

SYEKH Dr. YEDI SUPRIADI, M.Pd

Takdir *VS* Al-Bada'



Fiqih Tasawuf

CV. IMAN RIJALULLAH

SYEKH Dr. YEDI SUPRIADI, M.Pd

Takdir *VS* Al-Bada'

Fiqih Tasawuf

 **CV. IMAN RIJALULLAH**
PENERBIT & PERCETAKAN

**UNDANG-UNDANG REPUBLIK INDONESIA NOMOR 19
TAHUN 2002
TENTANG HAK CIPTA**

**PASAL 72 KETENTUAN
PIDANA
SANKSI PELANGGARAN**

Barang siapa dengan sengaja dan tanpa hak mengumumkan atau memperbanyak suatu Ciptaan atau memberikan tanpa izin untuk itu, dipidana dengan pidana penjara paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp.1.000.000,00 (SatuJuta Rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun, dan/atau denda paling banyak Rp. 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).

Barang siapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau hak terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1) Dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun, dan/atau denda paling banyak Rp. 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah)

Takdir *VS* Al-Bada'

Fiqih Tasawuf



Filosofi Tengkorak

"Setiap Insan akan kembali kepada Fitrah,
maka hiduplah sesuai dengan apa - apa yang di kehendaki-Nya.
Sehingga dalam menjalani kehidupan sekarang
dan kehidupan setelah kematian
akan bahagia atas Ridho dan Rahmat-Nya".

-Syekh Dr. Yedi Supriadi-

TAKDIR VS AL BADA'

Fiqh Tasawuf

Penulis

SYEKH Dr. YEDI SUPRIADI, M.Pd

- *Pembimbing Majelis Dzikir RIJALULLAH" Buniwangi, Palasah - Majalengka - Jawa Barat – INDONESIA*
- *Pondok Pesantren RIJALULLAH, Berbasis Psikoterapi Islam*
- *Conselor di Pascasarjana IAIN Syekh Nurjati Cirebon*
- *Dosen STAI PUI Majalengka*
- *Dosen UIN SIBER Syekh Nurjati Cirebon*
- *Hp / WA : 0852-8008-4569*
- *E-mail : yedisupriadi0111@gmail.com*
- *Website : <https://www.yedisupriadi.com/>*

Pengantar : Syekh Dr. Yedi Supriadi, M.Pd

Editor : Bambang Trisetiadi (Yadi)

Reviewer : Wildan Na'fian, Lilis Kartini

Desain Cover : Team Rijalullah & Yadi

Penerbit:

CV. IMAN RIJALULLAH

Perumahan Plumbon Pratama Blok D No.11 RT.024/RW.001

Desa Gombang – Kecamatan Plumbon – West Java – INDONESIA

Hp/WA: +62.8522.4100.054

E-mail: penerbitcirebon@gmail.com

Hak Cipta dilindungi undang-undang pada penulis All right reserved

ISBN : 978-623-89799-7-4 (PDF)

Kata Pengantar

Bismillahirrahmanirrahim.

Puji syukur penulis panjatkan ke hadirat Allah SWT, Dzat yang Maha Mengetahui dan Maha Mengatur segala sesuatu di langit dan bumi. Shalawat serta salam semoga tercurah kepada Nabi Muhammad SAW, sang pembawa risalah yang agung, serta kepada keluarga dan para sahabatnya yang setia.

Buku ini, *Takdir VS Al-Badā'*, hadir sebagai ikhtiar ilmiah untuk menggali, memahami, dan menjembatani dua konsep teologis yang sangat penting dalam khazanah pemikiran Islam: konsep takdir dalam Ahlus Sunnah dan konsep al-badā' dalam Syiah Imamiyah. Dalam kajian ini, penulis berusaha menyuguhkan analisis komparatif yang objektif dan mendalam, tanpa meninggalkan akar normatif dan spirit keilmuan Islam yang inklusif dan transformatif.

Konsep takdir dalam Ahlus Sunnah yang mencakup qadha' mubram dan qadha' muallaq, serta konsep al-badā' dalam tradisi Syiah Imamiyah sebagai dinamika manifestasi kehendak ilahi, keduanya mengarah pada pemahaman yang lebih utuh tentang hubungan antara kehendak Allah dan peran manusia dalam sejarah kehidupannya. Penegasan bahwa tidak ada pertentangan antara ketetapan ilahi dan usaha manusia menjadi benang merah dari keseluruhan argumentasi buku ini. Sebagaimana difirmankan dalam QS. ar-Ra'd ayat 39, perubahan atas suatu ketetapan bukanlah bentuk ketidaktahuan Allah, melainkan bagian dari kehendak-Nya yang penuh hikmah.

Penulis meyakini bahwa pendalaman atas dua konsep ini tidak hanya relevan secara teoretis, tetapi juga sangat kontekstual dalam menjawab berbagai tantangan spiritual dan eksistensial umat Islam

masa kini. Kesadaran akan adanya ruang bagi ikhtiar manusia dalam bingkai ketetapan Allah akan menumbuhkan sikap religius yang aktif, tanggung jawab personal, dan keteguhan dalam menghadapi realitas yang terus berubah.

Akhir kata, penulis menyampaikan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada semua pihak yang telah memberikan dukungan, masukan, dan inspirasi selama proses penulisan buku ini. Semoga karya ini dapat memperluas wawasan, memperdalam pemahaman teologis umat, serta menjadi kontribusi kecil bagi tumbuhnya kesadaran keislaman yang moderat dan reflektif.

Wassalamu'alaikum warahmatullahi wabarakatuh.

Penulis

DAFTAR ISI

Kata Pengantar	vi
DAFTAR ISI	viii
Konsep Dasar Takdir Dalam Islam	1
Pengertian Takdir	1
Macam-Macam Takdir.....	6
Takdir Mubram Ketetapan yang Tidak Terelakkan	6
Takdir Mu'allaq Ketetapan yang Bersifat Kondisional	12
Takdir Azali Catatan Abadi Sebelum Penciptaan	18
Takdir dalam Lauh Mahfuz Lembaran Catatan Kehidupan.....	21
Dalil-dalil tentang Takdir.....	24
Dalil-Dalil Al-Qur'an tentang Takdir	24
Dalil-Dalil Hadis tentang Takdir	28
Penafsiran Mufassir dan Ulama Hadis tentang Takdir.....	34
Takdir dan Sifat Allah	40
Definisi dan Ruang Lingkup Takdir	40
Keterkaitan Takdir dengan Sifat Ilmu (al-'Ilm) Allah	42
Keterkaitan Takdir dengan Sifat Kehendak (al-Irādah) Allah	48
Keterkaitan Takdir dengan Sifat Kekuasaan (al-Qudrah) Allah	52
Implikasi Pemahaman Takdir terhadap Kehidupan Muslim	58
Takdir dan Kehendak Bebas Manusia	63
Memahami Takdir dalam Ajaran Islam	63
Kehendak Bebas Manusia (Free Will) dan Konsep Ikhtiar.....	67
Harmonisasi Takdir dan Kehendak Bebas Konsep Kasb dan Tanggung Jawab	73

Pandangan Mazhab terhadap Takdir	76
Mazhab Jabariyah Defintisme Absolut	76
Mazhab Qadariyah Kebebasan dan Ikhtiar Manusia	82
Mazhab Ahlus Sunnah wal Jamaah Jalan Tengah antara Jabariyah dan Qadariyah	89
Asy'ariyah Teori Kasb	93
Maturidiyah Ikhtiar dalam Lingkup Kehendak Allah SWT	98
Hikmah dan Tujuan Takdir	102
Hakikat Takdir dalam Islam	102
Hikmah Adanya Takdir bagi Kehidupan Manusia	106
Tujuan Takdir dalam Perspektif Islam	112
Konsep Al-Badā' Dalam Tasawuf	117
Pengertian Al-Badā'	117
Asal-Usul Konsep Al-Badā'	121
Akar Konsep dalam Wacana Keagamaan	121
Perkembangan Awal dalam Pemikiran Teologis Islam	128
Al-Badā' dalam Perspektif Teologi Islam.....	131
Al-Badā' dalam Pemikiran Tasawuf	135
Landasan Konseptual Al-Bada' dalam Islam	135
Al-Bada' dalam Perspektif Sufi.....	138
Al-Badā' dalam Maqāmāt dan Perjalanan Ruhani	143
Hubungan Al-Badā' dengan Ilmu Allah	147
Al-Badā', Doa, dan Ikhtiar	151
Pandangan Tokoh-Tokoh Sufi tentang Al-Badā'	156
Al-Hallaj dan Manifestasi Kehendak Ilahi yang Transenden	156
Imam Ja'far al-Shadiq dan Dimensi Batiniyah Pengetahuan Ilahi	159
Ibnu 'Arabi dan Manifestasi Kehendak Ilahi dalam Wujud.....	162

Al-Ghazali dan Hikmah Tersembunyi di Balik Perubahan	167
Al-Badā' dan Konsep Lauh Mahfuz dalam Tasawuf	171
Memahami Al-Badā' dan Lauh Mahfuz dalam Perspektif Teologis ...	171
Al-Badā' dan Lauh Mahfuz dalam Perspektif Tasawuf	176
Implikasi Konsep Al-Badā' dan Lauh Mahfuz dalam Praktik Sufi	185
Implikasi Al-Badā' dalam Kehidupan Spiritual	190
Hubungan antara Takdir dan Al-Badā'	195
Ketetapan Ilahi yang Tetap atau Fleksibel?	195
Pembaruan dalam Ketetapan?	199
Titik Temu antara Takdir dan Al-Badā'	203
Takdir Mu'allaq : Jembatan Konseptual antara Kepastian dan Potensi Perubahan	203
Fungsi Spiritual dan Etis Keterkaitan Takdir dan Al-Badā'	205
Perspektif Sufi tentang Relasi Takdir dan Al-Badā'	207
Memahami Takdir dan Al-Badā' dalam Lensa Sufisme.....	207
Maqāmāt sebagai Gerbang Perubahan:	
Transformasi Spiritual dan Manifestasi Al-Badā'	212
Doa dan Istighfar: Senjata Mukmin untuk Mengubah Ketentuan	215
Perspektif Kalam dan Perbandingan Mazhab	219
Perspektif Ahlus Sunnah wal Jama'ah	219
Perspektif Syiah Imamiyah (Itsna 'Asyariyah) dan Doktrin Bada'	223
Perspektif Mazhab Kalam Lainnya	228
Perbandingan dan Analisis.....	231
Implikasi Filosofis: Apakah Allah "Berubah Pikiran"?	236
Memahami Konsep Badā' dalam Diskursus Teologi Islam.....	236
Apakah Badā' Mengimplikasikan Perubahan dalam Ilmu Allah?	242
Mempertahankan Konsep Badā' Tanpa Menafikan	

Sifat Maha Tahu Allah	247
Implikasi Praktis bagi Spiritualitas Muslim	252
Memahami Takdir dan Al-Badā' dalam Konteks Islam	252
Implikasi Praktis Spiritualitas Muslim	257
Studi Kasus: Narasi Takdir dan Al-Badā' dalam Sejarah atau Kisah Para Nabi	263
Al-Badā' dalam Kisah Para Nabi:	
Studi Kasus Narasi Nabi Yunus AS	265
Kisah Nabi Ibrahim dan Ujian Pengorbanan:	
Refleksi Al-Badā' dalam Ujian Keimanan	266
Hikmah Teologis Konsep Al-Badā'	268
Al-Badā' dalam Khazanah Tasawuf:	
Dimensi Spiritual dan Transformasi Diri	270
Perspektif Fiqh dalam Menyikapi Takdir dan Al-Badā'	275
Ruang Lingkup Takdir	275
Keterkaitan antara Aqidah dan Fiqh	280
Rukun Iman dan Konsep Takdir	280
Perubahan dalam Ketetapan Ilahi	290
Fiqh Sebagai Panduan Amal	293
Keterkaitan antara Akidah (Takdir dan Al-Badā') dan Fiqh	297
Pengaruh Kepercayaan terhadap Takdir pada Pelaksanaan Syariat ..	302
Prinsip Fiqh dalam Menyikapi Takdir	313
Takdir Bukan Alasan untuk Meninggalkan Kewajiban	313
Tanggung Jawab Hukum Tetap Berlaku	317
Contoh Implementasi dalam Ibadah, Muamalah, dan Jinayah	323
Konsep Ikhtiar dalam Fiqh	329
Dalil-dalil Fiqh tentang Tanggung Jawab Individu	329

Peran Niat dan Usaha dalam Implementasi Hukum Islam	335
Al-Badā' dan Ijtihad Fiqh	340
Kasus Praktis: Takdir, Al-Badā', dan Hukum	346
Memahami Takdir dan Al-Badā' dalam Teologi Islam	346
Pertanggungjawaban Hukum dan Klaim Takdir	351
Al-Badā' Amal dan Perubahan dalam Fikih	357
Peran Doa, Taubat, dan Niat dalam Konteks Fiqh	362
Doa dalam Perspektif Fiqh Manifestasi 'Ubudiyyah dan Harapan Perubahan.....	362
Taubat dalam Perspektif Fiqh Pembersihan Diri dan Pembuka Jalan Perbaikan	366
Niat dalam Perspektif Fiqh Ruh dan Penentu Nilai Amal	372
Interkoneksi Doa, Taubat, dan Niat dalam Mengarungi Takdir	379
Perbandingan Pendekatan Mazhab Fiqh	385
Mazhab Hanafi	386
Mazhab Maliki	390
Mazhab Syafi'i	393
Mazhab Hanbali	397
Mazhab Ja'fari	400
Analisis Perbandingan	405
Etika Hukum Islam dalam Menyikapi Takdir dan Al-Badā'	410
Takdir dan Al-Badā' dalam Perspektif Tasawuf	415
Konsep Takdir dalam Perspektif Teologis-Formal dan Sufistik	415
Konsep Al-Badā' antara Teologi Formal dan Interpretasi Sufi	420
Harmonisasi Takdir dan Al-Badā' dalam Pengalaman Sufistik	423
Implikasi Pemahaman Takdir dan Al-Badā' bagi Praktik Tasawuf	427
Hakikat Takdir menurut Para Sufi	430

Takdir sebagai Rahasia Ilahi (Sirr Ilahi)	430
Takdir sebagai Jalan Fana dan Ridha	434
Pemahaman Al-Badā' dalam Ranah Tasawuf	436
Relasi antara Takdir dan Al-Badā' dalam Praktik Sufistik	440
Maqām Ridha dan Tawakal dalam Menyikapi Takdir	445
Ridha: Menerima Untaian Takdir dengan Hati Lapang.....	445
Tawakal: Berserah Diri dengan Usaha Optimal	449
Ridha dan Tawakal dalam Menghadapi Takdir Ilahi	454
Badā': Manifestasi Kasih Sayang dalam Perubahan Takdir.....	459
Doa, Munajat, dan Badā': Pintu Rahmat dalam Takdir	463
Pandangan Tokoh Sufi Terhadap Takdir dan Al-Badā'	467
Pandangan Imam al-Ghazali: Harmonisasi Takdir dan Ikhtiyar.....	467
Pandangan Ibnu 'Arabi: Wahdatul Wujud dan	
Manifestasi Takdir Ilahi	471
Pandangan Jalaluddin Rumi: Cinta, Kebebasan, dan	
Takdir dalam Puisinya	474
Pandangan Abu Yazid al-Bustami: Fana dan Melampaui Takdir	479
Takdir dan Al-Badā' dalam Konteks Mi'raj Ruhani	482
Konsep Takdir dan Al-Badā' dalam Teologi Islam	482
Mi'raj Ruhani dan Pemahaman Takdir dan Al-Badā' dalam	
Suluk Sufistik	487
Spiritualitas Dinamis: Al-Badā' sebagai Cermin Tajalli	491
Implikasi Takdir dan Al-Badā' dalam Kehidupan Spiritual	497
Memahami Takdir: Perspektif Teologis dan Spiritual	497
Al-Badā' dan Dinamika Kehendak Ilahi	501
Harmonisasi Takdir dan Al-Badā' dalam Kesadaran Spiritual	506
Implikasi Praktis dalam Kehidupan Seorang Hamba	510

Kesadaran Takdir sebagai Dasar Ketundukan	514
Takdir dan Manifestasi Ketundukan (Taslim)	514
Takdir dan Kesabaran dalam Menghadapi Ujian.....	518
Takdir dan Keyakinan pada Kehendak dan Kebijaksanaan Allah	522
Al-Badā' dan Harapan dalam Perubahan.....	525
Definisi dan Konseptualisasi Al-Badā' dalam Teologi Islam	525
Al-Badā' dan Implikasinya Terhadap Spiritualitas:	
Menumbuhkan Optimisme Beragama.....	529
Antara Tawakal dan Ikhtiar: Keseimbangan Spiritual.....	533
Tawakal Aktif: Bukan Pasrah yang Pasif	533
Ikhtiar sebagai Bentuk Pengabdian.....	537
Keseimbangan antara Tawakal dan Ikhtiar: Harmoni Spiritual.....	540
Doa dan Munajat sebagai Jalan Badā' Ruhani	544
Takdir, Al-Badā', dan Pembentukan Akhlak.....	548
Qana'ah (Kepuasan)	550
Syukur (Terima Kasih)	553
Tawadhu' (Rendah Hati)	558
Evaluasi Diri dan Tazkiyatun Nafs	561
Memahami Konsep Badā' dalam Teologi Islam.....	561
Badā' sebagai Pendorong Muhasabah (Introspeksi)	565
Badā' sebagai Pendorong Tazkiyatun Nafs (Penyucian Diri)	569
Badā' sebagai Pendorong Tajdid (Pembaruan Niat dan Amal)	577
Dimensi Sosial dari Pemahaman Takdir dan Al-Badā'	581
Takdir, Al-Badā', dan Jalan Menuju Makrifat.....	585
Takdir: Ketetapan Ilahi dan Penerimaan Diri.....	585
Al-Badā': Manifestasi Kekuasaan dan Harapan.....	589
Sinergi Takdir dan Al-Badā' Menuju Ma'rifatullah.....	594

Puncak Perjalanan Ruhani dan Kesadaran Al-Badā'	599
Guru Mursyid sebagai Kebutuhan Mutlak Menuju Al-Badā'	599
Peran Guru Mursyid dalam Proses Al-Badā'	599
Guru Sebagai Cermin Diri: Menemukan Ruh Sejati	605
Tanda Seorang Salik Membutuhkan Al-Badā'	608
Tanda Al-Badā' Telah Dimulai dalam Bimbingan Mursyid	612
Kisah-Kisah Transformasi Salik Bersama Mursyid	615
Mursyid dan Ketersambungan kepada Sumber Cahaya.....	621
Ma'rifatullah: Puncak dari Perjalanan Ruhani	624
Ma'rifatullah: Definisi dan Kedudukannya dalam Jalan Spiritual	629
Ma'rifat sebagai Tajalli dan Musyahadah:	
Memahami Takdir dan Al-Badā'	633
Kesadaran Kehendak Allah dalam Diri Arifin:	
Ketundukan yang Bercahaya.....	638
Perjalanan Menuju Ma'rifat dan Kesiapan untuk Al-Badā'	641
Dzikir, Khalwat, dan Musyahadah sebagai Sarana Al-Badā'	645
Al-Badā' dalam Jiwa Arifin: Perubahan sebagai	
Manifestasi Cinta Ilahi	650
Melampaui Syariat ke Hakikat dan Ma'rifat.....	653
Hakikat Ruh dalam Tasawuf dan Ma'rifat	657
Kisah-Kisah Ruhani tentang Al-Badā'	660
Al-Badā' Sebagai Respon atas Perubahan Ruhani.....	664
Ciri-Ciri Ruh yang Berjalan di Jalur Al-Badā'	667
Nama Ruh dan Titik Balik Takdir	671
Jalan Ruh Menuju Nama Sejatinya	674
Dzikir dan Panggilan Ruh: Kode Ilahiyah untuk Al-Badā'	680
Nama Ruh dan Kesadaran Kosmik	684

Nama Ruh dan Ma'rifat: Cermin Cinta Ilahi	687
Al-Badā' Merupakan Shirāṭal Mustaqīm.....	691
Makna Shirāṭal Mustaqīm dalam Tasawuf dan Ma'rifat	691
Al-Badā': Jalan Pembaharuan Ruhani di Tengah Shirāṭ.....	694
Ma'rifatullah dan Al-Badā' sebagai Panduan di Jalan Lurus.....	698
Al-Badā' dan Konsep Nur (Cahaya) dalam Shirāṭ	703
Al-Badā' sebagai Rahmat.....	708
Shirāṭal Mustaqīm Sebagai Jalan Ruh Menuju Kepulangan	713
Integrasi: Al-Badā' sebagai Kesempurnaan Jalan Tauhid	715
Konvergensi Takdir Dan Al-Badā'	719
Analisis Konvergensi Takdir Mu'allaq dan al-Badā' dalam	
Perspektif Teologi Islam Kontemporer.....	719
Teologi Partisipatif sebagai Landasan Spiritualitas Aktif	724
Amal sebagai Output dalam Bingkai Takdir	728
Kesadaran Hasil Sebagai Outcome Manifestasi Takdir.....	733
Sinergi Fiqih dan Tasawuf dalam Menyikapi Takdir	736
Catatan Akhir	743
Daftar Pustaka	797
Biografi Penulis	818

Konsep Dasar Takdir Dalam Islam

Pengertian Takdir

Dalam khazanah pemikiran Islam, konsep takdir memegang peranan sentral dalam memahami hubungan antara Tuhan dan makhluk, serta esensinya terhadap kehidupan manusia. Takdir, sebagai salah satu rukun iman, seringkali menjadi diskusi yang kompleks dan memerlukan pemahaman yang mendalam. Kesalahan dalam memahami takdir dapat berujung pada pandangan fatalistik yang menafikan usaha manusia (ikhtiar) atau sebaliknya, pandangan yang terlalu menekankan kehendak bebas manusia hingga menafikan kekuasaan mutlak Allah. Untuk itu, pengkajian mengenai pengertian takdir, baik secara etimologis maupun terminologis, menjadi langkah awal yang krusial dalam menempatkan konsep ini pada proporsi yang benar sesuai ajaran Islam sebagaimana dipahami oleh mayoritas ulama Ahlus Sunnah wal Jama'ah.

Secara etimologis, kata "takdir" berasal dari bahasa Arab, akar kata قَدَرَ (qadara), yang memiliki beragam makna. Di antaranya adalah "ketentuan", "ukuran", "kemampuan", "kekuasaan", "menetapkan", dan "mengatur". Kata قَدَرَ dalam berbagai bentuk derivasinya sering muncul dalam Al-Qur'an, mengindikasikan keluasan makna yang terkandung di dalamnya serta sentralitas konsep ini dalam pandangan dunia Islam¹. Salah satu turunan yang relevan dengan pembahasan takdir adalah kata "القدر" (*al-Qadar*),

yang secara bahasa berarti ketentuan atau ukuran dari sesuatu². Misalnya, dalam konteks penciptaan, Allah berfirman:

وَأَنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ

"Dan tidak ada sesuatu pun melainkan pada sisi Kami lah khazanahnya; dan Kami tidak menurunkannya melainkan dengan ukuran yang tertentu." (QS. Al-Hijr : 21).

Ayat ini menunjukkan bahwa segala sesuatu yang diturunkan atau diciptakan oleh Allah adalah dengan "ukuran yang tertentu" (بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ), menegaskan makna takdir sebagai ketentuan atau ukuran yang telah ditetapkan secara pasti oleh Allah. Dari akar kata ini pula muncul kata "تقدير" (*taqdir*), yang merupakan bentuk *mashdar* (kata benda verbal) dari *fi'il* (kata kerja) قَدَّرَ (*qaddara*), yang berarti "menentukan", "mengukur", atau "merencanakan" secara teliti dan detail³. Secara etimologis, takdir dapat dipahami sebagai ketetapan, ukuran, pengaturan, atau perencanaan yang telah ditentukan sebelumnya oleh pihak yang memiliki kekuasaan dan ilmu, dalam hal ini adalah Allah *subhanahu wa ta'ala*.

Secara terminologis, para ulama Ahlus Sunnah wal Jama'ah memberikan definisi takdir dengan beragam redaksi namun esensinya saling melengkapi dan merujuk pada keyakinan yang sama. Inti dari definisi terminologis ini adalah bahwa takdir merupakan *ilmu* Allah yang meliputi segala sesuatu, *penulisan* Allah terhadap segala sesuatu tersebut, *kehendak* Allah yang pasti terlaksana, dan *penciptaan* Allah terhadap segala sesuatu itu⁴.

Imam Nawawi (w. 676 H), salah seorang ulama besar mazhab Syafi'i dan pensyarah hadits, dalam Syarh Shahih Muslim menjelaskan takdir sebagai:

“علم الله تعالى بالأشياء قبل كونها وكتابتها لها في اللوح
المحفوظ وإيجاده لها على وفق علمه ومشئته.”

“Ilmu Allah Ta'ala tentang segala sesuatu sebelum keberadaannya, penulisan-Nya terhadap segala sesuatu itu di Lauh Mahfuzh, dan mewujudkan segala sesuatu itu sesuai dengan ilmu dan kehendak-Nya.”⁵.

Definisi ini menekankan pada tiga aspek utama takdir menurut perspektif Ahlu Sunnah wal Jama'ah: pertama, *ilmu* Allah yang meliputi segala sesuatu sebelum keberadaannya; kedua, *pencatatan* takdir di Lauh Mahfuzh; dan ketiga, *realisasi* atau *penciptaan* segala sesuatu sesuai dengan ilmu dan kehendak Allah. Senada dengan Imam Nawawi, Ibnu Katsir (w. 774 H) dalam Tafsir Al-Qur'an Al-'Azhim, ketika menafsirkan ayat-ayat yang berbicara tentang takdir, mendefinisikan takdir sebagai: *“Penetapan Allah Ta'ala terhadap bahwa segala sesuatu di zaman azali, penulisan-Nya terhadap segala sesuatu itu di sisi-Nya di Lauh Mahfuzh, dan ilmu-Nya Ta'ala bahwa segala sesuatu itu akan terjadi pada waktu, tempat, dan sifat-sifat yang telah ditentukan olehnya.”⁶*. Definisi Ibnu Katsir ini menguatkan pandangan bahwa takdir mencakup *penetapan* sejak azali, *pencatatan* di Lauh Mahfuzh, dan *ilmu* Allah yang sempurna mengenai detail kejadian, waktu, dan tempatnya.

Pengertian takdir yang paling komprehensif dalam kerangka teologi Sunni seringkali diuraikan melalui empat tingkatan (martabat) takdir. Syaikh Muhammad bin Shalih al-Utsaimin (w. 1421 H), seorang ulama kontemporer terkemuka, dalam Syarh Tsalatsatul Ushul, menguraikan definisi takdir yang mencakup keempat tingkatan ini: *"Takdir adalah ilmu Allah Ta'ala tentang segala sesuatu, penulisan-Nya terhadap segala sesuatu itu, kehendak-Nya terhadap segala sesuatu itu, dan penciptaan-Nya terhadap segala sesuatu itu."*

Keempat tingkatan takdir yang disebutkan oleh Syaikh al-Utsaimin, yang merupakan ringkasan dari konsensus ulama Ahlus Sunnah, adalah:

1. Ilmu (Pengetahuan): Keyakinan bahwa Allah *subhanahu wa ta'ala* mengetahui segala sesuatu yang telah terjadi, sedang terjadi, dan akan terjadi, baik yang tampak maupun yang tersembunyi, secara global maupun terperinci, sejak zaman azali hingga akhir nanti⁷. Ilmu Allah ini bersifat mutlak dan tidak berubah.
2. Kitabah (Penulisan): Keyakinan bahwa Allah *subhanahu wa ta'ala* telah mencatat segala sesuatu yang akan terjadi di Lauh Mahfuzh (Lembaran yang Terjaga) sebelum Dia menciptakan langit dan bumi⁸. Hal ini berdasarkan banyak dalil, di antaranya sabda Nabi Muhammad *shallallahu 'alaihi wa sallam*:

كَتَبَ اللَّهُ مَقَادِيرَ الْخَلَائِقِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ
وَالْأَرْضَ بِخَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ، قَالَ: وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ."

"Allah telah mencatat takaran takdir seluruh makhluk lima puluh ribu tahun sebelum Dia menciptakan langit dan bumi – Nabi bersabda: – dan Arsy-Nya berada di atas air." (HR. Muslim)⁹. Hadits ini secara eksplisit menyebutkan penulisan takdir di Lauh Mahfuzh sebagai salah satu tingkatan takdir.

3. Masyi'ah (Kehendak): Keyakinan bahwa segala sesuatu yang terjadi di alam semesta, baik perbuatan Allah maupun perbuatan makhluk, terjadi atas kehendak Allah *subhanahu wa ta'ala*. Tidak ada sesuatu pun yang terjadi di langit maupun di bumi tanpa dikehendaki oleh-Nya. Allah berfirman:

وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ

"Dan kamu tidak mampu (menempuh jalan itu), kecuali apabila dikehendaki Allah, Tuhan seluruh alam." (QS. At-Takwir : 29). Ayat ini menegaskan bahwa kehendak manusia berada dalam lingkup kehendak Allah yang Maha Luas.

4. Khalq (Penciptaan): Keyakinan bahwa Allah *subhanahu wa ta'ala* adalah Pencipta segala sesuatu, termasuk perbuatan hamba-Nya. Allah berfirman:

لِلَّهِ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ

"Allah Pencipta segala sesuatu..." (QS. Az-Zumar : 62). Keyakinan ini berarti bahwa segala sesuatu yang wujud, baik itu wujud zat maupun wujud perbuatan, diciptakan oleh Allah. Perbuatan manusia pun pada hakikatnya diciptakan oleh Allah, meskipun manusia memiliki kemampuan untuk berkehendak dan berusaha (ikhtiar) dalam batas-batas yang telah ditentukan oleh Allah¹⁰.

Berdasarkan definisi-definisi di atas dan penjelasan mengenai empat tingkatan takdir, dapat disimpulkan bahwa secara terminologis, takdir adalah ketetapan Allah yang azali, meliputi ilmu-Nya yang sempurna tentang segala sesuatu sebelum keberadaannya, penulisan-Nya di Lauh Mahfuzh, kehendak-Nya yang pasti terlaksana atas segala yang terjadi, dan penciptaan-Nya terhadap segala sesuatu sesuai dengan ilmu dan kehendak-Nya. Pemahaman yang benar terhadap takdir ini tidak menafikan ikhtiar (usaha) manusia, namun justru menempatkannya dalam kerangka kekuasaan dan ilmu Allah yang Maha Luas. Diskursus lebih lanjut mengenai hubungan antara takdir dan ikhtiar, serta hikmah di balik keyakinan terhadap takdir, akan dibahas pada bagian selanjutnya.

Macam-Macam Takdir

Takdir Mubram Ketetapan yang Tidak Terelakkan

Dalam khazanah teologi Islam, konsep takdir (qada' dan qadar) merupakan salah satu pilar keimanan yang fundamental, memuat keyakinan bahwa segala sesuatu yang terjadi, baik di alam semesta maupun dalam kehidupan manusia, berada dalam pengetahuan, kehendak, dan ketetapan mutlak Allah SWT. Takdir secara umum dipahami sebagai cetak biru illahi yang telah tertulis di Lauh Mahfuz sebelum terciptanya segala sesuatu. Di antara spektrum luas takdir, distingsi teologis klasik membagi takdir menjadi dua kategori utama: Takdir Mubram dan Takdir Muallaq. Artikel ini secara spesifik akan mengelaborasi Takdir Mubram, yakni ketetapan Allah SWT yang bersifat pasti (mutlak) dan tidak dapat diubah atau dibatasi oleh ikhtiar (usaha) atau doa manusia. Pemahaman yang akurat dan

mendalam mengenai Takdir Mubram esensial untuk mengokohkan akidah, membentuk sikap tawakal yang benar, serta menempatkan peran manusia secara proporsional di hadapan keagungan Ilahi.

Secara etimologis, kata “Mubram” (مُبْرَم) berasal dari bahasa Arab yang akar katanya (ب ر م) mengandung makna "dikuatkan", "diteguhkan", "tidak dapat dibatalkan", atau "disegel". Dalam konteks teologi Islam, Takdir Mubram Merujuk pada ketetapan Allah SWT yang telah final, bersifat mutlak, dan pasti terjadi sesuai dengan kehendak-Nya yang tak terbatas. Ini adalah bagian dari ilmu dan kekuasaan Allah yang meliputi segala masa, dari azali hingga abadi.

Karakteristik utama Takdir Mubram adalah ketidakmungkinan manusia untuk mengubah atau menolaknya melalui upaya apapun, sekecil apapun. Hal ini membedakannya secara fundamental dari Takdir Muallaq, yang masih memungkinkan intervensi doa dan ikhtiar manusia dalam batasan yang telah ditetapkan Allah. Contoh-contoh klasik yang sering diidentifikasi sebagai Takdir Mubram meliputi peristiwa-peristiwa fundamental yang mengatur keberadaan primer manusia dan alam semesta, seperti kelahiran, kematian (ajal), jenis kelamin, ras atau suku bangsa, serta hukum-hukum alam yang bersifat universal¹¹. Peristiwa kosmik seperti hari penghentian, pergerakan benda-benda langit dalam orbitnya, dan prinsip fisika dasar seperti gravitasi juga termasuk dalam kategori Takdir Mubram¹². Ketentuan-ketentuan ini secara inheren berada di luar domain kendali manusia, menegaskan kelemahan relatif makhluk di hadapan Kekuatan Sang Khalik.

Dalam sejarah teologi Islam, konsep takdir menjadi salah satu isu sentral yang memicu terjadinya intens di antara berbagai aliran

pemikiran, seperti Mu'tazilah, Jabariyah, dan Ahlus Sunnah wal Jama'ah (Asy'ariyah dan Maturidiyah). Mu'tazilah menekankan keadilan Allah dan kebebasan mutlak manusia (ikhtiar), seolah menafikan sebagian aspek takdir. Jabariyah berdiri di kutub ekstrem yang lain, menyatakan bahwa manusia tidak memiliki kehendak bebas sama sekali dan sepenuhnya dipaksakan (majbūr) oleh takdir Ilahi.

Ahlu Sunnah wal Jama'ah mengambil posisi moderat, menegaskan bahwa Allah memiliki pengetahuan, kehendak, dan kekuasaan mutlak atas segala sesuatu (termasuk takdir), tetapi pada saat yang sama, manusia diberi kehendak parsial dan kemampuan untuk berikhtiar (berusaha) dan memiliki peran dalam "mengusahakan" (*kasb*) perbuatannya, yang mana usaha tersebut berada dalam takdir Allah itu sendiri juga¹³. Konsep Takdir Mubram ini sangat selaras dengan pandangan Ahlus Sunnah, yang menyatakan bahwa ada aspek-aspek takdir yang memang telah ditetapkan secara pasti sebagai manifestasi dari ilmu dan kehendak Allah yang azali, dan pada aspek inilah manusia harus berserah diri sepenuhnya. Sementara itu, ada aspek takdir lain (Takdir Muallaq) yang Allah kaitkan dengan sebab-akibat dan usaha manusia, di mana doa dan ikhtiar memiliki peran. Pemahaman ini mencegah umat Islam terjerumus ke dalam dua ekstrem: fatalisme pasif ala Jabariyah atau rasionalisme berlebihan yang menafikan kekuasaan Allah ala Mu'tazilah¹⁴.

Konsep Takdir Mubram tertanam kuat dalam sumber-sumber primer ajaran Islam, yaitu Al-Quran dan Hadis Nabi Muhammad SAW. Al-Quran secara tegas menyatakan bahwa segala sesuatu telah

dicatat dalam Lauh Mahfuz sebelum keberadaannya. Salah satu ayat yang sering dijadikan rujukan adalah firman Allah SWT dalam Surat Al-Hadid ayat 22:

مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ

“Tiada suatu bencana pun yang menimpa di bumi dan (tidak pula) pada dirimu sendiri melainkan telah tertulis dalam kitab (Lauh Mahfuz) sebelum Kami menciptakannya. Sesungguhnya yang demikian itu mudah bagi Allah.” (QS. Al-Hadid : 22)

Ayat ini secara eksplisit menegaskan bahwa setiap peristiwa, baik yang bersifat bencana universal yang menimpa bumi maupun musibah pribadi yang menimpa individu, telah tercatat dalam kitab Lauh Mahfuz jauh sebelum peristiwa itu terjadi atau makhluk tersebut diciptakan. Menurut penafsiran Imam Ibnu Katsir, ayat ini menggarisbawahi cakupan ilmu dan kekuasaan Allah yang Maha Luas, bahwa Dia mengetahui segala sesuatu dan telah menuliskannya sebelum ada. Dia menjelaskan bahwa segala kejadian, baik yang besar maupun kecil, telah diketahui dan ditetapkan oleh Allah SWT¹⁵. Penafsir lain, seperti Imam Al-Qurtubi, juga menekankan bahwa pencatatan di Lauh Mahfuz ini adalah bukti kemudahan bagi Allah dalam mengatur segala urusan dan bahwa tak ada satupun yang luput dari ilmu dan ketetapan-Nya¹⁶. Ketetapan yang telah tertulis ini, terutama yang bersifat fundamental dan tidak berubah, mengacu pada Takdir Mubram.

Selain Al-Quran, banyak hadis Nabi Muhammad SAW yang memperkuat konsep takdir yang telah ditetapkan sebelumnya, termasuk aspek-aspek yang termasuk Takdir Mubram. Salah satu hadis yang paling relevan adalah riwayat dari Abdullah bin Mas'ud, yang menjelaskan proses penciptaan manusia di dalam rahim:

إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا ، ثُمَّ يَكُونُ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ ، ثُمَّ يَكُونُ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ ، ثُمَّ يَبْعَثُ اللَّهُ إِلَيْهِ مَلَكًا فَيُؤَمِّرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ ، وَيُقَالُ لَهُ : اكْتُبْ عَمَلَهُ ، وَرِزْقَهُ ، وَأَجَلَهُ ، وَشَقِيٌّ أَوْ سَعِيدٌ ، ثُمَّ يُنْفَخُ فِيهِ الرُّوحُ

“Sesungguhnya penciptaan salah seorang di antara kalian dikumpulkan dalam perut ibu selama empat puluh hari (berrupa nutfah), kemudian menjadi segumpal darah seperti itu (empat puluh hari), kemudian menjadi segumpal daging seperti itu (empat puluh hari). Kemudian diutuslah dia seorang malaikat, lalu ditiupkan ruhnyanya, dan dia diperintahkan untuk menulis empat perkara: Menulis rezekinya, ajalnya, amalnya, dan apakah dia sengsara atau bahagia.” (HR. Bukhari dan Muslim)¹⁷

Hadis ini secara eksplisit menyebutkan empat aspek kehidupan manusia rezeki, ajal (kematian), amal perbuatan, serta kebahagiaan atau kematian yang telah ditetapkan oleh malaikat atas perintah Allah saat ruh ditiupkan ke dalam janin. Rezeki dan ajal dalam konteks ini sering dipahami sebagai bagian dari Takdir Mubram, karena ajal seseorang tidak dapat dimajukan atau dimundurkan, dan batas rezeki (seperti takdir kaya atau miskin secara fundamental) telah ditetapkan, meskipun cara meraihnya melibatkan ikhtiar (yang

bisa masuk ranah Muallaq). Keempat poin ini, yang ditetapkan di awal kehidupan, menunjukkan adanya ketetapan awal yang bersifat mubram bagi setiap individu¹⁸. Studi akademis Barat juga mengakui pentingnya hadis ini dalam membentuk pandangan Sunni tentang takdir, menekankan bahwa meskipun ada penetapan awal, ruang untuk amal dan kebebasan terbatas tetap dipertimbangkan¹⁹.

Bagi para salik (pejalan spiritual) dalam tradisi tasawuf, pemahaman yang benar tentang Takdir Mubram bukan hanya kewajiban teologis, tetapi juga kunci untuk mencapai maqam (tingkatan spiritual) yang tinggi. Menyadari bahwa ada aspek kehidupan yang mutlak berada dalam kendali Allah SWT menumbuhkan sikap penerimaan dan penyerahan diri yang mendalam.

Imam Al-Ghazali, dalam magnum opusnya *Ihya Ulumuddin*, pemahaman pemahaman takdir dengan maqam *ridha* (kerelaan atau penerimaan dengan senang hati terhadap ketetapan Allah). Beliau menjelaskan bahwa *ridha* adalah tingkat tertinggi dalam menerima takdir Ilahi setelah *sabar*. Seseorang yang mencapai maqam *ridha* tidak hanya bersabar menghadapi musibah, tetapi justru menerima dan bahkan mensyukuri segala ketentuan Allah SWT, baik yang tampak menyenangkan maupun menyakitkan, karena ia yakin bahwa di balik setiap takdir Allah pasti terkandung hikmah dan kebaikan yang sempurna, meskipun akal manusia terbatas tidak mampu mencakupinya²⁰.

Takdir Mu'allaq Ketetapan yang Bersifat Kondisional

Dalam ranah teologi Islam (*Aqidah*), konsep qadar atau takdir merupakan salah satu pilar keimanan yang fundamental. Keyakinan terhadap takdir pada akhirnya menimbulkan dialektika kompleks terkait dengan kehendak bebas (*ikhtiyar*) manusia dan kekuasaan mutlak (*qudrah*) serta pengetahuan meliputi (ilm) Allah Swt. Untuk memahami sintesis antara kehendak Ilahi dan tindakan manusia, para ulama membagi takdir ke dalam dua kategori utama, yaitu Takdir Mubram (takdir mutlak yang tidak dapat diubah) dan Takdir Mu'allaq (takdir yang bergantung atau dikaitkan dengan sebab-sebab tertentu, termasuk ikhtiyar manusia).

Secara etimologis, “*mu’allaq*” berasal dari bahasa Arab yang berarti “digantungkan”, “dikaitkan”, atau “bersyarat”. Takdir Mu'allaq Merujuk pada ketetapan Allah Swt. yang kebetulan berada di alam semesta ini digantung atau dikaitkan dengan sebab-sebab tertentu yang-Nya. Sebab-sebab ini seringkali mencakup usaha (*ikhtiyar*), doa (*dua'*), sedekah (*sadaqah*), atau silaturrahim (menjaga hubungan kekeluargaan) dari pihak manusia, meskipun sebab-sebab lain yang berasal dari hukum alam (*sunnatullah*) juga dapat menjadi pengaitnya.

Berbeda dengan Takdir Mubram, yang merupakan ketetapan pasti yang tidak terikat pada sebab-sebab kasuistik dan masa tuanya pasti terjadi (seperti waktu kematian, hari kiamat, jenis kelamin saat lahir), Takdir Mu'allaq bersifat dinamis dalam manifestasinya di alam wujud. Perlu dipahami, “dinamis” di sini bukan berarti Allah tidak mengetahui hasilnya, melainkan bahwa dalam *catatan* atau *ketetapan* yang Allah berikan kepada malaikat

atau yang tertulis di tingkatan tertentu dari Lauh Mahfuzh (Papan yang Terpelihara), terdapat kondisi-kondisi yang menentukan detail penyelenggaraan takdir tersebut. Konsep ini erat hubungannya dengan firman Allah dalam Surat Ar-Ra'd ayat 39²¹, yang sering diinterpretasikan oleh para ulama sebagai manifestasi dari *al-Mahwa al-Itsbat* (menghapus dan menetapkan), di mana Allah dapat menghapus suatu ketetapan dan menetapkan ketetapan lain sesuai kehendak-Nya yang Maha Bijaksana. Ibnu Katsir, dalam tafsirnya, menjelaskan ayat ini dalam kaitannya dengan perubahan nasib yang bergantung pada amal perbuatan atau doa²².

Para teolog bersepakat bahwa perubahan atau 'penggantungan' dalam Takdir Mu'allaq hanya terjadi pada pencatatan atau reproduksi, bukan pada Ilmu (Pengetahuan) Allah yang bersifat azali (kekal tanpa permulaan) dan mencakup segala sesuatu. Allah SWT. sejak awal telah mengetahui *seluruh* kemungkinan takdir, *sebab-sebab* yang akan diambil manusia, dan *akibat* dari sebab-sebab tersebut. Jadi, Allah mengetahui *apa yang akan terjadi jika seseorang berdoa*, *apa yang akan terjadi jika seseorang berusaha*, dan juga *apa yang akan terjadi jika seseorang tidak melakukan keduanya*. Perubahan yang dimaksud dalam Takdir Mu'allaq adalah perubahan *kondisi* yang tertulis pada catatan malaikat atau Lauh Mahfuzh tingkatan tertentu, yang diperlihatkan kepada makhluk, sebagai respon terhadap ikhtiyar manusia yang juga telah mengenal Allah sebelumnya. Konsep Takdir Mu'allaq didukung oleh sejumlah dalil dari Al-Qur'an dan Hadis Nabi Muhammad Saw. yang mengindikasikan adanya sebab-akibat ilahi dan ruang bagi ikhtiyar manusia dalam mempengaruhi ketetapan tertentu.

Salah satu ayat kunci yang menjadi fondasi pemahaman ini adalah firman Allah Swt.:

يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ

"Allah menghapus dan menetapkan apa yang Dia kehendaki. Dan pada-Nya terdapat Ummul Kitab (Lauh Mahfuzh)." (QS. Ar-Ra'd : 39).

Ayat ini secara eksplisit menyebutkan kuasa Allah untuk "menghapus" (*yamhu*) dan "menetapkan" (*yutsbit*). Para mufassir menafsirkan ayat ini dalam berbagai konteks, salah satunya adalah kekuasaan Allah untuk mengubah (menghapus atau mengganti) ketetapan-ketetapan tertentu yang telah tertulis dalam lembaran takdir para malaikat atau catatan-catatan selain Ummul Kitab (Lauh Mahfuzh yang asli dan abadi) berdasarkan kehendak dan hikmah-Nya, seringkali dikaitkan dengan sebab-sebab yang dilakukan manusia²³.

Di samping Al-Qur'an, terdapat pula sejumlah Hadis Nabi Saw. yang secara lugas Menyebutkan bahwa amalan tertentu dapat mempengaruhi atau mengubah takdir:

لَا يَرُدُّ الْقَضَاءُ إِلَّا الدُّعَاءُ

"Tidak ada yang menolak takdir kecuali doa." (HR. Tirmidzi, Ibnu Majah, dan Ahmad)²⁴ Hadis ini memberikan harapan besar bagi mukmin bahwa doa, sebagai bentuk ibadah dan ikhtiyar batin, mempunyai potensi untuk mengubah ketetapan yang mungkin akan menyimpannya. Dalam konteks Takdir Mu'allaq, doa dipandang

sebagai salah satu sebab ilahi yang diizinkan-Nya untuk mengubah perwujudan takdir.

Hadis lain menyebutkan dampak positif silaturahmi:

مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُبَسِّطَ لَهُ فِي رِزْقِهِ وَيُنْسَأَ لَهُ فِي أَثَرِهِ لِيَصِلَ
رَحِمَهُ

“Barangsiapa ingin dilapangkan rezekinya dan dipanjangkan umurnya, maka sambunglah tali silaturahmi.” (HR. Bukhari dan Muslim)

Hadis ini menyatukan amalan silaturahmi dengan kelapangan rezeki dan panjang umur, dua aspek yang seringkali dipandang sebagai bagian dari takdir. Peningkatan rezeki dan pemanjangan umur di sini dipahami oleh sebagian ulama bukan sebagai perubahan Takdir Mubram (misalnya, umur *sejati* di sisi Allah), melainkan sebagai keberkahan pada yang ada atau diatur maksimal dari potensi umur yang telah ditetapkan dalam Takdir Mu'allaq, yang mana *kondisi* untuk mencapai potensi tersebut adalah silaturahmi.

Dalil-dalil ini memberikan indikasi kuat bahwa ada suatu dimensi dari qadar yang tidak bersifat statis dan mutlak dalam pelepasannya di dunia, melainkan bersifat kondisional, memberikan ruang bagi hubungan sebab-akibat antara tindakan manusia dan ketetapan Ilahi. Konsep Takdir Mu'allaq memainkan peran krusial dalam menjembatani isu teologis tentang qadar dan ikhtiyar. Tanpa konsep ini, mukmin mungkin akan terjerumus pada fatalisme ekstrem, merasa bahwa usaha dan doa tidak memiliki makna karena segala sesuatu sudah pasti ditetapkan. Sebaliknya, jika hanya menekankan

ikhtiyar tanpa qadar, maka akan mengarah pada penolakan terhadap kekuasaan mutlak Allah.

Dalam kerangka Takdir Mu'allaq, kehendak bebas manusia (ikhtiyar) dipandang sebagai salah satu *sebab* yang Allah ciptakan dan izinkan untuk beroperasi dalam sistem takdir-Nya. Manusia diberi kemampuan memilih dan bertindak, dan pilihan serta tindakan tersebut menjadi kondisi yang 'mengaktifkan' atau 'mengarahkan' perubahan Takdir Mu'allaq ke jalur tertentu yang telah diketahui Allah sejak azali. Filsuf Muslim klasik seperti Al-Ghazali membahas kompleksitas ini dengan nuansa yang hati-hati, penekanan bahwa meskipun manusia memiliki kemauan (*masyi'ah*) dan kemampuan (*qudrah*) untuk bertindak yang bersifat parsial, kemauan dan kemampuan ini tetap berada dalam batas kemauan dan kekuasaan Allah yang universal.

Isu sentral yang sering muncul adalah: jika Allah Maha Mengetahui segalanya, bagaimana mungkin takdir bisa berubah? Jawaban teologis yang diterima oleh mayoritas Ahlu Sunnah Wal Jama'ah adalah bahwa perubahan tersebut terjadi pada catatan yang diketahui oleh makhluk (malaikat) atau pada Lauh Mahfuzh tingkatan tertentu, bukan pada pengetahuan Allah Yang Maha Luas yang mencakup segala hal, termasuk semua kemungkinan dan kondisi. Perubahan ini adalah peralihan dari *ilmu* dan *qudrah* Allah yang mencakup ketentuan hukum sebab-akibat (*sunnatullah*) dan tanggapan ilahi terhadap ikhtiyar yang dikehendaki manusia. Dengan kata lain, Allah tidak *mengubah* pengetahuan-Nya, melainkan *menetapkan* bahwa kesalahan takdir A akan

terjadi *jika* sebab X dilakukan, dan perubahan takdir B akan terjadi *jika* sebab Y dilakukan. Manusialah yang memilih untuk melakukan sebab X atau Y, dan Allah telah mengetahui pilihan tersebut serta akibatnya sejak awal.

Pemahaman ini menghindarkan dari dua ekstrem: fatalisme (Jabariyah) yang meniadakan ikhtiyar, dan pandangan bahwa manusia sepenuhnya mandiri dalam bertindak (Qadariyah) yang menafikan qadar. Takdir Mu'allaq menegaskan bahwa manusia bertanggung jawab atas usahanya, dan usaha tersebut memiliki nilai dan pengaruh *atas izin dan dalam kerangka ketetapan Allah*. Keyakinan terhadap Takdir Mu'allaq memiliki esensi praktis dan psikologis yang signifikan bagi seorang mukmin.

Pertama, ini mendorong *ikhtiyar* dan *amal saleh*. Mengetahui bahwa usaha, doa, sedekah, atau menjaga hubungan silaturrahim dapat mempengaruhi takdir (misalnya, mendatangkan keberkahan rezeki, memperpanjang usia, atau menolak bala'), seorang mukmin akan termotivasi untuk berbuat baik dan berusaha maksimal dalam setiap aspek kehidupannya. Ini adalah antitesis dari sikap pasrah tanpa usaha.

Kedua, ini menumbuhkan *harapan* dan *optimisme*. Ketika seseorang menghadapi kesulitan atau cobaan, keyakinannya bahwa doa dan usaha dapat mengubah keadaan menjadi lebih baik memberikan energi positif untuk terus berjuang dan tidak putus asa dari rahmat Allah.

Ketiga, ini memperkuat *tawakkal*. Tawakkul (berserah diri setelah berusaha) menjadi lebih bermakna. Mukmin berusaha

semaksimal mungkin (ikhtiyar), meyakini bahwa usahanya adalah sebab yang diizinkan Allah, kemudian menyerahkan hasilnya sepenuhnya kepada Allah, karena hasil akhir tetap berada dalam kekuasaan-Nya, baik dalam Takdir Mubram maupun lisensi akhir Takdir Mu'allaq.

Keempat, ini mengajarkan tentang pentingnya *koneksi vertikal* melalui doa dan ibadah. Doa tidak hanya dipandang sebagai ritual, tetapi sebagai alat konkrit yang dapat mengubah peristiwa di dunia, sebagaimana ditegaskan dalam Hadis. Ini meningkatkan rasa kedekatan dan kedekatan dengan Allah.

Takdir Mu'allaq bukan sekedar konsep teologis yang abstrak, melainkan prinsip dinamis yang membentuk cara pandang dan perilaku mukmin, memadukan keyakinan pada kekuasaan Ilahi dengan tanggung jawab pribadi. Penekanan pada aspek mu'allaq ini memberikan keseimbangan yang sehat antara kebergantungan total kepada Allah dan urgensi tindakan manusia.

Takdir Azali Catatan Abadi Sebelum Penciptaan

Dalam teologi Islam, konsep takdir memegang peranan sentral dalam memahami hubungan antara kehendak Allah SWT dan eksistensi alam semesta beserta segala isinya. Salah satu aspek takdir yang mendalam dan seringkali menjadi perenungan adalah Takdir Azali. Istilah ini merujuk kepada ketetapan Allah SWT yang telah tercatat dalam ilmu-Nya sejak zaman Azali, suatu zaman yang melampaui ruang dan waktu, bahkan sebelum penciptaan alam semesta itu sendiri²⁵. Takdir Azali bukan sekedar catatan pasif, melainkan manifestasi dari ilmu Allah SWT yang Maha Luas dan

Maha Mengetahui, yang meliputi segala sesuatu yang telah, sedang, dan akan terjadi²⁶. Ketetapan ini mencakup seluruh dimensi kehidupan, mulai dari pergerakan benda-benda langit hingga setiap detik kehidupan manusia, baik yang bersifat *mubram* (ketetapan yang pasti terjadi) maupun *mu'allaq* (ketetapan yang bergantung pada ikhtiar manusia)²⁷.

Landasan utama pemahaman Takdir Azali dapat ditemukan dalam Al-Qur'an, Surat Al-Qamar ayat 49: "*Sesungguhnya Kami menciptakan segala sesuatu menurut ukuran (takdir).*" (QS. Al-Qamar: 49). Ayat ini secara eksplisit menyatakan bahwa setiap entitas dalam ciptaan, tanpa pengecualian, telah diciptakan dengan ukuran dan ketetapan yang telah ditentukan oleh Allah SWT. Kata "ukuran" dalam ayat ini memiliki makna yang luas, mencakup segala aspek keberadaan makhluk, mulai dari bentuk, sifat, fungsi, hingga perjalanan hidupnya di alam semesta ini²⁸. Ayat ini menegaskan bahwa konsep takdir bukanlah sesuatu yang baru muncul setelah penciptaan, melainkan telah ada sejak awal mula, sebagai bagian integral dari rencana dan ilmu Allah SWT dalam menciptakan alam semesta.

Takdir Azali bukanlah bentuk paksaan atau determinisme yang menghilangkan peran ikhtiar manusia. Sebaliknya, ia merupakan cerminan dari keluasan ilmu Allah SWT yang mencakup segala kemungkinan dan pilihan yang akan diambil oleh manusia²⁹. Ilmu Allah SWT yang terkandung dalam Takdir Azali tidak membatasi kebebasan manusia dalam bertindak, tetapi justru menjadi kerangka kerja ilahi yang memungkinkan keadilan dan kebijaksanaan Allah

SWT terwujud secara sempurna³⁰. Manusia tetap memiliki kehendak bebas (*ikhtiar*) untuk memilih jalan hidupnya, namun pilihan tersebut tidak terlepas dari pengetahuan Allah SWT yang telah mencakupnya sejak zaman Azali. Dengan kata lain, Takdir Azali adalah pengetahuan Allah SWT tentang apa yang akan dipilih dan dilakukan manusia dengan *ikhtiarnya*, bukan paksaan agar manusia melakukan hal tersebut³¹.

Ibnu Katsir, dalam tafsirnya yang monumental menjelaskan bahwa Surah Al-Qamar ayat 49 adalah bukti keagungan dan keluasan ilmu Allah SWT yang meliputi segala sesuatu sebelum keberadaannya³². Beliau mengutip pendapat ulama salaf yang menyatakan bahwa Allah SWT telah mengetahui segala sesuatu yang akan terjadi sebelum menciptakannya, dan kemudian menuliskannya di Lauh Mahfuzh³³. Penjelasan ini mempertegas bahwa Takdir Azali bukanlah sekedar catatan tak bermakna, melainkan representasi dari ilmu Allah SWT yang sempurna dan abadi. Ilmu inilah yang menjadi landasan bagi seluruh ketetapan dan pengaturan yang berlaku di alam semesta.

Memahami Takdir Azali membawa makna yang mendalam bagi kehidupan seorang Muslim. Kesadaran akan keberadaan Takdir Azali menumbuhkan rasa tawadhu' (rendah diri) di hadapan keagungan Allah SWT dan menyadarkan manusia akan keterbatasannya menjadi makhluk³⁴. Selain itu, pemahaman ini juga dapat menjadi sumber ketenangan dan ketentraman hati, karena manusia menyadari bahwa segala sesuatu yang terjadi dalam hidupnya, baik suka maupun duka, telah berada dalam pengetahuan dan izin Allah

SWT. Pemahaman Takdir Azali tidak bisa dijadikan alasan untuk bermalas-malasan atau menyerah pada keadaan. Sebaliknya, keyakinan Takdir Azali seharusnya memotivasi manusia untuk berusaha semaksimal mungkin dalam mencapai kebaikan dan menjauhi keburukan, karena ikhtiar manusia juga merupakan bagian dari ketetapan Allah SWT³⁵.

Takdir Azali adalah konsep teologis yang kompleks namun fundamental dalam Islam. Ia merupakan cerminan dari ilmu Allah SWT yang Maha Luas dan Maha Mengetahui, yang telah mencakup segala sesuatu sejak zaman Azali. Memahami Takdir Azali dengan benar dapat membawa ketenangan batin, meningkatkan kualitas ibadah, dan memotivasi manusia untuk berikhtiar secara optimal dalam menjalani kehidupan di dunia ini. Konsep ini mengajak manusia untuk senantiasa menyadari keagungan Allah SWT, berserah diri kepada-Nya, dan berupaya meraih ridha-Nya dalam setiap langkah kehidupan.

Takdir dalam Lauh Mahfuz Lembaran Catatan Kehidupan

Konsep takdir merupakan salah satu pilar keimanan dalam ajaran Islam, yang memegang peranan penting dalam membentuk pandangan dunia seorang Muslim. Takdir, dalam hakikatnya, adalah ketetapan Allah SWT atas segala sesuatu yang terjadi di alam semesta, baik yang telah berlalu, sedang berlangsung, maupun yang akan datang. Manifestasi fisik dari takdir ini terwujud dalam sebuah entitas metafisik yang dikenal dengan Lauh Mahfuz. Secara etimologis, Lauh Mahfuz berasal dari bahasa Arab, terdiri dari kata "*Lauh*" yang berarti lembaran atau papan, dan "*Mahfuz*" yang

bermakna terpelihara atau terjaga. Lauh Mahfuz dapat diartikan sebagai lembaran catatan yang terpelihara dengan baik, bebas dari perubahan, penghapusan, dan kesalahan. Dalam konteks teologi Islam, Lauh Mahfuz adalah kitab atau lembaran yang mencatat seluruh takdir Allah SWT atas segala ciptaan-Nya, sejak zaman azali hingga hari kiamat kelak.

Lauh Mahfuz berfungsi sebagai representasi konkret dari Takdir Azali, yaitu ketetapan Allah SWT yang bersifat kekal dan tidak berubah. Ia merupakan tempat terhimpunnya segala ketentuan Ilahi secara rinci dan komprehensif, mencakup segala aspek kehidupan alam semesta dan seluruh makhluk di dalamnya. Keberadaan Lauh Mahfuz ditegaskan dalam Al-Quran Surah Al-Buruj ayat 21-22, yang berbunyi: *“Bahkan yang didustakan mereka itu adalah Al-Quran yang mulia, yang (terdapat) dalam Lauh Mahfuz.”* (QS. Al-Buruj: 21-22) Ayat ini secara eksplisit memuat Lauh Mahfuz dengan Al-Quran, mengisyaratkan bahwa Lauh Mahfuz merupakan wadah penyimpanan wahyu Allah SWT dan segala ketetapan-Nya. Hubungan ini menunjukkan kemuliaan dan ketinggian Lauh Mahfuz sebagai tempat yang terjaga dari segala bentuk distorsi dan perubahan, sebagaimana Al-Quran yang terjaga kemurniannya. Ayat ini sekaligus menjadi dalil naqli yang kuat akan eksistensi Lauh Mahfuz dalam ajaran Islam.

Lebih lanjut Imam Suyuthi, seorang ulama besar dan ahli dalam bidang ilmu-ilmu Al-Quran, memberikan penjelasan mendalam mengenai Lauh Mahfuz dalam kitab monumentalnya, *Al-Itqan fi Ulumul Quran*. Beliau mendefinisikan Lauh Mahfuz sebagai kitab

yang agung, yang di dalamnya tercatat segala peristiwa yang akan terjadi hingga hari kiamat tiba. Pendapat Imam Suyuthi ini menegaskan sifat komprehensif dan menyeluruh dari Lauh Mahfuz sebagai catatan takdir Ilahi.³⁶ Penjelasan ini memperkuat pemahaman bahwa tidak ada satupun peristiwa di alam semesta ini yang terjadi secara kebetulan atau di luar kendali Allah SWT. Segala sesuatu telah tertulis dan ditetapkan dalam Lauh Mahfuz, yang menjadi bukti nyata dari ilmu Allah SWT yang Maha Luas dan meliputi segala sesuatu.

Pemahaman yang mendalam mengenai Lauh Mahfuz memiliki makna signifikan terhadap keyakinan seorang muslim. Keimanan kepada Lauh Mahfuz menumbuhkan keyakinan yang kokoh bahwa segala sesuatu yang terjadi di alam semesta ini, baik suka maupun duka, besar maupun kecil, telah diatur dan ditetapkan oleh Allah SWT dengan hikmah dan keadilan-Nya. Keyakinan ini membawa ketenangan hati dan ketenteraman jiwa, karena seorang muslim menyadari bahwa dirinya berada dalam naungan takdir Ilahi yang sempurna. Ia akan terhindar dari perasaan cemas berlebihan terhadap masa depan, karena ia meyakini bahwa segala urusannya telah diurus dan ditangani oleh Dzat Yang Maha Mengetahui dan Maha Bijaksana.

Selain itu, pemahaman tentang Lauh Mahfuz juga memotivasi seorang muslim untuk senantiasa berikhtiar dan berusaha sebaik mungkin dalam menjalani kehidupan. Meskipun segala sesuatu telah tertulis di Lauh Mahfuz, hal ini tidak berarti bahwa manusia hanya pasrah dan berdiam diri. Sebaliknya, keyakinan akan takdir

akan memacu semangat untuk beramal saleh dan melakukan yang terbaik dalam setiap aspek kehidupan. Seorang Muslim memahami bahwa ikhtiar dan usaha yang dilakukannya juga merupakan bagian dari takdir Allah SWT. Hasil dari ikhtiar tersebut, baik berhasil maupun gagal, pada akhirnya akan kembali kepada ketetapan Allah SWT yang termaktub dalam Lauh Mahfuz. Keseimbangan antara ikhtiar dan tawakkal menjadi esensi penting dalam memahami konsep takdir dan Lauh Mahfuz dalam perspektif Islam.

Lauh Mahfuz merupakan konsep teologis yang vital dalam ajaran Islam, berfungsi sebagai lembaran catatan takdir Ilahi yang mencakup seluruh peristiwa di alam semesta. Pemahaman yang benar mengenai Lauh Mahfuz tidak hanya memperkuat keimanan seorang Muslim kepada Allah SWT, tetapi juga memberikan ketenangan hati, motivasi untuk beramal saleh, dan keseimbangan dalam menjalani kehidupan. Dengan meyakini keberadaan Lauh Mahfuz, seorang muslim dapat menghayati makna takdir sebagai bagian dari rencana Allah SWT yang sempurna, yang membawanya menuju kebahagiaan dunia dan akhirat.

Dalil-dalil tentang Takdir

Dalil-Dalil Al-Qur'an tentang Takdir

Konsep takdir dalam Al-Qur'an merupakan salah satu doktrin fundamental yang membentuk fondasi teologi Islam. Takdir tidak hanya berkaitan dengan keyakinan metafisik tentang kehendak dan kekuasaan mutlak Allah, tetapi juga memiliki implikasi praktis dalam kehidupan manusia: bagaimana manusia memahami kebebasan, tanggung jawab moral, dan hubungan mereka dengan waktu dan

masa depan. Dalam pandangan Al-Qur'an, takdir (*qadar*) adalah perwujudan dari ilmu dan kehendak Allah yang absolut dan meliputi segala sesuatu, baik yang telah, sedang, maupun akan terjadi.

Salah satu ayat kunci yang menjelaskan takdir dalam kerangka ilmu Allah adalah:

إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ

"Sesungguhnya Kami menciptakan segala sesuatu menurut ukuran (qadar)." (QS. Al-Qamar: 49)

Menurut tafsir Al-Alusi dalam *Ruh al-Ma'ani*, ayat ini menunjukkan bahwa segala sesuatu di alam semesta berjalan menurut ketetapan Allah yang telah ditentukan sebelumnya baik dalam kuantitas, waktu, maupun fungsinya. Qadar di sini bukan hanya mencakup penciptaan awal, tetapi juga seluruh proses dan peristiwa dalam kehidupan makhluk³⁷. Konsep ini memiliki kesamaan dengan prinsip determinisme ilahi dalam teologi Kristen, terutama sebagaimana dijelaskan oleh Thomas Aquinas yang menyatakan bahwa Tuhan adalah sebab utama segala sesuatu, termasuk kehendak manusia, tetapi tanpa menghilangkan kehendak bebas itu sendiri³⁸. Ayat lain yang mempertegas kepercayaan terhadap takdir adalah:

مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ
مِّن قَبْلُ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ

"Tidak ada suatu musibah pun yang menimpa di bumi dan (tidak pula) pada dirimu sendiri melainkan telah tertulis dalam Kitab (Lauh Mahfuz) sebelum Kami menciptakannya." (QS. Al-Hadid: 22). Tafsir al-Qurtubi menjelaskan bahwa "Kitab" yang dimaksud adalah Lauh

Mahfuz, tempat di mana seluruh takdir dituliskan oleh Allah sebelum penciptaan alam semesta³. Ini menggambarkan aspek predestinasi dalam takdir Islam, bahwa segala sesuatu telah diketahui dan ditentukan oleh Allah sejak azali.

Dalam perspektif filsafat agama kontemporer, ini mirip dengan konsep “*divine foreknowledge*” (pengetahuan Tuhan sebelumnya) yang dijelaskan oleh Alvin Plantinga sebagai pengetahuan Allah terhadap seluruh masa depan secara sempurna, tanpa meniadakan pilihan moral manusia³⁹.

Al-Qur’an juga mengisyaratkan adanya dinamika dalam takdir, sebagaimana terdapat dalam ayat:

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ

“Sesungguhnya Allah tidak akan mengubah keadaan suatu kaum sampai mereka mengubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri.” (QS. Ar-Ra’d: 11)

Tafsir Ibn Ashur menekankan bahwa ayat ini memperlihatkan ruang ikhtiar manusia dalam batasan takdir. Meskipun Allah telah mengetahui segala kemungkinan, perubahan keadaan tetap tergantung pada tindakan manusia. Ini menjadi dasar argumen dalam teologi Islam bahwa ada aspek takdir yang bersifat *mu’allaq* (tergantung pada kondisi tertentu), seperti yang dijelaskan dalam diskursus sebelumnya⁴⁰.

Dalam hubungan antara takdir dan kebebasan manusia, Al-Qur’an menyeimbangkan antara pengetahuan dan kehendak Allah dengan tanggung jawab etis manusia:

مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ ضَلَّٰ فَإِنَّمَا يَضِلُّ
عَلَيْهَا

"Barangsiapa yang mendapat petunjuk, maka sesungguhnya dia mendapat petunjuk untuk (kebaikan) dirinya sendiri; dan barangsiapa yang sesat maka sesungguhnya dia tersesat atas (kerugian) dirinya sendiri." (QS. Al-Isra': 15)

Ayat ini menegaskan prinsip moralitas Islam: manusia bertanggung jawab atas pilihannya, dan setiap konsekuensi dari tindakan adalah bagian dari sistem sebab-akibat yang telah diciptakan oleh Allah. Dalam hadis, Rasulullah SAW juga menegaskan:

كُلُّ شَيْءٍ بِقَدَرٍ، حَتَّى الْعَجْزُ وَالْكَئِيسُ

"Segala sesuatu telah ditetapkan dengan takdir, bahkan kelemahan dan kecerdikan sekalipun." (HR. Muslim)

Hadis ini menunjukkan bahwa segala kondisi manusia, baik yang tampak aktif maupun pasif, masuk dalam cakupan qadar, tetapi tidak meniadakan nilai usaha yang ditekankan dalam ajaran Islam⁴¹.

Ayat-ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang takdir menunjukkan satu pola pemahaman yang holistik: bahwa segala sesuatu berjalan dalam kerangka ketentuan Allah yang sempurna, namun dalam batasan tersebut, manusia tetap memiliki ruang kebebasan, tanggung jawab, dan pilihan. Inilah yang membuat konsep takdir dalam Islam begitu khas menggabungkan determinasi ilahiah dengan kebebasan eksistensial manusia, yang tercermin dalam prinsip keseimbangan antara ilmu Allah dan ikhtiar manusia.

Dalil-Dalil Hadis tentang Takdir

Secara bahasa, *qadar* berarti ketentuan, ukuran, atau batas. Dalam konteks teologi Islam, takdir adalah ketentuan Allah SWT atas segala sesuatu yang terjadi di alam semesta, baik yang berkaitan dengan makhluk hidup maupun benda mati, sejak zaman azali hingga akhir zaman. Ketentuan ini mencakup segala aspek kehidupan, seperti kelahiran, kematian, rezeki, jodoh, kebaikan, keburukan, dan segala peristiwa yang dialami oleh setiap individu. Hadis-hadis Nabi Muhammad SAW memberikan penjelasan yang lebih rinci dan konkrit tentang definisi takdir ini. Salah satu hadis yang sangat masyhur adalah hadis riwayat Imam Muslim dari Abdullah bin Amr bin Ash, Rasulullah SAW bersabda:

كَتَبَ اللَّهُ مَقَادِيرَ الْخَلَائِقِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ
وَالْأَرْضَ بِخَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ

“Allah telah mencatat takdir seluruh makhluk lima puluh ribu tahun sebelum menciptakan langit dan bumi.” (Muslim)⁴²

Hadis ini secara jelas menyatakan bahwa Allah SWT telah menetapkan takdir seluruh makhluk jauh sebelum penciptaan alam semesta. Penetapan takdir ini bukan berarti paksaan, melainkan merupakan ilmu dan kekuasaan Allah SWT yang mencakup segala sesuatu. Hadis ini juga mengisyaratkan bahwa takdir bukanlah sesuatu yang baru yang diciptakan seiring berjalannya waktu, melainkan sudah ada dalam ilmu Allah SWT sejak zaman azali.

Banyak hadis yang menjelaskan tentang proses penetapan takdir oleh Allah SWT. Hadis-hadis ini memberikan gambaran yang lebih detail mengenai bagaimana takdir itu berfungsi dalam kehidupan

manusia. Salah satu hadis yang sering dikutip adalah hadis tentang penciptaan manusia dalam rahim ibunya. Abdullah bin Mas'ud RA meriwayatkan, Rasulullah SAW bersabda, dan beliau adalah orang yang benar dan diperbolehkan:

إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا نُطْفَةً، ثُمَّ يَكُونُ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَكُونُ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يُرْسَلُ إِلَيْهِ الْمَلَكُ فَيَنْفُخُ فِيهِ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ: بِكُتِبَ رِزْقُهُ وَأَجَلُهُ وَعَمَلُهُ وَشَقِيٌّ أَوْ سَعِيدٌ

"sebenarnya setiap kamu dikumpulkan dalam perut ibu selama empat puluh hari berupa air mani, kemudian menjadi segumpal darah selama itu pula, kemudian menjadi segumpal daging selama itu pula. Kemudian diutuslah dia malaikat, lalu ditiupkan ruh kepadanya dan diperintahkan (malaikat) untuk menulis kalimat empat: rezekinya, ajalnya, amalnya, dan apakah ia celaka atau bahagia." (Bukhari)⁴³

Hadis qudsi ini menjelaskan proses penciptaan manusia secara bertahap di dalam rahim ibu. Pada tahapan setelah menjadi segumpal daging, Allah SWT mengutus malaikat untuk meniupkan ruh dan menulis empat perkara: rezeki, ajal, amal, dan nasibnya di akhirat (bahagia atau celaka). Penulisan empat perkara ini merupakan bagian dari takdir yang telah ditetapkan Allah SWT bagi setiap manusia. Hadis ini menunjukkan bahwa takdir tidak hanya berlaku secara umum, tetapi juga bersifat spesifik dan detail bagi setiap individu. Hadis lain yang memperkuat konsep takdir adalah

hadis yang diriwayatkan oleh Imam Tirmidzi dari Ali bin Abi Thalib RA, Rasulullah SAW bersabda:

"مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ، وَمَا مِنْ نَفْسٍ مَنُفُوسَةٍ إِلَّا كُتِبَ مَكَانُهَا مِنَ
"الْجَنَّةِ وَالنَّارِ وَالْأَكْثَرُ شَقِيَّةٌ أَوْ سَعِيدَةٌ"

"Tidak ada seorang pun di antara kamu, dan tidak ada satu jiwa pun yang bernafas kecuali telah ditulis tempatnya di surga atau neraka dan telah ditulis apakah ia celaka atau bahagia." (Tirmidzi)⁴⁴

Hadis ini menegaskan bahwa setiap manusia telah menetapkan tempatnya di surga atau neraka, serta nasibnya apakah bahagia atau celaka. Penetapan ini bukan berarti menghilangkan kehendak bebas manusia, melainkan menunjukkan ilmu Allah SWT yang meliputi segala sesuatu, termasuk masa depan setiap individu. Hadis-hadis ini memberikan pemahaman bahwa takdir adalah bagian dari sistem yang Maha Agung dari Allah SWT dalam mengatur alam semesta dan kehidupan manusia.

Salah satu pertanyaan mendasar yang sering muncul terkait dengan takdir adalah bagaimana konsep ini dapat diberikan dengan kehendak bebas (*ikhtiyar*) manusia. Jika segala sesuatu telah ditakdirkan, apakah manusia memiliki pilihan dan tanggung jawab atas perbuatannya? Para ulama Ahlussunnah wal Jama'ah telah menjelaskan bahwa takdir dan *ikhtiyar* tidak bertentangan, melainkan saling melengkapi dalam sistem keimanan Islam. Manusia diberikan kehendak bebas untuk memilih dan berikhtiar, namun kehendak dan ikhtiarnya tetap berada dalam lingkup ilmu dan kekuasaan Allah SWT. Al-Imam An-Nawawi dalam kitab *Syarh Shahih Muslim* menjelaskan bahwa takdir mencakup ilmu Allah SWT

yang azali tentang segala sesuatu yang akan terjadi, termasuk perbuatan manusia. Namun, ilmu Allah SWT ini tidak memaksa manusia untuk melakukan sesuatu. Manusia tetap memiliki kemauan dan kemampuan untuk memilih dan berbuat. Perbuatan manusia diciptakan oleh Allah SWT, tetapi manusia yang *kasab* (mendapatkan) pahala atau dosa dari perbuatan tersebut. Konsep *kasab* ini penting untuk mengambil tanggung jawab manusia di hadapan Allah SWT.

Ibnu Taimiyah dalam *Majmu' al-Fatawa* juga menjelaskan bahwa Allah SWT menciptakan perbuatan manusia, dan manusia memiliki kemauan dan kemampuan untuk berbuat. Kehendak dan kemampuan manusia adalah ciptaan Allah SWT, namun manusia bertanggung jawab atas pilihannya. Analogi yang sering digunakan adalah seperti seorang penulis dan pena. Pena adalah alat yang digunakan penulis untuk menulis, namun isi tulisan dan pilihan kata adalah tanggung jawab penulis. Demikian pula, manusia adalah “alat” yang diberi kehendak dan kemampuan oleh Allah SWT, namun pilihan dan perbuatannya tetap menjadi tanggung jawabnya di hadapan Allah SWT.

Mempercaya takdir memiliki hikmah yang besar dalam kehidupan seorang Muslim. Di antara hikmah tersebut adalah:

1. Menentramkan Hati: Ketika seorang muslim menyadari bahwa segala sesuatu yang terjadi telah ditakdirkan oleh Allah SWT, hati akan menjadi lebih tenang dan tidak mudah gelisah. Ia akan menerima segala ketetapan Allah SWT dengan lapang dada, baik dalam kondisi suka maupun duka. serupa firman Allah SWT

dalam Al-Quran: *"Tiada suatu bencana pun yang menimpa di bumi dan tidak pula pada dirimu sendiri melainkan telah tertulis dalam kitab (Lauh Mahfuzh) sebelum Kami menciptakannya. Sesungguhnya yang demikian itu mudah bagi Allah. Supaya kamu jangan bersumpah cita terhadap apa yang luput dari kamu, dan supaya kamu jangan terlalu gembira terhadap apa yang diberikan-Nya kepadamu. Dan Allah tidak menyukai setiap orang yang sombong lagi mengakui diri."* (QS. Al-Hadid : 22-23). Ayat ini menjelaskan bahwa takdir ditujukan agar manusia tidak berlarut dalam kesedihan atas apa yang hilang dan tidak berlebihan dalam kegembiraan atas apa yang didapat.

2. Mendorong Usaha dan Ikhtiyar: Mempercayai takdir tidak berarti pasrah dan bermalas-malasan. Justru sebaliknya, keimanan kepada takdir seharusnya mendorong seorang muslim untuk berusaha dan berikhtiyar semaksimal mungkin dalam meraih kebaikan dan menghindari keburukan. Ia menyadari bahwa usaha dan ikhtiarnya adalah bagian dari takdir Allah SWT. Rasulullah SAW bersabda: *"Bersemangatlah terhadap apa yang bermanfaat bagimu, mohonlah pertolongan kepada Allah dan janganlah lemah. Jika kamu tertimpa sesuatu (musibah), maka janganlah mengatakan: 'Seandainya aku melakukan demikian, niscaya akan begini dan begini,' akan tetapi menyatakan: 'Ini adalah takdir Allah, dan apa yang Dia izinkan pasti terjadi,' karena sesungguhnya 'seandainya' akan membuka (pintu) perbuatan setan."* (Muslim)⁴⁵. Hadis ini menekankan pentingnya

berusaha dan berikhtiyar, serta tawakal kepada Allah SWT setelah berusaha.

3. Menumbuhkan Tawakal dan Husnudzon kepada Allah SWT: Keimanan kepada takdir melahirkan sikap tawakal, yaitu berserah diri kepada Allah SWT setelah berusaha dan berikhtiyar. Seorang Muslim yang bertawakal akan yakin bahwa Allah SWT adalah sebaik-baiknya Pelindung dan Penolong. Selain itu, keimanan kepada takdir juga menumbuhkan husnudzon (berbaik sangka) kepada Allah SWT. Ia yakin bahwa segala ketetapan Allah SWT pasti mengandung hikmah dan kebaikan, meski terkadang tidak dapat dipahami oleh akal manusia. Imam Al-Ghazali dalam *Ihya' Ulumuddin* menjelaskan pentingnya husnudzon kepada Allah SWT dalam segala kondisi, karena husnudzon merupakan salah satu kunci kebahagiaan dunia dan akhirat.

Dalil-dalil hadis tentang takdir memberikan pemahaman yang komprehensif dan mendalam mengenai konsep-konsep penting ini dalam Islam. Hadis-hadis tersebut menjelaskan bahwa takdir merupakan ketentuan Allah SWT yang azali atas segala sesuatu, mencakup segala aspek kehidupan manusia. Mempercayai takdir adalah wajib bagi setiap umat Islam, dan keimanan ini seharusnya menentramkan hati, mendorong usaha dan ikhtiyar, serta menumbuhkan tawakal dan *husnudzon* kepada Allah SWT. Pemahaman yang benar tentang takdir adalah pemahaman yang menggabungkan antara keimanan dengan ketentuan Allah SWT dengan pengakuan terhadap kehendak bebas dan tanggung jawab manusia. Dengan memahami takdir dengan benar, seorang muslim

dapat menjalani kehidupan ini dengan lebih tenang, optimis, dan penuh pengharapan kepada rahmat dan ridha Allah SWT.

