



PERBUATAN MANUSIA MENURUT MUTAKALLIMĪN DAN PENGARUHNYA TERHADAP INTERPRETASI KONSEP QADR

Irsyad Amrulloh

Universitas Al Azhar Kairo Mesir

Abstrak

Kata kunci:

Perbuatan
Manusia, Qadr,
Mutakallimin

Penelitian ini mengulas tentang pandangan para ulama Kalām berkaitan dengan perbuatan manusia dan pengaruhnya terhadap interpretasi konsep Qadr, dengan tujuan untuk menggambarkan tentang baik dan buruknya perbuatan manusia, konsekuensi dari interpretasi baik dan buruknya perbuatan, korelasi konsep al-Taḥsīn wa al-Taḥqīq dengan Ta'līl al-Af'āl, serta agar mampu membedakan antara permasalahan Kauni dan Dīni. Jenis penelitian ini adalah penelitian pustaka kualitatif dengan pendekatan intertekstual dari sumber data primer maupun sekunder yang berkaitan dengan tema penelitian. Adapun hasilnya adalah definisi mu'tazilah adalah dalam hal ini berangkat dari akal murni, sedangkan definisi asyā'irah berangkat pada pembatasan wahyu dan selebihnya yang tidak dibicarakan wahyu adalah ranah kehendak Allah, sedangkan Ibn Taimiyyah menyetujui bahwa baik-buruk dapat dilihat dari keduanya dan memunculkan konsep kauniyyah dan syar'iyyah supaya tak terjatuh pada qadariyyah (menafikan takdir) dan juga jabariyyah atau mujbirah (menyatakan bahwa semua gerak gerik hamba adalah kehendak Allah yang hamba tak terlibat sama sekali)

Abstract

Keywords:

Human Deeds,
Qadr, Muta-
kallimīn

This study reviews the ideas of the Kalām scholars regarding human actions and their influence on the interpretation of the concept of Qadr, with the aim of describing the good and bad of human actions, the consequences of interpreting good and bad actions, the correlation of the concept of al-Taḥsīn wa al-Taqbiḥ with Ta' līl al-Af'āl, and to be able to distinguish between the problems of Kaun and Dinī. This type of research is qualitative literature research with an intertextual approach from primary and secondary data sources related to the research theme. As for the result, this definition of good and bad does not only affect the principle of aqidah or belief but also widens its influence on the uṣūl al-fiqh debate which becomes the methodology for taking law on the actions of a mukallaḥ or which is obliged to apply sharia law. In conclusion, the definition of mu'tazilah is that in this case it departs from pure reason, while the definition of asyā'irah departs from the limitation of revelation and the rest which is not discussed by revelation is the realm of Allah's will, while Ibn Taimiyyah agrees that good and bad can be seen from both and raises the concept of kauniyyah and syar'iyyah so as not to fall into qadariyyah (denying destiny) and also jabariyyah or mujbirah (stating that all actions are the will of Allah which human not involved at all).

Pendahuluan

Genealogi penyimpangan dalam masalah *qadr* menyinggung pembahasan tentang perbuatan Tuhan (*af'āl Allah*) dan perbuatan manusia (*af'āl al-ibād*), sebagaimana yang disebutkan oleh al-Rāzī (w. 606 H) dalam *al-Maḥṣūl fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh*.¹ Al-Rāzī menyimpulkan bahwa buruknya perbuatan manusia terhadap larangan Allah tidak terkait dengan perintahNya tentang kebaikan. Oleh karenanya, tidak mengherankan jika perdebatan *kalāmiyyah* tersebut banyak yang termasuk ke dalam kajian-kajian disiplin ilmu *uṣūl al-fiqh*, karena ia termasuk disiplin ilmu yang banyak dipengaruhi oleh ilmu *kalām*, selain pengaruh dari ilmu *fiqh* dan

¹ Al-Razi menyatakan bahwa hal tersebut lebih baik daripada mengatakan perbuatan baik ialah yang disetujui oleh syara', karena perbuatan Allah tidak mengharuskan untuk menjadi baik Fakhr al-Dīn Al-Rāzī, *Al-Maḥṣūl fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2008), 1:108.

bahasa Arab.²

Dalam *al-Mu'tamad* dijelaskan bila perbuatan baik dan buruk adalah pada persoalan kemampuan bertindak dan kepantasan mendapatkan pujian dan celaan³. Hal ini berbeda dengan pendapat *Aṣyā'irah* yang mengatakan bahwa perbuatan buruk adalah yang dilarang oleh *syara'*.⁴ Al-Ijī (w. 756 H) dalam *al-Mawāqif* mengatakan bahwa perbuatan baik-buruk ini memiliki tiga arti; *pertama*, kesempurnaan sifat dan kekurangannya; *kedua*, sesuatu yang tercela oleh nalar; *ketiga*, terkait dengan celaan dan hukuman, pujian dan ganjaran.⁵ Sekalipun keduanya adalah bagian dari *al-Madrasah al-Kalāmiyyah* (kelompok teologi Islam) yang menjadikan *naẓar* sebagai awal kewajiban bagi seorang muslim yang terbebani dengan syari'at,⁶ akan tetapi kenyataan keduanya berbeda dalam memahami konsep *al-ḥusn wa al-qubb* (baik dan buruk), hal ini terekam baik dalam buku-buku *Uṣūl al-Fiqh* dan *Uṣūl al-Dīn* mereka.

