

NALAR ILMU KALAM EMANSIPATORIS

Moh Dablan

Abstrak

Tujuan penelitian ini untuk mengungkapkan secara diskriptif kritis tentang nalar ilmu kalam emansipatoris dengan menggunakan pemikiran Masdar F. Mas'udi sebagai pemandu arah kajian dalam merumuskan “nalar ilmu kalam emansipatoris”. Dalam wacana ilmu kalam (akidah), kaum Muslim seringkali hanya berpegang pada warisan keilmuan Wasil Ibn ‘Atha’, Abu al-Hasan al-Asy’ari, Abu Mansur al-Maturidi, dan al-Ghazali untuk menyebut beberapa di antaranya. Nalar ilmu kalam mereka bersifat ideologis, yakni nalar ilmu kalam yang mulai memperhatikan aspek kemanusiaan, tetapi masih bersifat abstrak dan intelektualis, tidak substansial dan tidak mengacu secara langsung pada problem kemanusiaan yang dihadapi umat. Berdasar penelitian ini, rancang bangun kelimuan kalam perlu dirumuskan kembali dari nalar ilmu kalam tradisional kepada nalar ilmu kalam emansipatoris. Nalar ilmu kalam tradisional tersebut dinyatakan tidak relevan lantaran tidak mampu mengurai dan menjawab problem kehidupan dan sosial kemanusiaan, bahkan sebaliknya ia hanya membela Tuhan dan menyucikan-Nya. Karena itu nalar ilmu kalam emansipatoris sangat dibutuhkan untuk menjawab dan mengurai problem kehidupan dan sosial manusia aktual saat ini.

Kata kunci: ilmu kalam, nalar tradisional, dan nalar emansipatoris.

A. Pendahuluan

Pada perkembangan mutakhir kaum Muslim mulai semakin mengeras wacana keagamaannya lantaran tidak mampu membangun keserasian hubungan antara *applied science* (ilmu-ilmu terapan) dengan *pure science* (ilmu-ilmu dasar). Ilmu kalam (akidah) dan hasil karya manusia lainnya seringkali disamakan dengan ilmu-ilmu dasar (Qur’an dan Sunnah), sehingga *taqdis al-afkar al-dini* (pensakralan terhadap pemikiran keagamaan) terus berkembang dan menjadi fenomena yang riil di kalangan kaum Muslim.¹

¹ M. Amin Abdullah, “Rekonstruksi Metodologi Studi Agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multireligius”, dalam Ahmad Baidowi (ed.), *Rekonstruksi Metodologi*

Dalam wacana Ilmu Kalam (akidah), kaum Muslim seringkali hanya berpegang pada warisan keilmuan Wasil Ibn 'Atha', Abu al-Hasan al-Asy'ari, Abu Mansur al-Maturidi, dan al-Ghazali untuk menyebut beberapa di antaranya. Sementara itu, Nabi sebagai pembawa ajaran agama (Islam) hampir tidak pernah disinggung dalam wacana ilmu kalam.² Akhirnya, yang menjadi wacana dominan di kalangan mutakallimin/teolog tradisional adalah problem teosentris. Polemik di kalangan mereka meliputi masalah seperti sifat dan perbuatan Tuhan: apakah manusia bisa melihat-Nya langsung kelak di surga, apakah Tuhan memiliki tangan seperti manusia, Kalam Allah makhluk atau tidak, dan seterusnya. Para teolog memperdebatkan masalah-masalah di seputar eksistensi Tuhan, bahkan Muktazilah yang dianggap sebagai aliran rasionalis ternyata rasionalisme mereka itu hanya untuk membela keagungan dan kesucian Tuhan, bukan membela problem-problem sosial kemanusiaan. Secara praksis, nalar Ilmu Kalam mereka itu mengabaikan problematika sosial kemanusiaan serta kehilangan spirit dalam melakukan pembebasan terhadap berbagai hegemoni dan penindasan di muka bumi.³

Disamping itu, nalar Ilmu Kalam mereka bersifat ideologis, yakni nalar Ilmu Kalam yang mulai memperhatikan aspek kemanusiaan, tetapi masih bersifat abstrak dan intelektualis, tidak substansial dan tidak mengacu secara langsung pada problem kemanusiaan yang dihadapi umat. Nalar akidah ideologis ini berkuat pada pengukuhan atas paham, aliran dan madzhab tertentu, seperti teologi Muktazilah, Ahlussunnah wal Jamaah, dan Syi'ah. Karena itu nalar akidah ini bersifat tendensius, tidak ilmiah dan objektif.⁴

Ilmu-ilmu Keislaman (Yogyakarta: SUKA PRESS, 2003), 5-6; Harun Nasution, "Fundamentalisme dan Khawarij Abad Kedua Puluh?" dalam Saiful Muzani (ed.), *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution*, (Bandung: Mizan, 1996), 122; Rizal Muntasyir, "Sejarah Perkembangan Ilmu", dalam Tim Dosen (peny), *Filsafat Ilmu* (Yogyakarta: Liberty, 2001), 74-75.

