

PEMIKIRAN *KALĀM MURTAḌĀ MUṬAHHARĪ*
(Analisis tentang Dampak Mu'tazilah dan Ash'ariyyah
terhadap Pemikirannya)

DISERTASI
Diajukan Untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Doktor Dalam Program Studi Ilmu Ke-
Islam-an



Oleh:
Safi
NIM: FO 550950

PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA
2011

PEMIKIRAN *KALĀM MURTAḌĀ MUṬAHHARĪ*
(Analisis tentang Dampak Mu'tazilah dan Ash'ariyyah
terhadap Pemikirannya)

DISERTASI
Diajukan Untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Doktor Dalam Program Studi Ilmu Ke-
Islam-an

Oleh:
Safi
NIM: FO 550950

PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA
2011

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Safii
NIM : FO 550950
Program : Doktor
Institusi : Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel
Surabaya

dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa DISERTASI ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian / karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 30 Juni 2011
Saya yang menyatakan

Safii

PERSETUJUAN PROMOTOR

DISERTASI INI TELAH DISETUJUI

Tanggal 30 Juni 2011

Oleh

PROMOTOR

Prof. Dr. H. Syafiq A. Mughni, MA.

PROMOTOR

Prof. Dr. H. R. Mulyadhi Kartanegara

PERSETUJUAN TIM PENGUJI

Disertasi ini telah diuji dalam tahap pertama pada tanggal 31 Januari 2011 dan dianggap layak untuk diuji dalam tahap kedua

Tim Penguji:

2. Prof. Dr. H. Nur Syam, M.Si.
(Ketua)
3. Prof. Dr. H. M. Ridlwan Nasir, MA.
(Sekretaris)
4. Prof. Dr. H. Syafiq A. Mughni, MA.
(Promotor / Anggota)
5. Prof. Dr. H. R. Mulyadhi Kartanegara
(Promotor / Anggota)
6. Prof. Dr. H. M. Qasim Mathar, MA.
(Anggota)
7. Prof. H. Achmad Jainuri, MA., Ph.D.
(Anggota)
8. Masdar Hilmy, MA., Ph.D.
(Anggota)

PENGESAHAN DIREKTUR

Disertasi ini telah diuji dalam tahap pertama pada tanggal 31 Januari 2011 dan dianggap layak untuk diuji dalam tahap kedua

Tim Penguji:

1. Prof. Dr. H. Nur Syam, M.Si.
(Ketua)
2. Prof. Dr. H. M. Ridlwan Nasir, MA.
(Sekretaris)
3. Prof. Dr. H. Syafiq A. Mughni, MA.
(Promotor / Anggota)
4. Prof. Dr. H. R. Mulyadhi Kartanegara
(Promotor / Anggota)
5. Prof. Dr. H. M. Qasim Mathar, MA.
(Anggota)
6. Prof. H. Achmad Jainuri, MA., Ph.D.
(Anggota)
7. Masdar Hilmy, MA., Ph.D.
(Anggota)

Surabaya, 30 Juni 2011
Direktur,

Prof. Dr. H. M. Ridlwan Nasir, MA.
NIP. 195008171981031002

KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah yang telah melimpahkan rahmat, hidayah, taufiq, dan inayah-Nya, sehingga penulisan disertasi yang berjudul “Pemikiran *Kalam* Murtaḍa Muṭahhari (Analisis tentang Dampak Mu’tazilah dan Ash’ariyyah terhadap Pemikirannya)” ini dapat terselesaikan dengan baik, walaupun dari sisi waktu mungkin agak molor dari jadwal yang telah direncanakan.

Penulis menyadari bahwa karya ini dapat terselesaikan tentunya berkat bantuan yang datang dari berbagai pihak, baik berupa material maupun spiritual. Oleh karena itu, sudah selayaknya apabila dalam kesempatan ini penulis memanfaatkan untuk menyampaikan ucapan terima kasih dari lubuk hati paling dalam yang secara khusus ditujukan kepada:

1. Bapak Prof. Dr. H. Nur Syam, M.Si., selaku Rektor IAIN Sunan Ampel Surabaya, yang telah berkenan memberikan izin dan sekaligus kesempatan kepada penulis untuk dapat melanjutkan studi di almamater yang dipimpinnya.
2. Bapak Prof. Dr. H. M. Ridlwan Nasir, MA., selaku Direktur Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, yang telah berkenan memberikan kesempatan dan fasilitas yang dimilikinya kepada penulis untuk dapat *ngangsu kaweruh* di almamater yang dipimpinnya.
3. Bapak Prof. Dr. H. Syafiq A. Mughni, MA. dan Bapak Prof. Dr. H. R. Mulyadhi Kartanegara, masing-masing selaku Promotor, yang di sela-sela kesibukannya masih berkenan merelakan sebahagian waktunya untuk memberikan bimbingan dan arahnya kepada penulis

mulai dari draft awal hingga finalisasi penulisan disertasi ini.

4. Bapak Prof. Dr. H. Muhibbin, M.Ag., selaku Rektor IAIN Walisongo Semarang, yang telah berkenan memberikan izin, dorongan, dan sekaligus bantuan finansialnya kepada penulis untuk dapat melanjutkan studi S3 di PPs IAIN Sunan Ampel Surabaya.
5. Bapak Dr. H. Abdul Muhaya, MA. dan Bapak Dr. Nasihun Amin, M.Ag., masing-masing selaku mantan Dekan dan Dekan Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo Semarang, yang juga telah berkenan memberikan izin dan dorongan kepada penulis untuk sesegera mungkin dapat melanjutkan dan sekaligus menyelesaikan studinya.
6. Bapak-bapak dosen yang tidak memungkinkan untuk disebutkan satu per satu di lingkungan PPs IAIN Sunan Ampel Surabaya, yang telah berkenan memberikan izin dan kesempatan kepada penulis untuk ditimba ilmu dan pengalamannya.
7. Seluruh dosen beserta guru sekolah dan madrasah, baik formal maupun non formal, di manapun mereka berada yang telah berjasa mengantarkan penulis dalam memasuki belantara keilmuan yang lebih luas dan mendalam.
8. Para petugas perpustakaan di lingkungan di IAIN Sunan Ampel Surabaya, IAIN Walisongo Semarang, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, dan terlebih *Ikhwan* petugas perpustakaan yang berada di Yayasan Muṭahhari dan Yayasan al-Jawwad Bandung, maupun yang berada di ICC (Islamic Cultural Center) Jakarta, yang secara tulus

telah ikut membantu mencarikan dan sekaligus menggandakan buku-buku yang penulis perlukan.

9. Rekan-rekan penulis yang tidak memungkinkan untuk disebutkan satu per satu di lingkungan IAIN Walisongo, IAIN Sunan Ampel, dan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, yang secara tulus telah berkenan memberikan sumbangsuhnya, baik berupa tenaga, pikiran, moral maupun material.
10. Ayahanda Harjo Sarbini (alm.) dan ibunda H. Rohmah tercinta beserta seluruh kakanda penulis, yang dengan penuh kesabaran dan kasih sayangnya telah berjasa dalam memberikan bimbingan dan arahnya kepada penulis semenjak usia dini hingga dewasa seperti sekarang ini.
11. *The last but not least* adalah istri tercinta, Rahmi Niswati, SE yang dengan ketulusan dan kesabarannya selalu setia mendampingi penulis, baik di kala suka maupun duka, serta tak henti-hentinya dalam memberikan spirit untuk sesegera mungkin dapat menyelesaikan tugas akhir akademik yang “maha berat” ini.

Akhirnya hanya kepada Allah jualah penulis serahkan semoga jasa dan amal baik dari semua pihak, baik yang nama-namanya secara eksplisit disebut maupun tidak disebut, mendapatkan balasan yang setimpal di sisi-Nya. Amin.

Surabaya, 30 Juni 2011

Penulis

ABSTRAK

Judul Disertasi : Pemikiran *Kalām* Murtaḍa Muṭahhari
(Analisis tentang Dampak Mu‘tazilah dan Ash‘ariyyah terhadap Pemikirannya)

Penulis : Safii

Kata Kunci : Tauhid, keadilan, kenabian, imamah, kebangkitan

Disertasi ini berkenaan dengan telaah atas pemikiran *kalām* Murtaḍa Muṭahhari mengenai Prinsip-prinsip Agama. Oleh karena itu, permasalahan pokoknya adalah:

1. Apa pemikiran Muṭahhari tentang Prinsip-prinsip Agama: tauhid, keadilan, kenabian, imamah, dan kebangkitan?
2. Sejauhmana dampak Mu‘tazilah dan Ash‘ariyyah terhadap pemikiran Muṭahhari tentang Prinsip-prinsip Agama: tauhid, keadilan, kenabian, imamah, dan kebangkitan?

Dengan menggunakan metode genealogis dan analitis kritis, maka ditemukan jawabannya sebagai berikut. Dalam masalah tauhid sifat (*tawḥīd fī al-ṣifāt*), pemikiran Muṭahhari selain tidak sepenuhnya sama dengan Mu‘tazilah yang menolak keberadaan sifat-sifat Tuhan di samping zat-Nya, juga tidak sejalan dengan Ash‘ariyyah yang meyakini keberadaan sifat-sifat Tuhan yang terpisah di samping zat-Nya, tetapi antara keduanya benar-benar menyatu secara integral. Ini menunjukkan bahwa ia tidak sepenuhnya terpengaruh oleh Mu‘tazilah maupun terlebih Ash‘ariyyah. Demikian pula halnya dengan pemikirannya tentang tawhid perbuatan (*tawḥīd fī al-af‘āl*). Selain tidak sepenuhnya sejalan dengan Mu‘tazilah yang meyakini kebebasan manusia secara penuh dalam kehendak dan perbuatannya maupun

sunnatullah yang berlaku di alam, ia juga tidak sejalan dengan Ash'ariyyah yang menafikan adanya kebebasan bagi manusia dalam berkehendak dan berbuat maupun sunnatullah yang berlaku di alam, namun tetap meyakini efektivitas dari kedua unsur penyebab, yang cara kerjanya tidak berada dalam garis sejajar, tetapi dalam satu rangkaian. Dalam hal ini, ia memang terpengaruh oleh Ash'ariyyah, walaupun kadar pengaruhnya tidak sebesar yang berasal dari Mu'tazilah.

Berbeda dengan Ash'ariyyah yang melihat keadilan Tuhan dari perspektif ketuhanan, sehingga Tuhan tetap dipandang adil walaupun dalam perbuatan-Nya tidak sejalan dengan norma-norma yang berlaku dalam masyarakat, pemikiran Mu'tazilah terlihat lebih sejalan dengan Mu'tazilah yang melihat keadilan dari perspektif kemanusiaan, sehingga Tuhan dipandang tidak adil apabila dalam perbuatan-Nya bertentangan dengan norma-norma yang berlaku dalam masyarakat. Ini menunjukkan bahwa ia memang lebih banyak terpengaruh oleh pemikiran Mu'tazilah ketimbang Ash'ariyyah.

Berbeda dengan pemikirannya tentang kenabian yang memang sejalan, baik dengan pemikiran Mu'tazilah maupun terlebih dengan Ash'ariyyah, Mu'tazilah memandang imamah merupakan bagian dari salah satu prinsip agama yang harus diimani. Oleh karena itu, demi terpeliharanya kemaslahatan agama dan umatnya, Nabi menurut Mu'tazilah telah menunjuk kedua belas imam dari keturunannya untuk menggantikan dirinya menangani urusan keagamaan dan keduniaan. Karena Nabi adalah ma'sum, maka para imam yang ditunjuk sebagai penggantinya pun harus memiliki kriteria yang sama dengan dirinya. Ini menunjukkan apabila ia sama sekali tidak

terpengaruh oleh keduanya, selain yang berkenaan dengan masalah kenabian

Sejalan dengan Mu'tazilah dan Ash'ariyyah, Mu'tazilah meyakini adanya kebangkitan sebagai medan pembalasan yang sesungguhnya bagi seluruh perbuatan manusia. Mereka juga meyakini kebangkitan manusia meliputi jasad dan rohnya sekaligus. Akan tetapi berbeda dengan Ash'ariyyah yang menggambarkan kebangkitan dalam bentuk material, ia lebih sejalan dengan Mu'tazilah yang menggambarkan kebangkitan dalam bentuk imaginal. Adanya keterpengaruhan ini dimungkinkan karena tokoh-tokoh Shi'ah awal banyak yang berguru secara langsung kepada tokoh-tokoh Mu'tazilah. Dari temuan ini terlihat bahwa pemikiran Mu'tazilah, sesungguhnya tidak sepenuhnya sejalan dengan Mu'tazilah.

التجريد

عنوان البحث : فكرة مرتضى مطهري في الكلام
(تحليلية عن أثر المعتزلة و الأشعرية في فكرته)
الكاتب : شافعي
الالفاظ الاساسية : التوحيد, العدل, النبوة, الإمامة, البعث

هذه الرسالة تبحث عن فكرة كلام مطهري في اصول الدين و القضايا تدور

حول المسائل الآتية:

1. ما فكرة كلام مطهري عن التوحيد و العدل و النبوة و الإمامة و البعث: التوحيد والعدل والنبوة والإمامة والبعث؟
2. ما أبعاد أثر المعتزلة والأشعرية لفكرة كلام مطهري عن اصول الدين: التوحيد والعدل والنبوة والإمامة والبعث؟

ولمعالجة هذه القضايا يستخدم الباحث منهج جنيالوجيا (genealogis) ومنهج

التحليلي النقدي. و النتائج التي يجد فيها الباحث هي فيما يلي: ففي مسألة التوحيد في الصفات وفكرة مطهري يخالف المعتزلة التي تعطل صفات الله ويخالف الأشعرية التي تعترف بصفات الله المنفصلة عن ذاته و يرى المطهري ان كليهما متحdan متكاملان. وهذا دليل على أنه لا يتأثر بالمعتزلة والأشعرية تأثراً كاملاً. وكذا فكرته عن التوحيد في الأفعال. فهو يخالف المعتزلة التي ترى حرية الانسان في الارادة و الفعل وسنة الله في العالم. و يخالف فكرة

الأشعرية التي لا تعترف بحرية الإنسان في الارادة و الفعل و لكنه يرى فعالية هذين العنصرين في هذا الشأن. انه يتأثر بالأشعرية ولو كانت لا تكثر اذ قورن بما تأثر بالمعتزلة.

مطهري يخالف الأشعرية التي ترى ان الله عادل ولو كان فعله لا يتفق بالمبادئ الجارية في المجتمع. ففي عند الشأن كانت فكرة مطهري تتفق بفكرة المعتزلة, ففي هذاالحال يتأثر مطهري بفكرة المعتزلة اكثر مما تأثر بالأشعرية. وأما في فكرة النبوة فتتفق مطهري بفكرة الأشعرية و المعتزلة ان الإمامة جزء من اصول الدين التي لا بدأ أن يؤمن بها ولذلك كان النبي صلعم يعين اثني عشر إماما من نسبه ليقوموا مقامه و ذلك لمصلحة الدين و امته. ولذلك كان النبي معصوما وكذلك الائمة التي تقوم مقامه.

واتفق مطهري و الاشعرية و المعتزلة عن يوم البعث حيث كان يوم البعث يوم الجزاء. و يرون ان البعث لا يكون بالروح فحسب وانما يكون بالروح و الجسد معا ولكنه يخالف بالأشعرية التي يرى ان البعث في شكل مادي وهو يتفق الكثر بالمعتزلة حيث يرى ان البعث يكون ملكوتيا. و ذلك لأن رجال الشيعة تلمذوا في اول مرة بالمعتزلة بهذا كانت هذه الرسالة تؤكد على أن فكرة الأشعرية لها أثر على فكرة الشيعة وكان اثره لا يكون اكثر مما تأثر بفكرة المعتزلة.

ABSTRACT

Title : Theological Thought of Murtaḍā Muṭahhari
(Analysis of The Influence of Mu'tazilah and
Ash'ariyyah on his Thought)

Author : Safii

Keywords : Tauhid, justice, prophethood, imamah, resurrection

The dissertation concerns with the study of theological thought Murtaḍā Muṭahhari on The Principles of Religion. Therefore the main issues are:

1. What are thoughts of Mutahhari on The Principles of Religion: tauhid, justice, prophethood, imamah, resurrection?
2. To what extent did Mu'tazilah and Ash'ariyyah influence Muṭahhari's thought on The Principles of Religion: Tauhid, justice, prophethood, imamah, Resurrection?

By using genealogical and critical analytical methods, then found the answers as follows. In the matter of unity of attributes (*tawḥīd fī al-ṣifāt*), the characteristic of Muṭahhari's thought besides not in line with Mu'tazilah which denied the existence of God's attributes in addition to His substance, also not in line with Ash'ariyyah who believe in the existence of God's attributes separated from his substance, but both of them are integrally united. It shows that he was not entirely influenced by Mu'tazilah nor especially by Ash'ariyyah.

Similarly, his thought on unity of deeds (*tawḥīd fī al-af'āl*). In addition to not fully in line with Mu'tazilah who believed fully of human freedom in both will and deed as well as sunnatullah in nature, he was also not in line with Ash'ariyyah who rejects the existence of human freedom of will and deed nor

sunnatullah in nature, but still believes in the effectiveness of the two elements of cause of the way that works is not in parallel line but in one circle. On this matters he was influenced by Ash'ariyyah although the level of effect is not as big as Mu'tazilah. Unlike Ash'ariyyah who saw God's justice from the perspective of divinity, so that God still considered just even in His deeds are not in line with prevailing norms in society, Muṭahhari's thought was more in line with Mu'tazilah who saw the justice from humanity perspective, so that God is not just when viewed in His action is inconsistent with the norms prevailing in society. It shows when he was more influenced by ideas of Mu'tazilah than Ash'ariyyah.

Unlike his thought on prophecy which is indeed in line with both the thinking of Ash'ariyyah and Mu'tazilah, Muṭahhari views looked that imamah is part of the principles of religions belief. Therefore, for the sake of maintaining the benefit of religion and followers, The Prophet, according to Muṭahhari, has appointed the Twelve Imams (Leaders) from his descendants replace him dealing with religious and worldly affairs. Since Prophet is ma'sum (infallible), Therefore the imams who are appointed as his successor must have the same criteria as him. It shows that he was not influenced by both, except the matters dealing with the problem of prophecy.

In line with Mu'tazilah and Ash'ariyyah, Muṭahhari believes that the resurrection as a real recompence for all human actions. He also believe in the resurrection of human body and soul at once, but unlike Ash'ariyyah describing the rise in material form, he is more in line with Mu'tazilite which described the resurrection in the imaginal form (*mithali*). The existence of influence is probably due to the fact that some

Shi'ite figures had studied from many figures of Mu'tazilah. From these findings appears that Mu'tahhari's thought was actually not entirely in line with Mu'tazilah.

DAFTAR ISI

ABSTRAK	
KATA PENGANTAR	
DAFTAR ISI	
PEDOMAN TRANSLITERASI	
BAB I: PENDAHULUAN	
A. Rumusan Masalah.....	1
B. Tujuan Penelitian	1
C. Kerangka Teoritik.....	2
D. Penelitian Terdahulu	5
E. Metode Penelitian.....	9
BAB II: HASIL PENELITIAN	
A. Tauhid	13
B. Keadilan	24
C. Kenabian	31
D. Imamah	40
E. Kebangkitan	47
BAB III: PENUTUP	
A. Kesimpulan	57
B. Implikasi Teoritik	59
DAFTAR PUSTAKA	
LAMPIRAN-LAMPIRAN	

BAB I PENDAHULUAN

A. Rumusan Masalah

Mengacu pada uraian latar belakang masalah di atas, penelitian ini berupaya membahas pemikiran *kalam* Murtaḍa Muṭahhari dengan fokus kajian tentang dampak Mu'tazilah dan Ash'ariyyah terhadap pemikirannya mengenai Prinsip-prinsip Agama (*Uṣūl al-Dīn*). Oleh karena itu, yang menjadi sub permasalahan pokoknya adalah:

1. Apa pemikiran Muṭahhari tentang Prinsip-prinsip Agama: tauhid, keadilan, kenabian, imamah, dan kebangkitan?
2. Sejauhmana dampak Mu'tazilah dan Ash'ariyyah terhadap pemikiran Muṭahhari tentang Prinsip-prinsip Agama: tauhid, keadilan, kenabian, imamah, dan kebangkitan?