Al-Juwainī menjelaskan di dalam *al-Burbān* bahwasannya *Mu'tazilah* membagi baik-buruknya perbuatan kedalam dua kelompok; yang dapat dinilai semata dengan nalar bawaan dan; yang harus dinilai dengan pandangan akal. Menurutnya, kelompok kedua adalah aspek dimana *syara'* dapat melakukan tugasnya untuk memberikan penilaian.⁷ Al-Ṭūfī menjelaskan subjek penilaian *Aṣyā'irah* terhadap baik-buruknya perbuatan adalah *syara'*, sedangkan *Mu'tazilah* membaginya pada dua bidang yang melibatkan *syara'* dan akal yang berperan pada masing-masing bagiannya.⁸ Al-Ghazālī (w. 505 H) juga masuk dalam perdebatan ini, dia menjelaskan

² 'Abd al-Malik Ibn 'Abd Allāh Ibn Yūsuf Al-Juwainī, *Al-Burbān fī Uṣūl al-Fiqh* (Qatar: Daulah Qatar, t.t.), 1:84.

³ Abu al-Ḥusain al-Baṣrī, *Al-Mu'tamad fī Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: al-Ma'had al-'Ilmī al-Faransī li al-Dirāsāt al-'Arabīyyah, 1964), 1:8-9.

⁴ Al-Rāzī, *Al-Maḥṣūl fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 1:108.

⁵ Al-'aḍud al-Ijī, *Al-Mawāqif fī 'Ilm al-Kalām* (Beirut: 'Alam al-Kutub, t.t.), 325.

⁶ Al-'aḍud al-Ijī, *Al-Mawāqif fī 'Ilm al-Kalām.*, 29.

⁷ Al-Juwainī, *Al-Burbān fī Uṣūl al-Fiqh*, 1:88.

⁸ Najm al-Dīn Al-Ṭūfī, *Syarb al-Qaṣīdah at-Tāiyyah* (Kuwait: Asfār, 2017), 401.

dan menguraikan argumentasi *al-ḥusn wa al-qubḥ* dalam *al-Mustasfā*, ia menjelaskan bahwa semuanya sangat relatif dalam pengertian akal manusia; *Pertama*, ia merujuk kepada istilah yang umum dipakai; (1) sesuai dengan kehendak orang tertentu (2) menyelisihinya (3) tidak menyelisihinya tidak pula menyepakatinya. Al-Ghazālī memberi contoh dengan terbunuhnya seorang raja yang dianggap sebagai sebuah kebaikan oleh lawannya dan dianggap keburukan oleh pendukungnya. Pembagian ketiga yang masuk keduanya inilah yang dibahasakan oleh al-Ghazālī sebagai sebuah kesia-siaan (*‘abas*). Dengan alasan inilah *Mu‘taẓilah* dituduh tidak mensucikan Allah dari perbuatan buruk karena semua kejadian yang berjalan dalam semesta ini disebabkan oleh kehendak-Nya. Dengan definisi yang sangat relatif (*idāfi*), al-Ghazālī menolak konsep *Mu‘taẓilah* yang mematenkan sifat baik-buruk perbuatan dengan istilah *wasfan ẓāṭiyan*, karena bagi al-Ghazālī hal ini merupakan sebuah konsep yang tidak masuk akal.⁹ *Kedua*, al-Ghazālī menggunakan istilah baik-buruk ini dengan pertimbangan syari‘at sehingga semua yang diperintakkannya adalah hal baik. *Ketiga*, mengerjakan yang seharusnya dikerjakan kemudian hasilnya adalah memasukkan semua perbuatan yang dinilai *mubāḥ* hingga *wājib*.¹⁰

Selain hal ini ada argumen lain yang diajukan *Mu‘taẓilah* untuk mempertahankan pendapat mazhabnya mengenai keharusan manusia mengetahuinya sebagai bawaan nalar akal (*ḍarūrī*) dengan alasan bahwa hal ini diketahui manusia, akan tetapi al-Ghazālī menolak dengan menyinggung sebuah kasus mengenai pengetahuan ketuhanan manusia yang bukan dimasukkan kedalam ilmu *ḍarūrī*, akan tetapi bisa disepakati oleh kebanyakan manusia kecuali yang tergolong sedikit menyimpang, dan pengecualian ini bagi al-Ghazālī membuktikan ketidak *ḍarūrī*-annya.¹¹

⁹ Muḥammad Abū Ḥāmid Al-Ghazālī, *Al-Mustasfā* (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Ilmiyyah, t.t.), 88.

¹⁰ Muḥammad Abū Ḥāmid Al-Ghazālī, *Al-Mustasfā*, 87.

¹¹ Muḥammad Abū Ḥāmid Al-Ghazālī, *Al-Mustasfā*, 88–87.