² M Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas dan Historisitas*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 121-122.

³ Islah Gusmian, "Metodologi Penafsiran Emansipatoris: Ilmu Sosial sebagai Alat Analisis Teks Kitab Suci" dalam *Jurnal Ilmiah Citra Ilmu*, (Temanggung: STAINU Press, 2008), 4.

⁴ *Ibid.*; Persoalan relasi iman dan amal juga telah muncul di kalangan Khawarij dan Murji'ah. Khawarij mengatakan bahwa pebuat dosa besar itu telah menjadi kafir dalam arti keluar dari Islam, yakni telah menjadi murtad. Di antara dosa besar adalah zina, riba, menfitnah wanita baik-baik, durhaka kepada orang tua dan meninggalkan medan pertempuran. Pendapat keras ini ditentang oleh Murji'ah. Dalam pendapatnya selama orang masih mengucapkan dua kalimat syahadat, dia tidak bisa dikafirkan.

Oleh karena itu, nalar Ilmu Kalam yang ada sekarang perlu menggeser orientasinya, dari orientasi ketuhanan (teosentris) dan ideologis-tendensius ke orientasi kemanusiaan (antroposentris) dan ilmiah-transformatif. Ilmu keislaman yang memilih fokus pada penyelesaian problem kemanusiaan dan praktik pembebasan inilah yang oleh Masdar F. Mas'udi diistilahkan dengan nalar emansipatoris.⁵ Pilihan istilah emansipatoris ini tidak lepas dari sejarah teori kritis. Dalam kritisisme ada dua elemen, yakni: *pertama*, perhatian realitas material, yaitu suatu pemikiran yang mempertanyakan ideologi hegemonik yang berpijak pada kehidupan riil dan material atau mempertanyakan hegemoni yang berpijak pada realitas empirik. *Kedua*, visi struktur (relasi-relasi), baik relasi kekuasaan dalam dunia produktif (majikan-buruh), maupun relasi hegemonik, dalam hubungan pemberi dan penerima narasi (ulama-umat), maupun relasi politik (penguasa-rakyat).⁶ Selanjutnya, penulis akan mengungkap tentang nalar emansipatoris yang dimulai dengan pengertian Ilmu Kalam.

B. Deskripsi Tentang Pengertian Ilmu Kalam

Dalam khazanah keislaman, Ilmu Kalam memiliki beberapa pengertian, di antaranya ada yang menyatakan bahwa ilmu kalam adalah teologi rasional yang tumbuh untuk kepentingan membela aliran pikiran tertentu. Bahkan al-Farabi menyebutkan bahwa Ilmu Kalam merupakan ilmu yang kemunculannya bersifat apologetik, yang memiliki tugas melayani suatu kelompok Islam tertentu melawan kelompok Islam lain atau kelompok di luar Islam.⁷

Kalau dalam Khawarij amal atau perbuatan merupakan faktor penentu dalam iman, Murji'ah berpendapat bahwa faktor yang menentukan adalah pengakuan dalam hati yang dinyatakan dengan lisan. Harun Nasution, "Sejarah Pertumbuhan Ilmu Kalam" dalam Saiful Muzani (ed.), *Islam Rasional....*, 369; Alwi Shihab, *Membendung Arus: Respons Gerakan Muhammadiyah terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1998), xvi-xvii.

⁵ Masdar F. Mas'udi, "Paradigma dan Metodologi Islam Emansipatoris" Kata Pengantar dalam Veri Verdiansyah, *Islam Emansipatoris Menafsir Agama untuk Praksis Pembebasan* (Jakarta: P3M, 2004), xviii: Lihat juga Islah Gusmian, "Metodologi Penafsiran Emansipatoris....", hlm. 9; Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970), 84-85.

⁶ *Ibid.*, 7.

⁷ TIM Yayasan Paramadina, *Al-Ghazali tentang Ilmu Kalam*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1995), 9; Ahmad Fuad al-Ahwani mengatakan bahwa ilmu kalam adalah ilmu yang memperkuat akidah-akidah agama dengan argumen-argumen yang rasional. Abdudda'im Abu al-Atha' mengatakan lebih luas, yakni ilmu yang membahas akidah-akidah dan menjawab orang-orang yang menentangnya dengan argumen-argumen yang

Dengan mengutip al-Syahrastani, al-Syabi mengatakan bahwa ilmu kalam mula-mula muncul pada masa pemerintahan Khalifah al-Ma'mun (Ibn Harun al-Rasyid, 198-218H/813-833 M) dari daulah Abbasiyyah dan diciptakan oleh kaum Muktaẓilah. Al-Syabi menunjukkan bahwa alasan penggunaan istilah *kalam* (yang makna harfiahnya “bicara”) muncul karena masalah paling menonjol yang mereka perdebatkan adalah masalah “bicara” sebagai salah satu sifat Tuhan, atau karena kesamaan tertentu dengan ahli Ilmu Kalam (mutakallimin) dan para filsuf menamakan salah satu cabang ilmu mereka adalah Ilmu Mantiq (logika), dan mereka kemudian mengganti istilah mantiq dengan kalam karena memiliki makna harfiah sama.

