

Doktrin Predestinasi dan Determinisme: Antara Muktazilah dan Asy'ariyah

Fadlil Munawwar Manshur

Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gadjah Mada (UGM), Yogyakarta
email: fadlil@ugm.ac.id

N. Hani Herlina

Institut Agama Islam Darussalam (IAID), Ciamis-Jawa Barat

Ahmad Nabil Atoillah

Institut Agama Islam Darussalam (IAID), Ciamis-Jawa Barat

Received: June 28, 2022 | Accepted: December 4, 2022

Abstract

In classical Islamic thought, 'divine predestination' (*qada' wa'l-qadar*) versus 'human free will' (*ikhtiyar*) is one of the most hotly contested topics. This article critically analyses the contribution made to this discourse by the two prominent schools of Islamic theology, the Asharites and the Mu'tazilites, by focusing on a topic that is crucial to the philosophy and theology of theology. This article seeks to properly understand Islamic intellectual history and culture by arguing that the treatment of the two schools of Islamic theology on the issue of *qada' wa'l-qadar* and *ikhtiyar* is innovative, influential, and fundamentally more complex than previously acknowledged. On the subject of free will versus fate, the study's findings indicate that the Mu'tazilah and Ash'ariyah have made compromises between philosophical, theological (*kalam*), and esoteric (*sûfi*) perspectives. Given that the subject matter and methodology of *kalam*, *falsafah*, and *tasawwûf* are frequently considered to be very different or even contradictory, this attitude of accommodation is plainly exceptional.

Abstrak

Subjek tentang 'predestinasi ilahi' (*qadâ' wa'l-qadar*) versus 'kehendak bebas manusia' (*ikhtiyâr*) adalah salah satu topik yang paling diperdebatkan dalam pemikiran Islam klasik. Dengan berfokus pada tema yang sangat penting bagi filsafat dan ilmu kalam, artikel ini menawarkan studi kritis tentang kontribusi

yang diberikan pada wacana ini dalam dua aliran teologi Islam terkemuka, Asy'ariyah dan Mu'tazilah. Artikel ini bertujuan untuk mencapai pemahaman yang tepat tentang sejarah dan budaya intelektual Islam dengan berargumen bahwa perlakuan dua aliran teologi Islam terhadap masalah *qadâ' wa'l-qadar* dan *ikhtiyâr* adalah inovatif, berpengaruh, dan secara fundamental lebih kompleks daripada yang diakui sampai sekarang. Hasil kajian menunjukkan bahwa dasar-dasar pandangan Mu'tazilah dan Asy'ariyah telah membuat kompromi antara pandangan filosofis, teologis (*kalâm*) dan mistik (*sûfi*) tentang subjek kehendak bebas versus takdir. Sikap kompromi ini jelas luar biasa ketika dianggap bahwa pokok bahasan dan metodologi *kalâm*, *falsâfah* dan *tasawwûf* sering dianggap sangat berbeda atau bahkan saling bertentangan.

Keywords: Asy'ariyah, determinisme, predestinasi, Muktazilah.

Pendahuluan

Tema tentang 'predestinasi ilahi' versus 'kehendak bebas manusia' adalah salah satu topik yang paling sengit diperdebatkan dalam pemikiran Islam klasik. Dengan berfokus pada tema yang sangat penting bagi filsafat dan teologi Islam, kajian ini berusaha menawarkan studi kritis tentang kontribusi yang diberikan pada wacana ini dalam dua aliran teologi Islam terkemuka, Asy'ariyah dan Mu'tazilah, berdasarkan pemikiran tiga ulama Islam abad pertengahan, yaitu Ibn Sînâ, yang dikenal di dunia Barat dengan Ibn Sina (w. 428/1037), al-Ghazali (w. 505/1111) dan Ibn 'Arabi (w. 638/1240). Artikel ini juga berupaya menunjukkan dasar-dasar pandangan Mu'tazilah dan Asy'ariyah melalui pemikiran Ibn Sina, al-Ghazali dan Ibn 'Arabi yang telah membuat kompromi antara pandangan filosofis, teologis (*kalâm*) dan mistik (*sûfi*) tentang subjek kehendak bebas versus takdir.¹

Dinamika intelektual yang dipicu oleh isu *qadâ' wa'l-qadar* Tuhan versus *ikhtiyâr* di kalangan ulama Islam yang tak terhitung jumlahnya, yang kemudian juga berimplikasi secara sosial, budaya

¹ Maria De Cillis, *Free Will and Predestination in Islamic Thought: Theoretical Compromises in the Works of Avicenna, Al-Ghazâlî and Ibn 'Arabî* (London and New York: Routledge, 2014), 1.

dan politik yang pada awalnya sejatinya hanya merupakan pertanyaan teologis.² Dinamika intelektual itu tercermin pada dua aliran teologi Islam, Asy'ariyah dan Muktazilah, terutama pada karya-karya Ibn Sina, al-Ghazali dan Ibn 'Arabi. Upaya mereka untuk secara cerdas melibatkan dan merekonsiliasi berbagai bentuk pengetahuan dielaborasi dalam artikel ini yang diharapkan dapat memberikan bacaan kritis tentang pokok bahasan seperti penciptaan, emanasi, kausalitas, sifat pengetahuan ilahi dan kehendak ilahi, dan menunjukkan bagaimana hal ini digunakan oleh ketiga ulama ini dalam upaya untuk membawa sistem teoretis mereka lebih dekat ke posisi 'ortodoksi' Asy'ariyah, tanpa meninggalkan Aristoteles, Neoplatonik. dan ajaran sufi.³

Untuk menjelaskan mengapa strategi harmonisasi atau 'kompromi' ketiga ulama itu begitu berbeda namun perlu, karya ini memperhitungkan keadaan sejarah, sosial dan politik di mana Ibn Sina, al-Ghazali dan Ibn 'Arabi hidup dan bekerja.⁴ Tampak bahwa usaha Ibn Sina dan al-Ghazali untuk mendamaikan pandangan Asy'ariyah tentang Tuhan dengan emanasionisme Neoplatonis tidak dilakukan hanya karena mereka mungkin yakin akan keabsahan rekonsiliasi tersebut, tetapi juga karena mereka membutuhkan sistem spekulatif mereka untuk diterima oleh kalangan Islam arus utama pada masa itu.⁵

Artikel ini membahas topik *qada'* dan *qadar* dengan menggunakan pengertian takdir dan determinisme Tuhan dengan cara yang berbeda. Lebih khusus lagi, ini membedakan antara 'pandangan predestinasi' dan 'perspektif deterministik'.⁶ Yang pertama mengacu pada contoh-contoh di mana wacana menekankan intervensi langsung Tuhan dalam penciptaan yang ada, khususnya dalam hubungannya dengan topik penciptaan *ex nihilo* dan penciptaan ilahi yang abadi.⁷ Yang terakhir ini digunakan dengan

² Griffel, *Al-Ghazālī's Philosophical Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2009).

³ Dimitri Gutas, *Intellect without Limit: The Absence of Mysticism in Avicenna* (Brepols: Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, 2006).

⁴ J W Morris, "Ibn 'Arabi and His Interpreters," *Journal of the American Oriental Society* 106, no. 2 (1986): 540–544.