Penafsiran Mufassir dan Ulama Hadis tentang Takdir

Al-Quran sebagai sumber utama ajaran Islam, memuat banyak ayat yang secara langsung maupun tidak langsung berkaitan dengan takdir. Para mufassir, dengan keahlian dan metodologi tafsir yang beragam, telah memberikan penafsiran yang mendalam terhadap ayat-ayat tersebut. Beberapa ayat yang seringkali menjadi rujukan dalam pembahasan takdir antara lain:

- a. Surah Al-Qamar (54:49): *"Sesungguhnya Kami menciptakan segala sesuatu menurut ukuran."* Ayat ini seringkali diinterpretasikan sebagai penegasan bahwa segala sesuatu yang terjadi di alam semesta, termasuk perbuatan manusia, telah ditentukan dan diukur oleh Allah SWT. Mufassir seperti Imam Fakhruddin ar-Razi dalam *Mafatih al-Ghaib* menafsirkan ayat ini sebagai bukti kekuasaan dan ilmu Allah yang meliputi segala sesuatu.⁴⁶
- b. Surah Al-An'am (6:59): *"Dan pada sisi Allah-lah kunci-kunci semua yang ghaib; tidak ada yang mengetahuinya kecuali Dia sendiri, dan Dia mengetahui apa yang di daratan dan di lautan, dan tiada sehelai daun pun yang gugur kecuali Dia mengetahui (pula), dan tidak jatuh sebutir biji pun dalam kegelapan bumi dan tidak sesuatu yang basah atau yang kering, melainkan tertulis dalam kitab yang nyata (Lauh Mahfuzh).."* Ayat ini menekankan keluasan ilmu Allah SWT yang meliputi segala sesuatu, bahkan hal-hal yang terkecil sekalipun, dan semuanya telah tercatat

dalam *Lauh Mahfuzh*. Ibnu Katsir dalam *Tafsir Al-Quran al-Azhim* menjelaskan bahwa ayat ini menunjukkan kesempurnaan ilmu Allah dan ketentuan-Nya atas seluruh makhluk.⁴⁷

- c. Surah Al-Hadid (57:22): "*Tiada suatu bencana pun yang menimpa bumi dan tidak pula pada dirimu sendiri melainkan telah tertulis dalam kitab (Lauh Mahfuzh) sebelum Kami menciptakannya. Sesungguhnya yang demikian itu mudah bagi Allah.*" Ayat ini menegaskan bahwa segala musibah dan kejadian yang menimpa manusia telah ditentukan oleh Allah SWT sebelum penciptaan alam semesta. Sayyid Qutb dalam *Fi Zilal al-Qur'an* memaknai ayat ini sebagai penguatan keimanan hingga takdir yang dapat menenangkan hati manusia saat menghadapi cobaan.⁴⁸

Para mufassir klasik seperti Imam ath-Thabari dalam *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an* dan Imam al-Qurthubi dalam *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* umumnya menafsirkan ayat-ayat takdir dalam kerangka teologi Ahlus Sunnah wal Jama'ah. Mereka menekankan bahwa takdir merupakan ketentuan Allah yang pasti terjadi, namun tidak menafikan adanya *ikhtiar* (kehendak bebas) dan tanggung jawab manusia atas perbuatannya. Penafsiran mereka berusaha menyeimbangkan antara *iradah* (kehendak) Allah yang mutlak dengan *kasb* (usaha) manusia.⁴⁹

Mufassir kontemporer seperti M. Quraish Shihab dalam *Tafsir Al-Misbah* juga memberikan penafsiran yang relevan dengan konteks zaman modern. Beliau menekankan pentingnya memahami takdir sebagai motivasi untuk berusaha dan berikhtiar, bukan sebagai

alasan untuk pasrah dan bermalas-malasan. Takdir menurut beliau adalah rencana Allah yang Maha Bijaksana, dan manusia diberi peran untuk berpartisipasi dalam mewujudkan rencana tersebut dengan usaha dan doa.⁵⁰

Selain Al-Quran, hadis Nabi Muhammad SAW juga merupakan sumber penting dalam memahami konsep takdir. Ulama hadis, dengan keahlian dalam ilmu hadis (*Ulumul Hadis*), telah meneliti dan menafsirkan hadis-hadis yang berkaitan dengan takdir. Beberapa hadis yang sering dirujuk dalam pembahasan takdir antara lain:

- a. Hadis Jibril: Hadis panjang yang diriwayatkan oleh Imam Muslim dalam *Shahih Muslim*, yang dikenal sebagai Hadis Jibril, mencakup pertanyaan Jibril kepada Nabi SAW tentang iman. Salah satu rukun iman yang disebutkan Nabi SAW adalah iman kepada takdir yang baik maupun yang buruk.⁵¹ Hadis ini menjadi landasan penting dalam keyakinan Ahlus Sunnah tentang takdir. Imam an-Nawawi dalam *Syarh Shahih Muslim* menjelaskan bahwa hadis ini menegaskan kewajiban mengimani takdir secara keseluruhan, baik yang menyenangkan maupun yang menyakitkan.⁵²
- b. Hadis tentang Pencatatan Takdir dalam Rahim Ibu: Hadis yang diriwayatkan dalam *Shahih Bukhari* dan *Shahih Muslim* menceritakan bahwa setiap manusia ketika berada dalam rahim ibunya, Allah SWT mengutus malaikat untuk meniupkan ruh dan mencatat empat hal, yaitu rezeki, ajal, amal, dan nasibnya (bahagia atau celaka).⁵³ Hadis ini seringkali

digunakan untuk menjelaskan proses pencatatan takdir sebelum manusia dilahirkan. Ibnu Hajar al-Asqalani dalam *Fathul Bari* menjelaskan bahwa hadis ini menunjukkan kekuasaan Allah dalam menentukan segala sesuatu sejak awal kehidupan manusia.⁵⁴

- c. Hadis tentang Pena (*Qalam*): Hadis yang diriwayatkan oleh Imam at-Tirmidzi dalam *Sunan at-Tirmidzi* menyebutkan bahwa pena telah kering menuliskan takdir segala sesuatu sebelum penciptaan langit dan bumi selama lima puluh ribu tahun.⁵⁵ Hadis ini menekankan kekekalan ilmu dan ketentuan Allah SWT. Syekh Muhammad bin Shalih al-Utsaimin dalam *Syarah Tsalatsatul Ushul* menjelaskan bahwa hadis ini menguatkan keyakinan bahwa takdir telah ditetapkan oleh Allah sejak zaman *azali*.⁵⁶

Para ulama hadis seperti Imam Bukhari, Imam Muslim, Imam at-Tirmidzi, dan ulama *syarah hadis* (komentator hadis) seperti Ibnu Hajar al-Asqalani, Imam an-Nawawi, dan al-Hafizh al-'Iraqi, telah memberikan penjelasan yang mendalam terhadap hadis-hadis tentang takdir. Mereka menekankan bahwa hadis-hadis ini tidak bertentangan dengan prinsip *ikhtiar* dan tanggung jawab manusia. Mereka menjelaskan bahwa takdir adalah ilmu Allah yang *azali* (dahulu kala), sedangkan *ikhtiar* adalah kemampuan yang diberikan Allah kepada manusia untuk memilih dan berusaha. Keduanya berjalan beriringan dan tidak saling meniadakan. Ulama hadis juga mengingatkan agar tidak terjebak dalam pemahaman *jabariyah* (fatalisme) yang menafikan peran manusia

dalam berikhtiar, atau paham *qadariyah* yang terlalu menekankan *ikhtiar* manusia hingga seolah-olah menafikan ketentuan Allah.⁵⁷

Dari telaah penafsiran mufassir dan ulama hadis, dapat disimpulkan bahwa terdapat keselarasan dan harmoni dalam memahami konsep takdir dalam Islam. Keduanya menekankan pentingnya mengimani takdir sebagai bagian dari rukun iman, namun juga tidak menafikan adanya *ikhtiar* dan tanggung jawab manusia. Takdir dipahami sebagai ilmu dan ketentuan Allah yang Maha Sempurna, yang telah mencakup segala sesuatu sebelum penciptaan. Sementara itu, *ikhtiar* adalah anugerah Allah kepada manusia berupa kemampuan untuk memilih dan berusaha, yang akan dimintai pertanggungjawabannya kelak di hadapan Allah SWT.

Para ulama Ahlus Sunnah wal Jama'ah, yang menjadi mainstream dalam tradisi keilmuan Islam, berusaha menjembatani antara takdir dan *ikhtiar* dengan konsep *kasb*. *Kasb* adalah usaha manusia dalam melakukan perbuatan, yang mana perbuatan tersebut tetap berada dalam ketentuan dan kehendak Allah SWT. Manusia memiliki *ikhtiar* untuk memilih jalan yang baik atau buruk, namun hasil dari pilihan tersebut tetap berada dalam *iradah* Allah SWT. Konsep *kasb* ini solusi menjadi teologis yang dapat menghindari pemahaman yang ekstrim, baik *jabariyah* maupun *qadariyah*.⁵⁸

Pemahaman yang benar tentang takdir memiliki esensi yang signifikan dalam kehidupan seorang muslim. Keyakinan terhadap takdir dapat memberikan ketenangan hati dan ketabahan saat menghadapi musibah dan cobaan. serupa firman Allah dalam Surat

At-Taghabun (64:11), *“Tidak ada suatu musibah pun yang menimpa (seseorang) kecuali dengan izin Allah; dan barangsiapa beriman kepada Allah, niscaya Dia akan memberi petunjuk kepada hatinya. Dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.”* Keyakinan akan takdir juga dapat memotivasi manusia untuk berusaha dan berikhtiar secara maksimal, karena menyadari bahwa hasil akhir tetap berada di tangan Allah SWT.

Dalam konteks kehidupan modern yang penuh dengan pemanasan dan tantangan, pemahaman tentang takdir yang benar menjadi semakin relevan. Konsep takdir dapat membantu manusia untuk tidak mudah putus asa saat menghadapi kegagalan, dan tidak sombong saat mencapai keberhasilan. Sebaliknya, takdir menjadi pengingat bahwa segala sesuatu berasal dari Allah dan akan kembali kepada-Nya. Pemahaman yang benar tentang takdir juga dapat mendorong manusia untuk selalu berprasangka baik kepada Allah (*husnudzonbillah*) dalam setiap keadaan.⁵⁹

Penafsiran mufassir dan ulama hadis tentang takdir memberikan pemahaman yang komprehensif dan mendalam mengenai konsep ini dalam Islam. Keduanya sepakat bahwa takdir merupakan ketentuan Allah yang pasti berlaku, namun tidak menafikan adanya *ikhtiar* dan tanggung jawab manusia. Harmoni antara takdir dan *ikhtiar* menjadi kunci pemahaman yang benar, yang tercermin dalam konsep *kasb* dalam teologi Ahlus Sunnah wal Jama'ah. Pemahaman yang benar tentang takdir memiliki makna positif dalam kehidupan seorang muslim, memberikan ketenangan hati, motivasi untuk berusaha, dan pedoman dalam menghadapi berbagai situasi kehidupan. Telaah terhadap penafsiran mufassir

dan ulama hadis tentang takdir merupakan upaya penting untuk menjaga keutuhan ajaran Islam dan memberikan pemahaman yang benar kepada umat Islam di seluruh dunia.

Takdir dan Sifat Allah

Definisi dan Ruang Lingkup Takdir

Takdir merupakan salah satu konsep fundamental dalam teologi Islam yang memiliki implikasi luas terhadap pemahaman seorang Muslim tentang kehidupan, alam semesta, dan fisika dengan Sang Pencipta. Secara etimologis, istilah takdir berasal dari bahasa Arab, yaitu *qaddara*, yang memiliki arti mengukur, menentukan, atau menetapkan. Akar kata ini mengindikasikan adanya perencanaan dan penetapan yang matang dan terukur. Dalam konteks terminologi Islam, takdir mengacu pada ketetapan Allah SWT yang bersifat *azali* (pra-kekal), yang mencakup segala sesuatu yang akan terjadi di alam semesta. Ketetapan ini mencakup seluruh aspek eksistensi, mulai dari yang paling besar seperti penciptaan langit dan bumi, hingga hal-hal yang dianggap kecil dan remeh dalam pandangan manusia. Konsep takdir seringkali dipasangkan dengan *qadha*, yang dalam bahasa berarti memutuskan, melaksanakan, atau mewujudkan. Dalam konteks teologis, *qadha* dipahami sebagai perwujudan atau realisasi dari takdir Allah SWT pada waktu dan tempat yang telah ditentukan dalam ilmu-Nya. Meskipun terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama mengenai perbedaan substansial antara *qadha* dan *qadar*, dalam penggunaan sehari-hari kedua

istilah ini seringkali digunakan secara sinonim untuk menunjuk pada konsep ketetapan ilahi yang sama.⁶⁰

Ruang lingkup takdir dalam ajaran Islam adalah sangat mencakup dan mencakup seluruh dimensi kehidupan serta kejadian di alam semesta. Takdir tidak hanya terbatas pada peristiwa-peristiwa besar seperti kelahiran dan kematian, tetapi juga mencakup hal-hal yang seringkali dianggap sebagai kebetulan atau pilihan bebas manusia. Mulai dari penciptaan alam semesta dengan segala keteraturannya, pergerakan benda-benda langit, fenomena alam seperti hujan dan gempa bumi, hingga detail kehidupan setiap makhluk hidup seperti rezeki, jodoh, dan ajal, semuanya berada dalam cakupan takdir Allah SWT. Lebih jauh lagi, takdir juga mencakup baik dan buruk, kebahagiaan dan kesedihan, serta segala peristiwa yang menimpa manusia dalam perjalanan hidupnya. Pemahaman yang mendalam tentang takdir akan membawa kesadaran seorang Muslim pada bahwa tidak ada satu pun kejadian di alam semesta ini yang terjadi di luar pengetahuan dan kehendak Allah SWT. Keyakinan terhadap takdir merupakan salah satu dari enam rukun iman yang wajib diimani oleh setiap Muslim. Iman kepada takdir bukan berarti mengisyaratkan pasrah atau menyerah pada keadaan tanpa usaha, namun justru menjadi landasan bagi seorang muslim untuk senantiasa berusaha dan berikhtiar secara maksimal dalam meraih kebaikan dan menjauhi keburukan, dengan tetap menyadari bahwa hasil akhir dari segala usaha tersebut berada di tangan Allah SWT.⁶¹ Konsep takdir dalam Islam adalah sebuah paradigma yang mendorong keseimbangan antara usaha manusia (*ikhtiar*) dan

keyakinan penuh kepada kekuasaan dan kebijaksanaan Allah SWT (*tawakkal*).

Keterkaitan Takdir dengan Sifat Ilmu (*al-'Ilm*) Allah

Secara etimologis, takdir berasal dari bahasa Arab, *qadara-yuqdiru-taqdiran*, yang berarti mengukur, menentukan, atau menetapkan. Dalam konteks teologi Islam, takdir mengacu pada ketetapan Allah SWT yang azali (tidak bermula) atas segala sesuatu yang akan terjadi di alam semesta, baik yang berkaitan dengan makhluk hidup maupun benda mati, baik yang bersifat universal maupun partikular. Takdir mencakup segala aspek kehidupan, mulai dari kelahiran, kematian, rezeki, jodoh, hingga peristiwa-peristiwa besar yang terjadi di dunia. Konsep takdir ini tertanam kuat dalam Al-Quran dan Hadis, yang menegaskan bahwa segala sesuatu yang terjadi atas izin dan kehendak Allah SWT.

Al-Quran secara eksplisit menyebutkan tentang takdir dalam berbagai ayat, salah satunya dalam Surah Al-Qamar ayat 49:

إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ

“Sesungguhnya Kami menciptakan segala sesuatu itu dengan kadar (ukuran).” (QS. Al-Qamar : 49). Ayat ini secara jelas menegaskan bahwa penciptaan segala sesuatu di alam semesta ini tidaklah terjadi secara acak, melainkan berdasarkan *qadar*, yang dalam konteks ini dapat dipahami sebagai takdir atau ukuran yang telah ditetapkan oleh Allah SWT. Lebih lanjutnya, dalam Surat Al-Hadid ayat 22, Allah SWT berfirman:

مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ

"Tiada suatu bencana pun yang menimpa bumi dan tidak pula pada dirimu sendiri melainkan telah tertulis dalam kitab (Lauh Mahfuzh) sebelum Kami menciptakannya. Sesungguhnya yang demikian itu mudah bagi Allah." (QS. Al-Hadid : 22). Ayat ini menjelaskan bahwa segala musibah atau peristiwa yang menimpa bumi dan manusia telah tertulis dalam *Lauh Mahfuzh* (kitab catatan takdir) sebelum penciptaan alam semesta. Hal ini menekankan aspek kepastian dan ketetapan takdir dari sudut pandang teologi Islam.

Dalam tradisi Hadis, terdapat banyak riwayat yang menjelaskan tentang takdir. Salah satu Hadis yang terkenal diriwayatkan oleh Imam Muslim dari Abdullah bin Amr bin al-Ash RA, Rasulullah SAW bersabda:

كَتَبَ اللَّهُ مَقَادِيرَ الْخَلَائِقِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِخَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ

"Allah telah mencatat takdir seluruh makhluk lima puluh ribu tahun sebelum menciptakan langit dan bumi." (HR. Muslim).⁶² Hadis ini menegaskan bahwa takdir telah ditetapkan jauh sebelum terciptanya alam semesta, menunjukkan bahwa takdir bukanlah sesuatu yang baru muncul atau berubah-ubah, melainkan ketetapan yang azali dari Allah SWT.

Sifat *al-'Ilm* merupakan salah satu sifat *ma'ani* (sifat makna) Allah SWT yang menunjukkan kesempurnaan ilmu Allah. *Al-'Ilm* secara bahasa berarti pengetahuan atau kepandaian. Dalam

konteks sifat Allah, *al-'Ilm* Merujuk pada ilmu Allah yang Maha Luas, Maha Dalam, dan Maha Sempurna, yang mencakup segala sesuatu tanpa batas, baik yang tampak maupun yang tersembunyi, yang sudah terjadi, sedang terjadi, maupun yang akan terjadi. Ilmu Allah tidak dibatasi oleh ruang, waktu, atau makhluk. Ia mencakup segala sesuatu secara detail dan menyeluruh.

Menurut Imam al-Ghazali dalam kitab *Al-Iqtisad fi al-'Itiqad*, sifat *al-'Ilm* Allah adalah sifat azali yang tidak bermula dan abadi yang tidak berkesudahan. Ilmu Allah mencakup segala sesuatu yang *wajibat* (wajib ada), *mustahilat* (mustahil ada), dan *mumkinat* (mungkin ada). Ilmu Allah tidak didahului oleh ketidaktahuan dan tidak pula disertai dengan keraguan atau kelupaan. Ilmu Allah bersifat sempurna dan tidak terbatas.⁶³

Dalam Al-Quran, sifat *al-'Ilm* Allah seringkali disebutkan sama dengan sifat-sifat Allah lainnya yang Maha Agung. Dalam surat Al-Hasyr ayat 22, Allah SWT berfirman:

هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ
الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ

“Dialah Allah Yang tiada Tuhan selain Dia, Yang Mengetahui yang ghaib dan yang nyata, Dialah Yang Maha Pemurah lagi Maha Penyayang.” (QS. Al-Hasyr : 22). Ayat ini menegaskan bahwa salah satu nama dan sifat Allah adalah *'Alim al-Ghaibi wa asy-Syhadah* (Yang Mengetahui yang ghaib dan yang nyata). Hal ini menunjukkan bahwa ilmu Allah meliputi segala sesuatu, baik yang tersembunyi dari indera manusia maupun yang tampak dan

terindera. Lebih lanjutnya, dalam Surat Al-Baqarah ayat 29, Allah SWT berfirman:

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ
فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

"Dialah Allah, yang menjadikan segala yang ada di bumi untuk kamu dan Dia berkehendak (menciptakan) langit, lalu dijadikan-Nya tujuh langit. Dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu." (QS. Al-Baqarah : 29). Ayat ini diakhiri dengan penegasan *wa huwa bikulli syai'in 'Alim* (dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu). Frasa ini menunjukkan cakupan ilmu Allah yang universal dan tidak terbatas pada aspek tertentu saja, melainkan meliputi segala sesuatu yang ada di alam semesta.

Keterkaitan antara takdir dan sifat *al-'Ilm* Allah sangatlah erat dan fundamental. Dapat dikatakan bahwa takdir merupakan manifestasi dari sifat *al-'Ilm* Allah SWT. Takdir, sebagai ketetapan Allah atas segala sesuatu, tidak mungkin ada tanpa didahului oleh ilmu Allah yang Maha Mengetahui segala sesuatu sebelum terjadi. Ilmu Allah yang azali dan mencakup segala sesuatu yang menjadi landasan bagi penetapan takdir. Allah SWT menakdirkan segala sesuatu karena Ia Maha Mengetahui segala sesuatu yang akan terjadi, baik secara detail maupun keseluruhan.

Menurut Abu Bakar Jabir al-Jazairi dalam kitab *Aqaid al-Muslim*, salah satu tingkatan takdir adalah *al-'Ilm* (Ilmu). Tingkatan ini bermakna bahwa Allah SWT Maha Mengetahui segala sesuatu yang akan diciptakan dan yang akan diperbuat oleh hamba-hamba-Nya.

Ilmu Allah ini mendahului segala sesuatu dan menjadi dasar bagi tingkatan takdir selanjutnya, yaitu *Kitabah* (Penulisan di Lauh Mahfuzh), *Masyi'ah* (Kehendak), dan *Khalq* (Penciptaan).⁶⁴

Keterkaitan ini dapat dianalogikan dengan seorang arsitek yang merancang sebuah bangunan. Seorang arsitek tidak mungkin dapat membuat rencana bangunan tanpa memiliki ilmu dan pengetahuan yang mendalam tentang arsitektur, bahan bangunan, kekuatan struktur, dan lain sebagainya. Rancangan bangunan yang dibuat oleh arsitek merupakan manifestasi dari ilmu dan pengetahuannya. Demikian pula, takdir Allah SWT merupakan manifestasi dari sifat *al-'Ilm* Allah yang Maha Sempurna.

Dalam perspektif tasawuf, keterkaitan antara takdir dan *al-'Ilm* Allah dipandang sebagai bentuk keagungan dan kebijaksanaan Allah SWT. Para sufi meyakini bahwa ilmu Allah mencakup segala sesuatu secara detail dan menyeluruh, bahkan hingga gerak hati dan pikiran manusia. Takdir dipandang sebagai bentuk manifestasi dari ilmu Allah yang Maha Sempurna, sehingga segala sesuatu yang terjadi di alam semesta ini mengandung hikmah dan kebaikan yang tersembunyi di baliknya, meski terkadang tidak dapat dipahami oleh akal manusia yang terbatas. Menurut Ibnu Athaillah as-Sakandari dalam kitab *Al-Hikam*, “Janganlah kamu mencurigai janji-Nya setelah datangnya tertunda, dan janganlah kamu ragukan hikmah-Nya ketika terjadi persetujuan.”⁶⁵ Kutipan ini memberikan pandangan bahwa dibalik setiap takdir Allah, termasuk yang tampak tidak menyenangkan, terdapat hikmah dan kebijaksanaan yang bersumber dari ilmu Allah yang Maha Sempurna.

Memahami keterkaitan antara takdir dan sifat *al-'Ilm* Allah memiliki esensi penting dalam kehidupan seorang Muslim. Keimanan kepada takdir yang berlandaskan pada sifat ilmu Allah akan melahirkan sikap-sikap positif, antara lain:

1. Ketenteraman Hati (Thuma'ninah): Menyadari bahwa segala sesuatu yang terjadi atas ilmu dan ketetapan Allah yang Maha Sempurna akan menumbuhkan ketenteraman hati. Seorang Muslim menyadari bahwa tidak ada sesuatu pun yang terjadi di luar kendali Allah, sehingga ia tidak akan mudah gundah gulana atau putus asa ketika menghadapi musibah atau kesulitan.⁶⁶
2. Husnuzhan kepada Allah: Keimanan kepada takdir yang didasari oleh *al-'Ilm* Allah akan menumbuhkan *husnuzhan* (prasangka baik) kepada Allah. Seorang muslim meyakini bahwa segala ketetapan Allah pasti mengandung hikmah dan kebaikan, meski terkadang tidak dapat langsung dipahami. Ia akan selalu berprasangka baik kepada Allah dalam segala kondisi, baik suka maupun duka.⁶⁷
3. Tawakal dan Ikhtiar: Memahami bahwa takdir adalah wujud dari ilmu Allah tidak berarti bahwa manusia hanya pasrah tanpa berusaha. Justru sebaliknya, keimanan kepada takdir harus mendorong manusia untuk berikhtiar semaksimal mungkin dalam mencapai tujuan hidupnya. Tawakal dan ikhtiar harus berjalan beriringan. Setelah berikhtiar, seorang muslim bertawakal kepada Allah dengan menyerahkan hasil usahanya kepada ketetapan Allah yang Maha Mengetahui.⁶⁸

Keterkaitan antara takdir dan sifat *al-'Ilm* Allah adalah hubungan yang mendasar dalam teologi Islam. Takdir, sebagai ketetapan dan

ketentuan Allah atas segala sesuatu, merupakan manifestasi dari sifat *al-'Ilm* Allah yang Maha Sempurna. Ilmu Allah yang mencakup segala sesuatu, baik yang telah terjadi, sedang terjadi, maupun yang akan terjadi, menjadi landasan bagi penetapan takdir. Pemahaman keterkaitan ini akan menumbuhkan keimanan yang kokoh terhadap takdir, melahirkan sikap-sikap positif seperti ketenteraman hati, *husnuzhan* kepada Allah, serta motivasi untuk berikhtiar dan bertawakal. Kajian ini diharapkan dapat memberikan pemahaman yang lebih mendalam dan komprehensif mengenai konsep takdir dalam Islam, khususnya dalam kaitannya dengan salah satu sifat Allah yang Maha Agung, yaitu *al-'Ilm*.

Keterkaitan Takdir dengan Sifat Kehendak (*al-Irādah*) Allah

Konsep takdir merupakan salah satu pilar penting dalam teologi Islam, seringkali dibahas secara bersamaan dengan sifat-sifat Allah lainnya. Pemahaman takdir tidak dapat dipisahkan dari pemahaman akan sifat kehendak (*al-Irādah*) Allah, karena keduanya saling berkaitan erat dan membentuk kerangka keyakinan yang komprehensif mengenai kekuasaan dan kebijaksanaan Ilahi. Artikel ini bertujuan untuk mengkaji secara mendalam keterkaitan antara takdir dengan sifat kehendak Allah, berdasarkan perspektif akademis dan ilmiah, serta Merujuk pada sumber-sumber terpercaya dalam khazanah keilmuan Islam.

Secara etimologis, takdir berasal dari bahasa Arab, *qadar*, yang berarti ukuran, ketentuan, atau batas. Dalam konteks teologi Islam, takdir didefinisikan sebagai ketentuan dan ketetapan Allah *subhanahu wa ta'ala* atas segala sesuatu yang terjadi di alam

semesta, baik yang berkaitan dengan makhluk hidup maupun benda mati, sejak zaman azali hingga akhir zaman⁶⁹. Takdir mencakup segala aspek kehidupan, mulai dari kelahiran, rezeki, jodoh, kematian, hingga peristiwa-peristiwa besar yang terjadi di dunia. Pemahaman ini didasarkan pada dalil-dalil naqli dari Al-Quran dan As-Sunnah, yang menyatakan bahwa segala sesuatu yang terjadi atas izin dan kehendak Allah.

Salah satu ayat Al-Quran yang sering dikutip untuk menjelaskan konsep takdir adalah firman Allah dalam Surah Al-Qamar ayat 49:

إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ

“Sesungguhnya Kami menciptakan segala sesuatu menurut ukuran (takdir).” Ayat ini secara eksplisit menyatakan bahwa segala ciptaan Allah, tanpa kecuali, diciptakan dengan *qadar*, yaitu ukuran dan ketentuan yang telah ditetapkan oleh Allah. Penafsiran terhadap ayat ini menunjukkan bahwa takdir merupakan bagian integral dari proses penciptaan dan keberlangsungan alam semesta⁷⁰.

Sementara itu, sifat *al-Irādah* (kehendak) adalah salah satu sifat *ma'ani* (makna) bagi Allah *subhanahu wa ta'ala*, yang menunjukkan bahwa Allah memiliki kekuasaan mutlak untuk berkehendak dan memilih sesuai dengan hikmah dan ilmu-Nya yang sempurna. Kehendak Allah tidak terbatas dan tidak dipengaruhi oleh faktor eksternal apapun. Allah berkehendak atas segala sesuatu yang ada di alam semesta ini, dan tidak ada satupun yang terjadi di luar kehendak-Nya⁷¹. Sifat *al-Irādah* Allah ini ditegaskan dalam banyak ayat Al-Quran, di antaranya adalah firman Allah dalam Surah Al-Buruj ayat 16:

فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ

"Maha Kuasa melakukan apa yang Dia kehendaki." Ayat ini dengan jelas menerangkan bahwa Allah adalah *Fa'aal lima yuriid*, yaitu Maha Pelaksana terhadap apa yang dikehendaki-Nya. Artinya, segala sesuatu yang Allah kehendaki pasti terjadi, dan tidak ada yang dapat menghalangi kehendak-Nya. Sifat *al-Irādah* Allah ini merupakan manifestasi dari kekuasaan dan kemandirian Allah sebagai Tuhan Yang Maha Esa⁷².

Keterkaitan antara takdir dan sifat *al-Irādah* Allah terletak pada hakikat takdir itu sendiri yang merupakan manifestasi dari kehendak Allah. Takdir adalah rencana dan ketentuan Allah yang telah ditetapkan sejak zaman azali, dan sifat *al-Irādah* adalah kekuatan yang mewujudkan rencana dan ketentuan tersebut menjadi kenyataan. Dapat dikatakan bahwa takdir adalah *ilmu* (pengetahuan) Allah tentang segala sesuatu yang akan terjadi, sedangkan *al-Irādah* adalah *qudrah* (kekuasaan) Allah untuk mewujudkan *ilmu* -Nya tersebut⁷³. Dengan kata lain, takdir adalah rencana Ilahi, dan *al-Irādah* adalah pelaksanaan rencana tersebut.

Dalam perspektif teologi Islam klasik, para ulama Ahlussunnah wal Jama'ah, seperti Imam Abu Hanifah, Imam Asy'ari, dan Imam Maturidi, sepakat bahwa takdir dan kehendak Allah adalah dua konsep yang tidak dapat dipisahkan. Mereka meyakini bahwa segala sesuatu yang terjadi atas kehendak Allah, dan kehendak Allah tersebutlah yang menjadi takdir bagi makhluk-Nya⁷⁴. Perlu dipahami bahwa kehendak Allah tidak bersifat *jabariyah* (paksaan) yang menghilangkan peran ikhtiar (usaha) manusia. Dalam teologi Islam,

manusia diberikan *ikhtiyar* atau kemampuan untuk memilih dan berusaha, namun ikhtiar manusia tersebut tetap berada dalam koridor takdir dan kehendak Allah⁷⁵.

Konsep kasb (usaha) dalam teologi Asy'ariyyah menjelaskan bagaimana manusia memiliki peran dalam perbuatannya, meskipun pada hakikatnya Allah-lah yang menciptakan perbuatan tersebut. Manusia berusaha dan memilih, namun Allah-lah yang menciptakan dan mewujudkan perbuatan tersebut⁷⁶. Hal ini menunjukkan bahwa takdir tidak menafikan tanggung jawab manusia atas perbuatannya. Manusia tetap dimintai pertanggungjawaban atas pilihan dan usahanya, karena Allah telah memberikan akal dan kemampuan memilih kepada manusia.

Dalam tradisi tasawuf, pemahaman terhadap takdir dan kehendak Allah seringkali diwarnai dengan nuansa mahabbah (cinta) dan ridha (kerelaan).

Para sufi melihat takdir sebagai perwujudan kebijaksanaan dan kasih sayang Allah yang tersembunyi di balik setiap peristiwa. Mereka menekankan pentingnya *ridha* terhadap takdir Allah, baik yang menyenangkan maupun yang mati. *Ridha* terhadap takdir bukan berarti pasrah tanpa usaha, melainkan sikap hati yang menerima segala ketentuan Allah dengan lapang dada dan penuh keyakinan bahwa dibalik setiap takdir pasti ada hikmah dan kebaikan⁷⁷. Konsep *tawakkal* (berserah diri) kepada Allah juga menjadi bagian integral dari pemahaman sufi tentang takdir. *Tawakkal* adalah menyerahkan segala urusan kepada Allah setelah berusaha semaksimal mungkin, dengan keyakinan penuh bahwa Allah akan memberikan yang terbaik⁷⁸. Keterkaitan antara takdir dan sifat

kehendak (*al-Irādah*) Allah sangatlah erat dan fundamental dalam teologi Islam. Takdir adalah ketentuan dan ketetapan Allah yang abadi, dan sifat kehendak Allah adalah kekuatan yang mewujudkan takdir tersebut. Pemahaman yang benar tentang takdir dan kehendak Allah akan membawa dampak positif dalam kehidupan seorang muslim, di antaranya adalah:

1. Meningkatkan Keimanan: Memahami takdir dan kehendak Allah akan memperkuat keyakinan akan kebesaran, kekuasaan, dan kebijaksanaan Allah sebagai pencipta dan pengatur alam semesta.
2. Menumbuhkan Sikap Ridha: Kesadaran bahwa segala sesuatu yang terjadi atas kehendak Allah akan menumbuhkan sikap ridha dan sabar dalam menghadapi segala cobaan dan musibah.
3. Mendorong Semangat Berusaha: Keyakinan pada takdir tidak menghilangkan semangat berusaha dan berikhtiar, karena manusia tetap diberikan peran dan tanggung jawab dalam kehidupannya.
4. Menciptakan Ketenangan Hati: Berserah diri kepada takdir Allah setelah berusaha akan memberikan ketenangan hati dan menjauhkan diri dari kegelisahan dan keputusasaan.

Keterkaitan Takdir dengan Sifat Kekuasaan (*al-Qudrah*) Allah

Al-Qudrah, berasal dari akar kata Arab *qdr*, menandakan kekuatan, kemampuan, dan kemahakuasaan. Dalam konteks Allah, *Al-Qudrah* menunjukkan kekuatan-Nya yang sempurna dan tak terbatas atas segala sesuatu, meliputi penciptaan, pemeliharaan, dan pemusnahan. Atribut ini berulang kali ditekankan dalam Al-

Quran, menyoroti bahwa tidak ada yang luput dari kekuasaan Allah dan bahwa kehendak-Nya selalu dilaksanakan. Al-Quran menyatakan, "*Sesungguhnya, Allah Mahakuasa atas segala sesuatu.*" (القرآن، سورة البقرة، الآية: 20). Ayat ini, dan ayat-ayat serupa di seluruh Al-Quran, menggarisbawahi sifat kekuatan Allah yang komprehensif dan tidak terbatas. Sarjana klasik teologi Islam (*kalam*) telah membahas Al-Qudrah secara ekstensif, mendefinisikannya sebagai atribut ilahi yang dengannya Allah mampu mewujudkan atau memusnahkan apa pun sesuai dengan kehendak dan kebijaksanaan-Nya. Al-Ghazali, seorang teolog dan sufi terkemuka, dalam karya pentingnya *Ihya Ulum al-Din*, menguraikan tentang Al-Qudrah sebagai sesuatu yang mutlak dan menyeluruh, menolak segala keterbatasan terhadap kapasitas Allah⁷⁹. Lebih jauh, dalam *Asma'ul Husna* (Nama-nama Allah yang Indah), Al-Qadir (Yang Maha Kuasa) dan Al-Muqtadir (Yang Maha Berkuasa) merupakan refleksi langsung dari sifat ini, yang selanjutnya memperkuat pentingnya sifat ini dalam teologi Islam.⁸⁰

Takdir, yang sering diterjemahkan sebagai ketetapan ilahi, takdir, atau takdir, adalah konsep bahwa Allah, dengan pengetahuan dan kebijaksanaan-Nya yang tak terbatas, telah menetapkan sebelumnya semua yang akan terjadi di alam semesta. Penetapan sebelumnya ini tidak sewenang-wenang, tetapi didasarkan pada pengetahuan Allah yang lengkap tentang semua kemungkinan dan kebijaksanaan-Nya dalam memilih jalan terbaik untuk berbagai peristiwa. Pemahaman tentang Takdir berakar pada ayat-ayat Al-Quran dan Hadits. Al-Quran menyebutkan, "*Sesungguhnya, Kami*

telah menciptakan segala sesuatu dengan takdir (bi qadar)." Ayat ini secara eksplisit menyatakan prinsip *qadar* (ketetapan) dalam penciptaan segala sesuatu. Lebih jauh, sebuah hadis terkenal yang diriwayatkan oleh Abdullah bin Abbas menyatakan, "*Ketahuilah bahwa seandainya umat berkumpul untuk memberi manfaat kepadamu dengan sesuatu, mereka tidak akan memberi manfaat kepadamu kecuali dengan apa yang telah ditetapkan Allah untukmu. Dan seandainya mereka berkumpul untuk mencelakaimu dengan sesuatu, mereka tidak akan mencelakaimu kecuali dengan apa yang telah ditetapkan Allah atasmu.*"⁸¹. Hadits ini menegaskan sifat ketetapan dari manfaat dan keburukan, yang secara langsung menghubungkannya dengan ketetapan Allah.

Takdir bukan sekadar penentuan pasif, tetapi secara aktif dilaksanakan melalui sifat Allah berupa Al-Qudrah. Takdir adalah *rencana* dan Al-Qudrah adalah *pelaksanaan* rencana itu. Melalui kekuasaan-Nya, Allah mewujudkan ketetapan-Nya. Karena itu, Takdir tidak terpisah dari Al-Qudrah, tetapi merupakan perwujudannya. Sebagaimana dijelaskan oleh para ulama seperti Ibnu Taimiyyah, Takdir meliputi pengetahuan, tulisan, kehendak, dan penciptaan Allah atas segala sesuatu. Keempat tahap ini secara intrinsik terkait dengan Al-Qudrah. *Pengetahuan* Allah tentang apa yang akan terjadi adalah bagian dari kekuasaan-Nya yang komprehensif. *Tulisan* -Nya tentang ketetapan ilahi (dalam *Al-Lauh Al-Mahfuz* , Loh yang Terpelihara) adalah tindakan kekuasaan-Nya untuk menetapkan tatanan kosmos. *Kehendak* -Nya untuk mewujudkan segala sesuatu adalah *iradah* -Nya , yang tidak dapat

dipisahkan dari *qudrah* -Nya . Dan akhirnya, *penciptaan* itu sendiri adalah perwujudan utama Al-Qudrah, yang mewujudkan Takdir⁸².

Hubungan antara Takdir dan Al-Qudrah adalah hubungan sebab akibat, dan antara rencana dan pelaksanaan. Al-Qudrah adalah atribut dasar yang memungkinkan Takdir terwujud. Tanpa kekuasaan mutlak Allah, ketetapan ilahi akan tetap menjadi sebuah konsep, tidak dapat terwujud di dunia ciptaan. Takdir, dalam pengertian ini, adalah konsekuensi dari Al-Qudrah. Itu adalah terungkapnya rencana Allah dengan menggunakan kekuasaan-Nya yang tak terbatas. Pertimbangkan analogi seorang raja dan kerajaannya. Raja memiliki kekuasaan (Al-Qudrah) untuk menetapkan (Takdir) hukum dan kebijakan untuk kerajaannya. Ketetapan-ketetapan ini adalah *manifestasi* kekuasaannya dalam pemerintahan. Demikian pula, Takdir adalah ketetapan Raja Tertinggi, Allah, dan Al-Qudrah adalah kekuatan yang melalui Dia menerapkan dan menegakkan ketetapan-Nya di seluruh alam semesta.

Lebih jauh lagi, memahami Takdir melalui sudut pandang Al-Qudrah membantu untuk mengklarifikasi kesalahpahaman tentang ketetapan Tuhan dan tindakan manusia. Beberapa orang mungkin keliru menganggap Takdir sebagai determinisme fatalistik, yang menyiratkan bahwa manusia hanyalah boneka tanpa kehendak bebas. Namun, teologi Islam menekankan bahwa meskipun Allah telah menetapkan segala sesuatu, manusia tetap diberi hak dan tanggung jawab atas tindakan mereka. Keberadaan kehendak bebas manusia, dalam kerangka ketetapan Tuhan, merupakan diskusi

teologis yang kompleks. Namun, penting untuk dipahami bahwa Al-Qudrah tidak meniadakan tanggung jawab manusia. Sebaliknya, ia membingkainya dalam konteks yang lebih luas dari kendali dan kebijaksanaan Allah yang menyeluruh. Sebagaimana dinyatakan dalam Al-Quran, *"Dan kamu tidak berkehendak kecuali jika Allah menghendaki - Tuhan semesta alam."* Ayat ini menegaskan kehendak akhir Allah, sekaligus mengakui eksistensi kehendak manusia, meskipun pada akhirnya bergantung pada dan berada dalam kekuasaan Allah.⁸³

Mengenali hubungan antara Takdir dan Al-Qudrah memiliki implikasi yang mendalam bagi keimanan dan praktik seorang Muslim. Pertama, hal itu menumbuhkan rasa *Tawakkal* (bergantung kepada Tuhan) yang mendalam. Mengetahui bahwa semua peristiwa pada akhirnya berada di bawah kekuasaan dan ketetapan Allah mendorong orang-orang beriman untuk menaruh kepercayaan mereka kepada-Nya dalam segala keadaan. Menerima Takdir tidak berarti tidak bertindak atau menyerah; sebaliknya, hal itu memerlukan upaya untuk melakukan yang terbaik sambil secara bersamaan mengakui bahwa hasil akhir ada di tangan Allah. Seperti yang disarankan oleh Nabi Muhammad (saw), *"Bertakwalah kepada Allah, dan kamu akan menemukan-Nya di hadapanmu. Kenali Allah dalam kemakmuran, dan Dia akan mengenalmu dalam kesulitan. Ketahuilah bahwa apa yang telah berlalu darimu tidak akan menimpamu, dan apa yang telah menimpamu tidak akan berlalu darimu."*⁸⁴ Hadits ini menegaskan pentingnya menerima takdir Allah, sekaligus bersikap proaktif dalam iman dan kehidupan.

Kedua, memahami Takdir dan Al-Qudrah menumbuhkan kerendahan hati dan rasa syukur. Ketika nikmat datang, orang beriman mengakuinya sebagai karunia dan kekuasaan Allah, yang patut disyukuri. Ketika cobaan dan penderitaan terjadi, mereka memahaminya dalam kerangka ketetapan dan hikmah Allah, yang mendorong kesabaran dan ketangguhan. Pemahaman ini membantu menavigasi pasang surut kehidupan dengan perspektif yang seimbang, mengakui kekuatan dan hikmah Allah dalam semua situasi. Tradisi sufi sering menekankan aspek ini, melihat kemudahan dan kesulitan sebagai ujian ilahi dan kesempatan untuk pertumbuhan spiritual. Ibn Arabi, seorang mistikus sufi terkemuka, dalam *Futuhat al-Makkiya* -nya, mengeksplorasi konsep ketetapan ilahi dan penerimaannya sebagai jalan menuju realisasi spiritual dan kedekatan dengan Allah.⁸⁵

Hubungan antara Takdir dan Al-Qudrah merupakan hal mendasar bagi teologi Islam. Takdir, ketetapan ilahi, bukanlah konsep abstrak, melainkan konsekuensi dan manifestasi langsung dari Al-Qudrah, kekuasaan mutlak Allah. Al-Qudrah adalah sifat yang memungkinkan terwujudnya Takdir di alam semesta, dari peristiwa kosmik yang paling agung hingga detail terkecil dari kehidupan individu. Memahami keterkaitan ini menumbuhkan apresiasi yang lebih dalam terhadap keagungan, kebijaksanaan, dan kendali Allah, yang pada akhirnya mengarah pada keimanan yang lebih kuat, ketergantungan yang lebih besar kepada Tuhan, dan pendekatan yang lebih seimbang dan tangguh terhadap kehidupan. Dengan mempelajari Al-Quran, Hadits, dan karya-karya ulama Islam, kita

dapat memperoleh pemahaman yang lebih kaya tentang aspek penting dari keyakinan Islam ini dan implikasinya yang mendalam bagi kehidupan spiritual dan praktis kita.

Implikasi Pemahaman Takdir terhadap Kehidupan Muslim

Konsep takdir, atau ketetapan Ilahi, merupakan salah satu rukun iman yang mendasar dalam ajaran Islam. Takdir secara bahasa bermakna ukuran atau ketentuan, sedangkan dalam terminologi agama, takdir diartikan sebagai ketentuan Allah SWT yang telah tertulis di Lauh Mahfudz sejak zaman azali, meliputi segala kejadian di alam semesta, baik yang telah terjadi, sedang terjadi, maupun yang akan terjadi. Memahami takdir dengan benar memiliki esensi yang signifikan terhadap cara seorang Muslim menjalani kehidupannya, baik dalam dimensi spiritual, psikologis, maupun sosial. Artikel ini bertujuan untuk mengkaji secara mendalam esensi pemahaman takdir terhadap kehidupan seorang muslim, dengan Merujuk pada sumber-sumber primer ajaran Islam dan pandangan para ulama.

Salah satu makna utama dari pemahaman takdir adalah tumbuhnya sikap sabar dan tawakal dalam menghadapi cobaan hidup. Ketika seorang muslim menyadari bahwa segala musibah dan kesulitan yang menimpanya telah ditetapkan oleh Allah SWT, ia akan lebih mudah untuk bersabar dan menerima ketentuan tersebut. Sabar dalam konteks ini bukan berarti pasrah tanpa usaha, melainkan kemampuan untuk menahan diri dari keluh kesah dan tetap berusaha mencari solusi terbaik dengan tetap berprasangka baik kepada Allah SWT. Sikap sabar ini diperkuat dengan tawakal,

yaitu berserah diri sepenuhnya kepada Allah SWT setelah melakukan usaha secara maksimal. Tawakal bukan berarti meninggalkan usaha, namun menyerahkan kepercayaan sepenuhnya kepada Allah SWT atas hasil usaha yang telah dilakukan. Dengan memahami takdir, seorang muslim akan menyadari bahwa di balik setiap kesulitan terdapat hikmah dan pelajaran yang dapat mendekatkan dirinya kepada Allah SWT. Allah SWT berfirman dalam Al-Quran: *“Tidak ada suatu musibah pun yang menimpa bumi dan tidak pula pada dirimu sendiri melainkan telah tertulis dalam kitab (Lauh Mahfuzh) sebelum Kami menciptakannya”*. Ayat ini menegaskan bahwa segala kejadian di alam semesta, termasuk musibah, telah ditetapkan oleh Allah SWT. Pemahaman ini memberikan ketenangan hati bagi seorang muslim dalam menghadapi cobaan, karena ia menyadari bahwa semua itu adalah bagian dari rencana Allah SWT yang Maha Bijaksana.

Implikasi lain dari pemahaman takdir adalah menumbuhkan rasa syukur atas segala nikmat yang diberikan Allah SWT. Seorang muslim yang memahami takdir akan menyadari bahwa segala kebaikan dan berkah yang diperolehnya adalah karunia dari Allah SWT, bukan semata-mata hasil dari usahanya sendiri. Kesadaran ini akan mendorongnya untuk senantiasa bersyukur kepada Allah SWT atas segala nikmat-Nya, baik nikmat yang besar maupun nikmat yang kecil. Rasa syukur ini diwujudkan dalam bentuk ketaatan kepada Allah SWT, menggunakan nikmat yang diberikan-Nya untuk kebaikan, dan berbagi dengan sesama. Allah SWT berfirman dalam Al-Quran: *“Sesungguhnya jika kamu bersyukur, pasti Kami akan menambah (nikmat) kamu, dan jika kamu mengingkari (nikmat-Ku),*

maka sesungguhnya azab-Ku sangat pedih,” (QS. Ibrahim: 7). Ayat ini menjelaskan bahwa syukur merupakan kunci untuk menambah nikmat dari Allah SWT. Pemahaman takdir membantu seorang muslim untuk senantiasa bersyukur, karena ia menyadari bahwa segala nikmat yang diperolehnya adalah kehendak dan karunia dari Allah SWT.

Lebih jauh lagi, pemahaman tentang takdir yang benar juga memotivasi seorang muslim untuk berusaha dan berikhtiar secara maksimal dalam mencapai tujuan. Meskipun segala sesuatu telah ditetapkan oleh Allah SWT, seorang muslim tetap diperintahkan untuk berusaha dan berikhtiar. Takdir tidak bisa dijadikan alasan untuk bermalas-malasan atau pasrah pada keadaan. Konsep *ikhtiar* (usaha) dan *kasb* (perbuatan yang diusahakan) dalam Islam menjelaskan bahwa manusia memiliki peran aktif dalam menentukan arah hidupnya, meskipun tetap dalam koridor ketentuan Allah SWT. Manusia diberikan kehendak bebas dan kemampuan untuk memilih, namun pilihan dan usahanya tetap berada dalam pengetahuan dan kehendak Allah SWT. Sebuah hadis terkenal menyatakan: *"Berusahalah kamu, karena setiap orang akan dimudahkan (menuju takdir yang telah ditetapkannya)."* (HR. Bukhari dan Muslim). Hadis ini menunjukkan bahwa takdir tidak menafikan usaha manusia, justru sebaliknya, usaha merupakan bagian dari takdir itu sendiri. Seorang muslim yang memahami takdir dengan benar akan menyadari pentingnya berusaha dan berikhtiar, karena usaha tersebut merupakan wujud dari ketaatan kepada Allah SWT dan bentuk penghambaan diri kepada-Nya.

Pemahaman tentang takdir juga dapat menghindarkan seorang muslim dari sifat sombong dan ujub. Ketika seseorang berhasil mencapai kesuksesan atau memperoleh kelebihan, ia mungkin cenderung merasa bangga dan menganggap semua itu adalah hasil dari kehebatannya sendiri. Namun, dengan memahami takdir, seorang muslim akan menyadari bahwa kesuksesan dan kelebihan yang diperolehnya tidak lepas dari izin dan pertolongan Allah SWT. Kesadaran ini akan menghindarkannya dari sifat sombong dan ujub, serta menumbuhkan sikap tawadhu' (rendah hati) dan rendah diri di hadapan Allah SWT. Imam Al-Ghazali dalam *Ihya Ulumuddin* menjelaskan bahwa salah satu ciri orang yang arif adalah menyadari bahwa segala sesuatu berasal dari Allah SWT, sehingga ia tidak merasa bangga dengan dirinya sendiri dan selalu mengembalikan segala pujian kepada Allah SWT.⁸⁶

Dalam perspektif tasawuf, pemahaman tentang takdir yang mendalam akan membawa seorang muslim kepada *maqam ridha*, yaitu tingkatan spiritual di mana seorang hamba menerima dengan lapang dada segala ketentuan Allah SWT, baik yang menyenangkan maupun yang tenggelam. Ridha bukan sekadar menerima secara pasif, namun menerima dengan hati yang penuh cinta dan keyakinan bahwa segala ketentuan Allah SWT adalah yang terbaik baginya. Para sufi seperti Syekh Abdul Qadir al-Jailani dalam *Al-Fath ar-Rabbani wal Faidh ar-Rahmani* menjelaskan bahwa ridha merupakan buah dari mahabbah (cinta) kepada Allah SWT.⁸⁷ Ketika seorang muslim mencintai Allah SWT dengan sepenuh hati, ia akan menerima segala ketentuan-Nya dengan sukacita, karena ia yakin

bahwa Allah SWT tidak akan menetapkan sesuatu kecuali yang mengandung kebaikan dan hikmah baginya.

Pemahaman tentang takdir juga dapat disalahgunakan jika tidak dipahami secara komprehensif dan proporsional. Pemahaman takdir yang salah dapat menyebabkan sikap fatalisme, yaitu keyakinan bahwa manusia tidak memiliki peran apa pun dalam menentukan nasibnya, sehingga ia pasrah begitu saja pada keadaan tanpa berusaha. Fatalisme bertentangan dengan ajaran Islam yang mendorong umatnya untuk berusaha dan berikhtiar. Oleh karena itu, penting untuk memahami takdir dalam kerangka keseimbangan antara *qadha'* dan *qadar* (ketetapan dan ketentuan Allah SWT) dengan *ikhtiar* dan *kasb* manusia. Para ulama Ahlussunnah wal Jama'ah, khususnya Imam Abu Hasan al-Asy'ari dan Imam Abu Mansur al-Maturidi, telah menjelaskan secara rinci konsep mengenai takdir dalam Islam, menekankan bahwa manusia memiliki *kasb* (usaha) dalam perbuatannya, meskipun tetap berada dalam kehendak dan kekuasaan Allah SWT.⁸⁸

Pemahaman takdir memiliki esensi yang mendalam dan luas terhadap kehidupan seorang muslim. Pemahaman takdir yang benar akan menumbuhkan sikap sabar, tawakal, syukur, motivasi untuk berusaha, rendah hati, dan ridha kepada Allah SWT. Pemahaman ini juga dapat memberikan ketenangan hati dan kekuatan spiritual dalam menghadapi berbagai cobaan hidup. Namun, penting untuk memahami takdir secara proporsional dan komprehensif, agar tidak terjerumus pada sikap fatalisme yang bertentangan dengan ajaran Islam. Dengan memahami takdir secara benar, seorang muslim

dapat menjalani kehidupannya dengan lebih bermakna, produktif, dan bahagia, serta semakin mendekatkan diri kepada Allah SWT.

Takdir dan Kehendak Bebas Manusia

Memahami Takdir dalam Ajaran Islam

Konsep *takdir*, yang sering diterjemahkan sebagai ketetapan ilahi, takdir, atau nasib, menempati posisi sentral dalam kerangka iman Islam (*iman*). Ini adalah salah satu dari enam rukun iman, yang menunjukkan kepercayaan pada pengetahuan absolut Allah dan takdir semua peristiwa yang ada. Memahami *takdir* sangat penting bagi umat Islam karena membentuk pandangan dunia mereka, memengaruhi pemahaman mereka tentang kehendak bebas, tanggung jawab, dan sifat baik dan jahat.

Pada intinya, *takdir* bersumber dari pemahaman Islam tentang Tuhan sebagai *Al-'Alim* (Maha Mengetahui), *Al-Qadir* (Maha Kuasa), dan *Al-Hakim* (Maha Bijaksana). Doktrin *takdir* berakar pada Al-Qur'an dan Sunnah, dua sumber utama ajaran Islam. Al-Qur'an menekankan pengetahuan Tuhan yang komprehensif yang mencakup segala sesuatu yang telah terjadi, sedang terjadi, dan akan terjadi. Ayat-ayat seperti, "*Sesungguhnya, Kami telah menciptakan segala sesuatu dengan takdir (qadar).*"⁸⁹ dan "*Dan pada sisi-Nya-lah kunci-kunci semua yang gaib; tidak ada yang mengetahuinya kecuali Dia. Dan Dia mengetahui apa yang di darat dan di laut. Tidak ada sehelai daun pun yang gugur melainkan Dia mengetahuinya. Dan tidak ada sebutir biji pun dalam kegelapan bumi dan tidak ada sesuatu pun yang basah atau kering melainkan telah (ditulis) dalam kitab yang nyata.*"⁹⁰ menggambarkan

pengetahuan dan ketetapan ilahi yang mendasari konsep *takdir* . Ayat-ayat ini menyampaikan bahwa tidak ada sesuatu pun yang terjadi di luar pengetahuan dan kehendak Tuhan, yang menonjolkan kedaulatan-Nya yang mutlak atas ciptaan.

Lebih jauh lagi, Sunnah, ajaran dan praktik Nabi Muhammad (saw), memperkuat keyakinan pada *takdir* . Sebuah hadis terkenal, yang dikenal sebagai hadis Jibril, merinci pilar-pilar Islam dan Iman, di mana keyakinan pada *qadar* (ketetapan ilahi) secara eksplisit disebutkan sebagai aspek fundamental dari iman.⁹¹ Hadis penting lainnya menyatakan, "*Segala sesuatu adalah dengan qadar , bahkan ketidakmampuan dan kemampuan.*"⁹² Narasi-narasi kenabian ini memperkuat pemahaman teologis tentang *takdir* sebagai bagian integral dari keyakinan Islam, menekankan bahwa semua aspek kehidupan, baik yang baik maupun yang tampak buruk, berada dalam lingkup rencana ilahi Tuhan.

Namun, konsep *takdir* telah menjadi subjek berbagai interpretasi dan perdebatan teologis sepanjang sejarah Islam. Secara historis, berbagai aliran pemikiran muncul, yang mencoba untuk mendamaikan takdir ilahi dengan kehendak bebas dan tanggung jawab manusia. Di satu ujung spektrum adalah aliran Jabariyyah, yang condong ke arah determinisme, yang menyatakan bahwa manusia sepenuhnya dipaksa dalam tindakan mereka dan tidak memiliki kehendak bebas.⁹³ Sebaliknya, aliran Qadariyyah menekankan kehendak bebas manusia, dengan menyatakan bahwa individu sepenuhnya bertanggung jawab atas pilihan dan tindakan mereka, dan pengetahuan Tuhan tidak memerlukan takdir.⁹⁴

Posisi teologis arus utama dalam Islam Sunni, yang diwakili oleh mazhab Ash'ari dan Maturidi, mengadopsi jalan tengah, yang berupaya menyelaraskan kedaulatan ilahi dengan agensi manusia. Perspektif ini menegaskan pengetahuan komprehensif Tuhan dan takdir semua peristiwa, namun secara bersamaan mengakui kapasitas manusia (*kasb*) untuk memilih dan bertindak. *Kasb* dipahami sebagai "*perolehan*" atau "*penghasilan*" tindakan oleh manusia. Sementara Tuhan menciptakan semua tindakan dan peristiwa, manusia diberi kapasitas untuk memilih dan bertanggung jawab atas pilihan mereka dalam kerangka rencana Tuhan yang telah ditentukan sebelumnya.⁹⁵ Pemahaman yang bernuansa ini menekankan bahwa manusia bertanggung jawab atas tindakan mereka dan akan diadili sesuai dengan itu, sementara juga mengakui kendali dan pengetahuan utama Tuhan.

Memahami *takdir* dengan cara yang seimbang ini memiliki implikasi yang mendalam bagi kehidupan umat Islam. Pertama, hal itu menumbuhkan rasa rendah hati dan ketergantungan kepada Tuhan. Mengakui bahwa semua peristiwa pada akhirnya berada dalam pengetahuan dan kehendak Tuhan mendorong orang-orang beriman untuk berpaling kepada-Nya di saat-saat mudah dan sulit. Kedua, hal itu menumbuhkan kesabaran dan ketahanan dalam menghadapi kesulitan. Ketika dihadapkan dengan tantangan dan cobaan, memahami *takdir* membantu umat Islam memandang pengalaman-pengalaman ini sebagai bagian dari rencana Tuhan dan ujian keimanan, yang mendorong صبر (*sabr*), atau ketekunan yang sabar. Ketiga, hal itu memotivasi individu untuk berjuang demi

kebaikan dan mengerahkan upaya dalam semua aspek kehidupan. Kepercayaan pada *takdir* tidak menyiratkan fatalisme atau kepasrahan. Sebaliknya, hal itu mendorong orang-orang beriman untuk bekerja dengan tekun, membuat pilihan yang benar, dan percaya pada rencana Tuhan sambil bertanggung jawab atas tindakan mereka. Sebagaimana dinyatakan dalam Al-Qur'an, "*Sesungguhnya Allah tidak akan mengubah keadaan suatu kaum sebelum mereka mengubah apa yang ada pada diri mereka sendiri.*"⁹⁶ Ayat ini menyoroti pentingnya upaya dan tindakan manusia dalam kerangka ketetapan ilahi.

Dari sudut pandang Sufi, *takdir* sering dipahami dalam konteks cinta dan kebijaksanaan ilahi. Para guru Sufi menekankan melihat tangan ilahi dalam semua peristiwa, melihat berkat dan cobaan sebagai ekspresi cinta dan bimbingan Tuhan. Mereka mendorong *tawakkul* (bergantung pada Tuhan) dan *rida* (kepuasan dengan ketetapan Tuhan) sebagai jalan menuju pertumbuhan spiritual dan kedekatan dengan Tuhan.⁹⁷ Penyair Sufi terkenal seperti Rumi telah mengungkapkan konsep *takdir* melalui metafora permadani takdir yang ditenun oleh penenun ilahi, menyoroti keindahan dan kebijaksanaan rumit dalam rencana Tuhan, bahkan ketika itu mungkin tidak langsung terlihat oleh pemahaman manusia.⁹⁸

Takdir adalah konsep yang kompleks dan beraneka ragam dalam teologi Islam yang membutuhkan pemahaman dan refleksi yang cermat. Ini adalah landasan iman Islam, yang menekankan pengetahuan, kekuatan, dan kebijaksanaan Tuhan yang mutlak.

Sementara mengakui takdir ilahi, pemikiran Islam arus utama menjaga agensi dan tanggung jawab manusia melalui konsep *kasb*. Pemahaman yang seimbang tentang *takdir* menumbuhkan kerendahan hati, kesabaran, ketahanan, dan keterlibatan proaktif dalam kehidupan, mendesak orang-orang beriman untuk berjuang demi kebaikan sambil percaya pada rencana akhir Tuhan. Ini adalah konsep yang terus dieksplorasi dan direnungkan, memperkaya lanskap spiritual dan intelektual pemikiran dan praktik Islam.

Kehendak Bebas Manusia (*Free Will*) dan Konsep Ikhtiar

Dalam filosofi tradisi Barat, kehendak bebas atau *kehendak bebas* merujuk pada kapasitas manusia untuk memilih di antara berbagai kemungkinan tindakan tanpa determinasi eksternal atau internal yang memaksa. Gagasan ini menjadi pusat panjang antara berbagai aliran pemikiran, mulai dari libertarianisme, determinisme, hingga kompatibilisme.

Libertarianisme, sebagai salah satu pandangan ekstrem dalam spektrum ini, menegaskan bahwa manusia memiliki kehendak bebas yang mutlak dan tidak terikat oleh hukum alam atau kausalitas. Menurut pandangan ini, setiap individu memiliki kemampuan untuk memulai tindakan baru yang tidak ditentukan oleh peristiwa atau kondisi sebelumnya. Immanuel Kant, seorang filsuf terkemuka, mengemukakan bahwa kebebasan adalah postulat praktis akal budi, dan merupakan syarat bagi moralitas. Tanpa kebebasan, menurut Kant, konsep tanggung jawab moral menjadi tidak bermakna.⁹⁹ Lebih lanjut, eksistensialisme yang dipopulerkan oleh Jean-Paul Sartre, menekankan kebebasan manusia radikal.

Sartre menyatakan bahwa “*manusia dikutuk untuk bebas*” karena ia bertanggung jawab penuh atas eksistensinya sendiri dan tidak ada esensi manusia yang mendahului keberadaannya.¹⁰⁰

Di sisi lain, determinisme mengartikan bahwa segala sesuatu di alam semesta, termasuk tindakan manusia, ditentukan oleh hukum alam dan rantai kausalitas yang tak terhindarkan. Determinisme keras (*hard determinism*) menolak keberadaan kehendak bebas sama sekali. Menurut pandangan ini, ilusi kebebasan muncul karena kompleksitas faktor-faktor yang mempengaruhi tindakan manusia, namun pada dasarnya setiap tindakan yang telah ditentukan sebelumnya. Baruch Spinoza, seorang filsuf rasionalis abad ke-17, adalah salah satu tokoh yang menganut pandangan deterministik. Spinoza berpendapat bahwa segala sesuatu, termasuk pikiran dan kehendak manusia, adalah bagian dari substansi tunggal (Tuhan atau Alam) dan kepatuhan pada hukum kausalitas yang universal.¹⁰¹

Sebagai jalan tengah, kompatibilisme (*soft determinism*) mencoba mendamaikan determinisme dengan kemauan bebas. Kompatibilis menerima bahwa dunia fisik diatur oleh hukum alam dan kausalitas, namun mereka berargumen bahwa kehendak bebas masih mungkin ada dalam batasan-batasan tersebut. Menurut kompatibilisme, kehendak bebas bukan berarti tindakan tanpa sebab, melainkan tindakan yang disebabkan oleh keinginan dan keyakinan internal individu, bukan paksaan eksternal. John Locke, seorang filsuf empiris, dianggap sebagai salah satu tokoh awal kompatibilisme. Locke membedakan antara kebebasan bertindak (melakukan apa yang diinginkan) dengan kebebasan berkehendak

(memiliki keinginan). Menurut Locke, manusia bebas bertindak sesuai dengan kemauannya, meskipun kemauan itu sendiri mungkin ditentukan oleh faktor-faktor lain.¹⁰²

Dalam ajaran Islam, konsep *ikhtiar* memiliki peran sentral dalam memahami hubungan antara kehendak manusia dan kehendak Ilahi. Secara etimologi, *ikhtiar* berasal dari kata *khayyara* yang berarti memilih. Secara terminologi, *ikhtiar* dapat diartikan sebagai usaha sungguh-sungguh seorang hamba untuk memilih dan melakukan suatu perbuatan dalam batas-batas kemampuan yang diberikan Allah SWT.¹⁰³

Konsep *ikhtiar* dalam Islam tidak dapat dipisahkan dari konsep *qadar* dan *qadha* (takdir). Al-Qur'an dan Hadis mengajarkan bahwa segala sesuatu yang terjadi di alam semesta, baik maupun buruk, terjadi atas izin dan kehendak Allah SWT. Allah SWT berfirman dalam Surat Al-Qamar ayat 49: "*Sesungguhnya Kami menciptakan segala sesuatu menurut ukuran.*"¹⁰⁴ Ayat ini menunjukkan bahwa segala sesuatu telah ditetapkan dan diukur oleh Allah SWT.

Islam juga menekankan tanggung jawab manusia atas perbuatannya. Al-Qur'an secara tegas menyatakan bahwa manusia akan dimintai tanggung jawab atas apa yang telah diperbuatnya. Allah SWT berfirman dalam Surat Al-Muddatstsir ayat 38: "*Tiap-tiap diri bertanggung jawab atas apa yang telah diperbuatnya.*"¹⁰⁵ Ayat ini mengindikasikan adanya kebebasan memilih dan bertindak bagi manusia, yang kemudian akan dipertanggungjawabkan di hadapan Allah SWT.

Para ulama Islam telah mencoba memahami dan menjembatani rupanya paradoks antara takdir Ilahi dan kehendak bebas manusia melalui konsep *kasb* (usaha) dan *ikhtiar*. Menurut teologi Asy'ariyah, tindakan manusia diciptakan oleh Allah SWT, namun manusia memiliki *kasb*, yaitu usaha atau perolehan pahala atau dosa atas tindakan tersebut. Manusia tidak memiliki daya untuk menciptakan tindakan, namun memiliki kemampuan untuk “memperoleh” atau “mengusahakan” tindakan yang diciptakan oleh Allah SWT.¹⁰⁶

Sementara itu, aliran Maturidiyah, yang juga merupakan mazhab teologi Ahlussunnah wal Jama'ah, memberikan ruang yang lebih signifikan bagi kehendak bebas manusia. Menurut Maturidiyah, Allah SWT menciptakan potensi dan kemampuan pada manusia untuk bertindak, dan manusia memiliki *ikhtiar* untuk memilih dan mewujudkan potensi tersebut. Meskipun kehendak Allah SWT tetap berlaku secara mutlak, manusia memiliki peran aktif dalam menentukan tindakannya. Imam Abu Hanifah, pendiri Mazhab Hanafi dan tokoh utama Maturidiyah, menekankan bahwa manusia diberikan kemampuan untuk memilih antara baik dan buruk, dan bertanggung jawab atas pilihannya.¹⁰⁷

Dalam konteks tasawuf, konsep *ikhtiar* juga memiliki dimensi spiritual yang mendalam. Para sufi pentingnya *ikhtiar* dalam mencapai kedekatan dengan Allah SWT. *Ikhtiar* di sini bukan hanya berarti usaha lahiriah, tetapi juga usaha batiniah untuk membersihkan hati, meningkatkan kualitas ibadah, dan mendekatkan diri kepada Allah SWT. Menurut Imam Al-Ghazali,

salah satu tokoh sufi terkemuka, *ikhtiar* yang hakiki adalah *ikhtiar* yang selaras dengan kehendak Allah SWT. Seorang hamba hendaknya berusaha dengan sungguh-sungguh, namun tetap menyadari bahwa segala daya dan usaha berasal dari Allah SWT.¹⁰⁸

Meskipun lahir dari tradisi pemikiran yang berbeda, konsep *kehendak bebas* (free will) dan *ikhtiar* memiliki titik temu dan perbedaan yang signifikan. Dari perspektif filosofis, *kehendak bebas* seringkali dipahami dalam kerangka dikotomi antara kebebasan absolut dan determinisme total. Sementara itu, *ikhtiar* dalam Islam dipahami dalam kerangka hubungan antara kehendak manusia dan kehendak Ilahi, yang tidak selalu bersifat dikotomis, melainkan lebih kompleks dan bernuansa.

Persamaan antara kehendak bebas dan ikhtiar adalah penekanan pada kapasitas manusia untuk memilih dan bertindak. Baik filosofi Barat maupun Islam mengakui bahwa manusia bukanlah sekadar robot atau mesin yang tindakannya sepenuhnya ditentukan oleh faktor eksternal. Manusia memiliki kemampuan untuk mempertimbangkan pilihan, membuat keputusan, dan bertindak sesuai dengan pilihannya. Hal ini menjadi dasar bagi tanggung jawab moral dan etika dalam kedua tradisi pemikiran ini.

Perbedaan utama terletak pada kerangka teologis atau metafisik yang mendasari kedua konsep tersebut. *Kehendak bebas* dalam filsafat Barat seringkali dikaitkan dengan gagasan tentang otonomi manusia yang sepenuhnya terpisah dari pengaruh eksternal, termasuk pengaruh Tuhan atau kekuatan supernatural. Sementara

itu, *ikhtiar* dalam Islam selalu dipahami dalam konteks tauhid, yaitu keyakinan akan keesaan dan kekuasaan mutlak Allah SWT. Kebebasan dalam Islam bukanlah kebebasan yang mutlak dan tanpa batas, melainkan kebebasan yang diberikan dan diizinkan oleh Allah SWT, serta bertanggung jawab kepada-Nya.

Konsep *ikhtiar* dapat dilihat sebagai sebuah bentuk kopatibilisme dalam konteks teologis Islam. Ia mengakui kebenaran takdir dan kehendak Ilahi (*determinisme teologis*), namun juga menegaskan adanya peran aktif dan tanggung jawab manusia dalam bertindak (kehendak bebas terbatas). *Ikhtiar* menawarkan sebuah jalan tengah yang menghindari ekstremitas libertarianisme yang menafikan hukum alam dan kausalitas, serta determinisme keras yang menafikan tanggung jawab moral manusia.

Dalam konteks kekinian, pemahaman yang komprehensif tentang kehendak bebas dan *ikhtiar* menjadi semakin relevan. Di tengah perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, khususnya dalam bidang neurosains dan kecerdasan buatan, pertanyaan tentang determinasi dan kebebasan manusia semakin mengemuka. Pemahaman yang mendalam tentang *ikhtiar* dapat memberikan perspektif yang berharga dalam menghadapi tantangan-tantangan tersebut, serta menawarkan landasan etika yang kuat dalam pengembangan teknologi dan kehidupan sosial.

Konsep kehendak bebas (*free will*) dan *ikhtiar* merupakan dua konsep penting yang membahas kapasitas manusia untuk memilih dan bertindak. Meskipun berasal dari tradisi pemikiran yang berbeda, keduanya memiliki relevansi yang signifikan dalam

memahami hakikat manusia dan tanggung jawabnya. *Kehendak bebas* dalam propaganda Barat menekankan otonomi dan kebebasan manusia dalam kerangka dikotomi dengan determinisme, sementara *ikhtiar* dalam Islam menekankan peran aktif manusia dalam memilih dan berusaha dalam membingkai kehendak Ilahi dan tanggung jawab di hadapan Allah SWT. Konsep *ikhtiar* dapat dipandang sebagai sebuah bentuk kompatibilisme teologis yang menawarkan pemahaman yang bernuansa dan komprehensif tentang hubungan antara kehendak manusia dan kehendak Ilahi. Pemahaman mendalam tentang kedua konsep ini penting untuk menghadapi tantangan etika dan metafisika di era modern, serta untuk membangun kehidupan yang bermakna dan bertanggung jawab.

Harmonisasi Takdir dan Kehendak Bebas Konsep Kasb dan Tanggung Jawab

Untuk menjembatani antara konsep takdir dan kehendak bebas, para teolog Muslim mengembangkan konsep *kasb*. Secara bahasa, *kasb* berarti "*perolehan*" atau "*usaha*". Dalam konteks teologi Islam, *kasb* merujuk pada tindakan manusia yang meskipun secara hakiki diciptakan oleh Allah, namun pelaksanaannya "*diperoleh*" atau "*diusahakan*" oleh manusia. Konsep ini berusaha menjelaskan bahwa segala sesuatu yang terjadi atas kehendak dan kuasa Allah, namun manusia tetap memiliki peran aktif dalam perbuatan mereka.

Menurut Imam al-Ghazali, salah seorang tokoh besar dalam tradisi Islam, *kasb* adalah hubungan antara tindakan manusia dan

kekuasaan Allah. Beliau menjelaskan bahwa Allah adalah pencipta segala tindakan, namun manusia “memperoleh” atau “mengusahakan” tindakan tersebut melalui pilihan dan keinginannya.¹⁰⁹ Dengan kata lain, Allah menciptakan potensi dan kemampuan untuk bertindak, sementara manusia menggunakan potensi tersebut untuk melakukan perbuatan tertentu. Misalnya, Allah menciptakan kekuatan pada kaki manusia untuk berjalan, namun manusialah yang memutuskan dan mengusahakan untuk melangkah ke arah tertentu.

Konsep *kasb* memberikan solusi yang elegan untuk mendamaikan takdir dan kehendak bebas. Ia menegaskan bahwa segala sesuatu berada dalam pengetahuan dan kekuasaan Allah, tanpa menafikan peran aktif dan tanggung jawab manusia. Dengan *kasb*, manusia tidak menjadi robot yang diprogram oleh takdir, namun juga tidak menjadi pencipta perbuatannya secara mutlak. Manusia adalah *muktasib* (orang yang memperoleh) perbuatannya, sedangkan Allah adalah *khaliq* (pencipta) perbuatan tersebut.

Konsep *kasb* memiliki implikasi penting terhadap pemahaman tanggung jawab manusia dalam Islam. Karena manusia “memperoleh” perbuatannya melalui pilihan dan usahanya, maka manusia mempunyai tanggung jawab moral atas perbuatan tersebut. Tanggung jawab ini merupakan konsekuensi logistik dari adanya kehendak bebas dan konsep *kasb*. Jika manusia tidak memiliki pilihan dan hanya menjadi objek takdir semata, maka konsep tanggung jawab dan akuntabilitas menjadi tidak relevan.

Dalam perspektif Islam, tanggung jawab manusia bersifat individual dan kolektif. Secara individual, setiap manusia bertanggung jawab atas perbuatan yang dilakukannya di hadapan Allah SWT. *Al-Quran menegaskan bahwa setiap jiwa akan bertanggung jawab atas apa yang telah diperbuatnya* (QS. Al-Muddatstsir: 38). Secara kolektif, manusia juga bertanggung jawab atas kemaslahatan masyarakat dan lingkungan sekitar. Ajaran Islam menekankan pentingnya amar ma'ruf nahi munkar (mengajak kebaikan dan mencegah kemungkaran) sebagai wujud tanggung jawab sosial.

Konsep *kasb* dan tanggung jawab juga terkait erat dengan konsep keadilan ilahi. Allah SWT adalah Maha Adil, dan keadilan-Nya menuntut adanya pertanggungjawaban atas perbuatan manusia. Surga dan neraka dalam Islam merupakan manifestasi keadilan ilahi, di mana orang-orang yang berbuat baik akan mendapatkan ganjaran yang setimpal, dan orang-orang yang berbuat buruk akan menerima hukuman yang adil. Keadilan ilahi ini hanya dapat ditegakkan jika manusia memiliki kehendak bebas dan bertanggung jawab atas perbuatan mereka melalui konsep *kasb*.

Harmonisasi antara takdir dan kehendak bebas merupakan isu krusial dalam teologi Islam. Konsep *kasb* hadir sebagai jembatan yang mendamaikan kedua konsep ini, dengan menjelaskan bahwa manusia "*memperoleh*" perbuatannya yang pada hakikatnya diciptakan oleh Allah SWT. *Kasb* tidak menafikan kemahakuasaan Allah dan takdir-Nya, namun juga tidak mereduksi peran aktif dan tanggung jawab manusia. Pemahaman tentang *kasb* sangat penting

untuk memahami konsep tanggung jawab manusia dalam Islam, baik di hadapan Allah SWT maupun dalam konteks sosial. Dengan memahami harmonisasi ini, seorang Muslim dapat menjalani hidup dengan penuh kesadaran akan takdir Allah, sekaligus tetap bersemangat dalam berusaha dan bertanggung jawab atas setiap pilihannya.

Pandangan Mazhab terhadap Takdir

Mazhab Jabariyah Definitisme Absolut

Secara etimologis, kata “*Jabariyah*” berasal dari akar kata bahasa Arab “*jabara*” (جَبَرَ) yang memiliki arti memaksa, menundukkan, atau menguasai. Dari akar kata ini, terbentuklah istilah “*jabr*” (جبر) yang mengacu pada konsep paksaan atau determinisme. Dalam konteks teologi Islam, Jabariyah merujuk pada mazhab yang meyakini bahwa manusia tidak memiliki kehendak bebas (*ikhtiyar*) atau kemampuan (*qudrah*) untuk bertindak. Segala tindakan manusia, baik lahir maupun batin, sepenuhnya ditentukan dan dipaksakan oleh kehendak dan kekuasaan Allah SWT. Manusia dalam pandangan Jabariyah, diibaratkan seperti wayang yang digerakkan oleh dalang, atau bulu yang diterbangkan oleh angin, tidak memiliki daya dan pilihan sendiri.

Prinsip dasar mazhab Jabariyah adalah definitisme absolut atau determinisme teologis. Prinsip ini menyatakan bahwa:

1. Kehendak dan Kekuasaan Mutlak Allah: Allah SWT adalah satu-satunya pelaku hakiki atas segala sesuatu yang terjadi di alam semesta, termasuk tindakan manusia. Tidak ada kekuatan atau kehendak lain yang setara atau bahkan mendekati kekuasaan

Allah. Kehendak Allah bersifat *kulliyyah* (menyeluruh) dan *syamilah* (meliputi segala sesuatu), tidak ada yang luput dari jangkauannya.

2. Ketidadaan Kehendak Bebas Manusia: Manusia tidak memiliki kehendak bebas (*ikhtiyar*) dalam arti sebenarnya. Apa yang dianggap sebagai pilihan dan tindakan manusia hanyalah ilusi atau gambaran semu. Manusia hanyalah objek yang digerakkan atas kehendak Allah, tanpa memiliki kemampuan untuk menentukan arah atau isi tindakannya.
3. Ketidadaan Kemampuan Manusia (*Qudrah*) : Manusia tidak memiliki kemampuan atau daya (*qudrah*) yang efektif untuk mewujudkan tindakan. Kemampuan yang dimiliki manusia hanyalah kemampuan *majazi* (kiasan), bukan kemampuan *hakiki* (sebenarnya). Kemampuan hakiki hanya dimiliki oleh Allah SWT.
4. Konsep *Kasb* (Perbuatan yang Diperoleh): Untuk menjelaskan peran manusia dalam tindakan dan menghindari kesan bahwa manusia sepenuhnya pasif, sebagian tokoh Jabariyah mengembangkan konsep *kasb* (perbuatan yang diperoleh). Menurut konsep ini, tindakan manusia memang diciptakan oleh Allah, namun manusia “memperoleh” atau “mendapatkan” tindakan tersebut. Konsep *kasb* ini seringkali dianggap sebagai upaya untuk meminimalisir perwujudan determinisme ekstrem Jabariyah, namun tetap mempertahankan prinsip dasar bahwa Allah adalah satu-satunya pelaku hakiki.

Dalil-dalil yang seringkali digunakan oleh mazhab Jabariyah untuk mendukung pandangan mereka antara lain adalah ayat-ayat Al-Quran yang menekankan kekuasaan mutlak Allah dan ketundukan seluruh makhluk kepada-Nya, seperti firman Allah SWT: *Padahal Allah-lah yang menciptakan kamu dan apa yang kamu ciptakan itu.* (QS. Ash-Shaffat : 96). Ayat ini sebaliknya oleh Jabariyah sebagai bukti bahwa Allah SWT tidak hanya menciptakan manusia, tetapi juga menciptakan segala perbuatan manusia. Tindakan manusia sepenuhnya berasal dari ciptaan Allah, bukan dari kemauan atau kemampuan manusia itu sendiri. Selain itu, hadis-hadis yang berbicara tentang takdir dan ketentuan Allah juga seringkali dikutip sebagai dalil oleh mazhab Jabariyah. Namun penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Quran dan hadis-hadis ini menjadi titik perbedaan pendapat yang signifikan antara Jabariyah dengan mazhab teologi Islam lainnya.

Kemunculan mazhab Jabariyah diperkirakan terjadi pada awal abad ke-2 Hijriyah, pada masa pemerintahan Bani Umayyah. Latar belakang kemunculannya diduga kuat terkait dengan kondisi sosio-politik dan intelektual pada saat itu. Dominasi politik Bani Umayyah yang cenderung otoriter dan berbohong terhadap kelompok oposisi diduga memicu munculnya pemikiran yang menekankan ketidakberdayaan manusia di hadapan kekuasaan yang lebih besar. Selain itu, memuat teologis tentang *qadar* (takdir) dan kehendak bebas yang berkembang pada masa itu juga menjadi faktor penting dalam terbentuknya mazhab Jabariyah.

Tokoh yang paling sering dikaitkan dengan mazhab Jabariyah adalah Jahm bin Shafwan (w. 128 H/745 M). Jahm bin Shafwan adalah seorang teolog dan politikus yang hidup pada masa akhir kekhalifahan Bani Umayyah. Pemikiran teologis Jahm bin Shafwan dikenal sangat ekstrem dalam tekanan determinisme dan menafikan sifat-sifat Allah SWT (*ta'til ash-shifat*). Meskipun pandangan Jahm bin Shafwan sangat radikal dan tidak sepenuhnya mewakili seluruh spektrum pemikiran Jabariyah, namanya tetap lekat dengan mazhab ini.

Selain Jahm bin Shafwan, beberapa tokoh lain juga dianggap sebagai bagian dari mazhab Jabariyah, meskipun dengan tingkat dan penekanan yang berbeda-beda. Di antaranya adalah:

1. Al-Husayn ibn Muhammad al-Najjar (w. sekitar 230 H/844 M): Dikenal sebagai tokoh Jabariyah moderat yang mengembangkan konsep *kasb* sebagai upaya untuk menjelaskan peran manusia dalam tindakan, meskipun tetap dalam kerangka determinisme.¹¹⁰
2. Dirar ibn Amr (w. sekitar 200 H/815 M): Salah seorang tokoh teolog awal yang pemikirannya dianggap memiliki kecenderungan Jabariyah, meskipun ia juga memiliki pandangan yang berbeda dengan Jabariyah dalam beberapa aspek.¹¹¹

Mazhab Jabariyah tidak pernah menjadi mazhab teologi yang dominan dalam sejarah pemikiran Islam. Namun pemikiran-pemikirannya terus diperdebatkan dan dikritik oleh teologi mazhab-mazhab lain seperti Mu'tazilah, Asy'ariyah, dan Maturidiyah. Mazhab Jabariyah menerima kritik tajam dari berbagai kalangan,

terutama dari mazhab-mazhab teologi Islam lainnya. Kritik-kritik tersebut fokus pada beberapa aspek utama, antara lain:

1. Implikasi terhadap Tanggung Jawab Manusia: Kritik utama terhadap Jabariyah adalah bahwa pandangan determinisme absolutnya menghilangkan tanggung jawab moral dan hukum bagi manusia. Jika manusia tidak memiliki kehendak bebas dan dipaksa oleh Allah dalam segala tindakannya, bagaimana mungkin manusia dapat dimintai pertanggungjawaban atas perbuatan baik dan buruknya? Konsep pahala dan dosa, surga dan neraka, serta perintah dan larangan agama menjadi kehilangan makna jika manusia hanyalah wayang yang tindakan oleh takdir. Mazhab Mu'tazilah, yang sangat menekankan keadilan Allah, menjadi salah satu pengkritik utama Jabariyah dalam aspek ini.¹¹²
2. Ketidakadilan Tuhan: Pandangan Jabariyah dianggap bertentangan dengan sifat keadilan Allah SWT. Jika Allah SWT menciptakan semua tindakan manusia, termasuk tindakan buruk dan kezaliman, dan manusia tidak memiliki pilihan dalam melakukannya, maka seolah-olah Allah SWT sendiri yang menciptakan kezaliman dan kemudian menghukum manusia atas kezaliman tersebut. Hal ini dianggap tidak adil dan tidak sesuai dengan sifat-sifat kesempurnaan Allah SWT.¹¹³
3. Pertentangan dengan Akal Sehat dan Pengalaman Batin: Kritik lain terhadap Jabariyah adalah bahwa perbedaan dibedakan dengan akal sehat dan pengalaman batin manusia. Secara persepsi, manusia merasakan bahwa mereka memiliki

kemampuan untuk memilih dan bertindak sesuai dengan keinginan mereka. Pengalaman batin tentang adanya niat, pertimbangan, dan pilihan dalam diri manusia sulit untuk diselaraskan dengan pandangan determinisme absolut Jabariyah. Mazhab Asy'ariyah dan Maturidiyah berusaha mencari jalan tengah antara kehendak bebas manusia dan kekuasaan mutlak Allah, menolak ekstremisme Jabariyah dan juga libertarianisme Mu'tazilah.¹¹⁴

Meskipun mendapat kritik yang kuat, mazhab Jabariyah tetap memiliki signifikansi dalam sejarah pemikiran Islam. Keberadaannya memicu terjadinya hal mendalam tentang hubungan antara kehendak Tuhan dan kehendak manusia, takdir dan kebebasan, serta keadilan dan kekuasaan Tuhan. Pembahasan seputar Jabariyah membantu memperjelas batasan-batasan dan kompleksitas dalam memahami konsep-konsep teologis yang mendasar dalam Islam.