Al-Rāzī membantah pengertian *al-qubḥ* menurut *Mu'tazilah*, setidaknya dua hal yang berusaha diulas oleh al-Rāzī dari pemahaman yang digagas Wāṣil ibn Atā' dan 'Amrū ibn 'Ubaid; *Pertama*, definisi *al-qubḥ* sebagai sesuatu yang tidak dapat dikerjakan. *Kedua*, terkait dengan penisbatan pujian dan celaan sebagai timbangan keduanya, sebagaimana yang dikutip oleh Tāj al-Armāwī (w. 653 H) di dalam *al-Hāṣil min al-Maḥṣūl*¹²

Pada poin pertama, ar-Rāzī menginginkan perinciannya dengan menyebutkan sebuah perbuatan tidak bisa dikerjakan karena empat penyebab: (1) ketidak mampuan pelakunya (2) ada penghalang yang bersifat empiris (3) keengganan naluri (4) pelarangan syari'at.¹³ Keduanya menolak pengertian pertama, kedua, dan ketiga sebagai sebuah keburukan karena sangat memungkinkan orang memandangnya sebagai hal baik.¹⁴ Adapun pengertian keempat, keduanya tidak mengategorikannya kedalam hal buruk tapi sebagai hal yang dilarang syari'at, atau *al-man' al-yyar'* dalam bahasanya ar-Rāzī¹⁵ sedangkan Tāj al-Armāwī menggunakan istilah *al-ḥurmah*.¹⁶

Pada poin kedua, kritik mereka ditujukan pada pengembalian arti *ẓamm* (celaan) dan *istihqāq* (keharusan). Menurut keduanya ada tiga tempat pengertian *istihqāq*: (1) *al-mu'asṣir* (penyebab) mengharuskan adanya *aṣar* (kejadian) (2) *aṣar* (kejadian) mengharuskan adanya *al-mu'asṣir* (penyebab) (3) kepemilikan membolehkan pemanfaatan. Baginya tempat pertama dan kedua tidaklah tepat dikarenakan sebuah sifat tidak berpengaruh pada celaan karena keharusan wujud satu sama lainnya, sedangkan pengertian ketiga tidak masalah atau boleh (*yaḥsunu*) yang pada konsekuensinya ini

¹² Tāj al-Armāwī, *Al-Hāṣil min al-Maḥṣūl* (Bengazi: Qān Yūnus University, 1994), 240.

¹³ Al-Rāzī, *Al-Maḥṣūl fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 1:106.

¹⁴ Al-Rāzī, *Al-Maḥṣūl fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh*.

¹⁵ Al-Rāzī, *Al-Maḥṣūl fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh*.

¹⁶ Al-Armāwī, *Al-Hāṣil min al-Maḥṣūl*, 240.

akan memunculkan rotasi pertanyaan yang saling berkelindan.¹⁷

Adapun letak kritik kedua mengenai kata *ẓamm* (celaan) yang didahului penjelasan artinya sebagai perkataan, perbuatan, atau meninggalkan keduanya sebagai bentuk merendahkan (*ittizā'*) keadaan lain. Maksudnya ialah memunculkan *an-nufrab at-ṭabi'yyah* (keengganan naluri) tanpa mencelanya. Tentu kesemuanya ini suatu yang mustahil bagi Tuhan, terlebih apabila disertai celaan.¹⁸

Berbeda dengan kritik dari *al-madrasab al-asyā'irab*, Abu Yahyā al-Imrānī (w. 558 H) memiliki kritik pada konsep *ṣifah dzāṭiyyah*. Menurutnya keyakinan *Mu'tazilah* ini berimplikasi pada ketidak-butuhan manusia terhadap Nabi untuk mengetahui halal-haram yang juga diyakini oleh kalangan *qadariyyah*.¹⁹

Tentang Baik-Buruk Perbuatan Manusia

Penjelasan baik-buruk perbuatan manusia sebenarnya tidak sesempit keduanya yang menjadikan akal adalah satu-satunya barometer dan yang menjadikan syariat sebagai batasannya, beberapa dalil membuktikan standar baik-buruk ini sudah ada sebelum syariat diturunkan kemudian ia menetapkan keharamannya. Semisal apa yang Allah firmankan pada surat al-A'rāf ayat 157: “*dan menghalalkan bagi mereka segala yang baik dan mengharamkan bagi mereka segala yang buruk*”. Ibn al-Qayyim (w. 751 H) sedikit mengomentari ayat ini, bahwa ia adalah bukti yang halal memang sejatinya baik dan yang haram memang sejatinya buruk. Setidaknya ada dua hal yang menjadi penguat akan hal ini dari ayat tersebut: *pertama*, ini termasuk bagian dari *uslub* kenabian dalam membantah *ahlu al-kitāb*. *Kedua*, apabila *taḥrim-taqbīḥ* tidak bisa diambil dari baik-buruknya sesuatu maka pengharaman dan penghalalan dikarenakan memang halal-haram semata

¹⁷ Al-Rāzī, *Al-Maḥṣūl* fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh, 1:107.

¹⁸ Al-Rāzī, *Al-Maḥṣūl* fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh., 1:108.

¹⁹ Yahyā al-Imrānī, *al-Intiṣār* fī al-Radd 'alā al-Mu'tazilah al-Qadariyyah (Riyād: Dār aḍwā' al-Salaf, 1999), 1:209.

ini suatu yang mustahil karena bertentangan dengan bunyi ayat tersebut.²⁰ Juga yang terdapat di dalam al-*A'rāf* ayat 33: “*Katakanlah: ‘Tuhanku hanya mengharamkan perbuatan yang keji, baik yang nampak ataupun yang tersembunyi, dan perbuatan dosa, melanggar hak manusia tanpa alasan yang benar, (mengharamkan) mempersekutukan Allah dengan sesuatu yang Allah tidak menurunkan hujjah untuk itu dan (mengharamkan) mengada-adakan terhadap Allah apa yang tidak kamu ketahui’*”.