B. Tujuan Penelitian

Sesuai dengan formulasi masalah yang telah dikemukakan di atas, maka tujuan pokok dari penelitian ini adalah untuk mengetahui secara mendalam mengenai pemikiran *kalam* Murtaḍa Muṭahhari dengan fokus kajian tentang dampak Mu'tazilah dan Ash'ariyyah terhadap pemikirannya mengenai Prinsip-prinsip Agama (*Uṣūl al-Dīn*). Oleh karena itu, untuk lebih konkritnya tujuan tersebut kiranya dapat dirumuskan dalam pernyataan berikut:

1. Untuk mengetahui secara mendalam pemikiran Muṭahhari tentang Prinsip-prinsip Agama, baik yang berkenaan dengan tauhid, keadilan, kenabian, imamah maupun kebangkitan.

2. Untuk mengetahui secara mendalam dampak yang ditimbulkan oleh Mu'tazilah dan Ash'ariyyah terhadap pemikiran Muṭahhari tentang Prinsip-prinsip Agama, baik yang berkenaan dengan tauhid, keadilan, kenabian, imamah maupun kebangkitan.

C. Kerangka Teoritik

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

Hal itu, sebagaimana dikatakan dalam beberapa sumber, dapat dilihat dari ajaran-ajaran prinsip Shi'ah yang menyatakan bahwa Tuhan itu Maha Esa, tidak serupa dengan segala sesuatu, tidak memiliki sifat sebagaimana yang secara inheren terdapat pada makhluk-Nya, bukan jisim dan bukan pula merupakan aksiden.² Demikian pula halnya dengan status orang yang melakukan dosa besar. Dalam pandangannya ia, sebagaimana yang terlihat dalam Mu'tazilah, juga akan kekal berada di dalam

¹Zuhdi Jar Allah, *al-Mu'tazilah*, 205. Harun Nasution, *Teologi Islam*, 74. Pernyataan serupa juga dapat ditemukan dalam karya Harun yang lain. Harun Nasution, "Islam Rasional", 375. Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali*, 2.

²Laily Mansur, *Pemikiran kalam Dalam Islam*, 43-44. Mahmood Shehabi, "Shi'ah", 237.

neraka manakala ia tidak pernah bertaubat selama hidupnya.³ Tesis ini juga diperkuat oleh pernyataan Abū Zahrah yang menyebutkan bahwa secara umum pemikiran Shi‘ah dalam bidang *kalam* memang sejalan dengan aliran Mu‘tazilah, dan tidak sesuai dengan mazhab Ash‘ariyyah dan Maturidiyyah.⁴ Barang kali karena atas dasar inilah, maka wajar apabila salah seorang orientalis berkebangsaan Amerika kemudian memandang Shi‘ah sebagai representasi dari gerakan Mu‘tazilah.⁵ Dengan kata lain, walaupun Mu‘tazilah sebagai suatu kelompok telah terkubur dalam sejarah, namun ajaran-ajarannya hingga kini tetap hidup dan terakomodasi dalam *kalam* Shi‘ah.

Adanya kesamaan tersebut kelihatannya dimungkinkan, karena secara politik antara Shi‘ah dan Mu‘tazilah memang sama-sama pernah mengalami perlakuan represif ketika tampuk pemerintahan berada di bawah penguasa dari kelompok lain. Kesamaan nasib ini dialami oleh keduanya semenjak era pemerintahan Islam berada di bawah kekuasaan al-Mutawakkil dari Bani ‘Abbas yang berhaluan Ash‘ariyyah pada 848 H hingga era munculnya Bani Buwayh (945-1055 M) yang berhaluan Shi‘ah. Oleh karena itu, wajar apabila sewaktu kelompok yang tersebut terakhir berhasil merebut tampuk kepemimpinan dari Bani ‘Abbas, mereka kemudian berupaya mengakomodir dan merekrut beberapa tokoh kenamaan Mu‘tazilah untuk menduduki posisi yang demikian penting dalam tubuh pemerintahannya. Di antaranya, seperti; ‘Abd Allah bin Ahmad bin Ma‘ruf yang diangkat menjadi Hakim Kepala di Baghdad,

³ Abū Zahrah, *Tarikh al-Madhāhib*, 48.

⁴ *Ibid.*, 48-49.

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

Abū al-Ḥasan al-Karkhī, dan ‘Abd al-Jabbār bin Aḥmad al-Hamadhānī yang diangkat menjadi Hakim Kepala di Ray.⁶

Sementara di sisi lain, Shi‘ah sebagai kelompok yang semenjak awal kemunculannya lebih mementingkan persoalan-persoalan yang berkenaan dengan politik praktis ketika itu belum memiliki ajaran-ajaran dasar *kalam* yang mandiri dan eksklusif.⁷ Secara implisit keterangan seperti ini juga didukung melalui tulisan salah seorang pemikir kenamaannya. Hal ini terlihat dari pernyataan Naṣr yang menyebutkan bahwa *kalam* Shi‘ah memang terlahir paling belakangan dikarenakan konsentrasi pemikir-pemikir Shi‘ah awal lebih banyak memfokuskan perhatiannya dalam bidang-bidang yang lain, seperti tafsir al-Qur‘ān, Hadith, dan hukum Islam.⁸ Sebagai konsekuensinya, maka wajar apabila beberapa majlis pengajaran yang difasilitasi pemerintahan ketika itu justru disemarakkan oleh pemikir-pemikir Mu‘tazilah. Di antaranya, seperti majlis Abū al-Ḥasan bin Ṭayyib al-Baṣrī di Baghdad dan majlis al-Ḥasan bin Raja al-Daḥlān. Hal ini diperkuat melalui salah satu sumber yang menyebutkan, apabila seratus tahun sebelumnya Mu‘tazilah mendapatkan dukungan penuh dari Khalifah al-Ma‘mun, maka saat ini – meski dengan eskalasi yang sedikit agak berbeda - mereka juga mendapatkan dukungan yang sama dari dari Ṣāḥib bin ‘Abbad (977-995 M), yakni Perdana Menteri dari Sultan Fakhr al-Dawlah.⁹

⁶ Zuhdi Jar Allah, *al-Mu‘tazilah*, 203-213. Joel L. Kraemer, *Renaissance Islam*, 17.

⁷ Zuhdi Jar Allah, *al-Mu‘tazilah*, 213.

⁸ Hossein Naṣr, *Intellectual Islam*, h. 23-24.

⁹ *Ibid.*, 203-213.

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

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

D. Penelitian Terdahulu

Sebagaimana telah disinggung dalam formulasi masalah di atas, kajian ini berupaya membahas pemikiran *kalam* Murtaḍa Muṭahhari dengan fokus kajian tentang dampak Mu'tazilah dan Ash'ariyyah terhadap pemikirannya mengenai Prinsip-prinsip

¹⁰Nurcholis Madjid, "Aktualisasi Ajaran Ahl al-sunnah wa al-Jama'ah", 65.

Agama (*Uṣūl al-Dīn*). Dari beberapa data yang berhasil dikumpulkan, penulis belum pernah menemukan data-data yang secara utuh dan integral membahas permasalahan tersebut.

Kajian tentang tokoh serupa, baik dengan tema yang hampir serupa, maupun dengan tema yang sama sekali berbeda, memang pernah dilakukan oleh penulis-penulis lain. Hal itu misalnya dapat dilihat dari kajian yang dilakukan oleh Zainun Kamal dalam bentuk artikel dengan judul *Pemikiran Muṭahhari di Bidang Teologi*. Dalam tulisannya, ia mengakui hanya mengulas dua pemikiran utama Muṭahhari, yaitu tentang persoalan tauhid dan keadilan Tuhan, beserta implikasinya tentang amal baik non-Muslim, tetapi tanpa disertai dengan persoalan-persoalan *kalam* terkait lainnya, seperti; kenabian, imamah, dan kebangkitan yang pada dasarnya juga merupakan bagian yang utuh dan integral dari ajaran Prinsip-prinsip Agama.¹¹

Kajian tentang tokoh dan tema yang sama dengan tulisan Zainun Kamal di atas, juga pernah dilakukan oleh Ramlan A. Satori dalam bentuk artikel dengan judul *Konsep Teologi Menurut Murtaḍa Muṭahhari*. Dalam tulisannya ia juga hanya mengulas dua tema utama pemikiran *kalam* Muṭahhari, yaitu tentang tauhid dan Keadilan Tuhan, beserta implikasinya tentang amal baik non-Muslim tanpa dikuti persoalan-persoalan *kalam* lainnya, seperti; kenabian, imamah dan kebangkitan yang, sebagaimana telah disebutkan dalam alenia sebelumnya, juga

¹¹Zainun Kamal, "Pemikiran Muṭahhari di Bidang Teologi", 100-111.

merupakan bagian yang utuh dan integral dari ajaran Prinsip-prinsip Agama.¹²

Kajian dalam bentuk tesis dengan tokoh yang sama juga pernah dilakukan oleh Ghufrotul Baidlo' dengan judul *Wanita dalam Fiqh Shi'ah: Studi atas Pemikiran Murtaḍā Muṭahhari*. Akan tetapi, sesuai dengan tema tulisannya, kajiannya lebih diarahkan pada persoalan-persoalan tentang wanita, baik posisinya dalam kehidupan keluarga, seperti; nikah mut'ah, mahar dan nafkah, hak waris, perceraian, poligami, dan menutup aurat, maupun peranannya dalam kehidupan bermasyarakat, yang pada dasarnya tidak jauh berbeda dengan hasil pemikiran-pemikiran ulama klasik pada umumnya, yang selama ini masih menempatkan wanita dalam posisi yang subordinatif.¹³

Kajian dalam bentuk tesis dengan tokoh yang sama juga pernah dilakukan oleh Abbas Tekeng dengan judul *Keadilan Ilahi: Studi Atas Pemikiran Murtaḍā Muṭahhari*. Dalam tulisannya, ia menjelaskan bahwa beberapa persoalan *kalām* yang secara inheren terkait dengan tema keadilan Tuhan itu sendiri, seperti; kebebasan, *qaḍā'* dan *qadar*, syafaat, perbuatan baik dan buruk, sunnatullah, balasan terhadap amal baik non-Muslim, tidak bertentangan dengan prinsip keadilan Tuhan, tetapi tanpa diikuti dengan bahasan tentang ajaran Prinsip-prinsip Agama lainnya, seperti; tauhid, kenabian, imamah, dan kebangkitan.¹⁴

¹²Ramlan A. Satori, "Konsep Teologi Menurut Murtaḍā Muṭahhari," dalam <http://icas-indonesia.org/index.php?option=com> (13 Agustus 2007)

¹³Ghufrotul Baidlo', "Wanita dalam Fiqh Shi'ah: Studi atas Pemikiran Murtaḍā Muṭahhari", (Tesis, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2003)

¹⁴Abbas Tekeng, "Keadilan Ilahi: Studi Atas Pemikiran Murtaḍā Muṭahhari" (Tesis, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2004)

Kajian dalam bentuk artikel dengan tokoh yang sama, juga dilakukan oleh Syamsuri dengan judul *Manusia Sempurna: Studi atas Konsep Manusia Multi Dimensi Menurut Murtaḍā Muṭahhari*. Dalam tulisannya, ia menjelaskan bahwa menurut Muṭahhari manusia merupakan makhluk dua dimensi, jasmani dan ruh. Kedua dimensi ini akan berpengaruh secara maksimal, bagi pengembangan kualitas dirinya, menuju terwujudnya manusia sempurna, melalui empat tahapan pendakian spiritual, yaitu; pertama, perjalanan dari diri menuju Tuhan; kedua, perjalanan manusia bersama Tuhan dalam Tuhan; ketiga, perjalanan manusia bersama Tuhan menuju makhluk-Nya; dan keempat, perjalanan manusia bersama Tuhan di antara makhluk-Nya untuk menyelamatkan mereka.¹⁵

Demikian pula dengan kajian Quraish Shihab dalam bentuk artikel dengan judul *Pemikiran Muṭahhari di Bidang Teologi*. Dalam tulisannya, ia hanya menyinggung selintas tentang persoalan tauhid, baik dari segi tauhid zat, tauhid sifat, tauhid perbuatan maupun tauhid ibadah, dan persoalan taqdir, baik yang definitif (*maḥtūm*) maupun yang tidak definitif (*ghayr maḥtūm*), yang pada akhirnya disimpulkan bahwa dalam kedua persoalan ini, pemikiran Muṭahhari dikatakan sejalan – meskipun tidak sama – dengan pemikiran yang telah dikembangkan sebelumnya oleh Mu'tazilah.¹⁶

¹⁵Syamsuri, "Manusia Sempurna: Studi atas Konsep Manusia Multi Dimensi Menurut Murtaḍā Muṭahhari", *Refleksi Jurnal Kajian Agama dan Filsafat*, Vol. IV, Nomor. 2 (2004), 148-163.

¹⁶Muhammad Quraish Shihab, "Pemikiran Muṭahhari di Bidang Teologi", *al-Hikmah Jurnal Studi-studi Islam*, Nomor 7 (November 1991-Februari 1992), 92-99.

Berdasarkan data-data yang telah penulis sebutkan di atas, tampaknya kajian yang secara utuh dan integral membahas tentang pemikiran *kalam* Murtaḍa Muṭahhari dengan fokus kajian tentang dampak Mu'tazilah dan Ash'ariyyah terhadap pemikirannya mengenai Prinsip-prinsip Agama (*Uṣūl al-Dīn*) belum pernah dilakukan. Atas dasar inilah letak kekhususan dan urgensi dari penelitian ini, karena selain di dalamnya dibahas secara utuh dan integral kelima prinsip ajarannya yang terkandung di dalam Prinsip-prinsip Agama, penulis juga berusaha untuk menganalisis kemungkinan adanya dampak yang ditimbulkan dari pemikiran-pemikiran aliran *kalam* yang telah berkembang sebelumnya, baik oleh Mu'tazilah maupun Ash'ariyyah.

E. Metode Penelitian

Kajian ini berusaha memusatkan perhatiannya pada penelitian kepustakaan.¹⁷ Maksudnya adalah penelitian yang sumber datanya, terdiri dari bahan-bahan yang telah dipublikasikan, baik dalam bentuk buku, majalah maupun dalam bentuk lainnya, yang dipandang representatif dan relevan dengan penelitian ini. Namun mengingat data-data yang menjadi kajian utama dalam penelitian ini berkenaan dengan hasil pemikiran Murtaḍa Muṭahhari, yang notabene salah seorang tokoh pemikir dari kalangan Shi'ah Imamiyah, maka dalam tahap penulisan /

¹⁷Penekanan terhadap istilah di atas tentunya lebih dimaksudkan untuk membedakan dengan penelitian yang memfokuskan perhatiannya pada penelitian lapangan. Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktis* (Jakarta: Rineka Cipta, 1991), 11.

pengumpulan datanya lebih banyak dilakukan di beberapa perpustakaan yang bernuansa ke-Shi'ah-an. Baik perpustakaan yang berada di Bandung, seperti di Yayasan Muṭahhari dan al-Jawwad, maupun yang berada di Jakarta seperti ICC (Islamic Cultural Centre) yang terletak di Jalan Mampang Prapatan Jakarta.

Berdasarkan sumbernya maka secara umum data-datanya dapat dikelompokkan ke dalam dua bagian, yaitu data primer dan data sekunder.

Sebagai data primernya bisa disebut misalnya beberapa karya dari Murtaḍa Muṭahhari, seperti; *Introduction to 'Ilm al-Kalam, al-'Adl al-Ilahi, al-'Adl fī al-Islam, Fundamentals of Islamic Thought: God, Man, and the Universe, The Goal of Life, Revelation and Prophethood, Master and Mastership, Eternal Life, Inna al-Dīn 'inda Allah al-Islam, The End of Prophethood, The Awaited Saviour.*

Adapun sebagai data sekundernya bisa disebut misalnya dari Mu'tazilah *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah* karya al-Qaḍi 'Abd al-Jabbar bin Aḥmad al-Hamadhani dan *al-Mu'tazilah* karya Zuhdi Jar Allah. Sedangkan dari kalangan Ash'ariyyah adalah *al-Ibanah 'an Uṣūl al-Diyanah, al-Luma' fī al-Radd 'alā Ahl al-Ziyagh wa al-Bida'* dan *Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Muṣallin* yang merupakan karya monumental Abu Ḥasan al-Ash'ari, *al-Milal wa al-Niḥal* karya Abu al-Faṭḥ Muḥammad bin 'Abd al-Karim al-Shahrastani, *al-Iqtisad fī al-I'tiqad* karya Abu Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazali, *Zuhr al-Islam* dan *Duḥā al-Islam* karya monumental Aḥmad Amin, *Islamic Philosophy and Theology* karya W. Montgomery Watt, *Tarikh al-Madhahib al-Islamiyyah* karya Muḥammad Abu Zahrah. Sedangkan dari kalangan Shi'ah adalah *Kashf al-Murad fī Sharḥ*

Tajrīd al-I'tiqād karya al-Hillī, *Tawdīh al-Murād Ta'liqah 'alā Sharh Tajrīd al-I'tiqād* karya Sayyid Hashim al-Husaynī al-Tuhrānī, dan *Shi'ite Islam* karya Muḥammad Husayn Ṭabaṭaba'i, *'Aqā'id al-Imamiyah* karya Muḥammad Riḍa al-Muzaffar, *Durus fī al-'Aqā'id al-Islāmiyyah* dan *'Aqā'id Baḥth Mujiz fī al-'Aqā'id al-Islāmiyyah* karya Ayatullah Makarim al-Shirazi, beserta karya-karya penulis lain baik dalam bentuk buku maupun lainnya yang dipandang relevan dengan materi penelitian ini.

Atas dasar itulah, maka dalam pengolahan datanya dipergunakan metode genealogis, yaitu penyelidikan tentang beberapa keluarga beserta penelusuran mengenai garis keturunan dan sejarahnya.¹⁸ Metode ini terutama dipergunakan untuk melacak adanya mata rantai yang sambung-menyambung antara Murtaḍa Muṭahhari dengan pemikir-pemikir Shi'ah sebelumnya.

Di samping itu, dalam pengolahan datanya juga dipergunakan metode analitis kritis. Metode ini, sebagaimana dikatakan Jujun Suriasumantri, terutama dipergunakan untuk menganalisis secara kritis terhadap gagasan-gagasan dari sang tokoh di atas, dalam upaya melakukan studi perbandingan dengan gagasan-gagasan dari para pemikir yang telah ada sebelumnya, sehingga dari sini nantinya dapat ditemukan adanya kesamaan dan perbedaan gagasan-gagasan dari pemikirannya.¹⁹

Di samping kedua metode di atas, dalam penelitian ini juga dipergunakan metode analisis reflektif, yaitu suatu metode

¹⁸<http://en.wikipedia.org/wiki/genealogy> (10 Juli 2011).

¹⁹Jujun S. Suriasumantri, "Penelitian Ilmiah, Kefilsafatan, dan Keagamaan: Mencari Paradigma Kebersamaan", *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam Tinjauan Antar disiplin ilmu*, ed., Mastuhu dan Deden Ridwan (Bandung: Pusjarlit dan Penerbit Nusa, 1998), 44-46.

yang didasarkan atas pendekatan rasional dan logis terhadap sasaran pemikiran secara induktif dan deduktif.²⁰ Metode ini terutama selain dipergunakan untuk menyeleraskan berbagai pemikiran yang mungkin berbeda dari tokoh tersebut, juga dipergunakan sebagai metode dalam pengambilan kesimpulan yang lebih valid dan logis.