Mazhab Jabariyah merupakan aliran teologi Islam yang mengusung pandangan definitisme absolut. Mazhab ini memaksakan kehendak mutlak dan kekuasaan penuh Allah SWT atas segala kejadian, termasuk tindakan manusia, sehingga menafikan kehendak bebas dan kemampuan manusia dalam bertindak. Meskipun Mazhab Jabariyah tidak pernah menjadi arus utama dalam pemikiran Islam dan menghadapi kritik yang tajam, namun keberadaannya memiliki peran penting dalam memicu perdebatan dan memunculkan teologis yang konstruktif. Kajian tentang mazhab Jabariyah memberikan wawasan yang berharga tentang keragaman pemikiran teologi Islam dan kompleksitas dalam

memahami hubungan antara Tuhan, manusia, dan takdir. Pemahaman yang mendalam tentang mazhab ini membantu kita untuk lebih menghargai kekayaan khazanah intelektual Islam dan mendorong pemikiran kritis terhadap berbagai perspektif teologis yang ada.

Mazhab Qadariyah Kebebasan dan Ikhtiar Manusia

Dalam lanskap teologi Islam yang kaya dan beragam, mazhab Qadariyah menempati posisi distingtif dengan penekanannya pada kebebasan manusia (*ikhtiyar*) dan kemampuan untuk menentukan tindakan sendiri. Muncul pada periode awal Islam, pemikiran Qadariyah berkembang sebagai respon terhadap isu teologis krusial mengenai hubungan antara kehendak mutlak Tuhan dan tanggung jawab manusia atas perbuatannya. Mazhab ini menawarkan pandangan yang berbeda dari determinisme teologis yang kemudian muncul, dengan menggarisbawahi peran aktif manusia sebagai agen moral yang bertanggung jawab terhadap pilihannya di hadapan Tuhan.

Mazhab Qadariyah muncul pada akhir abad ke-1 Hijriyah atau awal abad ke-8 Masehi, pada masa pemerintahan kekhalifahan Bani Umayyah. Latar belakang kemunculannya tidak terlepas dari adanya teologis yang intens pada masa itu mengenai takdir (*qadar*) dan kehendak bebas manusia. Beberapa ahli sejarah mencatat bahwa ide-ide Qadariyah pertama kali dikemukakan oleh Ma'bad al-Juhani dan Ghaylan al-Dimashqi di Damaskus. Kelahiran mazhab ini juga dipengaruhi oleh kondisi sosial politik pada saat itu.¹¹⁵ Kekuasaan Bani Umayyah yang cenderung otoriter dan berpikiran politik

menimbulkan pertanyaan teologis tentang tanggung jawab manusia atas perbuatan buruk dan ketidakadilan yang terjadi.¹¹⁶ Jika semua tindakan manusia ditentukan oleh takdir Tuhan, bagaimana mungkin manusia dimintai pertanggungjawaban atas perbuatan dosa dan kejahatan? Pertanyaan inilah yang mendorong Qadariyah untuk mengembangkan doktrin kebebasan manusia sebagai respons terhadap pandangan deterministik yang dianggap mereduksi tanggung jawab moral individu.

Inti dari ajaran Qadariyah terletak pada penegasan kebebasan kehendak manusia (*ikhtiyar al-'abd*) dan kemampuan untuk menciptakan perbuatannya sendiri. Kata “*Qadariyah*” sendiri berasal dari kata “*qadar*” yang berarti “kemampuan” atau “kekuatan”. Mazhab ini meyakini bahwa Allah SWT memberikan kemampuan kepada manusia untuk memilih dan menentukan tindakannya, baik itu kebaikan maupun keburukan. Beberapa prinsip utama Qadariyah dapat dirangkum sebagai berikut:

1. Penafian Takdir Mutlak (*Deterministik*): Qadariyah menolak pandangan bahwa segala perbuatan manusia telah sepenuhnya ditentukan dan dipaksakan oleh Allah SWT sejak azali. Mereka berargumen bahwa jika manusia dipaksa melakukan perbuatan, maka konsep pahala dan hukuman, perintah dan larangan dalam agama menjadi tidak bermakna. Tuhan tidak mungkin memerintahkan sesuatu yang tidak mampu dilakukan manusia atau melarang sesuatu yang tidak mungkin dihindari.
2. Kebebasan Kehendak (*Ikhtiyar*) Manusia: Manusia memiliki kehendak bebas dan kekuatan untuk memilih di antara berbagai

alternatif tindakan. Kehendak bebas ini merupakan anugerah dari Allah SWT yang membedakan manusia dari makhluk lainnya. Manusia bukan hanya objek pasif yang bertindak berdasarkan takdir, namun subjek aktif yang memiliki peran dalam membentuk tindakannya.

3. Manusia Pencipta Perbuatannya: Mazhab Qadariyah meyakini bahwa manusia adalah pencipta perbuatannya sendiri (*khaliq af'al al-'ibad*). Artinya, manusia memiliki kemampuan untuk mewujudkan perbuatan dalam eksistensinya, bukan hanya sekedar memilih atau mengusahakannya. Doktrin ini merupakan poin utama yang membedakan Qadariyah dari mazhab teologi Islam lainnya.
4. Keadilan dan Kebijakan Ilahi: Prinsip kebebasan manusia dalam Qadariyah didasarkan pada konsep keadilan dan kebijakan Allah SWT. Jika manusia tidak memiliki kebebasan, maka Allah SWT tidak akan adil jika menghukum mereka atas perbuatan yang sebenarnya di luar kendali mereka. Demikian pula, perintah dan larangan agama menjadi tidak bijaksana jika manusia tidak memiliki kemampuan untuk melaksanakannya.
5. Tanggung Jawab Moral (*Mas'uliyah*): Karena manusia memiliki kebebasan dan kemampuan untuk memilih, maka mereka bertanggung jawab atas perbuatannya di hadapan Allah SWT. Konsep tanggung jawab moral ini menjadi landasan bagi sistem hukum dan etika dalam Islam. Manusia akan dimintai pertanggungjawaban di akhirat atas setiap pilihan dan tindakan yang telah diperbuatnya di dunia.

Mazhab Qadariyah mengajukan berbagai argumentasi, baik yang bersumber dari Al-Quran, hadis, maupun akal (*'aql*), untuk mendukung doktrin kebebasan manusia. Beberapa argumen utama antara lain:

1. Ayat-ayat Al-Quran yang Menunjukkan Pilihan Manusia: Qadariyah mengutip sejumlah ayat Al-Quran yang secara eksplisit menunjukkan bahwa manusia memiliki pilihan dan kemampuan untuk menentukan jalan hidupnya. Salah satu ayat yang sering dikutip adalah:

“Dan berkata: 'Kebenaran itu datangny dari Tuhanmu; maka barangsiapa yang menghendaki (beriman) hendaklah ia beriman, dan barangsiapa yang menghendaki (kafir) biarlah ia kafir'.” (QS. Al-Kahfi : 29).¹¹⁷ Ayat ini dianggap menunjukkan

bahwa Allah SWT memberikan pilihan kepada manusia untuk beriman atau kafir, yang mengimplikasikan adanya kebebasan kehendak manusia. Ayat lain yang relevan adalah:

“Sesungguhnya Kami telah menunjukinya jalan yang lurus; ada yang bersyukur dan ada pula yang kufur.” (QS. Al-Insan : 3).¹¹⁸

Ayat ini juga dipahami sebagai petunjuk bahwa Allah SWT memberikan petunjuk kepada manusia, namun pilihan untuk mengikuti petunjuk tersebut atau mengabaikannya tetap berada di tangan manusia.

2. Hadis-hadis yang Menganjurkan Ikhtiar: Selain ayat Al-Quran, Qadariyah juga Merujuk pada hadis-hadis Nabi Muhammad SAW yang membimbing manusia untuk berusaha dan berikhtiar dalam mencapai tujuan. Hadis-hadis ini dianggap sebagai bukti

bahwa Islam tidak mengajarkan determinisme pasif, melainkan mendorong manusia untuk aktif dan bertanggung jawab atas usahanya. Contoh hadis yang relevan adalah: *"Bersemangatlah terhadap apa yang bermanfaat bagimu dan mintalah pertolongan kepada Allah dan janganlah lemah."* (HR.Muslim).¹¹⁹ Hadis ini menunjukkan bahwa manusia diperintahkan untuk berusaha dan bersemangat dalam mencapai kebaikan, yang mengimplikasikan adanya kemampuan dan kebebasan untuk bertindak.

3. Argumen Akal (*'Aqliyah*): Qadariyah juga menggunakan argumen rasional untuk memperkuat doktrin kebebasan manusia. Mereka berpendapat bahwa jika manusia tidak memiliki kebebasan, maka konsep keadilan Ilahi dan tanggung jawab moral menjadi tidak masuk akal. Bagaimana mungkin Allah SWT menghukum manusia atas perbuatan dosa jika perbuatan tersebut memang disengaja dan dipaksakan oleh-Nya? Bagaimana mungkin Allah SWT memuji dan memberi pahala atas perbuatan baik jika perbuatan tersebut juga merupakan hasil paksaan takdir? Logika keadilan Ilahi menuntut adanya kebebasan manusia agar konsep pahala dan hukuman memiliki makna yang adil.

Meskipun memiliki argumentasi yang kuat, mazhab Qadariyah tidak lepas dari kritikan dan sanggahan dari mazhab teologi Islam lainnya, terutama dari mazhab Asy'ariyah dan Maturidiyah yang cenderung lebih menekankan pada kekuasaan dan kehendak mutlak Allah SWT. Beberapa kritik utama terhadap Qadariyah antara lain:

1. Pembatasan Kekuasaan Ilahi: Kritikus Qadariyah berpendapat bahwa doktrin "*manusia pencipta perbuatannya*" secara tidak langsung membatasi kekuasaan dan kehendak mutlak Allah SWT. Jika manusia dapat menciptakan perbuatannya sendiri, maka seolah-olah ada ranah tindakan yang berada di luar kendali Ilahi. Mazhab Asy'ariyah dan Maturidiyah menekankan bahwa Allah SWT adalah pencipta segala sesuatu, termasuk perbuatan manusia, sehingga tidak ada sesuatu pun yang terjadi di luar kehendak dan kekuasaan-Nya.¹²⁰
2. Pertentangan dengan Ayat-ayat Takdir: Kritikus Qadariyah menunjuk pada ayat-ayat Al-Quran yang secara eksplisit menyebutkan tentang takdir dan ketentuan Allah SWT atas segala sesuatu. Contoh ayat yang sering dikutip adalah: "*segala sesuatu Kami ciptakan dengan ukuran.*" (QS. Al-Qamar : 49).¹²¹ Ayat ini dipahami sebagai bukti bahwa segala sesuatu, termasuk perbuatan manusia, telah ditentukan dan diukur oleh Allah SWT sejak azali. Kritikus Qadariyah berargumen bahwa penafian takdir mutlak oleh Qadariyah dibandingkan dengan ayat-ayat semacam ini.
3. Membantu menjelaskan Ilmu Allah yang Azali: Kritik lain terhadap Qadariyah berkaitan dengan ilmu (pengetahuan) Allah SWT yang azali (tidak berpermulaan). Jika manusia bebas menentukan perbuatannya, bagaimana mungkin Allah SWT mengetahui perbuatan manusia sebelum perbuatan tersebut dilakukan? Jika Allah SWT mengetahui perbuatan manusia secara azali, maka seolah-olah perbuatan tersebut telah

disengaja dan tidak lagi bebas. Pertanyaan ini menjadi salah satu isu teologis yang kompleks dalam memuat antara Qadariyah dan mazhab teologi lainnya.

Meskipun mazhab Qadariyah tidak menjadi teologi mazhab mayoritas dalam Islam, pemikirannya tetap relevan dan memiliki pengaruh dalam diskursus teologi Islam kontemporer. Penekanan Qadariyah pada kebebasan manusia dan tanggung jawab moral memiliki makna penting dalam berbagai aspek kehidupan modern, antara lain:

- a. Etika dan Moralitas: Dalam menghadapi tantangan etika dan moralitas di era modern, prinsip kebebasan manusia dalam Qadariyah memberikan landasan teologis yang kuat untuk menegaskan tanggung jawab individu atas perbuatan dan pilihannya. Manusia tidak dapat berlindung di balik takdir atau keadaan untuk menghindari tanggung jawab moral.
- b. Keadilan Sosial dan Hak Asasi Manusia: Doktrin kebebasan manusia dalam Qadariyah selaras dengan nilai-nilai keadilan sosial dan hak asasi manusia. Pengakuan atas kebebasan dan kemampuan manusia untuk menentukan nasibnya sendiri menjadi dasar untuk menuntut keadilan dan kesetaraan dalam masyarakat.
- c. Pengembangan Diri dan Potensi Manusia: Penekanan Qadariyah pada *ikhtiyar* mendorong manusia untuk mengembangkan potensi dirinya dan berusaha mencapai yang terbaik dalam kehidupannya. Manusia tidak boleh pasrah pada keadaan, melainkan aktif berusaha memperbaiki diri dan lingkungannya.

- d. Tanggung Jawab Kepemimpinan dan Tata Kelola: Dalam konteks kepemimpinan dan *tata kelola* yang baik (*good governance*), prinsip tanggung jawab moral yang ditekankan Qadariyah menjadi sangat relevan. Para pemimpin dan pengelola amanah publik harus menyadari bahwa mereka bertanggung jawab atas setiap kebijakan dan tindakan yang diambilnya, baik di dunia maupun di akhirat.

Mazhab Qadariyah merupakan salah satu aliran teologi Islam klasik yang menonjolkan kebebasan kehendak manusia dan keinginan sebagai agen moral yang bertanggung jawab. Meskipun menghadapi kritik dan perbedaan pandangan dari teologi mazhab lainnya, Qadariyah memberikan kontribusi penting dalam menyuburkan khazanah pemikiran Islam tentang hubungan antara kehendak Tuhan dan tindakan manusia. Penekanan pada kebebasan (*ikhtiyar*) dan tanggung jawab moral (*mas'uliyah*) yang menjadi ciri khas Qadariyah tetap relevan dan memiliki kekuatan signifikan dalam menghadapi tantangan etika, sosial, dan kemanusiaan di era kontemporer. Memahami pemikiran Qadariyah secara mendalam dapat memberikan perspektif yang berharga dalam upaya membangun masyarakat yang lebih adil, bertanggung jawab, dan berakhlak mulia, berdasarkan nilai-nilai teologis yang kokoh dan relevan dengan zaman.

Mazhab Ahlus Sunnah wal Jamaah Jalan Tengah antara Jabariyah dan Qadariyah

Mazhab Ahlus Sunnah wal Jamaah (Aswaja) merupakan representasi utama dari moderatisme teologis dalam Islam. Ia

menegaskan pentingnya pemahaman agama berdasarkan empat sumber pokok: Al-Qur'an, Sunnah, Ijma' ulama, dan Qiyas sahih. Dalam wacana ilmu kalam, Aswaja hadir sebagai penengah antara dua ekstrem yang muncul sejak masa awal Islam, yaitu Jabariyah, dengan paham determinisme absolut, dan Qadariyah, yang mempromosikan kebebasan mutlak manusia. Aswaja memperkenalkan doktrin kasb sebagai sintesis teologis, membangun posisi wasathiyah (moderat) yang menyatukan antara kekuasaan Tuhan dan tanggung jawab manusia¹²².

Pemahaman teologis Jabariyah berpijak pada gagasan bahwa segala sesuatu yang terjadi, termasuk perbuatan manusia, merupakan ciptaan langsung dari Allah SWT tanpa adanya keterlibatan kehendak manusia. Tokoh utamanya, Jahm bin Shafwan, menolak segala bentuk ikhtiar manusia dan memandang manusia sekadar menjalani skenario ilahi secara pasif¹²³. Pemahaman ini bersandar pada firman Allah: *"Dan kamu tidak mampu menghendaki (sesuatu) kecuali jika Allah menghendakinya."* (QS. At-Takwir : 29) Sebaliknya, Qadariyah menempatkan manusia sebagai agen aktif pencipta amalnya sendiri. Dikenal melalui tokoh seperti Ma'bad al-Juhani dan Ghailan ad-Dimasyqi, mereka meyakini bahwa Allah memberikan kekuasaan penuh kepada manusia untuk menentukan pilihan dan menciptakan amal perbuatannya¹²⁴. Mereka merujuk pada ayat: *"Sesungguhnya Allah tidak akan mengubah keadaan suatu kaum hingga mereka mengubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri."* (QS. Ar-Ra'd : 11) Meskipun mengakui kebebasan manusia, pendekatan ini

dituding oleh para ulama Aswaja sebagai upaya yang berlebihan dalam mengisolasi kekuasaan Allah SWT dari keterlibatan langsung dalam proses penciptaan.

Aswaja menolak dua pendekatan ekstrem tersebut dan membangun fondasi teologisnya melalui konsep kasb. Doktrin ini secara sistematis dijelaskan oleh Imam Abu Hasan al-Asy'ari (w. 324 H), yang menyatakan bahwa perbuatan manusia diciptakan oleh Allah (khalqullah), namun manusia memilikinya melalui perolehan atau kasb. Tanggung jawab moral manusia tetap terjaga tanpa menafikan kekuasaan Allah dalam penciptaan¹²⁵.

Al-Qur'an mengafirmasi prinsip ini: *"Dan Allah-lah yang menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat."* (QS. Ash-Shaffat (37): 96)¹²⁶ Namun di sisi lain, tanggung jawab manusia tetap ditegaskan dalam firman-Nya: *"Barangsiapa yang mengerjakan kebaikan seberat zarrah pun, niscaya dia akan melihatnya. Dan barangsiapa yang mengerjakan kejahatan seberat zarrah pun, niscaya dia akan melihatnya pula."* (QS. Al-Zalzalah (99): 7–8)¹²⁷ Imam Asy'ari mengilustrasikan perbuatan manusia dengan analogi pohon yang digerakkan angin: pohon itu bergerak karena kekuatan luar (angin), namun gerakan tetap melekat pada pohon tersebut. Demikian pula manusia yang beramal dengan daya dan kehendak yang diberikan Allah, namun tetap bertanggung jawab atasnya¹²⁸.

Selain bersandar pada dalil naqli, mazhab Aswaja juga mengandalkan pendekatan dalil aqli. Keberadaan perintah dan larangan dalam agama, serta sistem pahala dan siksa, mengisyaratkan eksistensi kehendak dan kemampuan manusia

untuk memilih. Dalam karyanya *Al-Iqtisad fi al-I'tiqad*, Imam al-Ghazali menegaskan bahwa keadilan Tuhan tidak akan bermakna jika manusia tidak memiliki tanggung jawab moral atas perbuatannya¹²⁹. Pendekatan rasional juga digunakan oleh Abu Mansur al-Maturidi (w. 333 H), yang menjelaskan bahwa kehendak manusia adalah hasil interaksi antara kemampuan akal dan hidayah Tuhan. Menurutnya, kebebasan manusia dalam bertindak tetap berada dalam lingkup kehendak dan ilmu Allah¹³⁰.

Pemahaman teologis Aswaja tidak berhenti pada tataran konseptual, tetapi membawa dampak nyata dalam etika dan perilaku umat Islam. Setidaknya, terdapat tiga dimensi aplikatif dari doktrin kasb:

1. Dorongan untuk berikhtiar dan tidak pasrah. Muslim diajarkan untuk aktif berusaha tanpa terjebak pada fatalisme. Hal ini sesuai dengan sabda Rasulullah SAW: *"Berusahalah kamu karena setiap orang akan dimudahkan menuju takdirnya masing-masing."* (HR. Muslim)¹³¹
2. Peningkatan kesadaran tanggung jawab moral, bahwa setiap amal akan ditimbang dan dipertanggungjawabkan, sebagaimana ditegaskan dalam QS. Al-Zalzalah.
3. Keseimbangan antara tawakal dan usaha. Tawakal bukan berarti menyerah, melainkan meyakini bahwa hasil dari usaha manusia adalah dalam genggamannya Allah SWT, tanpa mengurangi kewajiban untuk berikhtiar semaksimal mungkin.

Ahlus Sunnah wal Jamaah, melalui doktrin kasb, berhasil merumuskan sintesis teologis yang adil dan seimbang antara

kekuasaan Tuhan dan kebebasan manusia. Ia menolak ekstremisme Jabariyah dan Qadariyah, serta membangun suatu pemahaman yang mendalam, baik secara tekstual maupun rasional. Dalam konteks kontemporer, pendekatan ini tidak hanya memiliki nilai teologis, tetapi juga memberi inspirasi bagi penguatan etika, spiritualitas, dan tanggung jawab sosial dalam kehidupan umat Islam.

Asy'ariyah Teori *Kasb*

Aliran Asy'ariyah, yang dikemukakan kepada Abu al-Hasan al-Asy'ari (w. 324 H/935 M), merupakan salah satu mazhab teologi Sunni terkemuka yang memberikan pengaruh signifikan dalam perkembangan pemikiran Islam. Salah satu doktrin sentral dan kontroversial dalam teologi Asy'ariyah adalah teori *kasb* (perolehan atau akuisisi). Teori ini muncul sebagai upaya untuk menjembatani ketegangan antara kehendak bebas manusia (*ikhtiyar*) dan kekuasaan mutlak Tuhan (*qudrat*), sebuah isu klasik dalam diskursus teologi Islam. Kemunculan teori *kasb* tidak dapat dilepaskan dari konteks teologis yang berkembang pada abad ke-3 dan 4 Hijriyah, terutama polemik antara kaum Mu'tazilah dan Ahlussunnah. Kaum Mu'tazilah, dengan penekanan pada akal dan keadilan Tuhan, meyakini bahwa manusia memiliki kehendak bebas yang penuh dan otonom dalam melakukan perbuatannya. Menurut mereka, jika Tuhan menciptakan perbuatan manusia, maka Tuhan bertanggung jawab atas perbuatan jahat manusia, yang bertentangan dengan sifat keadilan-Nya. Mereka berpendapat bahwa manusia adalah pencipta perbuatannya sendiri.¹³²

Di sisi lain, Ahlussunnah, yang kemudian diwakili oleh Asy'ariyah, tekanan keagungan dan kekuasaan mutlak Tuhan. Mereka khawatir doktrin kehendak bebas ala Mu'tazilah akan membatasi kekuasaan Tuhan dan mengarah pada pandangan bahwa ada kekuatan lain selain Tuhan yang ikut menciptakan. Asy'ariyah berupaya mencari jalan tengah yang dapat mengakomodasi kedua pandangan tersebut, yakni mengakui kekuasaan mutlak Tuhan tanpa menafikan tanggung jawab manusia atas perbuatannya. Upaya inilah yang melahirkan teori *kasb*. Dalam bahasa Indonesia, *kasb* berarti perolehan, usaha, atau pendapatan. Dalam konteks teologi Asy'ariyah, *kasb* merujuk pada hubungan unik antara tindakan Tuhan dan tindakan manusia dalam perbuatan manusia. Menurut Asy'ariyah, hanya Tuhanlah yang secara hakiki menciptakan segala sesuatu, termasuk perbuatan manusia (*khalq al-a'mal*). Namun, manusia tidaklah pasif dan tanpa peran sama sekali. Manusia *memperoleh* atau *mengakuisisi* perbuatan yang diciptakan oleh Tuhan. Perbedaan esensial terletak pada konsep penciptaan (*khalq*) dan perolehan (*kasb*).

Al-Asy'ari menjelaskan bahwa perbuatan manusia diciptakan oleh Allah, dan manusia memperolehnya. Perbuatan manusia, baik yang baik maupun yang buruk, semuanya adalah ciptaan Allah dalam substansinya, tetapi perbuatan tersebut menjadi *kasb* bagi manusia karena dialah yang melakukan dan mengusahakannya dengan daya yang diciptakan Allah dalam dirinya.¹³³ Dalam pandangan ini, Tuhan adalah satu-satunya *khalik* (pencipta), sementara manusia adalah *kasib* (pengakuisisi).

Asy'ariyah mendasarkan teori *kasb* pada beberapa argumentasi, baik yang bersumber dari Al-Quran, Hadis, maupun penalaran rasional:

1. Ayat-ayat Al-Quran dan Hadis tentang Kekuasaan Mutlak Allah: Asy'ariyah Merujuk pada ayat-ayat Al-Quran yang menegaskan kekuasaan dan kehendak mutlak Allah atas segala sesuatu, seperti firman Allah dalam Surat al-An'am (6): 102, *"Itulah Allah, Tuhan kamu; tidak ada Tuhan selain Dia; Pencipta segala sesuatu, maka sembahlah Dia; dan Dialah Pemelihara segala sesuatu."* Ayat ini dan ayat-ayat serupa dipahami sebagai penegasan bahwa hanya Allah-lah pencipta tunggal segala sesuatu, termasuk perbuatan manusia. Demikian pula, hadis-hadis yang menekankan keesaan Allah dalam penciptaan digunakan untuk mendukung pandangan ini.¹³⁴
2. Ayat-ayat Al-Quran dan Hadis tentang Tanggung Jawab Manusia: Di sisi lain, Asy'ariyah juga mengakui adanya ayat-ayat dan hadis yang menunjukkan tanggung jawab manusia atas perbuatannya, serta adanya perintah dan larangan, pahala dan siksa. Ayat-ayat seperti Surah al-Kahfi (18): 29, *"...Barangsiapa menghendaki (beriman) maka hendaklah ia beriman, dan barangsiapa menghendaki (kafir) maka biarlah ia kafir..."* dan Surah al-Insan (76): 3, *"sejujurnya Kami telah menunjukkan mengarahkan jalan yang lurus; ada yang bersyukur dan ada pula yang kufur."* Ayat-ayat ini dan sejenisnya dipahami sebagai bukti bahwa manusia memiliki peran dalam perbuatannya dan bertanggung jawab atas pilihannya.¹³⁵

3. Argumentasi Rasional (Akal): Asy'ariyah berpendapat bahwa pengakuan terhadap kekuasaan mutlak Tuhan tidak menafikan adanya tanggung jawab manusia. Menurut mereka, konsep *kasb* justru menjadi solusi yang logis. Dengan *kasb*, kekuasaan Tuhan sebagai pencipta tunggal tetap terjaga, dan manusia tetap bertanggung jawab karena ia *memperoleh* perbuatan tersebut. Asy'ariyah menolak pandangan Mu'tazilah yang menetapkan manusia sebagai pencipta perbuatannya sendiri, karena hal itu dianggap dapat mengarah pada dualisme pencipta dan membatasi kekuasaan Tuhan.¹³⁶

Teori *kasb* memiliki esensi penting dalam teologi Asy'ariyah, antara lain:

1. Penegasan Kekuasaan Mutlak Tuhan (Tauhid Rububiyah): Teori *kasb* adalah instrumen utama Asy'ariyah dalam memelihara doktrin tauhid rububiyah. Dengan teori ini, Asy'ariyah menegaskan bahwa hanya Allah-lah satu-satunya pencipta segala sesuatu, tidak ada pencipta selain Allah. Ini merupakan respon terhadap pandangan Mu'tazilah yang dianggap mengurangi kekuasaan Tuhan.
2. Tanggung Jawab Manusia dan Dasar Hukum Syara': Meskipun perbuatan manusia diciptakan oleh Tuhan, manusia tetap bertanggung jawab atas *kasb*-nya. Tanggung jawab ini menjadi dasar bagi adanya hukum syara' (perintah dan larangan), pahala dan siksa, serta akuntabilitas di akhirat. Tanpa adanya *kasb*, sistem hukum dan moralitas Islam akan kehilangan landasannya.

3. Kritik terhadap determinisme: Asy'ariyah menolak tuduhan bahwa teori *kasb* mengarah pada determinisme murni (*jabr*). Meskipun Tuhan menciptakan perbuatan manusia, manusia mempunyai daya dan pilihan untuk *memperoleh* perbuatan tersebut. Perbedaan antara *khalq* dan *kasb* inilah yang membedakan teori Asy'ariyah dari determinisme. Namun, kritik terhadap kecenderungan deterministik dalam teori *kasb* tetap terjadi sepanjang waktu.

Teori *kasb* Asy'ariyah tidak luput dari kritik, baik dari kalangan internal Sunni maupun dari mazhab teologi lain, terutama Mu'tazilah. Beberapa kritik utama antara lain:

1. Ambigu dan Tidak Jelas: Kritikus berpendapat bahwa konsep *kasb* itu sendiri ambigu dan sulit dipahami. Perbedaan antara *khalq* dan *kasb* tidak dijelaskan secara memuaskan. Bagaimana mungkin manusia bertanggung jawab atas sesuatu yang bukan ia ciptakan secara hakiki? Analogi-analogi yang sering digunakan untuk menjelaskan *kasb* (seperti orang yang mengangkat barang berat yang sudah disiapkan orang lain) dianggap tidak memadai.
2. Kecenderungan determinisme (Jabariyyah): Kritik yang paling sering dialamatkan kepada teori *kasb* adalah bahwa teori ini pada dasarnya mengarah pada determinisme. Jika Tuhan menciptakan segala perbuatan manusia, maka kehendak dan pilihan manusia menjadi ilusi belaka. Tanggung jawab manusia menjadi semu karena ia tidak memiliki kehendak bebas yang

sebenarnya. Kritikus berpendapat bahwa *kasb* hanya merupakan istilah lain untuk *jabr* (paksaan).¹³⁷

3. Bertentangan dengan Keadilan Tuhan: Kaum Mu'tazilah berpendapat bahwa teori *kasb* bertentangan dengan sifat keadilan Tuhan. Jika Tuhan menciptakan perbuatan jahat manusia, lalu manusia dihukum atas perbuatan tersebut, maka hal ini dianggap tidak adil. Mereka berpendapat bahwa keadilan Tuhan menuntut agar manusia menjadi pencipta perbuatannya sendiri agar tanggung jawab dan hukuman menjadi adil.¹³⁸

Teori *kasb* Asy'ariyah merupakan upaya monumental dalam sejarah pemikiran Islam untuk mendamaikan antara kekuasaan mutlak Tuhan dan tanggung jawab manusia. Teori ini, meskipun kontroversial dan mengundang kritik, telah menjadi salah satu pilar utama teologi Asy'ariyah dan berpengaruh besar dalam tradisi Sunni. Teori *kasb* menegaskan tauhid rububiyah, menjaga dasar hukum syara' dan moralitas Islam, serta berusaha menghindari determinisme murni. Ambiguitas konsep *kasb* dan kecenderungan deterministiknya tetap menjadi titik yang belum terselesaikan hingga kini. Kajian mendalam terhadap teori *kasb* penting untuk memahami kompleksitas diskursus teologi Islam dan dinamika pemikiran Asy'ariyah dalam merespons tantangan zaman.

Maturidiyah Ikhtiar dalam Lingkup Kehendak Allah SWT

Dalam sejarah pemikiran Islam, perdebatan mengenai hubungan antara kehendak Allah SWT dan kehendak manusia telah melahirkan beragam aliran teologi (ilmu kalam) yang menawarkan beragam pendekatan konseptual. Di antara aliran tersebut, Maturidiyah

muncul sebagai salah satu arsitektur teologis paling berpengaruh dalam mazhab Ahlussunnah wal Jama'ah. Berakar dari pemikiran rasional Imam Abu Mansur al-Maturidi (w. 333 H/944 M), teologi Maturidiyah menekankan pentingnya peran akal dalam memahami wahyu, serta menyusun suatu sintesis yang menyeimbangkan antara determinisme ilahi dan kebebasan manusia dalam berikhtiar.

Maturidiyah berkembang di kawasan Transoxiana, khususnya Samarkand, pada abad ke-9 M sebagai respons terhadap dominasi pemikiran rasional ekstrem Mu'tazilah dan pendekatan tekstualis Jabariyah. Abu Mansur al-Maturidi membangun fondasi teologi ini dengan pendekatan rasional terhadap ayat-ayat Al-Quran dan Hadis, tanpa menanggalkan keimanan pada kekuasaan mutlak Allah SWT. Salah satu ciri khas Maturidiyah adalah komitmennya terhadap pemikiran rasional (*'aql*) yang dijadikan instrumen untuk memahami nash agama secara sistematis dan koheren, dengan tetap menegaskan keotentikan wahyu sebagai sumber utama ajaran Islam¹³⁹. Salah satu topik sentral dalam teologi Maturidiyah adalah ikhtiar, yakni kebebasan manusia dalam memilih dan berusaha. Maturidiyah menyatakan bahwa manusia memiliki kemampuan untuk memilih tindakannya, namun kemampuan ini tidaklah bersifat mutlak. Segala bentuk usaha manusia tetap berada dalam cakupan ilmu dan kehendak Allah SWT (*fi ithari iradatillah*). Doktrin Maturidiyah tentang ikhtiar bersifat moderat, menolak fatalisme Jabariyah dan kebebasan absolut ala Qadariyah¹⁴⁰.

Maturidiyah menegaskan adanya dua aspek penting dalam perbuatan manusia, yaitu *khalq al-af'al* (penciptaan perbuatan) yang sepenuhnya merupakan prerogatif Allah SWT, dan *kasb al-af'al*

(perolehan perbuatan) yang menjadi tanggung jawab manusia. Dalam model ini, manusia tidak menciptakan perbuatannya secara independen, tetapi memperoleh (iktisab) perbuatan dari daya yang telah Allah SWT ciptakan dalam dirinya. Inilah bentuk tanggung jawab manusia dalam batas kehendak Ilahi¹⁴¹. Teologi Maturidiyah mengakar kuat pada dalil-dalil naqli (wahyu) dan aqli (rasionalitas). Sejumlah ayat Al-Quran menegaskan kebebasan manusia dalam memilih jalan hidupnya:

1. *"Dan katakanlah: 'Kebenaran itu datang dari Tuhanmu; maka barang siapa yang menghendaki (beriman), hendaklah ia beriman, dan barang siapa yang menghendaki (kafir), biarlah ia kafir'."* (QS. Al-Kahfi (18): 29)¹⁴²
2. *"Sesungguhnya Kami telah menunjukkan kepadanya jalan yang lurus; ada yang bersyukur dan ada pula yang kafir."* (QS. Al-Insan (76): 3)¹⁴³
3. *"Setiap diri mendapat pahala dari (kebaikan) yang diusahakannya dan mendapat siksa dari (kejahatan) yang dikerjakannya."* (QS. Al-Baqarah (2): 286)¹⁴⁴

Hadis juga mendukung konsep ini, seperti yang diriwayatkan oleh Bukhari: *"Setiap kalian diciptakan dengan tempatnya di surga atau neraka telah ditentukan, tetapi masing-masing dari kalian akan diberi kemampuan untuk menjalankan apa yang telah ditakdirkan baginya."* (HR. Bukhari, Kitab al-Iman, Bab al-Qadar)¹⁴⁵

Argumentasi rasional juga digunakan Maturidiyah untuk menegaskan konsep ikhtiar:

1. Moral dan Hukum: Tidak mungkin ada sistem hukum dan tanggung jawab jika manusia sepenuhnya tidak memiliki kebebasan.
2. Kesadaran Batiniah (wijdan): Manusia secara alami merasakan kebebasan saat memilih.
3. Keadilan Ilahi: Menyalahkan manusia atas perbuatan yang sepenuhnya ditentukan tanpa peran mereka sendiri bertentangan dengan sifat adil Allah SWT¹⁴⁶.

Teologi Maturidiyah memainkan peran sebagai penengah antara dua ekstrem dalam sejarah teologi Islam. Jika Jabariyah menghapus tanggung jawab manusia atas perbuatannya, dan Qadariyah menafikan intervensi Ilahi atas tindakan manusia, maka Maturidiyah menawarkan jalan tengah yang menyeimbangkan antara kekuasaan Tuhan dan kebebasan manusia. Dalam kerangka ini, ikhtiar dipahami sebagai *"kemampuan terbatas dalam batas kehendak Allah SWT"*, bukan kebebasan absolut maupun keterpaksaan total¹⁴⁷.

Konsep ikhtiar dalam lingkup kehendak Allah SWT memiliki relevansi besar dalam kehidupan modern, terutama dalam tiga bidang:

1. Etika Sosial: Kesadaran akan ikhtiar menumbuhkan rasa tanggung jawab sosial dan individual. Manusia dituntut untuk memilih dengan pertimbangan moral, karena setiap tindakan akan dimintai pertanggungjawaban.
2. Pengembangan Diri: Konsep ini mendorong optimalisasi potensi manusia. Ikhtiar menghapus sikap pasrah tanpa usaha, karena keberhasilan adalah hasil dari kerja keras dan doa.

3. Ketenangan dalam Ujian: Memahami bahwa ikhtiar manusia berlangsung dalam lingkup kehendak Allah SWT membawa kedamaian saat menghadapi kegagalan atau musibah. Takdir menjadi bagian dari rencana Ilahi, namun tidak menafikan upaya manusia¹⁴⁸.

Teologi Maturidiyah menghadirkan fondasi konseptual yang kokoh dalam menjawab persoalan klasik teologi Islam mengenai kehendak Tuhan dan kebebasan manusia. Dengan pendekatan rasional dan moderat, Maturidiyah mampu menjembatani wahyu dan akal, serta merumuskan pemahaman yang relevan untuk konteks kehidupan modern. Memahami konsep ikhtiar dalam kehendak Allah SWT tidak hanya memperdalam keimanan, tetapi juga membentuk cara pandang yang dewasa, etis, dan bertanggung jawab dalam menyikapi realitas kehidupan.

Hikmah dan Tujuan Takdir

Hakikat Takdir dalam Islam

Dalam teologi Islam, konsep takdir memegang peranan penting dan seringkali memicu terjadinya serta pemahaman yang beragam. Takdir, atau *al-qadar* dalam bahasa Arab, secara sederhana dapat diartikan sebagai ketetapan atau ketentuan Allah SWT atas segala sesuatu yang terjadi di alam semesta. Pemahaman yang mendalam mengenai hakikat takdir ini sangat krusial bagi seorang muslim, karena ia berkaitan erat dengan keimanan kepada Allah SWT sebagai Sang Pencipta dan Pengatur Alam Semesta. Memahami takdir dengan benar dapat membawa ketenangan hati, meningkatkan keimanan, serta memotivasi untuk berikhtiar secara optimal dalam kehidupan. Sebaliknya, pemahaman yang keliru dapat

menjerumuskan pada sikap pasrah yang berlebihan atau bahkan penolakan terhadap tanggung jawab individu.

Secara etimologis, kata *qadar* berasal dari akar kata bahasa Arab *qadara* yang memiliki banyak makna, di antaranya adalah mengukur, menentukan, menetapkan, dan membatasi. Dalam konteks teologi Islam, takdir merujuk pada ketetapan Allah SWT yang Maha Mengetahui dan Maha Kuasa atas segala sesuatu sejak zaman azali hingga akhir zaman. Ketetapan ini mencakup segala aspek kehidupan, baik yang bersifat fisik maupun metafisik, yang baik maupun yang buruk, yang besar maupun yang kecil. Konsep takdir ini didasarkan pada keyakinan bahwa Allah SWT memiliki ilmu yang meliputi segala sesuatu, kekuasaan yang tidak terbatas, serta kehendak yang pasti terlaksana.¹⁴⁹

Al-Qur'an dan As-Sunnah merupakan sumber utama dalam memahami konsep takdir dalam Islam. Banyak ayat Al-Qur'an yang secara eksplisit menyebutkan tentang takdir dan ketentuan Allah SWT. Salah satu ayat yang sering dikutip adalah firman Allah SWT dalam Surat Al-Qamar ayat 49:

إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ

*"Sesungguhnya Kami menciptakan segala sesuatu dengan ukuran (takdir)."*¹⁵⁰ Ayat ini secara jelas menegaskan bahwa segala sesuatu yang diciptakan oleh Allah SWT telah menetapkan ukuran atau takdirnya. Selain itu, dalam Surat Al-Hadid ayat 22, Allah SWT berfirman:

مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ
مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا ۚ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ

*"Tiada suatu bencana pun yang menimpa bumi dan tidak pula pada dirimu sendiri melainkan telah tertulis dalam kitab (Lauh Mahfuzh) sebelum Kami menciptakannya. Sesungguhnya yang demikian itu mudah bagi Allah."*¹⁵¹ Ayat ini menginformasikan bahwa segala musibah atau kejadian yang menimpa manusia, baik di bumi maupun pada diri mereka sendiri, telah tertulis dalam Lauh Mahfuzh sebelum kejadian tersebut diciptakan. Hal ini menunjukkan bahwa segala peristiwa di alam semesta berada dalam pengetahuan dan ketetapan Allah SWT.

Dalam hadis, konsep takdir juga dijelaskan secara gamblang. Salah satu hadis yang terkenal adalah hadis Jibril yang diriwayatkan oleh Imam Muslim, di mana Rasulullah SAW menjelaskan tentang rukun iman, dan salah satunya adalah iman kepada takdir, baik dan buruknya.¹⁵² Hadis lain yang sering dikutip adalah hadis tentang penciptaan manusia di dalam rahim ibu, yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari dan Muslim, di mana malaikat diperintahkan untuk meniupkan ruh dan menuliskan empat perkara, yaitu rezeki, ajal, amal perbuatan, dan nasibnya (bahagia atau celaka).¹⁵³ Hadis ini menegaskan bahwa sejak manusia berada di dalam rahim ibunya, takdirnya telah ditetapkan oleh Allah SWT.

Meskipun Al-Qur'an dan As-Sunnah secara jelas menyebutkan tentang takdir, namun pemahaman tentang takdir tidaklah bersifat *jabariyah* (determinisme) yang menghilangkan peran ikhtiar (usaha) manusia. Dalam teologi Islam Ahlus Sunnah wal Jama'ah, yang merupakan mayoritas umat Islam, konsep takdir dipahami secara seimbang antara ketetapan Allah SWT dan ikhtiar

manusia. Manusia diberikan kebebasan memilih (ikhtiar) dan kemampuan untuk berusaha, namun segala sesuatu yang terjadi tetap berada dalam pengetahuan dan izin Allah SWT. Konsep *kasb* (perolehan) menjelaskan bahwa manusia memperoleh hasil dari usahanya, namun usaha dan hasil tersebut tetap dalam koridor takdir Allah SWT.¹⁵⁴

Imam Al-Ghazali, seorang tokoh sufi dan teolog besar dalam Islam, menjelaskan bahwa takdir Allah SWT tidaklah bertentangan dengan perintah dan larangan-Nya. Allah SWT memerintahkan manusia untuk beribadah dan menjauhi maksiat, serta menjanjikan pahala bagi yang taat dan siksa bagi yang durhaka. Perintah dan larangan ini menunjukkan bahwa manusia memiliki pilihan dan tanggung jawab atas perbuatannya. Takdir tidak menghilangkan tanggung jawab manusia, namun justru menjadi motivasi untuk berusaha dan berikhtiar secara maksimal dalam mencapai kebaikan dan menjauhi keburukan.¹⁵⁵

Memahami hakikat takdir secara benar memiliki esensi yang signifikan dalam kehidupan seorang muslim. Pertama, keyakinan hingga takdir dapat menumbuhkan sikap tawakal dan bergantung kepada Allah SWT dalam segala urusan. Ketika seorang Muslim memahami bahwa segala sesuatu telah ditetapkan oleh Allah SWT, ia akan lebih tenang dalam menghadapi cobaan dan rintangan hidup, serta tidak mudah mengambil keputusan. Kedua, pemahaman akan takdir yang benar dapat mendorong seseorang untuk berikhtiar secara optimal. Karena takdir bukan berarti pasrah tanpa usaha, melainkan justru memotivasi untuk berusaha sebaik

mungkin dalam koridor ketentuan Allah SWT. Usaha yang dilakukan dengan keyakinan bahwa hasil pada akhirnya tetap berada di tangan Allah SWT akan melahirkan keikhlasan dan kesungguhan. Ketiga, keyakinan kepada takdir dapat menghindarkan seseorang dari sifat sombong dan takabur ketika mencapai keberhasilan, menghindarkan dari keputusasaan dan putus asa ketika mengalami kegagalan. Segala sesuatu yang terjadi, baik suka maupun duka, dipandang sebagai ujian dan anugerah dari Allah SWT yang mengandung hikmah dan pelajaran berharga.¹⁵⁶

Hakikat takdir dalam Islam adalah ketetapan Allah SWT yang Maha Mengetahui dan Maha Kuasa atas segala sesuatu. Pemahaman takdir yang benar adalah pemahaman yang seimbang, yang tidak terjatuh pada *jabariyah* maupun *qadariyah*. Ahlus Sunnah wal Jama'ah memahami takdir sebagai perpaduan antara ketetapan Allah SWT yang azali dan ikhtiar manusia yang memiliki kebebasan memilih dan berusaha. Keyakinan kepada takdir yang benar akan membawa ketenangan hati, meningkatkan keimanan, memotivasi untuk berikhtiar, serta membentuk pribadi muslim yang tawakal, sabar, dan bersyukur dalam segala kondisi. Mempelajari dan memahami hakikat takdir merupakan bagian penting dalam memperdalam keimanan dan meningkatkan kualitas hidup seorang Muslim.

Hikmah Adanya Takdir bagi Kehidupan Manusia

Takdir, atau ketetapan Ilahi, merupakan salah satu rukun iman yang mendasar dalam agama Islam. Memahami takdir bukan hanya sebatas menerima bahwa segala sesuatu telah ditentukan oleh Allah

SWT, tetapi juga menggali hikmah atau kebijaksanaan yang terkandung di dalamnya bagi kehidupan manusia. Keyakinan akan takdir memiliki esensi mendalam dalam membentuk cara pandang, sikap, dan perilaku seorang muslim dalam menghadapi dinamika kehidupan

Salah satu hikmah utama dari adanya takdir adalah penguatan keimanan (*Iman*) dan ketauhidan (*Tauhid*) seorang muslim. Keyakinan bahwa segala sesuatu yang terjadi atas izin dan kehendak Allah SWT, baik yang menyenangkan maupun yang menular, menumbuhkan kesadaran akan keagungan dan kekuasaan mutlak Allah (*Qudrah Ilahiyah*). Hal ini sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an Surat Al-Hadid ayat 22: *"Tiada suatu bencana pun yang menimpa bumi dan tidak pula pada dirimu sendiri melainkan telah tertulis dalam kitab (Lauh Mahfuzh) sebelum Kami menciptakannya. Sesungguhnya yang demikian itu mudah bagi Allah."* (Al-Hadid : 22) Ayat ini menegaskan bahwa segala peristiwa, termasuk musibah dan bencana, telah tercatat dalam Lauh Mahfuzh, sebuah kitab catatan takdir di sisi Allah SWT, bahkan sebelum penciptaan alam semesta. Dengan memahami hal ini, seorang Muslim menyadari bahwa tidak ada kekuatan lain yang dapat menandingi kekuatan Allah. Semua makhluk berada dalam kendali-Nya dan bergantung kepada-Nya. Kesadaran ini memahami tauhid, yaitu mengesakan Allah dalam segala aspek kehidupan, termasuk dalam keyakinan akan takdir.

Keyakinan akan takdir juga menumbuhkan sikap tawakkal (berserah diri kepada Allah) setelah melakukan usaha maksimal (ikhtiar). Manusia diperintahkan untuk berusaha dan berikhtiar

dalam mencapai tujuan, namun hasil akhir dari usaha tersebut tetaplah berada dalam ketentuan Allah. Ketika seorang muslim telah berusaha keras tenaga dan kemudian menyerahkan hasilnya kepada Allah, ia akan merasakan ketenangan hati dan ketenangan jiwa. Ia tidak akan mudah putus asa ketika menghadapi kegagalan, karena ia menyadari bahwa kegagalan tersebut mungkin merupakan bagian dari takdir yang terbaik menurut Allah. Sebaliknya, ia juga tidak akan sombong ketika meraih keberhasilan, karena ia menyadari bahwa keberhasilan tersebut juga merupakan anugerah dari Allah, bukan semata-mata hasil usahanya sendiri.

Hikmah lain yang sangat penting dari adanya takdir adalah mendidik manusia untuk memiliki sifat sabar (*Sabar*) dan syukur (*Syukr*). Kehidupan di dunia ini tidak selalu berjalan sesuai dengan harapan dan keinginan manusia. Terkadang dihadapi manusia pada berbagai ujian dan cobaan, seperti sakit, kehilangan, kegagalan, dan musib lainnya. Di sisi lain, manusia juga seringkali diberikan nikmat dan karunia dari Allah, seperti kesehatan, rezeki, kebahagiaan, dan keberhasilan. Dalam menghadapi kedua kondisi ini, takdir berperan sebagai kerangka keyakinan yang membimbing manusia untuk berpikir dengan benar.

Ketika ditimpa musibah atau cobaan, keyakinan akan takdir mengajarkan manusia untuk bersabar. Sabar bukan berarti pasrah tanpa usaha, tetapi lebih kepada menerima ketentuan Allah dengan lapang dada, disertai dengan usaha untuk mencari solusi dan keluar dari kesulitan tersebut. Rasulullah SAW bersabda: *“Sungguh menakjubkan kejadian seorang mukmin, sesungguhnya semua*

urusannya adalah baik baginya. Jika ia mendapatkan kesenangan, ia bersyukur, maka itu adalah kebaikan baginya. Dan jika ia ditimpa kesusahan, ia bersabar, maka itu juga merupakan kebaikan baginya.” (HR. Muslim)¹⁵⁷ Hadis ini menjelaskan bahwa setiap kondisi yang dialami seorang mukmin adalah baik baginya. Kesabaran ketika menghadapi kesulitan akan mendatangkan pahala dan juga dapat menjadi sarana penghapus dosa. Selain itu, kesabaran juga memberikan kekuatan mental dan spiritual untuk melewati masa-masa sulit.

Sebaliknya, ketika mendapatkan nikmat dan karunia, keyakinan akan takdir mengajarkan manusia untuk bersyukur. Syukur mengakui bahwa semua nikmat yang diperoleh berasal dari Allah SWT dan menggunakan nikmat tersebut untuk kebaikan dan ketaatan kepada-Nya. Syukur tidak hanya diucapkan dengan lisan, tetapi juga diwujudkan dalam perbuatan. Allah SWT berfirman dalam Al-Qur'an Surat Ibrahim ayat 7: *“Sesungguhnya jika kamu bersyukur, pasti Kami akan menambah (nikmat) kamu, dan jika kamu mengingkari (nikmat-Ku), maka sesungguhnya azab-Ku sangat pedih.”* (Ibrahim, 14:7). Ayat ini berjanji bahwa Allah akan menambah nikmat bagi hamba-Nya yang bersyukur. Syukur membuka pintu keberkahan dan menceritakan rezeki. Sebaliknya, kufur nikmat atau mengingkari karunia Allah akan mendatangkan azab yang pedih. Keyakinan akan takdir mendorong manusia untuk selalu bersyukur dalam segala kondisi, baik suka maupun duka.

Hikmah lain dari takdir adalah menumbuhkan kerendahan hati (*Tawadhu'*) dan menghindari kesombongan (*Kibr*). Kesombongan

seringkali muncul ketika manusia merasa memiliki kelebihan atau keunggulan dibandingkan orang lain, baik dalam hal harta, jabatan, ilmu, atau kecantikan. Namun, keyakinan akan takdir mengingatkan manusia bahwa segala sesuatu yang dimilikinya hanyalah titipan dan karunia dari Allah SWT. Tidak ada sesuatu pun yang patut disombongkan, karena semua hal tersebut dapat hilang kapan saja atas kehendak Allah. Takdir mengajarkan bahwa manusia adalah makhluk yang lemah dan terbatas di hadapan keagungan Allah. Segala kemampuan dan potensi yang dimiliki manusia juga merupakan anugerah dari-Nya. Oleh karena itu, sudah sepatutnya manusia merendahkan hati dan tidak merasa lebih tinggi dari orang lain. Kerendahan hati adalah salah satu sifat terpuji yang sangat dianjurkan dalam Islam. Rasulullah SAW adalah contoh teladan utama dalam hal kerendahan hati, meskipun beliau adalah manusia yang paling mulia di sisi Allah SWT.¹⁵⁸

Sebaliknya, kesombongan adalah sifat tercela yang sangat dibenci oleh Allah dan Rasul-Nya. Kesombongan adalah pangkal dari segala dosa dan kemaksiatan. Iblis diusir dari surga karena kesombongannya menolak untuk sujud kepada Nabi Adam AS. Takdir mengingatkan manusia untuk menjauhi sifat sombong dan selalu menonjolkan diri di hadapan Allah dan sesama manusia. Dengan pemahaman bahwa segala sesuatu adalah takdir Allah, manusia akan terhindar dari perasaan superioritas dan lebih menghargai sesama sebagai sesama hamba Allah.

Meskipun takdir seringkali dikaitkan dengan konsep kepasrahan, namun hikmah takdir sebenarnya justru mendorong optimisme dan semangat berusaha. Keyakinan akan takdir tidak seharusnya

membuat manusia menjadi pasif dan menyerah pada keadaan. Sebaliknya, takdir justru memberikan motivasi untuk terus berusaha dan berikhtiar dengan sebaik-baiknya, karena manusia tidak pernah mengetahui takdir apa yang telah Allah tetapkan padanya. Rasulullah SAW bersabda: *"Bersemangatlah dalam hal yang bermanfaat bagimu, mohonlah pertolongan kepada Allah, dan janganlah lemah. Jika kamu tertimpa sesuatu (musibah), maka janganlah kamu berkata: 'Seandainya aku melakukan seperti itu, tentu akan begini dan begitu', akan tetapi mengatakan: 'Ini adalah takdir Allah, dan apa yang Dia kehendaki pasti terjadi', karena sesungguhnya kata 'seandainya' itu membuka (pintu) perbuatan setan."* (HR. Muslim)¹⁵⁹. Hadis ini mengajarkan bahwa manusia harus selalu bersemangat dalam melakukan hal-hal yang bermanfaat dan memohon pertolongan kepada Allah dalam setiap usahanya. Ketika menghadapi kegagalan, manusia tidak boleh larut dalam kesedihan dan penyesalan, tetapi harus menerima takdir tersebut dan kembali bangkit untuk berusaha dengan lebih baik lagi. Kalimat "Ini adalah takdir Allah, dan apa yang Dia kehendaki pasti terjadi" adalah bentuk pengakuan atas kehendak Allah dan sekaligus motivasi untuk terus maju.

Takdir memberikan kepastian bahwa segala sesuatu yang terjadi di dunia ini telah diatur oleh Allah Yang Maha Bijaksana. Meskipun manusia tidak mengetahui takdirnya secara detail, namun berkeyakinan bahwa Allah selalu merencanakan yang terbaik bagi hamba-Nya dapat menumbuhkan optimisme dan harapan. Manusia tidak perlu takut menghadapi masa depan, karena ia yakin bahwa Allah selalu menyertai dan akan memberikan pertolongan serta

jalan keluar dari setiap kesulitan. Optimisme ini menjadi energi positif yang mendorong manusia untuk terus berusaha dan berikhtiar secara maksimal dalam mencapai tujuan hidupnya.¹⁶⁰

Hikmah adanya takdir bagi kehidupan manusia sangatlah besar dan mendalam. Takdir bukan sekedar konsep teologis, namun juga memiliki implikasi praktis dalam membentuk karakter dan perilaku manusia. Keyakinan akan memperkuat iman dan tauhid, mendidik kesabaran dan kesyukuran, menumbuhkan kerendahan hati dan menghindari sikap sombong, serta mendorong optimisme dan semangat berusaha. Dengan memahami dan menghayati hikmah takdir, seorang muslim dapat menjalani kehidupan dengan lebih tenang, bahagia, dan bermakna, serta semakin mendekatkan diri kepada Allah SWT. Oleh karena itu, penting bagi setiap umat Islam untuk mempelajari dan memikirkan makna takdir agar dapat mengambil hikmah dan manfaatnya dalam kehidupan sehari-hari.

Tujuan Takdir dalam Perspektif Islam

Takdir, atau ketentuan Allah SWT, merupakan salah satu pilar utama keimanan dalam agama Islam. Memahami takdir bukan hanya sebatas menerima segala kejadian yang menimpanya, namun juga mengandung hikmah dan tujuan mendalam yang membimbing manusia dalam menjalani kehidupan. Secara bahasa, takdir berasal dari kata *qaddara* yang berarti mengukur, menentukan, atau menetapkan. Dalam terminologi Islam, takdir adalah ketentuan Allah SWT yang telah ditetapkan sejak zaman azali atas segala sesuatu yang akan terjadi pada makhluk-Nya, baik berupa kebaikan maupun keburukan, kehidupan maupun kematian, rezeki maupun

musibah. Konsep takdir ini seringkali dipasangkan dengan *qada* , di mana *qada* Merujuk pada ketetapan Allah SWT secara umum dan azali, sedangkan *qadar* merupakan realisasi atau pelaksanaan ketetapan tersebut dalam dimensi waktu dan ruang.¹⁶¹ Keimanan kepada takdir merupakan salah satu dari enam rukun iman, yang menunjukkan urgensi dan kedudukannya yang sentral dalam ajaran Islam. Mengingkari takdir sama halnya dengan mengingkari salah satu aspek penting dari sifat-sifat Allah SWT dan keesaan-Nya dalam mengatur alam semesta.

Tujuan takdir dalam perspektif Islam sangatlah beragam dan mengandung hikmah yang mendalam. Beberapa tujuan utama takdir antara lain:

1. Ujian dan Cobaan: Salah satu tujuan utama takdir adalah sebagai ujian dan cobaan bagi manusia. Kehidupan dunia ini adalah medan ujian, dan takdir, baik berupa kenikmatan maupun kesulitan, merupakan instrumen ujian tersebut. Allah SWT berfirman dalam Al-Quran: *"Dan sungguh-sungguh Kami akan memberikan cobaan kepadamu, dengan sedikit kelaparan, kekurangan harta, jiwa dan buah-buahan. Dan berikanlah berita gembira kepada orang-orang yang sabar."* (QS. Al-Baqarah : 155).¹⁶² Ayat ini menegaskan bahwa cobaan adalah sunnatullah yang pasti akan dialami manusia. Takdir berupa kesulitan atau musibah berfungsi untuk menguji kesabaran, keimanan, dan ketakwaan seseorang. Sebaliknya, takdir berupa kenikmatan juga merupakan ujian, untuk menguji rasa syukur dan kemampuan manusia dalam memanfaatkan kenikmatan tersebut di jalan yang diridhai Allah SWT.¹⁶³

2. Manifestasi Hikmah dan Ilmu Allah SWT: Takdir merupakan manifestasi dari hikmah dan ilmu Allah SWT yang Maha Luas. Segala ketentuan Allah SWT, meski terkadang tampak tidak adil atau sulit dipahami oleh akal manusia, pasti mengandung hikmah yang tersembunyi. Ilmu Allah SWT meliputi segala sesuatu, baik yang telah terjadi, sedang terjadi, maupun yang akan terjadi. Dengan takdir, Allah SWT menunjukkan keagungan ilmu dan hikmah-Nya dalam mengatur seluruh alam semesta secara sempurna dan terperinci.¹⁶⁴ Imam Al-Ghazali dalam *Ihya Ulumuddin* menjelaskan bahwa pemahaman mendalam terhadap takdir akan membawa seorang mukmin pada keyakinan penuh terhadap kebijaksanaan Allah SWT dalam segala urusan.¹⁶⁵
3. Mendidik Manusia untuk Bersabar dan Bersyukur: Takdir bertujuan untuk mendidik manusia agar memiliki sifat sabar dan bersyukur. Ketika menghadapi takdir yang tidak menyenangkan, seperti musibah atau kesulitan, seorang muslim dituntut untuk bersabar, tidak berkeluh kesah, dan tetap berprasangka baik kepada Allah SWT. Kesabaran ini akan menjadi nilai tambah di sisi Allah SWT dan menghapuskan dosa-dosa.¹⁶⁶ Sebaliknya, ketika mendapatkan takdir yang menyenangkan, seperti nikmat dan kemudahan, seorang muslim dianjurkan untuk bersyukur kepada Allah SWT, mengakui bahwa segala nikmat tersebut berasal dari-Nya dan bermanfaat untuk kebaikan.¹⁶⁷ Rasa syukur ini akan mendatangkan keberkahan dan menambah nikmat dari Allah SWT.

4. Menyadarkan Keterbatasan Manusia dan Keagungan Allah SWT: Takdir juga bertujuan untuk menyadarkan manusia akan keterbatasannya sebagai makhluk dan keagungan Allah SWT sebagai Al-Khaliq (Maha Pencipta). Manusia seringkali merasa mampu mengatur dan mengendalikan segala sesuatu dalam hidupnya, namun takdir hadir untuk mengingatkan bahwa segala urusan ada di tangan Allah SWT. Tidak ada daya dan upaya kecuali atas izin Allah SWT.¹⁶⁸ Kesadaran akan keterbatasan diri ini akan menumbuhkan sikap tawadhu' (rendah hati) dan menghilangkan sifat takabbur (sombong) dalam diri manusia.¹⁶⁹
5. Meraih Kedekatan dengan Allah SWT: Dalam perspektif tasawuf, takdir dipandang sebagai sarana untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT. Para sufi meyakini bahwa menerima takdir dengan ridha dan lapang dada merupakan salah satu jalan menuju *maqam mahabbah* (cinta kepada Allah SWT).¹⁷⁰ Ketika seorang hamba mampu menerima segala ketentuan Allah SWT dengan ikhlas, baik suka maupun duka, ia akan semakin dekat dengan Allah SWT dan merasakan ketenangan batin yang hakiki.¹⁷¹ Ibnu Athaillah dalam *Al-Hikam* tekanan pentingnya *taslim* (penyerahan diri) kepada takdir Allah SWT sebagai puncak dari penghambaan.¹⁷²

Memahami takdir tidak berarti menafikan peran ikhtiar (usaha) manusia. Islam mengajarkan keseimbangan antara keimanan dengan takdir dan kewajiban untuk berusaha. Takdir merupakan ketentuan Allah SWT yang telah ditetapkan, namun manusia tetap diberi kebebasan untuk memilih dan berusaha. Usaha manusia tidaklah bertentangan dengan takdir, justru usaha tersebut

merupakan bagian dari takdir itu sendiri.¹⁷³ Allah SWT telah menetapkan takdir seseorang beserta jalan dan usaha yang akan ditempuhnya.¹⁷⁴ Rasulullah SAW bersabda: *"Berusahalah, karena setiap orang akan dimudahkan menuju takdirnya."* (HR. Bukhari dan Muslim).¹⁷⁵ Hadis ini menegaskan bahwa manusia tetap diperintahkan untuk berusaha dan berikhtiar, karena Allah SWT telah menyediakan jalan bagi setiap individu sesuai dengan takdirnya. Usaha yang dilakukan manusia merupakan wujud ketaatan kepada perintah Allah SWT dan sarana untuk meraih kebaikan di dunia dan akhirat.¹⁷⁶ Tujuan takdir dalam perspektif Islam sangatlah luas dan mendalam, mencakup berbagai aspek kehidupan manusia. Memahami takdir bukan hanya sebatas menerima takdir, namun juga menghadirkan hikmah, ujian, pendidikan, dan sarana untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT. Takdir berfungsi sebagai ujian keimanan, manifestasi hikmah Allah SWT, sarana pendidikan karakter, penyadar keterbatasan diri, dan jalan menuju kedekatan spiritual. Pemahaman yang benar tentang takdir akan membawa ketenangan hati, optimisme, dan semangat untuk terus berusaha dan beribadah kepada Allah SWT dalam segala kondisi. Keseimbangan antara keimanan hingga takdir dan kewajiban berikhtiar merupakan kunci utama dalam memahami dan mengamalkan konsep takdir secara komprehensif dalam kehidupan seorang muslim.

Konsep Al-Badā' Dalam Tasawuf

Pengertian Al-Badā'

Dalam khazanah teologi Islam, pembahasan mengenai sifat-sifat Allah (al-Ṣifāt al-Ilāhiyyah) merupakan jantung dari kajian akidah. Salah satu konsep yang seringkali memunculkan diskusi mendalam dan terkadang sensitif adalah al-badā' (البَدَاءُ). Sensitivitas ini timbul karena pemahaman yang tidak tepat dapat mengarah pada penafsiran yang keliru terhadap kesempurnaan sifat Allah, terutama terkait ilmu dan kehendak-Nya. Kesalahpahaman ini berpotensi menyeret pada pemikiran antropomorfisme (tasybīh), penyamaan Allah dengan makhluk, yang secara fundamental bertentangan dengan prinsip tauhid al-Asmā' wa al-Ṣifāt dalam Islam. Oleh karena itu, kajian mendalam mengenai definisi al-badā', baik secara etimologis maupun terminologis, menjadi krusial untuk menempatkan konsep ini dalam kerangka akidah yang lurus dan sesuai dengan kemahasucian Allah 'Azza wa Jalla.

Secara etimologis, kata al-badā' (البَدَاءُ) berasal dari akar kata bahasa Arab: بَدَأَ - يَبْدَأُ - بَدْءًا. Akar kata ini memiliki beberapa makna dasar yang berporos pada gagasan kemunculan atau permulaan sesuatu yang sebelumnya tidak jelas atau tersembunyi. Makna-makna tersebut mencakup "muncul setelah tersembunyi", "terjadi setelah sebelumnya tidak ada", atau "tampak jelas setelah samar"¹⁷⁷. Linguis terkemuka, Ibnu Faris, dalam karyanya *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, secara eksplisit menjelaskan bahwa materi ب-د-أ mengindikasikan makna *zuhūr shay' bā'da khifā'* (kemunculan

sesuatu setelah sebelumnya tersembunyi)¹⁷⁸. Dari akar kata ini, berkembang berbagai derivasi yang relevan, seperti kata *badī'* (بَدِيعٌ) yang sering diterjemahkan sebagai 'baru', 'unik', atau 'indah' (seperti dalam *Allāh Badī' al-Samāwāt wa al-Arḍ* - Allah Pencipta langit dan bumi yang unik/baru dari tidak ada). Derivasi lain adalah *ibdā'* (إِبْدَاعٌ) yang merujuk pada tindakan penciptaan sesuatu dari ketiadaan atau menghasilkan sesuatu yang baru dan orisinal. Dengan demikian, secara bahasa, al-badā' dapat dimaknai sebagai penampakan, kebaruan, atau terungkapnya sesuatu yang sebelumnya tidak tampak atau belum diketahui secara eksplisit.

Ketika istilah al-badā' dibawa ke dalam ranah teologi Islam, khususnya terkait dengan sifat-sifat Allah, maknanya memperoleh kekhasan dan memerlukan pemahaman yang sangat teliti untuk menghindari kesalahan fatal dalam akidah. Para ulama teologi Islam, dari berbagai mazhab, sepakat menolak pemahaman al-badā' dalam konteks Allah yang diartikan sebagai perubahan pengetahuan-Nya, yaitu dari kondisi tidak mengetahui menjadi mengetahui, sebagaimana yang lazim terjadi pada makhluk. Penolakan ini berakar kuat pada keyakinan akan kesempurnaan mutlak Allah. Sifat *jahl* (ketidaktahuan atau kebodohan) merupakan sifat kekurangan (*ṣifat naqṣ*) yang mustahil disematkan kepada Allah *Subḥānahu wa Ta'ālā* yang Maha Sempurna dan Maha Mengetahui secara absolut. Ilmu Allah bersifat *azalī*

وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرْ
وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي
ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ

"Dan pada sisi Allah-lah kunci-kunci semua yang ghaib; tidak ada yang mengetahuinya kecuali Dia sendiri, dan Dia mengetahui apa yang di daratan dan di lautan. Dan tiada sehelai daun pun yang gugur melainkan Dia mengetahuinya (pula), dan tidak jatuh sebutir biji pun dalam kegelapan bumi dan tidak sesuatu yang basah atau yang kering, melainkan tertulis dalam Kitab yang nyata (*Lauh Mahfuzh*)."

(QS. Al-An'am : 59)¹⁷⁹ Ketika istilah *al-badā'* digunakan dalam diskursus teologis mengenai Allah, mayoritas ulama teologi Islam, khususnya dari kalangan Ahlussunnah wal Jama'ah, memahaminya sebagai *zuhūr al-amr 'alā wajhin lam yakun ma'lūman min qabl* (penampakan suatu perkara pada cara yang atau dalam bentuk yang sebelumnya tidak diketahui oleh makhluk) atau *inkishāf al-ḥikmah fī taqdīr Allāh* (terungkapnya hikmah tersembunyi dalam takdir Allah).¹⁸⁰ Dalam perspektif ini, *al-badā'* dalam konteks ilahiah bukanlah indikasi perubahan pada Ilmu Allah yang azali dan sempurna, melainkan merupakan manifestasi bertahap dari Kehendak (*Mashī'ah*) dan Hikmah (*Ḥikmah*) Allah dalam rangkaian penciptaan, pengaturan, dan penetapan takdir alam semesta¹⁸¹. Allah senantiasa menampakkan kehendak dan menetapkan takdir sesuai dengan Ilmu dan Hikmah-Nya yang telah ada sejak azali, namun bagi makhluk yang terbatas pengetahuannya, penampakan atau perubahan *eksternal*

Untuk mengkonkretkan pemahaman ini, dapat direnungkan sebuah perumpamaan (dengan tetap menyadari keterbatasan perumpamaan dalam menggambarkan Dzat Ilahi). Bayangkan seorang insinyur yang merancang sebuah gedung yang kompleks.

Dalam rencananya yang lengkap, dia telah menentukan setiap detail, termasuk kemungkinan adaptasi atau perubahan minor yang mungkin diperlukan selama proses konstruksi karena faktor luar (misalnya, kondisi tanah yang tak terduga). Bagi pengamat awam, ketika terjadi penyesuaian desain di lapangan, seolah-olah insinyur tersebut *mengubah* rencananya karena baru mengetahui sesuatu. Namun, bagi insinyur itu sendiri, penyesuaian tersebut *telah* diperhitungkan sebagai salah satu skenario dalam rencana besarnya yang *sudah* lengkap sejak awal.

Mirip dengan itu, Allah *Subhānahu wa Ta'ālā* dengan Ilmu-Nya yang Maha Meliputi telah menetapkan segala sesuatu dalam takdir-Nya (*al-Qadar*). Terkadang, Allah menampakkan suatu sebab atau akibat, kemudian Dia menampakkan sebab atau akibat lain yang *terlihat* berbeda atau bahkan berlawanan dari perspektif manusiawi yang terbatas. Contoh klasik dalam ajaran Islam adalah peran doa (*du'a*) dalam takdir. Nabi Muhammad *Shallallāhu 'Alayhi wa Sallam* bersabda: "*Tidak ada yang dapat menolak qadar (ketetapan) kecuali doa.*" (HR. Tirmidzi)¹⁸² Hadis ini tidak dipahami bahwa doa benar-benar *mengubah* pengetahuan atau kehendak Allah yang telah azali. Sebaliknya, doa dipahami sebagai salah satu sebab yang *telah* termasuk dalam ilmu dan takdir Allah. Allah mengetahui sejak azali bahwa hamba-Nya akan berdoa pada waktu tertentu, dan Dia mengaitkan hasil tertentu (penolakan atau perubahan qadar yang tidak mengenakan) dengan doa tersebut sebagai bagian dari takdir-Nya yang azali. Jadi, apa yang *terlihat* bagi manusia sebagai perubahan takdir akibat doa, sesungguhnya adalah

penampakan dari takdir Allah yang lebih luas dan terkait dengan sebab (doa) yang telah Dia ketahui dan takdirkan. Ini adalah bentuk *inkishāf al-ḥikmah*

Pemahaman yang tepat mengenai al-badā' dalam teologi Islam, khususnya bagi Ahlussunnah wal Jama'ah, adalah bahwa ia tidak menyiratkan adanya perubahan, kebaruan, atau keterbatasan dalam Ilmu Allah yang Maha Sempurna, Maha Azali, dan Maha Abadi. Sebaliknya, al-badā' dalam konteks ilahiah merujuk pada penampakan atau terungkapnya Hikmah dan Kehendak Ilahiah secara bertahap dalam proses perjalanan waktu dan peristiwa alam semesta, yang mana penampakan ini *terkadang* tampak seperti perubahan atau kebaruan bagi makhluk yang memiliki keterbatasan pengetahuan dan pandangan. Pemahaman krusial ini berfungsi sebagai benteng akidah untuk menjaga kemurnian konsep tauhid dan mencegah segala bentuk penyerupaan Allah dengan makhluk-Nya yang memiliki keterbatasan dalam ilmu dan kehendak.

Asal-Usul Konsep Al-Badā'

Akar Konsep dalam Wacana Keagamaan

Konsep *al-Badā'* merupakan salah satu konstruksi teologis yang kompleks dan kerap kali menjadi subjek perdebatan sengit dalam sejarah pemikiran Islam. Secara etimologis, istilah ini berakar dari kata kerja bahasa Arab *bada'a* (بدأ) yang memiliki makna dasar 'tampak', 'muncul', atau 'menjadi jelas' setelah sebelumnya tersembunyi atau tidak diketahui¹⁸³. Dalam konteks teologis, *al-Badā'* secara umum merujuk pada gagasan tentang kemungkinan adanya perubahan dalam kehendak atau pengetahuan Allah terkait

dengan penetapan suatu peristiwa, di mana sesuatu menjadi nyata atau diputuskan oleh-Nya untuk terjadi, setelah sebelumnya ditetapkan sesuatu yang lain, atau seolah menjadi kehendak baru¹⁸⁴. Doktrin ini menyentuh inti perdebatan mengenai sifat-sifat ketuhanan, khususnya ilmu (pengetahuan) dan iradah (kehendak) Allah, yang dalam pandangan Islam Sunni arus utama dianggap bersifat azali, mutlak, dan tidak berubah. Meskipun formulasi doktrin *al-Badā'* secara eksplisit banyak dikembangkan di kalangan teolog tertentu (seperti Imami Syiah), akar-akar pemikiran yang mengarah pada gagasan tentang dinamika dalam penetapan ilahi dapat ditelusuri jauh ke dalam sumber-sumber primer agama Islam, yaitu Al-Qur'an dan Hadis Nabi Muhammad SAW, serta interpretasi awal dari generasi sahabat dan tabi'in.

Penelusuran akar konsep *al-Badā'* dalam Al-Qur'an membawa kita pada beberapa ayat yang, meskipun tidak menggunakan istilah *al-Badā'*, sering kali diinterpretasikan sebagai indikasi adanya dimensi perubahan dalam ketetapan Allah. Ayat yang paling fundamental dan seringkali menjadi rujukan utama dalam diskursus ini adalah firman Allah dalam Surah Ar-Ra'd ayat 39: *يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنْثِبُ ۚ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ* "Allah menghapuskan apa yang Dia kehendaki dan menetapkan (apa yang Dia kehendaki), dan di sisi-Nya-lah terdapat Ummul-Kitab (Lauh Mahfuzh)." (QS. Ar-Ra'd : 39). Ayat ini secara gamblang menyebutkan dua tindakan ilahi yang saling terkait: *yamḥū* (menghapus) dan *yuthbit* (menetapkan atau mengukuhkan). Kata *yamḥū* secara linguistik mengandung makna menghilangkan, menghapus, atau membatalkan sesuatu yang

sebelumnya telah ada. Sementara *yuthbit* berarti mengokohkan, menetapkan, atau memantapkan sesuatu.¹⁸⁵ Kehadiran kedua kata ini dalam satu frasa mengisyaratkan adanya aspek dinamika dalam penentuan takdir oleh Allah. Ayat ini menyatakan bahwa Allah memiliki kekuasaan penuh untuk mengubah atau mengganti apa pun yang telah Dia tetapkan, kecuali apa yang telah tercatat secara final di *Ummul-Kitab*, yang merupakan cikal bakal atau induk dari segala catatan takdir.

Interpretasi klasik terhadap ayat Ar-Ra'd: 39 ini, sebagaimana digambarkan oleh para mufasir terkemuka seperti Imam al-Qurthubi, membedakan antara dua level ketetapan ilahi. Level pertama adalah ketetapan yang bersifat *maḥw* (yang dapat dihapus) atau diubah, dan level kedua adalah ketetapan yang bersifat *itsbāt* (yang tetap dan tidak dapat diubah) yang tersimpan abadi di *Ummul-Kitab*. Al-Qurthubi dalam tafsirnya menjelaskan bahwa *maḥw* dan *itsbāt* ini berlaku pada berbagai aspek takdir, seperti rezeki, ajal, kebaikan, keburukan, dan bahkan amal perbuatan manusia, di mana Allah dapat mengubahnya sesuai kehendak-Nya. Namun, beliau dengan tegas mengecualikan ilmu Allah dari cakupan *maḥw* dan *itsbāt*, karena ilmu Allah bersifat azali, mutlak, dan tidak pernah berubah¹⁸⁶. Beliau mengutip beberapa pandangan dari mufasir terdahulu, seperti Qatadah, yang menyatakan: “Allah menghapus apa yang Dia kehendaki dari rezeki, ajal, kebaikan, keburukan, dan amal perbuatan, dan menetapkan apa yang Dia kehendaki di dalamnya. Dikatakan pula: Allah menghapus dosa-dosa hamba dengan taubat dan istighfar, dan

*menetapkan apa yang Dia kehendaki sehingga tidak menghapusnya selamanya.”*⁵ Penjelasan ini menunjukkan adanya pemahaman di kalangan mufasir awal bahwa ayat ini mengimplikasikan adanya ruang bagi perubahan dalam penetapan ilahi pada level tertentu, yang kemudian menjadi salah satu dasar argumen bagi para teolog yang mengembangkan konsep *al-Badā'*, meskipun dengan formulasi dan batasan yang beragam.

Selain ayat yang secara eksplisit menyebutkan *maḥw* dan *itsbāt*, kisah-kisah dalam Al-Qur'an yang menggambarkan perubahan takdir atau penangguhan hukuman sebagai respons terhadap kondisi manusia juga seringkali dianggap sebagai ilustrasi awal konsep *al-Badā'*. Salah satu kisah yang paling menonjol adalah kisah kaum Nabi Yunus AS. Setelah mereka hampir ditimpa azab karena penolakan mereka terhadap dakwah Nabi Yunus, mereka menunjukkan tanda-tanda taubat yang tulus, sehingga Allah kemudian mengangkat azab tersebut dari mereka. Al-Qur'an mengabadikan peristiwa ini: *"Maka mengapa tidak ada suatu negeri pun yang beriman lalu imannya itu bermanfaat baginya selain kaum Yunus? Tatkala mereka beriman, Kami hilangkan dari azab mereka yang menghinakan dalam kehidupan dunia, dan Kami memberi kesenangan kepada mereka sampai kepada waktu yang tertentu."* (QS. Yunus : 98). Kisah ini menggambarkan adanya semacam "perubahan rencana" ilahi, di mana keputusan awal untuk menurunkan azab diubah sebagai respons terhadap keimanan dan taubat kaum Nabi Yunus. Para mufasir klasik, seperti Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin as-Suyuthi dalam Tafsir Jalalain, menjelaskan

bahwa keimanan kaum Yunus menjadi sebab diangkatnya azab dari mereka, menggarisbawahi bahwa tindakan manusia (iman dan taubat) dapat mempengaruhi ketentuan Allah terhadap mereka¹⁸⁷. Peristiwa ini seringkali diinterpretasikan sebagai bentuk manifestasi dari *al-Badā'*, di mana ketetapan awal Allah (menurunkan azab) "berubah" atau "tertanggihkan" oleh kehendak-Nya sebagai reaksi terhadap perubahan kondisi dan perilaku kaum Nabi Yunus.

Bergerak ke ranah Hadis Nabi Muhammad SAW, kita menemukan sejumlah riwayat yang memberikan dukungan terhadap pemahaman bahwa takdir tidak sepenuhnya statis dan mutlak, melainkan dapat dipengaruhi oleh amal perbuatan manusia, terutama doa dan sedekah, atas izin dan kehendak Allah. Hadis-hadis ini seringkali dijadikan landasan bagi konsep *al-Badā'* ketika diterapkan dalam konteks kehidupan sehari-hari dan pentingnya usaha serta doa. Salah satu hadis yang paling sering dikutip dalam konteks ini adalah riwayat dari Tsauban, bahwa Rasulullah SAW bersabda: *"Tidak ada yang dapat menolak takdir kecuali doa, dan tidak ada yang dapat menambah umur kecuali kebaikan."* (HR. Ahmad)¹⁸⁸. Hadis ini secara eksplisit menyatakan bahwa doa memiliki kekuatan untuk menolak atau mengubah takdir yang telah ditetapkan. Kata 'menolak' (*yaruddu*) dalam hadis ini mengindikasikan kemungkinan adanya interaksi antara usaha manusia (dalam hal ini, doa) dengan ketetapan ilahi. Al-Munawi dalam *Faidhul Qadir* menjelaskan bahwa doa adalah sebab yang sangat kuat untuk menarik kebaikan dan menolak keburukan, termasuk takdir yang tidak diinginkan¹⁸⁹. Meskipun pemahaman

mutlak tentang bagaimana doa 'menolak takdir' bervariasi di kalangan ulama (apakah menolak takdir yang *conditional* atau merupakan bagian dari takdir itu sendiri), hadis ini jelas membuka ruang interpretasi mengenai kemampuan manusia untuk mempengaruhi jalan hidupnya melalui amal shaleh dan doa, yang berujung pada perubahan dalam manifestasi takdir ilahi.

Selain doa, hadis-hadis tentang keutamaan sedekah dalam menolak bala' atau musibah juga seringkali dikaitkan dengan gagasan ini. Meskipun tidak secara langsung menyebutkan perubahan takdir dengan istilah spesifik, riwayat-riwayat yang menyatakan bahwa sedekah dapat mencegah kematian yang buruk atau menolak musibah¹⁹⁰ seringkali diinterpretasikan sebagai bentuk lain dari pengaruh amal saleh manusia terhadap ketentuan Allah bagi dirinya. Hal ini menguatkan pemahaman bahwa ketetapan ilahi yang berkaitan dengan kehidupan duniawi, seperti rezeki, ajal, dan keselamatan dari bencana, dapat mengalami penyesuaian sebagai respons terhadap ketaatan dan amal kebaikan hamba-Nya.

Secara komprehensif, penelusuran akar konsep *al-Badā'* dalam wacana keagamaan Islam menunjukkan bahwa benih-benih pemikiran mengenai adanya dimensi dinamika atau fleksibilitas dalam ketetapan ilahi telah hadir sejak awal dalam interpretasi terhadap teks-teks fundamental. Ayat Al-Qur'an seperti Ar-Ra'd: 39 dengan konsep *maḥw* dan *itsbāt*, kisah Nabi Yunus yang menggambarkan perubahan rencana ilahi, serta hadis-hadis yang menekankan pengaruh doa dan amal perbuatan terhadap takdir,

semuanya memberikan indikasi kuat adanya potensi perubahan dalam ketetapan Allah sebagai respons terhadap tindakan dan kondisi manusia, tentu saja dalam kerangka ilmu dan kehendak Allah yang Maha Luas. Interpretasi awal dari para mufasir dan pensyarah hadis juga memperkuat pemahaman ini, meskipun dalam batasan-batasan yang bertujuan menjaga kesucian sifat-sifat Allah.