⁵ Vanderjagt and D Pätzold, *The Neoplatonic Tradition: Jewish, Christian and Islamic Themes* (Cologne: Dinter, 1991).

⁶ Cillis, *Free Will and Predestination in Islamic Thought: Theoretical Compromises in the Works of Avicenna, Al-Ghāzālī and Ibn 'Arabī*, 1.

⁷ A Ritter, "Collaboration and Interdisciplinarity: The Driving Force of Industry 4.0.," *ZWF Zeitschrift fuer Wirtschaftlichen Fabrikbetrieb* 113, no. 3 (2018): 170–172.

mengacu pada kasus-kasus yang menekankan pada gagasan Aristoteles bahwa takdir (*qadar*) dan penentuan semua yang ada pada dasarnya karena kodrat yang melekat.⁸ Selain memberikan penilaian kritis terhadap sumber-sumber sekunder dan studi tentang topik etika dan teodisi yang terkait erat dengan topik kehendak bebas dan takdir, kajian ini juga menawarkan pembacaan sumber-sumber primer untuk mengeksplorasi keragaman dan nuansa dalam pemikiran ketiganya. Analisis sumber-sumber primer memang tidak mengikuti urutan kronologis yang ketat yang dimaksudkan untuk lebih menyampaikan posisi keseluruhan masing-masing pemikiran ketifa ulama dan untuk menarik perhatian ke arah yang tepat.

Karya-karya Ibn Sina yang menjadi sumber kajian antara lain *Nâma-i 'Alâ'î*, *Kitâb al-Shifâ*, *Kitâb al-Najât*, *Kitâb al-Hidâyah*, *Risâlat al-Adhawîya fî'l-Ma'âd*, *Risâlat al-Qada'* dan *Risâlat al-Qadar*.⁹ Selain itu, kajian juga mengacu kepada karya-karya tentang Ibn Sina yang dianggap 'mistis' dalam isi dan gayanya seperti *Risâlat fî'l-Ishq*, *Hayy b. Yaqzân* dan *Risâlat al-Tayr*.¹⁰ Karya Ghazalian yang dikaji antara lain adalah karya-karya yang secara lebih terbuka dinyatakan dipengaruhi oleh konotasi Sufi seperti *Mishkât al-Anwâr*, *Ihya' 'Ulûm al-Dîn*, *Maqasid al-Asnâ fî Sharh Ma'ânî Asmâ' Allâh al-Husnâ*. Prioritas yang diberikan kepada karya-karya ini didasarkan pada premis bahwa terutama melalui mistisismelah yang memungkinkan untuk mengenali kesamaan antara Ibn Sina, Ibn 'Arabi dan al-Ghazali, dengan tasawuf bagi al-Ghazali menjadi titik temu yang menyampaikan filosofi yang jelas tentang prinsip-prinsip dan dogma-dogma Asy'ariah yang kaku.¹¹ Selain karya-karya tersebut, karya-karya lain seperti *al-Iqtisâd fî'l-I'tiqâd* dan *Tahâfut al-Falâsifa* juga dikaji. Sementara itu, karya Ibn 'Arabi yang diacu antara lain *Fusûs al-Hikam* dan magnum opus Syekh al-Akbar *Futûhât al-Makkiyyah*.¹²

⁸ G Fodor, "Some Aspects of the Qadar Controversy", *The Arabist*, Budapest Studies in Arabic, 1996.

⁹ Cillis, *Free Will and Predestination in Islamic Thought: Theoretical Compromises in the Works of Avicenna, Al-Ghazâlî and Ibn 'Arabî*, 1.

¹⁰ R Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context* (London: Gerald Duckworth, 2003).

¹¹ J Ess, "Sufism and Its Opponents", in *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, ed. F D Jong and B Radtke (Leiden: Brill, 1999), 26–9.

¹² Cillis, *Free Will and Predestination in Islamic Thought: Theoretical Compromises in the Works of Avicenna, Al-Ghazâlî and Ibn 'Arabî*, 1.

Pemikiran Muktaẓilah dan Asy'ariyah tentang Predestinasi dan Determinisme

Pembahasan tentang pemikiran Muktaẓilah dan Asy'ariyah tentang predestinasi dan determinisme diawali dengan pemaparan pemikiran Ibnu Sina yang menandai keberangkatan dari pendekatan tradisional pada subjek *qadâ' wa'l-qadar*, untuk menjelaskan mengapa Ibnu Sina berbicara tentang determinisme alam daripada predestinasi ilahi, melalui analisis konsep relatif, keharusan (*wujûb bi' l-ghayr*).¹³ Ini menunjukkan sejauh mana Ibn Sina menyerap dan menguraikan ajaran Platonis, Neoplatonik, Aristotelian, Mu'tazilah dan Asy'ariyah.¹⁴ Analisis yang digunakan berbasis pada analisis filosof ketika mengembangkan perspektif asli tentang *qadâ' wa'l-qadar* yang menyelaraskan aspek deterministik dan 'libertarian'.¹⁵ Dikatakan bahwa faset-faset ini sangat jelas ketika Ibn Sina mendamaikan gagasan *ibdâ'* (asal mula) dengan konsep *ḥayd* (emanasi) dengan cara menyebut Tuhan sebagai Wujud Wajib yang—sebagaimana dinyatakan oleh para filosof Peripatetik—tidak memiliki sifat nyata yang disengaja namun merupakan subjek kekuasaan, seperti yang ditekankan oleh teologi kalam. Pemikiran utamanya adalah gagasan tentang materi utama yang merupakan salah satu dari empat penyebab dalam filsafat Aristotelian.¹⁶ Materi utama digambarkan sebagai memerlukan konsep kebebasan dalam kaitannya dengan perannya dalam menentukan keberadaan senyawa substansial. Secara khusus, pembahasan tentang materi utama mengacu kepada pendapat Alfred Ivry¹⁷, yang mana materi dapat dianggap bertanggung jawab atas penentuan peristiwa, dan pandangan kontras dari Catarina Belo, yang menekankan pada prioritas bentuk daripada materi.¹⁸ Untuk menguji pengaruh materi pada topik determinisme, di sini juga dianalisis argumen seperti perbedaan antara

¹³ L E Goodman, *Avicenna* (London and New York: Routledge, 1992).

¹⁴ Cillis, *Free Will and Predestination in Islamic Thought: Theoretical Compromises in the Works of Avicenna, Al-Ghāzālī and Ibn 'Arabī*, 2.

¹⁵ J Ess, "The Beginnings of Islamic Theology," in *The Cultural Context of Medieval Learning. Proceedings of the First International Colloquium on Philosophy, Science, and Theology in the Middle Ages* (Dordrecht, Boston: Reidel, 1973).

¹⁶ M Cook, "The Origins of Kalām," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 43 (1980): 32–43.

¹⁷ Alfred Ivry, *Al-Kindī and the Mu'tazilah: A Reevaluation*, in *Al-Kindī's Metaphysics* (Alban, NY: State University of New York Press, 1974).