²⁰Sutrisno Hadi, *Metodologi Reaserch*, Jilid I (Yogyakarta: Andi Offset, 1995), 46. Noeng Muhadjir, "Wahyu Dalam Paradigma Penelitian Ilmiah Pluralisme Metodologik: Metodologi Kualitatif," *Metodologi Penelitian Agama Sebuah Pengantar*, ed., Taufik Abdullah dan M. Rusli karim (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989), 64.

BAB II HASIL PENELITIAN

Sesuai dengan formulasi masalah dan tujuan yang telah ditetapkan dalam penelitian ini, maka sebagai keringkasannya ditemukan hasilnya sebagai berikut:

A. Tauhid

Tauhid merupakan salah satu ajaran dasar yang pertama dan utama dalam Islam. Oleh karena itu, dalam salah satu sumber disebutkan tidak ada seorang pun di dunia ini yang mengklaim dirinya Muslim yang tidak mengimani dan meyakini sepenuhnya kebenaran ajaran ini.²¹ Demikian pentingnya, sehingga ia memandang perlu membagi tauhid ke dalam empat tingkatan, yaitu; tauhid zat, tauhid sifat, tauhid perbuatan, dan tauhid ibadah.

Tauhid zat (*tawḥīd fī al-dhāt*), berarti mengetahui bahwa zat Tuhan itu benar-benar berada dalam keesaan dan ketunggalan.²² Dengan kata lain, keesaan dan ketunggalan itu merupakan karakteristik yang secara priveles hanya dimiliki oleh zat Tuhan semata. Akan tetapi, walau demikian keberadaan-Nya

²¹Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib*, 228. Muhammad Quraish Shihab, "Pemikiran Muṭahhari di Bidang Teologi", *al-Hikmah* Jurnal Studi-studi Islam, Nomor. 7, (November 1991-Februari 1992), 92.

²²Muṭahhari, *Fundamentals of Islamic Thought*, 84. Keterangan serupa juga dapat ditemukan dalam tulisannya yang lain. Murtaḍa Muṭahhari, *The Goal of Life* (Mehr: Foreign Department of Beṭhat Foundation, 1982), 37.

sangat dibutuhkan dan diperlukan oleh yang lain, meskipun Ia sendiri sesungguhnya tidak membutuhkan dan memerlukan keberadaan yang lain-Nya. Hal ini karena Ia bukan berkedudukan sebagai ciptaan tetapi merupakan Pencipta itu sendiri, sedangkan yang selain diri-Nya hanya berposisi sebagai ciptaan-Nya, baik dalam pemikiran maupun realitas.

Tauhid sifat (*tawḥīd fī al-ṣifāt*), berarti memahami bahwa zat-Nya adalah sifat-sifat-Nya itu sendiri.²³ ini menunjukkan bahwa keberadaan sifat yang dipahami dan diyakininya tersebut tidaklah berdiri sendiri, melainkan benar-benar menyatu secara integral dengan zat Tuhan itu sendiri. Atas dasar itu, maka dapatlah kiranya dikatakan bahwa dalam pandangannya zat adalah sifat-Nya dan sebaliknya sifat adalah zat-Nya. Oleh karena apabila tidak, maka menurut Muṭahhari akan bertentangan dengan prinsip tauhid sifat yang justru menafikan keberadaan segala bentuk keserbaragaman dan kelipatgandaan pada zat Tuhan itu sendiri.²⁴ Memang dalam pandangan Muṭahhari, membedakan atau terlebih memisahkan antara zat dengan sifat Tuhan, dan bahkan sesama sifat-sifat Tuhan sekalipun, berarti sama saja dengan membatasi wujud. Oleh karena bagi wujud yang tidak terbatas, mustahil berlaku prinsip keserbaragaman, maka membedakan antara zat dengan sifat dan atau sifat dengan sifat lainnya sekalipun menurutnya menjadi mustahil pula.²⁵

²³Muṭahhari, *Fundamentals of Islamic Thought*, 85. Keterangan serupa juga terdapat dalam dalam tulisan Muṭahhari yang lain. Muṭahhari, *The Goal of Life*, 37.

²⁴Muṭahhari, *Fundamental of Islamic Thought*, 85.

²⁵*Ibid.*, 85 – 86.

Namun demikian, adanya kesamaan ini tidaklah berarti kemudian menafikan adanya perbedaan di antara keduanya. Hal ini terlihat jelas dari tulisan Muṭahhari sendiri yang menyebutkan bahwa kalau bagi Muṭahhari konsepsi tauhid sifat lebih cenderung dipahami sebagai sama artinya dengan konsepsi tidak adanya sifat-sifat pada diri zat Tuhan, maka bagi Shi'ah konsepsi tersebut lebih dipahami sebagai bermakna bahwa sifat-sifat Tuhan itu tidak berbeda, melainkan betul-betul sama dengan zat-Nya.²⁶ Dengan demikian, meskipun pemikirannya terlihat lebih sejalan dengan pemikiran Muṭahhari, namun Muṭahhari masih tetap meyakini keberadaan sifat-sifat Tuhan, sebagaimana halnya yang terlihat dalam Ash'ariyyah. Hal ini terlihat dari tulisannya yang juga sama-sama membedakan seperangkat sifat-sifat Tuhan ke dalam dua bagian berikut; pertama, sifat afirmatif, yaitu seperangkat sifat-sifat kesempurnaan yang harus ada pada Tuhan, seperti Maha Hidup, Maha Mengetahui, Maha Kuasa, Maha Berkehendak, Maha Penyayang, Maha Pemberi Petunjuk, Maha Pencipta, Maha Bijaksana, Maha Pengampun, Maha Adil, dan kedua, sifat negatif, yaitu seperangkat sifat-sifat kekurangan yang harus disucikan dari Tuhan, seperti Tuhan tidak berjisim, tidak tersusun, tidak mati, tidak lemah, tidak terpaksa, dan tidak lazim.²⁷ Dari keterangan ini terlihat apabila pemikirannya memang berbeda dengan Ash'ariyyah yang meyakini keberadaan sifat-sifat Tuhan terpisah dari zat-Nya. Hal inidiakui melalui pernyataannya bahwa dalam masalah sifat-sifat Tuhan, Shi'ah – yang notabene merupakan aliran yang dianutnya - memang

²⁶Muṭahhari, “An Introduction to ‘Ilm al-Kalām”, 88.

²⁷Muṭahhari, *Fundamentals of Islamic Thought*, 32.

berada dalam pihak yang mendukung konsepsi tauhid sifat.²⁸ Akan tetapi, berbeda dengan Muṭahhari yang memahaminya searti dengan tidak adanya seluruh sifat atau bahkan seluruh kualitas pada zat Tuhan, maka Shi'ah dalam pandangannya justru memahaminya bahwa sifat-sifat Tuhan tersebut sama dengan zat-Nya.²⁹ Dengan demikian, pemikirannya tidak sama terhadap konsepsi tauhid sifat yang diyakini Muṭahhari, maupun Ash'ariyyah yang secara eksplisit menolak keberadaan konsepsi tauhid sifat, melainkan benar-benar berada dalam posisi menengah di antara kedua aliran tersebut.

Tauhid perbuatan (*tawḥīd fī al-af'āl*), berarti memahami bahwa alam dengan seluruh sistem, norma, dan sebab-akibat yang terdapat di dalamnya merupakan perbuatan dan karya Tuhan yang timbul dari kehendak-Nya semata.³⁰ Keterangan ini seolah-olah memberi kesan bahwa seluruh maujud yang ada di alam ini pada hakekatnya tidak mandiri baik dalam akibat maupun sebab, tetapi bergantung sepenuhnya pada Tuhan. Hal ini sesuai dengan pernyataan Muṭahhari yang menyebutkan bahwa karena Tuhan tidak memiliki sekutu, baik dalam zat maupun sifat-Nya, maka Ia juga tidak dapat dikatakan memiliki sekutu dalam perantaraan. Setiap perantaraan dan sebab menurutnya mendapatkan realitas, kemaujudan dan pengaruh dari Tuhan.³¹

Kalau memang benar demikian konsepsi tauhid perbuatan yang dipahami Muṭahhari, kemudian bagaimana kaitannya dengan pemikirannya tentang kebebasan dan keterpaksaan

²⁸Muṭahhari, “An Introduction to ‘Ilm al-Kalām”, 88.

²⁹*Ibid.*

³⁰Muṭahhari, *Fundamentals of Islamic Thought*, 45.

³¹*Ibid.*

manusia yang secara eksplisit juga disebut-sebut dalam tulisannya ketika membahas persoalan tauhid perbuatan? Dalam menanggapi persoalan ini Muṭahhari menyatakan *qaḍā'* dan taqdir, yang dalam tradisi Ash'ariyyah umumnya dikonseptualisasikan sebagai ketentuan-ketentuan yang telah ditetapkan Tuhan secara langsung sejak zaman azali,³² secara faktual memang benar-benar diyakini dan diakui keberadaannya.³³ Hal ini terlihat melalui salah satu tulisannya yang menyebutkan bahwa “*Qaḍā'* dan taqdir Tuhan menguasai alam seluruhnya; dalam kaitan dengan *qaḍā'* dan taqdir, manusia merupakan makhluk yang bebas, berkuasa, bertanggung jawab dan berkuasa atas nasibnya sendiri”.³⁴ Akan tetapi, *qaḍā'* dan taqdir yang dimaksudkan di sini bukanlah sebagaimana yang dipahami Ash'ariyyah, melainkan berupa hukum dan sunnatullah yang terdapat di alam ini.³⁵ Hal ini diperkuat melalui tulisannya, “Maksud kehendak Tuhan berjalan di alam ini dalam bentuk norma atau sunnatullah, yaitu dalam bentuk hukum dan prinsip universal. Norma-norma ilahi tidak berubah, tetapi perubahan yang terjadi bersandar pada norma-norma ilahi”.³⁶ Bahkan lebih jauh ia menyatakan bahwa kepercayaan pada *qaḍā'* dan taqdir Tuhan memiliki keistimewaan-keistimewaan dan kekhususan-

³²Nawawī al-Jawī, *Sharh Kāshifat al-Sajā*, 12. al-Sayyid Sābiq, *al-'Aqā'id al-Islamiyyah* (Mesir: Dar al-Kutub al-hadithah, t.t.), 150. Bandingkan dengan Muṭahhari, *al-'Adl al-Ilāhī*, 113.

³³Murtaḍa Muṭahhari, *Perspektif al-Qur'an tentang Manusia dan Agama*, (Bandung: Mizan, 1995), 143. Keterangan yang sama juga dapat ditemukan dalam karyanya yang lain. Muṭahhari, *al-'Adl al-Ilāhī*, 29.

³⁴Muṭahhari, *Fundamentals of Islamic Thought*, 76.

³⁵Muṭahhari, *al-'Adl al-Ilāhī*, 150.

³⁶Muṭahhari, *Fundamentals of Islamic Thought*, 75-76.

kekhususan tersendiri yang tidak dimiliki oleh paham determinisme alami,³⁷ yang lebih cenderung bersifat mekanistik. Artinya, bahwa apabila ada sebab, maka tidak boleh tidak tentu menimbulkan akibat. Demikian pula apabila tidak ada sebab, maka tentu tidak akan ada akibat yang ditimbulkannya. Dengan demikian, wajar apabila ia tetap meyakini keberadaan *qaḍā'* dan taqdir Tuhan, karena keyakinan terhadap keduanya bukan berarti lalu meniscayakan mereka hanya menjadi alat yang dijalankan menuju kepada keduanya.³⁸ Memang, manusia bukanlah seperti makhluk-makhluk Tuhan yang lain. Umpamanya api membakar dan air menenggelamkan, karena sifat dan hukumnya memang demikian, tetapi, manusia adalah makhluk yang memiliki kebebasan dalam menentukan pilihannya berdasarkan atas pikiran dan kehendaknya.³⁹ Akan tetapi, ia merupakan makhluk merdeka yang bisa memilih tindakan-tindakannya berdasarkan atas manfaat dan kerugian yang ditimbulkannya.⁴⁰ Itulah sebabnya, maka manusia menurutnya dimungkinkan untuk menerima taklif Tuhan.⁴¹ Tanpa disertai dengan pemberian jaminan berupa kebebasan, maka yang dinamakan taklif itu sesungguhnya hanya akan sia-sia belaka.

Atas dasar itulah ia membagi taqdir menjadi dua macam, yaitu; **taqdir yang definitif (*taqdir maḥtūm*)** dan **taqdir yang**

³⁷Muṭahhari, *Perspektif al-Qur'an*, 195.

³⁸Muṭahhari, *al-'Adl al-Ilāhī*, 29.

³⁹Muṭahhari, *Perspektif al-Qur'an*, 203.

⁴⁰Murtaḍa Muṭahhari, *Revelation and Prophethood* (Iran: Bonyad Be'that, t.t.), 12.

⁴¹Muṭahhari, *al-'Adl al-Ilāhī*, 149. Keterangan serupa juga dapat ditemukan dalam karyanya yang lain. Muṭahhari, *Jejak-Jejak Ruhani* ((Bandung: Pustaka Hidayah, 1996), 218.

tidak definitif (*taqdir ghayr mahtum*).⁴² Taqdir yang definitif adalah suatu ketentuan Tuhan yang tidak akan mengalami perubahan, tetapi bersifat permanen berupa hukum dan sunnah Tuhan yang bersifat universal yang terdapat di alam ini. Ketentuan ini dalam pandangannya memang telah diciptakan Tuhan sedemikian rupa, sehingga alam ini bergerak dalam suatu sistem yang harmonis menuju kepada satu arah. Atas dasar inilah, maka segala fenomena yang terjadi di alam ini tentunya tidak bisa tidak mesti terkait dengan hukum sebab-akibat yang bersifat permanen. Hal ini menunjukkan bahwa ia juga mempercayai adanya hukum kausalitas. Bahkan secara tegas ia menyatakan bahwa “Tatanan alam didasarkan atas beberapa sebab dan akibat, dan orang harus mencari bagi setiap akibat dalam sebab khusus dan kejadian-kejadian sebelumnya. Orang harus mengharap suatu sebab khusus bagi setiap akibat dan akibat khusus bagi setiap sebab”.⁴³

Berdasarkan kutipan di atas terlihat bahwa Muṭahhari juga mempercayai keberadaan sistem hukum kausalitas, atau lebih tepatnya apa yang dalam tradisi Islam lebih dikenal dengan istilah sunnatullah. Hanya saja, berbeda dengan Muṭazilah yang terkesan meyakini adanya pelimpahan (*tafwid*) kekuasaan Tuhan secara mutlak, taqdir dalam pandangan Muṭahhari justru muncul atas dasar kehendak dan pengetahuan Tuhan,⁴⁴ yang merupakan sumber dari segala sebab. Oleh karena itu, keberadaannya tidak bisa dikatakan secara otomatis, tetapi berdasarkan atas pengetahuan dan kehendak Tuhan. Hal ini telah ditegaskan

⁴²Muṭahhari, *Perspektif al-Qur’an*, 218.

⁴³Muṭahhari, *Fundamentals of Islamic Thought*, 75.

⁴⁴Muṭahhari, *Perspektif al-Qur’an*, 218.

melalui tulisannya bahwa alam semesta ini telah diatur melalui serangkaian aturan-aturan yang bersifat permanen yang dinamakan dengan sunnatullah.⁴⁵ Dengan kata lain, segala apa yang terjadi di alam ini tidak mungkin keluar dari kontrol ilahi. Dari keterangan ini terlihat bahwa pemikiran Muṭahhari tersebut terlihat lebih sejalan dengan pemikiran Muṭazilah dibandingkan dengan Ash‘ariyyah. Hal ini diperkuat melalui pernyataan bahwa dalam persoalan ini Shi‘ah memang terlihat berbeda dengan Ash‘ariyyah⁴⁶ yang secara eksplisit mengingkari keberadaan sunnatullah yang bersifat permanent di alam ini. Hanya saja, berbeda dengan Muṭazilah yang meyakini sunnatullah dapat dikenali secara mutlak hukumnya berdasarkan atas sifat-sifat yang ada dalam dirinya, bagi Muṭahhari tidaklah demikian. Hal ini sesuai dengan pernyataannya bahwa walaupun beberapa hukum dapat dikenali manusia, namun pada dasarnya ia tidak dapat mengetahui hukum alam secara keseluruhan.⁴⁷ Dengan kata lain, apa yang selama ini diketahui sebagai hukum alam terkadang ia hanya merupakan sisi luarnya saja, dan bukan merupakan hukum alam yang sebenarnya.

Taqdir yang tidak definitif adalah ketentuan-ketentuan Tuhan yang masih memungkinkan untuk dapat diubah. Dalam taqdir ini perubahan menurutnya dimungkinkan, karena manusia memang memiliki kebebasan untuk menentukan pilihan di antara beberapa sebab dan lantaran.⁴⁸ Keterangan ini memperlihatkan

⁴⁵Muṭahhari, *Fundamentals of Islamic Thought*, 74.

⁴⁶Muṭahhari, “An Introduction to ‘Ilm al-Kalam”, 88.

⁴⁷Muṭahhari, *al-‘Adl al-Ilāhī*, 148.

⁴⁸Muṭahhari, *Perspektif al-Qur’an*, 213. Keterangan serupa juga dapat ditemukan dalam tulisannya yang lain. Muṭahhari, *al-‘Adl al-Ilāhī*, 149.

apabila pemikirannya memang terlihat lebih sejalan dengan aliran *kalām* yang terdapat dalam Mu'tazilah. Karena atas dasar inilah, maka ia kemudian memandang kebebasan memilih sebagai salah satu tonggak keberadaan manusia, dan mustahil ada manusia yang tidak memiliki kebebasan memilih.⁴⁹

Berdasarkan uraian di atas, maka wajar apabila dalam pandangan Muṭahhari manusia dikatakan memiliki kebebasan dalam mewujudkan kehendak dan perbuatannya.⁵⁰ Hal ini memperlihatkan apabila pemikirannya lebih sejalan dengan aliran *kalām* Mu'tazilah yang juga sama-sama meyakini kehendak dan perbuatan manusia tidak diciptakan Tuhan, melainkan oleh dirinya sendiri. Dengan demikian, jelas bahwa kehendak dan perbuatan itu menurutnya memang berasal dari diri manusia sendiri, dan bukan dari Tuhan. Akan tetapi, apakah dengan demikian daya yang dipergunakan manusia untuk mewujudkan kehendak dan perbuatannya tersebut juga berasal dari diri manusia sebagaimana halnya yang selama ini diyakini Mu'tazilah? Dalam hal ini, ia lebih cenderung pada pendapat yang menyatakan bahwa daya itu memang berasal dari diri manusia sendiri. Hal ini terlihat dari salah satu tulisannya bahwa "Manusia, sebagaimana makhluk-makhluk lain, memiliki peranan dan pengaruh penyebab dalam tindakan-tindakannya. Ia benar-benar lebih berpengaruh dalam menentukan nasibnya sendiri ketimbang yang lainnya, hanya saja, ia bukanlah makhluk yang diberi kuasa sepenuhnya yang bisa berbuat sesuai dengan sekehendaknya".⁵¹ Dari kutipan ini terlihat bahwa daya yang

⁴⁹ *Ibid.*, 149.

⁵⁰ Muṭahhari, *Perspektif al-Qur'an*, 215.

⁵¹ Muṭahhari, *Fundamentals of Islamic Thought*, 87.

dipergunakan manusia dalam mewujudkan kehendak dan perbuatannya memang berasal dari dirinya, dan bukan dari diri Tuhan. Namun demikian, berbeda dengan Mu'tazilah yang berpendapat bahwa daya itu telah diciptakan Tuhan jauh sebelum adanya kehendak dan perbuatan, Muṭahhari lebih cenderung berpendapat bahwa daya itu diciptakan Tuhan bersamaan dengan munculnya kehendak dan perbuatan manusia. Atas dasar itulah, maka wajar apabila kemudian ia menyatakan bahwa dengan daya dan upaya Tuhan-lah manusia berdiri dan duduk.⁵² Secara eksplisit pernyataan ini menggambarkan bahwa daya yang dipergunakan oleh manusia untuk melakukan perbuatan, baik ketika berdiri, duduk maupun yang sejenisnya, tidak diciptakan oleh Tuhan sebelumnya, melainkan bersamaan dengan munculnya kehendak dan perbuatan.