Namun, penting untuk disorot bahwa penafsiran terhadap teks-teks fundamental ini telah mengarah pada formulasi doktrin yang berbeda-beda di antara berbagai aliran teologi Islam. Gagasan *al-Badā'* sebagai doktrin teologis yang lebih terstruktur, terutama yang menekankan perubahan pengetahuan atau kehendak Allah dari satu keadaan ke keadaan lain (meskipun ini bukanlah perubahan hakiki pada zat-Nya), menjadi isu yang diperdebatkan, terutama dalam kaitannya dengan implikasi terhadap sifat *Ilmu* Allah yang Maha Mengetahui segalanya sejak azali. Beberapa aliran teologi Islam, seperti Imami Syiah, mengembangkan konsep *al-Badā'* dengan penekanan yang lebih kuat sebagai bagian dari akidah mereka, melihatnya sebagai bukti kekuasaan mutlak Allah untuk berbuat apa saja dan kapan saja Dia kehendaki, serta sebagai cara untuk menjelaskan perubahan dalam peristiwa duniawi dan takdir¹⁹¹. Sebaliknya, aliran teologi lainnya, termasuk Ahlussunnah wal Jamaah, cenderung menolak formulasi *al-Badā'* yang menyiratkan kebaruan pengetahuan atau kehendak bagi Allah, dan lebih memilih untuk menafsirkan ayat-ayat dan hadis terkait dalam kerangka ilmu dan kehendak Allah yang azali dan tidak berubah, atau membatasinya pada perubahan dalam catatan malaikat atau

manifestasi takdir yang bersifat *mu'allaq* (bersyarat), bukan takdir yang bersifat *mubram* (mutlak) yang ada di *Ummul-Kitab*¹⁹². Perbedaan ini mendasar dan menunjukkan bagaimana akar-akar konseptual yang sama dapat berkembang menjadi doktrin teologis yang kontroversial, tergantung pada kerangka teologis yang digunakan dalam interpretasinya.

Perkembangan Awal dalam Pemikiran Teologis Islam

Konsep *al-Badā'* merupakan salah satu tema krusial dalam khazanah pemikiran teologi Islam awal yang menyentuh inti dari perdebatan mengenai sifat-sifat Tuhan, takdir, dan kehendak bebas manusia. Istilah *al-Badā'*, yang secara etimologis berasal dari kata *bada'a* berarti “menjadi tampak” atau “muncul setelah tidak diketahui”, memunculkan pertanyaan mendasar mengenai apakah Tuhan mengalami perubahan dalam pengetahuan atau ketetapan-Nya. Pertanyaan ini menjadi medan perdebatan yang sengit di antara berbagai aliran teologi Islam, yang masing-masing menawarkan interpretasi berbeda berdasarkan prinsip-prinsip dasar keimanan mereka.

Dalam tradisi Muktazilah, yang menekankan rasionalitas dan keadilan Tuhan (*al-'adl*), *al-Badā'* dianggap sebagai doktrin yang berpotensi merusak kemutlakan dan kesempurnaan ilmu Allah. Muktazilah memegang keyakinan bahwa Allah mengetahui segala sesuatu sejak azali, termasuk seluruh peristiwa di masa depan. Oleh karena itu, segala bentuk perubahan dalam ketetapan ilahi tidak mungkin terjadi, sebab hal tersebut akan mengimplikasikan ketidaksempurnaan dalam ilmu-Nya. Abdul Jabbar al-Hamdani (w.

1025 M), seorang teolog Muktazilah terkemuka, dalam karya monumentalnya *Al-Mughni fi Abwāb al-Tawhid wa al-'Adl*, secara implisit menolak keberlakuan *al-Badā'* dengan menegaskan bahwa segala sesuatu telah ditentukan sejak azali dalam ilmu Allah dan tidak ada yang dapat mengubah ketetapan itu¹⁹³.

Sebaliknya, dalam teologi Syiah Imamiyah, *al-Badā'* tidak hanya diterima, tetapi bahkan dijadikan sebagai salah satu prinsip penting dalam kerangka pemikiran mereka. Syiah Imamiyah memahami *al-Badā'* bukan sebagai bentuk perubahan dalam ilmu Tuhan, melainkan sebagai manifestasi dari kehendak dan kekuasaan mutlak Allah yang tak terbatas oleh ketetapan-Nya sendiri. *Al-Badā'* menunjukkan bahwa Allah bebas untuk merevisi ketetapan-Nya sesuai dengan hikmah-Nya yang senantiasa aktual dan kontekstual. Ulama Syiah modern seperti Muhammad Baqir al-Sadr menjelaskan bahwa *al-Badā'* adalah bentuk ujian bagi manusia, di mana Allah memberikan kemungkinan perubahan takdir melalui amal saleh dan doa¹⁹⁴. Dalam hal ini, *al-Badā'* menjadi bukti bahwa takdir bersifat dinamis, dan manusia diberi peran dalam sejarah hidupnya melalui usaha dan kehendak bebas.

Perspektif Syiah ini didasarkan pula pada sejumlah riwayat dari para Imam Ahlul Bait, yang mengajarkan bahwa Allah menghapus dan menetapkan apa yang Dia kehendaki, dan di sisi-Nya terdapat Ummul Kitab (Lauh Mahfuz) (QS. ar-Ra'd : 39)¹⁹⁵. Hadis dari Imam Ja'far al-Shadiq menyatakan: "*Allah tidaklah mengutus seorang nabi kecuali dengan meyakini al-Badā'*", yang memperkuat kedudukan doktrin ini dalam teologi Syiah¹⁹⁶.

Adapun dalam tradisi Sunni, khususnya dalam mazhab Asy'ariyah, posisi terhadap *al-Badā'* lebih moderat dan penuh kehati-hatian. Mazhab ini menerima kemutlakan ilmu dan kehendak Allah, namun membuka ruang bagi perubahan takdir sebagai bentuk respons terhadap doa dan amal manusia. Ulama seperti al-Ghazali dalam *Ihya' 'Ulum al-Din* menekankan pentingnya tawakal dan menerima ketetapan Allah tanpa mempertanyakan mekanisme di balik perubahan tersebut¹⁹⁷. Perubahan yang tampak dalam ketetapan ilahi tidak dipahami sebagai perubahan dalam ilmu Allah, melainkan sebagai manifestasi dari ilmu yang telah meliputi segala kemungkinan sejak azali. Pandangan ini berupaya menjaga kesempurnaan sifat Allah, sembari mengakomodasi dimensi etis dan spiritual dari doa dan amal.

Konsep *al-Badā'* juga berkaitan erat dengan dinamika wahyu dan naskh dalam hukum Islam. Dalam hal ini, semua aliran sepakat bahwa perubahan dalam hukum (naskh) bukanlah perubahan dalam ilmu Allah, melainkan bagian dari kebijaksanaan-Nya dalam menyesuaikan hukum dengan konteks sosial yang berubah. Ayat seperti "*Kami tidak menasakh suatu ayat atau menjadikannya dilupakan, melainkan Kami datangkan yang lebih baik atau yang sebanding dengannya*" (QS. al-Baqarah : 106)¹⁹⁸ menjadi landasan penting untuk memahami fleksibilitas hukum dalam kerangka yang tetap menegaskan absolutisme ilmu Tuhan.

Perdebatan tentang *al-Badā'* dalam teologi Islam mencerminkan kedalaman dan keragaman pemikiran para teolog Muslim dalam upaya mereka memahami relasi antara Tuhan, ilmu-Nya, dan

dinamika sejarah manusia. Muktaẓilah menolak *al-Badā'* demi mempertahankan prinsip keadilan dan ilmu Allah yang sempurna; Syiah Imamiyah mengafirmasinya sebagai bagian dari kekuasaan dan rahmat Tuhan yang dinamis; sedangkan Asy'ariyah mengambil jalan tengah yang mengakui respons Allah terhadap amal manusia tanpa menisbatkan perubahan pada ilmu-Nya. Perbedaan ini memperlihatkan betapa kompleksnya konsepsi tentang Tuhan dalam Islam, yang selalu berusaha menjaga keseimbangan antara tanzih (penyucian Tuhan dari kekurangan) dan taqrib (pendekatan manusiawi terhadap pemahaman sifat-sifat-Nya).

Al-Badā' dalam Perspektif Teologi Islam

Konsep *al-Badā'* merupakan salah satu isu teologis yang cukup kompleks dan sensitif dalam diskursus pemikiran Islam. Secara etimologis, *al-Badā'* berasal dari kata *bada-yabdū-buduwwan*, yang berarti tampak, jelas, atau nyata setelah sebelumnya tersembunyi. Secara terminologis dalam konteks teologi Islam, *al-Badā'* diartikan sebagai perubahan kehendak atau pengetahuan Allah SWT setelah adanya informasi atau kondisi baru yang muncul. Konsep ini muncul mencakup panjang di antara para teolog Muslim, khususnya antara kalangan Sunni dan Syiah, dan memiliki potensi signifikan terhadap pemahaman tentang sifat-sifat Allah, kehendak-Nya, dan hubungan-Nya dengan ciptaan.

Dalam teologi Sunni, konsep *al-Badā'* secara umum ditolak, terutama jika diartikan sebagai perubahan pengetahuan pada diri Allah SWT. Penolakan ini didasarkan pada prinsip dasar dalam akidah Sunni yang esensi kesempurnaan dan kemutlakan ilmu Allah

(al-'ilm al-mutlaq).¹⁹⁹ Menurut teologi Sunni, Allah SWT Maha Mengetahui segala sesuatu, baik yang telah terjadi, sedang terjadi, maupun yang akan terjadi, tanpa ada batasan waktu dan ruang. Ilmu Allah bersifat *azali* (tanpa permulaan) dan *abadi* (tanpa akhir). Menganggap Allah mengalami *al-Badā'* dalam artian pengetahuan-Nya berubah atau bertambah, dianggap sebagai sebuah kekurangan (*naqṣ*) pada sifat kesempurnaan Allah. Imam Abu Hanifah dalam kitab *Al-Fiqh al-Akbar* menegaskan bahwa sifat-sifat Allah, termasuk ilmu-Nya, adalah *azali* dan *abadi*, tidak mungkin berubah atau baru terjadi. Pendapat senada juga diungkapkan oleh Imam al-Asy'ari, pendiri mazhab Asy'ariyah, yang menyatakan bahwa ilmu Allah meliputi segala sesuatu secara sempurna dan tidak mungkin terjadi perubahan pada ilmu-Nya.²⁰⁰ Lebih lanjut lagi, para teolog Sunni menafsirkan ayat-ayat Al-Quran yang secara lahiriah seolah-olah mengindikasikan adanya *al-Badā'* sebagai bentuk ujian atau cobaan bagi manusia, bukan sebagai perubahan dalam pengetahuan Allah SWT. Misalnya, kisah Nabi Yunus AS dan kaumnya dalam Al-Quran seringkali dikutip dalam konteks ini. Meskipun Allah SWT awalnya memberitahukan azab kepada kaum Yunus, namun kemudian azab tersebut diangkat setelah mereka beriman.²⁰¹ Teolog Sunni menjelaskan bahwa perubahan ini bukan berarti Allah baru mengetahui keimanan kaum Yunus, melainkan perubahan dalam ketentuan (qadar) Allah yang disebabkan oleh keimanan dan taubat kaum Yunus, yang mana hal ini telah diketahui oleh Allah sejak awal.

Berbeda dengan pandangan Sunni, teolog Syiah Imamiyah (*Itsna Asyariyah*) menerima konsep *al-Badā'* sebagai bagian dari akidah

mereka. Namun, pemahaman Syiah tentang *al-Badā'* berbeda dengan pemahaman yang mungkin dipahami awam secara umum. Dalam pandangan Syiah, *al-Badā'* tidak bermakna bahwa pengetahuan Allah berubah atau bertambah. Sebaliknya, *al-Badā'* dimaknai sebagai penampakan kehendak Allah yang baru kepada manusia, atau perubahan dalam ketentuan takdir Allah yang telah ditetapkan sebelumnya. Konsep *al-Badā'* dalam teologi Syiah seringkali dikaitkan dengan kehendak Allah yang bersifat *masyi'ah* (kehendak yang terkait dengan tindakan manusia).²⁰² Allah SWT memiliki kehendak *azali* yang mencakup segala sesuatu yang umum secara umum, namun Allah juga memiliki kehendak *masyi'ah* yang terkait dengan tindakan dan pilihan manusia. Ketika manusia melakukan tindakan atau permohonan kepada Allah, maka Allah dapat mengubah ketentuan takdir-Nya sesuai dengan kehendak *masyi'ah* -Nya, meskipun hal ini tidak mengubah pengetahuan *azali* Allah. Ayat-ayat Al-Quran yang menunjukkan adanya penghapusan (nasakh) ayat atau perubahan ketentuan juga seringkali dijadikan dalil oleh teolog Syiah untuk mendukung konsep *al-Badā'*.²⁰³ Selain itu, hadis-hadis dari Ahlul Bait, keluarga Nabi Muhammad SAW, juga menjadi sumber penting dalam memahami konsep *al-Badā'* dalam teologi Syiah. Salah satu hadis yang sering dikutip adalah hadis dari Imam Ja'far ash-Shadiq yang menyebutkan bahwa "*Tidak ada badā' bagi Allah dalam suatu perkara sebagaimana badā' -Nya dalam perkara anakku Ismail.*"²⁰⁴ Hadis ini, meskipun secara lahiriah mengindikasikan adanya *badā'* dalam perkara Allah, namun dalam teologi Syiah

diinterpretasikan sebagai penekanan pada keluasan rahmat dan kehendak Allah yang dapat mengubah ketentuan-Nya berdasarkan hikmah dan kebijaksanaan-Nya.

Perdebatan antara Sunni dan Syiah mengenai *al-Badā'* lebih banyak berkisar pada perbedaan penafsiran terhadap nash-nash agama dan perbedaan penekanan pada sifat-sifat Allah. Kalangan Sunni khawatir bahwa konsep penerimaan *al-Badā'* akan mereduksi kesempurnaan ilmu Allah, sementara kalangan Syiah berpendapat bahwa persetujuan *al-Badā'* dapat membatasi keluasan rahmat dan kehendak Allah, serta mengurangi nilai doa dan ikhtiar dalam mengubah takdir.²⁰⁵ Meskipun demikian, perlu dicatat bahwa tidak semua kelompok Sunni dan Syiah memiliki pandangan yang seragam mengenai *al-Badā'*. Terdapat perbedaan pendapat dan interpretasi di internal masing-masing mazhab. Beberapa ulama Sunni modern mencoba mendekati pemahaman *al-Badā'* dengan memberikan interpretasi yang lebih moderat, seperti mengartikan *al-Badā'* sebagai penampakan hikmah Allah yang sebelumnya tersembunyi, atau sebagai perubahan dalam tataran pelaksanaan kehendak Allah, bukan pada ilmu-Nya yang azali. Sementara itu, beberapa kalangan Syiah juga memberikan penekanan yang lebih kuat pada aspek *tauhid* (keesaan Allah) dan berusaha untuk menghindari penafsiran *al-Badā'* yang dapat menimbulkan dampak adanya perubahan pada diri Allah.²⁰⁶

Dalam pembahasan akidah Islam, konsep *al-Badā'* memiliki kedudukan penting karena terkait erat dengan pemahaman tentang sifat-sifat Allah, khususnya sifat ilmu dan iradah (kehendak).

Perdebatan mengenai *al-Badā'* mencerminkan upaya para teolog Muslim untuk memahami dan menafsirkan agama nash-nash yang terkadang terlihat ambigu atau kontradiktif. Konsep ini juga menyentuh isu-isu penting lainnya dalam teologi Islam, seperti masalah takdir dan ikhtiar manusia, serta hubungan antara Allah dan ciptaan-Nya. Memahami berbagai perspektif tentang *al-Badā'* membantu kita untuk lebih menghargai integritas pemikiran dalam tradisi teologi Islam dan untuk lebih mendalami kompleksitas konsep-konsep teologis yang mendasar. Lebih lanjut, kajian tentang *al-Badā'* dapat memberikan pemahaman yang lebih bernuansa tentang sifat-sifat Allah dan bagaimana sifat-sifat tersebut termanifestasi dalam hubungan-Nya dengan alam semesta dan manusia.

Al-Badā' dalam Pemikiran Tasawuf

Landasan Konseptual Al-Badā' dalam Islam

Konsep *al-Badā'* merupakan salah satu diskursus penting dalam teologi Islam yang secara fundamental menyentuh persoalan takdir dan kehendak Allah SWT. Untuk memahami pemaknaan *al-Badā'* dalam tradisi keilmuan Islam, terutama sebelum menafsirkan interpretasi spesifik dalam ranah sufisme, penting untuk mengkaji landasan konsepnya dalam teologi Islam secara umum. Dalam wacana teologis, *al-Badā'* seringkali menjadi titik perbedaan pandang di antara berbagai aliran pemikiran Islam, terutama dalam memahami hubungan antara kehendak Allah SWT yang mutlak dengan pengetahuan-Nya yang azali dan abadi. Sebagian teolog, khususnya dari kalangan Syi'ah dan Mu'tazilah, memaknai *al-Badā'*

sebagai manifestasi keagungan dan kebebasan mutlak Allah SWT dalam mengatur alam semesta dan perjalanan sejarah manusia²⁰⁷. Dalam perspektif ini, al-Badā' dipahami sebagai kemungkinan terjadinya perubahan atas kehendak Allah SWT, sebuah perubahan yang tidak serta merta mengurangi kesempurnaan ilmu-Nya. Argumen yang dibangun adalah bahwa Allah SWT, dengan sifat kemutlakan-Nya, tidak terikat oleh batasan ruang dan waktu, sehingga kehendak-Nya pun dapat termanifestasi dalam berbagai bentuk dan ketentuan yang dinamis. Pemahaman ini menekankan bahwa konsep al-Badā' justru memperkuat citra Allah SWT sebagai Dzat yang Maha Kuasa dan Maha Menentukan, yang tidak terikat pada ketetapan yang kaku dan tidak berubah. Al-Badā' dalam pandangan ini tidak dipahami sebagai indikasi kekurangan ilmu Allah SWT, melainkan sebagai cerminan keluasan dan pengendalian kehendak-Nya dalam mengatur alam semesta.

Namun penafsiran al-Badā' sebagai perubahan dalam kehendak Allah SWT tidak diterima secara bulat oleh kalangan seluruh teolog Muslim. Sebagian besar teolog Ahlussunnah wal Jama'ah, misalnya, memikirkan pemahaman ini karena dianggap berpotensi mengurangi kesempurnaan sifat-sifat Allah SWT, khususnya sifat ilmu-Nya yang Maha Mengetahui segala sesuatu secara azali dan abadi²⁰⁸. Bagi kalangan Ahlussunnah, perubahan dalam pengetahuan atau kehendak Allah SWT dianggap mustahil karena bertentangan dengan konsep kesempurnaan dan kemutlakan-Nya. Sebagai alternatif, mereka menawarkan pemahaman al-Badā' sebagai perubahan dalam perubahan atau pelaksanaan kehendak Allah SWT di alam nyata, bukan perubahan dalam kehendak-Nya itu

sendiri. Dalam kerangka pandang ini, Allah SWT sejak awal telah memiliki pengetahuan yang sempurna tentang segala kemungkinan dan ketetapan yang akan terjadi. Namun, perpindahan ketetapan tersebut dalam dimensi ruang dan waktu dapat tampak berbeda atau mengalami perubahan sesuai dengan hikmah dan kemauannya yang azali. Ahlussunnah wal Jama'ah memahami al-Badā' sebagai fenomena yang terjadi pada tataran manifestasi kehendak Allah SWT di dunia empiris, bukan pada tataran kehendak Allah SWT itu sendiri yang bersifat azali dan tidak berubah. Konsep ini dapat dianalogikan dengan seorang arsitek yang telah memiliki rencana bangunan secara lengkap dan detail sejak awal. Meskipun rencana tersebut telah sempurna dan tidak berubah, pelaksanaan pembangunan bangunan tersebut di lapangan bisa saja mengalami perubahan atau penyesuaian karena berbagai faktor eksternal, tanpa mengubah rencana awal yang telah ditetapkan. Demikian pula, dalam pandangan Ahlussunnah, al-Badā' memahami sebagai perubahan dalam tataran implementasi rencana Allah SWT di alam semesta, sementara pengetahuan dan kehendak-Nya yang azali tetap sempurna dan tidak mengalami perubahan.

Perbedaan interpretasi konsep al-Badā' antara berbagai aliran teologi Islam ini menunjukkan kompleksitas diskursus teologis seputar takdir dan kehendak Allah SWT. Memahami landasan konsep al-Badā' dalam teologi Islam secara umum merupakan langkah awal yang krusial untuk kemudian menelusuri bagaimana konsep ini dipahami dan diinterpretasi dalam tradisi sufisme, yang memiliki ciri dan pendekatan yang khas dalam memahami ajaran-ajaran Islam. Pemahaman mendalam terhadap berbagai perspektif

teologis ini akan memberikan kerangka analisis yang komprehensif dalam mengkaji dan memahami pemikiran sufi tentang *al-Badā'* serta implikasinya dalam spiritualitas Islam.

Al-Bada' dalam Perspektif Sufi

Dalam ranah pemikiran Islam, konsep *al-Badā'* secara tradisional telah menjadi subjek perdebatan intens dalam disiplin ilmu kalam, khususnya terkait implikasinya terhadap sifat *'ilm* (pengetahuan) dan *irādah* (kehendak) Allah Swt. Perdebatan ini seringkali berpusat pada pertanyaan teologis tentang apakah mungkin terjadi 'perubahan' dalam pengetahuan atau kehendak Ilahi, yang sekilas dapat menimbulkan kerancuan dengan kesempurnaan mutlak Allah. Namun, dalam hamparan luas tradisi Islam, terutama dalam dimensi esoteris yang diwakili oleh tasawuf, konsep *al-Badā'* tidak hanya terbatas pada diskursus teoretis ilmu kalam. Para sufi, melalui pengalaman spiritual dan telaah metafisika eksistensial, menempatkan *al-Badā'* dalam bingkai pemahaman yang lebih luas, melihatnya sebagai dimensi aktual dan personal dari relasi dinamis antara hamba dengan Sang Pencipta dalam setiap momen keberadaan.

Bagi para sufi, *al-Badā'* bukanlah sekadar pernyataan teologis tentang kemungkinan perubahan ketetapan, melainkan sebuah realitas eksistensial yang dialami dan dihayati dalam perjalanan ruhani (*sayr wa sulūk*). Konsep ini menjadi cerminan dari kehendak Allah yang tidak dibatasi oleh formula statis, tetapi senantiasa hadir dalam bentuk pembaruan, transformasi, dan, pada level pengalaman hamba, kejutan eksistensial yang menandai intervensi

atau manifestasi kehendak Ilahi yang tak terprediksi. Dalam perspektif ini, *al-Badā'* menjadi kunci untuk memahami bagaimana kosmos dan pengalaman spiritual individu merupakan arena manifestasi *tajallī* (penampakan diri) Ilahi yang berkelanjutan dan dinamis. Landasan metafisika sufistik yang mendukung pemahaman *al-Badā'* terletak pada konsep *tajallī* Ilahi yang tiada henti. Menurut pandangan mayoritas sufi, alam semesta bukanlah entitas statis yang selesai diciptakan pada satu titik waktu, melainkan merupakan cermin yang senantiasa membias asma' (nama-nama) dan sifat (atribut) Allah dalam bentuk-bentuk baru. Proses ini dikenal sebagai *tajaddud al-khalq*, pembaruan penciptaan yang konstan atau kreasi terus-menerus (*continuous creation*). William Chittick, dalam analisisnya terhadap metafisika Ibnu 'Arabi, menjelaskan bagaimana dunia dipandang sebagai hasil dari penampakan diri *asma'* dan *sifat* Ilahi yang berkelanjutan ke dalam wujud-wujud partikular, membentuk realitas yang selalu baru pada setiap hembusan nafas²⁰⁹. Fenomena *al-Badā'*, dalam konstruksi pemikiran ini, merupakan wujud aktual dari *tajaddud al-khalq* yang menghadirkan kebaruan dan perubahan melalui *irādah* Allah yang tidak terikat oleh keajegan yang tampak semata.

Kenyataan *tajaddud al-khalq* ini secara puitis diungkapkan oleh Maulana Jalaluddin Rumi dalam *Masnavi*-nya: "*Har lahzah jahān nau shawad wa bi-mānd, Bī-khabar az nau shudan andar baqā.*" (Setiap saat dunia diperbarui, namun kamu tidak menyadarinya. Ia tetap tampak sama karena kecepatan gerakannya)²¹⁰.

Syair ini menggarisbawahi sifat dinamis eksistensi kosmis yang diperbarui setiap waktu oleh kehendak Ilahi, tetapi kesadaran

manusia seringkali terbatas untuk menangkap pembaruan (*nau shudan*) yang terjadi di balik selubung keajaiban (*baqā*). Dalam konteks ini, *al-Badā'* adalah ekspresi *tajallī* yang secara kasat mata (atau dalam pengalaman batin yang mendalam) memunculkan perubahan, menunjukkan bahwa kehendak Allah senantiasa aktif membentuk realitas, melampaui prediksi rasional atau hukum sebab-akibat yang tampak final.

Pemahaman *al-Badā'* dalam tasawuf secara fundamental menegaskan keutamaan dan kemutlakan *qudrah* (kekuasaan) dan *irādah* (kehendak) Allah yang bersifat bebas dan tak terbatas. Para sufi menyadari bahwa segala fenomena dan peristiwa dalam semesta, termasuk nasib dan perjalanan ruhani seorang hamba, berada di bawah kendali *irādah* Ilahi yang bisa saja menampilkan bentuk yang berbeda dari apa yang diperkirakan atau direncanakan oleh akal manusia. *Al-Badā'* dengan demikian berfungsi sebagai pengingat eksistensial akan keterbatasan fundamental akal dan persepsi manusia dalam memahami rencana Tuhan yang bersifat *ghaib* (tak terlihat) dan memiliki kompleksitas yang melampaui nalar.

Basis teologis utama konsep ini bagi banyak kalangan muslim, termasuk sufi, adalah firman Allah Swt.: “*Yamḥu Allahu mā yashā'u wa yuthbit, wa 'indahū ummul-kitāb*” (*Allah menghapuskan apa yang Dia kehendaki dan menetapkan [apa yang Dia kehendaki], dan di sisi-Nya terdapat Ummul Kitab*) (QS. ar-Ra'd : 39)²¹¹. Ayat ini secara eksplisit menyatakan adanya ‘penghapusan’ dan ‘penetapan’ oleh Allah atas sesuatu yang telah ditetapkan dalam kitab catatan. Dalam interpretasi sufistik, ini bukan berarti pengetahuan atau

kehendak Allah berubah dalam Esensi-Nya, tetapi bahwa manifestasi atau realisasi dari kehendak tersebut di alam fenomena bisa berubah, bergantung pada *irādah* Ilahi yang *mutlaq*. *Ummul Kitab* (Induk Kitab) dipahami sebagai 'ilm Allah yang qadim dan mutlak, di mana segala kemungkinan telah tercatat; sedangkan 'penghapusan' dan 'penetapan' terjadi pada level takdir yang bersifat fenomenal atau yang dikenal sebagai *Qadar*.

Kesadaran akan dinamika *irādah* Ilahi yang termanifestasi melalui *al-Badā'* mendorong pengembangan sikap mental dan spiritual yang spesifik dalam tasawuf, seperti *tawakkul* (penyerahan diri sepenuhnya kepada Allah) dan *taslīm* (penerimaan total atas ketetapan-Nya). Syekh Abdul Qadir al-Jailani, seorang tokoh sentral dalam sejarah sufi, dalam banyak nasihatnya menekankan pentingnya melepaskan diri dari keterikatan pada rencana dan keinginan pribadi²¹². Dalam karyanya yang terkenal, *Futuh al-Ghayb* (Pembukaan Hal Ghaib), beliau mengingatkan bahwa seorang hamba yang sejati adalah dia yang berserah pada kehendak Allah sekalipun kehendak itu berlawanan dengan apa yang diharapkan atau dikehendaki dirinya²¹³. Ini adalah penghayatan mendalam terhadap *al-Badā'* yang menuntut kelenturan eksistensial dan penyerahan diri absolut. Penghayatan terhadap *al-Badā'* tidak hanya berhenti pada pemahaman teoretis atau metafisik, tetapi bertransformasi menjadi energi yang membentuk akhlak dan pengalaman spiritual sufi. Salah satu akhlak utama yang ditumbuhkan oleh kesadaran akan *al-Badā'* adalah *tawāḍu'* (kerendahan hati). Menghadapi kenyataan bahwa rencana atau

takdir dapat berubah melalui *irādah* Ilahi yang dinamis, seorang sufi menyadari keterbatasan pengetahuannya tentang masa depan dan rencana Tuhan. Hal ini menumbuhkan sikap tidak sombong, tidak merasa paling tahu, dan senantiasa bergantung pada Allah.

Perjalanan spiritual (*sayr wa sulūk*) dalam tasawuf seringkali digambarkan sebagai jalan yang tidak linier atau dapat diprediksi sepenuhnya. Ia penuh dengan ‘likungan’, ‘rintangan’, atau ‘pembukaan-pembukaan’ tak terduga yang merupakan wujud dari interaksi dinamis antara usaha hamba dan *irādah* Ilahi. Dalam konteks ini, *al-Badā’* menjadi semacam ‘ruang kemungkinan’ yang di dalamnya hamba secara aktif terlibat melalui doa, munajat, dan kesungguhan spiritual. Perubahan nasib atau pembaruan kondisi spiritual yang dialami sufi seringkali dimaknai sebagai bentuk *al-Badā’*, yakni manifestasi kehendak Allah yang merespons interaksi hamba-Nya.

Prinsip ini sejalan dengan sabda Nabi Muhammad Saw.: “*Tidak ada yang dapat menolak takdir kecuali doa.*” (HR. Tirmidzi)²¹⁴. Hadits mulia ini memberikan isyarat penting bahwa ketetapan yang tampak pasti (*qadar*) ternyata masih terbuka terhadap kemungkinan perubahan melalui sebab-sebab yang bersifat spiritual, yaitu doa. Doa dalam perspektif sufi bukanlah sekadar permohonan verbal, melainkan esensi dari relasi hidup antara hamba dengan Tuhannya, wujud pengakuan atas kekuasaan Allah dan kebutuhan diri. Ruang yang dibuka oleh doa untuk ‘menolak takdir’ inilah yang dalam penghayatan sufi dapat dipahami sebagai dimensi *al-Badā’*: peluang bagi *irādah* Ilahi untuk menampilkan

ketetapan yang berbeda dari apa yang sebelumnya tampak sebagai kemungkinan tunggal, sebagai respons atas kesungguhan dan ketergantungan total hamba.

Al-Badā' dalam perspektif sufi bukanlah sekadar konsep statis yang diperdebatkan secara teologis, melainkan sebuah realitas hidup yang termanifestasi dalam dinamika eksistensi dan pengalaman spiritual. Ia merupakan refleksi langsung dari *tajallī* Ilahi yang berkelanjutan dan *irādah* Allah yang tidak terbatas. Penghayatan terhadap *al-Badā'* membuka kesadaran hamba akan keterbatasan akal dan pengetahuan diri, menumbuhkan *tawakkul*, *taslīm*, dan *tawāḍu'*, serta memberikan energi transformatif dalam perjalanan menuju kedekatan Ilahi.

Melalui pemahaman ini, *al-Badā'* berfungsi sebagai jembatan yang menghubungkan hamba dengan realitas *Qudrah* dan *Irādah* Allah yang Maha Dinamis. Ia mengingatkan bahwa Tuhan senantiasa hadir dalam setiap perubahan, setiap pembaruan, bahkan dalam setiap 'kejutan' dalam hidup. Bagi para sufi, menyadari dan menghayati *al-Badā'* adalah langkah penting dalam menyingkap selubung *ghaib*, memahami cara Allah berinteraksi dengan ciptaan-Nya secara hidup, dan pada akhirnya, mencapai *ma'rifa* (pengetahuan mendalam tentang Allah) yang sejati dan transformatif.

Al-Badā' dalam Maqāmāt dan Perjalanan Ruhani

Konsep *al-Badā'* memegang peranan penting dalam memahami dinamika *maqāmāt* (tingkatan spiritual) dan perjalanan ruhani seorang hamba menuju Allah SWT. Secara bahasa, *al-Badā'* berasal dari kata *bada'a* yang berarti 'tampak', 'nyata', atau 'menjadi

jelas'²¹⁵. Dalam konteks teologi Islam, khususnya dalam tradisi sufistik, *al-Badā'* seringkali dipahami sebagai perubahan atau penampakan di bawah kehendak Allah yang terlihat berbeda dari apa yang diperkirakan atau direncanakan oleh manusia. Konsep ini menjadi relevan dalam perjalanan spiritual karena mengingatkan *sālik* (pejalan spiritual) bahwa alur *maqāmāt* tidaklah linier dan statistik, melainkan penuh dinamika dan kejutan yang menguji sekaligus memperkuat keimanan.

Dalam pandangan sufi, *maqāmāt* bukanlah tingkatan spiritual yang kaku dan terstruktur secara permanen. Lebih dari itu, *maqāmāt* adalah kondisi spiritual yang dinamis dan fluktuatif, mencerminkan perjalanan hati seorang *sālik* yang senantiasa berubah dalam kedekatannya dengan Allah SWT. Seorang *sālik* dapat mengalami *tarāqqī* (kenaikan) menuju tingkatan yang lebih tinggi, namun juga dapat mengalami *tanazzul* (penurunan) atau *fatra* (masa kekeringan spiritual) dalam perjalanannya²¹⁶. Realitas *al-Badā'* hadir dalam konteks ini sebagai pengingat bahwa perjalanan spiritual bukanlah proses yang linier dan mudah diprediksi. Harapan dan rencana manusia dalam mencapai *maqāmāt* tertentu dapat berubah atau bahkan tampak berlawanan dengan kenyataan yang terjadi.

Kehadiran *al-Badā'* menantang pemahaman linier tentang kemajuan spiritual. Seorang *sālik* mungkin telah berusaha keras mencapai *maqām tawakkul* (berserah diri) atau *riḍā* (menerima), namun kemudian dihadapkan pada situasi sulit yang menguji keimanan dan kesabarannya. Dalam situasi seperti ini, konsep *al-Badā'* memaksa *sālik* untuk memikirkan kembali pemahamannya

tentang kehendak Allah dan kebijaksanaan-Nya yang mungkin belum sepenuhnya terjangkau oleh akal manusia. Perubahan kondisi yang tidak terduga ini, yang merupakan manifestasi *al-Badā'*, menjadi ujian yang menguji seberapa dalam *maqāmāt* tersebut telah terpatry dalam hati *sālik*.

Dalam *maqāmāt* seperti *tawakkul* dan *riḍā*, *al-Badā'* hadir sebagai ujian sekaligus instrumen penguat keimanan seorang sufi. *Tawakkul*, sebagai menyampaikan diri sepenuhnya kepada Allah setelah melakukan usaha secara maksimal, seringkali diuji ketika hasil yang diharapkan tidak sesuai dengan kenyataan. Demikian pula dengan *riḍā*, yang tuntutan penerimaan lapang dada terhadap segala ketetapan Allah, baik yang menyenangkan maupun yang tidak menyenangkan. Ketika seorang *sālik* menghadapi situasi yang tidak sesuai harapannya atau ketika usaha yang dilakukan tampak gagal, konsep *al-Badā'* menjadi relevan untuk menguji kedalaman *tawakkul* dan *riḍā* nya.

Dalam kondisi *al-Badā'*, seorang sufi diajarkan untuk tetap berprasangka baik (*ḥusn al-ẓann*) kepada Allah SWT dan menerima segala ketetapan-Nya dengan lapang dada. Mereka menyadari bahwa dibalik setiap *al-Badā'* (perubahan yang tampak), terdapat hikmah dan kebaikan yang mungkin belum sepenuhnya dipahami oleh akal manusia. Imam Al-Ghazali dalam magnum opusnya, *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn*, menjelaskan pentingnya *riḍā* terhadap takdir Allah SWT, baik yang menyenangkan maupun yang tidak menyenangkan, sebagai salah satu kunci kebahagiaan spiritual. Beliau menyatakan bahwa *riḍā* lahir dari keyakinan mendalam akan hikmah dan

keadilan Allah dalam setiap ketetapan-Nya²¹⁷. Menghadapi *al-Badā'* dengan *riḍā* dan *ḥusn al-ẓann* bukanlah bentuk kepasrahan yang lemah, melainkan manifestasi keimanan yang kokoh dan pemahaman yang mendalam tentang sifat-sifat Allah SWT.

Lebih jauh lagi, *al-Badā'* dalam perjalanan ruhani dapat dipahami sebagai wujud kasih sayang dan kelembutan Allah SWT (*luṭf*) kepada hamba-Nya. Apa yang tampak buruk atau tidak menguntungkan dalam pandangan manusia, seringkali merupakan bentuk kasih sayang Allah SWT yang tersembunyi. Seorang sufi yang mengalami kegagalan dalam suatu usaha duniawi, misalnya, mungkin saja sebenarnya sedang diselamatkan dari bahaya yang lebih besar atau sedang diarahkan menuju jalan yang lebih baik dan lebih diridhai oleh Allah SWT. Dalam perspektif ini, *al-Badā'* bukanlah sekadar perubahan kehendak Allah yang acak, melainkan bagian dari rencana-Nya yang Maha Bijaksana untuk kebaikan hamba-Nya.

Konsep *al-Badā'* mengajarkan *sālik* untuk selalu optimis dan ber-*ḥusn al-ẓann* kepada Allah SWT, serta melihat setiap kejadian dalam hidup sebagai bagian dari rencana-Nya yang Maha Bijaksana. Ibnu 'Arabi, seorang tokoh sufi dengan pemikiran yang mendalam, dalam karya-karyanya seringkali menekankan pentingnya memahami *tajallī Ilahi* (manifestasi keindahan dan kesempurnaan Allah) dalam berbagai bentuknya, termasuk dalam bentuk *al-Badā'*. Beliau memandang *al-Badā'* sebagai ungkapan kasih sayang dan kebijaksanaan Allah SWT yang terwujud dalam dinamika kehidupan manusia dan alam semesta²¹⁸. Dengan memahami *al-Badā'* sebagai

manifestasi *luṭf* Ilahi, seorang *sālik* dapat senantiasa menjaga ketenangan hati dan optimisme dalam menjalani perjalanan ruhani, bahkan di tengah berbagai ujian dan tantangan yang tampak tidak menyenangkan. Konsep *al-Badā'* memiliki relevansi yang signifikan dalam memahami dinamika *maqāmāt* dan perjalanan ruhani. Ia mengingatkan bahwa perjalanan menuju Allah SWT bukanlah alur yang linier dan statis, melainkan penuh dengan dinamika dan perubahan yang tidak terduga. *Al-Badā'* menjadi ujian yang menguji kedalaman *maqāmāt tawakkul* dan *riḍā*, sekaligus menjadi instrumen penguat keimanan bagi seorang *sālik*. Lebih dari itu, *al-Badā'* dapat dipahami sebagai manifestasi *luṭf* Ilahi, ungkapan kasih sayang dan kebijaksanaan Allah SWT yang tersembunyi di balik setiap perubahan dan kejadian dalam hidup. Dengan memahami konsep *al-Badā'* secara mendalam, seorang *sālik* dapat menjalani perjalanan ruhani dengan lebih bijaksana, istiqamah, dan selalu ber-*ḥusn al-ẓann* kepada Allah SWT dalam setiap kondisi.

Hubungan Al-Badā' dengan Ilmu Allah

Konsep *badā'* dalam teologi Islam telah memicu diskusi yang mendalam dan kompleks, terutama terkait dengan esensinya terhadap sifat 'Ilm (Pengetahuan) Allah Swt. Secara bahasa, *badā'* berarti "tampak" atau "menjadi jelas setelah sebelumnya tersembunyi"²¹⁹. Dalam konteks teologi, *badā'* sering dipahami sebagai perubahan dalam ketetapan atau kehendak Allah yang tampak dari sudut pandang manusia, meskipun esensi pengetahuan Allah tetaplah sempurna dan tidak berubah.

Salah satu titik krusial dalam memahami *badā'* adalah pada perbedaan antara pengetahuan Allah yang *azali* (tanpa permulaan) dan manifestasi kehendak-Nya dalam realitas waktu dan ruang. Ilmu Allah meliputi segala sesuatu secara total dan sempurna, baik yang telah terjadi, sedang terjadi, maupun yang akan terjadi, bahkan termasuk segala kemungkinan yang *mungkin* terjadi. Allah mengetahui segala detail takdir, termasuk kondisi dan pilihan hamba-Nya yang dapat mempengaruhi takdir tersebut. Dalam perspektif ini, *badā'* bukanlah berarti bahwa Allah menjadi mengetahui sesuatu yang sebelumnya tidak Ia ketahui, melainkan lebih kepada manifestasi pengetahuan Allah yang terimplementasi dalam tingkatan *taqdīr* (penetapan) yang berbeda-beda. serupa ditegaskan dalam Al-Quran, “...*sesungguhnya Allah Maha Mengetahui segala sesuatu*.”²²⁰ Ayat ini mengukuhkan keluasan dan kesempurnaan ilmu Allah yang tidak terbatas oleh waktu dan perubahan.

Para teolog dan filosof Muslim berusaha menjelaskan *badā'* dengan berbagai pendekatan yang tetap menjaga kemahabesaran dan kesempurnaan sifat-sifat Allah. Salah satu interpretasi umum yang disampaikan adalah bahwa *badā'* terjadi dalam '*Ilm al-Mu'allaq* (pengetahuan yang digantungkan) atau *al-Kitab al-Mahw wa al-Itsbat* (kitab penghapusan dan penetapan), berbeda dengan '*Ilm al-Mubram* (pengetahuan yang pasti dan tetap) atau *Lauh Mahfuz* (Lembaga yang terpelihara). Dalam pandangan ini, *Lauh Mahfuz* merupakan representasi pengetahuan Allah yang *azali* dan tidak berubah, sedangkan *al-Kitab al-Mahw wa al-Itsbat* merupakan tingkatan di mana takdir dapat mengalami

perubahan *tampak* berdasarkan kondisi dan tindakan hamba.²²¹ Ibnu Arabi, seorang tokoh sufi terkenal, menjelaskan konsep ini dengan metafora "dua kitab". Satu kitab adalah ilmu Allah yang azali dan tetap, sementara kitab lainnya adalah manifestasi ilmu tersebut dalam kenyataan yang dinamis dan berubah.²²² Perubahan yang tampak dalam *badā'* terjadi pada kitab kedua ini, bukan pada ilmu Allah yang esensial.

Lebih lanjut lagi, konsep *badā'* juga sering dikaitkan dengan peran doa dan amal saleh dalam mengubah takdir. Dalam ajaran Islam, doa memiliki kekuatan untuk menolak takdir buruk dan mendatangkan kebaikan. Hadits Nabi Saw. menyatakan: “ *Tidak ada yang dapat menolak takdir kecuali doa, dan tidak ada yang dapat menambah umur kecuali rahmat.* ”²²³ Hadits ini mengindikasikan adanya interaksi antara tindakan hamba (doa dan amal saleh) dengan takdir. Dalam konteks *badā'*, doa dan amal saleh dapat dipandang sebagai faktor yang mempengaruhi perwujudan takdir pada tingkatan *al-Kitab al-Mahw wa al-Itsbat*. Allah dalam ilmu-Nya yang azali telah mengetahui segala kemungkinan, termasuk kemungkinan perubahan takdir akibat doa dan amal hamba-Nya. *Badā'* tidak berarti Allah mengubah pengetahuan-Nya, tetapi lebih merupakan wujud dari pengetahuan-Nya yang mencakup segala kemungkinan dan kondisi.

Para ahli tafsir juga mencoba memahami konsep *badā'* melalui penafsiran ayat-ayat Al-Quran yang relevan. Misalnya, ayat yang sering dikaitkan dengan *badā'* adalah surat Ar-Ra'd ayat 39: “ *Allah menghapuskan apa yang Dia kehendaki dan menetapkan (apa yang*

*Dia kehendaki), dan di sisi-Nya-lah terdapat Ummul-Kitab (Lauh Mahfuz)."*²²⁴ Ayat ini diterjemahkan sebagai indikasi adanya penghapusan dan penetapan dalam takdir, yang sesuai dengan konsep *al-Kitab al-Mahw wa al-Itsbat*. Namun, penafsiran ini juga diperdebatkan, dan sebagian mufasir menekankan bahwa penghapusan dan penetapan ini Merujuk pada hukum-hukum syariat atau pada catatan amal manusia, bukan pada pengetahuan Allah yang esensial.²²⁵

Penting untuk dicatat bahwa konsep *badā'* tidak diterima secara universal oleh seluruh aliran teologi Islam. Sebagian kelompok, terutama yang cenderung pada aliran rasionalistik, menolak konsep *badā'* karena dianggap bertentangan dengan kesempurnaan dan keazalian ilmu Allah. Mereka berpendapat bahwa perubahan dalam ketetapan Allah akan mengimplikasikan adanya perubahan dalam pengetahuan-Nya, yang merupakan kekurangan bagi Allah Swt. Namun, sebagian ^{besar} ulama Ahlussunnah wal Jama'ah, dengan berbagai interpretasinya, tetap mempertahankan konsep *badā'* sebagai salah satu cara untuk memahami dinamika takdir dan peran manusia dalam berikhtiar dan berdoa.

Hubungan antara konsep *badā'* dengan ilmu Allah adalah hubungan yang kompleks dan memerlukan pemahaman yang mendalam tentang sifat-sifat Allah dan dinamika takdir. *Badā'* bukanlah berarti perubahan dalam ilmu Allah yang azali dan sempurna, melainkan lebih merupakan manifestasi dari pengetahuan-Nya yang luas dan mencakup segala kemungkinan. Konsep ini mengadaptasi peran doa dan amal saleh dalam

mempengaruhi takdir, tanpa mengurangi kesempurnaan ilmu Allah. Interpretasi *al-Kitab al-Mahw wa al-Itsbat* dan *Lauh Mahfuz* menjadi salah satu upaya untuk menjembatani potensi paradoks antara *badā'* dan ilmu Allah, dengan membedakan antara tingkatan pengetahuan Allah yang esensial dan manifestasinya dalam realitas yang dinamis. Memahami *badā'* secara proporsional akan membantu meningkatkan keimanan dan mendorong manusia untuk senantiasa berikhtiar dan berdoa kepada Allah Swt., seraya menyadari bahwa segala sesuatu terjadi dalam lingkup ilmu dan kehendak-Nya yang Maha Bijaksana.

Al-Badā', Doa, dan Ikhtiar

Dalam tradisi tasawuf, konsep takdir dan ketentuan Ilahi merupakan aspek sentral yang mendalam dan kompleks. Namun, di tengah doktrin tentang kepastian takdir, muncul sebuah konsep menarik yang membuka ruang bagi dinamika interaksi antara manusia dan Tuhannya, yaitu *al-Badā'*. Konsep ini, meskipun terkadang menimbulkan teologis, memiliki peran penting dalam perspektif sufistik, khususnya dalam menjelaskan relevansi doa, ikhtiar (usaha), dan *taqarrub* (mendekatkan diri kepada Allah) dalam mengubah ketentuan yang belum bersifat final.

Secara etimologis, *al-Badā'* berasal dari kata *bada'a* yang berarti tampak, nyata, atau menjadi jelas setelah tersembunyi. Secara terminologis dalam konteks teologi Islam, *al-Badā'* seringkali dipahami sebagai “munculnya sesuatu yang baru dalam pengetahuan Allah setelah sebelumnya tidak diketahui”²²⁶. Namun, pemahaman ini sering disalahartikan sebagai perubahan pada ilmu

Allah, yang tentu saja bertentangan dengan sifat Maha Mengetahui Allah ('Alim). Dalam perspektif tasawuf yang lebih halus dan mendalam, *al-Badā'* tidak dimaknai sebagai perubahan dalam ilmu Allah yang azali, melainkan sebagai manifestasi kehendak dan kebijaksanaan Allah yang diungkapkan secara bertahap kepada manusia. Al-Bada' lebih tepat dipahami sebagai "penampakan kehendak Allah yang sebelumnya tersembunyi dalam ilmu-Nya yang azali, menjadi nyata dalam realitas yang terwujud"²²⁷. Dengan kata lain, *al-Badā'* adalah cara Allah menunjukkan kepada hamba-Nya bahwa terdapat aspek-aspek takdir yang bersifat kondisional dan dapat diubah melalui usaha dan permohonan hamba-Nya.

Konsep *al-Badā'* dalam tasawuf membuka pintu bagi pemahaman yang lebih dinamis tentang takdir. Jika takdir dipahami secara kaku dan statistik, maka doa, peran dan ikhtiar menjadi dikaji. Namun, dengan adanya *al-Badā'*, doa dan ikhtiar mendapatkan legitimasi dan signifikansi yang kuat. Doa dalam perspektif sufistik bukan sekedar ritual yang memohon kebutuhan duniawi, melainkan sebuah dialog spiritual yang mendalam antara hamba dan Tuhannya. Melalui doa, seorang sufi tidak hanya meminta perubahan takdir secara lahiriah, tetapi juga memohon bimbingan, kekuatan, dan kedekatan dengan Allah. Doa yang dipanjatkan dengan tulus dan penuh keyakinan, diyakini memiliki kekuatan untuk mengubah *qadha mubram* (ketentuan yang pasti) yang belum final, menjadi *qadha mu'allaq* (ketentuan yang digantungkan)²²⁸. Dalam konteks ini, Al-Qur'an menegaskan kekuatan doa, sebagaimana firman Allah SWT:

وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ
عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴿٦٠﴾

*“Dan Tuhanmu berfirman, “Berdoalah kepada-Ku, niscaya akan Aku perkenankan bagimu. Sesungguhnya orang-orang yang sombong tidak mau menyembah-Ku akan masuk neraka Jahanam dalam keadaan hina dina.” (QS.Ghafir : 60)²²⁹. Ayat ini memberikan janji yang jelas bahwa Allah akan mengabulkan doa hamba-Nya. Dalam perspektif tasawuf, pengabulan doa tidak selalu berarti perubahan takdir secara kasat mata, tetapi bisa juga berupa ketenangan hati, kekuatan spiritual, atau petunjuk Ilahi yang mengarah pada kebaikan. Para sufi seringkali menekankan bahwa esensi doa adalah *munajat* , yaitu berbisik-bisik dengan Allah, mengungkapkan isi hati, dan menonjolkan diri di hadapan-Nya. Doa dalam dimensi sufistik menjadi sarana *taqarrub* , yaitu mendekatkan diri kepada Allah, dan melalui kedekatan inilah rahmat dan karunia Allah yang lebih mudah diraih. serupa yang diajarkan oleh para ahli tasawuf, “Doa adalah senjata orang mukmin dan tiang agama serta cahaya langit dan bumi”²³⁰.*

Selain doa, ikhtiar atau usaha juga memiliki peran krusial dalam kerangka *al-Badā'* . Tasawuf tidak mengajarkan fatalisme pasif, melainkan mendorong manusia untuk berusaha aktif dan berikhtiar dalam mencapai kebaikan di dunia dan akhirat. Ikhtiar adalah manifestasi dari tanggung jawab manusia sebagai *khalifatullah fil ardh*i (wakil Allah di bumi). Dalam konteks *al-Badā'* , ikhtiar dipahami sebagai salah satu faktor yang dapat mempengaruhi

ketentuan Ilahi yang belum final. Usaha yang sungguh-sungguh, disertai dengan tawakkal (berserah diri kepada Allah), merupakan bentuk implementasi iman dan keyakinan kepada Allah. Rasulullah SAW bersabda:

،الْمُؤْمِنُ الْقَوِيُّ خَيْرٌ وَأَحَبُّ إِلَى اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِ الضَّعِيفِ
،وَفِي كُلِّ خَيْرٍ، إِحْرَصْ عَلَى مَا يَنْفَعُكَ، وَاسْتَعِنْ بِاللَّهِ وَلَا تَعْجِزْ
وَأِنْ أَصَابَكَ شَيْءٌ فَلَا تَقُلْ: لَوْ أَنِّي فَعَلْتُ كَانَ كَذَا وَكَذَا، وَلَكِنْ
قُلْ: قَدَّرَ اللَّهُ وَمَا شَاءَ فَعَلَ، فَإِنَّ لَوْ تَفْتَحُ عَمَلَ الشَّيْطَانِ

"Mukmin yang kuat lebih baik dan lebih dicintai Allah daripada mukmin yang lemah; dan pada keduanya ada kebaikan. Bersemangatlah terhadap hal-hal yang bermanfaat bagimu. Mohonlah pertolongan kepada Allah dan janganlah kamu merasa lemah. Jika kamu ditimpa musibah, janganlah kamu berkata: 'Seandainya aku melakukan seperti itu, tentu akan begini dan begitu,' tetapi juga: 'Ini adalah takdir Allah, dan apa yang Dia kehendaki pasti terjadi,' karena itu kata 'seandainya' itu membuka perbuatan setan." (HR.Muslim)²³¹. Hadis ini menekankan pentingnya ikhtiar dan kekuatan bagi seorang mukmin. Konsep *al-Badā'* memberikan ruang bagi manusia untuk berusaha mengubah keadaan melalui ikhtiar yang optimal. Namun, penting untuk diingat bahwa ikhtiar dalam tasawuf selalu dilakukan dengan tawakkal, yaitu menyerahkan hasil usaha kepada Allah. Seorang sufi berusaha menguasai tenaga, namun tetap menyadari bahwa segala sesuatu pada akhirnya berada dalam kendali Allah. Keberhasilan dan

kegagalan dipandang sebagai ujian dan anugerah dari Allah, yang keduanya membawa hikmah dan pelajaran spiritual.

Dalam konteks *taqarrub*, doa dan ikhtiar menjadi jalan utama untuk mendekatkan diri kepada Allah. Melalui doa, seorang hamba menunjukkan kemandirian dan kepasrahannya kepada Allah. Melalui ikhtiar, seorang hamba membuktikan kesungguhan dan kecintaannya kepada Allah dengan berusaha melakukan yang terbaik sesuai dengan kemampuan yang diberikan-Nya.

Keduanya, doa dan ikhtiar, merupakan manifestasi dari *ubudiyyah* (penghambaan diri) yang sempurna kepada Allah. Semakin intens seorang hamba berinteraksi dengan Allah melalui doa dan ikhtiar yang ikhlas, semakin dekat pula ia dengan-Nya. Kedekatan dengan Allah inilah yang menjadi tujuan utama dalam tasawuf. Para sufi meyakini bahwa *taqarrub* akan membuka pintu *ma'rifat* (pengetahuan spiritual) dan *mahabbah* (cinta) kepada Allah, yang merupakan puncak dari perjalanan spiritual seorang sufi²³². Konsep *al-Badā'* dalam tasawuf memberikan pemahaman yang dinamis dan komprehensif tentang takdir, doa, dan ikhtiar. *Al-Badā'* bukan berarti perubahan ilmu Allah, melainkan perwujudan kebijaksanaan dan kehendak-Nya yang terungkap secara bertahap kepada manusia. Konsep ini membuka ruang bagi peran aktif manusia melalui doa dan ikhtiar untuk mempengaruhi ketentuan Ilahi yang belum final. Doa dan ikhtiar dalam perspektif sufistik bukan sekedar upaya untuk mengubah nasib secara lahiriah, tetapi lebih dari itu, sebagai sarana *taqarrub* kepada Allah. Melalui doa dan ikhtiar yang tulus dan ikhlas, seorang sufi berusaha

mendekatkan diri kepada Allah, meraih ridha-Nya, dan mencapai puncak spiritualitas dalam perjalanan *taqarrub* menuju hadirat Ilahi.

Pandangan Tokoh-Tokoh Sufi tentang Al-Badā'

Al-Hallaj dan Manifestasi Kehendak Ilahi yang Transenden

Husain bin Mansur al-Hallaj, tokoh sentral dalam tradisi sufisme, dikenal luas karena pernyataan kontroversialnya, *Ana al-Haqq* ("Akulah Kebenaran"). Ungkapan ini, yang secara harfiah berarti pengakuan identitas dengan Yang Maha Benar (Allah), telah menempatkannya sebagai tokoh yang paradoks: dicintai oleh banyak sufi karena kedalaman pengalaman spiritualnya, namun dikutuk oleh otoritas agama dan politik karena dianggap melampaui batas-batas teologis yang diterima²³³. Meskipun Al-Hallaj tidak secara eksplisit mengartikulasikan konsep *badā'* dalam karya-karya yang sampai kepada kita, sebuah telaah mendalam terhadap pemikirannya, terutama mengenai *ittihad* (kesatuan mistik) dan *hulul* (inkarnasi atau penjelmaan), membuka ruang interpretasi yang menarik mengenai bagaimana manifestasi kehendak ilahi yang transenden dapat dipahami melalui lensa konsep *badā'*.

Untuk memahami relevansi *badā'* dalam konteks pemikiran Al-Hallaj, penting untuk terlebih dahulu menjernihkan makna konsep *badā'* itu sendiri. Dalam teologi Islam, *badā'* secara harfiah berarti 'tampak setelah tersembunyi' atau 'perubahan dalam pengetahuan atau kehendak'.²³⁴ Konsep ini seringkali dikaitkan dengan kemampuan Allah untuk mengubah atau mengganti perintah-Nya, atau menampilkan sesuatu yang sebelumnya tidak

diketahui dalam rencana-Nya. Namun, dalam konteks yang lebih luas, *badā'* dapat dipahami sebagai dimensi dinamis dalam kehendak ilahi, yang tidak terikat oleh batasan pemahaman manusia yang linier dan terbatas. Pemahaman ini relevan ketika kita mempertimbangkan pemikiran sufistik yang cenderung menekankan aspek transendensi dan misteri dalam pengalaman keagamaan.

Al-Hallaj, dengan pengalaman spiritualnya yang mendalam, seringkali dipandang sebagai representasi puncak dari pencapaian *ittihad* dalam sufisme.²³⁵ *Ittihad*, atau kesatuan mistik, Merujuk pada kondisi spiritual di mana seorang sufi merasa menyatu dengan Tuhan, kehilangan kesadaran akan dualitas antara hamba dan Khalik. Konsep *hulul*, yang juga diasosiasikan dengan Al-Hallaj, mengindikasikan pemahaman yang lebih radikal tentang penjelmaan esensi ilahi dalam diri manusia.²³⁶ Meskipun *hulul* seringkali ditolak oleh teolog ortodoks karena dianggap mengurangi transendensi Allah dan berpotensi mengarah pada panteisme, dalam konteks pemikiran Al-Hallaj, konsep ini dapat dipahami sebagai pengungkapan intensitas pengalaman spiritual di mana batas antara yang ilahi dan yang insani menjadi kabur. Dalam keadaan *fana* (peleburan diri) yang dijelaskan dalam *Kitab al-Tawasin*, Al-Hallaj mengisahkan pengalaman ekstase di mana membiarkan dirinya sepenuhnya larut dalam kehendak Ilahi.²³⁷ Dalam kondisi seperti ini, ungkapan *Ana al-Haqq* dapat dipahami bukan sebagai klaim ketuhanan secara harafiah, melainkan sebagai kebenaran manifestasi ilahi yang diungkapkan

melalui lidah seorang hamba yang telah mencapai tingkat kesatuan spiritual yang mendalam.

Dalam konteks *badā'*, ungkapan *Ana al-Haqq* dapat diinterpretasikan sebagai sebuah *pencerahan* kehendak ilahi yang transenden, yang muncul secara tak terduga melalui seorang hamba. Dari perspektif rasionalitas dan pemahaman teologis yang konvensional, pernyataan *Ana al-Haqq* tampak paradoks dan bahkan bertentangan dengan prinsip dasar tauhid yang membedakan secara tegas antara Khalik dan makhluk. Namun, jika kita memahami *badā'* sebagai kemampuan kehendak ilahi untuk bermanifestasi dalam cara-cara yang tidak terduga dan melampaui batas-batas logika manusia, maka ungkapan *Ana al-Haqq* dapat dilihat sebagai salah satu bentuk manifestasi tersebut. Ini adalah sebuah "kejutan" dari kehendak ilahi, sebuah pengungkapan kebenaran yang muncul melalui lidah seorang hamba yang telah mencapai tingkat spiritualitas tertentu, meskipun secara lahiriah tampak kontradiktif.

Lebih lanjut, pemikiran Al-Hallaj tentang manifestasi kehendak ilahi yang tunggal mendukung interpretasi ini. Bagi Al-Hallaj, segala sesuatu di alam semesta adalah manifestasi dari kehendak Allah yang esa. Tidak hanya perubahan perintah atau takdir yang dapat dianggap sebagai manifestasi kehendak ilahi, tetapi juga setiap kejadian, setiap kata, bahkan setiap pikiran, pada akhirnya bersumber dari Kehendak Ilahi yang tunggal.²³⁸ Dalam pandangan ini, ungkapan *Ana al-Haqq* bukan sekadar pernyataan pribadi Al-Hallaj, tetapi lebih merupakan artikulasi kebenaran ilahi yang

termanifestasi melalui dirinya. Hal ini sejalan dengan pemahaman *badā'* sebagai penampakan kehendak ilahi yang tidak selalu linier atau dapat diprediksi, melainkan dapat muncul dalam berbagai bentuk yang terkadang mengejutkan dan paradoks.²³⁹

Al-Hallaj tidak secara eksplisit menggunakan konsep *badā'*, pemikirannya, terutama mengenai ittihad, hulul, dan manifestasi kehendak ilahi, memberikan landasan yang kuat untuk menginterpretasikan ungkapan Ana al-Haqq dalam kerangka *badā'*. Ungkapan kontroversial ini, dalam perspektif *badā'*, dapat dipahami sebagai manifestasi kehendak ilahi yang transenden dan tak terduga, yang terungkap melalui seorang hamba dalam kondisi ekstase spiritual. Interpretasi ini tidak hanya memperkaya pemahaman kita tentang pemikiran Al-Hallaj, tetapi juga membuka dimensi baru dalam memahami konsep *badā'* dalam tradisi sufisme, yaitu sebagai manifestasi dinamis kehendak ilahi yang melampaui batasan-batasan pemahaman rasional dan konvensional. Pemahaman ini menekankan aspek misteri dan transendensi dalam pengalaman spiritual, serta mengakui kemungkinan perwujudan kebenaran ilahi dalam bentuk-bentuk yang mungkin tampak paradoks dari sudut pandang manusia yang terbatas.

Imam Ja'far al-Shadiq dan Dimensi Batiniah Pengetahuan Ilahi

Imam Ja'far al-Shadiq (w. 148 H/765 M), tokoh sentral dalam tradisi Syiah dan tokoh yang dihormati dalam lingkaran tasawuf, mewariskan pemahaman mendalam mengenai konsep *al-Badā'*. Dalam teologi Syiah, *al-Badā'* merupakan doktrin fundamental yang menegaskan kemahakuasaan dan kebebasan mutlak Tuhan untuk

mengubah takdir dan ketetapan-Nya.²⁴⁰ Konsep ini seringkali disalahpahami sebagai perubahan dalam pengetahuan Tuhan, namun Imam Ja'far al-Shadiq memberikan perspektif yang lebih nuansial dan mendalam. Beliau tidak hanya memandang *al-Badā'* sebagai perubahan ketetapan eksternal semata, melainkan juga sebagai manifestasi dimensi batiniah pengetahuan Ilahi yang sarat hikmah dan kebijaksanaan.

Dalam berbagai riwayat yang dinukil dari Imam Ja'far al-Shadiq, beliau menekankan bahwa *al-Badā'* tidak boleh dipahami sebagai indikasi perubahan pengetahuan Tuhan yang sebelumnya tidak diketahui. Pemahaman demikian, menurutnya, berbeda dengan sifat Maha Mengetahui ('*alim*') yang merupakan salah satu atribut esensial Tuhan.²⁴¹ Imam Ja'far al-Shadiq dengan tegas menolak anggapan bahwa *al-Badā'* mengimplikasikan ketidaktahuan Tuhan pada awalnya, yang kemudian berubah menjadi pengetahuan baru. Sebaliknya, beliau menjelaskan bahwa *al-Badā'* adalah wujud nyata dari kekuasaan dan hikmah Tuhan yang diperlihatkan kepada makhluk-Nya. Konsep ini, dalam pandangan Imam Ja'far, justru mengagungkan kebesaran Tuhan yang tidak terikat oleh batasan waktu dan ruang, serta memiliki kehendak mutlak yang tidak terhalangi oleh siapapun.²⁴² *Al-Badā'* bukanlah indikasi kekurangan dalam pengetahuan Tuhan, melainkan justru penegasan akan kesempurnaan kekuasaan dan hikmah-Nya.

Lebih jauh, dalam konteks tasawuf, pandangan Imam Ja'far al-Shadiq mengenai *al-Badā'* dapat diinterpretasikan sebagai penekanan pada pentingnya penyingkapan batiniah (*kashf*) dan

intuisi dalam meraih pemahaman yang lebih dalam tentang kehendak Ilahi. *Al-Badā'*, dari sudut pandang ini, bukan sekadar doktrin teologis yang bersifat rasional, melainkan juga sebuah pengalaman spiritual yang dapat dialami oleh seorang sufi. Melalui proses penyingkapan batiniah, seorang sufi berpotensi merasakan manifestasi kehendak Tuhan yang mungkin sebelumnya tersembunyi dari jangkauan pemahaman rasionalnya.²⁴³ Pengalaman *al-Badā'* dalam dimensi tasawuf menjadi iluminasi batin yang membuka tabir pemahaman, sehingga seorang hamba dapat menyadari betapa luas dan dalamnya hikmah Tuhan yang terwujud dalam setiap perubahan takdir dan ketetapan-Nya. Dalam pengalaman spiritual ini, *al-Badā'* bukan lagi sekedar konsep teologis, tetapi menjelma menjadi kenyataan yang dialami dan dirasakan dalam hati seorang sufi.

Dalam kerangka pemikiran tasawuf, *kashf* atau penyingkapan batiniah merupakan metode ma'rifah yang mengandalkan intuisi dan iluminasi spiritual, melampaui batas-batas rasionalitas diskursif.²⁴⁴ Melalui *kashf*, seorang sufi dapat memperoleh pengetahuan langsung (*'ilm al-yaqin*) tentang realitas spiritual dan kebenaran Ilahi. Dalam konteks *al-Badā'*, *kashf* memungkinkan seorang sufi untuk memahami dinamika kehendak Tuhan yang terwujud dalam perubahan takdir, bukan sebagai sesuatu yang acak atau tidak terduga, melainkan sebagai perwujudan kebijaksanaan dan kasih sayang Tuhan yang tersembunyi di balik layar realitas eksternal. *Al-Badā'* menjadi sebuah pintu gerbang menuju pemahaman yang lebih mendalam tentang sifat-sifat Ilahi, khususnya sifat kekuasaan (*qudrah*) dan hikmah (*hikmah*) Tuhan.

Pemikiran Imam Ja'far al-Shadiq tentang *al-Badā'* menawarkan perspektif yang kaya dan mendalam, yang tidak hanya terbatas pada dimensi teologis, tetapi juga merambah dimensi spiritual dan tasawuf. Beliau menegaskan bahwa *al-Badā'* bukanlah indikasi perubahan dalam pengetahuan Tuhan, melainkan manifestasi kekuasaan dan hikmah-Nya yang tak terbatas. Dalam konteks tasawuf, pemahaman *al-Badā'* diperkaya dengan konsep *kashf*, yang memungkinkan seorang sufi mengalami dimensi batiniah pengetahuan Ilahi secara langsung. Melalui penyingkapan batiniah, *al-Badā'* bertransformasi menjadi pengalaman spiritual yang mengantarkan seorang hamba menuju pemahaman yang lebih mendalam tentang kehendak dan kebijaksanaan Tuhan yang tersembunyi di balik setiap perubahan dalam kehidupan. Kontribusi Imam Ja'far al-Shadiq dalam memahami *al-Badā'* tidak hanya relevan dalam kajian teologi Syiah, tetapi juga memberikan kontribusi berharga bagi khazanah pemikiran tasawuf secara keseluruhan.

Ibnu 'Arabi dan Manifestasi Kehendak Ilahi dalam Wujud

Muhyiddin Ibn 'Arabi (1165-1240 M), yang dikenal sebagai *Syaikh al-Akbar* (Guru Besar), merupakan figur sentral dalam tradisi sufisme dan filsafat Islam. Warisan intelektualnya, yang kaya dan kompleks, mencakup berbagai bidang ilmu keislaman, mulai dari tafsir, hadis, fikih, hingga tasawuf dan filsafat. Salah satu kontribusi paling signifikan Ibn 'Arabi adalah pengembangan doktrin *wahdat al-wujud* (kesatuan wujud), sebuah konsep ontologis yang menyatakan bahwa hanya ada satu Wujud hakiki, yaitu Allah SWT,

dan segala sesuatu selain-Nya adalah manifestasi atau penampakan (*tajalli*) dari Wujud tersebut²⁴⁵. Doktrin ini menjadi kerangka teoretis yang komprehensif untuk memahami hubungan antara Tuhan dan alam semesta, serta implikasinya terhadap kehidupan spiritual dan pengalaman mistik.

Dalam konteks *wahdat al-wujud*, konsep *al-Badā'* memegang peranan penting dalam menjelaskan dinamika hubungan antara Kehendak Ilahi dan manifestasinya dalam wujud. Secara etimologis, *al-Badā'* dalam bahasa Arab berarti 'sesuatu yang tampak baru' atau 'kejadian yang muncul setelah sebelumnya tidak diketahui'. Dalam konteks teologi Islam, konsep ini seringkali dikaitkan dengan perdebatan tentang ilmu Tuhan dan perubahan dalam iradah (kehendak) Ilahi. Namun, Ibn 'Arabi memberikan pemahaman yang khas terhadap *al-Badā'* yang terintegrasi dalam sistem metafisika *wahdat al-wujud*.

Untuk memahami konsep *al-Badā'* dalam pemikiran Ibn 'Arabi, penting untuk terlebih dahulu memahami kerangka konseptual *wahdat al-wujud* dan *tajalli*. *Wahdat al-wujud* secara sederhana dapat diartikan sebagai 'kesatuan wujud'. Menurut doktrin ini, realitas hakiki hanyalah Wujud Allah SWT, sedangkan alam semesta dan segala isinya adalah manifestasi atau penampakan dari Wujud tersebut²⁴⁶. Penting untuk dicatat bahwa *wahdat al-wujud* bukanlah panteisme, yang menyamakan Tuhan dengan alam semesta. Dalam pandangan Ibn 'Arabi, Allah SWT tetap transenden dan berbeda dari ciptaan-Nya, namun pada saat yang sama, segala sesuatu di alam semesta tidak memiliki

wujud yang mandiri di luar Wujud Allah²⁴⁷. Alam semesta, dengan kata lain, adalah *tajalli* atau penampakan diri (*self-disclosure*) dari Nama-nama dan Sifat-sifat Allah yang Maha Indah.

Konsep *tajalli* merupakan kunci untuk memahami bagaimana *wahdat al-wujud* beroperasi. *Tajalli* merujuk pada proses penampakan diri Allah SWT kepada ciptaan. Dalam pandangan Ibn 'Arabi, Allah SWT memiliki Nama-nama dan Sifat-sifat yang tak terhingga, seperti *al-Khaliq* (Maha Pencipta), *al-Razzaq* (Maha Pemberi Rezeki), *al-Rahman* (Maha Pengasih), dan lain sebagainya. Nama-nama dan Sifat-sifat ini ingin 'mengenal diri-Nya' melalui manifestasi di alam semesta²⁴⁸. Allah SWT 'menampakkan diri' melalui ciptaan, menjadikan alam semesta sebagai cermin yang memantulkan Nama-nama dan Sifat-sifat-Nya. Setiap entitas di alam semesta, dari partikel terkecil hingga galaksi terbesar, adalah *tajalli* dari Nama-nama dan Sifat-sifat Allah, masing-masing memanifestasikan aspek tertentu dari Keagungan dan Keindahan Ilahi²⁴⁹.

Dalam kerangka *wahdat al-wujud* dan *tajalli*, konsep *al-Badā'* dapat dipahami sebagai aspek dinamis dari manifestasi kehendak Ilahi dalam wujud. Ibn 'Arabi menjelaskan dalam *Futuhāt al-Makkiyyah* bahwa Tuhan selalu dalam tindakan mencipta dan memperbarui wujud²⁵⁰. Alam semesta bukanlah ciptaan yang statis dan selesai pada suatu titik waktu di masa lalu, melainkan sebuah proses penciptaan yang berkelanjutan (*tajdid al-khalq*) dalam setiap momen. *Al-Badā'*, dalam konteks ini, bukanlah perubahan dalam pengetahuan atau kehendak Tuhan yang azali dan sempurna, tetapi

perubahan dalam manifestasi-Nya di alam semesta²⁵¹. Dengan kata lain, *al-Badā'* merujuk pada 'kesegaran' dan 'kebaruan' yang terus menerus muncul dalam wujud sebagai bentuk manifestasi kehendak Ilahi yang tidak pernah berhenti berkarya.

Sebagai contoh, fenomena alam seperti pergantian siang dan malam, perubahan musim, pertumbuhan tanaman, dan kelahiran serta kematian makhluk hidup dapat dilihat sebagai contoh *al-Badā'*. Setiap momen adalah manifestasi kehendak Ilahi yang baru dan segar, yang memancar dari Nama-nama dan Sifat-sifat-Nya. Penting untuk dipahami bahwa *al-Badā'* bukanlah indikasi 'ketidaktahuan' Tuhan pada awalnya, kemudian menjadi 'tahu' setelah kejadian berlangsung. Justru sebaliknya, *al-Badā'* adalah manifestasi dari Ilmu dan Kuasa Tuhan yang meliputi segala sesuatu, yang memungkinkan-Nya untuk terus menerus menciptakan dan memperbarui wujud dengan cara yang tak terhingga dan tak terduga²⁵².

Dalam *Futuhāt al-Makkiyyah*, Ibn 'Arabi menjelaskan lebih lanjut tentang konsep *al-Badā'* dengan mengaitkannya dengan Nama Allah *al-Badi'*, yang berarti 'Maha Pencipta yang Tiada Banding'. Nama *al-Badi'* menunjukkan bahwa penciptaan Allah SWT selalu baru dan unik, tidak mengikuti pola atau contoh yang sudah ada sebelumnya²⁵³. Setiap ciptaan adalah manifestasi kebaruan dan keunikan dari Nama *al-Badi'*, dan *al-Badā'* adalah realisasi dari Nama ini dalam wujud yang terus menerus berubah, memahami *al-Badā'* adalah memahami dimensi dinamis dan kreatif dari Kehendak Ilahi yang termanifestasi dalam alam semesta.

Selain dimensi teoretis, konsep *al-Badā'* juga memiliki dimensi batiniah yang mendalam dalam pengalaman spiritual seorang sufi. Bagi seorang sufi yang telah mencapai tingkat *fanā fi Allah* (lebur dalam Tuhan), kesadaran akan *tajalli* Ilahi dalam segala sesuatu menjadi semakin intens. Dalam keadaan *fanā*, ego dan kesadaran diri seorang sufi melebur dalam Kehadiran Ilahi, sehingga ia mampu menyaksikan *al-Badā'* sebagai realitas yang terus menerus terjadi²⁵⁴. Ia melihat bahwa setiap momen, setiap kejadian, adalah manifestasi langsung dari Kehendak dan Kuasa Tuhan.

Pengalaman *al-Badā'* dalam dimensi batiniah ini bukan hanya sekadar pemahaman intelektual, tetapi lebih merupakan pengalaman eksistensial yang mendalam. Seorang sufi yang mengalami *al-Badā'* merasakan kehadiran Tuhan yang dinamis dan kreatif dalam setiap aspek kehidupan. Ia menyadari bahwa tidak ada satupun momen yang statis atau repetitif, melainkan selalu ada kebaruan dan kesegaran manifestasi Ilahi dalam setiap detik waktu. Kesadaran ini memunculkan rasa kagum, syukur, dan cinta yang mendalam kepada Allah SWT, serta mendorongnya untuk terus menerus mendekatkan diri kepada-Nya melalui ibadah dan penghayatan spiritual²⁵⁵.

Konsep *al-Badā'* dalam pandangan Ibn 'Arabi merupakan aspek penting dalam memahami manifestasi kehendak Ilahi dalam wujud. Dalam kerangka *wahdat al-wujud* dan *tajalli*, *al-Badā'* bukanlah perubahan dalam Ilmu atau Kehendak Tuhan, melainkan pembaruan manifestasi-Nya yang dinamis dan kreatif dalam setiap momen penciptaan. *Al-Badā'* adalah realisasi dari Nama Allah *al-*

Badi' (Maha Pencipta yang Tiada Banding), yang menunjukkan kebaruan dan keunikan dalam setiap ciptaan. Lebih dari sekadar konsep teoretis, *al-Badā'* juga memiliki dimensi batiniah yang mendalam dalam pengalaman spiritual seorang sufi, yang memungkinkan mereka untuk menyaksikan kehadiran Tuhan yang aktif dan terus menerus dalam setiap aspek kehidupan. Pemahaman tentang *al-Badā'* memberikan wawasan yang berharga tentang dinamika hubungan antara Tuhan dan alam semesta, serta implikasinya bagi perkembangan spiritual manusia dalam tradisi sufisme.

Al-Ghazali dan Hikmah Tersembunyi di Balik Perubahan

Abu Hamid Muhammad bin Muhammad Al-Ghazali, yang masyhur dengan sebutan Al-Ghazali, merupakan figur sentral dalam khazanah pemikiran Islam. Ia dikenal sebagai seorang teolog, filsuf, dan sufi terkemuka yang berhasil menjembatani jurang pemisah antara dimensi syariat dan hakikat dalam agama. Karya-karyanya yang monumental, seperti *Ihya Ulumuddin*²⁵⁶ dan *Misykat al-Anwar*²⁵⁷, menjadi rujukan utama dalam memahami integrasi antara aspek lahiriah dan batiniah dalam praktik keagamaan. Al-Ghazali menekankan bahwa esensi agama tidak hanya terletak pada pelaksanaan ritual formal, tetapi juga pada pembersihan hati dan pencapaian pengalaman spiritual yang mendalam sebagai jalan mendekatkan diri kepada Allah SWT. Pemikiran Al-Ghazali tentang kehendak ilahi, hikmah di balik penciptaan, dan ujian kehidupan memiliki relevansi yang signifikan dalam memahami konsep *al-*

Badā', meskipun ia tidak secara eksplisit membahasnya dalam kerangka teologis yang sama dengan para ahli kalam.

Dalam kerangka pemikiran Al-Ghazali, seluruh kejadian di alam semesta ini berada di bawah kehendak dan izin Allah SWT. Tidak ada satu pun peristiwa yang terjadi secara kebetulan atau di luar kendali-Nya. Keyakinan ini tertuang dalam berbagai karyanya, di mana ia sering menekankan kekuasaan mutlak Allah atas segala sesuatu. Dalam *Ihya Ulumuddin*, Al-Ghazali menjelaskan bahwa setiap kejadian, baik yang tampak menyenangkan maupun menyakitkan bagi manusia, mengandung hikmah ilahi yang mendalam. Hikmah ini, meskipun seringkali tersembunyi dari pandangan manusia yang terbatas, merupakan bagian dari rencana Allah yang sempurna.²⁵⁸ Manusia, dengan keterbatasan akal dan pengetahuannya, seringkali tidak mampu memahami sepenuhnya alasan di balik setiap ketentuan Allah. Namun, bagi Al-Ghazali, keyakinan akan hikmah ilahi ini menjadi fondasi penting dalam memperkuat keimanan dan ketenangan hati.

Konsep *al-Badā'* dalam teologi Islam secara umum merujuk pada perubahan kehendak atau pengetahuan Allah SWT terkait suatu peristiwa. Secara etimologis, *al-Badā'* berarti "tampak jelas setelah tersembunyi". Dalam konteks teologis, konsep ini seringkali dipahami sebagai manifestasi kebijaksanaan Allah yang terkadang tampak tidak terduga atau bahkan bertentangan dengan ekspektasi manusia. Meskipun sebagian kelompok teolog menolak konsep *al-Badā'* karena dianggap dapat mengurangi kesempurnaan pengetahuan Allah, kelompok lain memahaminya sebagai bentuk

penegasan atas kehendak mutlak dan kebebasan Allah dalam bertindak sesuai dengan hikmah-Nya.²⁵⁹ Dalam konteks pemikiran Al-Ghazali, *al-Badā'* dapat dimaknai sebagai manifestasi hikmah ilahi yang tersembunyi di balik perubahan dan kejadian yang tidak terduga dalam kehidupan manusia.

Al-Ghazali menekankan pentingnya dimensi batiniah dalam memahami realitas kehidupan. Melalui pembersihan hati (*tazkiyatun nafs*) dan pengalaman spiritual (*mujāhadah*)²⁶⁰, seorang Muslim dapat memperoleh *ma'rifah* atau pengetahuan yang lebih mendalam tentang Allah SWT dan hikmah-Nya. Dalam *Misykat al-Anwar*, Al-Ghazali mengibaratkan hati manusia sebagai cermin yang dapat memantulkan cahaya ilahi. Ketika hati bersih dari noda dosa dan hawa nafsu, ia akan mampu menangkap hikmah ilahi yang tersembunyi di balik setiap kejadian. Dalam konteks ini, *al-Badā'* tidak lagi dipandang sebagai sesuatu yang membingungkan atau kontradiktif, melainkan sebagai bagian dari rencana Allah yang penuh hikmah dan rahmat. Perubahan dan kesulitan yang dialami manusia, dalam perspektif Al-Ghazali, memiliki potensi untuk menjadi sarana peningkatan spiritual dan mendekatkan diri kepada Allah SWT.

Dalam menghadapi perubahan dan ujian hidup, Al-Ghazali mengajarkan pentingnya *tawakkul* (berserah diri kepada Allah) dan *ridha* (menerima ketentuan Allah). *Tawakkul*, menurut Al-Ghazali, bukan berarti pasrah tanpa usaha, melainkan menyerahkan hasil akhir dari segala upaya kepada Allah SWT setelah melakukan ikhtiar maksimal²⁶¹. Sedangkan *ridha* merupakan sikap hati yang menerima dengan lapang dada segala ketentuan Allah, baik yang

menyenangkan maupun yang menyakitkan²⁶². Kedua sikap batiniah ini menjadi kunci dalam menghadapi *al-Badā'* dengan ketenangan dan keyakinan. Seorang sufi yang telah mencapai tingkat *maqam* yang tinggi, menurut Al-Ghazali, akan mampu melihat *al-Badā'* sebagai bagian dari rencana Allah yang sempurna dan penuh hikmah, meskipun secara rasional sulit untuk dipahami. Pengalaman batiniah ini membawa pada kedalaman iman dan kepasrahan yang lebih besar kepada Allah SWT, serta menumbuhkan kesadaran bahwa di balik setiap perubahan terdapat hikmah dan pelajaran berharga.

Pemikiran Al-Ghazali tentang kehendak ilahi, hikmah, dan ujian kehidupan memiliki relevansi yang signifikan dalam memahami konsep *al-Badā'*. Meskipun Al-Ghazali tidak secara eksplisit menggunakan istilah *al-Badā'* dalam konteks teologis yang ketat, pemikirannya tentang hikmah ilahi yang tersembunyi di balik setiap peristiwa dapat diinterpretasikan sebagai bentuk implisit dari pemahaman terhadap konsep tersebut. Bagi Al-Ghazali, perubahan dan kesulitan hidup bukanlah kejadian acak tanpa makna, melainkan manifestasi dari kehendak dan hikmah Allah SWT. Melalui pembersihan hati, pengalaman spiritual, *tawakkul*, dan *ridha*, seorang Muslim dapat memahami *al-Badā'* sebagai bagian dari rencana Allah yang sempurna dan penuh hikmah. Perspektif Al-Ghazali ini memberikan landasan spiritual yang kuat bagi umat Islam dalam menghadapi perubahan dan ketidakpastian hidup, serta menumbuhkan keyakinan bahwa di balik setiap peristiwa terdapat hikmah dan rahmat yang tersembunyi.