Ibn al-Qayyim kembali memberikan komentar bahwa keburukan yang tidak bisa ditoleransi akal ini menjadi penyebab keharaman diturunkannya. Suatu hal yang mustahil, kata murid Ibn Taimiyyah (w. 728 H) ini, bahwa stigma buruk diartikan sebagai larangan keagamaan atau biasa disebut sebagai sesuatu yang haram karena ini artinya mengatakan bahwa ‘*illah* adalah *ma’lūl* itu sendiri.²¹

Ayat selanjutnya yang dijadikan Ibn al-Qayyim sebagai dalil bahwasannya syari’at mengakui adanya nilai baik-buruk sebelum ia diturunkan adalah al-*Isra’* ayat 32: “*Dan janganlah kamu mendekati zina; sesungguhnya zina itu adalah suatu perbuatan yang keji. Dan suatu jalan yang buruk.*”

Penyebab pengharaman ini ialah stigma buruk yang melekat pada zina dan bukan sekedar karena dilarang *syara’* saja. Pemahaman seperti ini berimbas pada penafian faedah dalam firman-Nya, juga hasilnya adalah penyebab dilarangnya sesuatu karena pelarangannya.²² Sedangkan Ibnu Taimiyyah menguraikannya dengan membagi kedalam tiga jenis pendapat semacam ini; *Pertama*, yang menganggap baik-buruk bisa ditimbang dengan akal dan berimbas pada azab di akhirat sekalipun belum diutusny Nabi, pendapat ini adalah yang diyakini oleh *Mu’tazilab* dan dinukilkan oleh Abu al-Khaṭṭāb penyandarannya kepada Abū Ḥanīfah; *kedua*, Tidak ada

²⁰ Ibn Qayyim Al-Jauziyyah, *Miftāḥ* Dār al-Sa’ādah (Jeddah: Majma’ al-Fiqh al-Islāmī, t.t.), 1:324.

²¹ Ibn Qayyim Al-Jauziyyah, *Miftāḥ* Dār al-Sa’ādah.

²² Ibn Qayyim Al-Jauziyyah, *Miftāḥ* Dār al-Sa’ādah.

baik-buruk yang bisa ditimbang sebelum datangnya Rasul, dan semuanya disandarkan pada hal “jangan lakukan”, pendapat inilah yang diyakini oleh *Asyā'irah*; *ketiga*, meyakini bahwa baik-buruk sudah dapat dideteksi sejak sebelum datangnya masa kenabian²³ akan tetapi kelayakan hukuman di akhirat apabila sudah diutusny Rasul.²⁴

Berbeda dengan konsep diatas yang membagi kedalam aliran sektenya, di dalam bab lain Ibn Taimiyyah membaginya dengan kondisi; *pertama*, Terdiri dari *maslahat* dan *mafsadatnya*, pada hal semacam ini Ibnu Taimiyyah menggolongkannya pada perbuatan yang tidak mengharuskan syara' sebagai bahan penimbangannya; *kedua*, baik-buruknya perbuatan ini dinilai tatkala *Syāri'* menurunkan perintah atau larangan-Nya; *ketiga*, hal buruk dalam pandangan akal akan tetapi diperintahkan oleh Allah sebagai bentuk ujian seperti kisah penyembelihan Ismā'īl, hal ini –tekan Ibnu Taimiyyah- dikarenakan hikmah itu dari perintah itu sendiri dan bukan apa perintah-Nya.

Perbedaan mendasar antara *Mu'tazilah* dan *Asyā'irah* –simpul Ibnu Taimiyyah- adalah pada bagaimana memahami sifat baik-buruk tersebut. *Mu'tazilah* tidak dapat memahami selain sifat zat yang melekat pada perbuatan itu dan *Asyā'irah* yang memahami bahwa sifat ini tidak memiliki nilainya sebelum maupun setelah datangnya syari'at. Padahal ketiga jenis ini semuanya diyakini oleh *jumbūr*.²⁵

²³ Disini Ibn Taimiyyah berdalil dengan pernyataan Ḥuzaifah ibn al-Yamān tatkala bertanya kepada Rasulullah “dahulu kami dimasa jāhiliyyah dan keburukan (كُنَّا فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَالشَّرِّ) sebagaimana yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī. dijelaskan oleh al-Qaṣṭalānī di dalam Irsyād al-Sārī arti dari keburukan disini bukanlah jāhiliyyah itu sendiri melainkan pembunuhan, perampasan hak, dan berbagai kejelekan dan kekejian (*fawābiṣy*) yang mereka kerjakan di masa itu. Lihat Syihāb al-Dīn al-Qaṣṭalānī, *Irsyād al-Sārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: DKI, 1996), 15:32.

²⁴ Aḥmad ibn-'Abd-al-Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*, ed. 'Abd al-Rahmān ibn Muḥammad Ibn Qāsim dan Muḥammad ibn 'Abd al-Rahmān ibn Muḥammad Ibn Qāsim (Riyād: Maṭābi' al-Riyād, 2004), 2:677.

²⁵ Aḥmad ibn-'Abd-al-Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*.

