berikut:

1. Rasa kesadaran yang langsung. Kenyataannya, semua orang mempunyai kesadaran yang langsung dan jelas tentang kebebasannya. Kita percaya bahwa kita mampu memilih antara beberapa alternatif tindakan. Setelah bertindak biasanya kita merasa bahwa kita mestinya dapat melakukan pilihan lain. Ini merupakan fakta pengalaman yang harus diakui.
2. Rasa tanggung jawab pribadi. Rasa tanggung jawab pribadi yang diekspresikan secara sangat jelas dalam perasaan kewajiban atau rasa "harus" akan tidak berarti jika kita mengingkari kemampuan untuk memilih. Setelah melakukan beberapa tindakan, kita berkata: "saya tidak melakukan tindakan yang lain." Tetapi anehnya, setelah melakukan tindakan yang lainnya, kita pun berkata, "seharusnya saya melakukan tindakan yang lain", atau "seharusnya aku memilih yang lain." Kalau kebebasan itu merupakan realitas dan manusia mempunyai kekuatan untuk melakukan pilihan lain, maka rasa harus menjadi penting dan berarti.
3. Pertimbangan moral terhadap tindakan dan budi pekerti manusia. Semua pertimbangan tentang tindakan dan budi pekerti mendasarkan diri bahwa manusia itu pelaku moral yang bebas. Semua pertimbangan apakah ia seorang yang berlaku etis atau tidak, terpuji atau tercela, juga mengasumsikan bahwa manusia itu bebas memilih.
4. Fakta pemikiran. Pemikiran dan pertimbangan akan tidak berarti jika tidak terdapat kebebasan yang cukup memungkinkan orang untuk memilih satu dari dua atau tiga alternatif. Dengan berpikir, seseorang dapat menempatkan di mukanya beberapa kemungkinan untuk bertindak. Ia mungkin memikirkan akibat kemungkinan tindakan pertama, kemudian akibat tindakan lainnya. Kadang-kadang seseorang berhenti berfikir sebelum ia bertindak. Sebagai akibat dari pemikiran tersebut, ia mungkin memilih suatu tindakan yang ia tidak akan memilih seandainya ia tidak berpikir lebih dulu.

Dengan mengemukakan beberapa bukti adanya kebebasan memilih pada manusia, nampak semakin terang urgensinya kebebasan itu. Lebih-lebih

jika dihubungkan dengan pertanggungjawaban, karena tanpa adanya kebebasan pada diri manusia, maka tidak akan mungkin kita berbicara tentang tanggung jawab. Dalam kaitan ini perlu ditandaskan bahwa sekiranya kehendak manusia itu tidak bebas dalam memilih kebaikan dan keburukan, kebenaran dan dan kebathilan, tentu kewajiban moral serta perintah dan larangan tidak ada gunanya dan tidak ada artinya pahala dan siksa, pujian dan celaan. Bila persoalan ini dikaitkan dengan Tuhan, maka seseorang yang bersikap Qadariah (indeterminisme) –dalam arti mengakui adanya kehendak bebas manusia, akan mengatakan” “Rasanya tidak adil bila Tuhan meminta pertanggungjawaban kepada manusia kalau dalam diri manusia itu tidak ada kebebasan untuk memilih beberapa alternatif tindakan.

Perbedaan pemikiran bukanlah kekurangan melainkan kesempurnaan. Kesatuan atau kumpulan dan perbedaan-perbedaan dan kekurangan-kekurangan itulah kesempurnaan -dan ia merupakan “koleksi pemikiran” yang indah. Lahirnya berbagai mazhab, aliran-aliran pemikiran dalam dunia Islam, di mana yang satu berbeda dengan yang lainnya, termasuk di dalamnya aliran pemikiran Jabariah, Qadariah, Mu’tazilah, dan Asy’ariah-Maturidiah adalah mencerminkan betapa kesempurnaan Agama Islam dan khazanah pemikiran kreatif yang menyertai dulu, kini, dan yang akan datang— sampai akhir zaman.

## **DAFTAR PUSTAKA**

Al-Quran al-Karim

A Boisard, Marcel. 1978. *L’Humanism de L’Islam*. Paris: Albin Michel A.

Abd al-Jabbar, Qadi. 1969. *Mutasyabih Al Quran*. Editor Aduan M Zarzur. Kairo: Dar al-Turas.

Abdullah, Amin. 1995. *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Abu Zahra, Muhammad Ahmad. T.th. *Tarikh al-Madzahib al-Islamiyyah*, jilid L. Kairo: Dar at-Fiky al-Arabi.

----- 1996. *Studi Agama Normativitas atau Historisitas?* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Ahmad, Farid. 1988. *Sosiologi Islam dan Masyarakat Kontemporer*. Terjemahan Hamid Basyib. Bandung: Penerbit Mizan

Al-Asy’ari, Abu al-Hasan bin Ismail. 1930. *Maqalat al-Islamiyin wa Ikhtilaf al-Mutakallimin*, jilid II. Beirut: Matba’ah al-Daulah.

----- 1952. *Kitab al-Luma’*. Beirut: t.p.