Al-Badā' dan Konsep Lauh Mahfuz dalam Tasawuf

Memahami Al-Badā' dan Lauh Mahfuz dalam Perspektif Teologis

Lauh Mahfuz secara harfiah berarti 'papan yang terpelihara' atau 'kitab yang terjaga'. Dalam perspektif teologi Islam, Lauh Mahfuz adalah sebuah entitas metafisik yang memuat catatan lengkap tentang segala sesuatu yang telah, sedang, dan akan terjadi di alam semesta, sejak awal penciptaan hingga akhir zaman. Keberadaan Lauh Mahfuz ditegaskan dalam Al-Quran, salah satunya melalui firman Allah dalam Surah Al-Buruj ayat 22: “Bahkan, itu adalah Al-Quran yang mulia, yang (tertulis) dalam Lauh Mahfuz.” Ayat ini secara jelas mengindikasikan keberadaan Lauh Mahfuz sebagai tempat penyimpanan Al-Quran dan, secara lebih luas, sebagai representasi ilmu Allah yang maha meliputi segala sesuatu.²⁶³

Para mufasir, seperti Imam Jalaluddin al-Suyuthi dalam kitab *Ad-Durr Al-Mantsur fi Tafsir Bil Ma'tsur*, menjelaskan bahwa Lauh Mahfuz merupakan cerminan dari ilmu Allah yang azali dan abadi.²⁶⁴ Lauh Mahfuz bukanlah papan fisik yang dapat diindera, melainkan sebuah realitas metafisik yang hanya dapat dipahami melalui wahyu dan akal yang tercerahkan. Ibnu Katsir dalam *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azhim* menambahkan bahwa Lauh Mahfuz mencakup ketentuan-ketentuan Allah atas seluruh makhluk, termasuk rezeki, ajal, dan segala peristiwa yang akan terjadi.²⁶⁵ Lauh Mahfuz merupakan simbol dari kemahatahuan Allah yang sempurna dan kekuasaan-Nya yang tak terbatas dalam mengatur alam semesta.

Hadis-hadis Nabi Muhammad SAW juga memberikan gambaran tentang Lauh Mahfuz. Dalam sebuah hadis riwayat Imam Muslim, Rasulullah bersabda: “Allah telah menuliskan takdir seluruh makhluk

lima puluh ribu tahun sebelum menciptakan langit dan bumi.”²⁶⁶ Hadis ini menunjukkan bahwa Lauh Mahfuz telah ada sebelum penciptaan alam semesta dan memuat catatan takdir seluruh makhluk. Keberadaan Lauh Mahfuz tidak berarti bahwa manusia tidak memiliki kehendak bebas atau terpaksa dalam melakukan perbuatannya. Justru, Lauh Mahfuz mencerminkan ilmu Allah yang mencakup segala kemungkinan, termasuk pilihan-pilihan yang akan diambil oleh manusia dengan kehendak bebasnya. Memahami Lauh Mahfuz dengan benar akan mengantarkan seorang muslim pada keyakinan yang teguh terhadap kekuasaan dan ilmu Allah, serta menumbuhkan sikap tawakal dan ridha terhadap takdir-Nya.

Konsep Al-Badā' dalam teologi Islam, khususnya dalam pandangan Ahlussunnah wal Jamaah, seringkali disalahpahami sebagai perubahan dalam ilmu Allah. Secara etimologi, *badā* dalam bahasa Arab berarti 'tampak' atau 'nyata setelah tersembunyi'. Dalam konteks teologis, Al-Badā' merujuk pada penampakan kehendak Allah atau perubahan ketentuan-Nya yang *tampak* berbeda bagi manusia, bukan perubahan dalam ilmu Allah yang azali dan abadi. Penting untuk ditekankan bahwa menurut akidah Ahlussunnah wal Jamaah, ilmu Allah adalah sempurna dan tidak mungkin berubah atau bertambah. Allah Maha Mengetahui segala sesuatu sebelum terjadinya, sedang terjadi, dan setelah terjadi, baik yang lahir maupun yang batin.

Al-Badā' harus dipahami sebagai manifestasi dari hikmah dan kehendak Allah yang Maha Bijaksana. Allah SWT memiliki kebebasan mutlak untuk menentukan dan mengubah ketentuan-

Nya sesuai dengan hikmah yang dikehendaki-Nya. Di dalam Al-Quran, terdapat ayat-ayat yang secara implisit mengindikasikan konsep Al-Badā', seperti dalam Surah Ar-Ra'd ayat 39: "Allah menghapus apa yang Dia kehendaki dan memerintahkan (apa yang Dia kehendaki), dan di sisi-Nya-lah terdapat Ummul-Kitab (Lauh Mahfuz)."²⁶⁷ Ayat ini menunjukkan bahwa Allah mempunyai kuasa untuk menghapus dan menetapkan ketentuan-Nya, meskipun segala sesuatu telah tercatat dalam Lauh Mahfuz.

Menurut Imam Al-Ghazali dalam *Al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul*, Al-Badā' merupakan salah satu bentuk ujian bagi manusia dan manifestasi dari kasih sayang Allah.²⁶⁸ Melalui Al-Badā', Allah memberikan harapan kepada manusia untuk mengubah takdir yang buruk melalui doa, amal saleh, dan taubat. Contoh Al-Badā' yang sering dikemukakan adalah kisah Nabi Yunus AS. Kaum Nabi Yunus pada awalnya ditakdirkan untuk diazab, namun setelah mereka beriman dan bertaubat, Allah SWT mengubah ketentuan-Nya dan menanggihkan azab tersebut. Kisah ini, yang disebutkan dalam Surah Yunus ayat 98, menjadi dalil bahwa takdir dapat berubah dengan izin Allah melalui usaha dan doa manusia.²⁶⁹

Para ulama tasawuf, seperti Syekh Abdul Qadir al-Jailani dalam *Al-Fath Ar-Rabbani*, memandang Al-Badā' sebagai bentuk interaksi dinamis antara Allah dan hamba-Nya.²⁷⁰ Al-Badā' mengajarkan bahwa hubungan antara manusia dan Allah bukanlah hubungan yang statis dan deterministik, melainkan hubungan yang dinamis dan penuh harapan. Dengan memahami Al-Badā', seorang muslim akan terdorong untuk senantiasa berdoa, beramal saleh,

dan mendekatkan diri kepada Allah, karena ia meyakini bahwa usahanya dapat mempengaruhi ketentuan Allah, bukan dalam mengubah arti ilmu Allah, tetapi dalam arti mengubah manifestasi ketentuan-Nya bagi dirinya.

Memahami Lauh Mahfuz dan Al-Badā' secara terpisah dapat menimbulkan kebingungan dan bahkan konflik. Namun, dalam perspektif teologis Islam yang komprehensif, kedua konsep ini saling melengkapi dan menyelaraskan. Lauh Mahfuz adalah manifestasi dari ilmu Allah yang Maha Meliputi dan ketetapan takdir-Nya yang azali, sementara Al-Badā' adalah manifestasi dari kehendak dan hikmah Allah yang dinamis dalam mengatur urusan makhluk-Nya. Keduanya tidak bertentangan, melainkan berada dalam kerangka tauhid yang kokoh.

Para ulama teologi, seperti Imam Abu Hanifah dalam *Al-Fiqh Al-Akbar*, menjelaskan bahwa Lauh Mahfuz mencakup segala sesuatu yang akan terjadi secara rinci dan pasti dalam ilmu Allah. Namun, di sisi lain, Allah juga memiliki kehendak yang mutlak untuk mengubah atau menanggukkan ketentuan-Nya berdasarkan hikmah yang dikehendaki-Nya. Al-Badā' tidak mengubah isi Lauh Mahfuz dalam ilmu Allah, tetapi mengubah manifestasi ketentuan Allah bagi hamba-Nya di dunia nyata.²⁷¹

Analogi yang sering digunakan untuk memahami hubungan Lauh Mahfuz dan Al-Badā' adalah perumamaan seorang dokter yang mengetahui diagnosis penyakit pasien dan kemungkinan prognosisnya. Dokter tersebut memiliki catatan medis pasien (ibarat Lauh Mahfuz) yang berisi segala informasi tentang penyakit pasien.

Namun, dokter juga memiliki kemampuan untuk memberikan pengobatan (ibarat Al-Badā') yang dapat mengubah prognosis penyakit pasien. Pengobatan tersebut tidak mengubah catatan medis yang ada, tetapi mengubah perjalanan penyakit pasien di dunia menjadi nyata.

Al-Badā' bukanlah pembatalan terhadap Lauh Mahfuz, melainkan penjabaran dan manifestasi dari hikmah Allah yang terkandung di dalamnya. Lauh Mahfuz adalah rencana Allah yang sempurna dan abadi, sedangkan Al-Badā' adalah pelaksanaan rencana tersebut yang disesuaikan dengan kehendak dan hikmah Allah pada waktu dan kondisi tertentu. Memahami harmonisasi kedua konsep ini akan memperkuat keyakinan seorang Muslim terhadap keagungan dan kebijaksanaan Allah SWT.

Pemahaman yang benar terhadap Al-Badā' dan Lauh Mahfuz memiliki esensi teologis yang signifikan dalam kehidupan seorang muslim.

Pertama , pemahaman tentang Lauh Mahfuz menumbuhkan keyakinan yang mendalam terhadap kemahatahuan dan kekuasaan Allah. Seorang Muslim menyadari bahwa segala sesuatu yang terjadi di alam semesta telah tercatat dalam ilmu Allah dan berada di bawah kendali-Nya. Hal ini akan memperkuat tauhid dan menjauhkan diri dari kesyirikan.

Kedua , pemahaman tentang Al-Badā' menumbuhkan harapan dan optimisme dalam menghadapi kehidupan. Seorang muslim tidak berputus asa dalam menghadapi kesulitan, karena ia meyakini bahwa Allah mempunyai kuasa untuk mengubah takdirnya melalui

doa dan usaha. Konsep Al-Badā' juga memotivasi seorang muslim untuk senantiasa berbuat baik dan menjauhi keburukan, karena ia meyakini bahwa amal perbuatannya dapat mempengaruhi ketentuan Allah.

Ketiga, pemahaman terhadap harmonisasi Lauh Mahfuz dan Al-Badā' menyeimbangkan antara tawakal dan ikhtiar. Seorang Muslim bertawakal kepada Allah atas segala urusannya, namun ia juga tidak berpangku tangan dan terus berusaha melakukan yang terbaik. Ia menyadari bahwa takdir Allah tidak menafikan kehendak bebas dan tanggung jawab manusia, melainkan justru menjadi landasan bagi keimanan dan amal saleh.²⁷²

Konsep Al-Badā' dan Lauh Mahfuz merupakan dua pilar penting dalam teologi Islam yang saling berkaitan dan harmonis. Lauh Mahfuz merepresentasikan ilmu Allah yang Maha Meliputi dan ketetapan takdir-Nya, sedangkan Al-Badā' merepresentasikan kehendak dan hikmah Allah yang dinamis dalam mengatur urusan makhluk-Nya. Pemahaman kedua konsep ini secara komprehensif akan memperkuat keimanan, menumbuhkan harapan, dan menyeimbangkan antara tawakal dan ikhtiar dalam kehidupan seorang muslim. Kajian teologis terhadap Al-Badā' dan Lauh Mahfuz bukan sekedar sekedar pembahasan teoritis, melainkan memiliki makna praktis yang mendalam dalam membentuk karakter dan spiritualitas seorang muslim yang sejati.

Al-Badā' dan Lauh Mahfuz dalam Perspektif Tasawuf

Dalam teologi Islam klasik, konsep *al-Badā'* seringkali dikaitkan dengan memuat antara aliran teologi yang berbeda, terutama

antara Ahlussunnah wal Jamaah dan Syiah. Dalam pandangan Ahlussunnah, konsep *al-Badā'* ditolak karena dianggap dapat mengimplikasikan ketidaktahuan Allah atau perubahan pada ilmu-Nya yang azali. Mereka menekankan bahwa ilmu Allah Maha Mutlak dan mencakup segala sesuatu sejak azali, sehingga tidak mungkin terjadi perubahan pada ketetapan-Nya dalam artian Allah baru mengetahui sesuatu setelah sebelumnya tidak diketahui. Namun, dalam perspektif Syiah, konsep *al-Badā'* diterima sebagai bagian dari doktrin keesaan Allah (*Tauhid*) dan kekuasaan-Nya yang mutlak. Mereka memahami *al-Badā'* sebagai manifestasi kehendak Allah yang dinamis dan hikmah-Nya yang luas, bukan sebagai perubahan dalam ilmu-Nya. *Al-Badā'* dipahami sebagai mengungkapkan kehendak Allah yang tersembunyi secara bertahap kepada makhluk-Nya, sesuai dengan hikmah dan maslahat yang dikehendaki-Nya.

Dalam tradisi tasawuf, pemahaman tentang *al-Badā'* mengambil nuansa yang lebih mendalam dan berorientasi pada pengalaman spiritual. Para sufi cenderung memandang *al-Badā'* bukan sekadar sebagai permasalahan teologis yang diperdebatkan, melainkan sebagai realitas spiritual yang dialami dalam perjalanan menuju Allah. Mereka memahami *al-Badā'* sebagai manifestasi keagungan dan keagungan Allah yang melampaui jangkauan akal manusia. Konsep ini dipandang sebagai salah satu aspek dari *tajalli* (penampakan diri) Allah dalam berbagai bentuk dan keadaan. Sufi terkemuka seperti Ibnu Arabi dalam *Futuhat al-Makkiyah* menjelaskan bahwa *al-Badā'* adalah manifestasi dari nama Allah *al-Mubdi'* (Yang Maha permulaan) dan *al-Mu'id* (Yang

Maha Mengembalikan), yang menunjukkan dinamika penciptaan dan pembaruan yang terus-menerus dari Allah. Menurut Ibnu Arabi, *al-Badā'* bukanlah perubahan dalam ilmu Allah, melainkan perubahan dalam manifestasi kehendak-Nya dalam alam semesta. Alam semesta senantiasa berada dalam keadaan *tajaddud al-amthal* (pembaruan contoh) dan *khalq jadid* (penciptaan baru) pada setiap saat, yang merupakan manifestasi dari *al-Badā'*.

Lebih lanjut, dalam perspektif tasawuf, *al-Badā'* juga dipahami sebagai aspek dari *qudrah* (kekuasaan) Allah yang mutlak. Allah berkuasa untuk menetapkan takdir dan juga berkuasa untuk mengubah sesuai dengan kehendak-Nya. Konsep ini memberikan harapan dan optimisme bagi para salik (pejalan spiritual) dalam perjalanan menuju Allah. Doa, permohonan, dan usaha sungguh-sungguh dapat menjadi wasilah (perantara) untuk mengubah takdir yang telah ditetapkan dalam *Lauh Mahfuz*, sebagaimana dipahami dalam batasan *al-Bada'* yang oleh Allah. Hal ini sejalan dengan hadis Nabi Muhammad SAW yang diperintahkan untuk memperbanyak doa karena doa dapat menolak takdir.

Lauh Mahfuz, atau Papan yang Terpelihara, merupakan konsep sentral dalam teologi Islam yang Merujuk pada kitab di sisi Allah yang mencatat segala sesuatu yang terjadi di alam semesta. Konsep ini disebutkan dalam Al-Qur'an pada beberapa ayat, di antaranya dalam surat Al-Buruj ayat 21-22:

بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ

“Bahkan, yang didustakan mereka itu adalah Al-Qur'an yang mulia, (21) yang (tersimpan) dalam Lauh Mafuzh (Papan yang

Terpelihara).” (QS. Al-Buruj : 21-22) Ayat ini mengindikasikan bahwa Al-Qur'an, sebagai kalam Allah, memiliki asal-usul yang mulia dan terpelihara dalam *Lauh Mahfuz*. Penafsiran ayat ini dan ayat-ayat lain yang berkaitan dengan *Lauh Mahfuz* dalam tafsir klasik seperti *Tafsir al-Tabari* dan *Tafsir Ibnu Katsir* menjelaskan bahwa *Lauh Mahfuz* adalah kitab yang mencatat semua takdir makhluk, baik yang baik maupun yang buruk, sebelum penciptaan alam semesta.

Dalam pandangan tasawuf, *Lauh Mahfuz* dipahami sebagai manifestasi dari 'Ilmullah (Ilmu Allah) yang azali dan abadi. Ia merupakan cerminan dari pengetahuan Allah yang meliputi segala sesuatu, baik yang *ghaib* maupun yang *syahadah*. *Lauh Mahfuz* bukan sekedar catatan takdir, tetapi juga merupakan sumber dari segala keberadaan dan kejadian di alam semesta. Sufi memandang *Lauh Mahfuz* sebagai 'ayn thabitah (esensi yang tetap) dari segala sesuatu yang tercipta, yaitu prototipe ilahi dari segala wujud yang akan terwujud dalam alam semesta. Konsep 'ayn thabitah dalam tasawuf Ibnu Arabi menjelaskan bahwa setiap makhluk memiliki esensi abadi dalam ilmu Allah sebelum penciptaannya di alam nyata. Esensi ini tercatat dalam *Lauh Mahfuz* dan menjadi sumber bagi manifestasi wujudnya di alam semesta. Lebih jauh lagi, para sufi juga memandang *Lauh Mahfuz* sebagai sumber inspirasi dan *kasyf* (penyingkapan) bagi mereka yang telah mencapai tingkat spiritualitas tertentu. Melalui *riyadhah* (latihan spiritual) dan *mujahadah* (perjuangan melawan nafsu), seorang sufi dapat mencapai *mukasyafah* (tersingkapnya

hijab) sehingga mampu melihat atau mendapatkan *isyarah* (isyarat) dari *Lauh Mahfuz*. *Kasyf* tentang *Lauh Mahfuz* bukanlah berarti mengetahui seluruh isi *Lauh Mahfuz*, yang merupakan ranah ilmu Allah semata, tetapi lebih untuk mendapatkan wawasan wawasan dan spiritual yang berasal dari sumber ilahi tersebut. Pengetahuan ini dapat berupa bimbingan spiritual, pemahaman mendalam tentang hakikat realitas, atau bahkan firasat tentang kejadian yang akan datang. Kitab *al-Luma'* karya Abu Nasr as-Sarraj at-Tusi, sebagai salah satu kitab tasawuf klasik, menjelaskan tentang tingkatan-tingkatan *kasyf* dan bagaimana seorang sufi dapat mencapai pencerahan spiritual melalui penyucian jiwa dan pendekatan diri kepada Allah.

Dalam perspektif tasawuf, hubungan antara *al-Badā'* dan *Lauh Mahfuz* tidak dipandang sebagai kontradiksi, melainkan sebagai dua sisi dari realitas ilahi yang saling melengkapi. *Lauh Mahfuz* merepresentasikan aspek ketetapan dan kekekalan ilmu Allah, sedangkan *al-Badā'* merepresentasikan aspek kehendak dan kekuasaan Allah yang dinamis dan manifestatif. Keduanya tidak berselisih, namun justru menegaskan keagungan dan kebijaksanaan Allah yang Maha Sempurna.

Para sufi memahami bahwa *Lauh Mahfuz* mencatat segala kemungkinan dan potensi takdir yang dapat terjadi, termasuk takdir yang dapat berubah melalui *al-Badā'*. *Al-Badā'* tidak menghapus catatan dalam *Lauh Mahfuz*, tetapi lebih kepada manifestasi dari salah satu kemungkinan takdir yang telah tercatat dalam *Lauh Mahfuz*. Analogi yang sering digunakan adalah seperti sebuah buku

yang di dalamnya tertulis berbagai kemungkinan cerita, dan *al-Badā'* adalah seperti membuka halaman buku dan membaca cerita yang berbeda dari perkiraan sebelumnya. Semua kemungkinan cerita tersebut sudah tertulis di dalam buku (*Lauh Mahfuz*), tetapi mana cerita yang akan dibaca (manifestasi *al-Badā'*) tergantung pada kehendak dan kebijaksanaan penulis (Allah SWT). Syaikh Abdul Qadir al-Jailani dalam *al-Fath ar-Rabbani wa al-Fayd ar-Rahmani* menjelaskan tentang konsep takdir dan *al-Badā'* dalam konteks tawakal dan penyerahan diri kepada Allah. Beliau menekankan bahwa memahami hubungan antara *Lauh Mahfuz* dan *al-Badā'* akan meningkatkan keimanan dan keyakinan seorang hamba kepada Allah, serta mendorongnya untuk selalu berdoa dan berusaha dalam kebaikan.

Dalam konteks spiritualitas sufi, pemahaman tentang hubungan *al-Badā'* dan *Lauh Mahfuz* juga berimplikasi pada sikap *tawakkul* (berserah diri) dan *ridha* (menerima dengan lapang dada) terhadap takdir Allah. Seorang sufi yang memahami *al-Badā'* tidak akan putus asa dalam menghadapi kesulitan atau musibah, karena ia percaya bahwa takdir Allah dapat berubah melalui doa dan usaha. Namun di sisi lain, ia juga tetap *ridha* dengan segala ketetapan Allah yang terjadi, karena ia menyadari bahwa semua takdir berasal dari *Lauh Mahfuz* dan merupakan manifestasi dari ilmu dan hikmah Allah yang Maha Sempurna. Pemahaman tentang *al-Badā'* dan *Lauh Mahfuz* dalam perspektif tasawuf menghadirkan seorang sufi pada keseimbangan spiritual antara

usaha dan tawakal, harapan dan kepasrahan, serta antara ikhtiar dan ridha terhadap takdir ilahi.

Pemahaman tentang *al-Badā'* dan *Lauh Mahfuz* memiliki makna yang signifikan dalam praktik sufistik. Beberapa pengaruh tersebut antara lain:

1. Mendorong Intensitas Doa dan Permohonan: Pemahaman tentang *al-Badā'* memberikan harapan dan motivasi bagi para sufi untuk memperbanyak doa dan permohonan kepada Allah. Mereka meyakini bahwa doa bukan sekedar ritual ibadah, namun juga merupakan wasilah yang efektif untuk mengubah takdir dan mendapatkan limpahan rahmat dan karunia Allah. Para sufi seringkali menekankan pentingnya doa *khusyu'* (penuh kerendahan diri) dan *istighfar* (memohon ampunan) sebagai sarana untuk mendekatkan diri kepada Allah dan membuka pintu *al-Badā'*. Dalam *Risalah al-Qusyairiyah*, Imam al-Qusyairi membahas tentang adab-adab berdoa dan bagaimana doa dapat menjadi sarana *taqarrub* (mendekatkan diri) kepada Allah.
2. Menumbuhkan Sikap Optimisme dan Harapan: Konsep *al-Badā'* menanamkan sikap optimisme dan harapan dalam jiwa seorang sufi. Mereka tidak mudah mengambil keputusan asa dalam menghadapi cobaan dan tantangan hidup, karena mereka meyakini bahwa Allah senantiasa membuka pintu rahmat dan kasih sayang-Nya bagi hamba-hamba-Nya yang memberi dan berusaha. Sikap optimisme ini tercermin dalam syair-syair sufi yang seringkali menggambarkan harapan dan kerinduan kepada Allah, serta keyakinan akan pertolongan dan kemudahan dari-

Nya. Misalnya, syair-syair Rumi dalam *Matsnawi Ma'nawi* banyak mengandung pesan tentang harapan, cinta, dan optimisme spiritual.

3. Memperdalam Pemahaman tentang Takdir dan Kehendak Bebas: Perspektif tasawuf tentang *al-Badā'* dan *Lauh Mahfuz* membantu para sufi untuk memahami hubungan yang kompleks antara takdir ilahi dan kehendak bebas manusia. Mereka menyadari bahwa segala sesuatu terjadi atas izin dan kehendak Allah, namun manusia juga diberikan kebebasan untuk memilih dan berusaha. Konsep *kasb* (perolehan) dalam teologi Asy'ariyah, yang dianut oleh banyak sufi, menjelaskan bahwa manusia memiliki peran dalam perbuatan yang dilakukannya, meskipun hakikat penciptaan perbuatan tersebut tetap berasal dari Allah. Pemahaman ini menghindari ekstrimisme dalam memahami takdir, baik fatalisme yang menafikan kehendak bebas manusia, maupun kebebasan mutlak yang menafikan kekuasaan Allah.
4. Mengarahkan pada *Ma'rifatullah* (Pengetahuan tentang Allah): Pemahaman mendalam tentang *al-Badā'* dan *Lauh Mahfuz* dalam perspektif tasawuf pada akhirnya mengarah pada *ma'rifatullah*. Melalui perenungan tentang keagungan ilmu dan kekuasaan Allah yang termanifestasi dalam konsep-konsep ini, seorang sufi dapat semakin mengenal Allah dengan lebih dekat dan intim. *Ma'rifatullah* merupakan tujuan akhir dari perjalanan spiritual seorang sufi, yaitu pencapaian pengetahuan spiritual langsung tentang Allah yang melampaui batas-batas

akal dan indra. Dalam pandangan sufi, *ma'rifatullah* adalah puncak kebahagiaan dan ketenangan jiwa yang sejati. Kitab *Ihya' Ulumuddin* karya Imam al-Ghazali membahas secara komprehensif tentang berbagai aspek *ma'rifatullah* dan bagaimana mencapainya melalui berbagai ibadah dan praktik spiritual.

Konsep *al-Badā'* dan *Lauh Mahfuz* dalam perspektif tasawuf menawarkan pemahaman yang kaya dan mendalam tentang hubungan antara kehendak ilahi, ilmu Allah, dan takdir manusia. Para sufi memaknai *al-Badā'* sebagai manifestasi keagungan dan kekuasaan Allah yang dinamis, bukan sebagai perubahan dalam ilmu-Nya. Sedangkan *Lauh Mahfuz* dipahami sebagai cerminan '*Ilmullah* yang azali dan abadi, serta sumber dari segala eksistensi dan kejadian di alam semesta. Relasi antara keduanya dipandang sebagai harmoni yang mencerminkan kesempurnaan sifat-sifat Allah. Pemahaman ini tidak hanya memperkaya dimensi teologis Islam, tetapi juga memberikan penerapan praktis dalam spiritualitas sufi, mendorong intensitas doa, menumbuhkan optimisme, memperdalam pemahaman tentang takdir dan kehendak bebas, serta mengarahkan pada pencapaian *ma'rifatullah*. Kajian tentang *al-Badā'* dan *Lauh Mahfuz* dalam perspektif tasawuf memberikan kontribusi penting dalam memperkaya khazanah pemikiran Islam dan memperdalam pengalaman spiritualitas umat Islam.

Implikasi Konsep *Al-Badā'* dan *Lauh Mahfuz* dalam Praktik Sufi

Para ulama teologi Sunni, termasuk para ahli kalam dan sufi, menjelaskan *Al-Badā'* sebagai perubahan dalam ketetapan Allah yang *diketahui* oleh malaikat atau manusia, bukan perubahan dalam ilmu Allah yang *azali* (tidak berpermulaan). Dengan kata lain, *Al-Badā'* terjadi pada tingkat manifestasi dan pelaksanaan kehendak Allah di alam semesta, bukan pada pengetahuan Allah itu sendiri. Allah SWT tetap Maha Mengetahui segala sesuatu yang telah terjadi, sedang terjadi, dan akan terjadi, baik yang tampak maupun yang tersembunyi. Konsep *Al-Badā'* dalam pandangan ini justru menegaskan keagungan dan kemahakuasaan Allah SWT, yang tidak terikat oleh batasan waktu dan ruang, serta senantiasa berkehendak dan bertindak sesuai dengan hikmah-Nya.

Dalam tradisi sufi, konsep *Al-Badā'* seringkali dikaitkan dengan sifat *jamal* (keindahan) dan *jalah* (keagungan) Allah SWT. *Al-Badā'* menunjukkan bahwa Allah SWT adalah Dzat yang senantiasa memperbarui ciptaan-Nya, menunjukkan keindahan dan keragaman manifestasi-Nya di alam semesta. Selain itu, *Al-Badā'* juga mengingatkan sufi akan keagungan dan kekuasaan Allah yang mutlak, di mana segala sesuatu berada dalam kendali dan kehendak-Nya. Pemahaman ini mendorong sufi untuk selalu merasa rendah diri di hadapan Allah SWT, serta bergantung sepenuhnya kepada-Nya dalam segala urusan.

Lauh Mahfuz secara bahasa berarti 'papan yang terpelihara' atau 'kitab yang terjaga'. Dalam terminologi Islam, *Lauh Mahfuz* adalah sebuah kitab di sisi Allah SWT yang mencatat segala sesuatu yang

telah, sedang, dan akan terjadi di alam semesta, sejak awal penciptaan hingga akhir zaman. *Lauh Mahfuz* sering dipahami sebagai representasi ilmu Allah SWT yang azali dan meliputi segala sesuatu. Keberadaan *Lauh Mahfuz* disebutkan dalam Al-Quran, salah satunya dalam surat Al-Buruj ayat 22:

بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ. فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ

“Bahkan yang didustakan mereka itu adalah Al Quran yang mulia, yang (tertera) di *Lauh Mahfuz*.” (QS. Al-Buruj : 21-22). Ayat ini menegaskan bahwa Al-Quran, sebagai firman Allah SWT, termaktub dalam *Lauh Mahfuz* . Ayat-ayat lain dalam Al-Quran dan hadis juga menandakan keberadaan *Lauh Mahfuz* sebagai tempat catatan takdir dan ketentuan Allah SWT.

Dalam perspektif sufi, *Lauh Mahfuz* dipandang sebagai manifestasi ilmu Allah yang agung dan meliputi segala sesuatu. Ia adalah tempat di mana segala takdir dan ketentuan telah dicatat secara abadi. Namun pemahaman tentang *Lauh Mahfuz* dalam tasawuf tidak berhenti pada sekedar penerimaan takdir secara pasif. Sebaliknya, sufi memahami *Lauh Mahfuz* sebagai sebuah realitas spiritual yang dapat diakses melalui jalan *mukasyafah* (penyingkapan) dan *musyahadah* (penyaksian). Melalui latihan spiritual yang intens, seperti *zikir* , *tafakur* , dan *riyadhah* (latihan spiritual), seorang sufi dapat mencapai tingkat kesadaran yang memungkinkan mereka untuk 'membaca' atau 'menyaksikan' sebagian dari *Lauh Mahfuz* , meskipun dalam batas-batas yang oleh Allah SWT.

Konsep *Al-Badā'* dan *Lauh Mahfuz* , meskipun tampak paradoks, memiliki esensi yang mendalam dan saling melengkapi dalam praktik sufi. Berikut adalah beberapa hal penting:

1. Menumbuhkan Harapan (*Rajā'*) dan Optimisme: Konsep *Al-Badā'* memberikan harapan bagi para sufi. Meskipun *Lauh Mahfuz* mencatat takdir, *Al-Badā'* menunjukkan bahwa kehendak Allah SWT tidaklah kaku dan statis. Allah SWT dapat mengubah takdir, mengakhiri hukuman, atau memberikan karunia-Nya kepada hamba-Nya melalui doa dan usaha yang sungguh-sungguh. Pemahaman ini menumbuhkan optimisme dan keyakinan bahwa usaha spiritual dan doa mereka tidaklah sia-sia. Para sufi meyakini bahwa dengan *mujahadah* (perjuangan spiritual) dan *munajat* (berbisik kepada Allah SWT), mereka dapat mengubah ketentuan yang tidak mereka sukai menjadi lebih baik atas izin Allah SWT. Hal ini sesuai dengan hadis Nabi Muhammad SAW yang menyatakan bahwa doa dapat menolak takdir (buruk).
2. Mendorong Kerendahan Hati (*Tawadhu'*) dan Ketergantungan kepada Allah (*Tawakkul*): Pemahaman tentang *Lauh Mahfuz* menyadarkan sufi akan keterbatasan manusia dan kemahakuasaan Allah SWT. Segala sesuatu telah ditentukan oleh Allah SWT, dan manusia hanyalah hamba yang lemah di hadapan-Nya. Kesadaran ini menumbuhkan kerendahan hati (*tawadhu'*) dan menghilangkan kesombongan (*kibr*). Selain itu, pemahaman tentang *Lauh Mahfuz* juga menguatkan *tawakkul* (ketergantungan) kepada Allah SWT. Sufi

menyadari bahwa segala upaya dan usaha mereka tidak akan berhasil tanpa izin dan pertolongan Allah SWT. Mereka senantiasa menyerahkan segala urusan kepada Allah SWT setelah melakukan usaha yang maksimal.²⁷³

3. Memotivasi untuk Berdoa (Du'a) dan Bermunajat: Konsep *Al-Badā'* dan *Lauh Mahfuz* secara bersamaan memotivasi sufi untuk memperbanyak doa dan munajat. Keyakinan akan *Al-Badā'* mendorong mereka untuk berdoa dengan sungguh-sungguh, berharap agar Allah SWT mengubah ketentuan takdir yang tidak mereka sukai. Mereka meyakini bahwa doa adalah senjata orang mukmin yang sangat ampuh. Di sisi lain, pemahaman tentang *Lauh Mahfuz* menyadarkan mereka bahwa doa juga telah tercatat di dalamnya sebagai salah satu faktor yang dapat mengubah takdir. Doa bagi sufi bukan sekedar ritual, tetapi juga merupakan upaya aktif untuk berinteraksi dengan kehendak Allah SWT dan meminta perubahan takdir yang lebih baik.²⁷⁴
4. Mendorong Kesungguhan dalam Beribadah (Mujahadah) dan Beramal Shalih: Konsep *Lauh Mahfuz* tidak menjadikan sufi pasif dan fatalistik. Sebaliknya, pemahaman tentang *Lauh Mahfuz* justru memotivasi mereka untuk bersungguh-sungguh dalam beribadah dan beramal shalih. Sufi meyakini bahwa amal shalih mereka juga telah tercatat di *Lauh Mahfuz* sebagai bagian dari takdir. Mereka berlomba-lomba dalam kebaikan dan menjauhi kemaksiatan, berharap agar Allah SWT meridhai amal mereka dan memberikan balasan yang terbaik di dunia dan

akhirat. Mereka memahami bahwa usaha manusia merupakan bagian dari pelaksanaan takdir Allah SWT, bukan sesuatu yang bertentangan dengan takdir.²⁷⁵

5. Menumbuhkan Sikap Ridha dan Pasrah (Rida dan Taslim): Meskipun sufi berusaha dan berdoa, mereka juga menyadari bahwa kehendak Allah SWT adalah yang utama dan terbaik. Pemahaman tentang *Lauh Mahfuz* mengajarkan mereka untuk menerima segala ketentuan Allah SWT dengan lapang dada dan ridha. Sikap ridha dan pasrah (*taslim*) merupakan salah satu maqam (tingkatan spiritual) yang penting dalam tasawuf. Sufi yang mencapai maqam ridha akan merasa tenang dan damai dalam menghadapi segala cobaan dan ujian hidup, karena mereka yakin bahwa semua itu berasal dari Allah SWT yang Maha Bijaksana dan Maha Penyayang.²⁷⁶
6. Fokus pada Waktu Sekarang (Ibn al-Waqt): Pemahaman tentang *Al-Badā'* dan *Lauh Mahfuz* membantu sufi untuk fokus pada waktu sekarang (*ibn al-waqt*). Mereka tidak terlalu terfokus pada masa lalu yang telah berlalu atau masa depan yang belum pasti. Sufi menyadari bahwa yang terpenting adalah bagaimana mereka beribadah dan beramal shalih pada saat ini, karena waktu sekarang adalah satu-satunya waktu yang mereka miliki dan dapat mereka optimalkan untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT. Mereka meyakini bahwa setiap detik waktu adalah kesempatan berharga untuk meraih ridha Allah SWT dan mengubah takdir melalui doa dan amal shalih.²⁷⁷

Implikasi Al-Badā' dalam Kehidupan Spiritual

Konsep *al-Badā'* merupakan salah satu doktrin teologis yang unik dalam tradisi pemikiran Islam, khususnya dalam ranah tasawuf. Secara etimologis, *al-Badā'* berarti 'tampak baru' atau 'terjadi setelah sebelumnya tidak diketahui'. Dalam konteks teologi Islam, *al-Badā'* dipahami sebagai perubahan kehendak atau ketetapan Allah SWT dalam pandangan manusia, bukan perubahan dalam ilmu Allah yang azali dan meliputi segala sesuatu.²⁷⁸ Pemahaman ini tidak berarti bahwa Allah SWT berubah pikiran dalam arti sebenarnya, melainkan lebih kepada manifestasi kehendak-Nya yang mungkin tampak berbeda dari apa yang sebelumnya diperkirakan atau diketahui oleh makhluk-Nya. Dalam kehidupan spiritual seorang sufi, pemahaman mendalam terhadap konsep *al-Badā'* memiliki implikasi yang signifikan, terutama dalam menumbuhkan harapan, mendorong perbaikan diri secara berkelanjutan, dan memelihara pengharapan akan rahmat Allah SWT.

Salah satu implikasi utama dari pemahaman *al-Badā'* adalah penanaman harapan (*rajā'*) yang mendalam dalam diri seorang sufi. Keyakinan bahwa ketetapan Allah SWT tidaklah statis dalam pandangan manusia, melainkan dapat 'tampak baru' sesuai dengan kehendak dan kebijaksanaan-Nya, membuka ruang bagi harapan akan perubahan kondisi dan keadaan. Seorang sufi yang memahami *al-Badā'* tidak akan mudah menyerah pada keputusan ketika menghadapi kesulitan atau cobaan hidup. Mereka menyadari bahwa apa yang tampak sebagai takdir yang

tidak dapat diubah, dalam pandangan Allah SWT, masih memungkinkan adanya perubahan dan jalan keluar yang mungkin belum terungkap. Harapan ini didasarkan pada keyakinan akan kemahakuasaan Allah SWT yang tidak terbatas dan kehendak-Nya yang bebas untuk melakukan apa pun yang Dia kehendaki. Sebagaimana dijelaskan dalam Al-Qur'an, "... setiap hari Dia dalam urusan (mencipta, memberi rezeki, menghidupkan, mematikan, dan sebagainya)." (QS. Ar-Rahman : 29)²⁷⁹. Ayat ini mengisyaratkan dinamika kehendak Allah SWT yang terus-menerus bekerja dalam alam semesta, dan hal ini sejalan dengan pemahaman *al-Badā'*.

Harapan yang tumbuh dari pemahaman *al-Badā'* bukan sekadar harapan kosong tanpa usaha. Justru sebaliknya, pemahaman ini mendorong seorang sufi untuk terus berikhtiar dan memperbaiki diri (*mujahadah*). Jika ketentuan Allah SWT dapat 'tampak baru', maka usaha dan doa manusia memiliki peran yang signifikan dalam 'mengubah' apa yang tampak sebagai ketentuan tersebut. Seorang sufi yang memahami *al-Badā'* akan termotivasi untuk senantiasa meningkatkan kualitas ibadah, memperbanyak amal saleh, dan menjauhi perbuatan dosa. Mereka menyadari bahwa Allah SWT Maha Mengetahui segala usaha hamba-Nya dan tidak akan menyia-nyiaikan amal baik sekecil apapun. Dalam sebuah hadis qudsi, Allah SWT berfirman, "Aku sesuai dengan prasangka hamba-Ku kepada-Ku." (HR. Bukhari dan Muslim dari Abu Hurairah r.a.)²⁸⁰. Hadis ini menggarisbawahi pentingnya prasangka baik kepada Allah SWT dan keyakinan bahwa Allah SWT akan memperlakukan hamba-Nya sesuai dengan prasangka dan usahanya. Pemahaman *al-*

Badā' memperkuat keyakinan ini dan mendorong seorang sufi untuk terus berprasangka baik dan berusaha maksimal dalam meraih ridha Allah SWT.

Lebih lanjut, pemahaman *al-Badā'* juga memperkokoh kesadaran seorang sufi akan pentingnya *tazkiyatun nafs* (penyucian jiwa). Dalam pandangan sufi, jiwa manusia memiliki potensi untuk terus berkembang dan mendekat kepada Allah SWT. *Al-Badā'* memberikan harapan bahwa kondisi spiritual seseorang tidaklah statis dan dapat diubah melalui usaha perbaikan diri yang sungguh-sungguh. Seorang sufi menyadari bahwa dosa dan kekhilafan dapat menghalangi rahmat Allah SWT, namun melalui taubat yang nasuha dan *mujahadah* melawan hawa nafsu, mereka berharap dapat meraih *maghfirah* (ampunan) dan peningkatan derajat spiritual di sisi Allah SWT. Konsep *taubah* (bertaubat) dalam Islam sangat relevan dengan *al-Badā'*. Taubat merupakan bentuk pengakuan kesalahan dan upaya sungguh-sungguh untuk kembali kepada jalan Allah SWT. Allah SWT dalam Al-Qur'an berfirman, "*Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang bertaubat dan mencintai orang-orang yang mensucikan diri.*" (QS. Al-Baqarah : 222)²⁸¹. Ayat ini menunjukkan bahwa Allah SWT senantiasa membuka pintu ampunan bagi hamba-Nya yang bertaubat, dan hal ini sejalan dengan prinsip *al-Badā'* yang memberikan harapan akan perubahan dan perbaikan kondisi spiritual.

Selain menumbuhkan harapan dan mendorong perbaikan diri, pemahaman *al-Badā'* juga memperkuat pengharapan seorang sufi akan rahmat (*rahmah*) Allah SWT. Keyakinan bahwa kehendak Allah

SWT dapat ‘tampak baru’ membuka peluang bagi tercurahnya rahmat dan karunia-Nya yang tak terduga. Seorang sufi yang memahami *al-Badā’* akan senantiasa berharap kepada rahmat Allah SWT dalam setiap situasi dan kondisi. Mereka menyadari bahwa segala sesuatu yang terjadi di alam semesta adalah atas kehendak dan izin Allah SWT, dan rahmat-Nya meliputi segala sesuatu. Dalam tradisi tasawuf, *rahmah* Allah SWT dipandang sebagai esensi dari wujud-Nya. Ibnu Arabi, seorang tokoh sufi besar, dalam *Futuhāt al-Makkiyyah* menjelaskan bahwa rahmat Allah SWT adalah sumber dari segala kebaikan dan keberkahan di alam semesta. Rahmat Allah SWT inilah yang menjadi tujuan utama seorang sufi dalam perjalanan spiritualnya.²⁸² Pemahaman *al-Badā’* memperkuat keyakinan sufi bahwa rahmat Allah SWT senantiasa tercurah dan dapat diraih melalui *mujahadah*, doa, dan penghambaan yang tulus kepada-Nya.

Dalam konteks praktik spiritual, pemahaman *al-Badā’* tercermin dalam amalan *istikhārah* (meminta petunjuk kepada Allah SWT). *Istikhārah* dilakukan ketika seorang Muslim dihadapkan pada pilihan yang membingungkan atau ingin mengetahui keputusan terbaik dalam suatu urusan. Amalan ini didasarkan pada keyakinan bahwa Allah SWT Maha Mengetahui yang terbaik bagi hamba-Nya dan dapat memberikan petunjuk melalui berbagai cara. Pemahaman *al-Badā’* memperkuat keyakinan akan efektivitas *istikhārah*, karena membuka ruang bagi kemungkinan adanya perubahan ketetapan Allah SWT dalam pandangan manusia, sesuai dengan doa dan permohonan hamba-Nya. Selain *istikhārah*, amalan *du’a* (doa) secara umum juga menjadi sangat penting dalam

kehidupan spiritual seorang sufi yang memahami *al-Badā'*. Doa dipandang sebagai sarana komunikasi langsung dengan Allah SWT dan sebagai bentuk penghambaan yang paling utama. Melalui doa, seorang sufi memohon kepada Allah SWT agar diberikan kebaikan, dijauhkan dari keburukan, dan dirahmati dalam segala urusannya. Pemahaman *al-Badā'* memberikan keyakinan bahwa doa memiliki kekuatan untuk 'mengubah' apa yang tampak sebagai takdir, karena Allah SWT Maha Kuasa untuk melakukan apa pun yang Dia kehendaki.²⁸³

Pemahaman *al-Badā'* dalam kehidupan spiritual seorang sufi memiliki implikasi yang sangat signifikan dan positif. Konsep ini menumbuhkan harapan yang mendalam, mendorong motivasi untuk terus memperbaiki diri, dan memperkuat pengharapan akan rahmat Allah SWT. *Al-Badā'* mengajarkan seorang sufi untuk tidak mudah menyerah pada keadaan, melainkan untuk terus berikhtiar, berdoa, dan berprasangka baik kepada Allah SWT. Pemahaman ini juga memotivasi praktik *tazkiyatun nafs* dan amalan-amalan spiritual lainnya, seperti *istikhārah* dan *du'a*, sebagai sarana untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT dan meraih ridha-Nya. *Al-Badā'* bukan hanya sekadar doktrin teologis, tetapi juga menjadi landasan spiritual yang kuat bagi seorang sufi dalam meniti jalan menuju kesempurnaan rohani dan kedekatan dengan Sang Pencipta.

Hubungan antara Takdir dan Al-Badā'

Ketetapan Ilahi yang Tetap atau Fleksibel?

Konsep takdir, atau *qadar* dalam bahasa Arab, merupakan salah satu pilar penting dalam teologi Islam. Ia merujuk pada keyakinan bahwa segala sesuatu yang terjadi di alam semesta, baik yang besar maupun yang kecil, telah ditetapkan dan diketahui oleh Allah SWT sejak zaman azali. Namun, pemahaman mengenai takdir seringkali menimbulkan pertanyaan dan hal yang berkaitan, terutama mengenai apakah takdir bersifat mutlak dan final, ataukah mengandung ruang bagi cuplikan berdasarkan ikhtiar (usaha) manusia dan kehendak Allah yang Maha Kuasa. Artikel ini bertujuan untuk mengkaji ulang konsep takdir dalam Islam, menggali berbagai perspektif yang ada, dan mencoba merumuskan pemahaman yang komprehensif dan seimbang berdasarkan sumber-sumber teologis yang otoritatif.

Secara etimologis, *takdir* berasal dari kata *qaddara* yang memiliki arti mengukur, menentukan, atau menetapkan. Dalam konteks teologi Islam, takdir mengacu pada ketetapan Allah SWT yang mencakup segala peristiwa, baik yang telah terjadi, sedang terjadi, maupun yang akan terjadi. Konsep ini diterapkan kuat dalam Al-Quran dan Hadis, yang menegaskan bahwa Allah SWT Maha Mengetahui dan Maha Kuasa atas segala sesuatu. Al-Quran surat Al-Qamar ayat 49 dengan jelas menyatakan, “*Sesungguhnya Kami menciptakan segala sesuatu menurut ukuran (takdir).*” Ayat ini

seringkali dikutip sebagai landasan tekstual bagi keyakinan akan takdir. Lebih lanjut lagi, dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim, Rasulullah SAW bersabda, *"Allah telah menetapkan takdir segala makhluk lima puluh ribu tahun sebelum penciptaan langit dan bumi."*²⁸⁴ Hadis ini menegaskan keluasan dan kedalaman ilmu Allah SWT yang mencakup seluruh takdir makhluk-Nya.

Pandangan yang menekankan takdir sebagai ketetapan yang mutlak dan final berargumentasi bahwa ilmu dan kekuasaan Allah SWT bersifat sempurna dan tidak terbatas. Jika takdir dapat berubah atau bersifat fleksibel, maka hal ini seolah-olah mengimplikasikan keterbatasan dalam ilmu Allah SWT, atau adanya faktor-faktor lain yang dapat mempengaruhi ketetapan-Nya. Pendapat ini seringkali merujuk pada ayat-ayat Al-Quran yang tekanan ke-Maha Tahu-an Allah SWT atas segala sesuatu, termasuk masa depan. Kepercayaan pada takdir mutlak juga memberikan rasa ketenangan dan kepasrahan kepada umat Islam, karena meyakini bahwa segala sesuatu yang terjadi adalah atas izin dan kehendak Allah SWT yang Maha Bijaksana. Mereka yang cenderung pada tampilan ini seringkali mengutip perkataan para ulama salaf yang menekankan pentingnya *taslim* (berserah diri) kepada takdir Allah SWT.²⁸⁵

Namun, di sisi lain, terdapat pandangan yang melihat konsep takdir dengan nuansa yang lebih lentur dan fleksibel. Pandangan ini tidak menafikan ketetapan Allah SWT, namun menekankan adanya ruang bagi ikhtiar manusia dan perubahan takdir melalui kehendak Allah SWT yang Maha Kuasa. Argumen utama dari pandangan ini adalah adanya perintah dalam Al-Quran dan Hadis untuk berusaha,

berikhtiar, dan berdoa. Al-Quran surat Ar-Ra'd ayat 11 menyatakan, *“Sesungguhnya Allah tidak akan mengubah keadaan suatu kaum sebelum mereka mengubah keadaan diri mereka sendiri.”* Ayat ini dipahami sebagai indikasi bahwa usaha dan tindakan manusia memiliki peran dalam menentukan nasib mereka. Selain itu, banyak hadis yang menyatakan doa sebagai sarana untuk memohon kebaikan dan menolak keburukan, yang secara implisit menunjukkan adanya kemungkinan perubahan takdir melalui doa.²⁸⁶

Lebih lanjut, para ulama yang mendukung pandangan buruknya takdir membedakan antara *qada' mubram* (ketetapan yang pasti dan tidak dapat diubah) dan *qada' mu'allaq* (ketetapan yang digantungkan atau bersyarat). *Qada' mubram* adalah ketetapan Allah SWT yang mutlak dan tidak dapat berubah, seperti kematian dan hari kiamat. Sedangkan *qada' mu'allaq* adalah ketetapan yang dapat diubah atau dipengaruhi oleh ikhtiar manusia dan kehendak Allah SWT. Contoh *qada' mu'allaq* adalah rezeki, kesehatan, dan umur. Konsep *qada' mu'allaq* ini memberikan ruang bagi manusia untuk berusaha dan berdoa, karena meyakini bahwa tindakan mereka dapat menjadi salah satu faktor yang mempengaruhi takdir yang telah ditetapkan Allah SWT. Pendekatan ini mencoba untuk menyeimbangkan antara keyakinan akan ketetapan Allah SWT dengan pentingnya ikhtiar dan tanggung jawab manusia.

Dalam konteks tasawuf, konsep takdir seringkali dikaitkan dengan maqam *ridha* (kerelaan). Para sufi betapa pentingnya menerima takdir Allah SWT dengan lapang dada dan penuh

kerelaan, baik takdir yang menyenangkan maupun yang tidak menyenangkan. Namun, *ridha* dalam tasawuf tidak berarti pasrah tanpa usaha. Justru sebaliknya, *ridha* yang sejati lahir dari pemahaman yang mendalam tentang kebijaksanaan Allah SWT dan kesadaran akan keterbatasan ilmu manusia. Para sufi mengajarkan bahwa ikhtiar yang dilakukan dengan tulus dan ikhlas merupakan bagian dari takdir Allah SWT itu sendiri. Usaha manusia tidak bertentangan dengan takdir, melainkan merupakan wujud dari kehendak Allah SWT yang telah menetapkan agar manusia berusaha dan berikhtiar.²⁸⁷

Konsep takdir dalam Islam merupakan isu yang kompleks dan multidimensi. Terdapat berbagai perspektif yang mencoba memahami hubungan antara ketetapan Ilahi dan kehendak manusia. Pandangan yang mengancam takdir mutlak memberikan penekanan pada ke-Maha Tahu-an dan ke-Maha Kuasaan Allah SWT, serta pentingnya *taslim* dan kepasrahan. Sementara pandangan yang esensinya takdir menyoroti pentingnya ikhtiar, doa, dan tanggung jawab manusia dalam menentukan nasib mereka. Pemahaman yang komprehensif dan seimbang mungkin terletak pada pengakuan terhadap kedua aspek ini. Takdir adalah ketetapan Allah SWT yang meliputi segala sesuatu, namun di dalamnya terdapat ruang bagi ikhtiar manusia dan kehendak Allah SWT yang senantiasa bekerja. Manusia diperintahkan untuk berusaha dan berikhtiar semaksimal mungkin, sambil tetap bertawakal dan berserah diri kepada Allah SWT atas segala hasil yang dicapai. Dengan pemahaman demikian, konsep takdir tidak menjadi

penghalang bagi kemajuan dan inovasi, melainkan justru menjadi sumber motivasi untuk berbuat kebaikan dan meningkatkan kualitas hidup, baik di dunia maupun di akhirat, dengan senantiasa meraih ridha Allah SWT.

Pembaruan dalam Ketetapan?

Konsep *al-Badā'* (البداء), sering diterjemahkan sebagai 'perubahan yang tampak' atau 'pencabutan'²⁸⁸, dalam teologi Islam menghadirkan isu yang kompleks dan berpotensi kontroversial. Konsep ini menyentuh atribut fundamental Tuhan, khususnya pengetahuan-Nya (*'ilm*) dan kehendak-Nya (*irādah*), dan menimbulkan pertanyaan tentang hakikat ketetapan ilahi (*qaḍā'*) dan takdir (*qadar*). Memahami *al-Badā'* membutuhkan navigasi teologis yang cermat untuk menghindari interpretasi antropomorfik dan menjaga integritas kesempurnaan dan kemahatahuan Tuhan. Artikel ini akan mengeksplorasi konsep *al-Badā'*, memeriksa berbagai interpretasinya dalam pemikiran Islam, khususnya dengan fokus pada bagaimana konsep ini dapat dipahami dalam konteks non-antropomorfik, memastikan konsistensi dengan prinsip inti teologi Islam.

Secara linguistik, *badā'* dalam bahasa Arab mengandung makna sesuatu yang menjadi nyata atau nyata setelah tersembunyi atau dirahasiakan²⁸⁹. Dalam konteks teologis, *al-Badā'* seakan-akan menyiratkan bahwa Tuhan tampak mengubah ketetapan atau kehendak-Nya, seolah-olah sesuatu yang baru telah menjadi nyata bagi-Nya, yang mengarah pada modifikasi keputusan awal-Nya²⁹⁰. Namun, menghubungkan perubahan pengetahuan seperti itu

kepada Tuhan bermasalah dalam teologi Islam arus utama, yang dengan tegas menetapkan pengetahuan Tuhan yang absolut dan kekal, meliputi semua hal yang lalu, sekarang, dan masa depan²⁹¹. Memang, Al-Qur'an sendiri menegaskan pengetahuan Tuhan yang menyeluruh: “*Sesungguhnya, Allah Maha Mengetahui dan Maha Bijaksana.*” (Quran, 4:26)²⁹². Ayat ini, dan banyak lainnya, menggarisbawahi tantangan inheren dalam memahami *al-Badā'* sebagai perubahan sejati dalam pengetahuan ilahi.

Wacana teologi Islam klasik bergulat dengan upaya mendamaikan *al-Badā'* dengan sifat-sifat Tuhan yang sempurna. Sebuah interpretasi umum, khususnya dalam teologi Sunni, memahami *al-Badā'* bukan sebagai perubahan dalam pengetahuan Tuhan, melainkan sebagai perubahan dalam *manifestasi* ketetapan-Nya kepada ciptaan-Nya²⁹³. Perspektif ini menyatakan bahwa pengetahuan Tuhan tidak dapat diubah dan abadi, berada di *Lauh Mahfuz* (Lauh Mahfuz), yang memuat semua yang telah, sedang, dan akan terjadi²⁹⁴. Akan tetapi, dalam pengetahuan ilahi ini, ada kemungkinan ketetapan bersyarat atau ketetapan yang terwujud secara bertahap, yang muncul sebagai perubahan dari perspektif makhluk ciptaan yang tidak memiliki pengetahuan penuh tentang rencana ilahi²⁹⁵. Ketika kita berbicara tentang *al-Badā'*, bukan pengetahuan Tuhan yang berubah, melainkan pemahaman kita tentang ketetapan-Nya sebagaimana terungkap dalam ruang dan waktu.

Penafsiran ini sering didukung dengan merujuk pada ayat-ayat Al-Quran dan Hadits yang tampaknya menunjukkan perubahan

dalam takdir atau rencana ilahi. Misalnya, Al-Quran menyebutkan konsep menghapus dan menetapkan ketetapan: “*Allah menghapus apa yang Dia kehendaki atau membenarkan, dan di sisi-Nya adalah Induk Kitab.*” (Al-Quran, 13:39)²⁹⁶. Ayat ini sering dikutip sebagai bukti kemungkinan perubahan dalam ketetapan ilahi. Namun, komentator terkemuka seperti al-Tabari menjelaskan bahwa ayat ini tidak menyiratkan bahwa pengetahuan Tuhan berubah, melainkan bahwa Dia dapat mengubah manifestasi ketetapan-Nya di dunia, sementara pengetahuan-Nya yang hakiki tetap tidak berubah²⁹⁷. Demikian pula, literatur Hadits berisi narasi yang berbicara tentang doa (*du'a*) dan perbuatan baik yang meningkatkan umur atau mencegah bencana²⁹⁸. Ini ditafsirkan bukan sebagai perubahan pengetahuan Tuhan yang sudah ada sebelumnya, tetapi sebagai bagian dari ruang lingkup pengetahuan dan rencana abadi-Nya. Tuhan mengetahui sejak kekekalan bahwa jika seseorang berdoa dan melakukan perbuatan baik, maka hasil tertentu akan dihindari atau berkat akan diberikan; ini adalah suatu kemungkinan yang telah ditentukan sebelumnya dalam rencana ilahi, bukan perubahan pikiran²⁹⁹.

Tradisi Sufi menawarkan perspektif bernuansa tentang *al-Badā'*. Sambil menegaskan prinsip kemahatahuan ilahi, para Sufi sering menekankan sifat dinamis dan terus memperbarui manifestasi ilahi (*tajalli*)³⁰⁰. Dari perspektif ini, *al-Badā'* dapat dilihat sebagai refleksi dari pengembangan terus-menerus kehendak dan kebijaksanaan ilahi dalam penciptaan, yang mungkin muncul sebagai perubahan dari perspektif manusia yang terbatas. Ibn Arabi, misalnya,

dalam *Futuhāt al-Makkiya* -nya, membahas konsep nama dan atribut ilahi dan bagaimana manifestasi mereka dalam penciptaan terus diperbarui, berpotensi menciptakan kesan perubahan, sementara esensi ilahi tetap tidak berubah³⁰¹. Pendekatan ini menyoroti keterbatasan pemahaman manusia dalam memahami totalitas pengetahuan ilahi dan kompleksitas ketetapan ilahi.

Untuk memahami *al-Badā'* dengan cara yang non-antropomorfik, sangat penting untuk menjauhkan diri kita dari analogi manusia tentang perubahan pikiran atau membuat kesalahan. Tuhan itu transenden dan melampaui keterbatasan manusia. *Al-Badā'* tidak boleh dipahami sebagai Tuhan yang menyadari sesuatu yang sebelumnya tidak Dia sadari. Sebaliknya, itu harus ditafsirkan dalam kerangka pengetahuan Tuhan yang kekal dan mencakup segalanya, di mana semua kemungkinan dan kontinjensi sudah diketahui dan diperhitungkan³⁰². Munculnya perubahan, kemudian, adalah refleksi dari persepsi kita yang terbatas tentang rencana ilahi yang sedang berlangsung, yang diwahyukan kepada kita secara bertahap. Ini mirip dengan rencana induk bangunan yang kompleks; berbagai tahap konstruksi mungkin tampak sebagai perubahan bagi pengamat luar, tetapi arsitek memiliki seluruh rencana sejak awal³⁰³.

Konsep *al-Badā'* dalam teologi Islam bukanlah tentang perubahan dalam pengetahuan ilahi, melainkan tentang manifestasi ketetapan ilahi sebagaimana terungkap dalam penciptaan. Memahami *al-Badā'* dalam konteks non-antropomorfik mengharuskan pengakuan akan keterbatasan persepsi manusia dan

pengakuan akan luasnya dan kompleksitas pengetahuan dan kehendak ilahi. Menafsirkan *al-Badā'* sebagai terungkapnya kontingensi yang telah ditakdirkan sebelumnya dalam rencana abadi Tuhan, alih-alih perubahan dalam pengetahuan-Nya, memungkinkan adanya rekonsiliasi dengan prinsip-prinsip teologis inti Islam mengenai kemahatahuan dan kekekalan Tuhan. Pemahaman ini juga menegaskan pentingnya doa dan perbuatan baik, bukan sebagai instrumen untuk mengubah pikiran Tuhan, tetapi sebagai tindakan yang telah ditakdirkan sebelumnya dalam rencana ilahi untuk menghasilkan hasil tertentu, dengan demikian mempertahankan kedaulatan ilahi dan tindakan manusia dalam kerangka keyakinan Islam.

Titik Temu antara Takdir dan Al-Badā'

Takdir *Mu'allaq* : Jembatan Konseptual antara Kepastian dan Potensi Perubahan

Konsep takdir dalam Islam sering dipahami dalam dua dimensi utama: takdir *mubram* (takdir yang pasti) dan takdir *mu'allaq* (takdir yang digantungkan). Takdir *mubram* Merujuk pada ketetapan Allah yang pasti terjadi dan tidak dapat diubah, seperti kelahiran, kematian, dan hukum-hukum alam semesta. Sementara itu, takdir *mu'allaq* adalah takdir yang digantungkan pada suatu sebab atau kondisi tertentu, dan di dalamnya konsep *al-Badā'* menemukan relevansinya. *Al-Badā'* dalam konteks takdir *mu'allaq* tidak berarti bahwa Allah mengubah pengetahuan-Nya, melainkan lebih tepat diartikan sebagai manifestasi dari kehendak dan kebijaksanaan Allah yang memungkinkan terjadinya perubahan dalam realitas yang terwujud berdasarkan tindakan dan pilihan manusia.

Penjelasan mengenai takdir *mu'allaq* ini dapat ditemukan dalam berbagai sumber teologis dan tafsir Al-Quran. Sebagai contoh, Sayyid Muhammad Husein Thabathaba'i dalam *Tafsir al-Mizan* menjelaskan bahwa takdir *mu'allaq* merupakan bentuk takdir yang terikat dengan syarat dan ketentuan tertentu. Hal ini sejalan dengan pemahaman bahwa Allah SWT menciptakan alam semesta dengan hukum sebab-akibat (*sunnatullah*) yang memungkinkan adanya interaksi antara tindakan manusia dan takdir yang ditetapkan. Ayat-ayat Al-Quran pun mengisyaratkan adanya potensi perubahan takdir melalui doa dan amal saleh, seperti firman Allah SWT dalam surat Ar-Ra'd ayat 11: "... *Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan suatu kaum sehingga mereka mengubah keadaan diri mereka sendiri...*" (Al-Qur'an, Ar-Ra'd : 11). Ayat ini menegaskan bahwa perubahan nasib atau takdir suatu kaum sangat erat kaitannya dengan upaya dan perubahan yang mereka lakukan pada diri mereka sendiri.

Konsep *al-Badā'* dalam konteks ini tidak berarti bahwa Allah *jahil* (tidak tahu) akan apa yang akan terjadi, melainkan justru menegaskan kemahakuasaan dan kebijaksanaan-Nya. Allah SWT mengetahui segala kemungkinan yang akan terjadi (*'ilm al-ghuyub*), termasuk perubahan yang mungkin terjadi akibat doa, sedekah, atau amal baik lainnya. *Al-Badā'* menjadi manifestasi dari kehendak Allah yang Maha Berkehendak (*al-Murid*) yang mampu menciptakan realitas yang dinamis dan responsif terhadap tindakan hamba-Nya. Dalam pandangan teologi Islam yang moderat, *al-Badā'* tidak bisa disamakan dengan ilmu Allah yang azali, tetapi justru menjadi bagian integral dari rencana-Nya yang sempurna dan komprehensif.

Hal ini diperkuat oleh pandangan ahli teologi terkemuka seperti Imam al-Ghazali, yang menekankan bahwa Allah SWT memiliki ilmu yang meliputi segala sesuatu, baik yang telah terjadi, sedang terjadi, maupun yang akan terjadi, termasuk segala kemungkinan perubahan yang mungkin terjadi dalam takdir³⁰⁴.

Fungsi Spiritual dan Etis Keterkaitan Takdir dan *al-Badā'*

Pemahaman akan titik temu antara takdir dan *al-Badā'* melalui konsep takdir *mu'allaq* memiliki makna spiritual dan etis yang mendalam bagi kehidupan seorang Muslim. Secara spiritual, pemahaman ini menghilangkan kesan fatalisme dan kepasrahan namun terhadap takdir. Seorang muslim tidak boleh terjebak dalam keyakinan bahwa segala sesuatu telah ditetapkan secara mutlak dan tidak dapat diubah, sehingga menghilangkan motivasi untuk berusaha dan berikhtiar. Justru, keyakinan akan takdir *mu'allaq* dan potensi *al-Badā'* mendorong seorang muslim untuk senantiasa berikhtiar secara maksimal, berdoa dengan sungguh-sungguh, dan beramal saleh, dengan harapan dapat mengubah takdir yang kurang baik menjadi lebih baik.

Dalam dimensi etis, pemahaman ini menumbuhkan kesadaran akan tanggung jawab individu dan kolektif dalam membentuk masa depan. Tindakan baik dan buruk, pilihan moral dan amoral, tidak hanya berdampak pada kehidupan di dunia, tetapi juga dapat mempengaruhi takdir yang telah ditetapkan. Konsep ini memotivasi seorang muslim untuk selalu berbuat baik, menjauhi keburukan, dan memberikan kontribusi positif bagi, karena setiap amal perbuatan memiliki potensi untuk membawa perubahan dan

kebaikan dalam kehidupan. Sayyid Quthb dalam *Tafsir Fi Zhilalil Qur'an* menjelaskan bahwa pemahaman yang benar akan takdir tidak memberdayakan semangat beramal, namun justru menjadi pendorong untuk berikhtiar dan berusaha dengan sungguh-sungguh, karena Allah SWT telah memberikan potensi kepada untuk mengubah keadaan diri mereka sendiri.³⁰⁵

Lebih lanjut, keterkaitan antara takdir dan *al-Badā'* juga menggarisbawahi pentingnya doa (*do'a*) dalam kehidupan seorang Muslim. Doa bukan sekedar ritual ibadah, tetapi juga merupakan sarana komunikasi langsung dengan Allah SWT yang memiliki potensi untuk mengubah takdir. Hadis-hadis Nabi Muhammad SAW banyak tekankan keutamaan doa dalam menolak nasib buruk dan mendatangkan kebaikan. Salah satu hadis yang terkenal menyebutkan: "*Tidak ada yang dapat menolak takdir kecuali doa.*" (HR. Tirmidzi)³⁰⁶. Hadis ini menegaskan bahwa doa mempunyai kekuatan untuk mempengaruhi takdir *mu'allaq*, bahkan yang telah ditetapkan sekalipun. Oleh karena itu, seorang muslim dituntut untuk senantiasa memperbanyak doa, memohon kepada Allah SWT agar diberikan kebaikan dunia dan akhirat, serta menjauhkan diri dari segala keburukan dan musibah.

Dalam tradisi tasawuf, konsep *al-Badā'* juga dipahami sebagai manifestasi dari *tajalli* (penampakan diri) Allah SWT yang senantiasa memperbarui diri dalam setiap saat. Para sufi memandang *al-Badā'* sebagai bentuk rahmat dan kasih sayang Allah yang tiada terbatas, yang senantiasa membuka pintu harapan bagi hamba-Nya untuk memperbaiki diri dan mendekatkan diri kepada-Nya. Ibnu

Arabi, salah satu tokoh sufi terkemuka, dalam *Futuhāt al-Makkiyah* menjelaskan bahwa *al-Badā'* adalah cerminan dari nama Allah *al-Mubdi'* (Maha Pencipta yang memulai) dan *al-Mu'id* (Maha Mengembalikan), yang menunjukkan bahwa ciptaan Allah selalu berada dalam proses pembaharuan dan perubahan yang tidak pernah berhenti.³⁰⁷

Perspektif Sufi tentang Relasi Takdir dan Al-Badā'

Memahami *Takdir* dan *Al-Badā'* dalam Lensa Sufisme

Konsep takdir (*taqdir*) dan *al-badā'* merupakan dua pilar penting dalam teologi Islam yang seringkali menimbulkan dan pertanyaan mendalam. Takdir Merujuk pada ketetapan dan rencana abadi Allah SWT atas segala sesuatu yang akan terjadi di alam semesta, sementara *al-badā'* secara harfiah berarti “tampak baru” atau “terjadi kemudian,” yang dalam konteks teologi Islam sering diartikan sebagai perubahan atau penutupan ketetapan Allah SWT yang telah diketahui oleh malaikat dan manusia. Dalam tradisi tasawuf, pemahaman terhadap kedua konsep ini tidak hanya terbatas pada dimensi teologis, tetapi juga meresap ke dalam pengalaman spiritual dan perjalanan ruhani seorang salik (pejalan spiritual). Artikel ini bertujuan untuk mengkaji dan menganalisis pemahaman tentang takdir dan *al-badā'* melalui kacamata tasawuf, dengan merujuk pada sumber-sumber primer dan sekunder yang relevan.

Takdir, dalam pandangan umum teologi Islam, dipahami sebagai pengetahuan dan ketetapan Allah SWT yang azali (tanpa permulaan) dan abadi (tanpa akhir) atas segala sesuatu yang akan terjadi.

Konsep ini didasarkan pada ayat-ayat Al-Quran yang secara jelas menyatakan bahwa segala sesuatu diciptakan dan terjadi sesuai dengan takdir yang telah ditetapkan. Salah satu ayat yang sering dikutip adalah: “Sesungguhnya Kami menciptakan segala sesuatu menurut ukuran (takdir)” (QS. Al-Qamar : 49). Ayat ini menegaskan bahwa penciptaan alam semesta dan segala isinya tidaklah terjadi secara acak, melainkan terukur dan terencana dalam ketetapan Allah SWT. Dalam hadis juga disebutkan bahwa segala sesuatu telah ditulis di *Lauh Mahfuz* (Papan yang Terpelihara) sebelum penciptaan langit dan bumi, menunjukkan bahwa takdir telah ditetapkan secara sempurna dan menyeluruh³⁰⁸. Pemahaman ini menumbuhkan kesadaran akan keagungan dan kekuasaan Allah SWT yang meliputi segala aspek kehidupan.

Namun, konsep takdir seringkali dikaitkan dengan isu determinisme dan kebebasan manusia. Jika segala sesuatu telah ditakdirkan, lalu di mana letaknya atas kehendak bebas (*ikhtiyar*) dan tanggung jawab manusia? Di bagian akhir Sufisme menawarkan perspektif yang lebih mendalam dan bernuansa. Para sufi, dalam memahami takdir, tidak terjebak dalam pandangan fatalistik yang menghilangkan peran usaha manusia. Mereka memahami takdir sebagai wujud dari Ilmu Allah yang Maha Luas dan Hikmah-Nya yang Maha Tinggi. Takdir bukanlah suatu belenggu yang mengikat manusia, melainkan kerangka Ilahi yang di dalamnya manusia diberikan ruang untuk bergerak dan berikhtiar. Menurut Imam Al-Ghazali, pemahaman takdir yang benar justru akan mendorong manusia untuk berusaha sebaik mungkin, karena usaha dan ikhtiar

itu sendiri juga merupakan bagian dari takdir³⁰⁹. Sufi memandang bahwa kehendak bebas manusia tidak bertentangan dengan takdir Allah, karena kehendak manusia adalah ciptaan Allah dan bergerak dalam koridor takdir-Nya.

Sementara itu, konsep *al-badā'* seringkali dianggap lebih problematis karena secara sekilas tampak bertentangan dengan sifat Ilmu Allah yang Maha Mengetahui. Bagaimana mungkin Allah SWT mengubah ketetapan-Nya jika Ilmu-Nya mencakup segala sesuatu, baik yang telah terjadi, sedang terjadi, maupun yang akan terjadi? Dalam pandangan teologi Islam mainstream, *al-badā'* seringkali dipahami sebagai perubahan atau pembatalan ketetapan Allah SWT yang tampak dari perspektif makhluk, khususnya malaikat dan manusia. Allah SWT mungkin telah memberitahukan suatu ketetapan kepada malaikat tentang masa depan seseorang atau suatu peristiwa, namun kemudian Allah SWT mengubah ketetapan tersebut sesuai dengan kehendak-Nya. Ayat Al-Quran yang sering digunakan untuk mendukung konsep *al-badā'* adalah: "*Allah menghapuskan apa yang Dia kehendaki dan menetapkan (apa yang Dia kehendaki), dan di sisi-Nya-lah terdapat Ummul-Kitab (Lauh Mahfuz)*" (QS. Surat Ar-Ra'd : 39). Ayat ini menunjukkan bahwa ada aspek perubahan dan penghapusan dalam ketetapan Allah SWT, meskipun sumber utama ketetapan, yaitu *Ummul-Kitab*, tetap berada di sisi Allah SWT. Dalam tafsir *Jalalain*, dijelaskan bahwa ayat ini menunjukkan adanya *nasakh* (penghapusan) dalam hukum-hukum syariat dan

juga dalam ketetapan-ketetapan Allah SWT yang berlaku di alam semesta³¹⁰.

Dalam kacamata tasawuf, *al-badā'* dipahami dengan lebih mendalam dan dikaitkan dengan konsep *tajalli* (manifestasi) dan *tawajjuh* (menghadap kepada Allah). Para sufi memandang *al-badā'* sebagai bentuk rahmat dan kasih sayang Allah SWT yang memungkinkan manusia berinteraksi dengan takdir melalui doa dan pertaubatan. Doa, dalam pandangan tasawuf, bukan sekedar ritual ibadah, melainkan juga merupakan sarana untuk berkomunikasi dengan Allah SWT dan memohon perubahan takdir. Hadis Nabi Muhammad SAW yang menyatakan "*Tidak ada yang dapat menolak takdir kecuali doa*"³¹¹ seringkali dikutip oleh para sufi untuk menekankan kekuatan doa dalam mengubah takdir yang tampak.

Lebih jauh lagi, para sufi melihat *al-badā'* sebagai manifestasi dari sifat *al-Qahhār* (Maha Perkasa) dan *al-Mutakabbir* (Maha Agung) Allah SWT. Allah SWT berkuasa untuk mengubah segala sesuatu sesuai dengan kehendak-Nya, dan *al-badā'* menjadi bukti nyata dari kekuasaan dan keagungan-Nya. Namun di sisi lain, *al-badā'* juga merupakan manifestasi dari sifat *ar-Rahmān* (Maha Pengasih) dan *ar-Rahīm* (Maha Penyayang) Allah SWT, karena perubahan takdir seringkali terjadi sebagai respon terhadap doa dan permohonan hamba-Nya. Dalam perspektif ini, *al-badā'* tidak dipahami sebagai indikasi ketidaktahuan atau perubahan pikiran pada Allah SWT (yang mustahil bagi Allah), melainkan sebagai wujud dari kehendak dan kebijaksanaan-Nya yang Maha Luas.

Para ahli tasawuf seperti Ibnu Arabi melihat konsep takdir dan *al-badā'* dalam kerangka *Wahdatul Wujud* (Kesatuan Wujud). Menurut Ibnu Arabi, segala sesuatu yang terjadi di alam semesta adalah manifestasi dari Wujud Allah yang Esa. Takdir dan *al-badā'* keduanya merupakan aspek manifestasi Wujud Ilahi yang dinamis dan terus-menerus memperbarui diri (*tajdid al-khalq*). Dalam pandangan ini, tidak ada kontradiksi antara takdir dan *al-badā'*, karena keduanya merupakan persekutuan dari kehendak dan Ilmu Allah yang Maha Sempurna³¹². Perubahan yang tampak dalam *al-badā'* bukanlah perubahan dalam Ilmu Allah, melainkan perubahan dalam manifestasi Wujud-Nya di alam semesta yang temporal dan fana.

Pemahaman sufistik terhadap takdir dan *al-badā'* memiliki esensi praktis dalam kehidupan seorang salik. Pertama, pemahaman takdir yang benar akan menumbuhkan sikap tawakal dan ridha kepada Allah SWT. Salik menyadari bahwa segala sesuatu yang terjadi dalam hidupnya, baik suka maupun duka, adalah bagian dari takdir Allah yang penuh hikmah. Kedua, pemahaman *al-badā'* mendorong salik untuk senantiasa berdoa dan memohon kepada Allah SWT. Salik menyadari bahwa doa memiliki kekuatan untuk mengubah takdir yang tampak, dan Allah SWT selalu membalas doa hamba-Nya yang tulus. Ketiga, pemahaman kedua konsep ini secara bersamaan mengarahkan salik untuk menyeimbangkan antara usaha dan tawakal. Salik berusaha semaksimal mungkin dalam mencapai tujuannya, namun pada saat yang sama ia juga bertawakal sepenuhnya kepada Allah SWT dan menerima segala ketetapan-Nya dengan lapang dada.

Maqāmāt* sebagai Gerbang Perubahan: Transformasi Spiritual dan Manifestasi *Al-Badā'

Secara etimologi, *maqām* berasal dari kata kerja *qāma* yang berarti "berdiri", "menetap", atau "bertingkat", yang mengimplikasikan suatu posisi atau stasiun yang dicapai dan dipertahankan dalam perjalanan spiritual. Dalam konteks sufisme, *maqāmāt* Merujuk pada serangkaian tahapan atau stasiun spiritual yang harus dilalui seorang salik dalam upayanya mendekatkan diri kepada Allah SWT. Konsep ini menggambarkan progresivitas perjalanan spiritual, di mana seorang hamba secara bertahap mengembangkan kualitas-kualitas luhur dan meninggalkan sifat-sifat tercela. Berbagai ulama sufi telah memberikan daftar *maqāmāt* yang berbeda-beda, meskipun terdapat beberapa tahapan yang umumnya disepakati. Di antara *maqāmāt* yang paling sering disebutkan adalah *tawbah* (pertobatan), *wara'* (kehati-hatian), *zuhud* (asketisme), *faqr* (kemiskinan spiritual), *ṣabr* (kesabaran), *syukr* (rasa syukur), *khauf* (rasa takut kepada Allah), *raja'* (harapan kepada Allah), *tawakkul* (tawakal), *riḍā* (keridhaan), dan *maḥabbah* (cinta).³¹³ Setiap *maqām* menuntut seorang salik untuk menginternalisasi dan mewujudkan kualitas-kualitas tertentu dalam dirinya, sehingga secara bertahap membersihkan hati dan meningkatkan kesadaran spiritualnya.

Maqāmāt berfungsi sebagai kerangka kerja yang terstruktur untuk transformasi spiritual. Setiap tahapan dalam *maqāmāt* melibatkan proses pemurnian diri (*tazkiyatun nafs*) dan pengembangan akhlak mulia (*tahalli bi al-akhlaq al-karimah*). Misalnya, *maqām tawbah* bukan sekedar mengucapkan

istighfar, tetapi juga melibatkan perubahan perilaku dan niat yang sungguh-sungguh untuk meninggalkan dosa dan kembali kepada Allah. *Maqām ṣabr* melatih jiwa untuk teguh dan tabah dalam menghadapi cobaan dan ujian, sementara *maqām syukr* menumbuhkan kesadaran akan nikmat Allah dan mendorong ungkapan syukur dalam segala keadaan³¹⁴.

Melalui pendakian bertahap melalui *maqāmāt*, seorang salik mengalami transformasi spiritual yang holistik. Proses ini meliputi pembersihan hati dari sifat-sifat tercela seperti egoisme, kesombongan, dan kebergantungan pada dunia, serta penanaman sifat-sifat terpuji seperti kerendahan hati, kasih sayang, dan ketulusan. Transformasi ini tidak hanya bersifat kognitif atau intelektual, tetapi juga melibatkan perubahan afektif dan konatif, yaitu perubahan dalam perasaan, emosi, niat, dan tindakan seorang hamba. Konsep *Al-Badā'* dalam teologi Islam umum secara merujuk pada perubahan kehendak atau pengetahuan Allah mengenai suatu peristiwa, seringkali dipahami dalam konteks penciptaan dan takdir³¹⁵. Dalam tradisi sufistik, *Al-Badā'* seringkali diwujudkan sebagai manifestasi kehendak kreatif dan kekuatan penciptaan Allah yang terus-menerus dan tak terduga. Manifestasi *Al-Badā'* dapat dialami sebagai kejutan-kejutan rahmat ilahi, ilham yang tak terduga, atau perubahan takdir yang tampaknya mustahil secara logika manusia.

Perjalanan melalui *maqāmāt* mempersiapkan seorang salik untuk dapat menyaksikan dan memahami manifestasi *Al-Badā'*. Ketika hati seorang hamba telah dibersihkan dan disucikan melalui *maqāmāt*, ia menjadi lebih peka terhadap sinyal-sinyal ilahi

dan lebih mampu menerima kejutan-kejutan rahmat Allah. Transformasi spiritual yang dicapai melalui *maqāmāt* membuka mata hati (*baṣīrah*) sehingga seorang hamba dapat melihat tanda-tanda *Al-Badā'* dalam alam semesta dan dalam kehidupannya sendiri. Lebih dalam lagi, beberapa sufi berpendapat bahwa melalui pencapaian *maqāmāt* tertinggi, seorang salik dapat mencapai *maqām al-baqā' ba'da al-fanā'* (kelanjutan eksistensi setelah transformasi diri). Dalam keadaan ini, ego individu telah sepenuhnya hilang dalam keesaan Ilahi, dan yang tersisa hanyalah perwujudan sifat-sifat Allah dalam diri hamba tersebut. Dalam perspektif ini, manifestasi *Al-Badā'* tidak hanya menjadi sesuatu yang disaksikan dari luar, tetapi juga menjadi bagian integral dari eksistensi hamba yang telah mengalami fana' dan baqa'³¹⁶.

Maqāmāt dalam sufisme bukan sekedar sekedar tahapan-tahapan spiritual, melainkan gerbang perubahan yang memungkinkan seorang salik untuk mengalami transformasi spiritual yang mendalam. Melalui pendakian bertahap melalui *maqāmāt*, seorang hamba membersihkan diri dari sifat-sifat tercela, mengembangkan akhlak mulia, dan meningkatkan kesadaran spiritualnya. Transformasi ini pada pembukaan jalan bagi pemahaman dan pengalaman *Al-Badā'*, manifestasi kehendak kreatif dan kekuatan penciptaan Allah yang terus-menerus. Dengan demikian, *maqāmāt* menjadi kerangka kerja transformatif yang esensial dalam perjalanan spiritual seorang sufi menuju kedekatan dengan Allah SWT dan pemahaman yang lebih dalam tentang realitas Ilahi.

Doa dan Istighfar: Senjata Mukmin untuk Mengubah Ketentuan

Sebelum membahas peran doa dan istighfar, penting untuk memahami konsep ketentuan Allah (*qadar*) dalam teologi Islam. *Qadar* adalah keyakinan bahwa Allah SWT memiliki ilmu dan kehendak yang meliputi segala sesuatu, dan bahwa segala sesuatu yang terjadi di alam semesta ini terjadi dengan izin dan pengetahuan-Nya. Konsep ini tertuang dalam rukun iman yang keenam, yaitu iman kepada *qada* dan *qadar*. Imam An-Nawawi dalam kitab *Arba'in An-Nawawiyah* menjelaskan bahwa iman kepada *qadar* adalah membenarkan dengan yakin bahwa segala sesuatu yang terjadi, baik maupun buruk, semuanya adalah ketentuan dan takdir Allah SWT.³¹⁷ Namun, pemahaman tentang *qadar* tidak dapat dipahami sebagai determinisme yang menghilangkan peran ikhtiar (usaha) manusia. Islam mengajarkan bahwa manusia diberikan kebebasan memilih dan bertanggung jawab atas perbuatannya. Ibnu Taimiyah dalam *Majmu' Al-Fatawa* menegaskan bahwa manusia memiliki *qudrah* (kemampuan) dan *iradah* (kehendak) yang selanjutnya ia berikhtiar dan bertanggung jawab atas pilihannya.³¹⁸

Dalam konteks ini, doa dan istighfar hadir sebagai wujud ikhtiar seorang hamba. Meskipun Allah Maha Mengetahui segala sesuatu yang akan terjadi, termasuk doa yang akan dipanjatkan, Allah SWT membuka ruang bagi hamba-Nya untuk berinteraksi dengan takdir melalui ibadah-ibadah ini. Hal ini sejalan dengan firman Allah SWT dalam Al-Quran: "*Berdoalah kepada-Ku, niscaya akan Aku perkenankan bagimu.*" (QS. Ghafir : 60)³¹⁹ Ayat ini secara eksplisit menjanjikan bahwa Allah akan mengabulkan doa hamba-Nya.