Konsekuensi Interpretasi Baik-Buruk perbuatan

Dengan menolak konsep *al-Taḥsīn wa al-Taqbiḥ* dalam pengertian *Mu'tazilah* maka akan berkonsekuensi pada banyak permasalahan keagamaan yang tak terkait dengan wahyu atau bahkan di masa sebelum datangnya risalah kenabian. Di dalam permasalahan *uṣūl al-fiqh* ada beberapa pembahasan yang sangat berkaitan dengan hal ini, yaitu: *syukr al-mun'im* dan *al-ḥukm al-'aqlī qabla wurūd al-syar'i*.²⁶ Belum lagi kaitannya dengan permasalahan akidah seperti *al-qaḍā' wa al-qadar* dan *khalqiyah al-af'al*.

Sebagaimana ditetapkan oleh Ahlussunnah bahwa dalam permasalahan perbuatan hamba adalah makhluk, bahkan al-Bukhārī (w. 256 H) menukilkan perkataan Yaḥyā ibn Sa'īd (w. 143 H) bahwa pada masanya semua ulama mengatakan hal tersebut.²⁷ Hal kedua terkait dengan penciptaan baik-buruk ini Ahlussunnah meyakini keduanya adalah ciptaan Allah sebagaimana ditegaskan oleh Wahb ibn Munabbih (w.114 H).²⁸

Dari perkara perbuatan buruk ini maka *Mu'tazilah* memilih untuk kemustahilannya dilakukan oleh Allah karena konsekuensinya adalah kemungkinan Allah akan berbuat hal semisalnya seperti zalim dan dusta (*kaṣḥ*).²⁹ Ada beberapa alasan yang diberikan oleh *Mu'tazilah* penyebab Allah tidak akan berbuat buruk; karena ini ialah sifat bagi zat-Nya sehingga pada aspek ini mereka membedakan penafian zalim dengan penafian tidur karena yang kedua berkaitan dengan salah satu perbuatannya (*fi'l*);³⁰ sesuatu yang tidak membutuhkan hal buruk tidak akan melakukannya, misalnya

²⁶ 'Alī Ibn Muḥammad Al-Āmidī, *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* (Beirut: Al-Maktabah al-Islāmī, t.t.), 1:121.

²⁷ Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Khalq Af'al al-'Ibād* (Riyād: Dār Atlas al-Khadrā', 2005), 2:70.

²⁸ Ibnu Baṭṭāh al-Ḥanbalī, *Al-Ibānah 'an Syarī'ah al-Firqah an-Najāyah* (Beirut: Dār al-Lu'lu'ah, 2018), 1:789.

²⁹ Al-Qāḍī 'Abd Al-Jabbār, *Syarḥ al-Uṣūl al-Khamsah* (Beirut: Maktabah Wahbah, t.t.), 317.

³⁰ Al-Qāḍī 'Abd Al-Jabbār, *Syarḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, 316.

yang dipergunakan kalangan *Mu'tazilah* untuk memperjelas masalah ini ialah seseorang yang mencukupkan meminum air Eufkrat tidak akan merampas air dari orang lain dan mencukupkan mengambil air sungai tersebut dari pinggirnya.³¹

Meskipun pada kenyataannya *Mu'tazilah* terpecah menjadi dua kubu dalam memandang perkara baik-buruk ini: (1) kelompok al-Nizām (w. 221 H), beserta muridnya al-Jāhid (w. 255 H), dan juga Abū 'Alī al-Aswārī (w. pasca 200 H) yang berpendapat bahwa Allah tidak bisa disifati sebagai Zat yang mampu melakukan hal buruk, (2) pendapat kedua ialah yang dipilih oleh al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār (w. 415 H) dalam *al-uṣūl al-Khamsah* yang didapatinya juga dari ulama *Mu'tazilah* sebelumnya bahwa Allah mampu untuk menciptakan hal buruk dengan dalih bahwa sesiapaupun yang mampu menciptakan hal baik akan mampu menciptakan hal semisal sebagai lawannya, contoh yang dibuatnya ialah kemampuannya menciptakan ilmu maka ia juga mampu menciptakan kebodohan.³² Sekilas teori-teori yang dipaparkan al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār sangatlah masuk akal dan selaras dengan konsep *tanẓīh*, akan tetapi sesungguhnya ia bertentangan dengan tuntutan qadar yang diajarkan Rasulullah tatkala ditanya oleh Jibril “mengimani taqdir baik dan buruknya”.³³

Lebih jelasnya Abū Sufyān al-Bazzār (w. 217 H) menjelaskan bahwa ada dua tipe *Qadariyyah*: *Pertama*, mereka yang mengatakan tidak ada takdir, *kedua*, mereka yang mengatakan Allah mentakdirkan hal baik dan tidak mentakdirkan hal buruk.³⁴ Dengan contoh lebih konkret Sālim ibn 'Abd Allāh (w.107 H) dan al-Qāsim ibn Muḥammad (w. 108 H) menjelaskan bahwa *Qadariyyah* adalah mereka yang mengatakan zinanya seseorang tidak masuk ke dalam takdir.³⁵

³¹ Al-Qāḍī 'Abd Al-Jabbār, *Syarḥ al-Uṣūl al-Khamsah.*, 317.

³² Al-Qāḍī 'Abd Al-Jabbār, *Syarḥ al-Uṣūl al-Khamsah.*, 314.