¹⁸ Cillis, *Free Will and Predestination in Islamic Thought: Theoretical Compromises in the Works of Avicenna, Al-Ghāzālī and Ibn 'Arabī*, 2.

kemungkinan dan potensi, penerimaan pasif dan aktif, dan khususnya, masalah privasi. Di sini juga ditelaah pandangan Ibn Sina tentang materi dan kejahatan yang meliputi elemen-elemen Aristoteles, Plotinian, dan Kalam yang digabungkan ketika menjelaskan materi utama, bukan hanya sebagai penerima, tetapi juga sebagai ‘substansi’ Aristoteles, yang bertanggung jawab atas perubahan dan keberadaan akhirnya yang bergantung pada Tuhan.¹⁹ Selanjutnya juga mengeksplorasi bagaimana Ibn Sina menggunakan hermeneutika Al-Qur’an untuk menunjukkan bahwa posisinya tentang materi dan kejahatan berakar pada Al-Qur’an.²⁰ Ibn Sina menunjukkan bahwa pertanyaan-pertanyaan yang sebagian besar dipengaruhi oleh pemikiran Aristotelian dan Neoplatonik seperti gagasan *‘isyân al-mâdda* (ketidaktaatan materi) dan sifat ontologis kejahatan jelas merupakan konsep ‘Islami’ yang dapat ditemukan dalam sumber wahyu Islam.²¹

Pemikiran Ibn Sina sering dituduh merongrong kemahakuasaan Tuhan dengan menyatakan bahwa Tuhan mengetahui hal-hal khusus hanya secara universal; jadi kajian ini menguraikan peran materi untuk membahas motif Ibn Sina untuk menghubungkan pengetahuan Tuhan tentang alam semesta dengan idenya tentang determinisme ketuhanan dengan menekankan bagaimana kedua gagasan tersebut dipengaruhi oleh potensi materi.²² Lebih khusus lagi, di sini dieksplorasi bagaimana spekulasi Ibn Sina menggantikan Asy’ariyah dengan pandangan tentang Tuhan yang, memiliki pengetahuan terbatas tentang hal-hal khusus, tidak melakukan kontrol ‘langsung’ atas senyawa material.²³ Menyerupai pandangan Mu’tazilah di mana Tuhan, melalui pendelegasian (*tawfiḍl*), menginvestasikan makhluk ciptaan dengan kapasitas untuk melakukan tindakan, Ibnu Sina menganggap Tuhan mampu ‘mempercayakan’ materi dengan kausalitas efisien yang membentuk

¹⁹ M Shah, “Trajectories in the Development of Islamic Theological Thought: The Synthesis of Kalām,” *Religion Compass* 1, no. 1 (2007): 430–54.

²⁰ Oliver Leaman, “The Developed Kalām Tradition (Part I),” in *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, ed. T Winter (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

²¹ Cillis, *Free Will and Predestination in Islamic Thought: Theoretical Compromises in the Works of Avicenna, Al-Ghāzālī and Ibn ‘Arabī*, 2.

²² C Melchert, “The Adversaries of Ahmad Ibn Hanbal,” *Arabica* 44 (1997).

²³ M. Frank Frank, “Bodies and Atoms: The Ash’arite Analysis,” in *Islamic Theology and Philosophy*, ed. M E Marmura (Albany, NY: State University of New York Press, 1984), 39–53.

takdir masa depan yang ada.²⁴ Maka perlu dianalisis sikap Ibn Sina yang tidak konvensional terhadap gagasan al-Qur'an tentang pahala dan hukuman dan menunjukkan bahwa dia 'menaturalkan' konsep-konsep ini untuk memecahkan masalah teodisi.²⁵ Konsep kehendak bebas manusia, yang sebelumnya dikaji dalam perspektif filosofis dan teologis, dieksplorasi juga dari perspektif mistik dengan menganalisis kebebasan dalam kaitannya dengan kemampuan rasional dan keinginan bawaan manusia untuk berjuang menuju kesempurnaan. Ranah tanggung jawab ilahi dan manusia dalam bertindak dikaji, pertama dalam hal cinta, dan kedua sesuai dengan perintah dari jenis esoterik filsafat mistik yang menggunakan angelologi secara luas. Hal ini dilakukan dengan maksud untuk menunjukkan bagaimana sikap Neoplatonik dan Aristoteles tentang kehendak bebas dan determinisme dapat dikaitkan dengan perspektif sufi. Dalam studi ini, al-Ghazali ditempatkan dalam konteks intelektualnya dan berpendapat bahwa dia mampu mendamaikan teori emanasi dengan teori penciptaan dengan cara yang berbeda dari pandangan Ibnu Sina.²⁶ Al-Ghazali membaca pengaturan emanatif terutama dalam istilah gnoseologis, sehingga menantang gagasan bahwa emanasi sama sekali tidak sesuai dengan doktrin 'ortodoks' di mana Tuhan adalah Pencipta, seperti yang diperdebatkan oleh rekan-rekan Asy'ariyahnya. Ini juga menunjukkan bahwa dalam mahakarya al-Ghazali, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, pandangannya tentang kehendak bebas dan takdir dibentuk dengan cara yang agak berbelit-belit.²⁷

Isu-isu teologis Asy'ariyah seperti konsep Tuhan sebagai satu-satunya Pencipta, karakter kehendak Tuhan yang meresap, sifat keadilan Tuhan dan keprihatinan tentang teodisi semakin 'diwarnai' oleh resolusi filosofis dan mistis.²⁸ Hal ini adalah hasil dari serangkaian 'pencelupan' dalam berbagai sistem intelektual yang

²⁴ Cillis, *Free Will and Predestination in Islamic Thought: Theoretical Compromises in the Works of Avicenna, Al-Ghāzālī and Ibn 'Arabī*, 3.

²⁵ George Makdisi, "Ash'arī and the Ash'arites in Islamic Religious History I: The Ash'arite Movement and Muslim Orthodoxy," *Studia Islamica* 17, no. 1 (1962): 49.

²⁶ al-Shamsy, "The Social Construction of Orthodoxy," in *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, ed. T Winter (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 105–107.

²⁷ Cillis, *Free Will and Predestination in Islamic Thought: Theoretical Compromises in the Works of Avicenna, Al-Ghāzālī and Ibn 'Arabī*, 3.

²⁸ G Endress, "The Defense Of Reason: The Plea for Philosophy in the Religious Community", *Zeitschrift Fuer Geschichte Der Arabisch-Islamischen Wissenschaften Majallat Ta'rikh Al-'Ulūm Al-'Arabiyya Wa'l-Islāmiyya*, 1990.