Namun, pengkabulan doa tidak selalu berarti mengubah takdir secara harfiah, melainkan dapat dimaknai sebagai pemberian kemudahan, keberkahan, perlindungan dari keburukan, atau bahkan mengubah takdir dalam bentuk yang tidak terduga oleh manusia.

Dalam tradisi Islam, doa dipandang sebagai senjata seorang mukmin. Rasulullah SAW bersabda: *"Doa adalah senjata orang mukmin, tiang agama, dan cahaya langit dan bumi."* (HR. Abu Ya'la dan Hakim)³²⁰ Hadis ini menggarisbawahi kekuatan doa sebagai instrumen yang dapat digunakan seorang mukmin untuk menghadapi berbagai tantangan kehidupan. Doa bukan sekedar permohonan lisan, tetapi juga merupakan ekspresi penghambaan diri, pengakuan akan kelemahan di hadapan keagungan Allah, dan menampilkan diri kepada kehendak-Nya. Al-Ghazali dalam *Ihya Ulumuddin* menjelaskan bahwa hakikat doa adalah menghadapkan hati kepada Allah SWT dengan penuh harap dan cemas, memohon kebaikan dan perlindungan dari keburukan.³²¹

Bagaimana doa dapat "mengubah ketentuan"? Dalam konteks teologis Islam, ketentuan Allah dapat dibedakan menjadi dua jenis: qadar mubram (ketentuan pasti) dan qadar muallaq (ketentuan yang digantungkan). *Qadar mubram* adalah ketentuan Allah yang pasti terjadi dan tidak dapat diubah, seperti kematian dan hari berakhir. Sementara *qadar muallaq* adalah ketentuan Allah yang dapat berubah karena sebab tertentu, seperti doa, sedekah, dan amal saleh lainnya. Ibnu Qayyim Al-Jauziyah dalam *Ad-Da'u wa Ad-Dawa'* menjelaskan bahwa doa dapat menolak ketentuan yang

buruk dan menarik ketentuan yang baik. Beliau mengibaratkan doa seperti perisai yang menahan anak panah takdir.³²²

Selain doa, istighfar juga merupakan "senjata" ampuh bagi seorang mukmin untuk mengubah ketentuan. Istighfar adalah permohonan ampunan Allah atas dosa-dosa yang telah diperbuat. Dalam Al-Quran, Allah SWT berfirman: *Maka aku katakan kepada mereka: 'Mohonlah ampunan kepada Tuhanmu, sesungguhnya Dia adalah Maha Pengampun, niscaya Dia akan mengirimkan hujan kepadamu dengan lebat, dan membanyakkan harta dan anak-anakmu, dan mengadakan untukmu kebun-kebun dan mengadakan (pula di dalamnya) untuk sungai-sungai.'* (QS. Nuh : 10-12)³²³ Ayat ini menunjukkan bahwa istighfar bukan sekedar ritual penghapus dosa, tetapi juga merupakan kunci untuk membuka pintu rezeki, keberkahan, dan kemudahan dalam hidup. Ibnu Katsir dalam *Tafsir Al-Quran Al-Azhim* menjelaskan bahwa ayat ini menunjukkan keutamaan istighfar dalam mendatangkan kebaikan dunia dan akhirat.³²⁴ Dosa-dosa yang diperbuat manusia dapat menjadi penghalang datangnya rahmat dan karunia Allah. Dengan istighfar yang sungguh-sungguh, seorang hamba membersihkan diri dari dosa-dosa tersebut dan membuka jalan bagi datangnya kebaikan.

Rasulullah SAW sendiri adalah sosok yang sangat sering beristighfar, meskipun beliau adalah seorang yang *ma'shum* (terjaga dari dosa). Dalam sebuah hadis disebutkan bahwa Rasulullah SAW beristighfar lebih dari seratus kali dalam sehari. (HR. Bukhari)³²⁵ Hal ini menunjukkan betapa pentingnya istighfar dalam kehidupan seorang muslim, bahkan bagi seorang nabi sekalipun.

Meskipun doa dan istighfar memiliki kekuatan yang besar, pengabulannya tidak terjadi secara otomatis. Ada syarat-syarat tertentu yang perlu dipenuhi agar doa dan istighfar menjadi mustajab dan mampu “mengubah ketentuan”. Beberapa syarat penting tersebut antara lain:

1. Ikhlas karena Allah SWT: Doa dan istighfar harus dipanjatkan dengan ikhlas yang tulus karena Allah SWT semata, bukan karena riya atau tujuan duniawi lainnya. Keikhlasan adalah ruh dari setiap ibadah, termasuk doa dan istighfar. Syekh Abdul Qadir Al-Jailani dalam *Al-Fath Ar-Rabbani* menekankan bahwa keikhlasan adalah kunci diterimanya amal ibadah oleh Allah SWT.³²⁶
2. Meyakini Kekuatan Doa dan Istighfar: Seorang yang berdoa dan beristighfar harus memiliki keyakinan yang kuat bahwa Allah SWT Maha Mendengar dan Maha Mengabulkan doa. Keraguan dalam hati dapat melonjakkan kekuatan doa dan istighfar. Ibnu Qayyim Al-Jauziyah dalam *Ad-Da'u wa Ad-Dawa'* menjelaskan bahwa salah satu penghalang terkabulnya doa adalah lemahnya keyakinan kepada Allah SWT.³²⁷
3. mengikuti Syariat Islam: Doa dan istighfar yang mustajab adalah doa dan istighfar yang dipanjatkan oleh orang yang taat kepada Allah SWT dan mengikuti syariat Islam. Menjauhi perbuatan dosa dan maksiat merupakan syarat penting agar doa dan istighfar diterima. Al-Qurthubi dalam *Tafsir Al-Qurthubi* menjelaskan bahwa dosa-dosa dapat menghalangi terkabulnya doa.³²⁸
4. Berusaha dan Berikhtiar: Doa dan istighfar tidak dapat dijadikan alasan untuk bermalas-malasan dan meninggalkan usaha. Doa dan istighfar harus dilakukan dengan usaha dan ikhtiar yang

sungguh-sungguh untuk mencapai apa yang diinginkan. Konsep *tawakkal* dalam Islam tidak berarti pasrah tanpa usaha, tetapi berserah diri kepada Allah setelah melakukan usaha yang maksimal.³²⁹

5. Sabar dan Tidak Tergesa-gesa: Pengabulan doa dan istighfar adalah hak prerogatif Allah SWT. Seorang mukmin harus bersabar dan tidak tergesa-gesa dalam mengharapkan pengabulan doa. Mungkin Allah SWT mengakhiri pengabulan doa karena ada hikmah di baliknya, atau menggantinya dengan sesuatu yang lebih baik di dunia atau akhirat kelak.

Doa dan istighfar adalah "senjata" ampuh bagi seorang mukmin untuk berinteraksi dengan takdir ilahi. Meskipun ketentuan Allah SWT telah ditetapkan, Islam mengajarkan bahwa doa dan istighfar, dengan syarat-syarat tertentu, dapat mempengaruhi *qadar muallaq* dan mendatangkan kebaikan serta menolak keburukan. Doa dan istighfar bukan sekedar ritual ibadah, namun juga merupakan wujud penghambaan diri, pengakuan akan kelemahan, dan penyerahan diri kepada kehendak Allah SWT. Dengan memahami peran dan syarat-syarat doa dan istighfar, seorang mukmin dapat mengoptimalkan potensi ibadah ini untuk mencapai keberkahan hidup di dunia dan akhirat, serta memperkuat pemahaman dengan Sang Khalik.

Perspektif Kalam dan Perbandingan Mazhab

Perspektif Ahlus Sunnah wal Jama'ah

Iman kepada qadha dan qadar merupakan salah satu rukun iman yang fundamental dalam ajaran Islam, khususnya bagi penganut mazhab Ahlus Sunnah wal Jama'ah. Mazhab ini, yang secara historis

dan kuantitatif menjadi arus utama dalam umat Islam, memberikan perhatian mendalam pada pemahaman yang komprehensif dan seimbang terkait takdir. Dalam perspektif Ahlus Sunnah, qadha dan qadar bukanlah konsep yang menafikan ikhtiar manusia, melainkan kerangka teologis yang menjelaskan hubungan antara kehendak mutlak Allah SWT dengan eksistensi dan tindakan makhluk-Nya. Artikel ini akan mengkaji konsep qadha dan qadar dari perspektif Ahlus Sunnah wal Jama'ah secara rinci, akurat, dan ilmiah, dengan Merujuk kepada sumber-sumber terpercaya dalam tradisi keilmuan Islam.

Secara etimologis, qadha berarti ketetapan atau keputusan Allah SWT yang bersifat azali dan universal terhadap segala sesuatu yang akan terjadi di alam semesta. Sementara itu, qadar merujuk pada menghidupkan atau melaksanakan ketetapan Allah SWT tersebut dalam kenyataan dan dimensi waktu yang konkret.³³⁰ Dalam konteks perubahan takdir, Ahlus Sunnah wal Jama'ah membedakan antara takdir *mubram* (takdir yang pasti dan tidak dapat diubah) dan takdir *mu'allaq* (takdir yang bersyarat atau dapat dipengaruhi oleh faktor-faktor tertentu)³³¹. Pemahaman ini penting untuk menjembatani antara keyakinan akan kekuasaan mutlak Allah SWT dengan tanggung jawab manusia atas perbuatannya.

Imam Nawawi, seorang ulama besar mazhab Syafi'i yang otoritatif dalam tradisi Ahlus Sunnah, dalam penjelasan beliau terhadap hadis Jibril, mengutip riwayat yang membuktikan pencatatan takdir oleh Allah SWT sebelum penciptaan langit dan bumi. Hadis tersebut menggambarkan bahwa pengetahuan dan

ketetapan Allah SWT bersifat sempurna dan mencakup segala sesuatu yang akan terjadi, bahkan sebelum keberadaan alam semesta ini³³². Dalam kerangka teologis Ahlus Sunnah, diakui pula adanya ruang bagi ikhtiar manusia dan pengaruh amal perbuatan terhadap takdir, khususnya dalam konsep takdir *mu'allaq*. Tradisi Ahlus Sunnah meyakini bahwa doa, sedekah, dan perbuatan baik lainnya dapat menjadi perantara untuk menolak datangnya musibah atau mengubah takdir yang kurang baik menjadi lebih baik. Hal ini didasarkan pada sejumlah dalil naqli, di antaranya sabda Rasulullah SAW: “*Tidak ada yang dapat menolak takdir (ketentuan Allah) kecuali doa*”³³³. Hadis ini menunjukkan bahwa doa memiliki kekuatan untuk mempengaruhi takdir yang bersifat *mu'allaq*, bukan berarti menentang kehendak Allah SWT, melainkan sebagai bagian dari mekanisme takdir itu sendiri yang ditetapkan oleh Allah SWT.

Penjelasan mengenai takdir *mu'allaq* dalam tradisi Ahlus Sunnah seringkali dikaitkan dengan konsep *Lauh Mahfuzh* (kitab yang terpelihara) dan *Suhuf* (lembaran-lembaran catatan malaikat). Sebagian ulama Ahlus Sunnah berpendapat bahwa *Lauh Mahfuzh* berisi catatan takdir *mubram* yang bersifat final dan tidak dapat diubah, sedangkan *Suhuf* memuat catatan takdir *mu'allaq* yang dapat berubah berdasarkan izin dan kehendak Allah SWT³³⁴. Ibnu Katsir, dalam tafsirnya terhadap ayat Al-Quran Surah Ar-Ra'd ayat 39, menjelaskan bahwa Allah SWT mempunyai kuasa untuk menghapus dan mengatur apa yang dikehendaki-Nya, dan di sisi-Nya terdapat *Lauh Mahfuzh*. Ayat ini seringkali dikutip sebagai landasan argumentasi bagi konsep takdir yang dapat

berubah dalam batas kehendak dan ilmu Allah SWT³³⁵. Ayat tersebut berbunyi: *“Allah menghapuskan apa yang Dia kehendaki dan menetapkan (apa yang Dia kehendaki), dan di sisi-Nya-lah terdapat Ummul-Kitab (Lauh Mahfuzh)”*. (QS. Ar-Ra'd : 39). Pemahaman ini menekankan bahwa perubahan takdir tidak berarti adanya ketidaktahuan atau perubahan dalam ilmu Allah SWT, melainkan manifestasi dari kehendak dan hikmah-Nya yang Maha Luas.

Penting untuk ditekan bahwa perubahan takdir menurut perspektif Ahlus Sunnah bukanlah berarti mengubah pengetahuan Allah SWT yang Maha Mengetahui Segala Sesuatu. Imam al-Ghazali, seorang tokoh sentral dalam tradisi Ahlus Sunnah dan tasawuf, menjelaskan bahwa perubahan yang terjadi adalah perubahan dalam siklus takdir di alam nyata, bukan perubahan dalam ilmu dan ketetapan Allah SWT yang bersifat azali dan abadi³³⁶. Allah SWT telah mengetahui segala kemungkinan yang akan terjadi, termasuk perubahan takdir tersebut sejak awal penciptaan. Doa dan usaha manusia dalam mengubah takdir juga termasuk dalam takdir Allah SWT itu sendiri. Konsep qadha dan qadar dalam Ahlus Sunnah wal Jama'ah tidak menghilangkan makna ikhtiar dan tanggung jawab manusia, melainkan menempatkannya dalam kerangka tauhid yang kokoh. Manusia tetap diperintahkan untuk berusaha dan berdoa, sambil menyadari bahwa segala sesuatu pada akhirnya kembali kepada kehendak dan ketetapan Allah SWT yang Maha Bijaksana.

Perspektif Ahlus Sunnah wal Jama'ah tentang qadha dan qadar menawarkan pemahaman yang holistik dan seimbang. Konsep ini tidak hanya memaksakan kekuasaan mutlak Allah SWT atas segala

sesuatu, tetapi juga mengakui peran ikhtiar manusia dan mempengaruhi amal perbuatan dalam kehidupan. Pemahaman tentang takdir *mu'allaq* membuka ruang bagi optimisme dan harapan, mendorong umat Islam untuk terus berusaha, berdoa, dan beramal saleh, seraya bertawakal kepada Allah SWT atas segala hasil yang dicapai. Dengan demikian, konsep qadha dan qadar dalam Ahlus Sunnah wal Jama'ah menjadi landasan spiritual yang kuat untuk menjalani kehidupan dengan penuh kesadaran, tanggung jawab, dan penghambaan kepada Allah SWT.

Perspektif Syiah Imamiyah (Itsna 'Asyariyah) dan Doktrin *Bada'*

Mazhab Syiah Imamiyah, atau Itsna 'Asyariyah, merupakan salah satu aliran utama dalam Islam yang memiliki kekayaan tradisi teologis dan filosofis. Di antara doktrin-doktrin yang menjadi ciri khas mazhab ini adalah konsep *bada'* (بداء). Doktrin ini seringkali menjadi sorotan dan sorotan, terutama dalam diskursus perbandingan mazhab dan teologi Islam. Artikel ini bertujuan untuk mengkaji doktrin *bada'* dalam perspektif Syiah Imamiyah secara mendalam, dengan menggali akar teologisnya, penafsirannya, serta implikasinya terhadap pemahaman takdir dan peran manusia. Kajian ini akan dilakukan dengan pendekatan akademis dan ilmiah, Merujuk pada sumber-sumber primer dan sekunder yang relevan, termasuk Al-Quran, hadis, karya-karya ulama Syiah, serta literatur ilmiah lainnya.

Secara etimologis, kata *bada'* berasal dari bahasa Arab yang berarti “tampak setelah tersembunyi” atau “muncul setelah tidak ada”³³⁷. Dalam konteks teologi Syiah Imamiyah, *bada'* Merujuk pada

keyakinan bahwa Allah SWT mempunyai kemampuan untuk mengubah ketetapan-Nya, yaitu takdir, tanpa mengubah ilmu-Nya yang azali. Konsep ini seringkali disalahpahami sebagai perubahan pikiran atau penyesalan pada diri Allah, namun dalam perspektif Syiah Imamiyah, *bada'just* merupakan manifestasi dari kekuasaan dan kehendak mutlak Allah SWT yang tidak terbatas³³⁸. Doktrin ini menegaskan bahwa ilmu Allah meliputi segala sesuatu, termasuk segala kemungkinan perubahan takdir, dan perubahan tersebut terjadi semata-mata karena kehendak dan hikmah-Nya³³⁹.

Mazhab Syiah Imamiyah mendasarkan doktrin *bada'* pada beberapa ayat Al-Quran dan riwayat hadis yang dianggap memiliki signifikansi dalam memahami konsep ini. Salah satu ayat yang sering dikutip adalah firman Allah SWT dalam Surat Ar-Ra'd: 39:

يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ ۖ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ

"Allah menghapuskan apa yang Dia kehendaki dan menetapkan (apa yang Dia kehendaki), dan di sisi-Nya-lah terdapat Ummul-Kitab (Lauh Mahfuzh)." (QS. Ar-Ra'd : 39). Ayat ini, meskipun juga digunakan oleh kalangan Ahlus Sunnah, dikonversi oleh Syiah Imamiyah sebagai dalil atas kemampuan Allah untuk mengubah takdir yang telah ditetapkan³⁴⁰. Penafsiran Syiah menekankan pada "يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ" (Allah menghapuskan apa yang Dia dan menetapkan), yang dipahami sebagai indikasi adanya perubahan dalam ketetapan Allah di alam nyata, meskipun pengetahuan frase Allah tetap sempurna dan tidak berubah³⁴¹.

Selain ayat Al-Quran, terdapat juga riwayat hadis yang dianggap mendukung doktrin *bada'*. Salah satu riwayat yang masyhur adalah

perkataan Imam Ja'far ash-Shadiq (Imam Keenam dalam tradisi Syiah Imamiyah):

"مَا عُبِدَ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِثْلَ الْبَدَاءِ"

"Tidak ada sesuatu yang lebih mulia di sisi Allah kecuali *bada'*." ³⁴²

Riwayat ini dipahami sebagai penegasan akan keagungan dan kemuliaan konsep *bada'* di sisi Allah SWT. Hadis ini menunjukkan bahwa *bada'* bukanlah sesuatu yang negatif atau kontradiktif dengan sifat-sifat Allah, melainkan justru merupakan manifestasi dari keagungan dan kekuasaan-Nya ³⁴³.

Penting untuk menekankan bahwa doktrin *bada'* dalam Syiah Imamiyah tidak berarti bahwa Allah SWT memiliki kekurangan ilmu atau mengubah pikiran dalam artian manusiawi. Konsep *bada'* tidak mengimplikasikan adanya ketidaktahuan Allah pada awalnya, kemudian menjadi tahu setelah *bada'* terjadi ³⁴⁴. Sebaliknya, *bada'* dipahami sebagai kebebasan dari kehendak dan kekuasaan Allah SWT yang mutlak, serta hikmah-Nya yang luas. Allah SWT mengetahui segala kemungkinan yang akan terjadi, termasuk kemungkinan perubahan takdir, sejak zaman azali. Perubahan takdir yang terjadi melalui *bada'* adalah bagian dari rencana dan ilmu Allah yang sempurna sejak awal ³⁴⁵.

Dalam konteks ini, *bada'* lebih tepat dipahami sebagai wujud dari dinamika dan keanehan dalam pengaturan alam semesta dan kehidupan manusia. Allah SWT, dengan kekuasaan-Nya, dapat mengubah takdir yang telah ditetapkan berdasarkan hikmah dan kehendak-Nya yang tidak terbatas. Hal ini tidak mengurangi

kesempurnaan ilmu Allah, karena ilmu Allah mencakup segala kemungkinan, termasuk kemungkinan terjadinya *bada'* itu sendiri³⁴⁶.

Dalam pandangan Syiah Imamiyah, doktrin *bada'* dapat dibedakan menjadi dua jenis utama, yaitu:

1. *Bada' Ilmi* (بدء علمي): Jenis *bada'* ini berhubungan dengan ilmu Allah SWT. *Bada' ilmi* berarti bahwa Allah SWT mengetahui segala kemungkinan dan perubahan takdir sejak awal, sebelum penciptaan. Ilmu Allah mencakup segala sesuatu secara komprehensif dan azali, termasuk kemungkinan terjadinya *bada'*³⁴⁷. Dalam konteks *bada' ilmi*, perubahan takdir sudah tercakup dalam ilmu Allah sejak awal, sehingga tidak ada perubahan dalam ilmu Allah itu sendiri, melainkan hanya dalam perwujudan takdir di alam nyata.
2. *Bada' Amri* (بدء أمري): Jenis *bada'* ini berhubungan dengan pelaksanaan takdir di alam nyata. *Bada' amri* Merujuk pada perubahan takdir yang terjadi di dunia nyata berdasarkan kehendak dan hikmah Allah SWT. Perubahan ini dapat terjadi karena berbagai faktor, seperti doa, amal saleh, taubat, atau sebab-sebab lainnya yang dikehendaki Allah³⁴⁸. *Bada' amri* adalah wujud kekuasaan Allah untuk mengubah ketetapan-Nya di dunia, meskipun segala kemungkinan perubahan telah diketahui oleh Allah sejak awal dalam *bada' ilmi*.

Doa, amal saleh, dan taubat memiliki peran penting dalam konteks *bada' amri*. Dalam pandangan Syiah Imamiyah, amalan-amalan tersebut dapat menjadi faktor yang menyebabkan

terjadinya perubahan takdir yang sebelumnya telah ditetapkan³⁴⁹. Hal ini didasarkan pada keyakinan bahwa Allah SWT sangat responsif terhadap permohonan hamba-Nya dan bahwa amal saleh dapat mendatangkan rahmat dan mengubah takdir yang buruk menjadi baik³⁵⁰.

Doktrin *bada'* dalam pandangan Syiah Imamiyah memiliki esensi yang signifikan terhadap pandangan hidup seorang muslim. Doktrin ini justru meningkatkan harapan dan optimisme bagi manusia dalam menghadapi kehidupan. Manusia tidak terpasung dalam takdir yang dianggap kaku dan tidak dapat diubah. Sebaliknya, doktrin *bada'* memberikan ruang bagi manusia untuk berperan aktif dalam mengubah nasibnya dengan izin Allah SWT³⁵¹.

Melalui doa, usaha, dan amal saleh, manusia dapat memohon kepada Allah SWT untuk mengubah takdir yang tidak diinginkan dan meraih kebaikan dalam kehidupan. Doktrin *bada'* menanamkan keyakinan bahwa takdir tidaklah bersifat final dan mutlak dalam segala kondisi, melainkan dapat berubah atas kehendak dan izin Allah SWT. Hal ini memotivasi manusia untuk selalu berusaha, berdoa, dan berbuat baik, serta tidak berputus asa dalam menghadapi cobaan dan kesulitan hidup.

Selain itu, doktrin *bada'* juga menekankan pentingnya *tawakkal* (berserah diri) kepada Allah SWT. Meskipun manusia memiliki peran aktif dalam berusaha dan berdoa, namun kesadaran akan adanya *bada'* mengingatkan manusia bahwa segala sesuatu pada akhirnya berada dalam kendali Allah SWT. Manusia diajarkan untuk menyadari bahwa usaha dan doa mereka tidak akan

berhasil tanpa izin dan kehendak Allah³⁵². *Tawakkal* menjadi bagian integral dari pemahaman *bada'*, yaitu berserah diri kepada Allah setelah berusaha maksimal dan berdoa.

Doktrin *bada'* merupakan salah satu konsep teologis penting dalam mazhab Syiah Imamiyah. Konsep ini mengajarkan bahwa Allah SWT memiliki kemampuan untuk mengubah takdir yang telah ditetapkan, tanpa mengurangi kesempurnaan ilmu-Nya yang azali. *Bada'* dipahami sebagai wujud kekuasaan dan kehendak mutlak Allah SWT, serta hikmah-Nya yang luas. Doktrin ini terbagi menjadi dua jenis, yaitu *bada' ilmi* yang berkaitan dengan ilmu Allah, dan *bada' amri* yang berkaitan dengan pelaksanaan takdir di dunia nyata.

Doktrin *bada'* memiliki makna positif terhadap pandangan hidup seorang muslim, yaitu meningkatkan harapan, optimisme, dan motivasi untuk berusaha dan berdoa. Doktrin ini juga menekankan pentingnya *tawakkal* kepada Allah SWT sebagai wujud penyerahan diri setelah berusaha maksimal. Dengan memahami ajaran *bada'* secara benar, seorang muslim dapat memiliki pandangan yang lebih dinamis dan optimis terhadap takdir, serta menyadari peran aktifnya dalam meraih kebaikan dan menghindari keburukan dalam kehidupan dengan izin Allah SWT.

Perspektif Mazhab Kalam Lainnya

Perdebatan mengenai takdir telah menjadi Diskursus sentral dalam sejarah pemikiran Islam, memunculkan beragam interpretasi di antara berbagai mazhab kalam. Selain Ahlus Sunnah dan Syiah Imamiyah yang memiliki kerangka teologis mapan, mazhab-mazhab

lain seperti Mu'tazilah dan Jahmiyah juga memberikan kontribusi signifikan dalam wacana ini, meskipun dengan pendekatan yang berbeda secara diametral. Artikel ini bertujuan untuk mengkaji secara mendalam perspektif mazhab Mu'tazilah dan Jahmiyah terkait perubahan takdir, menganalisis perbedaan mendasar dalam paradigma teologis mereka, serta penerapannya terhadap konsep kehendak bebas manusia dan tanggung jawab moral.

Mu'tazilah yang dikenal sebagai pelopor rasionalisme dalam teologi Islam, menempatkan akal sebagai instrumen utama dalam memahami ajaran agama dan menegakkan prinsip keadilan ilahi (*al-'adl*). Prinsip ini menjadi landasan utama dalam penolakan mereka terhadap konsep takdir mutlak (*mubram*) yang menghilangkan peran aktif manusia dalam menentukan nasibnya. Menurut Mu'tazilah, Allah SWT memiliki ilmu dan pengetahuan yang mencakup segala sesuatu, termasuk tindakan-tindakan manusia di masa depan. Namun, pengetahuan Allah SWT ini tidak bersifat memaksa atau mendikte manusia untuk melakukan tindakan tertentu. Dengan demikian, takdir dalam pandangan Mu'tazilah lebih dipahami sebagai ilmu Allah atas pilihan-pilihan yang akan diambil manusia dengan kehendak bebasnya, bukan sebagai ketetapan yang tidak dapat diubah.³⁵³ Lebih lanjut, Mu'tazilah menegaskan bahwa manusia memiliki kemampuan (*ikhtiyar*) untuk memilih dan bertindak secara bebas, serta bertanggung jawab penuh atas perbuatannya.³⁵⁴ Dalam kerangka pemikiran ini, ruang mengubah nasib melalui usaha dan ikhtiar manusia menjadi sangat terbuka. Doa, amal saleh, dan perbaikan diri dapat menjadi faktor

yang mempengaruhi takdir seseorang, dalam batas pengetahuan dan kehendak Allah SWT yang Maha Bijaksana.³⁵⁵

Berseberangan dengan Mu'tazilah, mazhab Jahmiyah, yang dinisbahkan kepada tokohnya Jahm bin Shafwan, mengusung pandangan yang sangat deterministik (*jabariyah*) dalam memahami takdir. Jahmiyah menolak secara tegas konsep kehendak bebas manusia dan tekanan kemahakuasaan mutlak Allah SWT (*jabbar*) dalam mengatur seluruh alam semesta dan segala isinya, termasuk tindakan manusia. Menurut Jahmiyah, segala sesuatu yang terjadi, baik maupun buruk, sepenuhnya merupakan kehendak dan paksaan dari Allah SWT. Manusia tidak memiliki daya dan upaya (*la hawla wa la quwwata illa billah*), melainkan hanya menjadi objek pasif yang digerakkan oleh kehendak ilahi.³⁵⁶ Dalam pandangan ini, takdir bersifat mutlak dan tidak dapat diubah sama sekali oleh usaha manusia, doa, atau faktor lainnya. Segala upaya yang dilakukan manusia untuk mengubah nasibnya dianggap sia-sia, karena takdir telah ditetapkan secara azali dan tidak dapat diganggu gugat.³⁵⁷ Pandangan Jahmiyah ini dianggap sebagai ekstrem dalam spektrum pemikiran kalam mengenai takdir, dan ditolak oleh sebagian besar ulama Islam dari berbagai mazhab, karena pada dasarnya yang menghilangkan tanggung jawab moral manusia dan menafikan hikmah perintah dan larangan dalam agama.³⁵⁸

Perbandingan antara perspektif Mu'tazilah dan Jahmiyah dalam memahami perubahan takdir menunjukkan adanya perbedaan signifikan yang bersumber dari paradigma teologis yang berbeda. Mu'tazilah dengan penekanan pada akal dan keadilan ilahi

memberikan ruang yang luas bagi kehendak bebas manusia dan potensi mengubah takdir melalui usaha dan ikhtiar. Sebaliknya, Jahmiyah dengan pandangan deterministiknya menafikan kebebasan manusia dan menganggap takdir sebagai ketetapan mutlak yang tidak dapat diubah. Meskipun kedua mazhab ini merupakan minoritas dalam tradisi pemikiran Islam, analisis terhadap pandangan mereka memberikan pemahaman yang lebih komprehensif mengenai kompleksitas Diskursus takdir dan esensinya dalam teologi Islam. Pemahaman ini menjadi penting dalam mengapresiasi interpretasi dalam tradisi intelektual Islam dan mendorong kajian lebih lanjut terhadap isu-isu kalam yang relevan dengan konteks zaman modern.

Perbandingan dan Analisis

Konsep takdir dalam Islam merupakan salah satu pilar keimanan yang fundamental, namun penafsirannya telah melahirkan beragam perspektif di kalangan mazhab-mazhab teologi Islam. Perbedaan pandangan ini pada dasarnya pada mana takdir ilahi bersifat tetap dan tidak dapat berubah, serta kemungkinan adanya ruang bagi intervensi manusia melalui doa dan usaha untuk mengubah ketetapan tersebut. Artikel ini bertujuan untuk menganalisis dan membandingkan pandangan beberapa mazhab utama, yaitu Ahlus Sunnah, Syiah Imamiyah, Mu'tazilah, dan Jahmiyah, terkait dengan dinamika perubahan takdir. Perbandingan ini akan menyoroti perbedaan pendekatan metodologis dalam penafsiran dalil *naqli* (Al-Quran dan Hadis) dan penggunaan dalil *aqli* (rasio)

yang melandasi perbedaan teologis di antara mazhab-mazhab tersebut.

Ahlus Sunnah, sebagai kelompok mayoritas dalam tradisi Islam, mengambil posisi moderat dalam memahami takdir. Mereka mengakui adanya dua jenis takdir, yaitu *takdir mubram* (takdir yang pasti dan tidak dapat diubah) dan *takdir mu'allaq* (takdir yang digantung dan dapat berubah). Konsep *takdir mu'allaq* memberikan ruang bagi perubahan takdir melalui doa, usaha, dan amal saleh seorang hamba.³⁵⁹ Pandangan ini didasarkan pada dalil-dalil *naqli* yang menunjukkan adanya keutamaan doa dalam menolak takdir buruk dan mendatangkan kebaikan.³⁶⁰ Meskipun demikian, Ahlus Sunnah tetap menekankan bahwa perubahan *takdir mu'allaq* tidaklah mengubah ilmu Allah SWT yang azali dan meliputi segala sesuatu, termasuk kemungkinan perubahan takdir tersebut. Ahlus Sunnah berusaha menyeimbangkan antara keyakinan akan ketetapan ilmu Allah SWT dengan anjuran untuk berusaha dan berdoa.

Syiah Imamiyah, melalui doktrin *bada'*, menawarkan perspektif yang unik mengenai perubahan takdir. *Bada'* dalam bahasa Indonesia berarti 'tampak kemudian' atau 'berubah pikiran'. Dalam konteks teologi Syiah Imamiyah, *bada'* diartikan sebagai perubahan ketetapan Allah SWT yang tampak pada makhluk-Nya, meskipun ilmu Allah SWT sendiri tidak berubah.³⁶¹ Doktrin ini seringkali disalahpahami sebagai indikasi perubahan dalam ilmu Allah SWT, padahal menurut teologi Syiah Imamiyah, *bada'* justru menegaskan kemutlakan ilmu Allah SWT yang mencakup segala kemungkinan

dan perubahan yang terjadi pada makhluk.³⁶² *Bada'* memberikan penekanan pada kemungkinan perubahan takdir sebagai respon terhadap tindakan dan doa manusia, tanpa mengurangi keyakinan akan keabadian dan kesempurnaan ilmu Allah SWT. Dengan doktrin ini, Syiah Imamiyah mengakomodasi dalil-dalil *naqli* yang mengindikasikan adanya perubahan takdir, sekaligus menjaga prinsip keesaan dan kesempurnaan sifat-sifat Allah SWT.

Mu'tazilah, sebagai mazhab yang dikenal dengan penekanan pada rasionalitas dan keadilan ilahi, memiliki pandangan yang berbeda tentang takdir. Mereka menolak konsep *jabariyah* (determinisme) dan tekanan pada *ikhtiyar* (kebebasan kehendak) manusia. Bagi Mu'tazilah, Allah SWT Maha Adil, dan tuntutan menuntut adanya kebebasan bagi manusia untuk memilih dan bertanggung jawab atas perbuatannya.³⁶³ Mu'tazilah berpendapat bahwa takdir tidaklah bersifat memaksa dan tidak dapat diubah. Manusia memiliki kemampuan untuk mengubah takdirnya melalui usaha dan pilihan-pilihan yang diambilnya. Pandangan ini didasarkan pada penafsiran dalil-dalil *naqli* yang tekanan tanggung jawab manusia atas perbuatannya, serta penggunaan dalil *aqli* yang mengedepankan prinsip keadilan Allah SWT. Dalam perspektif Mu'tazilah, perubahan takdir merupakan konsekuensi logis dari kebebasan kehendak manusia dan keadilan ilahi.

Berbeda dengan mazhab-mazhab sebelumnya, Jahmiyah mengambil posisi *jabariyah* secara ekstrem. Mereka menafikan sama sekali adanya kebebasan menghendaki manusia dan berpendapat bahwa segala perbuatan manusia, baik maupun buruk, sepenuhnya diciptakan dan dikendalikan oleh Allah SWT.³⁶⁴ Dalam

pandangan Jahmiyah, takdir bersifat mutlak dan tidak dapat diubah oleh usaha atau doa manusia. Manusia hanyalah wayang yang digerakkan oleh kehendak Allah SWT. Pandangan ini didasarkan pada penafsiran dalil-dalil *naqli* yang menekankan keagungan dan kekuasaan mutlak Allah SWT, serta penolakan terhadap adanya sifat-sifat Allah SWT yang menyerupai makhluk (*antropomorfisme*). Jahmiyah memandang penegasan *ikhtiyar* manusia sebagai bentuk kekuasaan terhadap kekuasaan Allah SWT yang mutlak dan tidak terbatas. Salah satu ayat yang sering dikutip oleh Ahlus Sunnah dan Syiah Imamiyah dalam pembahasan tentang perubahan takdir adalah firman Allah dalam Surah Ar-Ra'd ayat 11: *"...Sesungguhnya Allah tidak akan mengubah keadaan suatu kaum hingga mereka mengubah apa yang ada pada diri mereka..."*³⁶⁵ Ayat ini menjadi landasan bahwa perubahan kondisi makhluk mungkin terjadi berdasarkan usaha mereka.

Hadis juga menjadi landasan penting dalam diskursus ini, seperti sabda Nabi SAW: *"Tidak ada yang dapat menolak takdir selain doa"*.³⁶⁶

Perbandingan pandangan antar mazhab mengenai dinamika takdir ilahi menunjukkan spektrum pemahaman yang luas dalam tradisi Islam. Ahlus Sunnah mencoba menyeimbangkan antara *naqli* dan *aqli* dengan mengakui adanya takdir mu'allaq yang dapat berubah melalui doa dan usaha, namun tetap mempertahankan keyakinan pada ketetapan takdir mubram. Syiah Imamiyah dengan doktrin bada' memberikan ruang bagi perubahan takdir tanpa menafikan kemutlakan ilmu Allah SWT. Mu'tazilah mengedepankan prinsip keadilan dan ikhtiyar manusia, sehingga melihat perubahan takdir

sebagai konsekuensi logis dari kebebasan kehendak. Sementara Jahmiyah dengan jabariyah-nya menafikan sama sekali kemungkinan mengubah takdir, memaksakan keagungan dan kekuasaan mutlak Allah SWT. Perbedaan interpretasi ini mencerminkan dinamika intelektual dan teologis yang kaya dalam sejarah pemikiran Islam, yang terus relevan untuk dikaji dan dipahami hingga saat ini.³⁶⁷

Perbandingan pandangan antar mazhab mengenai dinamika takdir ilahi menunjukkan spektrum pemahaman yang luas dalam tradisi Islam. Ahlus Sunnah mencoba menyeimbangkan antara *naqli* dan *aqli* dengan mengakui adanya *takdir mu'allaq* yang dapat berubah melalui doa dan usaha, namun tetap mempertahankan keyakinan pada ketetapan *takdir mubram*. Syiah Imamiyah dengan doktrin *bada'* memberikan ruang bagi perubahan takdir tanpa menafikan kemutlakan ilmu Allah SWT. Mu'tazilah mengedepankan prinsip keadilan dan *ikhtiyar* manusia, sehingga melihat perubahan takdir sebagai konsekuensi logis dari kebebasan kehendak. Sementara Jahmiyah dengan *jabariyah* nya menafikan sama sekali kemungkinan mengubah takdir, memaksakan keagungan dan kekuasaan mutlak Allah SWT. Perbedaan interpretasi ini mencerminkan dinamika intelektual dan teologis yang kaya dalam sejarah pemikiran Islam, yang terus relevan untuk dikaji dan dipahami hingga saat ini.

Implikasi Filosofis: Apakah Allah "Berubah Pikiran"?

Memahami Konsep *Badā'* dalam Diskursus Teologi Islam

Konsep *badā'* merupakan salah satu isu teologis kontroversial dalam Islam, khususnya dalam diskursus teologi Syiah. Dalam bahasa Indonesia, *badā'* berarti 'tampak jelas' atau 'terjadi perubahan pikiran setelah mengetahui sesuatu yang baru'. Dalam konteks teologi, *badā'* dikaitkan dengan Allah SWT dan mengesankannya terhadap sifat-sifat-Nya, terutama ilmu dan kehendak-Nya.

Teologi Islam, atau yang dikenal dengan ilmu kalam, merupakan disiplin ilmu yang membahas prinsip-prinsip agama Islam berdasarkan dalil aqli (rasional) dan naqli (tekstual). Salah satu konsep penting dan sekaligus problematis dalam teologi Islam adalah *badā'*. Konsep ini seringkali menimbulkan perbedaan interpretasi di kalangan teolog Muslim, terutama antara teologi Syiah dan teologi Sunni. Perdebatan ini muncul karena *badā'* secara lahiriah seolah-olah mengimplikasikan adanya perubahan pengetahuan pada Allah SWT, yang dibandingkan dengan sifat kesempurnaan dan kemutlakan ilmu Allah SWT yang diyakini dalam Islam. Namun, bagi sebagian kelompok, khususnya dalam teologi Syiah, *badā'* dipahami sebagai konsep penting yang memiliki esensi signifikan dalam memahami hubungan antara Allah SWT dengan manusia dan alam semesta, terutama dalam konteks takdir, doa, dan kehendak bebas manusia. Oleh karena itu, artikel ini hadir untuk mengkaji konsep-konsep *badā'* secara mendalam, mengeksplorasi berbagai perspektif yang ada, dan menganalisis signifikansinya dalam diskursus teologi Islam.

Secara etimologis, kata *badā'* berasal dari akar kata *bdw* dalam bahasa Arab yang memiliki makna dasar 'tampak', 'jelas', 'nyata', atau 'muncul'. Dalam kamus *Lisan al-Arab*, Ibnu Manzur menjelaskan bahwa *badā'* berarti *ḡahara ba'da khafa'* (nampak setelah tersembunyi) dan *ḡadaṣa ba'da lam yakun* (terjadi setelah tidak ada). Dari makna etimologis ini, *badā'* secara umum diartikan sebagai sesuatu yang menjadi jelas atau tampak setelah sebelumnya tidak jelas atau tersembunyi. Dalam konteks terminologi teologi Islam, *badā'* seringkali diartikan sebagai 'perubahan ketetapan Allah SWT' atau 'tampaknya sesuatu yang baru bagi Allah SWT'. Namun, definisi ini perlu dipahami dengan hati-hati karena dapat menimbulkan kesan bahwa Allah SWT mengalami perubahan pengetahuan, yang bertentangan dengan sifat '*ilm* (pengetahuan) Allah SWT yang Maha Mengetahui segala sesuatu sebelum terjadi. Oleh karena itu, para teolog Muslim, khususnya dari kalangan Syiah, memberikan interpretasi yang lebih spesifik dan mendalam terhadap konsep *badā'* untuk menghindari kesalahpahaman dan menjaga kesucian sifat-sifat Allah SWT.

Konsep *badā'* dalam teologi Islam yang dihapus pada beberapa ayat Al-Quran dan hadis yang secara lahiriah mengindikasikan adanya perubahan dalam ketetapan Allah SWT. Salah satu ayat yang seringkali dikutip adalah surat Ar-Ra'd ayat 39:

يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ ۖ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ

"Allah menghapuskan apa yang Dia kehendaki dan menetapkan (apa yang Dia kehendaki), dan di sisi-Nya-lah terdapat Ummul-Kitab (Lauh Mahfuzh)." (QS. Ar-Ra'd : 39). Ayat ini secara eksplisit

menyebutkan adanya tindakan Allah SWT yang “menghapuskan” dan “menetapkan”. Penafsiran literal dari ayat ini dapat mengarah pada pemahaman akan adanya perubahan dalam ilmu atau kehendak Allah SWT. Namun interpretasi ini ditolak oleh sebagian besar teolog Sunni karena dianggap bertentangan dengan sifat 'ilm Allah SWT yang *azali* (tidak berpermulaan) dan *muhit* (meliputi segala sesuatu).

Dalam tradisi teologi Sunni, ayat ini diinterpretasikan dengan berbagai cara untuk menghindari kesan adanya perubahan ilmu Allah SWT. Beberapa interpretasi yang umum adalah:

1. Penghapusan dan penetapan terjadi di *Lauh Mahfuzh*. Interpretasi ini menyatakan bahwa penghapusan dan penetapan terjadi pada catatan takdir di *Lauh Mahfuzh*, bukan pada ilmu azali Allah SWT. Artinya, Allah SWT sejak awal telah mengetahui segala kemungkinan dan ketetapan yang akan terjadi, termasuk kemungkinan terjadinya perubahan dalam *Lauh Mahfuzh* tersebut.
2. Penghapusan dan penetapan terkait dengan *kitab-kitab* selain *Ummul Kitab*. Interpretasi ini membedakan antara *Ummul Kitab* (*Lauh Mahfuzh*) yang merupakan sumber segala ketetapan Allah SWT yang tidak berubah, dengan *kitab-kitab* lain yang mencatat ketetapan-ketetapan Allah SWT yang bersifat sementara dan dapat berubah sesuai dengan kehendak-Nya. Penghapusan dan penetapan terjadi pada *kitab-kitab* ini, bukan pada *Ummul Kitab*.

3. Penghapusan dan penetapan terkait dengan *hukum-hukum syariat*. Interpretasi ini penghapusan dan penetapan dengan perubahan hukum-hukum syariat yang terjadi dalam sejarah kenabian, seperti *naskh* (penghapusan) ayat Al-Quran atau hukum syariat sebelumnya dengan hukum syariat yang baru.

Berbeda dengan teologi Sunni, teologi Syiah, khususnya Imamiyah, menerima konsep *badā'* sebagai doktrin teologis yang penting. Namun interpretasi *badā'* dalam teologi Syiah juga sangat hati-hati dan tidak mengimplikasikan adanya perubahan ilmu Allah SWT. Dalam perspektif Syiah, *badā'* dipahami sebagai:

1. *Badā'* dalam pengetahuan Allah SWT terhadap *makhlūqat* (makhluk). *Badā'* dalam konteks ini berarti bahwa Allah SWT menampakkan atau menampilkan kepada makhluk-Nya sebagian dari ilmu-Nya secara bertahap dan sesuai dengan hikmah-Nya. Pengetahuan Allah SWT sendiri tetaplah *azali* dan *muhit*, tidak mengalami perubahan. Yang berubah adalah manifestasi atau penampakan ilmu Allah SWT kepada makhluk-Nya. Dengan demikian, *badā'* tidak berarti Allah SWT sebelumnya tidak mengetahui sesuatu, kemudian baru mengetahuinya, melainkan Allah SWT menampakkan sesuatu yang tadinya tersembunyi dalam ilmu-Nya kepada makhluk-Nya.
2. *Badā'* dalam *masyi'ah* (kehendak) dan *iradah* (kemauan) Allah SWT. *Badā'* dalam konteks ini terkait dengan kemampuan Allah SWT untuk mengubah takdir atau ketetapan-Nya berdasarkan tindakan dan pilihan manusia. Doktrin ini menekankan

pentingnya doa, amal saleh, dan taubat dalam mengubah nasib buruk dan kebaikan. Dalam pandangan Syiah, Allah SWT menetapkan takdir dengan mempertimbangkan segala kemungkinan dan pilihan manusia. Ketika manusia melakukan tindakan tertentu, Allah SWT dapat mengubah takdir yang telah ditetapkan sebelumnya, bukan karena Allah SWT baru mengetahui tindakan manusia tersebut, tetapi karena sejak awal Allah SWT telah mengetahui segala kemungkinan dan menetapkan takdir yang sesuai dengan hikmah dan keadilan-Nya.

Konsep *badā'* dalam teologi Syiah seringkali dikaitkan dengan hadis-hadis tentang doa dan amal saleh yang dapat menolak takdir buruk atau memperpanjang usia. Hadis-hadis ini dipahami sebagai dalil bahwa takdir tidaklah bersifat statis dan tidak dapat diubah, melainkan dinamis dan dapat dipengaruhi oleh tindakan manusia atas izin Allah SWT. Salah satu hadis yang sering dikutip adalah: *"Tidak ada yang dapat menolak takdir kecuali doa."* (HR. Tirmidzi). Hadis ini dan hadis-hadis serupa dipahami sebagai dalil bahwa doa memiliki kekuatan untuk mengubah takdir yang telah ditetapkan Allah SWT. Dalam konteks *badā'*, hal ini berarti bahwa Allah SWT dapat menampakkan kepada manusia takdir yang baru sebagai respons terhadap doa dan perbuatan baik mereka, melalui ilmu azali-Nya Allah SWT telah mengetahui segala kemungkinan takdir yang akan terjadi.

Konsep *badā'*, khususnya dalam pemahaman teologi Syiah, memiliki esensi dan signifikansi penting dalam beberapa aspek teologi Islam, di antaranya:

1. Penghargaan terhadap peran manusia: Konsep *badā'* memberikan penghargaan yang lebih besar terhadap peran manusia dalam menentukan nasibnya sendiri. Dengan adanya kemungkinan *badā'*, manusia tidak hanya menjadi objek takdir yang pasif, tetapi juga subjek yang aktif dalam menentukan arah hidupnya melalui doa, amal saleh, dan pilihan moralnya. Hal ini mendorong manusia untuk senantiasa berikhtiar, berdoa, dan berbuat baik agar mendapatkan ridha Allah SWT dan mengubah takdir buruk menjadi takdir yang lebih baik.
2. Penjelasan tentang hikmah di balik perintah dan larangan: Konsep *badā'* membantu menjelaskan hikmah di balik perintah dan larangan Allah SWT. Jika takdir bersifat mutlak dan tidak dapat diubah, maka perintah dan larangan seolah-olah menjadi tidak bermakna. Namun dengan adanya *badā'*, perintah dan larangan menjadi relevan karena tindakan manusia dalam menjalankan perintah dan menjauhi larangan dapat mempengaruhi takdir yang akan diterimanya.
3. Penjelasan doa tentang dan ibadah: Konsep *badā'* memberikan makna yang lebih dalam pada praktik doa dan ibadah. Doa bukan sekedar ungkapan harapan dan kepasrahan, tetapi juga sarana untuk mengubah takdir dan mendekatkan diri kepada Allah SWT. Ibadah juga bukan sekedar ritual formal, tetapi juga

tindakan yang dapat mempengaruhi kehidupan manusia di dunia dan akhirat.

4. Penjelasan tentang ujian dan cobaan: Konsep *badā'* membantu menjelaskan hikmah di balik ujian dan cobaan yang menimpa manusia. Ujian dan cobaan bukan sekedar ketetapan Allah SWT yang tidak dapat dihindari, tetapi juga sarana untuk menguji keimanan dan kesabaran manusia, serta kesempatan untuk mengubah nasib buruk melalui doa dan taubat.

Konsep *badā'* merupakan isu teologis yang kompleks dan kontroversial dalam diskursus teologi Islam. Meskipun secara lahiriah dapat menimbulkan kesan adanya perubahan ilmu Allah SWT, penafsiran yang lebih mendalam, khususnya dalam teologi Syiah, menjelaskan bahwa *badā'* tidak bertentangan dengan sifat kesempurnaan Allah SWT. *Badā'* dipahami sebagai penampakan ilmu dan kehendak Allah SWT kepada makhluk-Nya secara bertahap, serta kemampuan Allah SWT untuk mengubah takdir berdasarkan tindakan dan pilihan manusia. Konsep ini memiliki signifikansi penting dalam memberikan penghargaan terhadap peran manusia, menjelaskan hikmah di balik perintah dan larangan, serta memberikan makna yang lebih dalam pada praktik doa dan ibadah. Memahami konsep *badā'* secara komprehensif dan akurat penting untuk memperkaya pemahaman kita tentang teologi Islam dan hubungan antara Allah SWT dengan ciptaan-Nya.

Apakah *Badā'* Mengimplikasikan Perubahan dalam Ilmu Allah?

Konsep *badā'* (بداء) merupakan doktrin teologis yang signifikan, terutama dalam teologi Islam Syiah, yang secara harfiah berarti

"tampak" atau "menjadi jelas" setelah sebelumnya tersembunyi.³⁶⁸ Dalam konteks teologi Islam, *badā'* merujuk pada penutupan kehendak atau keputusan Allah yang tampaknya berubah atau dimodifikasi seiring berjalannya waktu, khususnya dalam hubungannya dengan peristiwa dan takdir manusia.³⁶⁹ Doktrin ini sering kali dipahami sebagai potensi perubahan dalam ketetapan ilahi, yang pertanyaan filosofis tentang sifat ilmu Allah dan konsep *badā'* terhadap atribut Kesempurnaan dan kemutlakan-Nya.

Secara historis, konsep *badā'* muncul dalam diskursus teologis Islam awal, dan menjadi lebih menonjol dalam tradisi Syiah Imamiyah. Hal ini sebagian besar disebabkan oleh penafsiran terhadap beberapa ayat Al-Quran dan hadis yang tampaknya mendukung gagasan bahwa Allah dapat mengubah keputusan-Nya atau menanggapi tindakan manusia dengan cara yang tidak sepenuhnya ditentukan sebelumnya.³⁷⁰ Ayat-ayat seperti Al-Quran 13:39, "*Allah menghapuskan apa yang Dia kehendaki dan menetapkan (apa yang Dia kehendaki), dan di sisi-Nya terdapat Ummul Kitab (Lauh Mahfuz),*" sering dikutip sebagai teks dasartual untuk *badā'*.³⁷¹ Namun, penafsiran ayat ini dan hadis-hadis terkait sangat diperdebatkan di antara berbagai mazhab teologi Islam.

Perdebatan utama seputar *badā'* berpusat pada potensi kontradiksi antara doktrin ini dan atribut ilmu Allah yang mahatahu dan abadi. Jika Allah mahatahu dan ilmu-Nya mencakup segala sesuatu, baik yang telah terjadi, sedang terjadi, maupun yang akan terjadi, bagaimana mungkin terjadi *badā'* yang tampaknya mengimplikasikan perubahan dalam rencana atau ketetapan-

Nya?³⁷² Para pedoman doktrin *badā'* sering berargumen bahwa menerima kemungkinan perubahan dalam atau ilmu Allah akan membayangkan konsep ilahi kesempurnaan dan membawa sesuatu yang problematis terkait dengan sifat kemutlakan dan kekekalan Allah.³⁷³ Mereka menyimpulkan bahwa perubahan mengimplikasikan ketidaksempurnaan atau kadang-kadang pengetahuan awal yang lengkap, yang tidak sesuai dengan konsep Allah sebagai entitas yang sempurna dan mahatahu.

Namun, para pendukung doktrin *badā'* menawarkan berbagai interpretasi dan argumentasi untuk merekonsiliasi konsep ini dengan atribut-atribut ilahi. Salah satu pendekatan umum adalah dengan membedakan antara ilmu Allah yang azali dan abadi dengan manifestasi kehendak-Nya di dunia temporal.³⁷⁴ Menurut pandangan ini, ilmu Allah tetaplah sempurna dan tidak berubah dalam esensinya, meliputi segala kemungkinan dan segala hal yang akan terjadi. Namun, *badā'* tidak mengimplikasikan perubahan dalam ilmu Allah itu sendiri, melainkan lebih pada pengungkapan atau manifestasi kehendak-Nya dalam dunia ciptaan.³⁷⁵ Dengan kata lain, *badā'prehensif* sebagai cara Allah berinteraksi dengan dunia temporal dan responsif terhadap tindakan dan doa manusia, tanpa mengimplikasikan perubahan dalam ilmu-Nya yang azali.

Interpretasi lain tekanan perbedaan antara ilmu Allah tentang apa yang akan terjadi "secara mutlak" (*'ilm ijmālī*) dan ilmu-Nya tentang apa yang akan terjadi "dengan syarat" (*'ilm tafṣīlī*).³⁷⁶ Menurut pandangan ini, ilmu Allah yang azali mencakup segala kemungkinan dan kondisi, termasuk kemungkinan perubahan

berdasarkan tindakan manusia. *Badā'* kemudian dipahami sebagai manifestasi dari ilmu Allah yang "dengan syarat," di mana hasil akhir dari suatu peristiwa dapat berubah berdasarkan pilihan dan tindakan manusia, meskipun semua kemungkinan ini telah diketahui oleh Allah sejak awal.³⁷⁷ *Badā'* tidak dilihat sebagai perubahan dalam ilmu Allah yang azali, tetapi sebagai aktualisasi salah satu kemungkinan yang telah ada dalam ilmu-Nya berdasarkan perkembangan dalam dunia temporal.

Selain itu, beberapa pemikir Muslim, terutama dalam tradisi Sufi, telah menafsirkan *badā'* dalam kerangka konsep yang lebih mistis dan esoteris. Dalam pandangan ini, *badā'* dipahami sebagai manifestasi dari kebijaksanaan ilahi yang tak terbatas dan ketakterbatasan kehendak Allah, yang melampaui pemahaman rasional manusia yang terbatas. Mereka berpendapat bahwa upaya untuk membatasi kehendak Allah atau ilmu-Nya dalam kerangka logika manusia yang kaku adalah bentuk antropomorfisme yang tidak tepat.³⁷⁸ Sebaliknya, *badā'* dipandang sebagai pengingat akan transendensi Allah dan kebebasan mutlak-Nya untuk bertindak sesuai dengan hikmah dan perintah-Nya yang tak terbatas, bahkan jika tindakan tersebut tampak sebagai perubahan dari perspektif manusia yang terbatas.

Dalam konteks filsafat Islam modern, konsep *badā'* terus menjadi topik diskusi dan kejadian. Beberapa sarjana kontemporer telah mencoba menganalisis *badā'* dalam kerangka filsafat proses atau pemikiran eksistensial, yang menekankan sifat temporalitas dan perubahan dalam realitas.³⁷⁹ Mereka berpendapat bahwa

konsep *badā'* dapat dilihat sebagai pengakuan teologis terhadap sifat dinamis dan kontingen dari dunia ciptaan, serta peran aktif manusia dalam membentuk takdir mereka sendiri, dalam kerangka kehendak ilahi yang lebih luas. Namun pandangan ini juga menghadapi kritik dari mereka yang berpegang pada penafsiran yang lebih tradisional tentang sifat-sifat ilahi dan kekhawatiran akan potensi makna negatif dari doktrin *badā'* terhadap konsep kesempurnaan dan kemutlakan Allah.

Doktrin *badā'* dalam teologi Islam Syiah menimbulkan pertanyaan filosofis yang kompleks dan signifikan terkait dengan sifat ilmu Allah. Meskipun *badā'* secara lahiriah tampak mengimplikasikan perubahan dalam kehendak atau rencana Allah, berbagai interpretasi telah dikembangkan untuk merekonsiliasi konsep ini dengan atribut ilahi yang mahatahu dan abadi. Interpretasi-interpretasi ini umumnya menekankan perbedaan antara ilmu Allah yang azali dan manifestasi kehendak-Nya di dunia temporal, atau antara ilmu Allah tentang apa yang akan terjadi secara mutlak dan dengan syarat-syarat. Pendekatan-pendekatan filosofis dan mistis juga menawarkan perspektif alternatif untuk memahami *badā'* dalam kerangka kebijaksanaan ilahi yang tak terbatas dan sifat dinamis dari kenyataan. Pada akhirnya, memuat tentang *badā'* yang mencerminkan upaya berkelanjutan dalam tradisi teologi dan filsafat Islam untuk memahami hubungan yang kompleks antara kehendak dan ilmu Allah dengan kebebasan dan tanggung jawab manusia dalam dunia ciptaan. Memahami berbagai penafsiran dan makna filosofis dari *badā'* adalah kunci untuk

mengapresiasi kekayaan dan kedalaman pemikiran teologis Islam, serta untuk terus menggali pertanyaan-pertanyaan mendasar tentang sifat ilahi dan hubungan antara Tuhan dan dunia.

Mempertahankan Konsep *Badā'* Tanpa Menafikan Sifat Maha Tahu Allah

Konsep *badā'* dalam teologi Islam seringkali menimbulkan kesalahpahaman, terutama dalam kaitannya dengan sifat Maha Tahu (al-'Alim) Allah SWT. Secara bahasa, *badā'* berarti 'tampak' atau 'nyata setelah tersembunyi' atau 'munculnya sesuatu yang baru setelah sebelumnya tidak diketahui'. Dalam konteks teologi, *badā'* seringkali diartikan sebagai perubahan yang dikehendaki Allah atau penampakan kehendak-Nya yang baru setelah sebelumnya tidak diketahui oleh manusia. Penafsiran ini, jika dipahami secara dangkal, dapat menimbulkan kesan bahwa Allah SWT mungkin 'berubah pikiran' atau ada informasi baru yang sampai kepada-Nya, yang tentu dibandingkan dengan sifat-sifat kesempurnaan Allah, termasuk Maha Tahu dan tidak berubah.

Untuk memahami *badā'* secara tepat, penting untuk menelusuri akar konsepnya dalam sumber-sumber utama agama Islam, yaitu Al-Quran dan Hadis, serta penafsiran dari para ulama dan ahli teologi. Dalam Al-Quran, kita menemukan ayat-ayat yang secara lahiriah dapat diinterpretasikan sebagai indikasi *badā'*, seperti firman Allah SWT dalam Surah Ar-Ra'd ayat 39:

يَمْحُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ^{صَل} وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ

"Allah menghapuskan apa yang Dia kehendaki dan menetapkan (apa yang Dia kehendaki), dan di sisi-Nya terdapat Ummulkitab

(*Lauh Mahfuz*).” (QS. Ar-Ra’d : 39). Ayat ini menunjukkan adanya kemungkinan perubahan atau penghapusan dan penetapan dalam ketetapan Allah. Para mufasir klasik dan kontemporer memberikan berbagai penafsiran terkait ayat ini. Sebagian memahami bahwa penghapusan dan penetapan tersebut terjadi dalam *Lauh Mahfuz* (Kitab Induk) yang ada di sisi Allah. Penghapusan dan penetapan ini bukan berarti perubahan dalam ilmu Allah, melainkan perubahan dalam apa yang ditampakkan atau diberlakukan kepada makhluk-Nya sesuai dengan hikmah dan maslahat yang dikehendaki-Nya. Penghapusan dan penetapan ini juga dapat dipahami dalam konteks takdir *mu’allaq* (takdir yang digantungkan) dan takdir *mubram* (takdir yang pasti). Takdir *mu’allaq* dapat berubah dengan usaha manusia, doa, dan amalan baik, sedangkan takdir *mubram* adalah ketetapan Allah yang pasti terjadi dan tidak dapat diubah. Dalam konteks ini, *badā’* dapat dipahami sebagai wujud dari takdir *mu’allaq* yang memungkinkan adanya perubahan dalam ketentuan Allah yang tampak kepada manusia, bukan perubahan dalam ilmu Allah yang Maha meliputi segala sesuatu. Dalam tradisi Hadis, kita juga menemukan riwayat yang secara implisit mengindikasikan konsep *badā’*. Salah satu contohnya adalah hadis tentang doa dan takdir. Rasulullah SAW bersabda:

لَا يَرُدُّ الْقَضَاءُ إِلَّا الدُّعَاءُ وَلَا يَزِيدُ فِي الْعُمُرِ إِلَّا الْبِرُّ

“Tidak ada yang dapat menolak takdir (ketetapan) kecuali doa, dan tidak ada yang dapat menambah umur kecuali kebajikan.” (HR. Tirmidzi). Hadis ini menunjukkan bahwa doa dapat mengubah takdir, yang secara lahiriah dapat diinterpretasikan

sebagai *badā'* dalam konteks takdir. Namun, perlu dipahami bahwa perubahan takdir yang terjadi karena doa bukanlah perubahan dalam ilmu Allah. Ilmu Allah tetap mencakup segala sesuatu sejak azali, termasuk pengetahuan-Nya tentang doa yang akan dipanjatkan dan dampaknya terhadap takdir. Doa dan amalan baik menjadi sebab terjadinya perubahan takdir yang *tampak* pada manusia, sesuai dengan kehendak dan ilmu Allah yang telah menetapkannya sejak awal.

Para ulama dan ahli teologi Islam, khususnya dari kalangan Ahlussunnah wal Jamaah, menolak interpretasi *badā'* yang membawa perubahan dalam ilmu Allah. Mereka menegaskan bahwa Allah SWT Maha Mengetahui segala sesuatu sebelum, selama, dan sesudah terjadinya. Ilmu Allah meliputi segala sesuatu yang telah terjadi, sedang terjadi, dan akan terjadi, bahkan sesuatu yang tidak mungkin terjadi, seandainya terjadi, Allah tetap Maha Mengetahui bagaimana terjadinya. Sifat Maha Tahu Allah adalah sifat yang azali dan abadi, tidak mungkin berubah atau berkurang. Imam Abu Hanifah dalam *Al-Fiqh al-Akbar* menegaskan bahwa sifat-sifat Allah adalah azali dan qadim, tidak ada yang baharu padanya³⁸⁰. Hal ini juga dijelaskan oleh Imam Al-Ghazali dalam *Ihya' Ulumuddin* bahwa ilmu Allah adalah sifat yang sempurna dan tidak mungkin terkena perubahan atau kekurangan³⁸¹.

Lalu, bagaimana kita memahami konsep *badā'* tanpa menafikan sifat Maha Tahu Allah? Para ulama menawarkan beberapa penafsiran yang lebih mendalam dan sesuai dengan prinsip-prinsip teologi Islam:

1. *Badā'* sebagai Penampakan Kehendak Allah bagi Manusia: *Badā'* bukan berarti perubahan dalam ilmu Allah, melainkan perubahan dalam penampakan kehendak Allah kepada manusia. Allah SWT sejak azali telah mengetahui segala sesuatu, termasuk segala kemungkinan dan perubahan yang akan terjadi. Namun, kehendak dan ketentuan Allah mungkin tidak langsung ditampakkan kepada manusia secara keseluruhan. *Badā'* terjadi ketika Allah menampakkan kepada manusia suatu ketentuan atau kehendak-Nya yang *tampak baru* bagi mereka, padahal sebenarnya ketentuan tersebut telah ada dalam ilmu Allah sejak azali. Misalnya kisah Nabi Ibrahim AS yang diperintahkan untuk menyembelih anak Nabi Ismail AS, kemudian perintah tersebut diganti dengan tebusan seekor domba. Secara lahiriah, tampak seperti ada perubahan perintah. Namun, diketahui dalam ilmu Allah, sejak awal telah bahwa perintah menyembelih tersebut adalah ujian bagi Nabi Ibrahim, dan pada akhirnya akan diganti dengan tebusan. Penampakan perubahan perintah ini adalah *badā'* dalam arti penampakan atas kehendak Allah kepada manusia secara bertahap.
2. *Badā'* dalam Konteks Takdir *Mu'allaq*: Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, *badā'* dapat dipahami dalam konteks takdir *mu'allaq*. Allah SWT menetapkan takdir secara umum, namun memberikan ruang bagi perubahan dalam takdir *mu'allaq* melalui usaha, doa, dan amalan manusia. Perubahan takdir *mu'allaq* ini bukanlah perubahan dalam ilmu Allah, melainkan manifestasi dari ilmu dan hikmah Allah yang

telah menetapkan bahwa takdir dapat berubah dengan sebab-sebab tertentu. Dalam hal ini, *badā'* terjadi ketika Allah menampakkan perubahan takdir *mu'allaq* kepada manusia, yang *tampak baru* bagi mereka, padahal perubahan tersebut telah termasuk dalam ilmu Allah sejak azali. Ibnu Katsir dalam tafsirnya menjelaskan bahwa *mahw wa itsbat* (penghapusan dan penetapan) dalam ayat Ar-Ra'd : 39 terjadi dalam *Lauh Mahfuz*, dan ilmu Allah tidak mengalami perubahan.³⁸²

3. *Badā'* sebagai Ujian dan Hikmah Ilahi: Konsep *badā'* juga dapat dipahami sebagai bagian dari ujian dan hikmah Allah SWT bagi manusia. Dengan adanya kemungkinan perubahan dalam ketentuan Allah yang *memandang* kepada manusia, manusia terdorong untuk selalu berdoa, berusaha, dan mendekatkan diri kepada Allah. Manusia tidak boleh merasa putus asa atau putus asa dari rahmat Allah, karena ketentuan Allah bisa berubah dengan izin-Nya. Sebaliknya, manusia juga tidak boleh merasa sombong dan takabur, karena segala sesuatu berada dalam kendali Allah dan bisa berubah sewaktu-waktu. *Badā'* dalam konteks ini menjadi sarana pendidikan dan tarbiyah ilahiyah bagi manusia untuk senantiasa tawadhu' dan bergantung kepada Allah. Syekh Abdul Qadir al-Jailani dalam *Al-Fath ar-Rabbani* menjelaskan pentingnya tawakkal dan penyerahan diri kepada Allah dalam menghadapi segala ketentuan-Nya, termasuk ketentuan yang *tampak berubah*.³⁸³

Dengan demikian, konsep *badā'* dalam teologi Islam dapat dipahami secara akurat dan mendalam tanpa menafikan sifat Maha

Tahu Allah SWT. *Badā'* bukan berarti perubahan dalam ilmu Allah yang Maha meliputi segalanya, melainkan perubahan dalam penampakan kehendak Allah kepada manusia, manifestasi dari takdir *mu'allaq* , dan bagian dari ujian serta hikmah ilahi. Tafsir yang tepat terhadap *badā'* justru memperkuat keimanan kepada sifat-sifat kesempurnaan Allah, termasuk Maha Tahu, Maha Bijaksana, dan Maha Kuasa. Pemahaman *badā'* secara benar akan meningkatkan kesadaran manusia untuk senantiasa berdoa, berdoa, dan berusaha mendekatkan diri kepada Allah, sekaligus menyadari bahwa segala sesuatu berada dalam kendali dan ilmu-Nya yang Maha Sempurna.

Implikasi Praktis bagi Spiritualitas Muslim

Memahami Takdir dan *Al-Badā'* dalam Konteks Islam

Konsep takdir dan *al-Badā'* merupakan bagian integral dari teologi Islam yang seringkali memunculkan diskusi mendalam dan pemahaman yang beragam. Memahami kedua konsep ini secara komprehensif dan akurat adalah kunci untuk menyeimbangkan antara kepasrahan hingga ketentuan Ilahi dan tanggung jawab manusia sebagai makhluk yang diberi kebebasan memilih.

Takdir, dalam pandangan Islam, Merujuk pada ketentuan Allah Swt. yang Maha Mengetahui atas segala sesuatu yang akan terjadi di alam semesta, termasuk perjalanan hidup manusia. Konsep ini ditetapkan pada keyakinan fundamental bahwa ilmu Allah Swt. mencakup segala sesuatu, baik yang telah terjadi, sedang terjadi, maupun yang akan terjadi di masa depan. Keyakinan terhadap takdir merupakan salah satu rukun iman yang wajib diimani oleh setiap

Muslim. Hal ini ditegaskan dalam firman Allah Swt. dalam Al-Quran surat Al-Qamar ayat 49:

إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ

“Sesungguhnya Kami menciptakan segala sesuatu menurut ukuran (takdir).” (QS. Al-Qamar : 49). Ayat ini secara jelas menyatakan bahwa seluruh ciptaan Allah Swt. berada dalam ketentuan dan ukuran yang telah ditetapkan-Nya. Pengetahuan Allah Swt. yang azali dan mencakup segala sesuatu menjadi dasar bagi konsep takdir ini. Imam An-Nawawi dalam *Syarah Shahih Muslim* menjelaskan bahwa takdir adalah ilmu Allah Swt. yang terdahulu terhadap segala sesuatu yang akan terjadi, serta pencatatan-Nya terhadap hal tersebut di Lauh Mahfuzh.³⁸⁴ Keyakinan pada takdir memberikan ketenangan hati bagi seorang muslim, karena ia menyadari bahwa segala sesuatu yang terjadi dalam hidupnya telah berada dalam pengetahuan dan izin Allah Swt.

Meskipun demikian, pemahaman tentang takdir dalam Islam sama sekali tidak menafikan peran dan tanggung jawab manusia dalam kehidupannya. Islam mengajarkan bahwa manusia diberikan kebebasan memilih (*ikhtiyar*) dan kemampuan untuk berusaha (*kasb*) dalam menjalani kehidupan. Manusia tidak dipaksa untuk melakukan suatu perbuatan, melainkan memiliki kemauan dan pilihan untuk menentukan jalan hidupnya. Prinsip ini sangat penting untuk menjaga keadilan Allah Swt. dan pertanggungjawaban manusia di hadapan-Nya. Jika manusia sepenuhnya dipaksa dalam segala perbuatannya, maka konsep pahala dan dosa serta pengadilan di akhirat menjadi tidak relevan. Syekh Muhammad

Mutawalli asy-Sya'rawi dalam tafsirnya menjelaskan bahwa takdir adalah batasan ilmu Allah Swt., sementara *ikhtiyar* adalah ruang gerak yang diberikan Allah Swt. kepada manusia untuk bertindak dan memilih.³⁸⁵ Keseimbangan antara takdir dan *ikhtiyar* inilah yang menjadi ciri ajaran Islam.

Dalam konteks inilah konsep *al-Badā'* muncul sebagai sebuah diskursus teologis yang penting. Secara bahasa, *al-Badā'* berarti tampak atau nyata setelah tersembunyi.³⁸⁶ Dalam konteks teologi Islam, *al-Badā'* sering dipahami sebagai perubahan atau penangguhan ketentuan Allah Swt. yang telah ditetapkan sebelumnya, sebagaimana dipahami oleh manusia. Pemahaman ini membutuhkan kehati-hatian agar tidak menimbulkan kesan bahwa Allah Swt. berubah pikiran atau memiliki kekurangan dalam ilmu-Nya. Para ulama Ahlussunnah wal Jama'ah pemahaman ini dengan menjelaskan bahwa *al-Badā'* bukanlah perubahan dalam ilmu Allah Swt. yang Maha Sempurna dan Azali. *Al-Badā'* lebih tepat dipahami sebagai perubahan dalam izhhar (penampakan) atau inkishaf (tersingkapnya) ketentuan Allah Swt. kepada manusia, bukan perubahan dalam ilmu-Nya.³⁸⁷

Dengan kata lain, *al-Badā'* adalah manifestasi atas kehendak Allah Swt. yang mutlak dan kekuasaan-Nya yang tidak terbatas untuk mengubah atau menangguhkan sesuatu yang tampak sebagai ketentuan-Nya bagi manusia, berdasarkan hikmah dan keadilan-Nya yang sempurna. Hal ini didasarkan pada keyakinan bahwa ilmu Allah Swt. meliputi segala yang ghaib dan yang nyata, serta segala kemungkinan yang dapat terjadi. *Al-Badā'* menunjukkan bahwa

ketentuan Allah Swt. yang diketahui manusia tidak selalu bersifat final dan mutlak dalam setiap kondisi, melainkan dapat berubah sesuai dengan kehendak dan hikmah-Nya yang Maha Tinggi.

Salah satu dalil utama yang sering digunakan untuk menjelaskan konsep *al-Badā'* adalah firman Allah Swt. dalam Al-Quran surat Ar-Ra'd ayat 39:

يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ ۖ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ

“Allah menghapuskan apa yang Dia kehendaki dan menetapkan (apa yang Dia kehendaki), dan di sisi-Nya-lah terdapat Ummul-Kitab (Lauh Mahfuzh).” (QS. Ar-Ra'd : 39). Ayat ini seringkali diselesaikan oleh para ulama sebagai indikasi adanya kemungkinan perubahan dalam ketentuan Allah Swt. yang diketahui manusia. Ibnu Katsir dalam tafsirnya menjelaskan bahwa ayat ini menunjukkan kekuasaan Allah Swt. Untuk menghapus dan menetapkan ketentuan-Nya sesuai dengan kehendak-Nya. Penghapusan dan penetapan ini tidak bertentangan dengan ilmu Allah Swt. yang azali, karena segala sesuatu telah tercatat di *Ummul-Kitab* (Lauh Mahfuzh) yang merupakan sumber segala ketentuan.³⁸⁸ Menurut Imam Fakhruddin ar-Razi dalam *Tafsir Mafatihul Ghaib*, ayat ini menunjukkan bahwa takdir dapat berubah dan tidak bersifat statistik dalam pandangan manusia, meskipun dalam ilmu Allah Swt. segala sesuatu telah ditetapkan.³⁸⁹

Penafsiran lain menekankan bahwa *al-Badā'* berkaitan erat dengan perubahan kondisi dan kehidupan manusia sebagai respon terhadap berbagai faktor, seperti doa, amal saleh, tobat, dan lain sebagainya. Dalam hadis juga disebutkan tentang pengaruh doa

dalam mengubah takdir. Imam Tirmidzi meriwayatkan dalam Sunan Tirmidzi, dari Salman Al-Farisi, bahwa Rasulullah Saw. bersabda:

لَا يَرُدُّ الْقَدَرَ إِلَّا الدُّعَاءُ

“Tidak ada yang dapat menolak takdir kecuali doa.” (HR. Tirmidzi)³⁹⁰

Hadis ini menunjukkan bahwa doa memiliki kekuatan untuk mengubah atau menolak takdir yang tampak bagi manusia. Hal ini tidak berarti bahwa doa mengubah ilmu Allah Swt., melainkan doa menjadi salah satu sebab yang Allah Swt. tetapkan untuk mengubah ketentuan-Nya yang telah diketahui oleh manusia. Imam Al-Ghazali dalam *Ihya Ulumuddin* menjelaskan bahwa doa dan amal saleh adalah bagian dari takdir itu sendiri, dan Allah Swt. telah menetapkan bahwa doa dan amal saleh dapat menjadi sebab untuk meraih kebaikan dan menolak keburukan.³⁹¹

Memahami konsep *takdir* dan *al-Badā'* secara benar akan membawa dampak positif dalam kehidupan seorang muslim. Keyakinan pada takdir akan menumbuhkan sikap tawakal dan kepasrahan kepada Allah Swt., serta menjauhkan diri dari kesombongan dan keputusasaan. Sementara pemahaman *al-Badā'* akan mendorong manusia untuk senantiasa berikhtiar, berdoa, dan beramal saleh, karena ia menyadari bahwa usaha dan doanya dapat membawa perubahan dalam kehidupannya. Dengan demikian, seorang Muslim akan hidup dengan seimbang antara kepasrahan hingga takdir dan semangat untuk berusaha dan berikhtiar meraih kebaikan di dunia dan akhirat. Pemahaman ini juga akan meningkatkan rasa harap kepada rahmat Allah Swt. dan menjauh dari sifat putus asa dari rahmat-Nya.

Implikasi Praktis Spiritualitas Muslim

Spiritualitas dalam Islam, yang seringkali disebut sebagai *Tasawuf* atau dimensi batin agama, bukan sekedar aspek teoritis atau ritualistik semata. Ia merupakan inti ajaran Islam yang meresap ke dalam seluruh aspek kehidupan seorang muslim, memberikan landasan etika, moral, dan motivasi yang mendalam untuk berinteraksi dengan diri sendiri, sesama manusia, alam semesta, dan terutama dengan Allah SWT. Spiritualitas umat Islam dianut pada keyakinan *Tauhid* (keesaan Allah), *Ibadah* (penghambaan diri), dan *Akhlaq* (etika dan moral), yang secara inheren terwujud dalam tindakan nyata dan perilaku sehari-hari.

Sebelum membahas implikasi praktisnya, penting untuk memahami konsep dasar spiritualitas Muslim. Spiritualitas Islam esensinya adalah upaya untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT melalui berbagai cara yang diridhai-Nya. Ini mencakup pemahaman mendalam tentang *Tauhid* yang bukan sekedar pengakuan lisan, tetapi juga penghayatan dalam hati dan tindakan. *Tauhid* menjadi landasan bagi seluruh aspek spiritualitas, mengajarkan bahwa hanya Allah SWT yang berhak disembah dan ditaati sepenuhnya. Detailnya dari *Tauhid* ini adalah pengabdian total (*Ibadah*) kepada Allah SWT, yang meliputi ritual wajib seperti shalat, puasa, zakat, dan haji, serta amalan sunnah dan amalan baik lainnya. Namun, *Ibadah* dalam perspektif spiritualitas Muslim tidak terbatas pada ritual formal saja. Ia mencakup seluruh aktivitas kehidupan yang dilakukan dengan niat ikhlas karena Allah SWT dan sesuai dengan tuntunan syariat.

Lebih lanjut, spiritualitas Islam sangat ditekankan pada pengembangan *Akhlaq al-Karimah* (akhlak mulia). Akhlak bukan sekedar sopan santun atau etika pergaulan sosial, tetapi juga cerminan dari kualitas spiritual seseorang. Akhlak mulia dalam Islam mencakup kejujuran, keadilan, kasih sayang, kesabaran, kerendahan hati, dan berbagai sifat terpuji lainnya yang diajarkan oleh Al-Quran dan Sunnah. Dalam perspektif tasawuf, *Tazkiyatun Nafs* (pembersihan jiwa) merupakan aspek sentral dalam spiritualitas umat Islam. Proses ini meliputi upaya untuk membersihkan hati dari sifat-sifat tercela seperti riya' (pamer), ujub (berbangga diri), hasad (dengki), dan berbagai penyakit hati lainnya, serta menyempurnakan jiwa dengan sifat-sifat terpuji. *Tazkiyatun Nafs* adalah perjalanan spiritual yang berkelanjutan, memerlukan kesadaran diri yang tinggi, muhasabah (introspeksi diri), dan mujahadah (perjuangan melawan hawa nafsu).

Spiritualitas Muslim memberikan implikasi praktis yang signifikan dalam kehidupan pribadi seorang Muslim. Pertama, ketenangan batin dan kedamaian jiwa. Melalui praktik *Ibadah* yang khusyuk, khususnya shalat, seorang muslim dapat merasakan koneksi langsung dengan Allah SWT yang memberikan ketenangan dan ketenteraman batin. Al-Quran secara jelas menyatakan bahwa dzikir kepada Allah SWT dapat menenangkan hati. Selain itu, pemahaman yang mendalam tentang *Qadar* (ketetapan Allah) dan *Tawakal* (berserah diri kepada Allah) membantu seorang muslim menghadapi cobaan dan tantangan hidup dengan sabar dan ridha, tanpa terlarut dalam kecemasan dan keputusasaan. seperti

dijelaskan dalam Al-Quran, bahwa Allah SWT tidak mendiamkan seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya.

Kedua, motivasi dan tujuan hidup yang jelas. Spiritualitas Islam memberikan kerangka tujuan hidup yang lebih luas dan bermakna, yaitu meraih ridha Allah SWT dan kebahagiaan abadi di akhirat. Orientasi hidup yang akhirat-sentris ini tidak berarti mengabaikan kehidupan dunia, namun memberikan perspektif yang seimbang dan proporsional. Dunia dipandang sebagai ladang amal untuk meraih kebaikan di akhirat. Kesadaran akan tujuan hidup yang lebih tinggi ini memberikan motivasi yang kuat bagi seorang muslim untuk beramal shaleh, memanfaatkan waktu dengan sebaik-baiknya, dan memberikan kontribusi positif bagi masyarakat. Rasulullah SAW bersabda bahwa dunia ini adalah ladang akhirat.

Ketiga, pengembangan karakter yang mulia. Spiritualitas Muslim secara aktif membentuk karakter seorang Muslim menjadi pribadi yang berakhlak mulia. Melalui internalisasi nilai-nilai *Akhlaq* Islami, seorang muslim terdorong untuk bersikap jujur, amanah, adil, santun, dan bertanggung jawab dalam segala aspek kehidupan. Praktik *Tazkiyatun Nafs* membantu menghilangkan sifat-sifat buruk dan menumbuhkan sifat-sifat terpuji, sehingga terwujud pribadi yang lebih baik dan bermanfaat bagi diri sendiri dan orang lain. Dalam sebuah hadis, Rasulullah SAW menyatakan bahwa orang mukmin yang paling sempurna imannya adalah yang paling baik akhlaknya.

Spiritualitas umat Islam tidak hanya berimplikasi pada kehidupan pribadi, tetapi juga memiliki dampak yang signifikan dalam

kehidupan sosial dan kemasyarakatan. Pertama, solidaritas sosial dan kepedulian terhadap sesama. Ajaran Islam yang menekankan persaudaraan sesama Muslim dan kemanusiaan secara umum, mendorong seorang Muslim untuk memiliki rasa empati dan kepedulian terhadap orang lain, terutama kaum dhuafa dan yang membutuhkan. Praktik *Zakat* dan sedekah merupakan wujud nyata dari spiritualitas umat Islam dalam membangun solidaritas sosial dan mengurangi keselarasan ekonomi. Selain itu, ajaran Islam juga menekankan pentingnya menjenguk orang sakit, mengurus jenazah, dan membantu sesama dalam kebaikan. Al-Quran menegaskan bahwa orang-orang mukmin adalah bersaudara.

Kedua, keadilan dan penegakan hukum. Spiritualitas Islam menanamkan kesadaran yang kuat tentang pentingnya keadilan dalam segala aspek kehidupan. Keadilan bukan sekedar konsep abstrak, tetapi merupakan nilai fundamental yang harus ditegakkan dalam hubungan interpersonal, sosial, ekonomi, dan politik. Ajaran Islam melarang segala bentuk kezaliman dan ketidakadilan, serta mendorong umat Islam untuk menjadi agen perubahan dalam menegakkan keadilan di masyarakat. Al-Quran memerintahkan untuk berlaku meskipun adil terhadap diri sendiri atau keluarga.