Al-Syabi menyebutkan bahwa ilmu kalam memiliki nama lain, yakni Ilmu Tauhid⁸ karena ia bertugas mengukuhkan kemahaesaan Tuhan. Juga Ilmu Ushuluddin karena topik pembahasannya berkaitan dengan pokok-pokok ajaran agama. Kadang juga disebut “ilmu pembahasan dan penyimpulan rasional.”⁹

Muhammad Abduh mengatakan bahwa Ilmu Kalam memiliki pengertian yang sama dengan ilmu tauhid. Ia menyebutkan bahwa penggunaan istilah kalam muncul karena masalah pokok yang dibicarakan dalam ilmu ini adalah apakah kalam Allah yang bisa dibaca (Qur'an) itu *hadits* ataukah *qadim*, atau bisa jadi karena ilmu itu didasarkan pada argumen-argumen rasional yang tampak pada ‘bicara’ pengikutnya.¹⁰

Montgomery Watt menyatakan bahwa istilah *kalam* muncul sebagai ejekan karena para penganutnya adalah orang-orang yang berbicara melulu (mutakallimun), tetapi, istilah ini kemudian menjadi istilah netral.¹¹

Harun Nasution menyebutkan bahwa Ilmu Kalam bisa diterjemahkan dengan “teologi Islam”. Ilmu Kalam membahas Tuhan dan hubungan manusia

rasional. A. Athaillah, *Rasyid Ridha': Konsep Teologi Rasional dalam Tafsir al-Manar*, (Jakarta: Erlangga, 2006), 9-10.

⁸ Ilmu tauhid adalah ilmu yang membahas pembuktian akidah-akidah agama dengan argumen-argumen yang meyakinkan. A. Athaillah, *Rasyid Ridha': Konsep Teologi Rasional...*, 9.

⁹ TIM Yayasan Paramadina, *Al-Ghazali tentang Ilmu Kalam...*, 9.

¹⁰*Ibid.*, 9-10.

¹¹ Ilmu kalam itu sebenarnya telah muncul sejak dini dalam sejarah Islam. Al-Hasan al-Basri menggunakan istilah “kalam” untuk mengacu pada pembahasan tentang persoalan kebebasan manusia dan takdir dalam konteks pertentangan antara Qadariyah dan Jabariyah. *Ibid.*

dengan Tuhan, seperti iman, kufur, perbuatan manusia, perbuatan dan sifat Tuhan, Ilmu Kalam membahas soal akidah.¹²

Ahmad Fuad al-Ahwani mengatakan bahwa ilmu kalam adalah ilmu yang memperkuat akidah-akidah agama dengan argumen-argumen yang rasional, sedang Abdudda'im Abu al-Atha' menyebutkan arti yang lebih luas, yaitu ilmu yang membahas akidah-akidah dan menjawab orang-orang yang menentangnya dengan argumen-argumen yang rasional.¹³

C. Nalar Ilmu Kalam Tradisional

Ilmu kalam tradisional tampak masih terasing dari realitas dan problem-problem kehidupan dan sosial kemanusiaan. Kerangka berpikirnya bersifat melangit yang berpijak pada teks, sedang realitas faktual harus sesuai dan tunduk pada teks. Nalar tafsir yang dengan demikian masuk di dalam lingkaran “peradaban teks”. Ia sangat lekat, meminjam pemetakan Mohamed Abied Al-Jabiri, dengan *al-`aql al-bayâni* atau yang oleh Mohamed Arkoun dimasukkan ke dalam *al-`aql al-lâbhûti*—sama halnya dengan Kalam, Falsafah dan Tasawuf, dalam *mainstream* tradisi keilmuan Islam tradisional.¹⁴

Mutakallimin tradisional merumuskan Ilmu Akidah dalam wilayah spekulatif, yakni membela eksistensi Allah, menyucikan sifat dan dzat-Nya, membela aliran yang selamat, memulai karyanya dengan memuji Allah dan Nabi.¹⁵ Tuhan harus selalu disucikan dan harus dibela, sehingga ketika mutakallimin membicarakan masalah penegakan keadilan, maka penegakan keadilan yang dimaksud adalah keadilan Tuhan. Ketika mutakallimin membicarakan masalah kasih sayang, maka kasih sayang yang dimaksud adalah kasih sayang Tuhan. Ketika mutakallimin mendiskusikan masalah kekuasaan dan kebebasan, maka kekuasaan dan kebebasan yang dimaksud adalah kekuasaan dan kebebasan Tuhan. Ini adalah logika ilmu kalam tradisional. Dalam konteks nalar ini, Tuhan selalu diposisikan sebagai subyek yang tampak dirundung

¹² Harun Nasution, “Sejarah Pertumbuhan Ilmu Kalam” dalam Saiful Muzani (ed.), *Islam Rasional.....*, 368.