berhubungan dengan al-Ghazali. Setelah menganalisis bacaan baru al-Ghazali tentang teori perolehan (*kasb*) Asy'ariyah selanjutnya mengeksplorasi konsep manusia sebagai 'pemilih yang dipaksa' menekankan bahwa, terlepas dari dasar-dasar Asy'ariyah yang kuat, wacana al-Ghazali tetap berada dalam kerangka filosofis, khususnya yang berkaitan dengan peran yang dimainkan oleh sifat manusia. Pandangan-pandangan al-Ghazali itu bisa ditemukan dalam *Maqсад al-Asnâ fi sharh Ma'ânî Asmâ' Allâh al-Husnâ, al-Iqtisâd fi'l-Itiqâd* dan *Tahâfut al-Falâsifah*. Bahkan dalam karya-karya di mana pandangan Asy'ariyah tentang predestinasi ilahi berlaku, penggunaan logika Aristotelian dimaksudkan untuk menolak ketidakkonsistenan filosofis yang telah membuat al-Ghazali menyerap beberapa konstruksi filosofis. Mereka membuka dengan diskusi tentang lingkungan intelektual di mana Ibn 'Arabi beroperasi.²⁹ Eksplorasi konteks teoretis ini yang menilai, antara lain, status tasawuf pada abad ke-12, memungkinkan untuk menjelaskan mengapa strategi kompromi Ibn 'Arabi kurang radikal jika dibandingkan dengan strategi Ibn Sina dan al-Ghazali.³⁰ Spekulasinya membutuhkan diskursus teoretis melalui topik-topik kunci pemikirannya berdasarkan teori 'kesatuan wujud' (*wahdat al-wujûd*). Agar tidak terlalu rumit maka diperlukan eksplorasi pendekatan Akbarian terhadap isu-isu seperti nama-nama Tuhan, sifat-sifat dan pengetahuan, juga berkuat pada konsep entitas yang tidak dapat diubah (*a'yân thâbita*). Yang terakhir, ekspresi kecenderungan ilahi yang abadi, dinyatakan sebagai elemen yang paling dekat hubungannya dengan topik takdir dalam pemikiran Ibn 'Arabi. Analisis ini juga berfokus pada pendefinisian hakikat manusia sebagai hamba Tuhan guna menjawab konsep kebebasan melalui pemahaman mistik tentang 'perhambaan'. Hal ini kemudian mengantarkan pada pemahaman bahwa sistem Akbarian, dengan dugaan dasar-dasar teosofis dan monistiknya, memerlukan sarana dan jalan menuju kebebasan mutlak ketika individu berusaha untuk mendekati ketuhanan.

²⁹ Cillis, *Free Will and Predestination in Islamic Thought: Theoretical Compromises in the Works of Avicenna, Al-Ghāzālī and Ibn 'Arabī*, 3.

³⁰ G Endress, "Reading Avicenna in the Madrasa: Intellectual Genealogies and Chains of Transmission of Philosophy and the Sciences in the Islamic East," in *Arabic Theology and Philosophy: From the Many to the One. Essays in Celebration of Richard M.*, ed. J E Montgomery (Leuven: Frank, 2006), 379.

Masalah Predestinasi dalam Pandangan Kaum Mu'tazilah

Pertanyaan tentang kehendak bebas dan predestinasi telah menarik perhatian dan imajinasi para pemikir tanpa henti dan tetap menjadi semacam masalah abadi yang solusi definitifnya tidak mungkin. Pandangan Ibn Sina, al-Ghazali, dan Ibn 'Arabi tentang topik-topik ini tentu saja telah diinformasikan oleh tradisi Islam berdasarkan ayat-ayat Al-Qur'an yang mendukung gagasan takdir Tuhan dan tanggung jawab manusia atas tindakan mereka, yang terakhir menjadi akibat wajar dari kehendak bebas manusia.³¹ Pengaruh besar dalam pembahasan topik ini telah dimainkan oleh literatur hadis yang terutama berorientasi pada pandangan predestinasi yang mengingkari kontrol manusia atas tindakannya sambil menyebut Tuhan dalam hal kemahakuasaan mutlak.

Secara umum, dalam Al-Qur'an istilah *qada'* digunakan untuk menunjukkan ukuran, penilaian dan keputusan. Bentuk verbalnya, *qadâ'*, biasanya digunakan untuk menandakan 'memutuskan', 'menghakimi', 'menyelesaikan'. *Kalâm*, khususnya, menyematkan istilah ini dengan pengertian predeterminasi yang merujuknya sebagai ketetapan 'universal' ilahi. *Qada'* dipahami sebagai rencana ilahi yang sempurna dan tepat, yang diproyeksikan oleh Tuhan di masa kekekalan, menentukan segala sesuatu dan kejadian. *Qadar* secara umum merujuk pada ketetapan ilahi yang bekerja dalam waktu dan sebagai sesuatu yang ditentukan atau ditetapkan.³² Dalam Al-Qur'an kata itu muncul dalam bentuk kata kerja kedua, *qaddara*, yang berarti menentukan (sesuatu) secara pasti atau menurut ukuran tertentu. Banyak teolog telah memperdebatkan argumen yang dimulai dengan orang *Qadari* dan *Jabbari* tetapi dalam kalam masalah ini terutama ditangani oleh kaum Mu'tazilah dan Asy'ariyah.³³ Para pemikir dari kedua 'mazhab' teologi telah secara khusus disibukkan dengan tugas berat untuk mendamaikan gagasan tentang Tuhan yang mahakuasa yang menciptakan segala sesuatu, termasuk tindakan manusia, dengan ide tentang Tuhan yang adil yang tidak dapat membuat manusia bersalah atas perbuatan yang tidak pernah dipilih, memberi penghargaan atau menghukum mereka dalam kaitannya

³¹ Cillis, *Free Will and Predestination in Islamic Thought: Theoretical Compromises in the Works of Avicenna, Al-Ghāzālī and Ibn 'Arabī*, 7.

³² Ibid.

³³ H Q Murad, "Jabr and Qadar in Early Islam: A Reappraisal of Their Political and Religious Implications," in *Islamic Studies Presented to Charles J.*, ed. Wael Hallaq and Donald Little (Adams, Leiden: Brill, 1991), 117–32.

dengan tindakan yang diperlukan. Pertanyaan tersebut diselesaikan oleh kaum Mu'tazilah dengan cara yang belum pernah terjadi sebelumnya: pertama, mereka memahami bahwa keadilan ilahi berarti bahwa Tuhan hanya dapat melakukan apa yang bermanfaat (*aslah*) bagi manusia dan bahwa, kedua, Tuhan hanya dapat memerintahkan apa yang baik atau terpuji (*ma'ruf*), melarang apa yang tercela (*munkar*). Selain itu, mereka percaya bahwa Tuhan tidak dapat dimintai pertanggungjawaban atas perbuatan jahat yang harus dilakukan oleh manusia.³⁴ Tersirat dalam gagasan ini bahwa manusia bertindak bebas dan bertanggung jawab atas hukuman atau pahala di akhirat sesuai dengan perbuatannya. Pertanyaan tentang kebebasan manusia dianggap oleh kaum Mu'tazilah sebagai dalil moral yang menolak anggapan Tuhan tentang tindakan jahat dan juga ketidakadilan; pandangan ini pada kenyataannya ditujukan untuk menjaga sifat etis Tuhan.

Sejak abad ketiga/kesembilan, masalah kebebasan manusia mulai didiskusikan dalam istilah 'kekuatan asal mula' (atau kapasitas untuk bertindak – *istitâ'ah*), dan masalah kebebasan manusia mulai berfokus pada apakah manusia memiliki kekuatan untuk memulai tindakannya. Kaum Mu'tazilah memusatkan perhatian mereka pada gagasan *qudrah*, atau kekuatan kausalitas yang efisien, dan mulai menganggap manusia sebagai *fa'il* (pelaku), seorang *'alim* (pengetahui), *qâsid* (makhluk yang mampu bertindak secara sadar), dan seorang *murîd* (makhluk yang berkehendak).³⁵ Dengan demikian, manusia mulai dilihat sebagai agen nyata, yaitu, sebagai penyebab efisien Aristoteles dari status sebenarnya dari sesuatu.