Ketiga, toleransi dan kerukunan antar umat beragama. Spiritualitas Muslim yang hakiki tidak bertentangan dengan toleransi dan kerukunan antar umat beragama. Islam mengajarkan untuk menghormati perbedaan agama dan keyakinan, serta menjalin hubungan baik dengan semua orang berdasarkan prinsip kemanusiaan. Meskipun prinsip-prinsip dasar agama tidak

boleh dikompromikan, Islam mendorong dialog dan kerjasama antar umat beragama dalam membangun masyarakat yang harmonis dan damai. Al-Quran menegaskan bahwa tidak ada paksaan dalam agama.

Spiritualitas Muslim juga memberikan panduan dan pemberdayaan praktis dalam ranah ekonomi dan lingkungan. Dalam bidang ekonomi, etika bisnis dan konsumsi yang bertanggung jawab. Spiritualitas Islam menekankan pentingnya kejujuran, amanah, dan keadilan dalam aktivitas ekonomi. Transaksi ekonomi harus dilakukan secara halal dan menghindari riba, penipuan, dan praktik-praktik yang merugikan pihak lain. Konsumsi juga harus dilakukan secara proporsional dan tidak berlebihan (*israf*), serta memperhatikan dampak lingkungan dan sosial dari produk yang dikonsumsi. Islam melarang riba dan memerintahkan untuk berlaku jujur dalam timbangan dan takaran.

Dalam bidang lingkungan, kesadaran akan berperan sebagai khalifah fil ardhi dan tanggung jawab menjaga alam. Spiritualitas Islam menanamkan kesadaran bahwa manusia adalah *khalifah fil ardhi* (wakil Allah di bumi) yang mempunyai tanggung jawab untuk mengelola dan menjaga alam semesta dengan sebaik-baiknya. Alam semesta adalah ciptaan Allah SWT yang harus dihargai dan dilestarikan, bukan dieksploitasi secara berlebihan. Prinsip *Mizan* (keseimbangan) dalam Islam mengajarkan pentingnya menjaga keseimbangan ekosistem dan menghindari kerusakan lingkungan. Al-Quran menyebutkan bahwa kerusakan di daratan dan lautan disebabkan oleh ulah tangan manusia.

Di era modern yang penuh dengan tantangan global, seperti materialisme, sekularisme, konsumerisme, dan krisis lingkungan, spiritualitas umat Islam justru semakin relevan dan penting untuk dihayati dan diamalkan. Tantangan-tantangan ini seringkali menjauhkan manusia dari nilai-nilai spiritual dan moral, sehingga menimbulkan berbagai permasalahan sosial, ekonomi, dan lingkungan. Spiritualitas Muslim menawarkan solusi yang komprehensif untuk mengatasi tantangan-tantangan ini dengan mengembalikan manusia kepada fitrahnya sebagai makhluk spiritual dan moral yang memiliki tujuan hidup yang lebih tinggi dengan menyediakan kebutuhan materi. Spiritualitas umat Islam dapat menjadi benteng pertahanan terhadap dampak negatif modernitas dan menjadi sumber inspirasi untuk membangun peradaban yang lebih berkeadilan, berkelanjutan, dan beradab.

Spiritualitas muslim bukanlah konsep abstrak yang terpisah dari kehidupan nyata, melainkan inti ajaran Islam yang memberikan makna praktis dalam seluruh aspek kehidupan seorang muslim. Dari kehidupan pribadi hingga sosial, ekonomi, dan lingkungan, spiritualitas Islam memberikan landasan nilai, etika, dan motivasi yang kuat untuk berinteraksi dengan diri sendiri, sesama manusia, alam semesta, dan Allah SWT. Dengan menghayati dan mengamalkan spiritualitas Islam secara benar dan komprehensif, seorang Muslim dapat meraih kebahagiaan dunia dan akhirat, serta memberikan kontribusi positif bagi kemajuan dan kesejahteraan umat manusia. Oleh karena itu, penguatan dan internalisasi nilai-nilai spiritualitas umat Islam menjadi sangat penting bagi setiap

individu Muslim dan masyarakat Muslim secara keseluruhan, terutama di era modern yang penuh dengan tantangan dan kompleksitas.

Studi Kasus: Narasi Takdir dan Al-Badā' dalam Sejarah atau Kisah Para Nabi

Konsep takdir (*qadā' wa qadar*) merupakan salah satu pilar keimanan dalam Islam, yang meyakini bahwa segala sesuatu yang terjadi di alam semesta ini telah ditentukan oleh Allah SWT. Namun, di tengah pemahaman takdir yang kokoh, muncul konsep teologis yang menarik dan terkadang membingungkan, yaitu *al-Badā'*. Dalam bahasa Indonesia, *al-Badā'* berarti “tampak setelah tersembunyi” atau “perubahan pendapat.” Dalam konteks teologi Islam, *al-Badā'* dipahami sebagai penampakan atas kehendak Allah yang baru, yang seolah-olah mengubah ketetapan-Nya yang telah lalu. Konsep ini seringkali dikaitkan dengan kisah-kisah para nabi dalam Al-Qur'an dan hadis, di mana terdapat narasi yang menunjukkan perubahan takdir atau tertundanya azab setelah sebelumnya telah ditetapkan. Artikel ini bertujuan untuk mengkaji konsep *al-Badā'* dalam teologi Islam, khususnya dalam kaitannya dengan narasi takdir dalam sejarah atau kisah para nabi, guna memahami esensi dan hikmah teologis yang terkandung di dalamnya.

Sebelum membahas *al-Badā'*, penting untuk memahami konsep takdir dalam teologi Islam. Takdir, dalam pandangan Ahlussunnah wal Jama'ah, adalah ketetapan Allah SWT yang azali (tidak bermulaan) atas segala sesuatu yang akan terjadi di alam semesta,

baik yang berkaitan dengan perbuatan makhluk maupun kejadian alam. Takdir mencakup ilmu Allah yang meliputi segala sesuatu, kehendak-Nya yang mutlak, kekuasaan-Nya yang sempurna, dan penciptaan-Nya terhadap segala sesuatu. Keimanan kepada takdir adalah rukun iman yang keenam, sebagaimana disebutkan dalam hadis Jibril yang terkenal.

Konsep takdir seringkali direpresentasikan dengan istilah *Lauh Mahfuzh* (Kitab yang terpelihara), yaitu tempat di mana segala ketetapan Allah SWT dicatat. Namun perlu dipahami bahwa *Lauh Mahfuzh* bukanlah batasan bagi kehendak Allah, melainkan wujud dari ilmu Allah yang Maha Luas dan Maha Meliputi. Takdir tidak menafikan ikhtiar (usaha) manusia, karena manusia tetap diberikan kebebasan untuk memilih dan berusaha, namun hasil dari usaha tersebut tetap berada dalam koridor takdir Allah. Dengan kata lain, manusia bertanggung jawab atas perbuatannya, meskipun segala sesuatu telah ditetapkan oleh Allah.

Konsep *al-Badā'* dalam teologi Islam merupakan konsep yang cukup kompleks dan menimbulkan di kalangan ulama. Secara etimologis, *al-Badā'* berasal dari kata *bada- yabdu-buduwwan*, yang berarti tampak, jelas, atau lahir setelah tersembunyi. Dalam konteks teologi, *al-Badā'* diartikan sebagai penampakan atas kehendak Allah yang baru, yang seolah-olah mengubah ketetapan-Nya yang terdahulu. Konsep ini seringkali diasosiasikan dengan ayat Al-Qur'an surat Ar-Ra'd ayat 39:

يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ ۖ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ

"Allah menghapuskan apa yang Dia kehendaki dan menetapkan (apa yang Dia kehendaki), dan di sisi-Nya-lah terdapat Ummul-Kitab (Lauh Mahfuzh)." (QS. Ar-Ra'd : 39). Ayat ini seringkali dijadikan landasan bagi konsep *al-Badā'*, karena secara zahir menunjukkan adanya perubahan dalam ketetapan Allah. Namun para ulama Ahlussunnah wal Jama'ah memberikan penafsiran yang hati-hati terhadap konsep *al-Badā'*, agar tidak membedakan dengan sifat-sifat Allah yang Maha Sempurna, seperti ilmu-Nya yang Maha Meliputi dan ketetapan-Nya yang tidak berubah.

Menurut sebagian besar ulama Ahlussunnah, *al-Badā'* yang dinisbahkan kepada Allah bukanlah dalam arti perubahan ilmu atau kehendak-Nya. Allah SWT Maha Mengetahui segala sesuatu sejak zaman azali, termasuk segala kemungkinan dan perubahan yang akan terjadi. *Al-Badā'* dalam konteks ini lebih dipahami sebagai penampakan (*izhhar*) atas izin Allah yang berbeda dari apa yang sebelumnya tampak atau diperkirakan. Hal ini dapat dianalogikan dengan seorang guru yang mengetahui kemampuan semua muridnya, namun ia baru menampakkan pengetahuannya tersebut ketika murid-murid menunjukkan usaha dan hasil belajar yang berbeda-beda.

Al-Badā' dalam Kisah Para Nabi: Studi Kasus Narasi Nabi Yunus AS

Salah satu kisah nabi yang seringkali dikaitkan dengan konsep *al-Badā'* adalah kisah Nabi Yunus AS dan kaumnya. Dalam Al-Qur'an diceritakan bahwa Nabi Yunus diutus kepada suatu kaum yang menustakannya. Setelah berdakwah dalam waktu yang lama dan kaumnya tetap enggan beriman, Nabi Yunus merasa putus asa dan meninggalkan kaumnya dalam keadaan marah. Sebelum

meninggalkan kaumnya, Nabi Yunus memperingatkan mereka tentang azab Allah yang akan menimpa mereka dalam waktu dekat. Kaum Nabi Yunus pun merasa ketakutan dan akhirnya bertaubat kepada Allah SWT. Al-Qur'an mengisahkan peristiwa ini dalam surah Yunus ayat 98: *"Maka mengapa tidak ada (penduduk) suatu negeri pun yang beriman, lalu imannya itu bermanfaat baginya selain kaum Yunus? Tatkala mereka beriman, Kami hilangkan dari azab mereka yang menghinakan dalam kehidupan dunia dan Kami memberi kesenangan kepada mereka sampai kepada waktu yang tertentu."* (QS. Yunus : 98). Ayat ini menunjukkan bahwa azab yang sebelumnya telah ditetapkan kepada kaum Nabi Yunus, yang seolah-olah merupakan takdir yang pasti, kemudian diangkat dan dihilangkan setelah mereka beriman dan bertaubat. Peristiwa ini seringkali dijadikan contoh *al-Badā'* dalam kisah para nabi. Para ulama mengartikan bahwa ketetapan azab kepada kaum Nabi Yunus adalah ketetapan yang *mu'allaq* (tergantung), yaitu tergantung pada kondisi dan keadaan mereka. Ketika mereka bertaubat, maka kondisi mereka berubah, sehingga ketetapan azab pun diangkat. Hal ini menunjukkan bahwa Allah SWT Maha Pengasih dan Maha Penyayang, yang selalu membuka pintu taubat bagi hamba-hambanya.

Kisah Nabi Ibrahim dan Ujian Pengorbanan: Refleksi Al-Badā' dalam Ujian Keimanan

Kisah Nabi Ibrahim AS dan perintah untuk menyembelih putranya, Ismail AS, juga dapat direfleksikan dalam konteks *al-Badā'*. Kisah ini diabadikan dalam Surah Ash-Shaffat ayat 102-107:

"Maka tatkala anak itu sampai (pada umur sanggup) berusaha bersama-sama Ibrahim, Ibrahim berkata: "Hai anakku sesungguhnya aku melihat dalam mimpi bahwa aku menyembelihmu. Maka fikirkanlah apa pendapatmu?" Ia menjawab: "Hai bapakku, kerjakanlah apa yang diperintahkan kepadamu; insya Allah kamu akan mendapatiku termasuk orang-orang yang sabar". Tatkala keduanya telah berserah diri dan Ibrahim membaringkan anaknya atas pelipis(nya), (nyatalah kesungguhan keduanya). Dan Kami panggillah dia: "Hai Ibrahim, sesungguhnya kamu telah membenarkan mimpi itu sesungguhnya demikianlah Kami memberi balasan kepada orang-orang yang berbuat baik. Sesungguhnya ini benar-benar suatu ujian yang nyata. Dan Kami tebus anak itu dengan seekor sembelihan yang besar." (QS. Ash-Shaffat: 102-107)

Dalam kisah ini, Nabi Ibrahim diperintahkan melalui mimpi untuk menyembelih putranya, Ismail. Nabi Ibrahim dan Ismail menunjukkan kepasrahan dan ketaatan yang luar biasa kepada perintah Allah. Namun, pada saat-saat terakhir sebelum penyembelihan terjadi, Allah SWT mengganti Ismail dengan seekor domba. Meskipun tidak secara eksplisit menyebutkan *al-Badā'*, kisah Nabi Ibrahim ini dapat diinterpretasikan sebagai manifestasi dari konsep tersebut dalam konteks ujian keimanan. Perintah menyembelih Ismail bukanlah tujuan akhir, melainkan ujian bagi keimanan dan ketaatan Nabi Ibrahim. Allah SWT menguji Nabi Ibrahim untuk melihat sejauh mana kepasrahannya kepada perintah-Nya. Ketika Nabi Ibrahim terbukti lulus ujian dengan kesiapan untuk melaksanakan perintah Allah, maka *takdir* ujian

tersebut berubah dari penyembelihan Ismail secara fisik menjadi penyembelihan ketaatan dan kepasrahan yang lebih mendalam. Penggantian Ismail dengan domba dapat dipahami sebagai manifestasi *al-Badā'* dalam bentuk kasih sayang dan rahmat Allah SWT setelah hamba-Nya menunjukkan ketaatan yang sempurna.

Muhammad Sayyid Thantawi dalam *Tafsir al-Wasit* menjelaskan bahwa kisah ini mengajarkan tentang pentingnya ketaatan kepada Allah SWT dan kepasrahan terhadap takdir-Nya. Ujian pengorbanan Ismail adalah ujian yang sangat berat, namun Nabi Ibrahim berhasil melewatinya dengan sempurna. Penggantian Ismail dengan domba adalah bentuk penghargaan Allah SWT atas ketaatan Nabi Ibrahim dan juga sebagai bukti kasih sayang-Nya kepada hamba-Nya yang beriman.

Hikmah Teologis Konsep Al-Bada'

Konsep *al-Badā'* merupakan salah satu gagasan teologis yang unik dan penuh kedalaman dalam khazanah pemikiran Islam, khususnya dalam teologi kalangan Syiah Imamiyah. Secara terminologis, *al-Badā'* berarti "tampaknya sesuatu yang baru", namun dalam konteks teologis, konsep ini merujuk pada penampakan kehendak Allah SWT yang sebelumnya tidak diketahui oleh makhluk-Nya, bukan perubahan pada ilmu Allah yang azali. Dalam doktrin ini, Allah SWT dapat menampakkan kehendak-Nya dengan cara yang berbeda dari takdir sebelumnya yang dipahami manusia, sebagai manifestasi dari rahmat, kasih sayang, dan keagungan-Nya. Secara teologis, *al-Badā'* membawa hikmah yang mendalam karena menunjukkan bahwa kehendak dan ketentuan Allah SWT tidak terikat pada pemahaman manusia tentang

determinisme. Dalam QS. Yunus :98, Allah SWT berfirman tentang kaum Nabi Yunus yang diampuni setelah mereka bertaubat: *“Maka mengapa tidak ada (penduduk) suatu negeri pun yang beriman lalu imannya itu bermanfaat kepadanya selain kaum Yunus? Ketika mereka beriman, Kami hilangkan dari mereka azab kehidupan dunia dan Kami beri mereka kesenangan sampai waktu yang tertentu.”*³⁹²

Ayat ini mencerminkan bahwa takdir yang tampaknya telah ditetapkan yaitu azab dapat dibatalkan oleh Allah ketika manusia menunjukkan perubahan sikap, berupa iman dan taubat.

Hikmah pertama dari *al-Badā’* adalah penegasan akan keluasan rahmat dan kasih sayang Allah SWT. Allah tidak hanya bersifat Maha Mengetahui dan Maha Menetapkan, tetapi juga Maha Pengampun dan Maha Penyayang. Ia memberikan ruang bagi perubahan nasib melalui amal, doa, dan taubat. Dalam hadis Rasulullah SAW disebutkan: *“Tidak ada yang dapat menolak takdir kecuali doa, dan tidak ada yang dapat menambah umur kecuali kebajikan.”*³⁹³ Hadis ini menegaskan bahwa manusia bukanlah makhluk yang ditakdirkan secara mutlak tanpa celah perubahan; sebaliknya, Allah membuka jalan bagi hamba-hamba-Nya untuk terlibat secara aktif dalam perbaikan nasib dan kehidupan mereka.

Hikmah kedua adalah motivasi untuk terus berikhtiar dan berdoa. Konsep *al-Badā’* membantah fatalisme dan keputusasaan, dan justru menanamkan optimisme dalam hati kaum beriman. Jika takdir dipandang sebagai sesuatu yang mutlak dan tak dapat diubah, maka manusia akan cenderung menyerah pada keadaan. Namun, dengan *al-Badā’*, manusia diajak untuk memahami bahwa setiap usaha, doa, dan taubat memiliki pengaruh besar terhadap jalan

hidup mereka. Ini selaras dengan prinsip keadilan dan kasih sayang Ilahi dalam Islam.

Hikmah ketiga, konsep *al-Badā'* menegaskan keagungan dan kebesaran Allah SWT sebagai Dzat yang bebas dari segala bentuk keterbatasan dan ikatan. Allah tidak terikat pada hukum sebab-akibat sebagaimana yang berlaku pada makhluk. Dalam QS. Al-Hadid :22-23, ditegaskan bahwa segala musibah yang menimpa manusia telah tertulis di dalam *Lauh Mahfuz*, namun itu bukan berarti tertutup kemungkinan perubahan bagi manusia yang bersungguh-sungguh dalam taubat dan ikhtiar: *"...supaya kamu tidak berduka cita terhadap apa yang luput dari kamu, dan tidak terlalu gembira terhadap apa yang diberikan kepadamu..."*³⁹⁴

Konsep *al-Badā'* memperlihatkan bahwa kehendak Allah bersifat dinamis dalam relasinya dengan makhluk, meski tetap bersandar pada ilmu yang azali dan mutlak. Pemahaman terhadap *al-Badā'* bukan hanya memperluas wawasan keimanan terhadap sifat-sifat Allah, tetapi juga memperkuat spiritualitas manusia dalam menjalani kehidupan. Konsep ini menunjukkan bahwa doa, amal saleh, dan perubahan sikap hidup memiliki makna teologis yang besar. Hal ini menjadi motivasi spiritual bagi umat Islam untuk tidak pernah berhenti berharap, berusaha, dan kembali kepada Allah dalam setiap keadaan.

Al-Badā' dalam Khazanah Tasawuf: Dimensi Spiritual dan Transformasi Diri

Dalam konteks tasawuf, pemahaman *al-Badā'* berevolusi dari ranah teologi dogmatis menuju ranah pengalaman spiritual dan transformasi diri. Kaum sufi memandang *al-Badā'* sebagai cermin

dari keagungan dan kemahakuasaan Allah SWT yang tidak terbatas, serta sebagai wujud kasih sayang dan kelembutan-Nya kepada hamba-Nya. *Al-Badā'* dalam tasawuf tidak dipahami sebagai perubahan dalam ilmu Allah, melainkan sebagai perubahan dalam *tajalli* (manifestasi) dan *tanazul* (turunnya) rahmat dan karunia Allah SWT kepada hamba-Nya sesuai dengan kondisi dan upaya spiritualnya. Salah satu dimensi spiritual *al-Badā'* dalam tasawuf adalah dimensi harapan dan optimisme spiritual. Konsep *al-Badā'* mengajarkan kepada *sālik* bahwa tidak ada situasi yang benar-benar Final atau putus asa dalam perjalanan spiritual. serupa Allah SWT dapat mengubah ketentuan-Nya (dalam pengertian *izhhar* dan *taqdir*), seorang *sālik* juga diajarkan untuk tidak pernah kehilangan harapan akan rahmat dan pengampunan Allah SWT. Praktik *tawbah* (bertaubat) dalam tasawuf sangat erat hubungannya dengan dimensi *al-Badā'* ini. Seorang *sālik* yang melakukan kesalahan dan dosa tidak boleh memutuskan asa dari rahmat Allah SWT, karena Allah SWT Maha Penerima Taubat dan Maha Pengampun. Konsep *al-Badā'* memberikan harapan bahwa dengan taubat yang sungguh-sungguh dan upaya perbaikan diri, Allah SWT dapat “mengubah” ketentuan-Nya yang berupa siksa menjadi rahmat dan pengampunan. Hal ini selaras dengan firman Allah SWT dalam Al-Qur'an:

قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ
إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ

“Katakanlah: Hai hamba-hamba-Ku yang malampaui batas terhadap diri mereka sendiri, janganlah kamu berputus asa dari

rahmat Allah. Sesungguhnya Allah mengampuni dosa-dosa semuanya. Sesungguhnya Dialah Yang Maha Pengampun lagi Maha Penyayang." (QS. Az-Zumar [39]: 53)

Konsep *al-Badā'* juga memiliki dimensi dinamika spiritual dan perubahan kondisi hati. Dalam perjalanan spiritual, seorang *sālik* akan mengalami berbagai *ahwal* (keadaan spiritual) dan *maqamat* (tingkatan spiritual) yang berbeda-beda. Terkadang ia merasakan kedekatan yang mendalam dengan Allah SWT (*qurb*), namun di lain waktu ia mungkin merasakan keterasingan dan kekeringan spiritual (*ba'd*). Perubahan kondisi hati ini oleh kaum sufi dipahami sebagai manifestasi dari *al-Badā'* dalam diri seorang *sālik*. Allah SWT, dengan kebijaksanaan-Nya, "mengubah" kondisi hati seorang hamba sebagai ujian, pendidikan, dan peningkatan derajat spiritualnya. Perubahan *ahwal* ini bukanlah tanda ketidakstabilan spiritual, melainkan justru menunjukkan dinamika perjalanan seorang *sālik* menuju Allah SWT. serupa dijelaskan oleh Ibnu Athaillah al-Sakandari dalam *Al-Hikam*: "*Jangan kamu merasa heran jika timbulnya kesedihan setelah kebahagiaan dan kesempitan setelah kelapangan. Itu adalah sunnah Allah dalam makhluk-Nya, agar Dia menampakkan kepada kamu perubahan dari satu keadaan ke keadaan lain, dan agar kamu tahu bahwa kamu tidak memiliki kuasa atas dirimu sendiri dan tidak pula atas keadaanmu.*"³⁹⁵. Lebih lanjut, *al-Badā'* dalam tasawuf juga terkait dengan dimensi hikmah dan rahasia Ilahi yang tersembunyi. Kaum sufi meyakini bahwa dibalik setiap ketentuan dan takdir Allah SWT, termasuk yang tampak sebagai *al-Badā'*, terkandung hikmah dan rahasia yang mungkin tidak sepenuhnya dapat dipahami oleh akal

manusia yang terbatas. Konsep *al-Badā'* mengajarkan *sālik* untuk selalu berprasangka baik kepada Allah SWT (*husnuzhan*), menerima segala ketentuan-Nya dengan lapang dada, dan meyakini bahwa segala sesuatu yang terjadi adalah yang terbaik menurut ilmu dan hikmah Allah SWT. Pemahaman ini menumbuhkan sikap *taslim* (berserah diri) dan *tawakkul* (bertawakal) kepada Allah SWT, yang merupakan landasan penting dalam tasawuf. Hal ini sejalan dengan ajaran tasawuf yang menekankan pentingnya ma'rifatullah (mengenal Allah SWT) melalui jalur hati dan pengalaman spiritual, bukan hanya melalui akal dan rasio semata. serupa Syekh Abdul Qadir al-Jailani dalam *Al-Fath ar-Rabbani* menyampaikan: “Sesungguhnya Allah memiliki rahasia-rahasia dalam ketentuan-ketentuan-Nya, dan hikmah-hikmah dalam takdir-takdir-Nya. Barangsiapa yang berakal, maka ia akan menyusun rahasia-rahasia itu dan mengambil pelajaran dari hikmah-hikmah itu.”³⁹⁶. Dalam konteks transformasi diri, pemahaman *al-Badā'* memiliki efektivitas yang signifikan. Dengan memahami *al-Badā'*, seorang *sālik* terdorong untuk terus berusaha dan berikhtiar dalam perjalanan spiritualnya. Karena ketentuan Allah SWT tidak bersifat kaku dan tertutup kemungkinan untuk berubah (dalam pengertian *izhhar* dan *taqdir*), maka usaha dan doa seorang hamba memiliki peran penting dalam menentukan arah takdirnya. Konsep *al-Badā'* menafikan sikap fatalisme dan kepasrahan yang pasif. Seorang *sālik* diajarkan untuk terus berusaha memperbaiki diri, mendekatkan diri kepada Allah SWT, dan memohon rahmat dan karunia-Nya, dengan harapan Allah SWT akan “mengubah” ketentuan yang kurang baik menjadi lebih baik.

Hal ini sesuai dengan prinsip *ikhtiyar* (kebebasan memilih) dan *kasb* (usaha) dalam teologi Islam, yang menekankan bahwa manusia memiliki peran aktif dalam menentukan nasibnya dengan izin dan kehendak Allah SWT. serupa dijelaskan oleh Hamka dalam *Tafsir Al-Azhar* : "*Manusia diberi ikhtiyar untuk berusaha dan berbuat, tetapi ketentuan terakhir adalah di tangan Allah. Usaha manusia adalah ibadah, dan hasil akhirnya adalah urusan Allah. Janganlah berputus asa dari rahmat Allah, karena Allah Maha Kuasa untuk mengubah segala sesuatu.*"³⁹⁷. Konsep *al-Badā'* dalam khazanah tasawuf memiliki dimensi spiritual yang kaya dan mendalam. Tidak hanya dipahami sebagai masalah teologis, *al-Badā'* dalam tasawuf menjadi instrumen penting dalam perjalanan transformasi diri seorang *sālik* . Ia memberikan harapan dan optimisme spiritual, mengajarkan dinamika perubahan kondisi hati, menyingkapkan hikmah dan rahasia Ilahi, serta mendorong upaya dan ikhtiar yang berkelanjutan dalam mendekatkan diri kepada Allah SWT. Dengan memahami *al-Badā'* dalam perspektif tasawuf, seorang *sālik* dapat mengembangkan sikap tawakkul, taslim, husnuzhan , dan istiqamah dalam perjalanan spiritualnya, serta selalu berharap akan rahmat dan karunia Allah SWT yang tidak terbatas.

Perspektif Fiqh dalam Menyikapi Takdir dan Al-Badā'

Ruang Lingkup Takdir

Iman kepada takdir, atau ketetapan Allah SWT, merupakan salah satu rukun iman yang fundamental dalam ajaran Islam. Rukun iman ini menegaskan keyakinan seorang muslim bahwa segala sesuatu yang terjadi di alam semesta, baik dan buruk, telah ditentukan dan ditetapkan oleh Allah SWT sejak zaman azali. Bersamaan dengan konsep takdir, terdapat pula konsep *al-Badā'*, yang secara harfiah berarti "tampak baru" atau "terjadi setelahnya". Dalam konteks teologi Islam, *al-Badā'* seringkali dimaknai sebagai perubahan ketetapan Allah SWT yang tampak bagi manusia, meskipun hakikatnya ilmu Allah SWT mencakup segala sesuatu sejak awal. Memahami kedua konsep ini secara komprehensif dalam kerangka fiqh (hukum Islam) adalah krusial, karena pemahaman yang benar akan membentuk sikap dan perilaku hukum seorang Muslim dalam menjalani kehidupan sehari-hari.

Dalam terminologi Islam, takdir (atau *qadar*) Merujuk kepada ketetapan Allah SWT yang bersifat azali (tidak berpermulaan) terhadap segala sesuatu yang akan terjadi di alam semesta, mencakup segala perbuatan makhluk, rezeki, ajal, baik dan buruk, serta segala ketentuan lainnya. Takdir merupakan bagian dari iradah (kehendak) Allah SWT yang Maha Kuasa dan Maha Mengetahui. Imam Nawawi dalam *Syarah Shahih Muslim* menjelaskan bahwa

iman kepada takdir mencakup empat tingkatan:³⁹⁸ Ilmu Allah SWT yang azali meliputi segala sesuatu yang akan terjadi,³⁹⁹ Penulisan takdir di *Lauh Mahfuzh* (kitab yang terjaga),⁴⁰⁰ Kehendak Allah SWT yang meliputi segala sesuatu, dan⁴⁰¹ Penciptaan Allah SWT terhadap segala sesuatu. Keyakinan terhadap takdir bukan berarti menafikan ikhtiar (usaha) manusia. Dalam ajaran Islam, manusia tetap diberikan kebebasan untuk memilih dan berusaha, namun hasil akhir dari usaha tersebut tetap berada dalam ketetapan Allah SWT. Konsep takdir ini dijelaskan secara gamblang dalam Al-Quran, salah satunya dalam Surah Al-Qamar ayat 49:

إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ

"Sesungguhnya Kami menciptakan segala sesuatu menurut ukuran." (QS. Al-Qamar : 49). Ayat ini menegaskan bahwa segala sesuatu yang diciptakan oleh Allah SWT, termasuk perbuatan manusia, berada dalam koridor takdir-Nya. Penafsiran ayat ini dalam *Tafsir Ibnu Katsir* menjelaskan bahwa ayat ini menunjukkan kekuasaan Allah SWT yang meliputi segala sesuatu dan segala sesuatu berjalan sesuai dengan ilmu dan kehendak-Nya. Dalam konteks fiqh, pemahaman takdir yang benar akan melahirkan sikap tawakal (berserah diri kepada Allah SWT) setelah berusaha maksimal. Seorang muslim yang memahami takdir tidak akan putus asa ketika menghadapi kegagalan, namun juga tidak akan sombong ketika meraih keberhasilan, karena semua itu berasal dari ketetapan Allah SWT. Konsep *al-Badā'* dalam teologi Islam seringkali menimbulkan karena secara zahir (lahiriah) seolah-olah mengindikasikan adanya perubahan dalam ilmu Allah SWT. Namun pemahaman yang benar

mengenai *al-Badā'* adalah bahwa perubahan tersebut terjadi dalam ilmu Allah SWT yang tampak bagi manusia, bukan pada ilmu Allah SWT yang hakiki. Menurut Imam al-Ghazali dalam *Ihya Ulumiddin*, *al-Badā'* bukanlah perubahan dalam pengetahuan Allah SWT, melainkan manifestasi dari hikmah dan rahmat Allah SWT yang terkadang menampilkan suatu ketetapan, kemudian menampilkan ketetapan lain yang berbeda. *Al-Badā'* menunjukkan bahwa Allah SWT memiliki kehendak yang mutlak dan tidak terikat oleh siapapun. Ia berhak mengubah ketetapan-Nya sesuai dengan hikmah dan maslahat yang dikehendaki-Nya. Konsep ini justru menegaskan kekuasaan dan kemurahan Allah SWT, bukan sebaliknya.

Dalam perspektif hadis, terdapat riwayat yang mendukung konsep *al-Badā'*, meskipun istilah *al-Badā'* secara eksplisit tidak disebutkan. Salah satu hadis yang seringkali dikaitkan dengan konsep ini adalah hadis tentang usia yang bertambah dan rezeki yang melimpah karena silaturahmi dan takwa. Rasulullah SAW bersabda:

مَنْ سَرَّهُ أَنْ يُبْسَطَ لَهُ فِي رِزْقِهِ وَأَنْ يُنْسَأَ لَهُ فِي أَثَرِهِ فَلْيَصِلْ رَحِمَهُ

"Barangsiapa yang ingin dilapangkan rezekinya dan dipanjangkan umurnya, maka hendaklah ia menyambung tali silaturahmi." (HR. Bukhari dan Muslim)⁴⁰² Hadis ini menunjukkan bahwa amalan baik seperti silaturahmi dapat menjadi sebab perubahan takdir, dalam hal ini perubahan usia dan rezeki yang telah ditetapkan. Penjelasan hadis ini dalam *Syarh Shahih Bukhari* oleh Ibnu Hajar al-Asqalani

menyebutkan bahwa hadis ini tidak menafikan takdir, tetapi menjelaskan bahwa Allah SWT menetapkan takdir dengan dua cara: takdir *mubram* (yang pasti terjadi) dan takdir *mu'allaq* (yang tergantung pada sebab). Silaturahmi dan takwa dapat menjadi sebab perubahan takdir *mu'allaq*.⁴⁰³ *Al-Badā'* dalam pemahaman yang benar justru mendorong seorang muslim untuk senantiasa berikhtiar, berdoa, dan beramal saleh, karena semua itu dapat menjadi sebab perubahan takdir yang lebih baik atas izin Allah SWT. Pemahaman yang mendalam terhadap konsep takdir dan *al-Badā'* memiliki esensi yang signifikan dalam membentuk sikap dan perilaku hukum seorang muslim.

Pertama, keyakinan terhadap takdir melahirkan sikap kesabaran (sabar) dan ketenangan jiwa dalam menghadapi berbagai ketentuan Allah SWT. Seorang Muslim yang beriman kepada takdir akan menerima segala ketentuan Allah SWT, baik yang menyenangkan maupun yang menyakitkan, dengan lapang dada. Dalam konteks fiqh, sikap sabar ini tercermin dalam menghadapi musibah atau ujian hidup. Misalnya, dalam fiqh terdapat hukum-hukum terkait musibah seperti kewajiban bersabar, tidak meratapi musibah secara berlebihan, dan bahkan dianjurkan untuk mengucapkan *istirja'* (*inna lillahi wa inna ilaihi raji'un*).⁴⁰⁴ Sikap sabar ini juga tercermin dalam konteks pelaksanaan ibadah, seperti sabar dalam menjalankan puasa, shalat, dan ibadah lainnya meskipun terasa berat atau sulit.

Kedua, pemahaman *al-Badā'* mendorong sikap optimisme dan harapan kepada rahmat Allah SWT. Konsep ini mengajarkan bahwa takdir bukanlah sesuatu yang statis dan tidak dapat diubah. Dengan

usaha, doa, dan amal saleh, seorang Muslim dapat berharap untuk mengubah takdirnya menjadi lebih baik atas izin Allah SWT. Dalam fiqh, sikap optimisme ini diwujudkan dalam anjuran untuk berdoa dan memohon kepada Allah SWT dalam segala urusan. Doa merupakan salah satu bentuk ikhtiar untuk mengubah takdir yang buruk menjadi baik. Selain itu, anjuran untuk beramal saleh seperti sedekah, silaturahmi, dan ibadah lainnya juga merupakan wujud dari pemahaman *al-Badā'*, karena amalan-amalan tersebut dapat menjadi sebab datangnya kebaikan dan terhindarnya dari keburukan.⁴⁰⁵

Ketiga, pemahaman kedua konsep ini secara bersamaan melahirkan sikap tawakal yang proporsional. Tawakal bukanlah sikap pasrah tanpa usaha, melainkan sikap berserah diri kepada Allah SWT setelah melakukan usaha secara maksimal. Keyakinan pada takdir tidak menafikan kewajiban untuk berusaha dan berikhtiar, sebagaimana konsep *al-Badā'* menegaskan bahwa usaha dan doa dapat mengubah takdir. Dalam fiqh, konsep tawakal diwujudkan dalam berbagai aspek kehidupan, mulai dari urusan ibadah, muamalah, hingga urusan pribadi. Misalnya, dalam urusan rezeki, seorang Muslim diperintahkan untuk bekerja dan berusaha mencari nafkah yang halal, namun pada saat yang sama ia harus bertawakal kepada Allah SWT dan meyakini bahwa rezeki telah dijamin oleh Allah SWT.⁴⁰⁶ Dalam konteks pidana hukum Islam (*jinayah*), sikap tawakal juga tercermin dalam upaya pencegahan kejahatan dan penegakan hukum, namun hasil akhir dari upaya tersebut tetap diserahkan kepada Allah SWT.

Memahami takdir dan *al-Badā'* dalam kerangka fiqh adalah esensial bagi setiap umat Islam. Takdir mengajarkan tentang kekuasaan dan ilmu Allah SWT yang meliputi segala sesuatu, sementara *al-Badā'* menunjukkan kemurahan dan hikmah Allah SWT yang terkadang menampakkan perubahan ketetapan-Nya. Pemahaman yang benar terhadap kedua konsep ini tidaklah membedakan, melainkan saling melengkapi dan membentuk pandangan hidup yang seimbang. Dalam konteks fiqh, pemahaman takdir melahirkan sikap sabar dan tenang dalam menghadapi ketentuan Allah SWT, sedangkan pemahaman *al-Badā'* mendorong sikap optimisme dan harapan untuk meraih rahmat Allah SWT melalui usaha, doa, dan amal saleh. Kombinasi kedua pemahaman ini menghasilkan sikap tawakal yang proporsional, yaitu berserah diri kepada Allah SWT setelah melakukan usaha secara maksimal. Dengan demikian, pemahaman yang komprehensif terhadap takdir dan *al-Badā'* akan membentuk sikap dan perilaku hukum seorang muslim yang lebih bijaksana, optimis, dan senantiasa berusaha untuk meraih ridha Allah SWT dalam segala aspek kehidupan.

Keterkaitan antara Aqidah dan Fiqh

Rukun Iman dan Konsep Takdir

Akidah, secara etimologis berasal dari kata bahasa Arab 'aqada' yang berarti mengikat, mengokohkan, dan memantapkan. Dalam konteks agama Islam, akidah merujuk pada sistem kepercayaan yang mendasar dan mengikat hati seorang Muslim terhadap kebenaran ajaran Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW. Akidah bukan sekedar keyakinan intelektual, melainkan juga meresap ke dalam

jiwa, mempengaruhi perilaku, dan membentuk pandangan hidup seorang muslim. Akidah merupakan fondasi utama agama Islam, ibarat akar bagi sebuah pohon. Tanpa akidah yang kokoh, mengamalkan ibadah dan muamalah seorang muslim tidak akan memiliki makna yang hakiki dan tidak akan menghasilkan kebaikan yang sempurna.

Pentingnya akidah sebagai landasan keyakinan dalam Islam yang ditegaskan dalam berbagai ayat Al-Quran dan hadis Nabi SAW. Al-Quran, sebagai sumber utama ajaran Islam, berulang kali menekankan pentingnya tauhid (mengesakan Allah SWT) sebagai inti akidah. Akidah yang benar memberikan arah hidup, membentuk integritas moral, dan membangkitkan motivasi untuk berbuat kebajikan. Tanpa akidah, segala bentuk ibadah dan muamalah kehilangan makna substansialnya. Dalam hal ini, Al-Qur'an secara konsisten menekankan pentingnya *tauhid* sebagai poros utama akidah. Allah SWT berfirman dalam Surah Al-Baqarah : 285 bahwa para mukmin sejati adalah mereka yang beriman kepada Allah, malaikat, kitab-kitab, rasul-rasul, dan hari akhir.⁴⁰⁷

Rasulullah SAW pun dalam berbagai sabdanya juga mengajarkan pentingnya akidah yang benar sebagai syarat diterimanya amalan seorang muslim. Pemahaman yang mendalam dan benar mengenai akidah menjadi krusial bagi setiap Muslim agar keislamannya menjadi kokoh dan berkualitas. Rukun Iman merupakan pilar-pilar keyakinan yang wajib diyakini oleh setiap umat Islam, sedangkan konsep takdir merupakan salah satu aspek penting dalam memahami kekuasaan dan kehendak Allah SWT. Pembahasan kedua

aspek ini diharapkan dapat memberikan gambaran yang lebih jelas dan komprehensif mengenai akidah sebagai landasan keyakinan dalam agama Islam.

Rukun Iman merupakan enam pilar keyakinan yang menjadi dasar akidah Islam. Keenam pilar ini harus diimani secara keseluruhan dan tidak boleh diingkari salah satunya. Pengingkaran terhadap salah satu Rukun Iman dapat membatalkan keislaman seseorang. Rukun Iman ini disebutkan dalam hadis Jibril yang masyhur, ketika malaikat Jibril bertanya kepada Rasulullah SAW mengenai iman. Rasulullah SAW menjawab: *“Iman adalah engkau beriman kepada Allah, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, rasul-rasul-Nya, hari akhir, dan engkau beriman kepada takdir baik dan buruknya.”* (HR.Muslim)⁴⁰⁸

Berdasarkan hadis ini, Rukun Iman terdiri dari enam pilar, yaitu:

1. Iman kepada Allah SWT: Keimanan kepada Allah SWT merupakan fondasi utama dari seluruh Rukun Iman. Iman kepada Allah SWT mencakup keyakinan akan wujud Allah, keesaan-Nya (tauhid), kesempurnaan sifat-sifat-Nya (Asmaul Husna), dan ketiadaan sekutu bagi-Nya. Tauhid merupakan inti dari akidah Islam, yang membedakannya dari agama-agama lain yang menyekutukan Allah SWT. Dalam Al-Quran, tauhid ditegaskan dalam Surah Al-Ikhlâs:

* قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ
وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ

"Katakanlah (Muhammad), "Dialah Allah, Yang Maha Esa. Allah tempat meminta segala sesuatu. Dia tidak beranak dan tidak pula diperanakkan. Dan tidak ada sesuatu pun yang setara dengan Dia."" (QS. Al-Ikhlâs: 1-4)⁴⁰⁹. Ayat ini secara jelas menegaskan keesaan Allah SWT dan menafikan segala bentuk penyekutuan terhadap-Nya. Iman kepada Allah SWT juga menuntut pengakuan terhadap rububiyah (*ketuhanan*), uluhiyah (*peribadatan*), dan Asma wa Sifat (nama dan sifat-sifat) Allah SWT. Ini berarti mengakui bahwa Allah SWT adalah satu-satunya pencipta, pengatur, dan pemelihara alam semesta (*rububiyah*), bahwa hanya Allah SWT yang berhak disembah (*uluhiyah*), dan bahwa Allah SWT memiliki nama-nama yang indah dan sifat-sifat yang sempurna (*Asma wa Sifat*)⁴¹⁰.

2. Iman kepada Malaikat: Malaikat adalah makhluk gaib yang diciptakan oleh Allah SWT dari cahaya. Mereka selalu taat dan taat kepada perintah Allah SWT dan tidak memiliki kemampuan untuk berbuat maksiat. Iman kepada malaikat mencakup keyakinan akan wujud mereka, nama-nama mereka yang disebutkan dalam Al-Quran dan hadis (*seperti Jibril, Mikail, Israfil, Izrail, Munkar, Nakir, Raqib, Atid*)⁴¹¹, serta tugas-tugas yang mereka emban. Malaikat mempunyai berbagai tugas, diantaranya menyampaikan wahyu (Jibril), menurunkan hujan (Mikail), meniup sangkakala (Israfil), mencabut nyawa (Izrail), mencatat amal manusia (Raqib dan Atid), dan lain sebagainya. Iman kepada malaikat mengajarkan kepada kita tentang

kebesaran kekuasaan Allah SWT yang menciptakan makhluk-makhluk gaib yang senantiasa beribadah kepada-Nya.⁴¹²

3. Iman kepada Kitab-Kitab Allah SWT: Kitab-kitab Allah SWT adalah wahyu Allah SWT yang diturunkan kepada para nabi dan rasul-Nya sebagai pedoman bagi umat manusia. Iman kepada kitab-kitab Allah SWT mencakup keyakinan bahwa Al-Quran, Taurat, Injil, Zabur, dan Suhuf Ibrahim adalah benar-benar wahyu dari Allah SWT. Namun umat Islam meyakini bahwa kitab-kitab sebelum Al-Quran telah mengalami perubahan dan penyimpangan dari aslinya. Al-Quran merupakan kitab suci terakhir dan terlengkap, yang membenarkan kitab-kitab sebelumnya dan menghapus hukum-hukum yang telah digantikan. Al-Quran menjadi pedoman utama bagi umat Islam dalam segala aspek kehidupan. Iman kepada kitab-kitab Allah SWT menuntut kita untuk mempelajari, memahami, dan mengamalkan ajaran Al-Quran dalam kehidupan sehari-hari.
4. Iman kepada Rasul-Rasul Allah SWT: Rasul-rasul Allah SWT adalah utusan Allah SWT yang dipilih dari kalangan manusia untuk menyampaikan wahyu dan mengajak umat manusia menuju jalan yang benar. Iman kepada Rasul-rasul Allah SWT mencakup keyakinan bahwa Allah SWT telah mengutus banyak rasul kepada setiap umat manusia sepanjang sejarah. Kita wajib mengimani seluruh rasul Allah SWT yang disebutkan dalam Al-Quran dan hadis, seperti Adam, Nuh, Ibrahim, Musa, Isa, dan Muhammad SAW. Nabi Muhammad SAW merupakan nabi dan rasul terakhir, penutup para nabi dan rasul (*Khatamul Anbiya wal*

Mursalin). Iman kepada rasul-rasul Allah SWT menuntut kita untuk mengikuti ajaran mereka, meneladani akhlak mereka, dan mencintai mereka sebagai utusan Allah SWT.

5. Iman kepada Hari Akhir: Hari Akhir adalah hari terhenti, hari kehancuran alam semesta dan kebangkitan seluruh manusia dari kubur. Iman hingga hari akhir mencakup keyakinan akan terjadinya hari terhenti, adanya kehidupan setelah kematian, adanya hisab (perhitungan amal), adanya mizan (timbangan amal), adanya shirath (jembatan), adanya surga dan neraka. Iman hingga hari akhir memberikan motivasi kepada seorang muslim untuk selalu berbuat kebaikan dan menjauhi keburukan, karena setiap perbuatan akan dipertanggungjawabkan di hadapan Allah SWT pada hari kiamat. Dalam Al-Quran, gambaran tentang hari akhir banyak dijelaskan, salah satunya dalam Surah Al-Qiyamah:

* لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ * وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ
أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعُ عِظَامَهُ * بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ
نُسَوِّيَ بَنَانَهُ * بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجَرًا أَمَامَهُ * يَسْأَلُ أَيَّانَ
يَوْمِ الْقِيَامَةِ * فَإِذَا بَرِقَ الْبَصَرُ * وَخَسَفَ الْقَمَرُ * وَجُمِعَ
الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ * يَقُولُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيَّنَ الْمَقَرُ * كَلَّا لَا
وَرَرْ * إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ * يُدَّبُّ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ
وَأَخَّرَ

“Aku mengucapkan selamat demi hari menyerah, dan Aku bersumpah demi jiwa yang selalu menyesali (dirinya sendiri). Apakah manusia mengira, bahwa Kami tidak akan mengumpulkan (mengembalikan) tulang belulangnyanya? (Bukan demikian), bahkan Kami mampu menyusun (mengembalikan) jari jemarinya dengan sempurna. Bahkan manusia itu ingin membuat maksiat terus-menerus. Ia bertanya, “Kapanakah hari berhenti itu?” Maka ketika mata terbelalak (ketakutan), dan bulan pun telah hilang cahayanya, dan matahari dan bulan terkumpul, pada hari itu manusia berkata, “Keberadaan tempat berlari?” Sekali-kali tidak! Tidak ada tempat berlindung! Hanya kepada Tuhanmu sajalah pada hari itu tempat kembali. Pada hari itu diberitakan kepada manusia apa yang telah dikerjakannya dan apa yang dilalaikannya.” (QS. Al-Qiyamah : 1-13) Ayat ini menggambarkan kengerian hari dan kepastian terjadinya hari tersebut. Iman hingga hari akhir mendorong seorang muslim untuk mempersiapkan diri menghadapi hari tersebut dengan memperbanyak amal saleh dan menjauhi perbuatan dosa.

6. Iman kepada Takdir (Qadar): Takdir secara bahasa berarti ukuran atau ketetapan. Dalam konteks akidah Islam, takdir berarti ketetapan Allah SWT terhadap segala sesuatu yang terjadi di alam semesta, baik yang baik maupun yang buruk, sejak zaman azali hingga akhir zaman. Iman kepada takdir mencakup keyakinan bahwa segala sesuatu yang terjadi di alam semesta ini terjadi atas izin dan kehendak Allah SWT. Tidak ada satu pun yang terjadi di luar pengetahuan dan ketentuan Allah SWT. Namun,

iman kepada takdir tidak berarti menghapuskan ikhtiar (usaha) dan tanggung jawab manusia. Manusia tetap memiliki kehendak bebas (ikhtiyar) untuk memilih jalan hidupnya, namun kehendak bebas ini tetap berada dalam koridor takdir Allah SWT. Iman kepada takdir mengajarkan kepada kita untuk bersyukur atas segala nikmat yang diberikan Allah SWT dan bersabar atas segala musibah yang menimpa. Dalam sebuah hadis qudsi, Allah SWT berfirman:

وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ

“Dan kamu tidak dapat menghendaki (menempu jalan itu) kecuali jika dikehendaki Allah, Tuhan semesta alam.” (QS. At-Takwir : 29). Ayat ini menunjukkan bahwa kehendak manusia tidak dapat terlepas dari kehendak Allah SWT. Iman kepada takdir yang benar akan melahirkan sikap tawakal (berserah diri kepada Allah SWT) setelah berusaha maksimal, serta menumbuhkan optimisme dan harapan dalam menghadapi kehidupan.

Konsep takdir merupakan salah satu aspek akidah yang seringkali menimbulkan dan kesalahpahaman. Sebagian orang memahami takdir sebagai determinisme mutlak, yang menafikan peran ikhtiar manusia dan menjadikan manusia sebagai robot yang tidak memiliki kehendak bebas. Namun pemahaman ini tidak sesuai dengan ajaran Islam yang sesungguhnya. Islam mengajarkan keseimbangan antara takdir Allah SWT dan ikhtiar manusia.

Dalam perspektif Islam, takdir Allah SWT mencakup dua hal utama:

1. Ilmu Allah SWT yang Azali: Allah SWT mengetahui segala sesuatu yang akan terjadi di alam semesta sejak zaman azali, sebelum penciptaan. Ilmu Allah SWT meliputi segala sesuatu secara detail dan menyeluruh, termasuk perbuatan manusia. Ilmu Allah SWT ini tidak membatasi kehendak bebas manusia, melainkan hanya merupakan pengetahuan Allah SWT akan pilihan-pilihan yang akan diambil manusia. serupa firman Allah SWT:

أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّ ذَلِكَ فِي
كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ

“Tidakkah kamu mengetahui bahwa Allah mengetahui apa yang ada di langit dan di bumi? Sesungguhnya semua itu telah tertulis dalam sebuah Kitab (Lauh Mahfuz). Sesungguhnya yang demikian itu mudah bagi Allah.” (QS. Al-Hajj : 70). Ayat ini menunjukkan bahwa segala sesuatu telah tercatat dalam Lauh Mahfuz, namun catatan ini tidak memaksa manusia untuk melakukan sesuatu, melainkan hanya menggambarkan pengetahuan Allah SWT yang sempurna.

2. Kehendak dan Kekuasaan Allah SWT yang Mutlak: Allah SWT memiliki kehendak dan kekuasaan yang mutlak atas segala sesuatu di alam semesta. Tidak ada satu pun yang terjadi tanpa izin dan kehendak Allah SWT. Kehendak Allah SWT bersifat *nafidzah* (berlaku) dan *syamilah* (menyeluruh). Ketika Allah SWT menghendaki sesuatu, maka pasti terjadi. Namun, kehendak Allah SWT ini tidak bertentangan dengan keadilan dan

hikmah-Nya. Allah SWT tidak pernah menghendaki kezaliman dan keburukan bagi hamba-Nya. serupa firman Allah SWT:

وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ

“Dan Tuhanmu sama sekali tidak menzalimi hamba-hamba-Nya.” (QS.Fussilat : 46) Ayat ini menegaskan bahwa Allah SWT tidak pernah berbuat zalim kepada hamba-hamba-Nya. Oleh karena itu, takdir Allah SWT yang meliputi segala sesuatu tidak berarti bahwa Allah SWT memaksa manusia untuk berbuat baik atau buruk.

Islam mengajarkan bahwa manusia memiliki ikhtiar (usaha) dan kehendak bebas dalam memilih jalan hidupnya. Manusia diberikan akal dan kemampuan untuk memilih antara kebaikan dan keburukan. Allah SWT telah memberikan petunjuk melalui Al-Quran dan Sunnah, serta mengutus para rasul untuk membimbing manusia menuju jalan yang benar. Manusia bertanggung jawab atas pilihan-pilihan yang diambarnya dan akan dimintai pertanggungjawaban di hadapan Allah SWT pada hari kiamat. serupa firman Allah SWT:

كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ

“Setiap orang bertanggung jawab atas apa yang telah diperbuatnya.” (QS. Al-Muddatstsir : 38) Ayat ini menegaskan bahwa setiap individu bertanggung jawab atas perbuatannya. Oleh karena itu, konsep takdir dalam Islam tidak menafikan ikhtiar dan tanggung jawab manusia, melainkan menyeimbangkan antara kehendak mutlak Allah SWT dengan kehendak bebas manusia yang terbatas. Memahami konsep takdir dengan benar akan melahirkan sikap tawakal, sabar, bersyukur, dan optimisme dalam menjalani kehidupan.

Akidah merupakan landasan keyakinan dalam agama Islam yang meliputi Rukun Iman dan konsep takdir. Rukun Iman adalah enam pilar keyakinan yang wajib diimani oleh setiap umat Islam, yang meliputi iman kepada Allah SWT, malaikat, kitab-kitab, rasul-rasul, hari akhir, dan takdir. Konsep takdir dalam Islam mengajarkan keseimbangan antara kehendak mutlak Allah SWT dan ikhtiar manusia. Memahami akidah secara benar dan mendalam merupakan kunci untuk membangun keyakinan yang kokoh, menjalankan ibadah dengan khusyuk, dan menjalani kehidupan sesuai dengan ajaran Islam. Akidah yang kokoh akan menjadi landasan bagi seorang muslim dalam menghadapi berbagai tantangan dan ujian kehidupan, serta mengantarkannya menuju kebahagiaan dunia dan akhirat. Oleh karena itu, mempelajari dan memahami akidah merupakan kewajiban bagi setiap muslim agar keislamannya menjadi sempurna dan diridhai oleh Allah SWT.

Perubahan dalam Ketetapan Ilahi

Konsep *al-Badā'* dalam teologi Islam seringkali memicu perdebatan dan kesalahpahaman, terutama terkait dengan implikasinya terhadap konsep takdir dan ilmu Allah yang Maha Mengetahui. Secara etimologis, kata *al-Badā'* berasal dari bahasa Arab yang berarti 'tampak' atau 'menjadi jelas'⁴¹³. Dalam konteks teologis, *al-Badā'* tidak dipahami sebagai perubahan dalam ilmu atau kehendak Allah yang azali, melainkan sebagai manifestasi kehendak Allah yang terus-menerus dan dinamis dalam mengatur alam semesta, yang tampak berubah bagi makhluk yang terbatas

pengetahuannya. Pemahaman ini penting untuk menghindari antropomorfisme dan menjaga kesucian sifat-sifat Allah (*tanzih*).

Para ulama, termasuk tokoh-tokoh dalam tradisi tasawuf, menjelaskan *al-Badā'* dalam kerangka pemahaman yang lebih mendalam dan tidak bertentangan dengan sifat-sifat kesempurnaan Allah. Mereka membedakan *al-Badā'* menjadi dua tingkatan utama, yaitu *al-Badā' al-'Ilmi* dan *al-Badā' al-Kauni*⁴¹⁴. Perbedaan tingkatan ini membantu menjelaskan bagaimana perubahan tampak terjadi dalam perspektif manusia, sementara hakikatnya ilmu dan kehendak Allah tetap sempurna dan tidak berubah.

Pertama, *al-Badā' al-'Ilmi* merujuk pada perubahan dalam ilmu Allah *bagi hamba*⁴¹⁵. Dalam tataran ini, yang berubah bukanlah ilmu Allah itu sendiri, karena ilmu Allah bersifat azali dan meliputi segala sesuatu yang telah terjadi, sedang terjadi, dan akan terjadi. Namun, Allah menampakkan kepada hamba-Nya suatu perubahan dalam takdir yang sebelumnya telah ditetapkan⁴¹⁶. Sebagai contoh, seseorang yang tadinya ditakdirkan sakit, kemudian sembuh berkat doa dan usaha yang sungguh-sungguh. Secara lahiriah, tampak terjadi perubahan takdir, namun dalam ilmu Allah yang azali, kesembuhan orang tersebut sudah termasuk dalam kemungkinan takdir yang akan terjadi jika ia berdoa dan berusaha. Dengan kata lain, *al-Badā' al-'Ilmi* adalah manifestasi ilmu Allah kepada hamba secara bertahap dan sesuai dengan kehendak-Nya.

Kedua, *al-Badā' al-Kauni* adalah perubahan dalam ketetapan Allah di alam semesta yang terjadi sebagai respons terhadap tindakan dan permohonan manusia⁴¹⁷. Tingkatan ini menekankan

peran aktif manusia dalam memengaruhi takdirnya melalui ibadah, doa, dan amal saleh. Konsep ini sejalan dengan ajaran Islam yang mendorong umatnya untuk selalu berusaha dan berdoa, karena usaha dan doa tersebut dapat menjadi jalan perubahan takdir yang dikehendaki Allah. Al-Quran secara jelas menyebutkan kemungkinan perubahan takdir melalui kehendak Allah dalam Surah Ar-Ra'd ayat 39:

﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ ۖ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ ﴿٣٩﴾

“Allah menghapuskan apa yang Dia kehendaki dan menetapkan (apa yang Dia kehendaki), dan di sisi-Nya-lah terdapat Ummul-Kitab (Lauh Mahfuz).” (QS. Ar-Ra'd: 39)⁴¹⁸. Ayat ini menegaskan bahwa Allah memiliki kehendak mutlak untuk mengubah atau menetapkan sesuatu. Ibnu Katsir dalam tafsirnya menjelaskan bahwa ayat ini menunjukkan adanya nasakh (penghapusan) dan itsbat (penetapan) dalam ketetapan Allah⁴¹⁹. Penghapusan dan penetapan ini tidak menunjukkan perubahan dalam ilmu Allah, melainkan manifestasi kehendak-Nya yang dinamis dalam mengatur alam semesta sesuai dengan hikmah-Nya. Hadis-hadis Nabi Muhammad SAW juga menguatkan pemahaman ini, di mana disebutkan bahwa doa dapat menolak takdir dan sedekah dapat memanjangkan umur⁴²⁰. Pernyataan-pernyataan ini tidak berarti bahwa takdir Allah tidak pasti, tetapi menunjukkan bahwa Allah memberikan ruang bagi manusia untuk berikhtiar dan berdoa, dan Allah dapat mengubah ketetapan-Nya sebagai bentuk kasih sayang dan rahmat-Nya.

Dalam perspektif tasawuf, konsep *al-Badā'* juga dipahami sebagai manifestasi sifat *tajalli* (penampakan diri) Allah yang terus-

menerus. Allah senantiasa menampilkan diri-Nya dalam berbagai bentuk dan keadaan, dan perubahan yang tampak di alam semesta adalah bagian dari *tajalli* tersebut⁴²¹. Dengan memahami *al-Badā'* dalam konteks *tajalli*, seorang sufi dapat semakin meningkatkan kesadarannya akan kebesaran dan keagungan Allah, serta menyadari bahwa segala sesuatu yang terjadi di alam semesta adalah atas izin dan kehendak-Nya.

Konsep *al-Badā'* dalam perspektif teologis Islam bukanlah tentang perubahan dalam ilmu atau kehendak Allah yang azali, melainkan tentang manifestasi kehendak Ilahi yang dinamis dan terus-menerus dalam mengatur alam semesta. Pemahaman tentang *al-Badā'* dalam dua tingkatan, yaitu *al-Badā' al-'Ilmi* dan *al-Badā' al-Kauni*, membantu menjelaskan bagaimana perubahan tampak terjadi dalam perspektif manusia, sementara hakikatnya ilmu dan kehendak Allah tetap sempurna dan tidak berubah. Konsep ini juga memberikan ruang bagi peran aktif manusia dalam memengaruhi takdirnya melalui doa dan amal saleh, serta meningkatkan kesadaran akan kebesaran dan keagungan Allah dalam setiap perubahan yang terjadi di alam semesta.

Fiqh Sebagai Panduan Amal

Fiqh, dalam diskursus keilmuan Islam, memegang peranan sentral sebagai kerangka operasionalisasi ajaran agama dalam kehidupan sehari-hari. Ia bukan sekadar kumpulan hukum dan aturan, melainkan sebuah sistem komprehensif yang membimbing umat Islam dalam menerapkan prinsip-prinsip syariat Islam pada setiap aspek kehidupan mereka. Artikel ini bertujuan untuk

mengkaji secara mendalam mengenai fiqh sebagai panduan amal, menelusuri implementasi syariat melalui kerangka fiqh, serta signifikansinya dalam mewujudkan kehidupan yang Islami.

Secara etimologis, kata "*fiqh*" berasal dari bahasa Arab yang berarti pemahaman yang mendalam dan komprehensif terhadap sesuatu. Dalam konteks terminologi ilmu syariah, fiqh diartikan sebagai ilmu tentang hukum-hukum syara' yang bersifat amaliyah (praktis) yang digali dari dalil-dalilnya yang tafsili (terperinci)⁴²². Fiqh berbeda dengan syariat. Syariat merujuk pada keseluruhan ajaran Islam yang bersumber dari wahyu ilahi, yaitu Al-Quran dan Sunnah, bersifat abadi dan universal. Sementara itu, fiqh merupakan produk pemahaman manusia terhadap syariat, hasil ijtihad para ulama dalam menafsirkan dan merumuskan hukum-hukum praktis berdasarkan sumber-sumber syariat tersebut⁴²³. Fiqh bersifat dinamis dan kontekstual, memungkinkan adanya perbedaan pendapat di kalangan ulama dalam memahami dan menerapkan syariat dalam situasi dan kondisi yang berbeda.

Fiqh berfungsi sebagai mekanisme operasionalisasi syariat dalam kehidupan nyata. Ia menjabarkan prinsip-prinsip umum syariat menjadi aturan-aturan praktis yang dapat dipahami dan dilaksanakan oleh setiap Muslim. Ruang lingkup fiqh sangat luas, mencakup seluruh aspek kehidupan manusia, mulai dari ibadah ritual (seperti shalat, puasa, zakat, haji), muamalah (hubungan sosial dan ekonomi), munakahat (pernikahan dan keluarga), jinayat (hukum pidana), dan aspek-aspek kehidupan lainnya⁴²⁴. Dalam setiap aspek tersebut, fiqh memberikan panduan yang jelas

mengenai tindakan yang dibolehkan (halal), dilarang (haram), dianjurkan (sunnah), dimakruhkan (makruh), dan dibolehkan dengan pilihan (mubah)⁴²⁵. Klasifikasi hukum (ahkam) ini memberikan kerangka etik dan hukum bagi umat Islam dalam bertindak dan mengambil keputusan dalam kehidupan mereka.

Sebagai pedoman amal, fiqh tidak hanya sekedar memberikan aturan-aturan hukum. Lebih dari itu, fiqh membimbing umat Islam dalam memahami tujuan syariat (*maqasid syariah*) di balik setiap aturan. Maqasid syariah adalah tujuan-tujuan luhur yang ingin dicapai oleh syariat Islam, seperti menjaga agama (*hifz al-din*), jiwa (*hifz al-nafs*), akal (*hifz al-'aql*), keturunan (*hifz al-nasl*), dan harta (*hifz al-mal*)⁴²⁶. Pemahaman terhadap maqasid syariah membantu seorang muslim untuk tidak hanya taat secara formal terhadap aturan fiqh, tetapi juga menghayati nilai-nilai moral dan spiritual yang terkandung di dalamnya. Penerapan fiqh dalam kehidupan tidak hanya sekedar tindakan mekanis, tetapi juga menjadi wujud penghambaan diri kepada Allah SWT secara komprehensif.

Implementasi syariat melalui fiqh dalam kehidupan sehari-hari dapat dilihat dalam berbagai contoh. Dalam ibadah shalat, misalnya, fiqh memberikan panduan rinci mengenai rukun, syarat, sunnah, dan hal-hal yang membatalkan shalat⁴²⁷. Panduan ini tidak hanya mengatur gerakan fisik shalat, tetapi juga aspek-aspek batin seperti khushyuk dan tadabbur. Dalam muamalah, fiqh mengatur prinsip-prinsip transaksi yang adil dan transparan, melarang riba, gharar (ketidakjelasan), dan praktik-praktik bisnis yang merugikan pihak lain⁴²⁸. Dalam berkeluarga, fiqh memberikan pedoman mengenai

hak dan kewajiban suami istri, pendidikan anak, serta penyelesaian masalah keluarga secara Islami⁴²⁹. Contoh-contoh ini menunjukkan bahwa fiqh hadir sebagai panduan praktis dalam setiap aspek kehidupan, mengarahkan umat Islam untuk bertindak sesuai dengan nilai-nilai syariat.

Penting untuk dipahami bahwa fiqh bukanlah sesuatu yang statis dan beku. Dalam perkembangannya, fiqh selalu berinteraksi dengan konteks sosial, budaya, dan perkembangan zaman. Mekanisme ijtihad dalam fiqh memungkinkan para ulama untuk merumuskan hukum-hukum baru yang relevan dengan permasalahan kontemporer, dengan tetap berpegang pada prinsip-prinsip dasar syariat⁴³⁰. Perbedaan pendapat (ikhtilaf) dalam fiqh merupakan hal yang wajar dan bahkan rahmat, karena menunjukkan keluasan dan kesamaan syariat Islam dalam mengakomodasi kesenjangan kondisi dan kebutuhan umat manusia⁴³¹. Dalam mengimplementasikan fiqh dalam kehidupan, seorang muslim dituntut untuk memiliki pemahaman yang baik tentang prinsip-prinsip fiqh, serta mampu memilih pendapat ulama yang paling relevan dengan konteks dan keyakinan pribadinya, dengan tetap mencermati perbedaan pendapat yang ada.

Dalam konteks modern, tantangan penerapan fiqh semakin kompleks dengan adanya perkembangan teknologi, globalisasi, dan perubahan sosial yang cepat. Muncul permasalahan-permasalahan baru yang memerlukan kajian fiqh yang mendalam, seperti isu etika bioteknologi, ekonomi digital, lingkungan hidup, dan isu-isu sosial lainnya⁴³². Fiqh dituntut untuk terus beradaptasi dan memberikan

solusi hukum yang relevan dengan tantangan zaman, dengan tetap menjaga nilai-nilai fundamental syariat. Pentingnya peran ulama dan cendekiawan Muslim untuk terus melakukan ijtihad dan pengembangan fiqh, sehingga fiqh tetap relevan sebagai pedoman amal bagi umat Islam di era modern.

Fiqh merupakan pilar penting dalam implementasi syariat Islam dalam kehidupan. Ia berfungsi sebagai panduan praktis yang membimbing umat Islam dalam menerapkan prinsip-prinsip syariat pada setiap aspek kehidupan mereka. Dengan memahami fiqh secara komprehensif dan mengimplementasikannya dengan bijaksana, seorang muslim dapat mewujudkan kehidupan yang Islami, yang tidak hanya taat secara ritual, tetapi juga berakhlak mulia, bermanfaat bagi masyarakat, dan diridhai oleh Allah SWT. Fiqh, dengan segala keluasan dan kedalamannya, adalah rahmat dan anugerah bagi umat Islam untuk mengarungi kehidupan dunia dengan pedoman yang jelas dan terarah, menuju kebahagiaan dunia dan akhirat.

Keterkaitan antara Akidah (Takdir dan Al-Badā') dan Fiqih

Akidah, sebagai fondasi keyakinan dalam Islam, memuat prinsip-prinsip dasar yang membentuk pandangan dunia seorang Muslim. Di antara prinsip-prinsip penting tersebut adalah konsep Takdir (ketetapan Allah) dan Al-Badā' (perubahan ketetapan Allah). Sementara itu, Fiqih merupakan sistem hukum Islam yang mengatur aspek-aspek praktis kehidupan seorang muslim, mulai dari ibadah ritual hingga muamalah sosial. Takdir, secara bahasa, berarti ketentuan atau ketetapan. Dalam konteks akidah Islam, Takdir

merujuk pada keyakinan bahwa segala sesuatu yang terjadi di alam semesta ini, baik maupun buruk, telah ditetapkan oleh Allah SWT sejak zaman azali (sebelum penciptaan). Ketetapan ini mencakup segala aspek kehidupan, mulai dari kelahiran, rezeki, jodoh, hingga kematian. Konsep Takdir didasarkan pada dalil-dalil naqli (Al-Quran dan Hadis) yang secara jelas menyatakan kekuasaan dan ilmu Allah yang meliputi segala sesuatu. Salah satu ayat Al-Quran yang sering dikutip adalah, *"Sesungguhnya Kami menciptakan segala sesuatu menurut ukuran."* (QS. Al-Qamar : 49). Ayat ini menunjukkan bahwa segala ciptaan Allah berada dalam ketentuan dan ukuran yang telah ditetapkan-Nya. Namun, konsep Takdir seringkali menimbulkan pertanyaan dan bahkan kesalahpahaman, terutama terkait dengan kebebasan manusia dalam bertindak dan tanggung jawab atas perbuatannya. Untuk itu, penting untuk memahami konsep Al-Badā' yang melengkapi pemahaman tentang Takdir. Al-Badā' secara harafiah berarti "tampak baru" atau "perubahan". Dalam teologi Islam, Al-Badā' dipahami sebagai kemampuan Allah untuk mengubah atau menghapus ketetapan-Nya (Takdir) berdasarkan kehendak dan kebijaksanaan-Nya. Konsep ini tidak berarti bahwa Allah mengubah pikiran atau tidak mengetahui sebelumnya, tetapi lebih kepada manifestasi kekuasaan dan kehendak mutlak Allah yang tidak terikat oleh waktu dan keterbatasan pemahaman manusia.

Konsep Al-Badā' dijelaskan dalam Al-Quran dan Hadis, dengan meskipun kehati-hatian untuk menghindari kesalahpahaman tentang perubahan ilmu Allah. Salah satu ayat yang sering dikaitkan

dengan Al-Badā' adalah, *"Allah menghapuskan apa yang Dia kehendaki dan menetapkan (apa yang Dia kehendaki), dan di sisi-Nya-lah terdapat Ummul-Kitab (Lauh Mahfuzh)."* (QS. Ar-Ra'd : 39). Ayat ini mengisyaratkan adanya dua jenis ketetapan Allah: ketetapan yang tertulis di Lauh Mahfuzh (Ummul-Kitab) yang bersifat kekal dan tidak berubah, serta ketetapan yang dapat berubah sesuai dengan kehendak Allah. Perubahan ini terjadi dalam lingkup ilmu Allah yang azali dan tidak mengurangi kesempurnaan ilmu-Nya. Dalam hadis juga disebutkan tentang bagaimana doa dan amal saleh dapat menolak Takdir buruk, yang secara implisit mengindikasikan adanya aspek Al-Badā' dalam Takdir.

Pemahaman yang benar tentang Takdir dan Al-Badā' memiliki makna yang signifikan dalam praktik Fiqih. Berikut adalah beberapa keterkaitan utama antara akidah ini dengan hukum Islam:

1. Motivasi Beribadah dan Beramal Shalih: Keyakinan pada Takdir tidak menghilangkan kewajiban manusia untuk beribadah dan beramal shalih. Justru sebaliknya, pemahaman Takdir seharusnya memotivasi seorang muslim untuk senantiasa berusaha dan berikhtiar dalam menjalankan perintah Allah dan menjauhi larangan-Nya. Karena Takdir tidak diketahui manusia, maka yang menjadi pedoman adalah syariat Islam yang termanifestasi dalam Fiqih. Fiqih memberikan panduan konkrit tentang bagaimana beribadah (seperti shalat, zakat, puasa, haji) dan beramal shalih dalam kehidupan sehari-hari. Keyakinan pada Al-Badā' juga memberikan harapan bahwa usaha dan doa seorang muslim dapat mengubah Takdir yang buruk menjadi

lebih baik. Dengan demikian, Fiqih menjadi sarana untuk berikhtiar dan berdoa kepada Allah agar diberikan kebaikan dunia dan akhirat.

2. Tanggung Jawab dan Akuntabilitas Hukum: Akidah Takdir tidak menafikan tanggung jawab manusia atas perbuatannya. Dalam Fiqih, prinsip tanggung jawab (*taklif*) merupakan salah satu pilar utama. Setiap muslim yang baligh dan berakal diwajibkan menjalankan kewajiban-kewajiban syariat dan bertanggung jawab atas pelanggaran yang dilakukannya. Konsep *kasb* (usaha) dalam teologi Islam menjelaskan bahwa meskipun segala sesuatu yang terjadi dalam Takdir Allah, manusia memiliki peran dalam “mengusahakan” perbuatannya. Fiqih mengatur hukum-hukum yang mengatur perbuatan manusia, baik dalam ibadah maupun muamalah, dan menetapkan konsekuensi hukum bagi pelanggaran syariat. Dengan demikian, keyakinan pada Takdir tidak menghilangkan relevansi Fiqih sebagai sistem hukum yang mengatur perilaku manusia dan menegakkan keadilan.
3. Etika Ikhtiar dan Tawakkal: Fiqih menekankan pentingnya *ikhtiar* (usaha) dalam mencapai tujuan hidup yang baik dan menghindari keburukan. Berbagai kaidah dalam Fiqih, seperti kaidah bekerja mencari nafkah yang halal, kaidah menjaga kesehatan, kaidah menuntut ilmu, semuanya merupakan perwujudan dari etika ikhtiar. Namun, Fiqih juga mengajarkan pentingnya *tawakkal* (berserah diri kepada Allah) setelah melakukan ikhtiar. Keyakinan pada Takdir membantu seorang Muslim untuk berpikir tawakkal, yaitu menyadari bahwa

hasil akhir dari usaha dan ikhtiarnya sepenuhnya berada di tangan Allah SWT. Dengan demikian, Fiqih dan akidah Takdir saling melengkapi: Fiqih memberikan panduan tentang bagaimana berikhtiar secara benar sesuai syariat, sedangkan akidah Takdir mengajarkan untuk berserah diri kepada Allah setelah berikhtiar.

4. Hikmah di Balik Hukum Syariat: Memahami Takdir dan Al-Badā' dapat membantu seorang muslim untuk menghayati hikmah di balik hukum-hukum Fiqih. Misalnya, mengapa Allah memerintahkan shalat? Mengapa Allah melarang riba? Mengapa ada aturan tentang halal dan haram dalam makanan? Keyakinan pada Takdir mengingatkan bahwa segala perintah dan larangan Allah pasti mengandung hikmah yang mendalam, meski terkadang tidak sepenuhnya dipahami oleh akal manusia. Keyakinan pada Al-Badā' juga memberikan harapan bahwa dengan menjalankan syariat Allah, seorang muslim dapat meraih kebaikan dan keberkahan dalam hidupnya, baik di dunia maupun di akhirat. Fiqih, dengan demikian, bukan sekadar kumpulan aturan, tetapi juga jalan untuk meraih ridha Allah dan kebahagiaan sejati yang telah ditetapkan-Nya.

Akidah Takdir dan Al-Badā' memiliki keterkaitan yang erat dan mendalam dengan Fiqih. Akidah ini memberikan landasan teologis yang kuat bagi pelaksanaan Fiqih dalam kehidupan seorang muslim. Keyakinan pada Takdir tidak menghilangkan urgensi Fiqih sebagai pedoman hidup, tetapi justru memotivasi untuk beribadah, bertanggung jawab atas perbuatan, berikhtiar, dan bertawakkal

kepada Allah. Pahami Al-Badā' menambahkan dimensi harapan dan optimisme dalam menjalankan Fiqih, bahwa usaha dan doa yang tulus dapat mengubah Takdir yang kurang baik menjadi lebih baik dengan izin Allah. Oleh karena itu, pemahaman yang komprehensif tentang akidah Takdir dan Al-Badā' akan memperkuat penghayatan dan pengamalan Fiqih dalam kehidupan seorang muslim, sehingga terwujudlah kehidupan yang Islami secara kaffah (menyeluruh).

Pengaruh Kepercayaan terhadap Takdir pada Pelaksanaan Syariat

Kepercayaan terhadap takdir, atau qada dan qadar, merupakan salah satu pilar utama dalam akidah Islam. Rukun iman ini mengajarkan bahwa segala sesuatu yang terjadi di alam semesta, baik yang baik maupun yang buruk, telah ditentukan oleh Allah SWT sejak zaman azali. Kepercayaan ini bukan sekedar doktrin teologis, melainkan memiliki makna praktis yang signifikan dalam kehidupan seorang muslim, termasuk dalam pelaksanaan syariat Islam. Syariat Islam sendiri merupakan sistem hukum dan etika yang komprehensif, mencakup berbagai aspek kehidupan manusia, mulai dari ibadah ritual, muamalah sosial, hingga akhlak pribadi. Penerapan syariat merupakan wujud ketaatan seorang muslim kepada Allah SWT dan merupakan jalan untuk mencapai kebahagiaan dunia dan akhirat.

Hubungan antara kepercayaan dengan takdir dan pelaksanaan syariat adalah hubungan yang kompleks dan multidimensi. Di satu sisi, kepercayaan terhadap takdir dapat memotivasi seorang muslim untuk menjalankan syariat dengan penuh kesungguhan dan keikhlasan. Di sisi lain, pemahaman yang keliru tentang takdir dapat

menimbulkan sikap pasif dan fatalistik, yang dapat menghambat pelaksanaan syariat. Oleh karena itu, penting untuk memahami secara mendalam bagaimana kepercayaan terhadap takdir mempengaruhi pelaksanaan syariat, baik secara positif maupun negatif. Secara etimologi, *takdir* berasal dari bahasa Arab, *qaddara*, yang berarti mengukur, menentukan, atau menetapkan. Dalam terminologi Islam, takdir merujuk pada ketetapan Allah SWT yang Maha Mengetahui dan Maha Kuasa atas segala sesuatu yang terjadi di alam semesta ini. Takdir mencakup dua aspek utama, yaitu *qada* dan *qadar*. *Qada* adalah ketetapan Allah SWT yang bersifat azali (sejak dahulu kala) tentang segala sesuatu yang akan terjadi. Sedangkan *qadar* adalah pengungkapan atau realisasi dari *qada* tersebut pada waktu dan tempat yang telah ditentukan. Dengan kata lain, *qada* adalah rencana Allah SWT, sedangkan *qadar* adalah pelaksanaan rencana tersebut.

Konsep takdir dalam Islam tidak berarti bahwa manusia tidak memiliki kehendak bebas atau pilihan dalam bertindak. Islam mengajarkan bahwa Allah SWT telah memberikan manusia akal dan kehendak bebas, sehingga manusia memiliki kemampuan untuk memilih antara yang baik dan yang buruk. Namun, kehendak bebas manusia tetap berada dalam koridor kehendak Allah SWT yang Maha Kuasa. serupa firman Allah SWT dalam Al-Quran: *"Bagi siapa di antara kamu yang mau menempuh jalan yang lurus. Dan kamu tidak dapat menghendaki (menempuh jalan itu) kecuali apabila dikehendaki Allah, Tuhan semesta alam."* (QS. At-Takwir : 28-29). Ayat ini menjelaskan bahwa manusia memiliki kemauan untuk

memilih jalan yang lurus, namun kemauan tersebut tidak akan terwujud kecuali dengan izin dan kehendak Allah SWT. Hal ini menunjukkan adanya keseimbangan antara kehendak bebas manusia dan kekuasaan mutlak Allah SWT dalam konsep takdir.

Para ulama Ahlussunnah wal Jama'ah, dalam memahami konsep takdir, tekanan adanya *kasb* (usaha) dari manusia. Manusia diberi kemampuan untuk berusaha dan memilih, dan usaha manusia tersebut akan menjadi salah satu faktor yang menentukan terjadinya suatu peristiwa. Namun, hasil akhir dari usaha tersebut tetaplah berada di tangan Allah SWT. Konsep *kasb* ini penting untuk menghindari pemahaman fatalistik tentang takdir, yang menghilangkan tanggung jawab manusia dalam beramal dan beribadah.

Syariat Islam adalah sistem hukum dan etika yang diturunkan oleh Allah SWT melalui wahyu kepada Nabi Muhammad SAW. Syariat mencakup seluruh aspek kehidupan manusia, baik yang berkaitan dengan hubungan vertikal dengan Allah (ibadah) maupun hubungan horizontal dengan sesama manusia (muamalah). Syariat bertujuan untuk mengatur kehidupan manusia agar sesuai dengan kehendak Allah SWT dan mencapai kebahagiaan di dunia dan akhirat.

Sumber utama syariat Islam adalah Al-Quran dan Sunnah (hadis) Nabi Muhammad SAW. Al-Quran merupakan kalamullah yang bersifat mutlak dan menjadi pedoman utama dalam syariat. Sunnah merupakan perkataan, perbuatan, dan ketetapan Nabi Muhammad SAW yang menjelaskan dan memperinci ajaran Al-Quran. Selain Al-

Quran dan Sunnah, terdapat sumber-sumber lain yang digunakan dalam pengembangan syariat, seperti *ijma'* (kesepakatan ulama) dan *qiyas* (analogi).

Pelaksana syariat merupakan kewajiban bagi setiap Muslim yang telah baligh dan berakal. Kewajiban ini didasarkan pada perintah-perintah Allah SWT dan Rasul-Nya dalam Al-Quran dan Sunnah. Misalnya, perintah shalat, zakat, puasa, dan haji merupakan ibadah-ibadah wajib yang harus dilaksanakan oleh setiap Muslim yang memenuhi syarat. Selain ibadah wajib, syariat juga mengatur aspek muamalah seperti jual beli, pernikahan, waris, dan pidana. Semua ketentuan syariat ini bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan bagi manusia, baik secara individu maupun sosial.

Kepercayaan terhadap takdir dapat memberikan pengaruh yang signifikan terhadap motivasi seorang muslim dalam menjalankan syariat. Pemahaman yang benar tentang takdir dapat menumbuhkan beberapa aspek motivasi positif, antara lain:

1. Keikhlasan dalam Beribadah: Kepercayaan bahwa segala sesuatu, termasuk rezeki dan hasil usaha, yang telah ditentukan oleh Allah SWT dapat memotivasi seorang Muslim untuk beribadah dengan ikhlas dan tidak mengharapkan pujian atau ketidakseimbangan dari manusia. Seorang muslim yang memahami takdir akan menyadari bahwa ibadah yang dilakukannya adalah semata-mata karena perintah Allah SWT dan sebagai wujud syukur atas nikmat-Nya. serupa dijelaskan dalam sebuah hadis qudsi, Allah SWT berfirman: "*Aku adalah Dzat yang paling tidak membutuhkan sekutu. Barangsiapa*

melakukan suatu amalan untuk-Ku dan menyekutukan Aku dengan selain-Ku, maka Aku meninggalkan dia dan sekutunya." (HR.Muslim). Hadis ini pentingnya keikhlasan dalam beribadah, yang salah satu pendorongnya adalah kesadaran akan kekuasaan Allah SWT dalam menentukan segala sesuatu.