Dengan demikian, apabila diperbandingkan dengan kedua aliran yang telah ada sebelumnya, maka pemikiran Muṭahhari ini tidak sepenuhnya sama, baik dengan konsepsi tauhid perbuatan Ash'ariyyah yang mengesankan adanya predestinasi mutlak, maupun dengan konsepsi tauhid perbuatan Mu'tazilah yang menurutnya mengesankan adanya pelimpahan (*tafwīd*) Tuhan secara mutlak,⁵³ yaitu penyerahan nasib manusia kepada manusia itu sendiri, sehingga kehendak Tuhan dipandang tidak lagi memiliki peran secara efektif.⁵⁴ Akan tetapi, mengandung arti bahwa keberlangsungan sistem sebab-akibat tidak semata-mata bergantung pada sebab-sebab terdekatnya yang telah diciptakan Tuhan di alam ini, melainkan juga ditentukan dan bergantung

⁵² Muṭahhari, *Fundamentals of Islamic Thought*, 87.

⁵³ Muṭahhari, *al-'Adl al-Ilāhī*, 28-29.

⁵⁴ Muṭahhari, "An Introduction to 'Ilm al-Kalām", 90.

kepada Tuhan,⁵⁵ atau yang dalam istilah al-Kindī (w. 873 M) masing-masing kedua sebab tersebut, sebagaimana dikatakan Charles Genequand, secara berurutan dikenal dengan sebab yang dekat (*al-‘illat al-qaribah*) dan sebab yang jauh (*al-‘illat al-ba‘idah*).⁵⁶ Dan dua bentuk kebergantungan tersebut dalam pandangan Muṭahhari kerjanya tidak berada dalam garis yang sejajar (linier), melainkan berada dalam satu rangkaian.⁵⁷ Barangkali karena jalan tengah yang dipilihnya inilah, maka paham kebebasan yang dianutnya kemudian ditafsirkan sebagai persoalan di antara dua persoalan (*al-amr bayn al-amrayn*).⁵⁸

Berbeda dengan ketiga tingkatan tauhid di atas, **tauhid ibadah** (*tawḥīd fī al-‘ibadah*) yang merupakan jenis tingkatan terakhir dari seluruh rangkaian tauhid adalah termasuk tauhid praktis.⁵⁹ Hal ini karena dalam pandangan Muṭahhari ketiga tingkatan tauhid di atas hanya berhubungan dengan aspek ketuhanan semata, baik dari segi ketunggalan zat, ketunggalan

⁵⁵ *Ibid.*, 89.

⁵⁶ Charles Genequand, “Metaphysics”, dalam *History of Islamic Philosophy*, Jilid Satu., ed., Seyyed Hossein Naṣr dan Oliver Leaman (London: Routledge, 1996), 788.

⁵⁷ Muṭahhari, “An Introduction to ‘Ilm al-Kalām”, 89.

⁵⁸ Istilah “persoalan di antara dua persoalan” tersebut dalam tradisi Shi‘ah menurut Muṭahhari lebih dikenal dengan sebutan Arabnya “*amr bayn al-amrayn*”. Muṭahhari, *al-‘Adl al-Ilāhī*, 29. Keterangan serupa juga dapat ditemukan dalam tulisannya yang lain. Muṭahhari, “An Introduction to ‘Ilm al-Kalām”, 90.

⁵⁹ Perlu diketahui bahwa untuk jenis tingkatan tauhid yang terakhir di atas kelihatannya lebih banyak dikenal dalam tradisi Shi‘ah. Sedangkan dalam tradisi *Sunnī*, baik di kalangan Ash‘ariyyah maupun Mu‘tazilah, kelihatannya hanya mengenal ketiga jenis tingkatan tauhid berikut, yaitu; tauhid zat, tauhid sifat, dan tauhid perbuatan. al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, 42.

zat dan sifat maupun ketunggalan agensinya, sedangkan pada tingkatan tauhid yang terakhir dikatakan lebih banyak berhubungan dengan aspek kebutuhan makhluk.⁶⁰ Namun demikian, adanya pembagian ini menurutnya tidak berarti kemudian bahwa yang satu dapat dipandang sebagai lebih penting dan istimewa ketimbang yang lainnya melainkan justru saling melengkapi dan menyempurnakan satu sama lain. Hal ini terlihat dari tulisannya bahwa tauhid teoritis adalah pemahaman tentang keesaan Tuhan dan kesempurnaan-Nya, sedangkan tauhid praktis adalah gerakan menuju ke dalam kesatuan dan kesempurnaan.⁶¹ Dengan demikian, meskipun seseorang telah memiliki pengetahuan yang sempurna tentang ketiga tingkatan tauhid di atas, tetapi apabila ia tidak melaksanakan tingkatan tauhid yang terakhir secara baik dan sempurna, maka ia tidak dapat dipandang sebagai orang yang benar-benar telah bertauhid secara lengkap dan sempurna. Hal ini karena yang dimaksudkan dengan tauhid ibadah menurutnya adalah bahwa selain Tuhan tidak ada yang dipandang layak untuk disembah dan diberi dedikasi.⁶² Dalam hal ini, secara substansial kelihatannya memang tidak ada perbedaan signifikan antara dirinya dengan masing-masing aliran *kalam* yang telah ada sebelumnya.

B. Keadilan

Sebagaimana telah diuraikan di atas bahwa diskursus di seputar permasalahan keadilan Tuhan erat kaitannya dengan

⁶⁰ Muṭahhari, “An Introduction to ‘Ilm al-Kalām”, 38-39.

⁶¹ Muṭahhari, *Fundamentals of Islamic Thought*, 46.

⁶² Muṭahhari, “An Introduction to ‘Ilm al-Kalām”, 38.

paham kebebasan manusia dan atau paham sebaliknya, yaitu kekuasaan mutlak Tuhan. Hal ini juga diakui sendiri oleh Muṭahhari melalui pernyataannya, yang menyebutkan bahwa pembahasan tentang kebebasan dan keterpaksaan manusia secara otomatis akan mengantarkan kita pada pembahasan di seputar permasalahan keadilan Tuhan.⁶³

Demikian eratnya hubungan kedua permasalahan tersebut, sehingga wajar apabila Muṭahhari yang, sebagaimana telah disebutkan di atas, juga meyakini manusia memiliki kebebasan memilih dalam mewujudkan kehendak dan perbuatannya terlihat lebih sejalan dengan aliran Mu'tazilah yang cenderung melihat permasalahan ini dari perspektif akal dan kepentingan manusia.⁶⁴ Hal ini terlihat jelas dari salah satu tulisannya, yang menyebutkan bahwa dalam permasalahan akal dan kebebasan manusia dalam berkehendak dan berbuat, Shi'ah, yang notabene merupakan aliran *kalam* yang dianutnya, dalam batas-batas tertentu memang berada dalam posisi yang membela dan mendukung aliran Mu'tazilah.⁶⁵ Memang, dalam salah satu tulisannya Muṭahhari menyatakan bahwa dalam realitas kehidupan di dunia ini seseorang bisa dikatakan bertindak adil apabila ia tidak memiliki sikap dan prilaku tidak baik terhadap orang lain, tidak melakukan suatu perbuatan yang dapat menimbulkan pelanggaran terhadap hak orang lain, dan juga

⁶³Muṭahhari, *al-'Adl al-Ilāhī*, 17.

⁶⁴Pernyataan seperti itu dapat ditemukan dalam tulisan Harun Nasution. Harun Nasution, *Teologi Islam*, 123.

⁶⁵Muṭahhari, *al-'Adl al-Ilāhī*, 28.

tidak melakukan tindakan diskriminatif terhadap sebagian yang lain atas dasar preferensi.⁶⁶

Dalam memberikan jawaban terhadap persoalan di atas, tampaknya Muṭahhari cenderung pada pendapat yang menyatakan bahwa konsep keadilan yang umumnya berlaku dalam tataran kehidupan praksis manusia di atas sesungguhnya juga dapat diaplikasikan dalam menangkap dan memahami konsep keadilan yang secara inheren melekat dalam diri Tuhan. Hal ini terlihat dari tulisan-tulisan Muṭahhari yang secara eksplisit menyebutkan bahwa perbuatan-perbuatan Tuhan adalah sarat dengan kebijaksanaan, kemurahan, dan kasih sayang.⁶⁷ Karena seluruh perbuatan itu diwarnai dan didasarkan atas kebijaksanaan, kemurahan, dan kasih sayang Tuhan, maka wajar apabila kemudian ia berkeyakinan bahwa semua perbuatan Tuhan itu diciptakan Tuhan bukan untuk kepentingan diri-Nya, melainkan untuk kepentingan seluruh umat manusia itu sendiri.⁶⁸ Dengan demikian, jelas bahwa meskipun Tuhan merupakan satu-satunya pemilik yang sah terhadap segala maujud, tetapi bukan berarti bahwa Ia tidak terikat oleh norma-norma keadilan yang secara inheren melekat dalam diri-Nya, karena norma keadilan yang dipahami manusia itu pada dasarnya merupakan pencerminan dari keadilan Tuhan itu sendiri. Oleh karena apabila tidak, tegas Muṭahhari, tentu Tuhan tidak akan melarang manusia melakukan perbuatan jahat dan segala perbuatan buruk, yang pada dasarnya telah diketahui sebelumnya oleh manusia

⁶⁶*Ibid.*, 55.

⁶⁷Muṭahhari, *Eternal Life*, h. 38.

⁶⁸Muṭahhari, "An Introduction to 'Ilm al-Kalam", 93. Muṭahhari, *Eternal Life*, 38. Muṭahhari, *Fundamentals of Islamic Thought*, 121.

melalui medium akal⁶⁹. Dengan kata lain, Tuhan sebagai zat yang Maha Adil dan Bijaksana mustahil memerintahkan manusia untuk berbuat tidak adil karena ketidakadilan tersebut pada dasarnya hanya bisa timbul dari sesuatu yang tidak memiliki keadilan dan kebijaksanaan. Hal ini menunjukkan bahwa pemikirannya terlihat lebih sejalan Mu'tazilah yang juga melihat permasalahan keadilan Tuhan dari perspektif kepentingan manusia, dan bukan dari perspektif kepentingan Tuhan itu sendiri. Atas dasar inilah, maka wajar apabila Mu'tazhāri kemudian berpendapat bahwa perbuatan-perbuatan Tuhan tidak mungkin sia-sia (*al-'abth*), tetapi mesti memiliki maksud dan tujuan.⁷⁰ Bahkan secara lebih tegas ia juga menyatakan bahwa alam dan manusia tidak diciptakan Tuhan secara sia-sia, tetapi atas dasar tujuan dan kebijaksanaan.⁷¹ Sebagai konsekuensinya, maka mustahil apabila Tuhan tidak berlaku adil terhadap hamba-Nya. Dengan kata lain, hukum-hukum atau aturan-aturan yang keluar dari Tuhan menurutnya mesti bersifat adil, karena Ia sendiri adalah Maha Adil dan Bijaksana.⁷²

Berdasarkan uraian di atas, maka jelas bahwa maksud Tuhan Adil dalam pandangan Mu'tazhāri itu berarti bahwa di samping Tuhan tidak mungkin mengabaikan kepemilikan hak dan kelayakan yang harus dimiliki oleh sesuatu yang ada,⁷³ Ia juga mustahil tidak akan memberikan sesuatu yang menjadi

⁶⁹Mu'tazhāri, *Jejak-jejak Ruhani*, 13.

⁷⁰Mu'tazhāri, *Eternal Life*, h. 38. Mu'tazhāri, *al-'Adl al-Ilāhi*, 98.

⁷¹Mu'tazhāri, *Fundamentals of Islamic Thought*, 75.

⁷²Mu'tazhāri, *Jejak-jejak Ruhani*, 12.

⁷³Mu'tazhāri, *al-'Adl al-Ilāhi*, 81.

hak⁷⁴. Atas dasar alasan inilah, ia menolak secara tegas terhadap pendapat yang menyatakan bahwa Tuhan bisa saja dengan kehendak mutlak-Nya memberikan taklif yang tidak bisa dipikul oleh manusia sekalipun,⁷⁵ sebagaimana yang diyakini Ash'ariyyah. Karena makna adil dalam pandangan Mu'tazhāri berarti memberikan hak kepada setiap yang berhak,⁷⁶ sebagaimana halnya yang terlihat dalam paham Mu'tazilah.

Demikian pula halnya Mu'tazhāri juga tidak setuju dengan pendapat Ash'ariyyah yang menyatakan bahwa Tuhan bisa saja tidak memenuhi janji-janji-Nya dengan jalan tidak memberikan hukuman terhadap orang yang melakukan perbuatan buruk, dan sebaliknya tidak memberikan ganjaran terhadap orang yang melakukan perbuatan baik,⁷⁷ karena menurutnya hal itu jelas-jelas akan menyalahi dan bahkan bertentangan dengan norma keadilan Tuhan itu sendiri. Dengan kata lain, Tuhan dalam pandangan Mu'tazhāri hanya dapat dikatakan adil apabila Ia memang betul-betul akan memberikan ganjaran terhadap orang yang telah berbuat kebaikan, dan sebaliknya memberikan hukuman terhadap orang yang memang berbuat keburukan.

Hingga sejauh ini konsep keadilan yang dikedepankan Mu'tazhāri memang terlihat lebih sejalan dengan Mu'tazilah ketimbang dengan Ash'ariyyah. Hanya saja, permasalahan yang muncul kemudian adalah bagaimana kaitannya dengan pemikirannya tentang syafaat yang secara eksklusif juga disebut-sebut dalam tulisannya? Apakah hal ini tidak menimbulkan

⁷⁴*Ibid.*

⁷⁵Mu'tazhāri, *Eternal Life*, 35.

⁷⁶Mu'tazhāri, *al-'Adl fī al-Islām*, 35.

⁷⁷Mu'tazhāri, *al-'Adl al-Ilāhi*, 243.

pertentangan dengan pemikiran-pemikiran yang diyakininya selama ini, baik yang berkenaan dengan tauhid ibadah, maupun dengan keadilan Tuhan? Dalam menanggapi persoalan tersebut ia memang secara eksplisit mengakui bahwa salah satu persoalan penting yang juga tidak dapat dihindarkan ketika membahas tentang persoalan keadilan Tuhan, dan juga tauhid adalah persoalan tentang syafaat dan beberapa praktek ajaran Shi'ah lain, seperti memohon bantuan kepada para nabi dan wali-wali Tuhan.⁷⁸ Hal ini menunjukkan bahwa meskipun pemikirannya terlihat lebih sejalan dengan Mu'tazilah yang juga sama-sama gigih dalam memegang prinsip keadilan Tuhan, namun ia, sebagaimana halnya Ash'ariyyah, masih tetap meyakini keberadaan syafaat. Hal ini karena di dalam al-Qur'an sendiri terdapat ayat-ayat yang di satu sisi menafikan keberadaannya, namun di sisi lain justru menegaskan keberadaannya. Atas dasar itulah, maka ia mengklasifikasikan syafaat menjadi dua macam, yaitu: 1. Syafaat yang zalim dan tidak benar (*Shafā'ah ḡalim wa ḡhayr ṣāḡih*), yaitu syafaat yang merusak dan bertentangan dengan hukum atau undang-undang,⁷⁹ dan 2. Syafaat yang adil dan selamat (*Shafā'ah 'adil wa salim*), yaitu syafaat yang tidak bertentangan dengan hukum dan bahkan mengokohkan hukum itu sendiri.⁸⁰ Hal ini menunjukkan bahwa syafaat yang diyakininya harus sesuai dan tidak boleh bertentangan dengan prinsip keadilan yang telah ditetapkan Tuhan. Dengan demikian, jelas bahwa keyakinannya terhadap adanya syafaat, di samping bisa dikatakan masih berada di dalam koridor sunnatullah, juga

⁷⁸Muṡahhari, "An Introduction to 'Ilm al-Kalām", 39.

⁷⁹*Ibid.*, 280-281

⁸⁰*Ibid.*, 280.

tidak bertentangan dengan prinsip tauhid ibadah. Karena menurutnya, satu-satunya yang berhak dan wajib dituju ketika seseorang bertawassul dan meminta syafaat adalah Tuhan, dan bukan selain-Nya,⁸¹ baik para Nabi, para wali maupun yang lainnya. Sedangkan si pemberi syafaat di sini menurutnya hanyalah berfungsi sebagai media semata antara si pendosa dengan Tuhan-nya.

Oleh karena itu, apabila hal itu diperbandingkan dengan ketiga pemikiran yang telah ada sebelumnya, maka pemikiran Muṡahhari di atas kelihatannya lebih sejalan dengan Mu'tazilah ketimbang dengan Ash'ariyyah. Memang, dalam batas-batas tertentu konsep keadilan yang dipahami Muṡahhari tersebut lebih memperlihatkan adanya kesamaan dengan Mu'tazilah. Hal ini terlihat dari salah satu tulisannya yang menyebutkan bahwa dalam masalah keadilan Shi'ah – yang notabene aliran *kalām* yang dianutnya - bersama-sama dengan Mu'tazilah termasuk ke dalam kategori Penganut paham keadilan,⁸² yaitu orang-orang yang dikenal memegang teguh prinsip keadilan Tuhan.

Selain syafaat persoalan lain yang juga muncul ketika membahas tentang keadilan Tuhan adalah mengenai amal baik non-Muslim. Dalam hal ini Muṡahhari cenderung sejalan dengan Mu'tazilah yang memandang bahwa kebaikan dan keburukan sesuatu itu bersifat rasional.⁸³ Dengan kata lain, sesuatu itu dikatakan baik bukan karena kehendak Tuhan yang menyatakan

⁸¹*Ibid.*, 300.

⁸²Muṡahhari, *al-'Adl fī al-Islām*, 52. Keterangan serupa juga dapat ditemukan dalam tulisannya yang lain. Muṡahhari, "An Introduction to 'Ilm al-Kalām", 37, 89.

⁸³Muṡahhari, *al-'Adl fī al-Islām*, 55.

demikian melainkan atas dasar esensinya sendiri yang memang demikian. Demikian pula sebaliknya, sesuatu itu dikatakan buruk bukan karena kehendak Tuhan menyatakan demikian, melainkan atas dasar esensinya sendiri yang memang demikian. Atas dasar inilah, maka wajar apabila Muṭahhari bisa memahami kecenderungan sebagian pemikir yang meyakini bahwa amal baik itu esensinya tetap bernilai baik dan harus diterima oleh Tuhan baik yang dilakukan seorang mukmin maupun bukan.⁸⁴ Hal ini menunjukkan bahwa amal baik non-Muslim yang tidak beragama sekalipun dalam pandangannya tidak akan tertutup sama sekali untuk bisa mendapatkan balasan dari Tuhan, sebagaimana halnya saudara-saudaranya yang Muslim. Hanya saja, berbeda dengan saudara-saudaranya yang Muslim, amal baik yang dilakukan oleh non-Muslim yang menyekutukan Tuhan tidak memiliki kemungkinan untuk masuk surga, selain dari hanya meringankan siksaannya.

C. Kenabian.

Walaupun manusia dengan akalanya dapat mengetahui baik dan buruk namun baginya adalah wajib bagi Tuhan untuk mengutus para nabi dan rasul-Nya. Hal ini diperkuat melalui tulisannya yang menyebutkan bahwa wajib bagi Tuhan untuk mengirimkan para nabi dan rasul-Nya yang akan memimpin umat manusia untuk mengelola dan menggerakkan kekuatan-kekuatan umat manusia ke arah kehendak Tuhan dan demi kebaikan umat

⁸⁴Muṭahhari, *al-‘Adl al-Ilāhī*, 245.

manusia itu sendiri.⁸⁵ Hal ini menunjukkan bahwa ia terlihat lebih sejalan dengan Muṭazilah ketimbang dengan Ash‘ariyyah.