³³ Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār Ibn Kaṣīr, 2002), 23 no. 50.

³⁴ Al-Ḥanbalī, *Al-Ibānah 'an Syari'ah al-Firqah an-Najiyah*, 1:803.

³⁵ Al-Ḥanbalī, *Al-Ibānah 'an Syari'ah al-Firqah an-Najiyah.*, 1:723.

Korelasi Konsep *al-Taḥsīn wa al-Taqbīh* dengan *Ta'īl al-Af'āl*

Di dalam pembahasan *al-Qaḍā' wa al-Qadar* hukum kausalitas menjadi pokok pembeda antara *Jabariyyah*, *Qadariyyah*, dan Ahlussunnah. Menilik *Jabariyyah* yang berangkat dari credo “semua perbuatan dari Allah, dan bukan dari makhluk”,³⁶ juga *Qadariyyah* yang berangkat dari credo “semua perbuatan murni dari makhluk”,³⁷ menjadi titik tolak untuk mengaitkannya dengan konsep baik-buruk pada perbuatan manusia.

Ibn al-Qayyim menjelaskan bagaimana sebuah hal buruk (*syar*) dibagi menjadi dua: *pertama*, keburukan murni yang mutlak dari segala sisinya, *kedua*, keburukan relatif yang terjadi pada satu bagian sisinya. Yang pertama, lanjut Ibn al-Qayyim, tidak bisa disandarkan atau dinisbatkan kepada sebuah zat yang ada dan ini berbeda dengan yang kedua.³⁸

Kenyataannya memang pemahaman baik-buruk pada penyandaran perbuatan ini berangkat dari interpretasi yang keliru pada ayat yang berkaitan dengan baik-buruk seperti yang terdapat pada surat al-Nisā' ayat 79.

Dalam permasalahan *ta'īl* ini kalangan *Asyā'irah* menafikannya sebagai antitesa dari *Mu'tazilah* yang mengafirmasikannya, alasan yang dikemukakan oleh al-'Aḍud al-Ijī; Karena dengan hal ini akan mengurangi kesempurnaan pada zat-Nya yang membutuhkan tersampaikan perbuatan tersebut kepada tujuannya (*Ghard*). Juga mereka memustahilkan tujuan perbuatan ini adalah menjatuhkan hambanya kedalam neraka yang mana ini adalah sebuah perbuatan buruk; Tujuan (*ghard*) bukanlah perbuatan itu sendiri melainkan yang disebabkan oleh suatu perbuatan, dan ini mustahil -bagi mereka- karena semua yang ada pada alam semesta ini dikarenakan perbuatan-Nya.³⁹

³⁶ Muḥammad ibn Abī Bakr Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Syifā al-'Alīl fī Masā'il al-Qaḍā' wa al-Qadr wa al-Hikmah wa al-Ta'īl* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1978), 2:24.

³⁷ Muḥammad ibn Abī Bakr Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Syifā al-'Alīl fī Masā'il al-Qaḍā' wa al-Qadr wa al-Hikmah wa al-Ta'īl*, 2:33.

³⁸ Muḥammad ibn Abī Bakr Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Syifā al-'Alīl fī Masā'il al-Qaḍā' wa al-Qadr wa al-Hikmah wa al-Ta'īl*, 2:89.

³⁹ Al-Ijī, *Al-Mawāqif fī 'Ilm al-Kalām*, 333.

Sekaligus menjawab tuduhan yang dialamatkan kepada pemahaman *Ajya'irab* bahwa mereka dengan teorinya mengatakan perbuatan Allah adalah sia-sia ('*abas*'), al-'Adūd menjelaskan dengan sebuah dialog imajiner; yang pada intinya apabila ada seorang yang mengatakan bahwa hikmah dari amalan berat yang dibebankan kepada hamba untuk mendapatkan pahala maka mengucapkan kalimat syahadat juga mendapatkan pahala padahal ia adalah amalan yang ringan.⁴⁰

Ibn al-Qayyim membalas di dalam *Syifā' al-'Alīl* alasan pertama mereka, menurutnya kenapa mereka mempermasalahkan sifat soal kebaruaran penyempurna ini (*hādīs mustakmil*) padahal ini bukanlah suatu yang buruk karena pengertian buruk mereka terbatas pada persoalan *al-amr wa al-naby*.⁴¹

Al-'Imrānī membahasakan pada perkara hikmah ini semua berkaitan dengan perbuatan hamba yang berkesesuaian dengan kehendak Allah.⁴² Sedangkan pada perkara *ta'līl* dalil mereka adalah seputar kebaruaran objek yang artinya hikmah sebagai suatu yang datang belakangan akan memberikan konsekuensinya sebagai kemakhlukannya dan ini mustahil menjadi bagian dari perbuatan Allah kecuali ia bersifat *qadīm*. Ibn al-Qayyim membalasnya bahwa kalau alasan ini digunakan maka akan mewajibkan pada *irādab*-Nya yakni *qidam*-nya *murād* terlebih dahulu, juga pada penciptaan semesta yang sifat *takwīn*-Nya mewajibkan juga objek yang dibuat-Nya.⁴³ Permasalahan *ta'līl*, *al-'adl*, *hikmah* ini sebenarnya Ahlusunnah memiliki pijakan *naqli* dari sabda Rasulullah SAW: “*Berlaku padaku hukum-Mu, keadilan padaku dengan ketetapan-Mu*”⁴⁴ Konsekuensi keyakinan *Qadariyyah* dari pemahaman mereka mengenai hadis ini adalah kalau hukum itu berlaku maka tidak

⁴⁰ Al-Ijī, *Al-Mawāqif fi 'Ilm al-Kalam*.