¹³ A. Athaillah, *Rasyid Ridha': Konsep Teologi Rasional dalam Tafsir al-Manar*, (Jakarta: Erlangga, 2006), 9-10.

¹⁴ Mohamed Arkoun, *al-Fikr al-Ushûli wa Istibâlah al-Ta'shîl* (Beirut: Dar al-Saqi, 2002), hlm. 308; lihat juga Islah Gusman, “Metodologi Penafsiran Emansipatoris....”, 5.

¹⁵ Hasan Hanafi, *Min al-Aqidah ila al-Tsaurah*, Jilid I (Beirut: Maktabah Madbulah, t.th), 20-24.

banyak masalah, sehingga harus dibela dan diperjuangkan dalam kehidupan umat manusia. Para mutakallimin dengan segala kemampuannya tampil untuk membela-Nya, sehingga Ilmu Kalam mereka tersebut sangat teosentris.¹⁶

Mutakallimin tidak mampu melahirkan gagasan akidah yang memiliki perhatian untuk mengetahui persoalan hubungan sebab-akibat. Misalnya, fenomena kemiskinan selalu dinisbatkan pada takdir Allah (baca: Asy'ariyah), yang telah ditentukannya sejak dahulu dan saat ini hanya tinggal realisasinya. Ironisnya, sebagian umat Islam hingga saat ini masih mengandalkan gagasan akidah Asy'ariyah itu tanpa mempertanyakan relevansinya, bahkan refleksi akal sehatnya digunakan hanya untuk keperluan menyetujui gagasan akidah itu seperti apa adanya.¹⁷

Di samping garis pemikiran teosentris itu, juga masih didukung oleh problem pemikiran kalam ideologis, yakni pemikiran kalam yang berkuat pada pengukuhan atas paham, aliran dan madzhab tertentu dalam Ilmu Kalam/Akidah. Pemikiran kalam ideologis ini tidak hanya bersifat teosentris, tetapi yang tampak dominan adalah membela aliran dan madzhab tertentu yang berkembang di dalam sejarah umat Islam. Nalar kalam ini secara tendensius membela aliran dan keyakinan tertentu yang hidup di dalam masyarakat Islam.¹⁸ Maka, muncullah aliran teologi Sunni, Muktazilah, dan lain-lain.¹⁹ Adapun nalar (tafsir) ilmu kalam ideologis sebagai berikut:

Misalnya, kalangan Syi'ah memaknai surah al-Rahmân: 19-22, *marajalbabraini yaltaqiyân, bainahumâ barzakhullâyabghiyân, fabiayyidâirabbikumâ tukadzdzibân, yakhruju minhumal lu'lulu wal marjân*—*Dia memberikan dua lautan mengalir, yang keduanya kemudian bertemu antara keduanya ada batas yang tidak dilampai. Dari keduanya keluar mutiara dan marjan*?, dua lautan dimaknai dengan Ali dan Fatimah; barzakh (batas) adalah Muhammad; mutiara dan marjan adalah Hasan dan Husain. Al-Qusyairi menakwilkan ayat yang sama sebagai berikut: Allah menjadikan dua lautan hati, yaitu lautan *kehauf* dan lautan *rajâ'*. Mutiara dan marjan adalah kondisi psikologis dan rahasia-rahasia spiritual kaum sufi.²⁰

¹⁶ Islah Gusmian, "Metodologi Penafsiran Emansipatoris...", 5.

¹⁷ Saiful Muzani (ed.), *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution*, (Bandung: Mizan, 1996), 122

¹⁸ Dalam istilah Nashr Hâmid Abû Zayd disebut dengan *qirâ'ah al-mughribah* atau tafsir ideologis (*talwîn*). Nashr Hâmid Abû Zayd, *Naqd al-Khithâb al-Dîni* (Kairo: Sina li al-Nashr, 1994), 926.

¹⁹ Islah Gusmian, "Metodologi Penafsiran Emansipatoris...", 6.

²⁰ *Ibid.*, 6-7.

Sejarah perjalanan nalar Ilmu Kalam ideologis ini telah melahirkan berbagai kerumitan dan persoalan dalam kehidupan umat Islam, bahkan pertumpahan darah. Nalar ilmu kalam itu lahir bukan untuk menjawab problem aktual umat Islam, namun nalar Ilmu Kalam hanya tertuju pada problem ketuhanan dan pembelaan terhadap aliran-aliran akidahnya sendiri, sehingga apabila lahir sebuah nalar Ilmu Kalam yang berbeda dengan alirannya walaupun memiliki argumentasi keagamaan yang kuat akan dianggap salah dan sesat, bahkan wajib dimusnahkan. Kenyataan ini bukan hanya menampilkan ilmu kalam dalam kerangka yang ambigu, tetapi ilmu kalam menjadi kehilangan *elan vital*-nya dalam menjelaskan dan menyelesaikan problematika kehidupan umat manusia.