Dalam rangka melaksanakan tugasnya para nabi tidak memiliki niat atau motif untuk meminta kompensasi apapun selain daripada membimbing masyarakat. Keterangan ini menunjukkan bahwa dalam pandangannya mereka merupakan perantara antara manusia dan alam lain, yaitu Tuhan. Karenanya tidak salah apabila ia kemudian menyatakan bahwa mereka sesungguhnya merupakan jembatan penting yang menghubungkan antara alam manusia dengan alam gaib.⁸⁶

Iman kepada kenabian adalah meyakini dan mempercayai sepenuhnya bahwa Tuhan telah memilih manusia-manusia yang memenuhi persyaratan tertentu untuk menerima pesan-pesan-Nya untuk disampaikan kepada manusia-manusia yang lain.⁸⁷ Meskipun para nabi sama-sama membawa pesan dari Tuhan, namun dalam pandangan Muṭahhari mereka pada dasarnya dapat dibedakan ke dalam kedua kelompok, yaitu; kelompok yang diberi wahyu oleh Tuhan yang merupakan minoritas, dan kelompok yang tidak diberi wahyu oleh Tuhan yang merupakan mayoritas.⁸⁸ Mereka yang diberi wahyu untuk membimbing manusia dengan menggunakan hukum-hukum Tuhan dalam pandangannya merupakan nabi-nabi yang berhak memperoleh gelar sebagai *Ulū al-‘Azm*. Hanya saja, secara kuantitas menurut penuturannya jumlah mereka tidak dapat diketahui dengan pasti, karena al-Qur’an sendiri memang tidak menyebutkannya kecuali

⁸⁵Muṭahhari, *Revelation and Prophethood*, 15.

⁸⁶Muṭahhari, *The End of Prophethood*, 5.

⁸⁷*Ibid.*, 9.

⁸⁸*Ibid.*, 19-20.

hanya sebagian dari mereka. Mereka itu, sebagaimana disebutkan dalam salah satu tulisannya, terdiri dari Nabi Nuh, Ibrahim, Musa, Isa dan Muhammad.⁸⁹ Adapun mereka yang tidak diberi wahyu oleh Tuhan, tetapi hanya sebatas diperintahkan untuk menyebarkan hukum-hukum Tuhan yang telah disampaikan kepada para nabi yang tergabung ke dalam *Ūlū al-‘Azm* sebelumnya di antaranya, seperti; Nabi Hud, Salih, Lut, Ishaq, Zakariya dan Yahya. Dari keterangan ini terlihat bahwa di samping pemikirannya memiliki kesamaan dengan Mu‘tazilah dan Ash‘ariyyah, juga memperlihatkan perbedaan di dalam memandang para nabi yang tidak termasuk ke dalam kategori *Ūlū al-‘Azm*. Hal ini terlihat apabila diikuti keterangan dari kedua aliran tersebut yang memandang bahwa di antara nabi-nabi yang tidak termasuk ke dalam kelompok *Ūlū al-‘Azm* pun juga terdapat yang diutus oleh Tuhan untuk menyampaikan pesan-pesan-Nya. Di antaranya adalah seperti yang dialami oleh Nabi Saleh, Hud, dan Shu‘aib yang secara eksplisit oleh Muṭahhari justru tidak dimasukkan ke dalam kategori mereka yang menerima wahyu dari Tuhan.

Hal itu tentu berbeda apabila pemikirannya tentang Nabi yang tidak diutus untuk periode dan umat yang terbatas, tetapi berlaku untuk seluruh umat manusia dan sepanjang masa, seperti yang secara khusus dialami Nabi Muhammad diperbandingkan dengan kedua aliran yang telah disebutkan di atas. Dalam hal ini memang tidak terdapat perbedaan yang signifikan. Hal ini terlihat dari tulisan Muṭahhari yang menyebutkan Muhammad telah memperoleh gelar sebagai Nabi penutup atau akhir dari

⁸⁹ *Ibid.*, 20

seluruh rangkaian kenabian.⁹⁰ Adanya tahapan seruan para nabi tersebut kelihatannya dalam pandangan Muṭahhari memang dimaksudkan Tuhan untuk lebih menyesuaikan dengan tingkat evolusi perkembangan pemikiran umat yang diserunya. Hal ini terlihat jelas dari tulisannya yang menyebutkan bahwa pesan-pesan yang mereka bawa disuguhkan secara gradual sesuai dengan tingkat kemampuan umat manusia hingga mereka mencapai titik perkembangan di mana pesan ini disuguhkan dalam bentuknya yang lengkap dan sempurna.⁹¹

Berkenaan dengan hal itu ia memandang bahwa meskipun kenabian merupakan alur berkelanjutan dari pesan Tuhan dan agama hanya merupakan kebenaran tunggal, namun ada beberapa alasan bagi diperbaharainya kenabian dan munculnya nabi-nabi dari kedua kelompok di atas. Di antara alasan yang dikemukannya adalah; Pertama, umat manusia di masa lampau tidak mampu menjaga kelestarian kitab suci yang disebabkan oleh kurangnya perkembangan mental dan kematangan berfikirnya; Kedua, karena kurang matang berfikirnya umat manusia pada masa lampau tidak mampu melanjutkan perjalanan mereka dalam menerima program umum yang harus mereka tempuh; ketiga, sebagian besar nabi-nabi adalah bukan nabi pembawa hukum, melainkan hanya sebagai nabi pendakwah yang hanya bertugas untuk menyampaikan pesan yang telah diterima oleh nabi pembawa hukum.⁹²

⁹⁰ Muṭahhari, *The End of Prophethood*, 7.

⁹¹ *Ibid.*, 38.

⁹² *Ibid.*, 38-40.

Sesuai dengan usia sejarah umat manusia yang secara antropologis telah mencapai ribuan tahun,⁹³ tentunya jumlah nabi secara keseluruhan yang pernah diutus Tuhan di muka bumi ini juga mencapai ribuan. Hal ini didasari atas asumsi yang dibangun oleh serangkaian dalil *naqli* yang menyebutkan bahwa di setiap umat terdapat seorang rasul yang dikirim Tuhan untuk memberikan peringatan.⁹⁴ Meskipun dari segi kuantitas mereka tidak dapat diketahui secara pasti, tetapi setiap Muslim dalam pandangannya wajib mengimani keberadaan mereka secara keseluruhan, baik yang nama-namanya tersebut di dalam al-Qur'an maupun tidak. Semua nabi tersebut, sebagaimana dikatakan dalam beberapa sumber, disamping seluruhnya berjenis kelamin laki-laki, juga mereka dikatakan berasal dari keturunan yang satu, yaitu Nabi Adam.⁹⁵ Keterangan ini menunjukkan bahwa Adam tidak hanya dipandang dan diyakini sebagai nabi pertama yang diutus oleh Tuhan, tetapi juga sekaligus merupakan manusia pertama yang diciptakan Tuhan di muka bumi. Akan tetapi, meski secara teologis Adam diyakini sebagai nabi yang pertama dan Muhammad merupakan nabi terakhir dan sekaligus penutup dari seluruh rangkaian kenabian yang diutus Tuhan, tetapi justru Muhammad yang dipandang memperoleh kedudukan paling tinggi dan utama.⁹⁶ Hingga sejauh ini kelihatannya memang tidak terlihat adanya perbedaan yang

⁹³Dalam satu sumber disebutkan bahwa secara historis manusia telah mulai menapaki fase sejarah sejak kurang lebih 15.000 tahun sebelum Masehi. Conny R. Semiawan, dkk., *Dimensi Kreatif Filsafat Ilmu* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991), 6.

⁹⁴al-Qur'an, 35 (al-Fathir): 24; 10 (Yunus): 47.

⁹⁵Nawawi al-Jawi, *Sharh Kashifat al-Saja*, 11.

⁹⁶Muṭahhari, *Revelation and Prophethood*, 53.

relatif signifikan antara dirinya dengan Ash'ariyyah dan Mutazilah, kecuali yang berkenaan dengan sikap aliran yang tersebut terakhir ini dalam memandang kenabian Adam.

Dari seratus dua puluh empat ribu nabi di atas, tidak diperoleh keterangan yang menjadikan mereka dapat diidentifikasi nama-nama mereka satu per satu. Namun demikian, sebagaimana tersebut dalam salah satu sumber Ash'ariyyah, terdapat dua puluh lima orang rasul yang benar-benar dapat diidentifikasi secara jelas mengingat nama-nama mereka memang tersebut secara eksplisit di dalam al-Qur'an.⁹⁷ Dari kedua puluh lima tersebut menurut Muṭahhari terdapat lima orang rasul yang mendapatkan predikat dari Tuhan sebagai "*Ulu al-'Azm*",⁹⁸ yaitu mereka yang benar-benar memiliki kesabaran dan ketabahan luar biasa dalam mengemban risalah Tuhan yang sarat dengan berbagai cobaan dan kesulitan di tengah-tengah masyarakatnya masing-masing, yaitu; Nabi Muhammad, Ibrahim, Musa, Isa dan Nuh.⁹⁹ Dalam hal ini ia memang terlihat sejalan dengan pemikiran aliran *kalam* yang telah disebutkan di atas. Sementara dalam sumber lain, sebagaimana dikatakan Sayyid Sabiq, disebutkan dengan komposisi dan juga nama-nama yang sedikit agak berbeda, yaitu; Nabi Muhammad, Ibrahim,

⁹⁷Sayyid Sabiq, *al-'Aqā'id al-Islāmiyyah*, 278. Bandingkan dengan al-Nawawī yang menyebutkan jumlahnya berkisar antara dua puluh lima atau dua puluh enam nabi yang namanya tersebut dalam al-Qur'an. Nawawi al-Jawi, *Sharh Kashifat al-Saja*, 11.

⁹⁸Dalam al-Qur'an, 33 (al-Ahzab): 7, dinyatakan "dan (ingatlah) ketika Kami mengambil perjanjian dari Nabi-nabi dan dari kamu (sendiri), dari Nuh, Ibrahim, Musa, dan Isa putra Maryam, dan kami telah mengambil pelajaran yang teguh".

⁹⁹Muṭahhari, *Revelation and Prophethood*, 20. Ṭabaṭābā'i, *Shi'ite Islam*, 169.

Yusuf, Nuh, dan Adam.¹⁰⁰ Namun demikian, adanya perbedaan ini tidak sampai menimbulkan tingkat keutamaan Nabi Muhammad kemudian bergeser dan berada di bawah nabi-nabi yang lain.

Di samping gelar di atas mereka menurutnya juga dianugerahi dengan bermacam-macam mu'jizat baik yang bersifat fisik maupun non-fisik. Hanya saja, berbeda dengan Mu'tazilah dan Ash'ariyyah baginya mu'jizat tidak hanya dianugerahkan Tuhan secara eksklusif kepada para nabi semata, melainkan juga dianugerahkan kepada kedua belas imam yang diyakininya sebagai pewaris kepemimpinan Nabi Muhammad yang paling berhak dan absah. Dalam hal ini ia memang terlihat lebih sejalan dengan keyakinan Shi'ah yang dianutnya. Mu'jizat yang olehnya diartikan sebagai perbuatan-perbuatan luar biasa yang dikerjakan oleh para nabi atas izin Tuhan,¹⁰¹ dipandang penting bagi setiap nabi yang diutus Tuhan di tengah-tengah kaumnya. Hal ini menurutnya penting mengingat kaum yang menjadi sasaran risalahnya pada umumnya selalu menuntut bukti untuk memperlihatkan kebenaran atas klaim kenabiannya.¹⁰² Hingga sejauh ini memang tidak terdapat perbedaan yang relatif signifikan antara dirinya dengan Ash'ariyyah dan Mu'tazilah, selain dari aspek pendekatan yang mereka pergunakan dalam menafsirkan persoalan mu'jizat yang dialami para nabi. Hanya

¹⁰⁰Sayyid Sābiq, *al-'Aqā'id al-Islāmiyyah*, 291.

¹⁰¹*Ibid.*, 10. Uraian serupa juga dapat ditemukan dalam bukunya yang lain. Murtaḍa Muṭahhari, *Master and Mastership* (Iran: Islamic Seminary Publication, 1982). 41.

¹⁰²Muṭahhari, *Revelation and Prophethood*, 10. Muḥammad 'Abduh, *Risālat al-Tawḥīd*, 119.

saja, berbeda dengan Mu'tazilah yang lebih melihatnya dari sisi kandungan pemberitaannya tentang alam gaib, bagi Muṭahhari kemu'jizatan al-Qur'an justru terletak pada substansi yang terkandung di dalamnya yang akan selalu terlihat relevan dengan perkembangan ilmu pengetahuan, peradaban dan kebudayaan.¹⁰³

Demikian pula halnya dengan mu'jizat Nabi Ibrahim yang tidak terbakar oleh api ketika ia dimasukkan di dalamnya.¹⁰⁴ Bagi Muṭahhari bukan karena sifat apinya yang atas perintah kehendak Tuhan kemudian berubah menjadi dingin, sehingga mengesankan adanya pertentangan dengan hukum sunnatullah yang telah ditentukan sebelumnya oleh Tuhan di alam ini, sebagaimana yang terlihat dalam paham Ash'ariyyah atau karena dalam diri Ibrahim telah terdapat sunnatullah lain yang keberadaannya dapat menandingi sunnatullah api yang bersifat membakar, sehingga dirinya tidak terbakar, sebagaimana yang terlihat dalam paham Mu'tazilah, melainkan karena hukum yang sebenarnya dari api berbeda dengan sisi luar hukumnya yang selama ini diketahui manusia bersifat membakar. Dengan kata lain, sifat api yang diketahui bersifat membakar tersebut hanyalah sisi luar dari hukum api, sedangkan hukum yang sebenarnya dari api kelihatannya tidak demikian. Hal itu terlihat dari pernyataan Muṭahhari yang menyebutkan bahwa hukum alam yang diungkapkan oleh ilmu pengetahuan adalah hukum yang terikat dengan syarat-syarat tertentu, dan hanya benar sebatas syarat syarat tersebut.¹⁰⁵ Dengan kata lain, hukum sunnatullah tersebut tidak akan berubah sepanjang syarat-

¹⁰³al-Shahrastāni, *al-Milal wa al-Niḥāl*, 56.

¹⁰⁴al-Qur'an, 21 (al-Anbiya'): 68-69.

¹⁰⁵Muṭahhari, *al-'Adl al-Ilāhi*, 148.

syaratnya juga tidak berubah, tetapi ketika syarat-syaratnya berubah, maka hukumnya juga mengalami perubahan. Perubahan hukum api dalam kasus mu'jizat Nabi Ibrahim di atas dimungkinkan, karena keutamaan hubungan jiwanya yang suci dengan kekuasaan Tuhan telah menyebabkan kehendak-Nya yang demikian kuat merubah hukum tersebut dengan hukum yang baru.¹⁰⁶

Dari keterangan tersebut memang mengesankan seolah-olah pemikiran Muṭahharī terdapat kesamaan dengan Ash'ariyyah yang sepenuhnya meyakini adanya unsur peranan dari kehendak Tuhan. Memang, Muṭahharī sendiri juga tidak mengingkari sama sekali adanya unsur peranan dari kehendak Tuhan. Hanya saja, berbeda dengan Ash'ariyyah yang lebih cenderung meyakini peran aktif kehendak Tuhan tersebut secara langsung, baginya peran kehendak tersebut tidak diwujudkan oleh Tuhan secara langsung, tetapi dengan merubah syarat-syarat hukum api yang selama ini dikenali bersifat membakar menuju syarat-syarat hukumnya yang baru yang tidak membakar. Dengan demikian, perubahan yang diakibatkan oleh intervensi Tuhan melalui kehendak-Nya ini tidak dapat dikatakan menyalahi, tetapi tetap berada dalam koridor hukum itu sendiri. Di samping itu, Sebagai manusia pilihan Tuhan yang diutus untuk menyampaikan risalah-Nya mereka juga dibekali dengan beberapa sifat yang dapat memperlancar dalam menjalankan fungsi dan tugas kenabiannya. Beberapa sifat rasul yang disepakati para mutakalimin tersebut pada umumnya terbagi ke dalam tiga bagian, yaitu; sifat wajib yang terdiri dari jujur, terpercaya, tabligh, dan cerdas; sifat mustahil, yang merupakan

¹⁰⁶ *Ibid.*, 149.

kebalikan dari keempat sifat wajib, terdiri dari empat buah, dan sifat jaiz yang terdiri dari satu buah. Dalam hal ini kelihatannya tidak terdapat perbedaan di antara dirinya dengan kedua aliran tersebut.

D. Imamah

Berbeda dengan pemikir-pemikir Shi'ah lain yang umumnya lebih cenderung mempergunakan istilah imamah dalam mengawali pembahasannya tentang persoalan kepemimpinan,¹⁰⁷ Muṭahharī lebih memilih mempergunakan istilah yang sebenarnya belum demikian mentradisi bagi mazhab yang dianutnya, yaitu *wilayah*, dalam mengawali pembahasannya. Berpijak dari keterangan ini, maka dalam upaya membahas akidah ini terlebih dahulu juga akan dijelaskan mengenai konsep *wilayah* itu sendiri. Atas dasar inilah, maka *walayah* dalam pandangan Shi'ah dipandang sebagai bagian dari salah satu Rukun Islam mereka, selain dari shalat, puasa, zakat, haji, jihad, dan *khums*.¹⁰⁸

Dalam pandangan Muṭahharī kata-kata *walā'*, *walāyah*, *wilayah*, *walī*, *mawla*, *awlā* dan yang sejenisnya berasal dari akar kata yang sama, yaitu *walī*. Berbagai bentuk dari akar kata dan kata-kata jadinya ini berulang kali disebutkan dalam al-Quran. Bahkan menurutnya kata-kata tersebut telah dipergunakan sebanyak seratus dua puluh empat kali dalam bentuk kata benda

¹⁰⁷ Ṭabaṭābā'i, *Shi'ite Islam*, 199. al-Ṭuhrānī, *Tawdīh al-Murād*, 671. al-Ḥillī, *Kashf al-Murād*, 362.

¹⁰⁸ Bandingkan dengan Nawawī al-Jawī, *Sharh Kashifat al-Saja*, 14.

dan seratus dua belas kali dalam bentuk kata kerja.¹⁰⁹ Hal ini menunjukkan bahwa masalah *wilayah* demikian penting dalam pandangan al-Qur'an. Sesuai dengan petunjuk yang diberikan al-Qur'an dalam Islam menurut Muṭahhari terdapat dua jenis *walā'*, yaitu yang positif dan yang negatif.¹¹⁰ Sebagai konsekuensinya, maka kedua jenis *walā'* ini telah membawa umat Islam dihadapkan pada dua pilihan. Di satu sisi umat Islam diminta untuk tidak menerima dan menjauhkan dirinya dari satu macam *walā'*, namun di sisi lain mereka telah diminta untuk melaksanakan jenis *walā'* yang lain. Adapun *walā'* positif yang diperintahkan oleh Islam menurutnya juga memiliki dua bentuk, yaitu; yang umum dan yang khusus. Berbeda dengan *walā'* yang umum, bentuk *walā'* yang khusus ini dalam pandangan Muṭahhari terbagi pula ke dalam beberapa kategori, yaitu; *walā'* sebagai kecintaan, *walā'* sebagai imamah, *walā'* sebagai kepemimpinan, dan *walā'* sebagai kemampuan mengendalikan hal-hal yang metafisisik.¹¹¹

Dari keterangan tersebut terlihat bahwa sesungguhnya kewenangan yang dimiliki oleh para imam yang berkenaan dengan urusan keagamaan secara linier sejajar dengan kewenangan yang dimiliki Nabi. Hal ini terlihat dari tulisan Muṭahhari yang menyebutkan bahwa para imam adalah para pakar sejati yang tidak mungkin membuat suatu kesalahan dan kekeliruan dalam berbagai urusan keagamaan.¹¹² Dengan demikian, segala sesuatu yang dikatakan berasal dari para imam,

¹⁰⁹Muṭahhari, *Master and Mastership*, 1.