Al-Baghdadi, Abu Mansur Abd al-Qahir bin Thahir al-Tamimi. 1928. *Kitab Ushul ad-Dien*. Tt. Madrasah al-Ilahiyah.

- Al-Ghurabi, Ali Musthafa. T.th. *Tarikh al-Firaq al-Islamiyyah*. Kairo: Mathba'ah Ali Sabih.
- Al-Mayli, Muhsin. 1996. *Pergulatan Mencari Islam, Perjalanan Religius Roger Garaudy*. Terjemahan Rifyal Ka'bah, MA. Jakarta: PT. Temprint.
- Ali, A Mukti. 1991. *Metode Memahami Agama Islam*. Jakarta: Bulan Bintang
- As-Sayuthi, Jalaluddin. T.th. *Al-Iklil fie Istinbath al-Tanziel*. Beirut: Dar-al-Kutub al-Ilmiyah.
- Ba-Yunus, Ilyas. 1988. *Sosiologi Islam dan Masyarakat Kontemporer*. Terjemahan Hamid Basyib, Bandung: Penerbit Mizan
- Basyir, Ahmad Azhar. 1999. "Manusia Dalam Al-Quran," dalam "Pendidikan dalam Perspektif Al-Quran." Yunahar Ilyas dan Muhammad Azhar (editor). Yogyakarta: LPPI UMY.
- Bucaille, Maurice. 1979. *Bibel, Quran dan Sains Modern*. Terjemahan M Rasyidi. Jakarta: Bulan Bintang
- Ceric, Mustafa. 1995. *Roots of Synthetic Theology in Islam, a Study of the Theology of Abu Mansur Al-Maturidi*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization.
- Departemen Agama RI. 1993. *Al-Quran dan Terjemahnya*. Jakarta: Internusa
- Garaudy, Roger. 1985. *Janji-Janji Islam*. Terjemahan M. Rasyidi. Jakarta: Bulan Bintang.
- Gazalba, Sidi. 1976. *Ilmu Islam I (Asas Ajaran Islam)*. Jakarta: Bulan Bintang.
- H. Titus, Horal, 1984. *Persoalan-Persoalan Filsafat*. Dialihbbahasakan H.M Rasjid. Jakarta: Bulan Bintang.
- Hanafi. 1974. *Pengantar Theology Islam*. Jakarta Bulan Bintang
- Hawking, Stephen. 1994. *Riwayat Sang Kala Dari Dentuman Besar hingga Lubang Hitam*. Terjemahan A. Hadyana Pudjaatmaka, cet. Ketiga, Jakarta: PT Putaka Utama Grafiti
- Hazlitt, Henry. 1954. *The Foundation of Morality*. New Jersey: D. van Mostrand Co. Inc. Princeton.
- Husein M. Ali (dr). 1985. *Teori Kadar dan Teori Cahaya Suatu Pemahaman tentang Hukum Alam dalam Al-Quran*. Jakarta: Bulan Bintang.
- L. Esposito, John. 1995. *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 4. New York: Oxford University Press
- M. Vroom, Hendrik. 1969. *Religious and the Truth Philosophical Reflection and Perspectives*. Translated by J.W, Rebel. Amsterdam: Wm B. Eerdmans Publishing Co and Editions Rodopi.
- Mohammed Arkoun. 1994. *Nalar Islami dan Nalar Modern, Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*. Terjemahan S Hidayat. Jakarta: INIS
- Mohammad Iqbal. 1934. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. London: Oxford University Press
- Mutakhari, Murtadha. 1996. *Islam dan Tantangan, Zaman*. Terjemahan Ahmad Sobandi. Bandung: Pustaka Hidayah

- Nars, Sayyed Hossein. 1967. *Islamic Studies Essays on Law and Society, the Sciences and Philosophy and Sufism*. Beirut: SYSTECO PRESS.
- 1995. *Intelektual Islam Teologi, Filsafat dan Genosis*. Terjemahan
- Nasution, Harun. 2002. *Ensiklopedia Islam Indonesia*. Jilid 2-I-N. Jakarta: Penerbit Djambatan.
- O'Leary, De Lacy. 1968. *Arabic Thought and Its Place in History*. London: Routledge & Kegan Paul LTD.
- Qardhawi, Yusuf. 1973. *Al-Iman wa al-Hayat*. T.tp: Maktabah Mahabbah
- Rahman, Fazlur. 1929. *Islam*. 2nd Edition. Chicago: The University of Chicago Press
- RS. Peters dan SJ. Benn. 1964. *The Principles of Blitical Thought*. New York: Colliet Books.
- 1965. *Islamic Methodology in History*. Karachi: Central Institute of Islamic Research.
- Sartre, Jean Paul. 1953. *Existensial Psychoanalysis*. Translated and with an Introduction by Hazel E Barnes. New York: Philosophical Library.
- Sadly, Hassan. 1982. *Ensiklopedia Indonesia*. Jilid 3. Han-Kol. Jakarta: lkhtiar Baru-Van Hoeve
- Suharsono dan Jamaluddin MZ. Bandung: Mizan.