Dalam konteks nalar Ilmu Kalam tradisional ini, aliran Muktazilah telah menampilkan wawasan rasionalitas yang begitu tinggi dan berusaha menjawab kenyataan secara rasional walaupun rasionalitasnya masih jatuh pada hegemonik nalar teosentris dan selalu kelihatan lebih rasional daripada Asy'ariyah. Bagi Muktazilah, Ilmu Akidah harus menanamkan keyakinan adanya hubungan sebab-akibat. Misalnya, kemiskinan yang menimpa umat seharusnya tidak dinisbatkan lagi pada takdir Allah, tetapi harus dilihat faktor sebab-akibatnya, sebab kemiskinan yang menimpa umat itu pada dasarnya bukanlah takdir Allah, tetapi merupakan faktor kesalahan manusia sendiri yang tidak mau berusaha, motivasi dan etos kerjanya masih rendah (baca: Muktazilah).

Rumusan keilmuan akidah ini berusaha menjawab problematika kehidupan umat Islam yang selalu mengalami perubahan berdasarkan argumentasi rasional, bukan akidah spekulatif seperti rumusan keilmuan akidah Asy'ariyah.²¹ Dalam hal ini, argumentasi spekulatif Asy'ari -sebagai pendiri aliran Asy'ariyah- tampak sekali ketika ia melakukan pemisahan diri dari Muktazilah yang berangkat dari kekecewaannya dengan usaha Muktazilah yang tidak memuaskan dalam menjelaskan nasib manusia.

Dikatakan bahwa dia menjadi kecewa dengan usaha Muktazilah untuk menjelaskan dengan rasional nasib manusia, dan dikatakan telah menantang gurunya dengan persoalan tiga bersaudara, yang satu baik, yang satu jahat, dan satu lagi meninggal

²¹ Golongan ini merupakan pengikut Abu Hasan Ali Ibn Ismai'il al-Asy'ari. Menurut golongan ini, Allah memiliki sifat-sifat yang dapat dikenali dari tindakan-tindakanNya. Sama halnya dengan tindakan-tindakanNya yang menunjukkan bahwa Dia Maha mengetahui dan sifat-sifat lainnya. Muhammad Ibn Abd al-Karim Ahmad al-Syahrastani, *Al-Milal wa al-Nibal: Aliran-aliran Teologi dalam Islam*, terj. Syuadi Asy'ari (Bandung: Mizan, 2004), 150.

semasa bocah. Pandangan Muktazilah adalah bahwa yang pertama berada di surga, yang kedua di neraka, dan yang ketiga berada dalam keadaan melayang-layang (*in limbo*), karena ia belum sempat melakukan kebajikan dan memperoleh nilai. Sebagian Muktazilah mencoba mengatakan bahwa Allah mematikan yang ketiga semasa bocah karena Dia mengetahui bahwa jika anak itu besar nanti akan menjadi jahat dan masuk neraka; tetapi ini mengundang pertanyaan, 'Kenapa Allah tidak mematikan yang kedua sebelum dia menjadi jahat.'²²

Dalam konteks yang sama, mereka juga berdebat seputar masalah "kekuasaan, kehendak, dan keadilan Tuhan (Allah)". Dalam masalah kehendak dan kekuasaan Tuhan, Muktazilah berpendapat bahwa kehendak dan kekuasaan Tuhan adalah terbatas, sedang yang membatasinya adalah kehendak-Nya sendiri, yaitu kebebasan yang telah diberikan kepada manusia untuk memilih dan melakukan tidakannya, sunnah-Nya dalam mengatur alam dan makhluk-Nya, norma keadilan, dan kewajiban yang telah ditetapkan-Nya atas diri-Nya terhadap manusia. Sementara itu, Asy'ariyah mengatakan bahwa Tuhan memiliki kehendak yang mutlak. Karena itu, Dia dapat berbuat secara sewenang-wenang kepada makhluk-Nya, sesuai kehendak-Nya, tanpa ada yang membatasi dan melarangnya. Bahkan, Dia dapat saja memberikan hidayah dan menyesatkan hamba-Nya secara paksa, memasukkan orang kafir dan jahat ke dalam surga.²³

Dalam masalah keadilan Tuhan, semua Muslim sepakat bahwa Tuhan adalah Maha Adil. Namun, ketika menjelaskan konsep keadilan Tuhan tersebut, mereka berbeda pendapat dan saling bertentangan. Perbedaan itu tidak lepas dari perbedaan pendapat di antara mereka tentang kebebasan manusia, kekuasaan, dan kehendak mutlak Tuhan. Muktazilah memahami keadilan dari perspektif manusia. Bagi mereka, keadilan itu sangat erat kaitannya dengan hak. Karena itu, keadilan itu berarti "memberikan kepada seseorang akan haknya". Tuhan memiliki kewajiban memberi balasan baik kepada orang yang berbuat baik dan wajib menghukum orang yang melanggar perintah dan larangan-Nya (baca: *wajib aqli*). Di sini keadilan dikontraskan dengan tindakan dzalim. Agaknya tidak berlebihan bila dikatakan bahwa dzalim dapat diberi pengertian bertindak sewenang-wenang, atau tindakan yang melahirkan kerugian seseorang. Sementara itu, Asy'ariyah memahami keadilan dari perspektif kehendak dan kekuasaan mutlak Tuhan. Karena itu, mereka

²² W. Montgomery Watt, *Kejayaan Islam: Kajian Kritis Dari Tokoh Orientalis*, terj. Hartono Hadikusumo, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990), 194-195.