¹¹⁰*Ibid.*

¹¹¹Muṭahhari, *Master and Mastership*, 3.

¹¹²Muṭahhari, *Man and universe*, 75.

baik itu berupa perkataan, perbuatan, dan ketetapan maupun ihwalnya, dalam pandangannya dengan sendirinya juga merupakan Hadith. Memang, dalam pandangannya Hadith sebagai sumber kedua ajaran Islam setelah al-Qur'an bukan hanya yang datang dari Nabi, melainkan juga yang berasal dari para imam. Secara eksplisit hal ini terlihat dari tulisannya yang menyebutkan bahwa Hadith bukan hanya yang diterima secara langsung dari Nabi semata, melainkan juga yang diterimanya dari para imam.¹¹³ Dengan demikian, di samping terdapat sejumlah Hadith yang berasal dari Nabi dalam pandangan Muṭahhari juga terdapat sejumlah Hadith yang berasal dari para imam. Berdasarkan keyakinannya ini, maka wajar apabila ia kemudian mengkritik para pemikir Islam di luar Shi'ah yang memandang Imam 'Alī bin Abī Ṭālib hanyalah merupakan pembawa Hadith dari Nabi semata, dan bukan sebagai orang yang berwenang atas Hadith itu sendiri.¹¹⁴

Pandangannya ini tentu saja berlawanan dengan keyakinan Mu'tazilah dan Ash'ariyyah, yang memandang selain Nabi tidak ada manusia yang memiliki kewenangan keagamaan yang demikian besar dan tinggi. Karena dengan demikian, rentang waktu peredaran Hadith bagi Muṭahhari tidak hanya terbatas selama periode kenabian Muhammad sebagaimana yang terlihat dalam Mu'tazilah dan Ash'ariyyah, melainkan merentang selama lebih dari dua setengah abad lamanya. Karena posisinya itulah, maka para imam sebagaimana halnya para nabi

¹¹³*Ibid.*, 57.

¹¹⁴Muṭahhari, *Man and Universe*, 63.

juga ma'sum.¹¹⁵ Dari keterangan ini terlihat bahwa para imam dalam pandangannya memang memiliki kedudukan yang demikian tinggi dan mulia sebagaimana halnya yang dicapai para Nabi, selain hanya dari sisi gelar dan penerimaannya terhadap wahyu. Hal ini menunjukkan bahwa posisi para imam bukan hanya sebagai penguasa urusan keagamaan, namun juga sebagai administrator pemerintahan. Dalam hal ini Nabi Muhammad sendiri menurutnya merupakan orang yang telah memegang posisi yang dianugerahkan Tuhan kepadanya ini hingga akhir hayatnya.¹¹⁶ Dengan kata lain, Nabi selain menjadi pemimpin agama juga telah menjadi pemimpin pemerintahan. Dengan demikian, dalam diri Muhammad telah berkumpul dua fungsi sekaligus, yaitu kenabian dan kepemimpinan. Akan tetapi, setelah Nabi meninggal pada tahun 632 M, posisi ini kemudian digantikan oleh 'Ali bin Abi Ṭalib yang bergelar al-Murtaḍa (w. 40 H), saudara sepupu dan sekaligus menantu beliau sebagai imam yang pertama, dan kesebelas orang keturunannya berdasarkan atas wasiat Nabi yang disampaikan melalui lisan para imam sebelumnya.¹¹⁷

Setelah imamah berakhir kemudian kepemimpinan berada di tangan para wakilnya yang secara kronologis berjumlah empat orang. Inilah yang kemudian dinamakan dengan kegaiban kecil (*al-ghaybat al-sughra*). Periode ini menurutnya hanya berlangsung selama kurang lebih tujuh puluh tahun,¹¹⁸ yaitu

¹¹⁵ *Ibid.*, 59-60. Pernyataan serupa juga dapat ditemukan dalam tulisannya yang lain. Muṭahhari, *Master and Mastership*, 27.

¹¹⁶ *Ibid.*, 24..

¹¹⁷ *Ibid.*, 25.

¹¹⁸ *Ibid.*, 10, 33.

semenjak dirinya menghilang secara gaib pada tahun 260 H hingga tahun 329 H. Dinamakan demikian, karena selama imam menghilang dari pandangan umum, tetapi ia masih tetap dapat dihubungi oleh orang-orang yang masih mempercayinya sebagai imam melalui keempat wakilnya yang telah ditunjuk imam.¹¹⁹ Adanya kegaiban kecil ini diperlukan, mengingat umat ketika itu memang belum terbiasa hidup tanpa di bawah bimbingan seorang imam. Ini dimaksudkan sebagai persiapan awal mereka dalam memasuki kegaiban yang selanjutnya. Memang, dalam pandangannya kegaiban kecil ini diperlukan supaya para pengikutnya tidak merasa telah terputus sama sekali dari kepemimpinan keagamaan dan pemikiran mereka.¹²⁰

Berbeda dengan periode kegaiban kecil yang dikatakan hanya berlangsung selama kurang lebih tujuh dasa warsa, periode kegaiban besar, atau yang dalam istilah Arabnya dikenal dengan *al-ghaybat al-kubra*, hingga kini telah berlangsung selama kurang lebih sebelas abad.¹²¹ Periode kegaiban besar ini dimulai setelah wakil imam terakhir yang bernama Abū al-Ḥasan 'Ali bin Muḥammad al-Sammari, menjelang wafatnya secara resmi mengumumkan akan berakhirnya periode kegaiban kecil, yaitu semenjak tahun 329 H/ 939 M hingga kemunculan kembali Imam Mahdi yang dinantikan dari tempat persembunyiannya selama ini.

Berlainan dengan periode kegaiban yang pertama, pada periode kegaiban yang kedua ini imam menurut Muṭahhari

¹¹⁹ *Ibid.*, 32.

¹²⁰ *Ibid.*, 33.

¹²¹ *Ibid.*, 34. Keterangan serupa juga dapat ditemukan dalam sumber Shi'ah yang lain. Ṭabaṭaba'i, *Shi'ite Islam*, h. 242.

memang tidak lagi menunjuk wakilnya secara khusus sebagai tali penghubung dalam memberikan jawaban terhadap segala persoalan yang diajukan oleh para pengikutnya, melainkan telah menyerahkan kekuasaannya secara penuh kepada mereka yang telah mumpuni untuk melakukan ijtihad¹²² dalam persoalan-persoalan yang berkenaan dengan keagamaan dan keduniaan sekaligus. Akan tetapi, karena persyaratan untuk menjadi seorang mujtahid demikian berat, sehingga wajar apabila tidak semua orang mampu untuk melakukannya selain dari hanya mengikuti pendapatnya. Hal ini dapat dilihat dari beberapa sumber yang menyebutkan bahwa syarat-syarat yang harus dipenuhi untuk menjadi mujtahid itu adalah ‘*adalah*, yaitu konsisten dalam mengamalkan ajaran Islam dan memiliki kepribadian yang bersih, saleh, dan taqwa, dan *kifa’ah*, yaitu memiliki kecerdasan dan pengetahuan yang luas sehingga terampil mengurus kehidupan umat.¹²³ Dengan demikian, walaupun pada periode kegaiban kedua ini mereka tidak lagi bisa menanyakan segala persoalan yang dihadapinya kepada imam melalui wakil-wakil yang ditunjuknya, namun mereka bisa menanyakannya secara langsung kepada mujtahid yang dipandangnya mumpuni.

Dengan demikian, dalam pandangan Muṭahhari para imam yang diakui keabsahannya tersebut telah memegang

¹²²Yang dimaksudkan dengan ijtihad, sebagaimana tersebut dalam salah satu sumbernya, adalah menelaah tentang dalil-dalil syar’i untuk menghasilkan pengetahuan hukum-hukum cabang yang telah dibawa oleh para utusan-Nya, atau yang dalam teks Arabnya berbunyi *al-naẓar fī al-adillat al-shar’iyyah liṭaḥṣil ma’rifat al-aḥkām al-far’iyyah allati jā’a biḥa sayyid al-mursalin*. Riḍa al-Muzaffar, ‘*Aqa’id al-Imamiyah*, 11.

¹²³Jalaluddin Rakhmat, “Muṭahhari: Sebuah Model”, 13.

keempat posisi berikut, yaitu; pertama, mereka adalah para penguasa urusan keagamaan yang bersifat otoritatif; kedua, mereka adalah pemutus hukum Islam yang bersifat mengikat dan sah; ketiga, mereka adalah para penguasa kepemimpinan sosial dan politik umat Islam; keempat, mereka adalah penguasa wilayah batiniyah.¹²⁴ Posisi yang keempat atau yang terakhir inilah yang oleh Muṭahhari kemudian disebut sebagai *walā’* positif yang berkenaan dengan kehidupan batiniyah. Dengan kata lain, para imam adalah orang yang dalam hidupnya telah memiliki *walāyah* dalam pengertian yang keempat, yaitu penguasa wilayah batiniyah di atas. Hal ini terlihat jelas dari tulisannya yang menyebutkan bahwa imam adalah pemimpin jalan *walāyah*, pengendali jiwa dan hati nurani manusia lainnya serta menjadi saksi atas perbuatan-perbuatan mereka, dan pewenang yang berkompeten di masanya.¹²⁵ Dari keterangan ini terlihat bahwa dalam *walā’* imamah dan kepemimpinan pemikirannya memang berbeda dengan Ash’ariyyah yang meyakini bahwa Nabi tidak pernah secara eksplisit menunjuk seseorang untuk menggantikan dirinya sebagai pemimpin umat Islam, baik dalam urusan keagamaan maupun terlebih dalam urusan pemerintahan. Demikian juga halnya dengan Muṭazilah yang justru memandang keberadaan pemimpin diperlukan apabila kemaslahatan memang menghendaki demikian. Akan tetapi, dalam *walā’* batiniyah, pemikirannya terlihat lebih sejalan dengan Ash’ariyyah, dan bukan dengan Muṭazilah yang cenderung menolak aspek kehidupan batiniyah.

¹²⁴Muṭahhari, *Master and Mastership*, 26. Keterangan serupa juga dapat ditemukan dalam karyanya yang lain. Muṭahhari, *Man and Universe*, 91.

¹²⁵*Ibid.*, 36.

E. Kebangkitan

Demikian pentingnya akidah kebangkitan bagi Muṭahhari, sehingga wajar apabila ia sebagaimana halnya Ash‘ariyyah tetap memandang perlu untuk menyebutkannya secara eksplisit dalam salah satu komponen ajaran keimanannya. Hal ini tentu berbeda apabila dibandingkan dengan Mu‘tazilah. Walaupun Mu‘tazilah sama-sama mengimani dan mengakui sepenuhnya keberadaan akidah ini, tetapi mereka telah memandang cukup untuk dimasukkan sebagai bagian dari komponen ajarannya tentang keadilan. Dengan demikian, sesungguhnya bukan hanya akidah kenabian semata yang menurut mereka telah tercakup di dalam komponen ajarannya tentang keadilan, melainkan juga akidah mereka yang berkenaan dengan kebangkitan. Atas dasar inilah, maka wajar apabila al-Qur’an sendiri kemudian memperkenalkan dengan beberapa nama untuk menyebut akidah ini. Bahkan atas dasar inilah, kemudian Ṭabaṭaba‘i secara tegas menyatakan bahwa di antara beberapa kitab suci yang ada di dunia, al-Qur’an merupakan kitab suci satu-satunya yang membicarakan secara terperinci mengenai hal ini.¹²⁶

Di samping nama-nama tersebut di dalam al-Qur’an sendiri, juga terdapat ratusan ayat yang secara khusus membicarakan tentang berbagai tahapan peristiwa kehidupan manusia sesudah meninggalnya, seperti: alam kubur, pertanyaan Munkar dan Nakir, siksa kubur, alam barzakh, alam mahsyar, timbangan, perhitungan, telaga kautsar, jembatan, surga dan

¹²⁶Ṭabaṭaba‘i, *Shi‘ite Islam*, 188.

neraka, dan lain sebagainya.¹²⁷ Hal ini menunjukkan bahwa keimanan kepada kebangkitan sama pentingnya dengan keimanan kepada tauhid dan kenabian. Oleh karenanya wajar apabila seseorang mengingkari salah satu dari ketiganya, sebagaimana telah disebutkan di atas, dapat dipandang telah keluar dari wilayah keislaman. Hanya sayangnya, dalam hal ini Muṭahhari tidak berusaha untuk mengelaborasi lebih detail mengenai beberapa peristiwa kehidupan manusia sesudah meninggalnya selain dari alam barzakh, yang notabene merupakan tahap-tahap peristiwa kehidupan yang hendak dilalui manusia dalam perjalanannya menuju surga dan atau neraka secara visual, sebagaimana halnya yang terlihat dalam Ash‘ariyyah. Hal ini karena ia mungkin telah merasa cukup dengan penjelasan yang disampaikan oleh al-Qur’an dan Hadith maupun sumber-sumber Shi‘ah yang lain. Hal ini terlihat dari salah satu sumber Shi‘ah lainnya yang secara eksplisit juga meyakini sepenuhnya terhadap beberapa peristiwa kehidupan yang mesti dilalui manusia sesudah kematiannya, seperti; adanya hisab, jembatan, timbangan, surga dan neraka.¹²⁸ Dalam hal ini ia memang kelihatan berbeda dengan Mu‘tazilah yang, sebagaimana telah diuraikan di atas, mengingkari keberadaan mereka secara visual selain dari siksa kubur beserta surga dan neraka, tetapi lebih sejalan dengan Ash‘ariyyah yang juga sama-sama mengimani keberadaannya secara keseluruhan.

Berkenaan dengan alam barzakh - yang notabene merupakan tahapan pertama dari kehidupan abadi - yang secara

¹²⁷*Ibid.*, 1. Keterangan serupa juga dapat dijumpai dalam karyanya yang lain. Muṭahhari, “An Introduction to ‘Ilm al-Kalam”, 76.

¹²⁸Riḍa al-Muzaffar, *‘Aqa‘id al-Imamiyah*, 133.

bahasa berarti pemisah,¹²⁹ Muṭahhari mengatakan bahwa ia merupakan kehidupan antara kematian dan hari pengadilan besar.¹³⁰ Hal ini menunjukkan bahwa sebelum manusia memasuki hari pengadilan besar ia akan memasuki suatu fase kehidupan yang lain terlebih dahulu langsung setelah kematiannya. Pemahaman ini sejalan dengan Ash‘ariyyah yang juga menyebut barzakh sebagai periode antara kehidupan dunia dengan akhirat.¹³¹ Dalam periode kehidupan yang oleh Muṭahhari sendiri diistilahkan juga dengan “suatu masa antara” tersebut terdapat suatu jenis kehidupan di mana orang selain dapat berdialog dengan malaikat, dan melihat serta mendengar pembicaraan orang di dunia, juga dapat merasakan kesenangan berkat kebajikan yang diperbuatnya selama di dunia, dan merasakan penderitaan dan kesusahan berkat keburukan yang diperbuatnya selama di dunia.¹³² Dalam hal ini pemikirannya memang terlihat berbeda dengan Mu‘tazilah yang menolak adanya alam barzakh, tetapi lebih sejalan dengan Ash‘ariyyah yang secara eksplisit juga sama-sama meyakini keberadaannya.

Di samping itu, sesuai dengan keyakinannya tentang adanya syafaat, dalam kehidupan alam barzakh tersebut menurut Muṭahhari orang-orang yang telah mati juga masih memungkinkan untuk dapat menikmati beberapa berkat dan manfaat dari amal saleh,¹³³ baik melalui doa-doa, ibadah-ibadah

¹²⁹Quraish Shihab, *Wawasan al-Qu‘ran*, 92.

¹³⁰Muṭahhari, *Eternal Life*, 17. Keterangan yang sama juga dapat dijumpai dalam sumber Shi‘ah yang lain. Ṭabaṭaba‘i, *Shi‘ite Islam*, 187.

¹³¹Quraish Shihab, *Wawasan al-Qu‘ran*, 92.

¹³²Muṭahhari, *Eternal Life*, 17-19.

¹³³Muṭahhari, *Eternal Life*, 24.

wajib dan sunah, maupun melalui pendirian lembaga-lembaga keagamaan dan sosial yang pahalanya diniatkan dan ditujukan kepadanya, baik yang dilakukan sanak familinya, sahabat-sahabatnya, dan guru-gurunya, maupun oleh orang lain sekalipun. Dalam hal ini ia memang terlihat lebih sejalan dengan Ash‘ariyyah ketimbang dengan Mu‘tazilah yang secara eksplisit mengingkarinya, karena dipandang tidak sejalan dengan paham keadilan yang dianutnya selama ini. Hal ini bisa dimengerti, karena bagi Mu‘tazilah orang Islam yang telah berbuat dosa besar dan di akhir hidupnya tidak pernah bertaubat, maka ia tidak lagi dapat dipandang sebagai orang mukmin, melainkan telah menjadi fasiq, sehingga nasibnya di akhirat kelak menurutnya tiada lain baginya selain harus menempati neraka. Pandangannya ini tentu berbeda apabila dibandingkan dengan Muṭahhari yang tetap meyakini orang tersebut masih berhak menyandang predikat mukmin, sebagaimana halnya yang terlihat dalam keyakinan Ash‘ariyyah.

Demikian pula halnya dengan surga dan neraka yang dalam al-Qur‘an masing-masing dikonseptualisasikan sebagai tempat yang letaknya berada di atas dan di bawah. Dalam pandangan Muṭahhari surga dan neraka merupakan dua tujuan spiritual perjalanan hidup manusia. Sehingga apabila perjalanannya telah sampai, maka ia akan mendapatkan hasil sesuai dengan tujuan yang telah dipilih dan ditetapkan sebelumnya. Berdasarkan atas pertimbangannya inilah, maka wajar apabila sebagian manusia menurutnya akan mendapatkan tempatnya di surga, karena orientasi perjalanan yang dipilih dan ditetapkannya menuju ke atas, dan sebagian yang lain akan berada di neraka karena memang orientasi perjalanan yang

dipilih dan ditetapkannya menuju ke bawah.¹³⁴ Sebagaimana halnya dengan neraka, menurut Muṭahhari surga itu juga tidak hanya terdiri dari satu jenis, melainkan terdapat berbagai jenis surga sesuai dengan tingkatan kedekatan orang-orang yang beriman kepada Pencipta-nya.¹³⁵

Berbeda dengan Muṭazilah yang memandang surga dan neraka secara eksistensial hanya terdapat di hari pengadilan besar, Muṭahhari terlihat lebih sejalan dengan Ash'ariyyah juga sama-sama memandang sebagian dari surga- dan neraka telah disediakan bagi alam barzakh, dan bukan hanya bagi kebangkitan.¹³⁶ Sebagai konsekuensinya, maka Muṭahhari juga terlihat lebih sejalan dengan Ash'ariyyah yang memandang bahwa surga dan neraka telah diciptakan oleh Tuhan terlebih dahulu,¹³⁷ dan tidak sejalan dengan Muṭazilah yang berpendapat keduanya baru diciptakan pada hari kebangkitan (*yawm al-ba'th*) nanti.¹³⁸ Sebagai konsekuensinya, maka bagi Muṭazilah keberadaan surga yang terdapat dalam kisah Adam bukanlah sebagai surga dalam arti kata yang sesungguhnya, melainkan hanya merupakan salah satu taman dari beberapa taman yang terdapat di dunia.¹³⁹ Di samping alam barzakh, dalam akidah kebangkitan ini juga terdapat tahapan kedua dari kehidupan abadi yang disebutnya dengan hari pengadilan besar. Berbeda dengan alam barzakh yang dalam pandangannya hanya akan

¹³⁴ Muṭahhari, *al-'Adl al-Ilāhī*, 255. Juga Ṭabaṭaba'ī, *Shi'ite Islam*, 192.