Al-Jubbâ'î (w. 303 H./915-6 M.) menganggap kausalitas manusia sebagai kausalitas kreatif yang dengannya manusia mampu mencipta (*khalq*) lagi. Tuhan masih dianggap sebagai Pencipta potensi kausalitas manusia, tetapi Dia bukanlah, secara ontologis, penyebab tindakan manusia. Menurut al-Jubbâ'î, kemampuan manusia untuk mewujudkan sesuatu membuat manusia menjadi seorang *muhdits* (seorang pembaharu), agen nyata dan penemu dari tindakan (*munshi'*). *Qudrah* dianggap sebagai kekuatan yang memungkinkan ditempatkan di antara dua kutub tindakan (yaitu realisasinya dan

³⁴ Cillis, *Free Will and Predestination in Islamic Thought: Theoretical Compromises in the Works of Avicenna, Al-Ghazālī and Ibn 'Arabī*, 7.

³⁵ Ibid.

bukan realisasinya).³⁶ Al-Jubbâ'î juga percaya bahwa kehendak manusia dapat memilih antara dua kutub perbuatan, ini menyiratkan bahwa kekuatan untuk bertindak ada sebelum perbuatan itu sendiri.

Abû al-Hudhayl (w. 226 H./840–1 M.), kepala lembaga pendidikan Mu'tazilah di Basra, mengemukakan pemahaman yang berbeda tentang gagasan kekuasaan. *Istitâ'ah*, dalam pandangannya, merujuk pada kekuatan kehendak daripada kekuatan fisik untuk mewujudkan tindakan yang diinginkan dan menjadi identik dengan potensi 'memengaruhi tujuan yang dipilih dengan sengaja', ketika kondisi pilihan yang tidak dibatasi hadir.³⁷ Menurut teorinya tentang momen, manusia dikatakan bertindak pada momen pertama (momen melakukan–*yaf'alu*), sedangkan tindakan diyakini terjadi pada momen kedua (momen dilakukannya tindakan–*fa'ala*). Tersirat dalam posisi ini adalah gagasan bahwa (a) kekuasaan dapat diklasifikasikan sebagai kekuasaan hanya sebelum tindakan, (b) kehendak diperlukan (*mûjiba*), dan (c) kapasitas, diperlukan sebelum tindakan, adalah tidak diperlukan lagi setelah terjadinya tindakan³⁸. Bagi Abû al-Hudhayl, dalam kekuasaan keinginan dan pilihan di dalam, setiap individu menjalankan kebebasan inisiatif yang pasti untuk menyelesaikan perbuatan tertentu di lingkungan lahiriah alam dengan menjadikan, kehendaknya sebagai penyebab terjadinya perbuatan-perbuatan tersebut. Perlu dicatat bahwa dalam posisi ini, inti dari gagasan Aristoteles tentang kausalitas, yang mengandung gagasan kontra-intuitif penyebab membutuhkan efeknya sendiri, secara diam-diam diandaikan. Aristoteles (w. 322 SM) bukan hanya orang pertama yang mengklaim bahwa akibat bergantung pada sebab, tetapi ia juga orang pertama yang menyarankan gagasan kausalitas timbal balik yang terjadi antara sebab dan akibat dimaksudkan sebagai hubungan saling ketergantungan antara elemen keduanya. Dalam buku *Metafisika* kesembilannya, Aristoteles membahas teori potensialitas dengan membedakan antara daya aktif (*quwwah fa'iliyyah*) dari sebab dan daya pasif (*quwwah munfa'ilah*) efek. Aristoteles menghubungkan konsep-konsep ini dengan pemahamannya sendiri tentang sifat (*tabi'ah*) sesuatu dengan mengatakan begitu dua elemen bersatu, potensi mereka harus diaktualisasikan. Dengan mengakui keberadaan

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid., 8.

³⁸ Ibid.

kekuatan aktif dan pasif dalam sifat makhluk, Aristoteles menyiratkan bahwa hubungan sebab akibat diperlukan³⁹

Secara signifikan, ide-ide Abû al-Hudhayl memungkinkan konsep Aristotelian tentang ‘hubungan kausal’ muncul ketika mereka mengidentifikasi kehendak sebagai sebab dan tindakan sebagai akibat. Selain itu, teori Abû al-Hudhayl tampaknya menyimpulkan bahwa manusia mampu melaksanakan pilihannya berkat kebebasannya dan kapasitasnya untuk membedakan antara tindakan yang benar dan jahat, gagasan keadilan dianggap dapat dicapai secara independen dari Wahyu melalui milik manusia sendiri, yakni penalaran dan intuisi.⁴⁰ Konsekuensinya, pelaku (makhluk yang kuat-*qâdir* dan individu yang mengetahui-*’âlim*) mewakili ‘situasi’ moral yang disertai dengan akibat wajar bahwa tidak ada tindakan manusia yang benar-benar dapat lolos dari kualifikasi moral. Bahkan jika *istitâ’ah* dirasakan sebagai fitur permanen dan sebagai ‘kecelakaan abadi’ pada manusia, kemungkinan nyata realisasi tindakan diberikan, untuk Abû al-Hudhayl, hanya dalam batas-batas situasi tertentu yang tidak dapat dipilih. Kemungkinan manusia untuk melampaui aktualitas hal bukanlah spontanitas kreatif tetapi pilihan terbatas antara dua alternatif yang ditawarkan dalam konteks yang ditentukan.

Kaum Mu’tazilah secara teoretis memperkuat keyakinan mereka bahwa tindakan manusia tidak ditentukan sebelumnya secara ilahi. Mereka mencapai hasil ini dengan menggunakan metafisika filosofis atom dan aksiden yang secara umum disebut sebagai ‘sesekali’. Berdasarkan gagasan bahwa segala sesuatu di dunia terdiri dari atom (*jawâhir*) dan aksiden (*a’râd*), kaum Mu’tazilah mengadaptasi teori atomisme dengan pengertian mereka tentang kapasitas manusia untuk bertindak bebas dengan cara membedakan antara yang utama dan yang sekunder.⁴¹

Occasionalisme Mu’tazilah tentu berhutang budi pada pandangan dunia Aristoteles yang dihasilkan dari kombinasi bentuk dan materi. Ini mengidentifikasi bentuk dengan zat yang hidup sendiri sementara menganggap materi sebagai jenis zat yang berbeda (khususnya, substrat tempat perubahan terjadi). Menurut Aristoteles, tubuh (*ajsâm*), yang dihasilkan dari susunan materi dan bentuk, terbuat dari atom. Bagi kaum Mu’tazilah, tubuh juga terdiri dari

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid.

atom-atom, tetapi berbeda dengan pandangan Aristoteles, mereka tidak dapat dibagi. Mayoritas Mu'tazilah memfokuskan teori atomistik mereka pada prinsip utama bahwa *jawhar* hanyalah pembawa aksiden, namun tidak mampu menjadi subsisten otonom. Mereka percaya bahwa, bukan hanya atom, tetapi juga kecelakaan itu sendiri tanpa kekuatan dan perlu digabungkan untuk menciptakan tubuh.⁴²