²³ A. Athaillah, *Rasyid Ridha': Konsep Teologi Rasional*, 245.

mengartikan keadilan dengan “menempatkan sesuatu pada tempatnya”. Yang dimaksud dengan “menempatkan sesuatu pada tempatnya” adalah seseorang yang memiliki kekuasaan mutlak terhadap apa saja yang dimilikinya. Dengan demikian, keadilan Tuhan berarti kebebasan Tuhan untuk melakukan apa saja terhadap makhluk-Nya. Karena itu, kalau Tuhan memasukkan orang jahat ke surga dan memasukkan orang beriman ke neraka, tidak tergolong dzalim, karena manusia dan makhluk lain adalah milik-Nya. Sebaliknya, jika Tuhan tidak bisa berbuat apa saja kepada makhluk-Nya, berarti Tuhan telah didzalimi oleh makhluk-Nya. Jadi yang dipertahankan oleh Asy’ariyah adalah kehendak Tuhan sebagai pemilik mutlak.²⁴

Dengan terlalu sibuknya membahas hal-hal yang bersifat ketuhanan, nalar ilmu akidah itu menjadi lupa akan tanggung jawab riilnya dalam menjawab persoalan-persoalan empirik kemanusiaan. Ia hanya menjelaskan sifat-sifat Tuhan dan membela dari segala bentuk kekurangan, sehingga bangunan keilmuan akidah tradisional itu hanya berkuat pada masalah konsep atau teori (*nadzar*) tanpa praktik (*amal*). Nalar Ilmu Kalam tradisional masih bersifat melangit, tidak membumi.

D. Nalar Ilmu Kalam Emansipatoris

Dalam menjawab problem nalar ilmu kalam tradisional, Hassan Hanafi menjawabnya dengan tawaran pemikiran akidah yang spesifik, temporal, dan realistik. Menurutnya, pemikiran akidah Islam haruslah dibangun atas pengalaman hidup di mana mutakallimin hidup dan dimulai dengan kajian atas problem manusia. Pemikiran Akidah/Ilmu Kalam haruslah dimulai dari realitas dan problem-problem manusia, lalu kembali kepada sumber aslinya untuk mendapatkan sebuah jawaban teoretis. Jawaban teoretis ini haruslah diaplikasikan dalam praksis.²⁵ Dalam nalar Ilmu Kalam semacam ini, ilmu-ilmu sosial kemanusiaan serta unsur triadik (teks, penafsir dan audiens sasaran teks) menjadi demikian signifikan.²⁶

²⁴ A. Athaillah, *Rasyid Ridha': Konsep Teologi Rasional...*, 291-292; Harun Nasution “Pandangan Islam tentang Keadilan” dan “Kaum Muktazilah dan Pandangan Rasionalnya”, dalam Saiful Muzani (ed.), *Islam Rasional...*, 66-69 dan 132.

²⁵ Teori Hanafi ini didasarkan pada konsep *asbâb al-nuzûl* yang memberikan makna bahwa realitas selalu mendahului wahyu. Islah Gusman, “Metodologi Penafsiran Emansipatoris....”, 4.

²⁶ *Ibid.*

Karena mengacu pada realitas problem kemanusiaan kekinian, maka nalar ilmu kalam emansipatoris ini bukan lagi terpaku pada pembelaan terhadap Tuhan, tetapi yang lebih utama adalah secara praksis membangun komitmen terhadap berbagai persoalan realitas kehidupan dan sosial kemanusiaan. Komitmen ini diwujudkan dalam bentuk aksi sosial dalam rangka membangun dan menegakkan nilai-nilai keadilan, kesetaraan dan kemanusiaan. Karena itu, gerakannya ke arah praksis pembebasan manusia; bukan dari hegemoni atau kungkungan dogmatisme maupun ideologi, tetapi dari struktur sosial politik yang menindas, yang dengan transparan telah memunculkan kemiskinan, kebodohan, marjinalisasi perempuan, dan problem-problem sosial lain. Nalar Ilmu Kalam emansipatoris dengan demikian, berikrar menghidupkan *elan vital* gerakan sosial yang bergerak pada problem-problem kehidupan dan sosial kemanusiaan. Secara komprehensif, nalar ilmu kalam emansipatoris tidak berhenti pada pembongkaran teks, tetapi teks dijadikan sebagai sarana pembebasan. Sebab, realitas dominasi tidak hanya pada wilayah wacana, tetapi juga dominasi bersifat riil dan materil.²⁷ Misalnya ketika berbicara kemiskinan, kaum Muslim tidak cukup hanya dengan pasrah kepada takdir Tuhan (menurut Asy'ariyah) ataukah faktor kesalahan individual manusia (menurut Muktazilah), tetapi yang terpenting adalah bagaimana kaum Muslim bisa mengurai secara rinci dan sistematis problematika sosial kemanusiaan, sehingga misalnya apabila kesalahannya di dalam struktur sosial ekonomi, maka penyelesaiannya berdasarkan pembangunan iklim usaha yang baik dan demikian seterusnya.