¹³⁵ Muṭahhari, *Eternal Life*, 20.

¹³⁶ Muṭahhari, *Eternal Life*, 20.

¹³⁷ Abi Sa'īd 'Abd al-Rahman al-Naysabūrī, *al-Ghunyah fī Uṣūl al-Dīn* (Beirut: Mu'assasat al-Kutub al-Thaqafiyah, 1987), 167.

¹³⁸ al-Bazdawī, *Kitāb Uṣūl al-Dīn*, 165.

¹³⁹ 'Abd al-Rahman al-Naysabūrī, *al-Ghunyah fī Uṣūl al-Dīn*, 167.

dialami oleh manusia secara individual dan langsung setelah kematiannya, hari pengadilan besar menurutnya merupakan suatu peristiwa yang akan mencakup segala keseluruhannya, yakni baik sekalian individu maupun seluruh dunia.¹⁴⁰ Hal ini menunjukkan bahwa di hari pengadilan besar nanti manusia yang yang pertama dan yang terakhir mati akan dikumpulkan seluruhnya secara bersama-sama untuk dimintai pertanggung jawabannya. Oleh karena itu, maka wajar apabila Muṭahhari kemudian menyatakan bahwa bumi, benda-benda mati, dan tumbuh-tumbuhan yang terdapat di akhirat nanti adalah benar-benar bumi, benda-benda mati, dan tumbuh-tumbuhan yang terdapat di dunia ini.¹⁴¹ Hal ini menunjukkan bahwa di antara kedua alam memang terdapat keterkaitan satu sama lain. Bahkan karena keterkaitannya demikian kuat, sehingga wajar ia apabila ia kemudian mengibaratkan keduanya dengan dua musim dengan umur dan tahun yang berbeda.¹⁴² Keterangan ini memperlihatkan bahwa meskipun selama ini dirinya juga dikenal sebagai filosof, namun ia tetap meyakini kebangkitan tersebut tidak hanya meliputi ruhnya semata, sebagaimana yang selama ini diyakini para sufi dan filosof,¹⁴³ melainkan juga mencakup jasadnya sekaligus.¹⁴⁴ Dalam hal ini memang tidak terdapat perbedaan

¹⁴⁰ Muṭahhari, *Eternal Life*, 24.

¹⁴¹ Muṭahhari, *al-'Adl al-Ilāhī*, 254.

¹⁴² *Ibid.*, 188.

¹⁴³ Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme*, 54.

¹⁴⁴ Berkenaan dengan hal ini terdapat komentar yang menarik dari Ibn Rushd yang menyatakan bahwa bagi orang-orang awam kebangkitan itu memang seyogyannya divisualisasikan dalam bentuk jasmani agar mereka lebih termotivasi untuk melakukan perbuatan-perbuatan baik dan menjauhi perbuatan-perbuatan jahat. Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme*, 54.

yang signifikan antara dirinya dengan Ash‘ariyyah maupun Mu‘tazilah.

Akan tetapi, berbeda dengan Ash‘ariyyah yang lebih cenderung memahami fenomena kehidupan yang berlangsung di akhirat nanti tidak ubahnya sebagaimana layaknya fenomena kehidupan yang terdapat di dunia, baik jasmani maupun ruhaninya, selain dari sisi keindahan, kesempurnaan dan kekekalannya, bagi Muṭahhari kehidupan di akhirat nanti seluruhnya akan mengejawantah dalam wujudnya yang imaginal (*malakūti*), dan bukan dalam wujud spiritual sebagaimana halnya yang diyakini para sufi selama ini. Hal ini terlihat dari salah satu tulisannya, yang menyebutkan bahwa bumi beserta seluruh isinya yang terdapat di akhirat adalah benar-benar bumi yang terdapat di alam dunia ini tetapi dalam bentuknya yang *malakūti*,¹⁴⁵ atau imaginal, meminjam terjemahan yang dipergunakan oleh Mulyadhi Kartanegara, yaitu suatu alam yang berada di antara alam fisik dan metafisik. Dalam hal ini, ia memang terlihat lebih sejalan dengan Mu‘tazilah yang juga sama-sama memandang kebangkitan akan terjadi dalam bentuknya yang lebih bersifat imaginal ketimbang material. Oleh karenanya wajar apabila kemudian ia menyatakan bahwa neraka dan siksa pada dasarnya merupakan perwujudan dari dosa-dosa yang dilakukan oleh manusia yang menyalakan api dan dikirimkannya ke neraka.

Demikian pula halnya dengan persoalan kemungkinan melihat Tuhan (*ru‘yat Allah*) di hari pengadilan besar kelak. Dalam hal ini, Muṭahhari cenderung berpendapat bahwa Tuhan

¹⁴⁵Muṭahhari, *al-‘Adl al-Ilāhī*, 254.

tidak akan mungkin dapat dilihat oleh manusia dengan mata kepalanya, baik di dunia maupun juga di akhirat nanti.¹⁴⁶ Penolakannya ini juga diperkuat melalui sumber Shi‘ah lainnya, yang menyebutkan Tuhan mustahil dapat dilihat manusia dengan mata kepalanya, karena sesuatu yang dapat dilihat sesungguhnya hanyalah jisim yang memiliki tempat, warna, bentuk, dan arah sebagaimana yang telah disebutkan di atas. Keterangan ini memberikan kesan bahwa seolah-olah ia terlihat sejalan dengan Mu‘tazilah yang secara eksplisit juga sama-sama menolak kemungkinan Tuhan dapat dilihat dengan mata kepala manusia. Akan tetapi, kesan tersebut akan segera hilang apabila diikuti keterangan Muṭahhari selanjutnya, yang menyebutkan bahwa sesungguhnya tingkatan keyakinan yang tertinggi bukanlah keyakinan akal, atau yang oleh dirinya disebut dengan *‘ilm al-yaqīn*, sebagaimana halnya terlihat dalam paham Mu‘tazilah selama ini, melainkan keyakinan hati yang berarti menyaksikan Tuhan dengan hati,¹⁴⁷ atau yang oleh dirinya disebut *‘ayn al-yaqīn*. Hal ini menunjukkan bahwa dalam pandangannya, melihat Tuhan itu bukan sesuatu yang mustahil bagi manusia.

Hanya saja, berbeda dengan Ash‘ariyyah yang meyakini Tuhan akan dapat dilihat manusia dengan mata kepalanya, sehingga terkesan Tuhan telah tereduksi sebagaimana halnya wujud-wujud fisik lainnya, bagi Muṭahhari ia memang betul-betul akan dapat dilihat oleh manusia, tetapi cara melihatnya bukan dengan mata kepalanya, melainkan melalui mata hatinya, baik di akhirat kelak maupun juga di dunia.¹⁴⁸ Keyakinannya ini

¹⁴⁶Muṭahhari, “An Introduction to ‘Ilm al-Kalām”, 87.

¹⁴⁷*Ibid.*, 87.

¹⁴⁸*Ibid.*

dapat dimengerti, mengingat dirinya selama ini bukan hanya dikenal sebagai ahli *kalam* dan hukum Islam semata, melainkan juga seorang ahli tasawuf. Oleh karena itu, wajar apabila dalam memandang persoalan-persoalan *kalam* pun dengan sendirinya ketiga paradigma tersebut seringkali mewarnai di dalam tulisan-tulisannya. Dengan demikian, dalam hal ini sikapnya terlihat berbeda dengan pandangan Ash'ariyyah yang meyakini sepenuhnya Tuhan dapat dilihat oleh manusia dengan mata kepalanya kelak, tetapi lebih sejalan dengan pandangan Mu'tazilah yang juga sama-sama meyakini Tuhan mustahil akan dapat dilihat dengan mata kepalanya di akhirat nanti.

Dengan demikian, apabila kelima poin pemikiran Mu'tazilah yang telah diuraikan di atas diadakan pemetaan (*mapping*), maka hanya terdapat satu poin pemikiran yang sesungguhnya tidak memiliki kesamaan dengan kedua aliran *kalam* yang telah ada sebelumnya, baik dengan Ash'ariyyah maupun terlebih Mu'tazilah, yaitu pemikirannya tentang imamah. Hal ini tentunya bisa dimengerti, karena selain secara kronologis Shi'ah sebagai suatu kelompok politik dalam Islam memang terlahir paling awal dibandingkan dengan kedua aliran tersebut, juga karena dalam pandangannya imamah bukan merupakan bagian dari urusan manusia untuk memilih dan mengangkatnya, melainkan menjadi priveles Tuhan semata. Kalaupun ada kesamaannya dengan Ash'ariyyah, maka hal itu hanya dalam soal keduanya yang juga sama-sama memandang keharusan adanya seorang pemimpin yang diangkat di tengah-tengah umat Islam. Adapun untuk keempat poin pemikirannya yang lain, maka secara substansial pemikiran-pemikirannya lebih banyak memperlihatkan kesamaannya dengan Mu'tazilah

dibandingkan dengan Ash'ariyyah. Adanya kesamaan tersebut tentunya bisa dimengerti mengingat secara genealogis para ahli *kalam* Shi'ah yang mula-mula banyak yang berguru secara langsung kepada tokoh-tokoh kenamaan Mu'tazilah.

BAB III P E N U T U P

A. Kesimpulan.

Berdasarkan data-data yang telah diuraikan di atas, maka dapat diambil kesimpulan sebagai berikut.

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

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

2. Baik Mu'tazilah maupun Ash'ariyyah sesungguhnya sama-sama memiliki pengaruh terhadap pemikiran Muṭahhari, walaupun pengaruh yang ditimbulkan oleh Ash'ariyyah memang tidak sebesar yang berasal dari Mu'tazilah. Di antara pengaruh yang berasal dari Ash'ariyyah adalah keyakinannya tentang adanya sifat-sifat bagi Tuhan, adanya unsur kehendak Tuhan sebagai sebab efektif, keharusan adanya pemimpin yang diangkat, adanya syafaat bagi orang Muslim yang berdosa besar. Sedangkan pengaruh yang berasal dari Mu'tazilah, selain dari aspek pendekatan rasional yang dipergunakan, juga keyakinannya tentang adanya kebebasan manusia dalam kehendak dan perbuatan, adanya integralitas zat dan sifat-sifat Tuhan, keharusan Tuhan

berbuat adil, penafsirannya tentang mu'jizat, paham syafaatnya yang rasional, dan keyakinannya tentang Tuhan tidak dapat dilihat dengan mata kepala. Keterpengaruhannya ini dimungkinkan, karena memang tokoh-tokoh Shi'ah yang mula-mula banyak yang bergumul dan berguru secara langsung kepada tokoh-tokoh Mu'tazilah kenamamanaan yang hidup pada masa pembentukan pemikiran Islam.

B. Implikasi Teoritik

Hasil penelitian ini membuktikan bahwa tesis yang dikemukakan oleh Zuhdi Jar Allah dalam karyanya, *al-Mu'tazilah*, dan yang kemudian didukung oleh Harun Nasution dalam karyanya, *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, yang menyebutkan bahwa sesungguhnya kelompok Shi'ah tidak memiliki konsep *kalam* yang mandiri dan eksklusif, kecuali hanya mengikuti aliran *kalam* rasional dan filosofis yang telah ditumbuh-kembangkan sebelumnya oleh Mu'tazilah tidak sepenuhnya benar.

Demikian juga halnya dengan tesis serupa yang pernah diungkapkan oleh pemerhati *kalam* dari Mesir yang bernama Abu Zahrah. Dalam salah satu karyanya yang berjudul, *Tarikh al-Madhahib al-Islamiyyah*, ia menyebutkan bahwa secara umum pemikiran Shi'ah dalam bidang *kalam* memang lebih sejalan dengan mazhab Mu'tazilah, dan tidak sesuai dengan mazhab Ash'ariyyah dan Maturidiyyah. Tesis ini juga tidak sepenuhnya benar, karena dari hasil penelitian yang penulis lakukan melalui salah satu tokoh kenamaannya, Murtaḍa Muṭahhari, ternyata pemikiran *kalam* Shi'ah tidak semata-mata dipengaruhi oleh Mu'tazilah, namun juga ada yang berasal dari Ash'ariyyah,

walaupun kadar pengaruhnya memang tidak sebesar yang berasal dari Mu'tazilah.

Dalam masalah tauhid sifat (*tawḥīd fī al-ṣifāt*) misalnya, pemikiran Muṭahhari selain tidak sepenuhnya sama dengan Mu'tazilah yang menolak adanya sifat-sifat Tuhan di samping zat-Nya, juga tidak sepenuhnya sama dengan Ash'ariyyah yang meyakini keberadaan sifat-sifat Tuhan yang terpisah di samping zat-Nya, tetapi antara keduanya benar-benar menyatu secara integral. Ini menunjukkan, apabila ia tidak sepenuhnya terpengaruh dengan Mu'tazilah maupun terlebih Ash'ariyyah. Demikian pula halnya dengan pemikirannya tentang tauhid perbuatan (*tawḥīd fī al-af'āl*). Selain tidak sepenuhnya sama dengan Mu'tazilah yang meyakini kebebasan manusia secara penuh dalam kehendak dan perbuatannya maupun sunnatullah yang berlaku di alam, ia juga tidak sepenuhnya sama dengan Ash'ariyyah yang menafikan adanya kebebasan bagi manusia dalam berkehendak dan berbuat maupun sunnatullah yang berlaku di alam, namun tetap meyakini efektivitas dari kedua unsur penyebab, yang cara kerjanya tidak berada dalam garis sejajar, tetapi dalam satu rangkaian.

Berbeda dengan Ash'ariyyah yang melihat keadilan Tuhan dari perspektif ketuhanan, sehingga Tuhan tetap dipandang adil walaupun dalam perbuatan-Nya tidak sejalan dengan norma-norma yang berlaku dalam masyarakat, pemikiran Muṭahhari terlihat lebih sejalan dengan Mu'tazilah yang melihat keadilan dari perspektif kemanusiaan, sehingga Tuhan dipandang tidak adil apabila dalam perbuatan-Nya bertentangan dengan norma-norma yang berlaku dalam masyarakat. Ini menunjukkan, apabila ia memang lebih banyak terpengaruh oleh pemikiran Mu'tazilah ketimbang Ash'ariyyah.

Berbeda dengan pemikirannya tentang kenabian yang memang sejalan, baik dengan pemikiran Mu'tazilah maupun terlebih dengan Ash'ariyyah, Mu'tahhari memandang imamah merupakan bagian dari salah satu prinsip agama yang harus diimani. Oleh karena itu, demi terpeliharanya kemaslahatan agama dan umatnya, Nabi menurut Mu'tahhari telah menunjuk kedua belas imam dari keturunannya untuk menggantikan dirinya menangani urusan keagamaan dan keduniaan. Karena Nabi adalah ma'sum, maka para imam yang ditunjuk sebagai penggantinya pun harus maksum. Ini menunjukkan apabila ia sama sekali tidak terpengaruh oleh keduanya, selain yang berkenaan dengan masalah kenabian

Sejalan dengan Mu'tazilah dan Ash'ariyyah, Mu'tahhari meyakini adanya kebangkitan sebagai medan pembalasan yang sesungguhnya bagi seluruh perbuatan manusia. Mereka juga meyakini kebangkitan manusia meliputi jasad dan rohnya sekaligus. Akan tetapi berbeda dengan Ash'ariyyah yang menggambarkan kebangkitan dalam bentuk material, ia lebih sejalan dengan Mu'tazilah yang menggambarkan kebangkitan dalam bentuk imaginal. Adanya keterpengaruhan ini dimungkinkan karena tokoh-tokoh Shi'ah awal banyak yang berguru secara langsung kepada tokoh-tokoh Mu'tazilah. Dari temuan ini terlihat apabila pemikiran Mu'tahhari, sesungguhnya tidak sepenuhnya sejalan dengan Mu'tazilah.

Dengan demikian, hasil penelitian ini lebih memperkuat tesis yang dikemukakan oleh Nurcholish Madjid dalam tulisannya yang berjudul "Aktualisasi Ajaran Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah", yang menyebutkan bahwa al-Ash'ari bukan hanya merupakan pemimpin *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, tetapi juga

memiliki banyak pengaruh terhadap pemikiran *kalam Shi'ah*, sekalipun kadarnya tidak sebesar pengaruh yang berasal dari paham Mu'tazilah.

DAFTAR PUSTAKA

- Abatasya Islamic Website. "Shahid Muḥahhari dalam Pandangan Ayatullah Khumayni". dalam <http://abatasya.net/persepektif/html>, 13 Agustus 2007.
- ‘Abduh, Muḥammad. *Risālat al-Tawḥīd*. Mesir: al-Manār, 1926.
- Abu Amar, Hasan. *Akidah Shi‘ah Seri Tauhid Rasionalisme dan Alam Pemikiran Filsafat dalam Islam*. T.tp.: Yayasan al-Muntazar, 1993.
- Abū Zahrah, Muḥammad Aḥmad. *Tarīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*. Kairo: Maktabat al-Adab, t.t.
- Akhtar, Waḥid. "An Introduction to Imamiyyah Schollars: al-Sayyid al-Murtaḍa: Life and Works", dalam *al-Tawḥīd a Quarterly Journal of Islamic Thought and Culture*, Vol. II, No. 2, Rabi‘ al-Thāni-Shawwal. Teheran: Islamic Propagation Organization International Relations Department, 1405 H.
- ‘Alī, Syed Ameer. *Api Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- Amin, Aḥmad. *Duḥā al-Islām*, Juz III. Kairo: Maktabat al-Nahḍat al-Miṣriyah, t.t.
- . *Fajr al-Islām*. t.tp.: tp., 1975.
- . *Zuhr al-Islām*. Jilid IV, Beirut: t.p. 1969.
- Aminrazavi, Mehdi. "Persia". dalam *History of Islamic Philosophy*, Jilid dua, ed., Seyyed Hossein Naṣr dan Oliver Leaman. London: Routledge, 1996.
- Arberry, A.J. *Revelation and Reason in Islam*. London: Allen and Unwin, t.t.
- Arikunto, Suharsimi. *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktis*. Jakarta: Rineka Cipta, 1991.
- al-Ash‘arī, Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Ismā‘il. *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyanah*. Madinah: al-Mamlakat al-‘Arabiyat al-Sa‘ūdiyyah, 1409 H.
- . *Kitāb al-Luma‘ fī al-Radd ‘alā Ahl al-Ziyagh wa al-Bida‘*. Kairo: Shirkat Musahamah Miṣriyah, 1995.
- al-Ash‘arī, Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Ismā‘il. *Maqālāt al-Islāmiyyin wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*, Juz II. Mesir: al-Maktabat al-Nahḍiyat al-Miṣriyah, 1950.
- Azra, Azyumardi. "Antara Kekuasaan dan Keterpaksaan Manusia; Pemikiran Islam Tentang Perbuatan Manusia". dalam *Insan Kamil, Konsepsi Manusia Menurut Islam*, ed., M. Dawam Rahardja. Jakarta: Pustaka Grafiti Pers, 1987.
- al-Badawī, ‘Abd al-Raḥmān. *Madhāhib al-Islāmiyyah*, Jilid I. Beirut: Dar al-‘Ilm li al-Malayin, 1971.