Terlepas dari pandangan ini, pengertian aksiden memungkinkan kaum Mu'tazilah untuk sama sekali tidak menyangkal efisiensi kausalitas manusia; dengan berfokus pada durasi kefanan kecelakaan, kaum Mu'tazilah secara de facto menetapkan durabilitas tertentu pada kecelakaan tersebut. Abû al-Hudhayl, misalnya, dimasukkan ke dalam kategori kecelakaan yang dapat musnah seperti kehendak dan gerak, dan ke dalam kategori kecelakaan yang bertahan lama sejumlah lainnya seperti warna, kehidupan, pengetahuan. Mu'ammâr (w. 215 H./ 830 M.), bermaksud untuk membebaskan Tuhan dari tanggung jawab menciptakan kejahatan, berpendapat bahwa keberadaan tubuh (sebagai kumpulan atom) harus dianggap berasal dari Tuhan, sedangkan keberadaan kecelakaan harus dikaitkan dengan 'tindakan' tubuh sendiri. Menurutnya, Tuhan tidak dapat dikatakan menyebabkan kecelakaan, kecuali secara tidak langsung, yaitu melalui perantara tubuh yang menyebabkan kecelakaan itu sendiri secara alamiah.

Dapat dikatakan bahwa kaum Mu'tazilah berhasil menyesuaikan versi atomisme mereka dengan teori mereka di mana manusia bertindak bebas di dunia ini. Mereka menganggap manusia bertanggung jawab atas timbulnya kecelakaan yang diyakini terjadi melalui aktivitas yang dilakukan manusia pada semua tubuh yang diciptakan oleh Tuhan. Jadi, bagi kaum Mu'tazilah, manusia dapat menciptakan kecelakaan, misalkan melemparkan batu yang pada gilirannya dapat menimbulkan rasa sakit jika mengenai seseorang.⁴³

Gagasan tentang kekuatan untuk bertindak secara umum dipahami oleh kaum Mu'tazilah sebagai suatu kebetulan tersendiri yang menjadikan pemilik kekuatan semacam itu sebagai agen potensial. Potensi ini juga menyiratkan bahwa subjek kekuasaan memiliki kemungkinan menjadi sesuatu yang berbeda dari apa adanya. Di sini kaum Mu'tazilah dengan jelas meminjam dari penggunaan istilah Aristotelian, *qudrah*, yang ditunjuk sebagai 'potensi

⁴² Ibid., 9.

⁴³ Ibid.

untuk menjadi yang lain'.⁴⁴ Kaum Mu'tazilah dengan jelas mengacu pada teori sebab-akibat Aristoteles yang menyatakan bahwa semua benda yang ada, secara alami, memiliki prinsip gerak dan istirahat di dalam diri mereka sendiri. Alam diidentifikasi dengan sebuah prinsip dan penyebab perubahan dalam hal-hal yang menjadi dasarnya. Secara implisit, kaum Mu'tazilah mengutuk posisi kaum Asy'ariyah di mana makhluk-makhluk tidak diberkahi dengan potensi alam. Kaum Asy'ariyah, pada kenyataannya, percaya bahwa makhluk material hampir tidak dapat dikatakan mengandung prinsip penjelmaan apa pun di dalam diri mereka karena segala sesuatu dianggap tidak lebih dari apa adanya, yaitu lengkap dan terpenuhi setiap saat dalam keberadaan mereka. Mereka menolak gagasan bahwa yang ada benar-benar dianugerahkan dengan sifat yang mampu mempengaruhi perkembangan masa depan mereka, ini diyakini membatasi aktivitas kreatif predestinasi Tuhan.

Perspektif Ay'ariyah tentang Masalah Predestinasi dan Determinisme

Bagi kaum Asy'ariyah pada umumnya, dan Imam al-Asy'ari (w. 324 H./935 M.) pada khususnya, seluruh masalah kehendak bebas dan predestinasi dikemas dalam argumen kemahakuasaan Tuhan, yaitu gagasan bahwa Tuhan adalah Pencipta perbuatan baik dan jahat.⁴⁵ Kaum Asy'ariyah percaya bahwa apa yang diciptakan oleh Tuhan adalah tanpa alasan (*sabab*) yang membuatnya perlu dan bahwa Tuhan tidak terikat pada paksaan atau kewajiban apa pun terhadap umat manusia: apa yang Dia perintahkan diyakini pasti benar, dan apa yang Dia kutuk pasti salah.

Terlepas dari pandangan predestinasi mereka, kaum Asy'ariyah menemukan cara untuk memberikan suatu bentuk tanggung jawab kepada manusia dengan cara mengenali keberadaan kekuatan yang memungkinkan mereka memperoleh (*iktisâb*) tindakan yang diciptakan untuk mereka oleh Tuhan.⁴⁶ Secara umum, kaum Asy'ariyah membedakan antara tindakan wajib, seperti gemetar, dan tindakan sukarela, seperti makan, dan percaya bahwa semua tindakan manusia adalah hasil dari kekuatan yang diciptakan. Khususnya,

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid., 10.

menurut Abû' al-Hasan al-Asy'arî, Tuhan menciptakan kekuatan dalam diri manusia (kekuatan yang dihasilkan, *quwwah/qudrah muhdatsat*) melalui (*bi*) di mana manusia diizinkan untuk menjadi agen atas atau 'penyebab terdekat' dari suatu tindakan. Al-Asy'arî memahami *qudrah* sebagai 'kekuatan penyebab', yaitu sebagai kapasitas kausatif aktual atas tindakan yang terjadi dengan terjadinya tindakan tersebut. Lebih khusus lagi, diyakini bahwa tindakan manusia terjadi berdasarkan kekuatan agen manusia (*yaqi'u bihâ*), dan berdasarkan apa yang didefinisikan sebagai tindakan kehendak secara bersamaan.⁴⁷

Richard Frank mempertanyakan interpretasi di atas dengan menunjukkan bahwa kata kerja 'terjadi' (*waqa'a, yaqi'u*) adalah ekspresi samar-samar.⁴⁸ Hal ini tampaknya menyiratkan bahwa, sebenarnya, bagi al-Asy'ari Tuhan tidak menyebabkan keberadaan peristiwa melalui kekuatan agen manusia. Hanya karena ada keserempakan antara contoh individual dari kekuatan ciptaan dan peristiwa tertentu, Frank berargumen, bahwa agen manusia dapat dianggap sebagai pelaku tindakan. Hanya bersamaan dengan realisasi tindakan itulah Tuhan menciptakan dalam agen manusia semacam 'kekuatan kausalitas yang dihasilkan' yang, sebagai kekuatan yang diciptakan sementara, dimiliki oleh *qâdir* (manusia). Oleh karena itu, manusia dipandang sebagai *muktasib* dari perbuatan, yaitu orang yang benar-benar mewujudkan perbuatan tersebut dengan memperolehnya (*kasb*) melalui *qudrah* yang diciptakan Tuhan atas nama manusia. *Qudrah*, yang diciptakan Tuhan dengan perbuatan dan untuk perbuatan, bagi al-Asy'ari menjadi bukti bahwa manusia adalah *qâdir* secara eksklusif dengan cara menjadi lokus (*mahall*) di mana kekuatan ciptaan ilahi untuk tindakan itu terjadi. Bahkan jika manusia bisa dilihat sebagai pelakunya (*fa'il*) dan sebab perbuatannya, Tuhan tetap dianggap sebagai pencipta sebab-akibat manusia. Alasan untuk ini diberikan oleh fakta bahwa tindakan manusia dianggap sebagai akibat kausal dari kekuatan ciptaan untuk bertindak, yang terakhir, pada gilirannya, menjadi sebab sekunder yang digunakan oleh Sang Pencipta untuk mencapai akibat-akibatnya.⁴⁹ Kekuasaan manusia tidak berpengaruh terhadap terjadinya (*hudûts*) suatu

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ R M Frank, "The Science of Kalâm," *Arabic Sciences and Philosophy* 2, no. 1 (1992): 370–376.