Ilmu Kalam dirumuskan untuk kepentingan perjuangan kemanusiaan. Atas dasar itulah, ilmu kalam tidak mengenal sistem pemikian panteologisme atau pemikiran serba teologi yang cenderung meremehkan pemikiran rasio. Walaupun wahyu berfungsi sebagai pembeda (*furqan*), tetapi Qur'an selalu menekankan penggunaan akal, observasi empiris, dan intuisi.²⁸ Kenyataan ini sebagai konsekuensi adanya pengetahuan manusia yang telah digariskan Nabi Muhammad saw yang mengajarkan untuk terus menerus melihat kondisi aktualnya.²⁹ Bahkan al-Qur'an memerintahkan kaum Muslim untuk berfikir praksis dan empiris, bukan mistis dan spekulatif:

²⁷ *Ibid.*, 9.

²⁸ Kuntowijo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, (Bandung: Mizan, 1993), 168.

²⁹ Hanafi, *Min al-Aqidab...*, hlm. 8; Komaruddin Hidayat, *Tragedi Raja Midas: Moralitas Agama dan Krisis Modernisme*, (Jakarta: Paramadina, 1998), 125.

أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ
أَنْعَامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ

Dan apakah mereka tidak memperhatikan, bahwasanya Kami menghalau (awan yang mengandung) air ke bumi yang tandus, lalu Kami tumbuhkan dengan air hujan tanaman-tanaman yang daripadanya (dapat) makan binatang-binatang ternak mereka dan mereka sendiri. Maka apa mereka tidak memperhatikan? (QS. As-Sajdah [32] 27).

Maka apakah mereka tidak memperhatikan unta bagaimana dia diciptakan. Dan langit, bagaimana ia ditinggikan? Dan gunung-gunung bagaimana ia ditegakkan? Dan bumi bagaimana ia dihamparkan? (QS. Al-Ghasyiyah [88]: 17-20).

Disinilah salah satu kekuatan ajaran Islam yang menonjol yang tidak dimiliki agama lain, yaitu eksistensinya yang tumbuh dan berjalan seiring dengan tradisi kenabian yang kemudian dikembangkan oleh umat Islam, sehingga kebenaran Islam menjadi terbuka seiring dengan perkembangan kepentingan umat Islam. Maka dalam memahami sejarah bukan lagi transfer makna, melainkan transformasi makna.

Dalam proses transformasi makna nash-nash al-Qur'an (Hadits) sebagai sumber ilmu kalam, mutakallimin tidak boleh lagi bersifat *top-down*, yang berangkat dari refleksi (teks) ke praksis (konteks), tetapi sebaliknya harus bersifat *bottom up*, yaitu dari bawah ke atas: dari praksis (konteks) menuju refleksi (teks). Dengan cara pandangan ini, maka pengertian "konteks" teks kitab suci tidak hanya dilihat dalam konteks struktur teks (*siyâq al-kalâm*), juga tidak hanya dalam pengertian konteks di mana teks tersebut diturunkan (*siyâq al-tanzîl*). Namun, pengertian konteks juga dipahami dalam ruang sosial budaya di mana mutakallimin hidup dengan pengalaman budaya, sejarah dan sosialnya sendiri.³⁰

Dalam kasus ini, mutakallimin harus mampu mengubah orientasi nalar ilmu kalam dari 'a historis' menjadi 'historis'. Misalnya, selama ini, kisah-kisah dalam al-Qur'an dipahami secara a-historis. Padahal, maksud Al-Qur'an mengisahkan cerita tersebut agar kaum Muslim berpikir historis. Misalnya, kisah tentang penindasan Fir'aun terhadap bangsa Israel, hanya dipahami pada konteks zaman itu. Padahal, kaum yang tertindas ada di sepanjang zaman,

³⁰ Islah Gusman, "Metodologi Penafsiran Emansipatoris...", 14.

termasuk saat ini, saat kaum Muslim hidup. Penyembahan berhala yang dilakukan oleh kaum Nabi Ibrahim, bukan hanya terjadi pada saat itu, tetapi juga terjadi di sepanjang zaman. Bahkan, berhala-berhala pada era sekarang semakin berkembang; misalnya berhala itu dalam bentuk kekuasaan, kapital, pemikiran dan yang lain.³¹