- al-Baghdādī, ‘Abd al-Qāhir bin Ṭahir. *al-Farq Bayn al-Firaq*. Beirut: Dar al-Āfaq al-Jadidah, 1978.
- Bakker Sy, JWM. *Sejarah Filsafat dalam Islam*. Yogyakarta: Kanisius, 1978.
- Baqir, Haidar. “‘Alī Shari‘ati: Seorang “Marxis” yang Anti Marxisme dan Seorang Shi‘i yang Sunni”. dalam ‘Alī Shari‘ati. *Ummah dan Imamah suatu Tinjauan Sosiologis*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1995.
- . “Suatu Pengantar kepada Filsafat Islam Pasca-Ibn Rusd”. dalam Murtaḍa Muṭahhari. *Filsafat Hikmah: Pengantar Pemikiran Ṣadrā*. Bandung: Mizan, 2002.
- . *Murtaḍa Muṭahhari Sang Mujahid, Sang Mujtahid*. Bandung: yayasan Muṭahhari, 1995.
- Basyir, Ahmad Azhar. *Refleksi Atas Persoalan Keislaman: Seputar Filsafat, Hukum dan ekonomi*. ed., Fauzi Rahman. Bandung: Mizan, 1993.
- al-Bayadī, Kamāl al-Dīn Aḥmad bin. *Ishārat al Maram min ‘Ibarat al-Imam*. ed., Yusuf ‘Abd al-Razzaq. Kairo: Muṣṭafa al-Babi al-Halabi wa Awladuh, 1949.
- Bayat, Mangol. “Islam Iran Masa Pahlavi dan Sesudahnya Tinjauan Revolusi Kultural”. dalam *Islam dan Perubahan Sosial-Politik di Negara Sedang Berkembang*. ed., John L. Esposito. Yogyakarta: PLP2M, 1985.
- al-Bazdawī, Abū al-Yusra Muḥammad bin Muḥammad ‘Abd al-Karim. *Kitāb Uṣūl al-Dīn*. Kairo: ‘Isa al-Babi al-Halabi, 1963.
- Brockelmann, Carl. *Tarikh al-Shu‘ub al-Islamiyyah*. Beirut: Dar al-‘Ilm, 1974.
- Burns, Edward Mc Nall. *Western Civilizations Their History and Their Culture*. New York: W.W. Norton and Company INC, 1955.
- Cawidu, Harifuddin. *Konsep Kufur dalam al-Qur‘an: Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Tematik*. Jakarta: Bulan Bintang, 1991.
- Corbin, Henry. *History of Islamic Philosophy*. London: Kegan Paul International & Islamic Publications, 1993.
- Esposito, John L. *Ancaman Islam: Mitos atau Realitas?*. Bandung: Mizan, 1994.
- Fakhry, Majid. *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis*. Bandung: Mizan, 2001.
- al-Fakhūri, Hanna. *Tarikh al-Falsafat al-‘Arabiyyah*. Beirut: Dar al-Ma‘arif, 1957.
- Fischer, Michael M.J. “Imam Khumayni: Empat Tingkat Pemahaman”. dalam *Dinamika Kebangunan Islam*, ed., John L. Esposito. Jakarta: Rajawali Press, 1987.

- al-Fuḍālī, Shaykh Muḥammad. *Kifāyat al-‘Awām fī ‘Ilm al-Kalām* (Semarang: Toha Putra, t.t.
- Genequand, Charles. “Metaphysics”. dalam *History of Islamic Philosophy*, Jilid satu. ed., Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman. London: Routledge, 1996.
- al-Ghazālī, Abū Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad. *al-Iqtisād Fī al-‘Itiqād*. ed., Ibrahim Agah Cubukcu dan Husseyin Atay. Ankara: Ankara Universitesi, 1962.
- al-Ghazālī, Abū Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad. *Minḥaj al-‘Abidin*. T.tp.: al-Nūr Asia, t.t.
- , *al-Munqidh min al-Ḍalāl*. Beirut: Maktabat al- Safinah, t. t.
- Gibb, HAR dan J.H. Kramers. *Shorter Encyclopedia of Islam*. Leiden: EJ. Brill, 1961.
- Hadi, Sutrisno. *Metodologi Reaserch*, Jilid I. Yogyakarta: Andi Offset, 1995.
- Noeng Muhadjir. “Wahyu dalam Paradigma Penelitian Ilmiah Pluralisme Metodologik: Metodologi Kualitatif”. dalam *Metodologi Penelitian Agama Sebuah Pengantar*. ed., Taufik Abdullah dan M. Rusli karim. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989.
- Halecem, M. Abdel. “Early Kalām”. dalam *History of Islamic Philosophy*, Jilid satu, ed., Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman. London: Routledge, 1996.
- al-Hamadḥānī, ‘Abd al-Jabbar bin Aḥmad. *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1965.
- Hamka (Haji Abdul Malik Karim Amrullah). *Pelajaran Agama Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Hanafi, Ahmad. *Teologi Islam (Ilmu Kalām)*. Jakarta: Bulan Bintang: 1982.
- Harahap, Syahrin. *Metodologi Studi dan Penelitian Ilmu-ilmu Ushuluddin*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000.
- Hassan, Ahmad Rifa‘i. “Manusia Serba Dimensi dalam Pandangan Murtaḍā Muṭahhari”. dalam *Insan Kamil Konsepsi Manusia Menurut Islam*, ed. M. Dawam Rahardjo. Jakarta: Pustaka Grafitipers, 1987.
- Hassan, Ibrahim Hassan, *Sejarah Kebudayaan Islam*. Yogyakarta: Kota Kembang, 1989.
- al-Ḥillī, Jamāl al-Dīn ‘Allāmah. *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-‘Itiqād*. Qum: Mu’assasah al-Naṣr al-Islami, 1407 H.
- Hodgson, Marshall G.S. *The Venture of Islam*, Vol. III. United States of America: University of Chicago, 1974.

- al-'Iraqi, 'Atif. *Tajdīd fī al-Madhāhib al-Falsafah wa al-Kalāmīyah*. Kairo: Dār al-Ma'arif, 1983.
- Islāmī, Amal. "Tentang Yayasan Muṭahhari". *al-Hikmah Jurnal Studi-studi Islam*, No. 1, Maret – Juni 1990.
- Jahja, M. Zurkani. *Teologi al-Ghazālī Pendekatan dan Metodologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Jar Allāh, Zuhdī. *al-Mu'tazilah*. Beirut: al-Ahliyah Lī al-Nashr wa al-Tawzi', 1974.
- al-Jazā'iri. *'Aqīdat al-mu'min*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Kamal, Zainun. "Pemikiran Muṭahhari di Bidang Teologi". *al-Hikmah Jurnal Studi-studi Islam*, No. 4, November 1991-Februari 1992.
- Khatamī, Muḥammad. *Membangun Dialog Antar Peradaban Harapan dan Tantangan*. Bandung: Mizan, 1998.
- Kraemer, Joel L. *Renaissance Islam: Kebangkitan Intelektual dan Budaya Pada Abad Pertengahan*. Bandung: Mizan, 2003.
- Lapidus, Ira Marvin. *A History of Islamic Societies*. United States of America: Cambridge University Press, 1991.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1995.
- , *Khazanah Intelektual Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- , "Aktualisasi Ajaran Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah". dalam *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, ed., Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh. Jakarta: P3M, 1989.
- , *Konsep-konsep tentang Uṣūl al-Dīn dan Furū' al-Dīn serta Berbagai Kontroversi yang Terkait*. KKA Seri Keenan/tahun VI/1992.
- , "Abū al-Ḥasan al-Ash'ari, Perkembangan Pemikiran serta Problematik dan Pengaruh Ilmu Kalamnya". Makalah, Jakarta, 1987.
- al-Majlisi, Muḥammad Baqir. *Biḥār al-Anwār*. Teheran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, t. th.
- Mansur, Lailly. *Pemikiran Kalām Dalam Islam*. Jakarta: LSIK, 1994.
- al-Maturīdī, Abū Maṣṣūr Muḥammad bin Muḥammad bin Maḥmūd al-Samarqandī. *Kitāb al-Tawḥīd*. Istanbul: al-Maktabat al-Islāmiyyah Auzdamir, 1970.
- al-Mawardī, Abū al-Ḥasan 'Alī bin Muḥammad bin Ḥabīb al-Baṣri al-Baghdādī. *Kitāb al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- al-Maududi, Abul A'la. *Khilafah dan Kerajaan*. Bandung: Mizan, 1994.

Michel S.J., Thomas. "Study Mengenai Ibn Taymiyyah: Sebuah Model Penelitian Atas Tauhid Klasik". dalam *Penelitian Agama Masalah dan pemikiran*, ed., Mulyanto Sumardi. Jakarta: Sinar harapan, 1982.

Mughniyah, Muḥammad Jawwād. *Fiqh Ja'fari*. Jakarta: Lentera Basritama, 1992.

Muḥahhari, Murtaḍā. *Filsafat Hikmah: Pengantar Pemikiran Ṣadrā*. Bandung: Mizan, 2002.

Muḥahhari, Murtaḍā. "An Introduction to 'Ilm al-Kalām". *al-Tawḥīd a Quarterly Journal of Islamic Thought and Culture*, Vol. II, No. 2, Rabi' al-Thāni-Shawwāl 1405 H.

-----."Gerakan Islam di Iran." dalam *Islam Pembaharuan: Ensiklopedi Masalah-Masalah*. ed., John J. Donohue dan John L. Esposito. Jakarta: CV. Rajawali, 1984.

-----. *al-'Adl al-Ilāhī*. Iran: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmi, 1405 H.

-----. *Eternal Life*. Iran: Iran University Press, 1981.

-----. *The Goal of Life*. Mehr: Foreign Department of Beḥthat Foundation, 1982.

-----. *The End of Prophethood*. Iran: Bonyad Be'that, t.t.

-----. *Falsafah Pergerakan Islam*. Jakarta: Amanah Press, 1988.

-----. *Fundamentals of Islamic Thought God, Man, and The Universe*. Berkeley: Mizan Press, 1985.

-----. *Jejak-jejak Ruhani*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1996.

-----. *Master and Mastership*. Iran: Foreign Department of Be'that Foundation, 1982.

-----. *Perspektif al-Qur'an Tentang Manusia dan Agama*. Bandung: Mizan, 1995.

al-Muḥaffar, Muḥammad Riḍā. *'Aqā'id al-Imāmiyah*. Kairo: al-Jumhūriyat al-'Arabiyat al-Muttaḥidah, 1981.

al-Najā, 'Amir. *al-Khawārij 'Aqīdah wa Fikr wa Falsafah*. T. tp: T. p., 1990.

al-Naṣr, Abd al-'Azīz Sayf. *Falsafat 'Ilm al-Kalām fī al-Ṣifāt al-Ilāhiyah Manhāja wa Taṭbiqā*. Kairo: Jāmi'at al-Azhar, 1983.

Naṣr, Seyyed Ḥossein. *Intelektual Islam Teologi, Filsafat dan Gnosis*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Nasution, Harun. *Akal dan Wahyu dalam Islam*. Jakarta: UI-Press, 1982.

-----. *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1995.

-----. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I. Jakarta: UI Press, 1984.

-----. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid II. Jakarta: UI Press, 1984.

-----. *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran*. ed., Saiful Muzani. Bandung: Mizan, 1996.

-----. *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*. Jakarta: UI- Press, 1987.

-----. Harun. *Pembaharuan dalam Islam Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1982.

-----. *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI Press, 1983.

al-Naysaburi, Abi Sa'id 'Abd al-Rahman. *al-Ghunyaḥ fī Uṣūl al-Dīn*. Beirut: Mu'assasat al-Kutub al-Thaqafiyah, 1987

Nawawi al-Jawi, Abu 'Abd al-Mu'ti Muhammad. *Sharḥ Kashifat al-Saja*. Bandung: al-Ma'arif, t.t.

Neil, William Mc. *The Rise of West*. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

Pulungan, J. Suyuthi. *Fiqh Siyāsah Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994.

al-Qaṭṭān, Mannā'. *Mabaḥith Fī 'Ulūm al-Qur'an*. T.tp.: Manshurāt al-'Aṣr al-Ḥadīth, t.t.

al-Qazwīnī, al-Sayyid Amīr Muḥammad al-Kaẓīmī. *al-Shī'ah fī 'Aqā'idihim wa Aḥkāmihim*. Beirut: Dar al-Zahrah, 1977.

al-Rahmān, Faḍl. *Islām*. United States of Amerika: The University of Chicago Press, 1979.

Rakhmat, Jalaluddin. *Islam Alternatif*. Bandung: Mizan, 1997.

-----. "Muṭahhari: Sebuah Model Buat Para Ulama". dalam Murtaḍa Muṭahhari. *Perspektif al-Qur'an Tentang Manusia dan Agama*. Bandung: Mizan, 1995.

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

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

Riḍā, Muḥammad Rashīd. *Tafsīr al-Manār*. Kairo: al-Manār, 1367 H.

Runners, Dagobert D. *Dictionary of Philosophy*. New Jersey: Little Field Adams & Co, 1966.

al-Sayyid Ṣabīq. *al-'Aqā'id al-Islāmiyyah*. Mesir: Dar al-Kutub al-Ḥadīthah, t.t.

- Sachedina, ‘Abd al-‘Aziz. “‘Alī Shari‘atī, Ideolog Revolusi Iran”. dalam *Dinamika Kebangunan Islam, Watak Proses, dan Tantangan*. ed., John L. Esposito. Jakarta: Rajawali Press, 1987.
- al-Sa‘ih, ‘Abd al-Ḥamid. *‘Aqidat al-Muslim wa Mā Yattaṣil Biḥā*. Oman: Wuzarat al-Awqaf wa al-Shu‘un wa al-Muqaddasah al-Islamiyyah, 1983.
- Saputra, Harja. “Konsep Dakwah Muṭahhari (2)”. dalam, <http://harjasaputra.wordpress.com>, 13 Agustus, 2007.
- Satori, Ramlan A. “Konsep Teologi Menurut Murtaḍa Muṭahhari”. dalam, <http://icas-indonesia.org/index.php?option=com>, 13 Agustus 2007.
- Schunon, Frithjof. *Islam dan Filsafat Perennial*. Bandung: Mizan, 1994.
- Scruton, Roger. *Sejarah Singkat Filsafat Modern Dari Descart Sampai Wittgenstein*. Jakarta: Pantja Simpati, 1986.
- al-Shahrastāni, Abū al-Faṭḥ Muḥammad bin ‘Abd al-Karīm. *al-Milal wa al-Niḥal*. Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Shalabi, Aḥmad. *Sejarah Kebudayaan Islam*, Jilid II. Jakarta: Pustaka al Husna, 1992.
- Shehabi, Mahmood. “Shi‘ah”. dalam *Islam jalan Lurus*. ed., Kenneth W. Morgan. Jakarta: Pustaka jaya, 1986.
- Shihab, Muhammad Quraish. “Pemikiran Muṭahhari di Bidang Teologi”. *al-Hikmah Jurnal Studi-studi Islam*, Nomor 7, November 1991-Februari 1992.
- , *Wawasan al-Qur‘ān Tafsir Mawḍū‘ī atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 1996.
- Shimogaki, Kazuo. *Kiri Islam Antara Modernisme dan Postmodernisme: Telaah Kritis atas Pemikiran Hassan Hanaf*. Yogyakarta: LKIS, 1993.
- al-Shirāzi, Ayatullah Makarim. *Durus fī al-‘Aqā’id al-Islamiyyah*. Iran: Madrasat al-Imam ‘Ali bin Abi Ṭalib, 1419 H.
- , *‘Aqā’id Baḥṭh Mujiz fī ‘Aqā’id al-Shi‘at al-Imamiyyah*. Qum: Madrasat al-Imam ‘Ali bin Abi Ṭalib, 1422 H.
- Sidjabat, W. B. “Penelitian Agama: Pendekatan dari Ilmu Agama”. dalam *Penelitian Agama Masalah dan Pemikiran*, ed., Mulyanto Sumardi. Jakarta: Sinar harapan, 1982.
- Sjadzali, Munawir. *Islam dan Tata Negara Ajaran Sejarah dan Pemikiran*. Jakarta: UI Press, 1990.
- Subhani, Ja’far. *al-Milal wa al-Niḥal Studi Tematis Mazhab Kalām*. Pekalongan: al-Hadi, 1997.
- Sulaeman, Zuhayr Sulaeman. “Universitas Muṭahhari”. *al-Hikmah Jurnal Studi-studi Islam*, No. 7, November–Desember 1992.

Suriasumantri, Jujun S. "Penelitian Ilmiah, Kefilsafatan, dan Keagamaan: Mencari Paradigma Kebersamaan". dalam *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam Tinjauan Antar disiplin ilmu*. ed., Mastuhu dan Deden Ridwan. Bandung: Pusjarlit dan Penerbit Nusa, 1998.

al-Taftazānī, Abū al-Wafā al-Ghanamī. *‘Ilm al-Kalām wa Ba‘d Mushkilatih*. Kairo: Dar al-Thaqāfah, 1979.

al-Ṭabārī, Ibn Jarīr. *Tarīkh al-Umam wa al-Mulk*. Juz IV, Beirut: Dar al-Fikr, 1987.

Ṭabaṭaba‘ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. *Inilah Islam: Upaya Memahami Seluruh Konsep Islam Secara Mudah*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1996.

----- . *Shi‘ite Islam*. Karachi: Islamic Educational Society, 1979.

----- . *al-Rasā‘il al-Tawḥīdīyah* (Beirut: Mu‘assasat al-Nu‘mān, 1991).

Thaba, Abdul Aziz. *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*. Jakarta: Gema Insani Press, 1996.

Thaha, Ahmadi. *Ibn Taymiyyah Hidup dan Pikiran-pikirannya*, Surabaya: Bina Ilmu, 1982.

al-Ṭuhrānī, Sayyid Ḥashim al-Ḥusaynī. *Tawḥīd al-Murād Ta‘liqat ‘alā Sharḥ Tajrid al-I‘tiqad*. Juz I, Teheran; Caba Tabriz, t.t.

Titus, Harold H., dkk. *Persoalan-persoalan Filsafat.*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

Voll, John Obert. *Politik Islam, Kelangsungan dan Perubahan di Dunia Modern*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1982.

Watt, William Montgomery. *Islamic Philosophy and Theology*. Eidenburgh: Eidenburgh University Press, 1972.

----- . William Montgomery. *Islam A Short History*. USA: Oneworld Publication, 1999.

Wensinck, A.J. *The Muslim Creed its Genesis and Historical Development*. New Delhi: Gayati Offset Press, 1979.

Zakariyā, Abū al-Ḥusayn Aḥmad bin Fāris bin, *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dar al-Fikr, 1994.

RIWAYAT HIDUP PENULIS

Nama : Safii
Tempat/ tgl lahir : Magelang, 6 Mei 1965
Kebangsaan : Indonesia
Agama : Islam
Pekerjaan : Tenaga Pengajar pada Fakultas Ushuluddin
IAIN Walisongo Semarang
Ayah : Harjo Sarbini (alm.)
Ibu : Hj. Rohmah
Nama Istri : Rahmi Niswati, SE
Alamat : Punduh, Sidoagung, Tempuran, Magelang,
Jawa Tengah

Riwayat Pendidikan:

1. Sekolah Dasar Jambu di Magelang dengan tahun kelulusan 1979
2. Sekolah Menengah Pertama di Magelang dengan tahun kelulusan 1982
3. Madrasah Aliah Denanyar di Jombang dengan tahun kelulusan 1985
4. Sarjana S1 Fakultas Ushuludin jurusan Aqidah dan Filsafat IAIN Walisongo Semarang dengan tahun kelulusan 1990
5. S2 Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Alauddin Makasar dengan tahun kelulusan 1998
6. S3 Program Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya (2009 – sekarang)

Riwayat Pekerjaan

Semenjak tahun 1994, penulis telah diangkat sebagai dosen tetap pada Fakultas Ushuluddin IAIN_Walisongo Semarang dengan spesialisasi mata kuliah Ilmu *Kalam*.

Karya Tulis

Di samping karya tulis ilmiah formal sebagai persyaratan dalam memperoleh gelar akademik penulis juga terbilang relatif aktif melakukan penelitian, dan menulis beberapa artikel di berbagai jurnal, baik yang telah terakreditasi maupun yang belum, terutama yang terbit di lingkungan internal kampus IAIN Walisongo Semarang.