⁴¹ Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Syifā' al-'Alīl fi Masā'il al-Qadā'* wa al-Qadr wa al-Hikmah wa al-Ta'līl, 2:170.

⁴² Al-'Imrānī, *al-Intisār* fi al-Radd 'alā al-Mu'tazilah al-Qadariyyah, 2:467.

⁴³ Al-'Imrānī, *al-Intisār* fi al-Radd 'alā al-Mu'tazilah al-Qadariyyah., 173.

⁴⁴ Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2001), 6:427.

mungkin terjadi keadilan karena segala sesuatu sudah diatur oleh-Nya dan *Jabariyyah* meyakini hadis ini –sesuai pemahamannya- bahwa semua yang terjadi itulah keadilan.⁴⁵

Membedakan Antara Permasalahan *Kaunī* dan *Dīnī*

Hal ini dijelaskan Ibn Taimiyyah sebagai pembeda antara mereka yang menjadi pengikut kebenaran atau pengikut kesesatan.⁴⁶ Maksudnya *kaunī* adalah ketetapan Allah yang jatuh pada semua makhluk-Nya sedangkan *syar‘ī* atau *dīnī* adalah ketetapan Allah yang Ia perintahkan dan mengganjar yang melaksanakannya.⁴⁷

Untuk membedakan hal ini Ibn al-Qayyim menjelaskan bahwa keyakinan *Qadariyyah* membawa mereka pada pembatasan aktivitas mereka semata menurut apa yang terjadi dan berjalan saja pada dunia, ini berbeda dengan pengikut Rasulullah yang menjadikan aktivitas mereka sesuai yang diperintahkan oleh Allah dan Rasulnya. Ibn al-Qayyim mencela *Qadariyyah* ini dengan diksi “*bermaksiat kepada Allah dengan alasan apa yang sudah ditakdirkan untuk mereka*”.⁴⁸

Tidak bisa dipungkiri penyelewangan makna dan kesalahpahaman dalam permasalahan qadar berawal dari interpretasi terhadap amal perbuatan buruk dan kaitannya dengan penciptaannya. Meskipun antara *Qadariyyah* dan *Jabariyyah* berbeda dalam persoalan penciptaan perbuatan hamba akan tetapi mereka bersama meyakini ketidakmungkinan perbuatan buruk dinisbatkan kepada Allah (secara ringkas). Mu’tazilah sebagai representatif kelompok *Qadariyyah* yang tersisa meyakini bahwa Allah

⁴⁵ Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Syifā al-‘Alīl fī Masāil al-Qadā’* wa al-Qadr wa al-Hikmah wa al-Ta’līl, 2:361-4.

⁴⁶ Aḥmad ibn-‘Abd-al-Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *al-Furqān baina Auliya’ al-Raḥmān wa Auliya’ al-Syaiṭān* (Damaskus: Maktabah Dār al-Bayān, 1985), 151.

⁴⁷ Aḥmad ibn-‘Abd-al-Ḥalīm Ibn Taimiyyah, *al-Furqān baina Auliya’ al-Raḥmān wa Auliya’ al-Syaiṭān*, 143.

⁴⁸ Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Syifā al-‘Alīl fī Masāil al-Qadā’* wa al-Qadr wa al-Hikmah wa al-Ta’līl, 2:486.

mampu melakukan perbuatan buruk akan tetapi memilih untuk tidak melakukannya.⁴⁹ Sedangkan *Jabariyyah* meyakini bahwa Allah sama sekali tidak melakukan hal buruk.⁵⁰

Al-‘Imrānī menjelaskan di dalam *al-intiṣār* penyebab ketergelinciran pemahaman ini adalah kesalahan memahami beberapa *nas*. Diantaranya ialah hadis yang berkaitan dengan doa Rasulullah: Al-‘Imrānī menjelaskan bahwa artinya ialah Rasul tidak mendekatkan diri kepada Allah dengan sesuatu yang buruk. Hal ini senada dengan permohonan dalam doa Nabi Ibrahim.⁵¹ Selain itu ada anggapan lain bahwa melazimkan segala hal terkait baik-buruk keternisbatannya kepada Allah adalah melazimkan juga sifat zalim, dusta dan lain sebagainya kepada Allah.⁵²

Kesimpulan

Qadar adalah salah satu pembahasan teologis yang sangat pelik, digambarkan oleh ‘Alī ibn Abī Ṭālib (W. 40 H) bahwa ia semacam jalan yang sangat gelap yang tak boleh dilewati (*ṭariq muḥlim fa lā taslukhu*) dalam redaksi lain ia diibaratkan semacam lautan yang sangat dalam (*baḥr ‘amīq fa lā talijhu*) oleh karenanya ‘Alī melarang sesiapa untuk memasuki perkara ini.⁵³ *Qadā’* dan *Qadar* ini adalah misteri Ilahi yang tak tersingkap oleh akal sebagaimana yang dikatakan Ṭāwūs (.106 H)⁵⁴ dan Abū al-Muzaffar al-Sam‘ānī (w. 489 H).⁵⁵

Karena inilah maka Ibnu Baṭṭah al-Ḥanbalī (w. 387 H) memberi solusi agar tidak jatuh terpelesok ke dalam permasalahan pelik ini dengan tidak bertanya “kenapa” dan “bagaimana” dan meyakini adanya hikmah

⁴⁹ ‘Abd Al-Jabbār, *Syarḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, 302.