⁴⁹ R M Frank and D Gutas, "The Science of Kalâm," in *Avicenna and the Aristotelian Tradition* (Leyden and New York: Brill, 1988), 14–6.

perbuatan, dan satu-satunya pengaruhnya adalah status perbuatan berkenaan dengan subjek manusia di mana Tuhan menciptakannya.

Dalam sebagian besar kasus, cara Asy'ariyah menafsirkan gagasan *qada'* dan *qadar* berasal dari spekulasi ini. Untuk menekankan kedaulatan ketetapan Tuhan, *qada'* kemudian diidentikkan dengan ciptaan Tuhan yang mencakup yang benar dan yang sia-sia. *Qada'* menjadi, bagi Asy'ariyahes, sebuah ketetapan ilahi pra-abadi yang mencakup universalitas keberadaan yang diberkahi dengan penghakiman Tuhan (hukm) yang mampu menjamin status abadi mereka dalam pengetahuan ilahi.⁵⁰ *Qadar* dimaksudkan sebagai ketetapan ilahi yang diperuntukkan bagi tindakan atau hal tertentu, yang mampu memastikan bagi semua makhluk suatu perjalanan dari keadaan non-keberadaan ke keadaan menjadi sesuai dengan kehendak dewa yang sebenarnya. Melalui *qadar*, Tuhan mampu mencirikan semua makhluk dengan ukuran dan keterbatasannya. *Qada*, sebaliknya, dikaitkan dengan kehendak Tuhan yang abadi dan diklasifikasikan sebagai salah satu atribut wujud (*sifât al-dzat*) karena hidup berdampingan dengan Tuhan. *Qadar*, di sisi lain, terhubung dengan kehendak Tuhan yang spesifik atau sementara (kadang-kadang disebut keinginan Tuhan, *irâdah*) dan, sebagai salah satu atribut tindakan (*sifât al-fi'l*), dianggap sebagai kontingen menjadi.

Dalam niat mereka untuk membuktikan kekuasaan absolut Tuhan dan menganggap campur tangan langsung-Nya tidak hanya dalam penciptaan sesuatu, tetapi juga kegigihan mereka dalam keberadaan dari satu saat ke saat lainnya, kaum Asy'ari merumuskan jenis baru atomistik okasionalisme. Di kalangan Asy'ariyahs, al-Bâqillânî (w. 403 H./1013 M.) memberikan kontribusi besar dalam diskusi tentang atom dan aksiden.⁵¹ Dia mewarisi dari al-Asy'ari klasifikasi atom sebagai 'bagian yang tidak dapat dibagi-bagi' (*al-juz' alladhî lâ yatajazza'a*), dan dia membagi aksiden antara primer dan sekunder. Yang pertama dicirikan oleh sifat-sifat keberadaan (*akwan*) seperti gerak dan istirahat, komposisi dan posisi, tidak dapat dipisahkan dari tubuh, sedangkan yang kedua, termasuk aksiden seperti rasa, bau, panjang, dianggap dapat dipisahkan dari tubuh. Al-Bâqillânî berbicara tentang atom sebagai 'yang menerima dari masing-masing dari berbagai kelas aksiden satu aksiden', dan

⁵⁰ Cillis, *Free Will and Predestination in Islamic Thought: Theoretical Compromises in the Works of Avicenna, Al-Ghazâlî and Ibn 'Arabî*, 11.

⁵¹ Ibid.

menyatakan bahwa atom ‘dicirikan’ oleh realitasnya sendiri yang melekat di dalamnya, menjadi dasar ontologis untuk adanya ciri yang sama.

Menurut mayoritas Asy’ariyah, atom memperoleh ‘atribut’ indrawi mereka hanya sebagai substansi, yaitu, hanya sebagai atom yang tersusun dalam tubuh. Dengan mengutuk pandangan dunia Aristotelian yang didominasi oleh proses kausal yang berlangsung secara mekanis dan dengan menolak prinsip Aristoteles tentang alam semesta. materi yang dapat dibagi-bagi tanpa batas, kaum Asy’ari menemukan ciri paling khas dari atom, sifatnya yang mudah rusak, alat yang sempurna untuk memenuhi niat mereka untuk menggambarkan Tuhan sebagai Penyedia dan Pemelihara utama keberadaan.⁵²

Mengikuti klaim al-Asy’ari bahwa ‘segala sesuatu di dunia menjadi ada melalui perintah Tuhan, dan berhenti melalui perintah-Nya untuk menghentikannya’, kaum Asy’ariyah percaya bahwa kecelakaan, seperti atom, dapat musnah secara alami dan termasuk dalam kelas ‘hal sementara’ di dunia ini yang dirujuk dalam Al-Qur’an. Keberadaan tubuh dibuat bergantung pada inheren di dalamnya dari kebetulan menjadi (*kawn*), sedangkan ketahanan mereka dilihat sebagai tergantung pada kecelakaan durasi (*baqâ’*), yang, tidak mampu durasi *per se*, mengandaikan adanya aksiden lain. Karena ketergantungan tak terbatas ini, keawetan tubuh atau aksiden harus dirujuk ke prinsip durabilitas yang berbeda di luar kebetulan.⁵³ Kaum Asy’ariyah mengidentifikasi prinsip ini dengan ketetapan Tuhan sendiri untuk melestarikan keberadaan atau menghancurkan atas kehendak-Nya komponen terakhir dunia. Oleh karena itu, baik atom maupun aksiden—yang dipercayai ada di dalam atom—bergantung durasinya pada ketetapan Tuhan untuk mengulang proses penciptaannya selama yang Dia kehendaki. Setiap kemungkinan tindakan transitif antara dua benda ditolak, sementara perubahan yang melekat pada tubuh dijelaskan sebagai akibat dari kehendak Tuhan yang berhenti menciptakan kecelakaan yang sama di tubuh yang sama.

Penolakan tindakan transitif apa pun antara tubuh bersama dengan ketergantungan mereka sendiri pada kesukarelaan ilahi absolut menyiratkan penolakan terhadap kemanjuran nyata apa pun

⁵² Ibid.