Demikian juga upaya-upaya Nabi Muhammad untuk melakukan perubahan perlu terus dimaknai secara aktual, misalnya Nabi Muhammad saw mengubah tradisi menyembah berhala yang ada di Makkah menjadi menyembah Allah, seharusnya tidak hanya berhenti di sini tetapi harus diikuti dengan pemaknaan baru sesuai dengan kondisi kekinian, sehingga pembacaan peristiwa hidup Nabi itu tidak berjalan 'a historis', tetapi juga menjadi 'historis'.³²

Dalam konteks ini, penulis dengan meminjam istilah *fusion of horizons* Gadamer³³ berpandangan bahwa nalar ilmu kalam kekinian harus melahirkan wawasan baru (baca: produksi makna), sehingga mutakallimin saat ini harus menjadi pembentuk sejarah baru dalam tradisi ilmu kalam yang berwawasan emansipatoris, yakni mutakallimin yang selalu memahami dan membangun nalar ilmu kalam berdasarkan realitas kehidupan dan sosial manusia sekarang.

E. Kesimpulan

Rancang bangun kelimuan kalam perlu dirumuskan kembali dari nalar ilmu kalam tradisional kepada nalar ilmu kalam emansipatoris. Nalar ilmu kalam tradisional dinyatakan tidak relevan lantaran tidak mampu mengurai dan menjawab problem kehidupan dan sosial kemanusiaan, bahkan sebaliknya ia hanya membela Tuhan dan menyucikan-Nya. Karena itu nalar ilmu kalam emansipatoris sangat dibutuhkan untuk menjawab dan mengurai problem kehidupan dan sosial manusia aktual saat ini.

³¹ *Ibid.*, 15.

³² Seyyed Hossein Nasr, *Islam: Antara Cita dan Fakta*, terj. Abdurrahman Wahid dan Hasyim Wahid, (Yogyakarta: Pusaka, 2001), 45.

³³ Kaelan, *Filsafat Bahasa: Masalah dan Perkembangannya* (Yogyakarta: Paradigma, 1998), hlm. 207-218; Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics; Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique* (London: Routledge dan Kegan Paul, t.th.), 114.

Daftar Pustaka

- A. Athaillah, *Rasyid Ridha': Konsep Teologi Rasional dalam Tafsir al-Manar*, (Jakarta: Erlangga, 2006).
- Ahmad Baidowi (ed.), *Rekonstruksi Metodologi Ilmu-ilmu Keislaman* (Yogyakarta: SUKA PRESS, 2003)
- Alwi Shihab, *Membendung Arus: Respons Gerakan Muhammadiyah terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1998).
- Hasan Hanafi, *Min al-Aqidah ila al-Tsaurah*, Jilid I (Beirut: Maktabah Madbulah, t.th)
- Islah Gusmian, "Metodologi Penafsiran Emansipatoris: Ilmu Sosial sebagai Alat Analisis Teks Kitab Suci" dalam *Jurnal Ilmiah Citra Ilmu*, (Temanggung: STAINU Press, 2008).
- Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics; Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique* (London: Routledge dan Kegan Paul, t.th.).
- Kaelan, *Filsafat Bahasa: Masalah dan Perkembangannya* (Yogyakarta: Paradigma, 1998)
- Komaruddin Hidayat, *Tragedi Raja Midas: Moralitas Agama dan Krisis Modernisme*, (Jakarta: Paramadina, 1998).
- Kuntowijo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, (Bandung: Mizan, 1993).
- M Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas dan Historisitas*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).
- Masdar F. Mas'udi, "Paradigma dan Metodologi Islam Emansipatoris" Kata Pengantar dalam Veri Verdiansyah, *Islam Emansipatoris Menafsir Agama untuk Praksis Pembebasan* (Jakarta: P3M, 2004).
- Mohamed Arkoun, *al-Fikr al-Ushûlî wa Istihâlah al-Ta'shîl* (Beirut: Dar al-Saqi, 2002)
- Muhammad Ibn Abd al-Karim Ahmad al-Syahrastani, *Al-Milal wa al-Nihal: Aliran-aliran Teologi dalam Islam*, terj. Syuadi Asy'ari (Bandung: Mizan, 2004).
- Nashr Hâmîd Abû Zayd, *Naqd al-Khithâb al-Dînî* (Kairo: Sina li al-Nashr, 1994).
- Saiful Muzani (ed.), *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution*, (Bandung: Mizan, 1996)
- Saiful Muzani (ed.), *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution*, (Bandung: Mizan, 1996)

Seyyed Hossein Nasr, *Islam: Antara Cita dan Fakta*, terj. Abdurrahman Wahid dan Hasyim Wahid, (Yogyakarta: Pusaka, 2001).

Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970).

Tim Dosen (peny), *Filsafat Ilmu* (Yogyakarta: Liberty, 2001).

TIM Yayasan Paramadina, *Al-Ghazali tentang Ilmu Kalam*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1995).

W. Montgomery Watt, *Kejayaan Islam: Kajian Kritis Dari Tokoh Orientalis*, terj. Hartono Hadikusumo, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990).

* **Moh. Dahlan** adalah Dosen PPs Universitas Darul ‘Ulum; PPs STAIN Bengkulu