⁵⁰ Al-Ijī, *Al-Mawāqif fī ‘Ilm al-Kalām*, 329.

⁵¹ Al-‘Imrānī, *al-Intiṣār* fī al-Radd ‘alā al-Mu‘tazilah al-Qadariyyah, 2:348-9.

⁵² Al-‘Imrānī, *al-Intiṣār* fī al-Radd ‘alā al-Mu‘tazilah al-Qadariyyah., 187.

⁵³ Abū Bakr al-Ajjūrī, *al-Syarī‘ah* (Riyāḍ: Madār al-Waṭan, 2016), 1:952.

⁵⁴ Abū Bakr al-Ajjūrī, *al-Syarī‘ah*., 1:940.

⁵⁵ Al-Aṣbahānī, *al-Ḥujjah fī Bayān al-Maḥajjah* (Riyāḍ: Dār al-Rāyah, 1999), 2:30.

pada setiap kejadian yang dilalui,⁵⁶ atau dalam bahasanya Abū al-Muẓaffar as-Sam‘ānī *abstain* pada apa yang sudah digariskan oleh al-Qur‘ān dan al-Sunnah dan menjauhi logika dan analogi akal dalam membahasnya.⁵⁷

Referensi

- ‘Abd Al-Jabbār, Al-Qāḍī. *Syarḥ al-Uṣūl al-Khamsah*. Beirut: Maktabah Wahbah, t.t.
- al-‘Imrānī, Yaḥyā. *al-Intisār fī al-Radd ‘alā al-Mu‘taẓilah al-Qadarīyyah*. Riyāḍ: Dār aḍwā’ al-Salaf, 1999.
- al-Ajjūrī, Abū Bakr. *al-Syarī‘ah*. Riyāḍ: Madār al-Waṭan, 2016.
- Al-Āmidī, ‘Alī Ibn Muḥammad. *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Beirut: Al-Maktabah al-Islāmī, t.t.
- al-Armāwī, Tāj. *Al-Hāsil min al-Maḥṣūl*. Bengazi: Qān Yūnus University, 1994.
- al-Aṣbahānī. *al-Ḥujjah fī Bay‘in al-Maḥajjah*. Riyāḍ: Dār al-Rāyah, 1999.
- al-Baṣrī, Abu al-Ḥusain. *Al-Mu‘tamad fī Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: al-Ma‘had al-‘Ilmī al-Faransī li al-Dirāsāt al-‘Arabīyyah, 1964.
- al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl. *Khalq Af‘āl al-‘Ibād*. Riyāḍ: Dār Atlas al-Khaḍrā’, 2005.
- . *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār Ibn Kaṣīr, 2002.
- Al-Ghazālī, Muḥammad Abū Ḥāmid. *Al-Mustaṣfā*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Ilmiyyah, t.t.
- al-Ḥanbalī, Ibnu Baṭṭah. *Al-Ibānah ‘an Syarī‘ah al-Firqah an-Najāyah*. Beirut: Dār al-Lu’lu‘ah, 2018.
- al-Ijī, Al-‘aḍud. *Al-Mawāqif fī ‘Ilm al-Kalām*. Beirut: ‘Alam al-Kutub, t.t.
- Al-Jauziyyah, Ibn Qayyim. *Miftāḥ Dār al-Sa‘ādah*. Jeddah: Majma’ al-Fiqh al-Islāmī, t.t.
- Al-Juwainī, ‘Abd al-Malik Ibn ‘Abd Allāh Ibn Yūsuf. *Al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*. Qatar: Daulah Qatar, t.t.

⁵⁶ Al-Ḥanbalī, *Al-Ibānah ‘an Syarī‘ah al-Firqah an-Najāyah*, 1:586.

⁵⁷ Al-Aṣbahānī, *al-Ḥujjah fī Bay‘in al-Maḥajjah*, 2:30.

- al-Qastalānī, Syihāb al-Dīn. *Iryād al-Sārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: DKI, 1996.
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Al-Maḥṣūl fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Muassasah al-Risālah, 2008.
- Al-Ṭūfī, Najm al-Dīn. *Syarḥ al-Qaṣīdah at-Taḥīyyah*. Kuwait: Asfār, 2017.
- ibn Ḥanbal, Aḥmad. *Musnad*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2001.
- Ibn Qayyim al-Jauzīyyah, Muḥammad ibn Abī Bakr. *Syifā al-'Alīl fī Masā'il al-Qaḍā' wa al-Qadr wa al-Hikmah wa al-Ta'līl*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1978.
- Ibn Taimiyyah, Aḥmad ibn-'Abd-al-Ḥalīm. *al-Furqān baina Auliya' al-Raḥmān wa Auliya' al-Syaiṭān*. Damaskus: Maktabah Dār al-Bayān, 1985.
- . *Majmū' Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taimiyyah*. Diedit oleh 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad Ibn Qāsim dan Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad Ibn Qāsim. Riyāḍ: Maṭābi' al-Riyāḍ, 2004.