⁵³ Ibid.

yang biasanya dikaitkan dengan hukum alam. Bagi kaum Asy'ariyah, Tuhan tidak dibatasi oleh hukum alam, tetapi menciptakan fenomena tunggal dari waktu ke waktu, sehingga mematahkan kepercayaan umum bahwa akibat harus bergantung pada sebab langsungnya.⁵⁴ Perspektif ini pada dasarnya menunjukkan bahwa prediktabilitas hubungan sebab-akibat jauh dari keharusan dan berakar pada sifat intrinsik segala sesuatu. Ini sama dengan mengatakan bahwa Tuhan memilih untuk hanya mengikuti kebiasaan dengan membawa sebab dan akibat dalam tatanan sementara menjadi bebas dan mampu.

Masalah atom, yang didiskusikan dalam istilah 'naturalistik' oleh Aristoteles dan ditafsirkan kembali oleh kaum Mu'tazilah dan Asy'ariyah, menjadi saksi upaya Islam untuk merekonsiliasi teologi dan filsafat dengan cara yang sangat orisinal. Perjuangan kaum Mu'tazilah terhadap okasionalisme menunjukkan kapasitas mereka untuk menyediakan landasan filosofis bagi teologi mereka bahkan ketika asumsi filosofis tampaknya tidak sepenuhnya 'cocok' dengannya.⁵⁵ Jelaslah bahwa keterikatan Asy'ariyah pada atomisme adalah pilihan yang jauh lebih mudah ketika warisan antara atomisme dan anti-kausalitas dipertimbangkan.

Kesimpulan

Dengan berfokus pada tema yang sangat penting bagi filsafat dan ilmu kalam, artikel ini menawarkan studi kritis tentang kontribusi yang diberikan pada wacana ini dalam dua aliran teologi Islam terkemuka, Asy'ariyah dan Mu'tazilah. Artikel ini bertujuan untuk mencapai pemahaman yang tepat tentang sejarah dan budaya intelektual Islam dengan berargumen bahwa perlakuan dua aliran teologi Islam terhadap masalah *qadâ' wa'l-qadar* dan *ikhtiyâr* adalah inovatif, berpengaruh, dan secara fundamental lebih kompleks daripada yang diakui sampai sekarang. Hasil kajian menunjukkan bahwa dasar-dasar pandangan Mu'tazilah dan Asy'ariyah telah membuat kompromi antara pandangan filosofis, teologis (*kalâm*) dan mistik (*sûfi*) tentang subjek kehendak bebas versus takdir. Sikap kompromi ini jelas luar biasa ketika dianggap bahwa pokok bahasan dan metodologi *kalâm*, *falsâfah* dan *tasawwûf* sering dianggap sangat berbeda atau bahkan saling bertentangan.

⁵⁴ Ibid., 12.

⁵⁵ Ibid.

Ucapan Terima Kasih: Terima kasih kepada rekan-rekan yang telah berbagi, berdiskusi, dan memberikan komentarnya yang sangat berguna untuk perbaikan naskah.

Konflik Kepentingan: Dalam penulisan artikel ini, para penulis sama sekali tidak ada konflik kepentingan. Artikel yang disubmit ini adalah unik dan belum pernah dipertimbangkan oleh penerbit lain.

Pertimbangan Etis: Sumber penelitian ini—artikel, buku, makalah penelitian, dan prosiding forum ilmiah—semuanya bebas dari pelanggaran hak cipta.

Penafian: Pandangan dan asumsi yang diungkapkan dalam artikel ini adalah milik para penulis dan tidak serta merta mencerminkan kebijakan atau posisi resmi dari agensi afiliasi penulis mana pun.

DAFTAR PUSTAKA

- al-Shamsy. "The Social Construction of Orthodoxy." In *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, edited by T Winter, 105–107. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Cillis, Maria De. *Free Will and Predestination in Islamic Thought: Theoretical Compromises in the Works of Avicenna, Al-Ghāzālī and Ibn ‘Arabī*. London and New York: Routledge, 2014.
- Cook, M. "The Origins of Kalām." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 43 (1980): 32–43.
- Endress, G. "Reading Avicenna in the Madrasa: Intellectual Genealogies and Chains of Transmission of Philosophy and the Sciences in the Islamic East." In *Arabic Theology and Philosophy: From the Many to the One. Essays in Celebration of Richard M*, edited by J E Montgomery, 379. Leuven: Frank, 2006.
- . "The Defense Of Reason: The Plea for Philosophy in the Religious Community', *Zeitschrift Fuer Geschichte Der Arabisch-Islamischen Wissenschaften Majallat Ta'rīkh Al-'Ulūm Al-'Arabiyya Wa'l-Islāmiyya*," 1990.
- Ess, J. "Sufism and Its Opponents'." In *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, edited by F D Jong and B Radtke, 26–9. Leiden: Brill, 1999.
- . "The Beginnings of Islamic Theology." In *The Cultural Context*

- of Medieval Learning, Proceedings of the First International Colloquium on Philosophy, Science, and Theology in the Middle Ages.* Dordrecht, Boston: Reidel, 1973.
- Fodor, G. "Some Aspects of the Qadar Controversy', *The Arabist*, Budapest Studies in Arabic," 1996.
- Frank, M. Frank. "Bodies and Atoms: The Ash'arite Analysis." In *Islamic Theology and Philosophy*, edited by M E Marmura, 39–53. Albany, NY: State University of New York Press, 1984.
- Frank, R M. "The Science of Kalām." *Arabic Sciences and Philosophy* 2, no. 1 (1992): 370–376.
- Frank, R M, and D Gutas. "The Science of Kalām." In *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 14–6. Leyden and New York: Brill, 1988.
- Goodman, L E. *Avicenna*. London and New York: Routledge, 1992.
- Griffel. *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Gutas, Dimitri. *Intellect without Limit: The Absence of Mysticism in Avicenna*. Brepols: Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, 2006.
- Ivry, Alfred. *Al-Kindī and the Mu"Taḥḥīl: A Reevaluation'*, in *Al-Kindī's Metaphysics*. Alban, NY: State University of New York Press, 1974.
- Leaman, Oliver. "The Developed Kalām Tradition (Part I)." In *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, edited by T Winter. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Makdisi, George. "Ash'arī and the Ash'arites in Islamic Religious History I: The Ash'arite Movement and Muslim Orthodoxy." *Studia Islamica* 17, no. 1 (1962): 49.
- Melchert, C. "The Adversaries of Ahmad Ibn Hanbal." *Arabica* 44 (1997).
- Morris, J W. "Ibn 'Arabi and His Interpreters." *Journal of the American Oriental Society* 106, no. 2 (1986): 540–544.
- Murad, H Q. "Jabr and Qadar in Early Islam: A Reappraisal of Their Political and Religious Implications'." In *Islamic Studies Presented to Charles J*, edited by Wael Hallaq and Donald Little, 117–32. Adams, Leiden: Brill, 1991.
- Ritter, A. "Collaboration and Interdisciplinarity: The Driving Force of Industry 4.0." *ZWF Zeitschrift fuer Wirtschaftlichen Fabrikbetrieb* 113, no. 3 (2018): 170–172.
- Shah, M. "Trajectories in the Development of Islamic Theological Thought: The Synthesis of Kalām." *Religion Compass* 1, no. 1 (2007): 430–54.

Vanderjagt, and D Pätzold. *The Neoplatonic Tradition: Jewish, Christian and Islamic Themes*. Cologne: Dinter, 1991.

Wisnovsky, R. *Avicenna's Metaphysics in Context*. London: Gerald Duckworth, 2003.