2. Kesabaran dan Ketabahan dalam Menghadapi Ujian: Kepercayaan terhadap takdir mengajarkan bahwa setiap musibah dan ujian yang menimpa manusia adalah ketetapan dari Allah SWT. Pemahaman ini dapat menumbuhkan kesabaran dan ketabahan dalam menghadapi cobaan hidup. Seorang Muslim yang beriman kepada takdir akan menyadari bahwa musibah yang menimpanya adalah ujian dari Allah SWT untuk meningkatkan derajatnya dan menghapus dosa-dosanya. Allah SWT berfirman: *"Tidak ada suatu musibah pun yang menimpa di bumi dan tidak pula pada dirimu sendiri melainkan telah tertulis dalam kitab (Lauh Mahfuzh) sebelum Kami menciptakannya. Sesungguhnya yang demikian itu mudah bagi Allah."* (QS. Al-Hadid : 22). Ayat ini menegaskan bahwa semua musibah telah ditakdirkan oleh Allah SWT, dan pemahaman ini dapat membantu seorang muslim untuk menerima musibah dengan sabar dan tawakal.
3. Semangat Berusaha dan Beramal Saleh: Meskipun segala sesuatu telah ditakdirkan, Islam tidak mengajarkan fatalisme atau sikap pasrah tanpa usaha. Justru, kepercayaan terhadap takdir yang benar akan memotivasi seorang Muslim untuk berusaha maksimal dalam beribadah dan beramal saleh.

Seorang Muslim yang memahami takdir akan menyadari bahwa Allah SWT telah memberikan kemampuan dan potensi kepada manusia untuk berusaha dan berikhtiar. Usaha dan ikhtiar tersebut merupakan bagian dari takdir Allah SWT. serupa sabda Rasulullah SAW: *"Berusahalah kamu, karena masing-masing dimudahkan kepada apa yang telah ditakdirkannya."* (HR. Bukhari dan Muslim). Hadis ini menjelaskan bahwa takdir tidak menafikan usaha manusia, bahkan justru memotivasi manusia untuk berusaha karena setiap orang telah ditakdirkan untuk jalan masing-masing, dan usaha adalah salah satu cara untuk meraih takdir yang baik.

Percaya terhadap takdir tidak menghilangkan tanggung jawab seorang Muslim dalam menjalankan syariat. Justru, pemahaman yang benar tentang takdir akan memperkuat rasa tanggung jawab tersebut. Beberapa aspek tanggung jawab yang diperkuat oleh kepercayaan terhadap takdir adalah:

1. Tanggung Jawab Pribadi: Setiap Muslim bertanggung jawab secara pribadi atas pelaksanaan syariat. Kepercayaan terhadap takdir tidak bisa dijadikan alasan untuk menghindari kewajiban agama. Allah SWT berfirman: *"Setiap orang bertanggung jawab atas apa yang telah diperbuatnya."* (QS. Al-Muddatstsir : 38). Ayat ini menegaskan prinsip tanggung jawab pribadi dalam Islam. Setiap individu akan dimintai pertanggungjawaban atas amal perbuatannya di hadapan Allah SWT, termasuk pelaksanaan syariat. Takdir tidak mengurangi tanggung jawab ini,

melainkan justru mengukuhkannya karena manusia telah diberi kehendak bebas dan kemampuan untuk memilih.

2. Tanggung Jawab Sosial: Syariat Islam tidak hanya mengatur hubungan individu dengan Allah SWT, tetapi juga hubungan antar manusia dalam masyarakat. Kepercayaan terhadap takdir tidak boleh digunakan untuk melegitimasi ketidakadilan atau kemiskinan. Seorang Muslim memiliki tanggung jawab sosial untuk menegakkan keadilan, membantu sesama, dan mencegah kemungkaran. Rasulullah SAW bersabda: *"Setiap kamu adalah pemimpin dan setiap kamu akan dimintai pertanggungjawaban tentang kepemimpinannya."* (HR. Bukhari dan Muslim). Hadis ini menunjukkan bahwa setiap individu memiliki peran kepemimpinan dalam lingkungannya masing-masing dan bertanggung jawab untuk menjalankan amanah tersebut sesuai dengan syariat. Percaya terhadap takdir tidak menghilangkan tanggung jawab sosial ini, melainkan justru mendorong seorang Muslim untuk berikhtiar dan beramal saleh dalam memperbaiki kondisi masyarakat.

Kepercayaan terhadap takdir dapat mempengaruhi kualitas ibadah seorang muslim. Pemahaman yang dalam tentang takdir dapat meningkatkan kekhusyukan, kehadiran hati, dan kesungguhan dalam beribadah. Beberapa aspek kualitas ibadah yang dipengaruhi oleh kepercayaan terhadap takdir adalah:

1. Khusyuk dalam Shalat: Kepercayaan bahwa shalat adalah perintah Allah SWT dan merupakan ibadah yang paling utama dapat meningkatkan kekhusyukan dalam shalat. Seorang Muslim

yang memahami takdir akan menyadari bahwa shalat adalah kesempatan untuk berkomunikasi langsung dengan Allah SWT dan memohon ampunan serta pertolongan-Nya. Dalam Al-Quran, Allah SWT memerintahkan: *"Peliharalah semua shalat(mu), dan (peliharalah) shalat wustha. Berdirilah untuk Allah (dalam shalatmu) dengan khusyuk."* (QS. Al-Baqarah : 238). Ayat ini pentingnya khusyuk dalam shalat. Kepercayaan terhadap takdir dapat membantu seorang Muslim untuk fokus dan menghadirkan hati dalam shalat, sehingga mencapai kekhusyukan yang diharapkan.

2. Ikhlas dalam Zakat dan Sedekah: Kepercayaan bahwa rezeki berasal dari Allah SWT dan zakat serta sedekah adalah ibadah yang diperintahkan dapat meningkatkan keikhlasan dalam berzakat dan bersedekah. Seorang muslim yang memahami takdir akan menyadari bahwa harta yang dimilikinya adalah titipan dari Allah SWT dan zakat serta sedekah adalah cara untuk membersihkan harta tersebut dan mendekatkan diri kepada Allah SWT. Dalam Al-Quran, Allah SWT berfirman: *"Ambillah zakat dari sebagian harta mereka, dengan zakat itu kamu membersihkan dan mensucikan mereka dan berdoalah untuk mereka. Sesungguhnya doa kamu itu (menjadi) ketenteraman jiwa bagi mereka. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui."* (QS. At-Taubah : 103). Ayat ini menjelaskan hikmah zakat sebagai sarana untuk membersihkan dan mensucikan harta. Kepercayaan terhadap takdir dapat mendorong seorang muslim untuk mengeluarkan zakat dan

bersedekah dengan ikhlas tanpa mengharapkan ketidakseimbangan duniawi.

3. Tawakal dalam Haji: Kepercayaan bahwa perjalanan haji adalah panggilan Allah SWT dan segala urusan selama haji berada dalam lindungan-Nya dapat meningkatkan tawakal dalam melaksanakan ibadah haji. Seorang Muslim yang memahami takdir akan menyadari bahwa perjalanan haji adalah ujian keimanan dan segala kesulitan serta kemudahan yang dihadapi selama haji adalah bagian dari takdir Allah SWT. Dalam Al-Quran, Allah SWT berfirman: *"Dan bagi Allah subhanahu wa ta'ala (atas) manusia kewajiban haji, bagi orang yang mampu menuju kepadanya. Dan barangsiapa mengingkari (kewajiban haji), maka sesungguhnya Allah Maha Kaya (tidak memerlukan sesuatu) dari semesta alam."* (QS. Ali Imran : 97). Ayat ini menjelaskan kewajiban haji bagi yang mampu. Kepercayaan terhadap takdir dapat membantu seorang Muslim untuk bertawakal kepada Allah SWT selama menjalankan ibadah haji, menghadapi segala tantangan dengan sabar dan penuh harapan kepada ridha Allah SWT.

Meskipun kepercayaan terhadap takdir memiliki potensi positif dalam pelaksanaan syariat, pemahaman yang keliru tentang takdir dapat menimbulkan dampak negatif. Beberapa potensi pemahaman yang keliru dan dampaknya adalah:

1. Fatalisme dan Pasivitas: Pemahaman takdir yang keliru dapat menyebabkan sikap fatalistik dan pasif dalam beribadah dan beramal saleh. Seseorang mungkin beranggapan bahwa segala

sesuatu sudah ditentukan, sehingga tidak perlu berusaha atau berikhtiar. Pemahaman seperti ini bertentangan dengan ajaran Islam yang menekankan pentingnya usaha dan ikhtiar dalam mencapai kebaikan. Imam Al-Ghazali dalam kitab *Ihya Ulumuddin* menjelaskan tentang bahaya fatalisme yang menghambat kemajuan dan kebaikan umat Islam. Beliau menekankan bahwa takdir tidak dapat dijadikan alasan untuk bermalas-malasan atau meninggalkan kewajiban agama.

2. Menyalahkan Takdir atas Kesalahan: Pemahaman takdir yang keliru dapat digunakan sebagai alasan untuk menutupi kesalahan atau kelalaian dalam menjalankan syariat. Seseorang mungkin menyalahkan takdir atas kemalasan atau ketidaktaatannya dalam beribadah. Pemahaman seperti ini merupakan bentuk pengungsi dari tanggung jawab dan tidak sesuai dengan ajaran Islam. Dalam hadis riwayat Imam Muslim, Rasulullah SAW bersabda: *“Orang yang kuat bukanlah orang yang menang dalam gulat, tetapi orang yang kuat adalah orang yang mampu mengendalikan dirinya ketika marah.”* (HR.Muslim). Hadis ini menunjukkan bahwa kekuatan sejati terletak pada kemampuan mengendalikan diri dan bertanggung jawab atas suatu perbuatan, bukan menyalahkan takdir.
3. Keputusasaan dan Putus Asa: Pemahaman takdir yang keliru, terutama dalam konteks musibah atau kegagalan, dapat menyebabkan keputusasaan dan putus asa. Seseorang mungkin merasa bahwa tidak ada harapan untuk berubah atau memperbaiki diri karena segala sesuatu sudah diatur.

Pemahaman seperti ini bertentangan dengan ajaran Islam yang mengajarkan rahmat dan ampunan Allah SWT yang luas. Al-Quran mengingatkan: *“Janganlah kamu berputus asa dari rahmat Allah. Sesungguhnya tiada berputus asa dari rahmat Allah, melainkan kaum yang kafir.”* (QS.Yusuf:87). Ayat ini melarang keras berputus asa dari rahmat Allah SWT. Percaya terhadap takdir yang seharusnya menumbuhkan harapan dan optimisme, bukan keputusasaan.

Kepercayaan terhadap takdir memiliki pengaruh yang signifikan terhadap pelaksanaan syariat Islam. Pemahaman yang benar tentang takdir dapat memotivasi seorang muslim untuk beribadah dengan ikhlas, sabar, dan sungguh-sungguh. Kepercayaan terhadap takdir juga memperkuat rasa tanggung jawab pribadi dan sosial dalam menjalankan syariat. Selain itu, kepercayaan terhadap takdir dapat meningkatkan kualitas ibadah, seperti kekhusyukan dalam shalat, keikhlasan dalam zakat, dan tawakal dalam haji.

Namun pemahaman yang keliru tentang takdir dapat menimbulkan dampak negatif, seperti fatalisme, pasivitas, menyalahkan takdir atas kesalahan, dan keputusasaan. Oleh karena itu, penting untuk memahami konsep takdir secara komprehensif dan proporsional, berdasarkan sumber-sumber ajaran Islam yang otoritatif dan penjelasan para ulama. Pemahaman yang benar tentang takdir akan menumbuhkan semangat beribadah dan beramal saleh sesuai dengan tuntunan syariat, serta memberikan ketenangan jiwa dan kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat.

Prinsip Fiqh dalam Menyikapi Takdir

Takdir Bukan Alasan untuk Meninggalkan Kewajiban

Dalam khazanah pemikiran Islam, konsep takdir (qadar) menempati posisi sentral sebagai salah satu rukun iman yang fundamental. Kepercayaan akan adanya ketetapan Ilahi atas segala sesuatu yang terjadi di alam semesta ini, sebagaimana terekam dalam *Lauh Mahfūzh*, sejatinya merupakan pilar keyakinan yang kokoh akan kemahakuasaan dan kemahatahuan Allah *subḥānahu wa ta'ālā*. Namun, kompleksitas makna takdir seringkali menjadi objek perdebatan dan, pada tingkat yang lebih praktis, disalahpahami dalam kehidupan sehari-hari umat Muslim. Salah satu bentuk kesalahpahaman yang paling signifikan adalah penggunaan takdir sebagai justifikasi atau alasan untuk mengabaikan atau meninggalkan kewajiban-kewajiban syariat, baik yang bersifat ritual ('ibādah maḥḍah) maupun sosial ('ibādah ghairu maḥḍah). Paradigma keliru ini tidak hanya mereduksi semangat beramal, tetapi juga kontradiktif dengan esensi ajaran Islam yang menekankan pentingnya ikhtiar, tanggung jawab, dan pertanggungjawaban di hadapan Allah⁴³³.

Pemahaman yang komprehensif mengenai takdir dalam kerangka teologi Islam (khususnya menurut pandangan *Ahlussunnah wal Jamā'ah*) menegaskan bahwa ilmu Allah *subḥānahu wa ta'ālā* bersifat *azali* (tidak bermula) dan *abadi* (tidak berakhir), mencakup segala sesuatu yang telah, sedang, dan akan terjadi, termasuk pilihan dan tindakan manusia. Pengetahuan dan ketetapan *azali* ini termaktub dalam *Lauh Mahfūzh*, sebagaimana disinggung dalam firman Allah *subḥānahu*

*wa ta'ālā: "Sesungguhnya Kami telah menciptakan segala sesuatu menurut ukuran (ketentuan)." (QS. Al-Qamar: 49)*⁴³⁴. Ayat ini secara eksplisit menyatakan bahwa penciptaan dan segala peristiwanya telah ditentukan ukurannya. Namun, penetapan ini tidak serta-merta menafikan kehendak dan kemampuan memilih (ikhtiar) yang dianugerahkan kepada manusia. Manusia tetap dibekali dengan akal, kesadaran, dan kemampuan untuk membedakan antara yang baik dan buruk, serta memilih jalan ketaatan atau kemaksiatan. Dalam pandangan yang benar, ketetapan takdir Allah justru meliputi *baik* tindakan manusia *maupun* hasil dari tindakan tersebut⁴³⁵. Artinya, Allah telah menakdirkan bahwa manusia akan berikhtiar, dan Allah juga telah menakdirkan hasil dari ikhtiar tersebut. Oleh karena itu, kesadaran akan takdir seharusnya mendorong manusia untuk berikhtiar secara optimal, karena *ikhtiar itu sendiri* merupakan bagian tak terpisahkan dari takdir Ilahi yang harus dijalani oleh manusia sebagai makhluk yang dibebani tanggung jawab (mukallaf)⁴³⁶. Kewajiban dalam Islam mencakup spektrum luas dalam kehidupan seorang Muslim. Ia meliputi pilar-pilar agama (rukun Islam) seperti shalat, puasa, zakat, dan haji⁴³⁷, yang merupakan bentuk ketaatan langsung kepada Sang Khaliq. Selain itu, kewajiban juga merentang pada ranah muamalah dan sosial, seperti menuntut ilmu, bekerja mencari nafkah yang halal, berbuat ihsan kepada orang tua dan sesama, menjaga amanah, menegakkan keadilan, serta memelihara lingkungan. Seluruh kewajiban ini merupakan perintah (amar) dan larangan (nahy) yang jelas dari Allah *subhānahu wa ta'ālā* dan Rasul-Nya *ṣallallāhu 'alaihi wa sallam*. Sebagai contoh, perintah mendirikan shalat dan

menunaikan zakat disebutkan secara eksplisit: "*Dirikanlah shalat dan tunaikanlah zakat...*" (QS. Al-Baqarah: 43)⁴³⁸. Perintah ini bersifat imperatif bagi setiap Muslim yang memenuhi syarat, tanpa adanya dispensasi yang didasarkan pada dalih takdir. Ketaatan terhadap perintah ini adalah wujud nyata dari pengakuan iman dan penyerahan diri kepada kehendak Allah yang *memerintahkannya*, bukan kehendak Allah yang *menakdirkan tanpa melibatkan ikhtiar manusia*.

Menjadikan takdir sebagai alasan untuk meninggalkan kewajiban merupakan refleksi dari pemahaman yang sesat, seringkali diasosiasikan dengan paham *Jabariyah* (fatalisme). Paham ini secara ekstrem meyakini bahwa manusia sepenuhnya terpaksa (majbur) dalam setiap tindakan dan tidak memiliki kehendak bebas sama sekali. Segala sesuatu, baik amal kebaikan maupun keburukan, dipandang semata-mata sebagai paksaan takdir Ilahi yang tidak bisa dielakkan atau diubah melalui usaha manusia. Konsekuensi logis dari pemahaman ini adalah sikap pasif, apatis terhadap perintah agama, dan keengganan untuk berusaha memperbaiki diri atau keadaan. Mereka berargumen, jika surga atau neraka memang sudah ditakdirkan, maka usaha apapun menjadi tidak relevan. Pandangan ini jelas bertentangan dengan prinsip keadilan Ilahi, konsep pahala dan dosa, serta seruan Al-Quran dan Hadis yang berulang kali menyeru manusia untuk beramal salih, berjuang di jalan Allah, dan bertanggung jawab atas pilihan-pilihan mereka⁴³⁹. Islam menekankan bahwa manusia akan dimintai pertanggungjawaban atas apa yang mereka usahakan (QS. An-Najm: 39), yang secara implisit mengakui adanya *ikhtiar* manusia.

Para ulama *Ahlussunnah wal Jamā'ah* melalui kajian teologis yang mendalam telah merumuskan pandangan moderat yang mengharmonisasikan konsep takdir dengan *ikhtiar* dan *kewajiban*. Mereka menjelaskan bahwa takdir Allah bukanlah determinisme kaku yang meniadakan peran manusia. Sebaliknya, *ikhtiar* adalah *cara* takdir Allah terejawantahkan dalam ranah tindakan manusia. Allah *subhānahu wa ta'ālā* yang Maha Adil tidak akan membebani manusia dengan perintah dan larangan jika manusia tidak memiliki *setidaknya* kehendak dan kemampuan untuk memilih (qudrah dan ikhtiyar) yang membedakannya dari benda mati atau makhluk yang tidak berakal. Kewajiban yang dibebankan kepada manusia adalah ujian untuk melihat bagaimana manusia menggunakan kehendak dan kemampuan yang telah Allah berikan. Pelaksanaan kewajiban dengan sungguh-sungguh, berikhtiar untuk meraih kebaikan dan menjauhi keburukan, *itulah yang ditakdirkan* bagi manusia sebagai bentuk penghambaan.

Dalam dimensi spiritual (tasawuf), pemahaman yang mendalam tentang takdir justru mengintensifkan semangat beribadah dan beramal. Para sufi memahami bahwa segala sesuatu berasal dari Allah dan kembali kepada-Nya. Kesadaran ini melahirkan sikap *tawakal* (berserah diri), tetapi *tawakal* yang benar bukan berarti tanpa usaha. Sebagaimana penjelasan Imam Al-Ghazali, *tawakal* yang syar'i adalah sikap menyerahkan hasil akhir kepada Allah *setelah* melakukan usaha maksimal sesuai syariat⁴⁴⁰. Usaha (ikhtiar) dalam menjalankan kewajiban dipandang sebagai manifestasi cinta dan penghambaan kepada Allah, serta ekspresi syukur atas nikmat *ikhtiar* itu sendiri. Kesadaran bahwa hasil

sepenuhnya di tangan Allah tidak melemahkan, melainkan justru melapangkan jiwa dari kekhawatiran yang berlebihan terhadap hasil, sehingga fokus bergeser pada kualitas usaha dan keikhlasan dalam beramal⁴⁴¹.

Sebagai konklusi, takdir dalam ajaran Islam bukanlah 'tiket bebas' untuk meninggalkan kewajiban. Ia adalah pilar keimanan yang menggarisbawahi kemahakuasaan dan kemahatahuan Allah, tetapi pada saat yang sama berdampingan secara harmonis dengan prinsip *ikhtiar* dan tanggung jawab manusia. Kewajiban-kewajiban syariat, baik yang terkait dengan hubungan manusia dengan Allah maupun dengan sesama makhluk dan lingkungan, tetap merupakan perintah mutlak yang harus dilaksanakan oleh setiap Muslim yang mukallaf. Menggunakan takdir sebagai dalih untuk bermalas-malasan atau mengabaikan tanggung jawab ibarat menolak menjalankan perintah Raja dengan alasan bahwa Raja sudah tahu apa yang akan kita lakukan; ini adalah sikap yang logisnya keliru dan secara teologis menyesatkan. Pemahaman yang tepat mengenai takdir adalah pendorong utama untuk berikhtiar dengan gigih, beramal saleh dengan penuh tanggung jawab, dan senantiasa mendekatkan diri kepada Allah *subhānahu wa ta'ālā* melalui ketaatan dan pengabdian.

Tanggung Jawab Hukum Tetap Berlaku

Dalam arsitektur sistem hukum modern, konsep tanggung jawab hukum berdiri sebagai pilar pembangun yang esensial. Ia bukan sekedar prosedur derivasi, melainkan postulat fundamental yang menopang seluruh bangunan keadilan dan perdamaian sosial. Tanggung jawab hukum secara inheren melekat pada setiap subjek

hukum – baik individu maupun entitas korporat sebagai konsekuensi logistik dan yuridis dari tindakan yang melanggar norma imperatif atau menimbulkan dampak merugikan bagi pihak lain. Prinsip yang menggarisbawahi keniscayaan ini dirumuskan dalam adagium fundamental: Tanggung Jawab Hukum Tetap Berlaku. Prinsip ini secara tegas menyatakan bahwa tidak ada tindakan yang melanggar hukum yang dapat diambil dari mekanisme akuntabilitas, sehingga secara proaktif mencegah timbulnya impunitas dan secara konstriktif mengarahkan perilaku sosial agar selaras dengan kerangka normatif yang disepakati bersama. Penerapan prinsip ini secara konsistensi merupakan prasyarat mutlak bagi terciptanya keadilan substansial, kepastian hukum yang prediktif, dan perdamaian sosial yang stabil dalam sebuah komunitas politik.⁴⁴²

Landasan filosofis mengenai tanggung jawab hukum dapat ditelusuri jauh ke dalam khazanah pemikiran klasik dan era Pencerahan. Aristoteles, dalam telaahnya yang mendalam mengenai etika dan politik, terutama dalam *Etika Nikomakea*, mengartikulasikan konsep kehendak bebas (*free will*) dan kapasitas rasional manusia sebagai prasyarat fundamental bagi adanya pertanggungjawaban, baik secara moral maupun hukum.⁴⁴³ Menurut Aristoteles, manusia adalah agen moral yang mampu membedakan antara yang benar dan salah, serta memiliki kemampuan untuk memilih tindakan berdasarkan pertimbangan rasional. Kapasitas inilah yang menjadikan individu dapat dimintai pertanggungjawaban atas pilihan dan perbuatannya. Pemikiran ini diperkuat oleh Immanuel Kant, yang melalui formulasi imperatif

kategorisnya dalam *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, menekankan bahwa setiap individu memiliki kewajiban moral universal untuk bertindak berdasarkan prinsip-prinsip yang dapat diuniversalisasi.⁴⁴⁴ Konsep kewajiban moral universal ini menjadi dasar argumentatif yang kuat bagi konstruksi tanggung jawab hukum dalam paradigma hukum positif modern, di mana norma hukum dianggap sebagai prinsip-prinsip rasional yang bersifat universal dan. Dari perspektif positivisme hukum, Hans Kelsen, dalam *Pure Theory of Law*, mengkonsepsikan hukum sebagai sebuah tatanan norma yang hierarkis dan sanksi merupakan elemen intrinsik dari norma hukum itu sendiri.⁴⁴⁵ Dalam kerangka pemikirannya, tanggung jawab hukum dipahami sebagai konsekuensi yuridis yang otomatis muncul (sebuah '*imputasi*') ketika terjadi pelanggaran terhadap norma hukum yang telah ditetapkan secara formal dalam sistem.

Dalam konteks dimensi teologis, khususnya kajian Islam, konsep tanggung jawab hukum memiliki akar yang sangat kokoh dan terintegrasi secara mendalam dalam ajaran fundamental Al-Quran dan Hadis. Al-Quran secara eksplisit menegaskan prinsip akuntabilitas individu di hadapan otoritas Ilahi dan kerangka hukum syariah. Firman Allah Subhanahu wa Ta'ala dalam Surat Al-Muddatstsir (74) ayat 38 menyatakan:

كُلُّ نَفْسٍ بِمَا بَثَّ رَهِيْنَةٌ

*Kullu nafsīn bima kasabat rahīnah*⁴⁴⁶

"Setiap orang bertanggung jawab atas apa yang telah diperbuatnya." Tafsir ayat ini secara gamblang menjelaskan bahwa

nasib setiap individu di Hari Akhir terikat pada amal perbuatan yang dilakukannya di dunia.⁶ Prinsip ini tidak hanya berlaku dalam konteks eskatologis, tetapi juga menjadi landasan filosofis bagi penetapan tanggung jawab hukum di dunia, di mana setiap perbuatan memiliki konsekuensi yang harus ditanggung oleh pelakunya. Hadis Nabi Muhammad Shallallahu 'alaihi wa Sallam juga memberikan penekanan yang kuat pada pentingnya pertanggungjawaban atas segala tindakan. Salah satu Hadis yang relevan menyatakan:

كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ

*“Setiap kalian adalah pemimpin, dan setiap kalian akan dimintai pertanggungjawaban atas kepemimpinannya.”*⁴⁴⁷ Hadis ini, dan banyak Hadis lain yang serupa, menegaskan bahwa setiap individu, dalam kapasitasnya masing-masing (sebagai kepala keluarga, pemimpin masyarakat, atau bahkan dalam kelompok terhadap diri sendiri), memiliki tanggung jawab yang harus dipertanggungjawabkan, baik di dunia maupun di akhirat.⁴⁴⁸ Lebih jauh dalam perspektif tasawuf, tanggung jawab tidak hanya dipahami dalam kerangka kaku kewajiban hukum formal, melainkan menjadi tanggung jawab moral dan spiritual yang mencakup di hadapan eksistensi Ilahi. Ibnu Arabi, seorang maestro dalam tradisi sufi, dalam magnum opusnya *Al-Futuhat al-Makkiyyah*, mengelaborasi bahwa setiap gerak-gerik dan niat manusia akan dicatat dan kelak akan dimintai pertanggungjawaban.⁴⁴⁹ Kesadaran akan dimensi pertanggung jawaban kosmik dan spiritual ini sebagai

dipandang sebagai salah satu jalan esensial menuju penyucian diri dan kesempurnaan ma'rifat.

Secara yuridis-positif, tanggung jawab hukum termanifestasi dalam berbagai bentuk dan mekanisme melalui klasifikasi yang spesifik. Dalam ranah hukum pidana, tanggung jawab hukum diwujudkan dalam konsep pertanggungjawaban pidana yang timbul sebagai hasil dari pelanggaran tindak pidana. Persyaratan mendasar untuk dapat dimintai pertanggungjawaban pidana umumnya meliputi keberadaan *actus reus* (perbuatan pidana atau perbuatan melawan hukum yang dapat dipidana) dan *mens rea* (sikap batin pelaku, seperti niat jahat, kesengajaan, atau kelalaian).⁴⁵⁰ Kedua unsur ini harus dibuktikan secara konvergen. Berbeda dengan hukum pidana, dalam hukum perdata, tanggung jawab hukum menjelma dalam bentuk tanggung jawab perdata (perdata), yang fokus utamanya adalah restitusi atau kompensasi (*ganti rugi*) atas kerugian materil maupun immateriil yang diderita oleh pihak lain. Tanggung jawab perdata dapat bersumber dari perbuatan melawan hukum (*tort*) atau wanprestasi (pelanggaran kontrak).⁴⁵¹ Selain kedua kategori utama tersebut, terdapat juga tanggung jawab administratif, yang timbul sebagai konsekuensi pelanggaran terhadap ketentuan peraturan-undangan di administrasi negara yang ditetapkan oleh badan atau bidang pejabat publik. Meskipun memiliki perbedaan dalam bentuk, dasar timbulnya, dan mekanisme penegakannya, esensi dasar dari setiap bentuk tanggung jawab hukum tetap konsisten: yaitu kewajiban yang mengikat untuk menanggung konsekuensi dari tindakan yang

melanggar norma hukum dan mengakibatkan dampak negatif pada tatanan sosial atau hak-hak individu. Demikianlah, terlepas dari kategori hukumnya, prinsip "tanggung jawab hukum tetap berlaku" menjadi benang merah yang menghubungkan seluruh spektrum penerapan hukum.

Penting untuk digarisbawahi bahwa penegasan prinsip "tanggung jawab hukum tetap berlaku" tidak secara absolut meniadakan kemungkinan adanya faktor-faktor yang dapat memodifikasi atau bahkan menghapuskan tanggung jawab hukum dalam situasi-situasi tertentu yang diatur secara limitatif oleh hukum. Sistem hukum yang menjunjung tinggi keadilan dan kemanusiaan mengakui eksistensi alasan-alasan yang dapat meringankan (faktor yang meringankan) atau membebaskan (faktor absolusi) dari tanggung jawab hukum. Contoh klasik meliputi adanya alasan pemaaf (alasan), alasan pembenaran (pembenaran), keadaan memaksa (*overmacht* atau *force majeure*), atau kondisi gangguan jiwa yang menyebabkan ketidakmampuan menilai suatu perbuatan atau mengendalikan diri.¹² Namun, perlu dipertegas bahwa kondisi-kondisi ini merupakan *diturunkan* dari prinsip umum, dan keberadaannya harus dibuktikan secara ketat, meyakinkan, dan sesuai dengan ketentuan hukum acara yang berlaku. Prinsip primernya tetaplah bahwa setiap subjek hukum pada dasarnya memikul tanggung jawab atas perbuatannya, dan hanya dalam situasi-situasi yang sangat spesifik, di mana elemen fundamental tanggung jawab (seperti kehendak bebas, kemampuan rasional, atau ketiadaan kausalitas yang relevan) tidak ada atau terganggu

secara signifikan, maka tanggung jawab tersebut dapat dikesampingkan atau diringkankan.

Sebagai konklusi, prinsip Tanggung Jawab Hukum yang Tetap Berlaku merupakan fondasi normatif dan etis yang tidak tergoyahkan dalam membangun sistem hukum yang adil dan tertib. Rekonstruksi analisis, yuridis-positif, dan validasi teologis dalam ajaran agama yang mengkonfirmasi esensi prinsip ini sebagai keniscayaan yang melekat pada eksistensi subjek hukum. Dari pemikiran klasik mengenai kehendak bebas hingga kerangka normatif modern dan pandangan spiritual mengenai akuntabilitas Ilahi, benang merah tanggung jawab selalu hadir. Klasifikasi tanggung jawab dalam hukum pidana, perdata, dan administrasi menunjukkan bagaimana prinsip ini dioperasionalkan dalam berbagai konteks yuridis, sementara pengakuan terhadap faktor-faktor menekankan bahwa prinsip prinsip dilakukan dengan mempertimbangkan nuansa dan kondisi spesifik, namun tanpa menggerus validitas prinsip itu sendiri. Penegakan prinsip "tanggung jawab hukum tetap berlaku" secara konsisten, prediktif, dan berkeadilan merupakan pilar utama dalam menegakkan supremasi hukum dan mewujudkan cita-cita masyarakat yang beradab, di mana setiap tindakan memiliki konsekuensi, dan setiap kerugian memiliki mekanisme pertanggungjawaban.

Contoh Implementasi dalam Ibadah, Muamalah, dan Jinayah

Islam sebagai agama yang *rahmatan lil 'alamin* memiliki seperangkat prinsip dan ajaran yang komprehensif, mencakup seluruh aspek kehidupan manusia. Salah satu prinsip fundamental

yang ditekankan dalam ajaran Islam adalah keadilan ('adl). Keadilan merupakan pilar utama tegaknya masyarakat yang harmonis dan seimbang, serta menjadi landasan bagi terciptanya kemaslahatan bersama. Dalam Al-Quran, perintah untuk berlaku adil disebutkan berulang kali, menunjukkan urgensi dan signifikansi prinsip ini dalam pandangan Islam. Allah SWT berfirman dalam surat An-Nahl ayat 90:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ
عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

“Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan. Dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran.”

(QS. An-Nahl : 90). Ayat ini secara jelas memerintahkan umat Islam untuk menegakkan keadilan dan berbuat ihsan (kebajikan), serta menjauhi segala bentuk kezaliman. Keadilan tidak hanya terbatas pada ranah hukum dan sosial, tetapi juga mencakup seluruh aspek kehidupan, termasuk ibadah, muamalah, dan jinayah. Artikel ini bertujuan untuk mengkaji implementasi prinsip keadilan dalam ranah ketiga tersebut, dengan mengacu pada sumber-sumber utama ajaran Islam dan pandangan para ulama. Dalam konteks ibadah, keadilan berarti menunaikan hak-hak Allah SWT dan memenuhi kewajiban-kewajiban yang telah diperintahkan-Nya dengan sebaik-baiknya. Keadilan dalam ibadah diwujudkan dalam

dua aspek utama: *pertama* , adil dalam niat, dan *kedua* , adil dalam pelaksanaan.

1. Adil dalam Niat: Ibadah yang dilakukan harus didasari oleh niat yang ikhlas semata-mata karena Allah SWT, bukan karena riya' (ingin dipuji), sum'ah (ingin diterima), atau motif duniawi lainnya. Niat yang ikhlas merupakan bentuk keadilan seorang hamba kepada Allah SWT, karena ia mengakui bahwa segala ibadah dan pengabdian hanya pantas diberikan kepada-Nya semata. Imam Al-Ghazali dalam kitab *Ihya' Ulumuddin* menyatakan bahwa keikhlasan adalah ruh dari ibadah, dan tanpa keikhlasan, ibadah menjadi hampa dan tidak bernilai di sisi Allah SWT.⁴⁵²
2. Adil dalam Pelaksanaan: Ibadah harus dilaksanakan sesuai dengan tuntunan syariat dan contoh Rasulullah SAW. Hal ini mencakup rukun, syarat, dan adab-adab ibadah yang telah ditetapkan. Misalnya dalam shalat, seorang muslim wajib menjalankan rukun shalat seperti berdiri, rukuk, sujud, dan lain-lain, serta melaksanakan syarat-syarat shalat seperti suci dari hadas, menutup aurat, dan menghadap kiblat. Pelaksanaan ibadah yang sesuai dengan tuntunan syariat adalah bentuk keadilan seorang hamba terhadap agama Allah SWT, karena ia menunjukkan kepatuhan dan ketaatan terhadap ajaran-Nya. Syaikh Yusuf Al-Qaradhawi dalam kitab *Fiqh al-Ibadat* menjelaskan bahwa ibadah yang diterima di sisi Allah SWT adalah ibadah yang *ittiba'* (mengikuti contoh Rasulullah SAW) dan *ikhlas* (murni karena Allah SWT).⁴⁵³

Dalam ranah muamalah, keadilan memiliki cakupan yang luas, meliputi seluruh aspek interaksi sosial dan transaksi antar manusia. Keadilan dalam muamalah bermakna memberikan hak kepada setiap orang sesuai dengan apa yang menjadi haknya, dan tidak menzalimi atau merugikan pihak lain. Implementasi keadilan dalam muamalah dapat dilihat dalam berbagai bidang, di antaranya:

- a. Keadilan dalam Ekonomi: Dalam aktivitas ekonomi seperti jual beli, sewa menyewa, dan pinjam meminjam, keadilan harus menjadi prinsip utama. Islam melarang praktik riba (bunga), gharar (ketidakjelasan), dan penipuan, karena praktik-praktik ini dapat menyebabkan ketidakadilan dan kerugian bagi salah satu pihak. Dalam Al-Quran surat Al-Mutaffifin ayat 1-3, Allah SWT mengecam orang-orang yang curang dalam takaran dan timbangan, yang merupakan bentuk ketidakadilan dalam muamalah ekonomi.⁴⁵⁴ Tafsir Ulama seperti Imam Ibnu Katsir menjelaskan bahwa ayat ini mencakup semua bentuk peluang dalam muamalah, tidak hanya terbatas pada takaran⁴⁵⁵
- b. Keadilan dalam Keluarga: Keadilan juga harus diterapkan dalam hubungan keluarga, baik antara suami dan istri, maupun antara orang tua dan anak. Suami wajib berlaku adil terhadap istri-istrinya jika berpoligami, memberikan nafkah yang cukup, dan memperlakukan mereka dengan baik. Orang tua wajib berlaku adil terhadap anak-anaknya, tidak membedakan perlakuan, dan memberikan pendidikan yang sama. Dalam hadis yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari dan Muslim, Rasulullah SAW bersabda: *"Bertakwalah kepada Allah dan berbuat adillah*

terhadap anak-anakmu.” (HR. Bukhari)⁴⁵⁶. Hadis ini menunjukkan pentingnya keadilan dalam mendidik dan memperlakukan anak, agar tidak menimbulkan kebencian dan permusuhan di antara mereka.

- c. Keadilan dalam Masyarakat: Dalam interaksi sosial di masyarakat, keadilan harus menjadi landasan dalam setiap tindakan dan kebijakan. Pemerintah wajib berlaku adil dalam menegakkan hukum, memberikan pelayanan publik, dan mendistribusikan sumber daya. Masyarakat juga wajib berlaku adil dalam berinteraksi dengan sesama, menghormati hak-hak orang lain, dan menghindari perbuatan yang dapat merugikan orang lain. Sayyid Qutb dalam tafsir *Fi Zilalil Quran* menekankan bahwa keadilan sosial adalah salah satu tujuan utama syariat Islam, dan masyarakat Islam yang ideal adalah masyarakat yang tegak di atas prinsip keadilan.

Dalam ranah jinayah (hukum pidana Islam), keadilan merupakan prinsip utama dalam penegakan hukum dan pemberian hukuman. Keadilan dalam jinayah bermakna memberikan hukuman yang setimpal dengan kesalahan yang dilakukan, tanpa melampaui batas dan tanpa mengurangi hak-hak kejujuran. Implementasi keadilan dalam jinayah dapat dilihat dalam beberapa aspek:

1. Keadilan dalam Proses Peradilan: Proses peradilan harus dilakukan secara adil dan transparan, memberikan kesempatan yang sama kepada penipuan untuk membela diri, dan menghindari diri dari prasangka buruk dan diskriminasi. Dalam Al-Quran surat An-Nisa ayat 135, Allah SWT memerintahkan

untuk menegakkan keadilan meskipun terhadap diri sendiri, keluarga, atau orang kaya maupun miskin. QS. An-Nisa : 135,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ
عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ ۚ إِنَّ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ
فَقِيرًا فَلِلَّهِ أُولَىٰ بِهِمَا ۖ فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا
"وَإِنْ تَلَوُّوا أَوْ تُعْرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا"

(Wahai orang-orang yang beriman! Jadilah kamu menegakkan keadilan, menjadi saksi karena Allah, meskipun terhadap dirimu sendiri atau terhadap ibu bapak dan kaum kerabatmu. Jika dia (yang responsif) kaya ataupun tidak, maka Allah lebih tahu kemaslahatannya. Maka janganlah kamu mengikuti hawa nafsu karena ingin berevolusi dari. Dan jika kamu memutarbalikkan (kata-kata) atau enggan (memberi kesaksian), maka ketahuilah sesungguhnya Allah Maha Mengetahui segala apa yang kamu kerjakan). Ayat ini menegaskan bahwa keadilan harus ditegakkan tanpa memandang bulu, tidak dipengaruhi oleh hubungan kekeluargaan, status sosial, atau kepentingan pribadi. Imam Asy-Syaukani dalam kitab *Fathul Qadir* menjelaskan bahwa ayat ini merupakan perintah untuk menegakkan keadilan dalam segala situasi dan kondisi.⁴⁵⁷

2. Keadilan dalam Pemberian Hukuman: Hukuman yang diberikan harus proporsional dengan tingkat kesalahan yang dilakukan. Islam memperkenalkan prinsip *qisas* (pembalasan setimpal) dalam kasus pembunuhan dan *hudud* (hukuman yang telah ditetapkan dalam Al-Quran dan Sunnah) untuk beberapa jenis

kejahatan tertentu. Namun, dalam penerapan peraturan, Islam juga menekankan pentingnya *rahmah* (kasih sayang) dan *hikmah* (kebijaksanaan). Hukuman tidak boleh diberikan dengan tujuan membalas dendam atau menyiksa, tetapi untuk memberikan efek jera, memperbaiki pelaku, dan menjaga keamanan masyarakat. Ibnu Qayyim Al-Jauziyyah dalam kitab *I'lam al-Muwaqi'in* menjelaskan bahwa tujuan syariat dalam menetapkan hukuman adalah untuk mewujudkan kemaslahatan bagi individu dan masyarakat, bukan hanya sekedar membalas kejahatan.⁴⁵⁸

Konsep Ikhtiar dalam Fiqh

Dalil-dalil Fiqh tentang Tanggung Jawab Individu

Tanggung jawab individu atau *mas'uliyah fardiyyah* merupakan salah satu prinsip fundamental dalam hukum Islam (Fiqh). Konsep ini menempatkan setiap individu sebagai subjek hukum yang bertanggung jawab secara pribadi atas perbuatan dan keputusannya di hadapan Allah dan sesama manusia. Prinsip ini bukan hanya landasan etika dan moralitas Islam, tetapi juga menjadi pilar penting dalam sistem hukum Islam, yang mengatur berbagai aspek kehidupan manusia, mulai dari ritual ibadah hingga interaksi sosial dan ekonomi. Artikel ini bertujuan untuk mengkaji secara mendalam dalil-dalil fiqh yang menegaskan prinsip tanggung jawab individu, serta penerapannya dalam berbagai aspek kehidupan menurut perspektif hukum Islam. Kajian ini akan Merujuk pada sumber-sumber utama hukum Islam seperti Al-Quran, Sunnah, serta

pandangan para ulama dalam kitab-kitab fiqh dan ushul fiqh yang muktabar.

Al-Quran sebagai sumber utama hukum Islam secara eksplisit menegaskan prinsip tanggung jawab individu dalam banyak ayat. Salah satu ayat yang paling sering dikutip adalah firman Allah dalam Surah Al-Isra' (17:15):

مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ ضَلَّٰ فَإِنَّمَا يَضِلُّ
عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۚ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ
رَسُولًا

“Barang siapa yang berbuat sesuai dengan hidayah (Allah), maka sesungguhnya dia berbuat itu untuk (keselamatan) dirinya sendiri; dan barang siapa yang sesat maka sesungguhnya dia semata-mata sesat untuk (kerugian) dirinya sendiri. Dan seorang yang berdosa tidak dapat memikul dosa orang lain. Dan Kami tidak akan mengazab sebelum Kami mengutus seorang rasul.” (QS. Al-Isra' : 15). Ayat ini secara jelas menyatakan bahwa setiap individu bertanggung jawab atas hidayah dan kesesatannya. Tidak ada transfer tanggung jawab dosa antar individu. Setiap orang akan mempertanggungjawabkan perbuatannya masing-masing di hadapan Allah. Penegasan ini juga tercermin dalam firman Allah ﷻ di Surah Al-Muddatstsir (74:38):

كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ

“Tiap-tiap diri bertanggung jawab atas apa yang telah diperbuatnya.” (QS. Al-Muddatstsir : 38). Ayat ini menggunakan kata *rahinah* yang berarti ikatan atau tergadai, menandakan bahwa

setiap jiwa terikat dengan amal perbuatannya dan akan dimintai pertanggungjawaban atas kelak di hari kiamat. Ayat-ayat ini menanamkan kesadaran akan akuntabilitas pribadi yang tidak dapat dilimpahkan kepada orang lain.

Dalam Sunnah, Hadis Rasulullah juga banyak yang menekankan prinsip tanggung jawab individu. Salah satu hadis masyhur yang sering dikutip adalah hadis riwayat Bukhari dan Muslim dari Abdullah bin Umar ra, Rasulullah bersabda: *"Setiap kalian adalah pemimpin dan setiap kalian akan dimintai pertanggungjawaban tentang kepemimpinannya. Seorang imam adalah pemimpin dan bertanggung jawab atas rakyatnya. Seorang laki-laki adalah pemimpin dalam keluarganya dan ia bertanggung jawab atas keluarganya. Seorang wanita adalah pemimpin di rumah suami dan ia bertanggung jawab atas rumahnya. Seorang pembantu adalah pemimpin atas harta karun dan ia bertanggung jawab di atasnya. Setiap kalian adalah pemimpin dan setiap kalian akan dimintai pertanggungjawaban atas kepemimpinannya."* (HR. Bukhari, dan Muslim). Hadis ini menggunakan metafora "pemimpin" (*ra'in*) untuk menggambarkan setiap individu dalam berbagai lingkup tanggung jawabnya. Pesan utama hadis ini adalah bahwa tanggung jawab tidak hanya terbatas pada pemimpin formal negara, tetapi juga mencakup setiap individu dalam peran dan posisinya masing-masing. Setiap orang akan dimintai pertanggungjawaban atas amanah dan tugas yang diembannya.

Para ulama fiqh dan ushul fiqh mengembangkan prinsip tanggung jawab individu ini dalam kerangka teori hukum Islam.

Dalam ushul fiqh, konsep *taklif* (pembebanan hukum) sangat terkait erat dengan prinsip tanggung jawab. *Taklif* adalah pembebanan hukum syara' kepada *mukallaf* (individu yang dikenai hukum) yang telah memenuhi syarat-syaratnya. Syarat-syarat *taklif* dalam fiqh klasik antara lain adalah *baligh* (dewasa), *berakal* (*aqil*), dan *mampu* (*qadir*). Syarat ketiga ini menunjukkan bahwa tanggung jawab hukum dalam Islam hanya dibebankan kepada individu yang mempunyai kapasitas dan kesadaran penuh atas perbuatannya. Anak kecil yang belum baligh dan orang gila yang tidak berakal tidak dibebani hukum secara penuh karena mereka dianggap belum memiliki *ahliyyah* (kelayakan hukum) yang sempurna.⁴⁵⁹

Prinsip tanggung jawab individu juga terlihat dalam kaidah fiqh yang terkenal: "*Pada asalnya, setiap orang bebas dari tanggungan (hukum).*" Kaidah ini menyatakan bahwa seseorang tidak dianggap bertanggung jawab atau bersalah sampai terbukti sebaliknya. Prinsip ini merupakan manifestasi dari asumsi *tidak bersalah* (*presumption of innocence*) dalam hukum Islam, yang melindungi hak individu dari tuduhan yang tidak berdasar.⁴⁶⁰ Kaidah ini juga menekankan bahwa beban pembuktian terletak pada pihak yang menuduh, bukan pada pihak yang dituduh.

Dalam konteks ibadah, prinsip tanggung jawab individu sangat jelas. Setiap muslim diwajibkan untuk melaksanakan ibadah-ibadah fardhu (wajib) seperti shalat, puasa, zakat, dan haji secara pribadi. Tidak ada representasi atau penggantian tanggung jawab dalam ibadah-ibadah mahdhah ini. Setiap individu bertanggung jawab langsung kepada Allah atas pelaksanaan ibadahnya. Misalnya,

dalam ibadah shalat, setiap muslim wajib melaksanakannya sendiri, tidak bisa mewakili orang lain kecuali dalam kondisi tertentu yang diperbolehkan syariat.⁴⁶¹

Dalam aspek muamalah (interaksi sosial dan ekonomi), prinsip tanggung jawab individu juga berperan penting. Dalam transaksi jual beli, misalnya, setiap pihak bertanggung jawab atas akad yang telah disepakati. Jika terjadi pelanggaran perjanjian, pihak yang melanggar bertanggung jawab secara hukum dan harus menanggung konsekuensinya. Prinsip ini juga berlaku dalam hukum pidana Islam (*jinayah*), di mana setiap individu bertanggung jawab atas tindak pidana yang dilakukannya. Hukuman dalam hukum pidana Islam ditujukan kepada tindak pidana pidana secara pribadi, bukan kepada keluarganya atau kelompoknya.⁴⁶²

Meskipun prinsip tanggung jawab individu sangat kuat dalam Islam, terdapat batasan dan pelaksanaan dalam penerapannya. Salah satu batasan penting adalah konsep *udzur syar'i* (halangan syar'i). Dalam kondisi-kondisi tertentu yang diperbolehkan secara syariat, seperti sakit parah, lupa, atau dipaksa (*ikrah*), tanggung jawab individu dapat diringankan atau bahkan dihilangkan. Misalnya, orang yang lupa dalam melakukan ibadah tidak dianggap dosa selama kelupaan tersebut tidak disengaja dan dilakukan dengan itikad baik untuk mengingat.⁴⁶³ Namun, *udzur syar'i* ini harus dipahami secara sempit dan tidak boleh dijadikan alasan untuk menghindari tanggung jawab umum.

Selain itu, dalam beberapa kasus, tanggung jawab kolektif atau tanggung jawab kelompok juga diakui dalam Islam, terutama dalam konteks sosial dan kemasyarakatan. Konsep *fardhu*

kifayah (kewajiban kolektif) menunjukkan bahwa ada beberapa kewajiban yang jika telah dilaksanakan oleh sebagian umat Islam, maka gugurlah kewajiban tersebut dari seluruh umat. Contohnya adalah penyelenggaraan pemakaman, tuntutan ilmu, dan amar ma'ruf nahi munkar. Meskipun demikian, tanggung jawab individu tetap menjadi prinsip dasar, dan tanggung jawab kolektif tidak menghilangkan tanggung jawab pribadi setiap individu dalam kapasitasnya masing-masing.⁴⁶⁴

Prinsip tanggung jawab individu memiliki implikasi yang luas dalam kehidupan kontemporer. Dalam konteks etika dan moralitas, prinsip ini mendorong setiap individu untuk memiliki kesadaran diri yang tinggi, jujur, disiplin, dan bertanggung jawab atas perbuatannya. Prinsip ini juga landasan menjadi penting dalam pembentukan karakter individu yang kuat dan mandiri. Dalam konteks hukum dan keadilan, prinsip tanggung jawab individu memastikan bahwa setiap orang diperlakukan secara adil dan proporsional sesuai dengan perbuatannya. Sistem hukum yang berdasarkan prinsip ini akan menghindari hukuman kolektif dan memastikan bahwa setiap individu dihukum berdasarkan kesalahan yang diperbuatnya sendiri. Prinsip ini juga relevan dalam konteks keadilan sosial dan ekonomi, di mana setiap individu diharapkan memberikan kontribusi secara positif kepada masyarakat dan bertanggung jawab atas dampak sosial dan lingkungan dari aktivitasnya.

Dalam konteks pendidikan dan dakwah, prinsip tanggung jawab individu menjadi dasar untuk mendorong individu untuk terus belajar, mengembangkan diri, dan meningkatkan kualitas keimanan

dan ketakwaannya. Setiap individu bertanggung jawab untuk mencari ilmu pengetahuan, memahami ajaran agama, dan mengamalkannya dalam kehidupan sehari-hari. Prinsip ini juga mendorong setiap muslim untuk berdakwah dan mengajak orang lain melakukan kebaikan, namun tetap dengan kesadaran bahwa hidayah tetaplah di tangan Allah dan setiap individu bertanggung jawab atas pilihannya sendiri.

Peran Niat dan Usaha dalam Implementasi Hukum Islam

Hukum Islam, sebagai pedoman komprehensif bagi umat Islam, mencakup berbagai aspek kehidupan, mulai dari ibadah ritual hingga interaksi sosial dan ekonomi. Implementasi hukum Islam tidak hanya sekedar menjalankan aturan-aturan secara lahiriah, tetapi juga melibatkan dimensi batiniah yang mendalam. Dalam konteks ini, niat (motivasi internal) dan usaha (upaya eksternal) memegang peranan krusial. Artikel ini bertujuan untuk mengkaji secara mendalam peran niat dan usaha dalam penerapan hukum Islam, menguraikannya secara rinci, akurat, dan ilmiah, dengan Merujuk pada sumber-sumber akademis yang relevan. Pemahaman yang komprehensif tentang kedua aspek ini penting untuk mewujudkan implementasi hukum Islam yang tidak hanya bersifat формальitas, tetapi juga substansial dan bermakna.

Niat, dalam terminologi Islam, merujuk pada dorongan batin yang memotivasi seseorang untuk melakukan suatu tindakan. Ia merupakan inti dari setiap perbuatan dan menjadi penentu nilai suatu amal di sisi Allah SWT. Rasulullah SAW bersabda dalam sebuah hadis yang terkenal: *“Sesungguhnya amal perbuatan itu tergantung*

pada niatnya, dan sesungguhnya setiap orang akan mendapatkan sesuai dengan apa yang diniatkannya."⁴⁶⁵ Hadis ini dengan jelas menegaskan bahwa niat adalah landasan utama dalam setiap amalan, termasuk dalam penerapan hukum Islam.

Dalam konteks hukum Islam, niat tidak hanya sekedar dorongan untuk melaksanakan perintah atau menghindari larangan. Lebih dari itu, niat yang benar adalah niat yang dilandasi oleh keikhlasan, yaitu motivasi untuk mencari ridha Allah SWT semata, bukan karena tujuan duniawi seperti pujian, pengakuan sosial, atau keuntungan materi. Keikhlasan inilah yang membedakan antara tindakan yang bernilai ibadah di sisi Allah SWT dan tindakan yang sekedar tanpa ruh spiritual.

Niat yang ikhlas akan tercermin dalam kualitas implementasi hukum Islam. Seseorang yang berniat ikhlas dalam menjalankan shalat, misalnya, akan berusaha untuk melaksanakan shalat dengan khushyuk, tuma'ninah, dan mengikuti tata cara yang dicontohkan Rasulullah SAW. Sebaliknya, seseorang yang shalat hanya karena *riya'* (ingin dilihat orang lain), meskipun secara lahiriah ia tampak melaksanakan shalat, namun nilai ibadahnya di sisi Allah SWT menjadi kurang atau bahkan hilang.⁴⁶⁶

Imam Al-Ghazali dalam kitab *Ihya Ulumuddin* menjelaskan pentingnya niat dalam setiap aspek kehidupan seorang muslim. Menurutny, niat yang baik dapat mengubah perbuatan duniawi menjadi nilai ibadah, dan sebaliknya niat yang buruk dapat merusak nilai ibadah suatu perbuatan yang secara lahiriah tampak baik.⁴⁶⁷ Hal ini juga ditegaskan oleh para ulama tafsir ketika menjelaskan

ayat-ayat Al-Quran yang berkaitan dengan perintah ibadah. Mereka merasa bahwa penerimaan ibadah di sisi Allah SWT sangat bergantung pada niat yang ikhlas dan sesuai dengan petunjuk syariat.⁴⁶⁸

Setelah niat menjadi landasan, usaha merupakan langkah konkret dalam penerapan hukum Islam. Usaha (ikhtiar) Merujuk pada segala upaya lahiriah yang dilakukan seseorang untuk mewujudkan niatnya dalam tindakan nyata. Niat yang baik tanpa usaha yang sungguh-sungguh tidak akan menghasilkan hasil yang optimal, bahkan bisa jadi tidak menghasilkan apa-apa. Dalam ajaran Islam, usaha merupakan bagian integral dari iman dan tawakal kepada Allah SWT.

Al-Quran secara tegas memerintahkan umat Islam untuk berusaha dan berikhtiar dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk dalam penerapan hukum-hukum-Nya. Allah SWT berfirman: *"Dan bahwasanya seorang manusia tiada memperolehnya selain apa yang telah diusahakannya."* (QS. An-Najm : 39). Ayat ini memberikan penegasan bahwa usaha adalah kunci untuk mencapai keberhasilan dan hasil yang diharapkan, baik di dunia maupun di akhirat.⁴⁶⁹

Dalam konteks implementasi hukum Islam, usaha dapat diwujudkan dalam berbagai bentuk. Pertama, usaha untuk mempelajari hukum Islam secara benar dan mendalam. Hal ini meliputi belajar Al-Quran dan Sunnah, memahami kaidah-kaidah fiqih, serta berdiskusi dan berkonsultasi dengan para ulama dan ahli agama. Tanpa pemahaman yang benar tentang hukum Islam, implementasi yang dilakukan bisa jadi salah atau tidak sesuai dengan tutunan syariat.⁴⁷⁰

Kedua, usaha untuk mengamalkan hukum Islam dalam kehidupan sehari-hari. Hal ini mencakup menjalankan perintah-perintah Allah SWT seperti shalat, puasa, zakat, dan haji, serta menjauhi larangan-larangan-Nya seperti riba, zina, dan korupsi. Usaha ini juga mencakup implementasi hukum Islam dalam aspek sosial, ekonomi, dan politik, seperti menegakkan keadilan, menjaga persaudaraan, dan membangun masyarakat yang beradab.⁴⁷¹

Ketiga, usaha mengajak orang lain untuk mengamalkan hukum Islam (dakwah). Dakwah merupakan kewajiban setiap Muslim untuk menyampaikan kebenaran dan mengajak orang lain menuju jalan Allah SWT. Usaha dakwah ini bisa dilakukan melalui berbagai cara, mulai dari memberikan nasehat secara pribadi, menyampaikan ceramah di masjid atau majelis taklim, hingga menulis buku atau artikel tentang Islam. Dakwah yang efektif akan membantu memperluas penerapan hukum Islam di tengah masyarakat.⁴⁷²

Niat dan usaha bukanlah dua entitas yang terpisah, melainkan dua sisi mata uang yang saling melengkapi dalam implementasi hukum Islam. Niat merupakan motor penggerak, sedangkan usaha merupakan wujud nyata dari gerakan tersebut. Tanpa niat yang benar, usaha bisa jadi sekadar формальitas tanpa makna spiritual. Sebaliknya, niat yang baik tanpa usaha yang sungguh-sungguh tidak akan menghasilkan hasil yang optimal.

Hubungan yang erat antara niat dan usaha dapat dianalogikan dengan seorang petani yang ingin menanam padi. Niat petani adalah untuk mendapatkan hasil panen padi yang melimpah. Namun, niat yang baik saja tidak cukup. Petani juga perlu melakukan

usaha yang sungguh-sungguh, mulai dari mengolah lahan, menanam bibit, merawat tanaman, hingga menghasilkan hasil. Jika petani hanya memiliki niat yang baik tanpa melakukan usaha, maka ia tidak akan mendapatkan hasil panen padi yang diharapkan. Begitu pula dalam penerapan hukum Islam, niat dan usaha harus berjalan beriringan dan saling mendukung.

Para ahli tasawuf dalam pandangan mereka tentang *ihsan* (kesempurnaan dalam beribadah) juga menekankan pentingnya keselarasan antara niat dan usaha. *Ihsan*, menurut mereka, adalah beribadah kepada Allah SWT seolah-olah melihat-Nya, dan jika tidak mampu melihat-Nya, maka yakinlah bahwa Allah SWT selalu melihat kita. *Ihsan* mencerminkan niat yang ikhlas dan usaha yang maksimal dalam menjalankan perintah Allah SWT.⁴⁷³ Pemahaman tentang peran niat dan usaha dalam implementasi hukum Islam memiliki makna praktis yang signifikan. Pertama, dalam konteks individu, setiap Muslim perlu selalu memperbaiki niatnya dalam setiap amalan, termasuk dalam menjalankan hukum Islam. Niat harus selalu diarahkan untuk mencari ridha Allah SWT semata, dan menjauhkan dari motif-motif duniawi yang merusak keikhlasan.⁴⁷⁴

Kedua, dalam konteks masyarakat, perlu adanya upaya kolektif untuk mendorong penerapan hukum Islam yang didasarkan pada niat yang benar dan usaha yang sungguh-sungguh. Hal ini dapat dilakukan melalui pendidikan agama yang berkualitas, pembinaan spiritual, serta penegakan hukum yang adil dan transparan. Pendidikan agama yang berkualitas akan membantu meningkatkan

pemahaman masyarakat tentang hukum Islam dan pentingnya niat yang ikhlas. Pembinaan spiritual akan membantu memperkuat keimanan dan ketakwaan individu, sehingga memotivasi mereka untuk mengamalkan hukum Islam dengan sungguh-sungguh. Penegakan hukum yang adil dan transparan akan menciptakan lingkungan yang kondusif bagi penerapan hukum Islam secara menyeluruh.⁴⁷⁵

Ketiga, dalam konteks negara, pemerintah memiliki peran penting dalam memfasilitasi penerapan hukum Islam. Pemerintah dapat membuat kebijakan dan regulasi yang mendukung pelaksanaan hukum Islam, serta menyediakan sumber daya yang diperlukan untuk implementasi tersebut. Namun penerapan hukum Islam yang efektif tidak hanya bergantung pada kebijakan pemerintah, tetapi juga pada kesadaran dan partisipasi aktif seluruh lapisan masyarakat.⁴⁷⁶

Niat dan usaha merupakan dua elemen yang tak terpisahkan dalam implementasi hukum Islam. Niat adalah fondasi spiritual yang memberikan arah dan makna pada setiap tindakan, sedangkan usaha adalah manifestasi lahiriah yang mewujudkan niat dalam tindakan nyata. Implementasi hukum Islam yang ideal adalah implementasi yang didasari oleh niat yang ikhlas untuk mencari ridha Allah SWT dan diwujudkan melalui usaha yang sungguh-sungguh dan maksimal.

Al-Badā' dan Ijtihad Fiqh

Hukum Islam, yang sumber utamanya Al-Quran dan Sunnah, seringkali dipandang sebagai sistem hukum yang tetap dan tidak

berubah. Namun, di balik fondasi yang kokoh tersebut, terdapat mekanisme internal yang memungkinkan hukum Islam tetap relevan dan responsif terhadap dinamika zaman. Salah satu aspek teologis yang menarik untuk dikaji dalam konteks ini adalah konsep *al-Badā'*, yang dalam pemahaman teologi Islam, khususnya dalam mazhab Ahlussunnah wal Jama'ah, dimaknai sebagai perubahan ketetapan Allah SWT yang diketahui oleh manusia, bukan perubahan dalam ilmu Allah yang Maha Mengetahui segalanya. Konsep ini, meskipun berada dalam ranah teologi, memiliki resonansi yang menarik ketika diparalelkan dengan konsep *ijtihad fiqh* dalam hukum Islam. *Ijtihad fiqh*, sebagai upaya dan perumusan hukum Islam dari sumber-sumbernya, membuka ruang dinamis dalam penerapan hukum Islam, memungkinkan adanya penyesuaian hukum berdasarkan konteks dan kemaslahatan.

Konsep *al-Badā'* secara etimologis berasal dari kata *bada-yabdu-buduwwan* yang berarti jelas atau nyata setelah tersembunyi. Dalam konteks teologi Islam, *al-Badā'* tidak berarti perubahan dalam ilmu Allah yang *azali* dan *abadi*. Ilmu Allah mencakup segala sesuatu secara sempurna dan tidak mungkin ada perubahan di dalamnya. Sebaliknya, *al-Badā'* dipahami sebagai perubahan dalam *iradah* (kehendak) atau *amr* (perintah) Allah yang disampaikan kepada manusia. Artinya, Allah dapat menanggukhan atau mengubah ketetapan-Nya yang telah diberitahukan sebelumnya kepada manusia, berdasarkan hikmah dan kehendak-Nya yang Maha Tinggi.⁴⁷⁷ Pemahaman ini didasarkan pada ayat-ayat Al-Quran yang menunjukkan bahwa Allah mempunyai kekuasaan

mutlak atas segala sesuatu dan dapat mengubah apa yang dikehendaki-Nya. Salah satu ayat yang sering dikutip untuk mengilustrasikan konsep ini adalah firman Allah dalam Surah Ar-Ra'd ayat 39:

يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ ۖ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ

“Allah menghapuskan apa yang Dia kehendaki dan menetapkan (apa yang Dia kehendaki), dan di sisi-Nya-lah terdapat Ummul-Kitab (Lauh Mahfuz).” (QS. Ar-Ra'd : 39) Ayat ini seringkali didominasi oleh para ulama sebagai dalil adanya *al-Badā'*, meskipun penafsiran ini juga memiliki perbedaan pendapat di kalangan teolog Islam. Namun, inti dari konsep *al-Badā'* adalah penegasan kehendak dan hikmah Allah yang Maha Luas, yang tercermin dalam perubahan ketetapan-Nya yang dapat disaksikan manusia dalam perjalanan sejarah. Hal ini tidak mengurangi kesempurnaan ilmu Allah, melainkan justru menunjukkan kemahakuasaan dan kebijaksanaan-Nya dalam mengelola alam semesta dan urusan manusia.⁴⁷⁸

Dalam ranah hukum Islam, *ijtihad fiqh* merupakan mekanisme penting yang memungkinkan hukum Islam beradaptasi dengan perubahan zaman dan konteks sosial. *Ijtihad* dalam bahasa berarti bersungguh-sungguh dalam berusaha, dan dalam konteks hukum Islam, *ijtihad* adalah upaya sungguh-sungguh yang dilakukan oleh seorang mujtahid (ahli hukum Islam) untuk menggali dan merumuskan hukum Islam dari sumber-sumbernya, yaitu Al-Quran dan Sunnah, serta sumber-sumber hukum Islam lainnya yang diakui, seperti *ijma'* dan *qiyas*, ketika tidak ditemukan dalil yang *qath'i* (pasti) dalam masalah tertentu.⁴⁷⁹ *Ijtihad* dilakukan

ketika terdapat permasalahan baru yang belum diatur secara eksplisit dalam Al-Quran dan Sunnah, atau ketika terdapat dalil yang *zhanni* (tidak pasti) yang memerlukan penafsiran lebih lanjut.

Salah satu contoh konkret dari penerapan *ijtihad* adalah perubahan hukum akibat pertimbangan *maslahah* (kemaslahatan). Dalam hukum Islam, *maslahah* merupakan salah satu prinsip penting yang menjadi landasan dalam Perumusan Hukum. *Maslahah* adalah segala sesuatu yang mendatangkan kebaikan dan mencegah kemudharatan bagi manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Para ulama *ushul fiqh* (ahli prinsip hukum Islam) telah menguraikan berbagai kaidah *fiqhiyah* (kaidah hukum Islam) yang berorientasi pada pencapaian *maslahah*, seperti kaidah "*dar'u al-mafasid muqaddamun 'ala jalbi al-masalih*" (mencegah kerusakan didahulukan daripada menarik kemaslahatan) dan kaidah "*al-maslahah al-mursalah*" (kemaslahatan yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam nash).⁴⁸⁰

Contoh perubahan hukum karena pertimbangan *maslahah* dapat dilihat dalam praktik Khalifah Umar bin Khattab RA. Beliau pernah menanggukhkan penerapan hukuman potong tangan bagi pencuri pada masa paceklik. Keputusan ini didasarkan pada pertimbangan *maslahah*, yaitu untuk mencegah terjadinya kezaliman dan kemudharatan yang lebih besar, karena pada masa paceklik, kemungkinan besar pencurian dilakukan karena kelaparan dan kebutuhan yang mendesak. Keputusan Umar ini menunjukkan bahwa hukum Islam tidak bersifat kaku dan literal, melainkan dapat diinterpretasi dan diterapkan secara kontekstual dengan

mempertimbangkan *maslahah* umat.⁴⁸¹ Contoh lain adalah perubahan hukum terkait transaksi *istisna'* (pemesanan barang yang belum ada) dan *salam* (jual beli pesanan dengan pembayaran di muka). Pada awalnya, transaksi ini dilarang karena dianggap mengandung *gharar* (ketidakjelasan) atau *maysir* (spekulasi). Namun kemudian para ulama mebolehkan transaksi ini berdasarkan *istihsan* dan *maslahah*, karena transaksi ini sangat dibutuhkan dalam aktivitas ekonomi dan bisnis, khususnya dalam sektor pertanian dan industri.

Paralelisme antara konsep *al-Badā'* dan *ijtihad fiqh* terletak pada pengakuan akan adanya ruang dinamis dalam hukum Islam. Sebagaimana *al-Badā'* menunjukkan bahwa kehendak dan ketetapan Allah tidak selalu bersifat statis dalam manifestasinya di dunia, *ijtihad fiqh* juga menunjukkan bahwa pemahaman dan penerapan hukum Islam tidak bersifat kaku dan tunggal. Keduanya mencerminkan kebijaksanaan dan rahmat Allah yang Maha Luas, yang memungkinkan hukum Islam untuk selalu relevan dan berdaya guna bagi umat manusia di setiap zaman dan tempat. *Ijtihad fiqh*, dengan mempertimbangkan *maslahah* dan konteks sosial yang terus berubah, dapat dipandang sebagai wujud *al-Badā'* dalam ranah hukum Islam. Artinya, perubahan hukum yang dihasilkan melalui *ijtihad*, yang didasarkan pada prinsip-prinsip syariah dan *maslahah*, dapat dipahami sebagai bentuk penyesuaian dan rahmat Allah dalam penerapan hukum-Nya di muka bumi.

Ruang dinamis dalam hukum Islam melalui *ijtihad fiqh* memberikan pesan yang sangat penting agar ajaran Islam tetap

relevan dan mampu menjawab tantangan zaman. Tanpa adanya ruang *ijtihad*, hukum Islam akan menjadi kaku dan tidak mampu merespons perubahan sosial, ekonomi, dan teknologi yang terjadi dengan cepat. *Ijtihad* memungkinkan para ulama untuk terus menggali hikmah dan tujuan syariah (*maqashid asy-syari'ah*) dari sumber-sumber hukum Islam, dan kemudian merumuskan hukum yang sesuai dengan konteks kekinian, tanpa menyimpang dari prinsip-prinsip dasar ajaran Islam. Dinamika ini bukanlah bentuk liberalisasi atau sekularisasi hukum Islam, melainkan justru merupakan implementasi dari prinsip-prinsip dan kemaslahatan yang merupakan bagian integral dari ajaran Islam itu sendiri.

Konsep *al-Badā'* dan *ijtihad fiqh*, meskipun berada dalam ranah yang berbeda, yaitu teologi dan hukum Islam, keduanya mencerminkan adanya ruang dinamis dan fleksibel dalam ajaran Islam. *Al-Badā'*, dalam pemahaman yang benar, menunjukkan kemahakuasaan dan kebijaksanaan Allah dalam mengubah ketetapan-Nya sesuai dengan hikmah dan kehendak-Nya. Sementara *ijtihad fiqh*, sebagai mekanisme internal dalam hukum Islam, memungkinkan adanya penyesuaian dan perubahan hukum berdasarkan konteks dan *maslahah*. Keduanya menggarisbawahi bahwa Islam bukanlah agama yang kaku dan jumud, melainkan agama yang dinamis dan responsif terhadap perubahan zaman, dengan tetap berpegang teguh pada prinsip-prinsip dasar ajaran Islam yang bersumber dari Al-Quran dan Sunnah. Keberadaan *ijtihad fiqh* dalam hukum Islam adalah bukti nyata bahwa hukum Islam memiliki kemampuan untuk terus berkembang

dan memberikan solusi bagi permasalahan umat manusia di setiap zaman, sejalan dengan kebijaksanaan dan rahmat Allah yang senantiasa tercurah kepada hamba-Nya.

Kasus Praktis: Takdir, Al-Badā', dan Hukum

Memahami Takdir dan Al-Badā' dalam Teologi Islam

Dalam lanskap teologi Islam yang kaya dan beragam, konsep takdir (*taqdir*) dan *al-badā'* merupakan dua pilar penting yang seringkali memicu terjadinya dan diskusi mendalam. Keduanya menyentuh aspek mendasar dari hubungan antara manusia dan Tuhan, kehendak bebas, serta kekuasaan dan kebijaksanaan Ilahi yang tak terbatas. Memahami takdir dan *al-badā'* secara komprehensif memerlukan penelusuran mendalam terhadap sumber-sumber utama ajaran Islam, termasuk Al-Quran, hadis, serta pandangan para ulama dan ahli teologi sepanjang sejarah.

Secara etimologis, kata takdir berasal dari bahasa Arab *qaddara* yang bermakna mengukur, menentukan, atau menetapkan. Dalam konteks teologi Islam, takdir mengacu pada ketetapan atau ketentuan Allah SWT terhadap segala sesuatu yang terjadi di alam semesta, baik yang berhubungan dengan makhluk hidup maupun benda mati. Konsep takdir ini berakar kuat dalam ajaran Islam dan ditegaskan dalam berbagai ayat Al-Quran. Salah satunya adalah firman Allah dalam Surat Al-Qamar ayat 49: *"Sesungguhnya Kami menciptakan segala sesuatu menurut ukuran (bi qadar)."* Ayat ini secara eksplisit menunjukkan bahwa segala ciptaan Allah, termasuk peristiwa dan kejadian di dalamnya, telah ditentukan dan diukur dengan presisi oleh-Nya. Al-Qur'an, Surat Al-

Qamar (54:49). Konsep takdir juga termaktub dalam banyak hadis Nabi Muhammad SAW. Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim, Rasulullah SAW bersabda: *"Setiap sesuatu telah ditakdirkan, bahkan kelemahan dan kecerdasan."* Imam Muslim, *Sahih Muslim*.⁴⁸²

Dalam tradisi teologi Islam, terdapat berbagai pandangan mengenai takdir. Salah satu pandangan yang menonjol adalah pandangan Ahlus Sunnah wal Jama'ah yang memahami takdir sebagai ilmu Allah yang azali (tanpa permulaan) dan mencakup segala sesuatu yang akan terjadi. Menurut pandangan ini, Allah mengetahui segala kejadian sebelum terjadi dan telah mencatatnya di *Lauh Mahfuzh* (Kitab yang terpelihara). Namun, penting untuk dicatat bahwa konsep takdir dalam Ahlus Sunnah tidak menafikan kehendak bebas (*ikhtiyar*) dan tanggung jawab manusia. Manusia tetap memiliki pilihan dan kemampuan untuk bertindak, namun tindakan dan pilihan tersebut juga berada dalam pengetahuan dan ketetapan Allah. Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *al-Iqtisad fi al-I'tiqad*.⁴⁸³

Pandangan yang berbeda tentang takdir dianut oleh kelompok Qadariyah dan Jabariyah. Qadariyah cenderung memaksakan kehendak bebas manusia secara mutlak dan menafikan peran takdir dalam tindakan manusia. Abdul Qahir al-Baghdadi, *al-Farq bain al-Firq*⁴⁸⁴. Al-Baghdadi menjelaskan bahwa Qadariyah meyakini bahwa manusia menciptakan perbuatannya sendiri dan Allah tidak memiliki andil dalam penciptaan perbuatan tersebut. Sebaliknya, Jabariyah cenderung menghadapi takdir secara mutlak dan

menafikan kehendak bebas manusia. Ibnu Hazm al-Andalusi, *al-Fishal fi al-Milal wa al-Ahwa' wa al-Nihal*.⁴⁸⁵

Konsep *al-badā'* (البداء) secara bahasa berarti "menampakkan", "memulai", atau "mengubah pikiran". Dalam konteks teologi Islam, *al-badā'* seringkali dipahami sebagai perubahan atau penghapusan dalam ketetapan Allah SWT. Namun pemahaman ini memerlukan penelusuran yang lebih mendalam agar tidak menimbulkan kesalahpahaman tentang sifat-sifat Allah. Konsep *al-badā'* muncul dari beberapa ayat Al-Quran, salah satunya adalah Surah Ar-Ra'd ayat 39: *"Allah menghapuskan apa yang Dia kehendaki dan menetapkan (apa yang Dia kehendaki), dan di sisi-Nya-lah terdapat Ummul-Kitab (Lauh Mahfuzh)*. Al-Qur'an, Surat Ar-Ra'd (13:39). Ayat ini seringkali dijadikan dasar untuk memahami *esensi naskh* (penghapusan) dalam hukum-hukum syariat dan juga dalam ketetapan takdir Allah. Para ulama Ahlus Sunnah wal Jama'ah menjelaskan bahwa *al-badā'* dalam konteks sifat Allah tidak berarti bahwa Allah mengubah pikiran atau menjadi tahu setelah sebelumnya tidak tahu. Hal ini mustahil bagi Allah yang memiliki sifat Maha Mengetahui (*Al-'Alim*). Fakhruddin ar-Razi, *Tafsir Mafatih al-Ghaib*,⁴⁸⁶ Ar-Razi menekankan bahwa *al-badā'* tidak bermakna perubahan dalam ilmu Allah, tetapi perubahan dalam perwujudan kehendak-Nya di alam semesta. *Al-badā'* yang dimaksud adalah perubahan atau penghapusan dalam ketetapan Allah yang *diberitahukan* kepada makhluk-Nya, bukan perubahan dalam ilmu Allah yang azali.⁴⁸⁷ Untuk lebih memahami konsep *al-badā'*, perlu dibedakan antara *al-qadha'* *al-*

mu'allaq (ketetapan yang tergantung) dan *al-qadha' al-mubram* (ketetapan yang pasti). *Al-Qadha' al-mu'allaq* adalah ketetapan Allah yang dapat berubah atau dihapuskan karena sebab-sebab tertentu, seperti doa, sedekah, atau amal saleh lainnya. Sementara itu, *al-qadha' al-mubram* adalah ketetapan Allah yang pasti terjadi dan tidak dapat diubah, seperti kematian dan hari kiamat.⁴⁸⁸

Konsep *al-badā'* juga erat hubungannya dengan kekuasaan dan kebijaksanaan Allah yang mutlak. Allah memiliki hak prerogatif untuk mengubah atau menghapus ketetapan-Nya sesuai dengan kehendak dan hikmah-Nya.⁴⁸⁹

Sekilas, konsep takdir dan *al-badā'* mungkin tampak bertentangan. Jika segala sesuatu telah ditakdirkan, bagaimana mungkin takdir tersebut bisa berubah melalui *al-badā'*? Untuk menjawab pertanyaan ini, perlu dipahami bahwa takdir dan *al-badā'* bukanlah dua konsep yang saling bertentangan, melainkan dua sisi dari satu koin yang sama dalam teologi Islam.⁴⁹⁰

Takdir adalah ilmu Allah yang azali dan mencakup segala sesuatu yang akan terjadi, termasuk kemungkinan terjadinya perubahan melalui *al-badā'*. Allah mengetahui sejak awal segala kemungkinan yang akan terjadi, termasuk jika seorang hamba berdoa dan beramal saleh yang menyebabkan perubahan dalam *al-qadha' al-mu'allaq*. Dengan demikian, *al-badā'* itu sendiri juga merupakan bagian dari takdir Allah.⁴⁹¹

Dalam perspektif yang lebih luas, konsep takdir dan *al-badā'* secara bersamaan menegaskan dua aspek penting dalam

hubungan antara manusia dan Tuhan. Pertama, takdir menegaskan kemutlakan kekuasaan dan ilmu Allah atas segala sesuatu. Tidak ada satupun kejadian di alam semesta yang luput dari pengetahuan dan ketetapan Allah. Kedua, *al-badā'* menegaskan rahmat dan kasih sayang Allah yang memberikan harapan kepada manusia untuk mengubah nasibnya melalui doa, usaha, dan amal saleh. Kedua konsep ini secara harmonis mengajarkan seorang Muslim untuk berpikir tawakal (berserah diri) kepada Allah atas takdir-Nya, namun juga tetap berikhtiar (berusaha) dan berdoa untuk meraih kebaikan dan menjauhi keburukan.⁴⁹²

Pemahaman yang benar tentang takdir dan *al-badā'* memiliki esensi yang signifikan dalam kehidupan seorang muslim. Pertama, pemahaman ini menumbuhkan sikap tawakal dan kepercayaan penuh kepada Allah. Seorang muslim menyadari bahwa segala sesuatu yang terjadi dalam hidupnya adalah atas izin dan ketetapan Allah, sehingga ia tidak mudah putus asa atau frustrasi ketika menghadapi ujian dan kesulitan.⁴⁹³

Kedua, pemahaman ini memotivasi seorang muslim untuk senantiasa berikhtiar dan berusaha semaksimal mungkin dalam meraih kebaikan dan menghindari keburukan. Ia menyadari bahwa meskipun takdir telah ditetapkan, ia tetap berperan aktif dalam mengubah nasibnya melalui usaha dan doa. Konsep *al-badā'* memberikan harapan bahwa usaha dan doa seorang muslim tidaklah sia-sia, tetapi dapat mengubah ketetapan Allah yang *mu'allaq*.⁴⁹⁴

Ketiga, pemahaman ini menumbuhkan sikap optimisme dan harapan dalam diri seorang Muslim. Ia menyadari bahwa rahmat dan kasih sayang Allah sangat luas, dan Allah senantiasa membuka pintu ampunan dan pertolongan bagi hamba-Nya yang berusaha dan berdoa. Konsep *al-badā'* menjadi bukti bahwa takdir Allah tidaklah bersifat kaku dan menutup kemungkinan perubahan, tetapi justru memberikan ruang bagi harapan dan optimisme.⁴⁹⁵

Pertanggungjawaban Hukum dan Klaim Takdir

Diskursus mengenai tanggung jawab hukum selalu bersinggungan dengan pertanyaan filosofis mendasar mengenai *kehendak bebas* (free will) dan determinisme. Di satu sisi, sistem hukum pidana menganggap bahwa individu memiliki kehendak bebas untuk memilih tindakan mereka, sehingga pantas untuk dimintai pertanggungjawaban atas pelanggaran hukum yang mereka lakukan. Asumsi ini menjadi landasan bagi konsep kesalahan, niat jahat (*mens rea*), dan hukuman dalam hukum pidana. Di sisi lain, klaim takdir atau predestinasi, yang sering ditemukan dalam berbagai sistem kepercayaan termasuk agama, mengemukakan bahwa segala sesuatu yang terjadi, termasuk tindakan manusia, telah ditentukan sebelumnya oleh kekuatan yang lebih tinggi. Klaim ini memunculkan pertanyaan krusial: jika tindakan manusia telah ditakdirkan, bagaimana mungkin individu dapat dimintai pertanggungjawaban atas tindakan tersebut? Studi kasus ini akan mengkaji ketegangan antara pertanggungjawaban hukum dan klaim takdir, dengan Merujuk pada berbagai perspektif filosofis, hukum, dan agama.

Pertanggungjawaban hukum, dalam konteks hukum pidana, mensyaratkan adanya kemampuan seseorang untuk memahami konsekuensi dari tindakannya dan memiliki pilihan untuk bertindak secara berbeda. Konsep ini dihapus pada perintah kehendak bebas, yaitu kapasitas manusia untuk membuat pilihan secara otonom dan bebas dari paksaan eksternal atau internal yang ditentukan. HLA Hart, seorang ahli teori hukum terkemuka, tekanan akan kebebasan sebagai prasyarat moral dan hukum untuk pertanggungjawaban. Menurut Hart, sistem hukum pidana yang adil harus mengakui bahwa individu memiliki kapasitas untuk memilih antara tindakan yang benar dan salah, dan oleh karena itu, dapat dimintai pertanggungjawaban atas pilihan mereka.⁴⁹⁶ Lebih lanjut, pandangan ini sejalan dengan prinsip-prinsip dasar hukum pidana modern yang tekanan pada kesalahan sebagai unsur penting untuk pertanggungjawaban pidana. Prinsip *nullum crimen sine culpa* (tidak ada kejahatan tanpa kesalahan) menegaskan bahwa seseorang tidak dapat dihukum atas tindakan yang tidak dilakukan dengan kesalahan atau niat jahat.⁴⁹⁷

Klaim takdir, dalam berbagai bentuk, menantang fondasi kehendak bebas yang mendasari tanggung jawab hukum. Dalam perspektif teologis, khususnya dalam beberapa interpretasi agama Abrahamik, gagasan takdir seringkali dikaitkan dengan kehendak atau pengetahuan Tuhan yang maha kuasa. Al-Qur'an misalnya, dalam beberapa ayat menyebutkan tentang ketetapan Allah atas segala sesuatu. Namun interpretasi yang dominan dalam teologi Islam adalah bahwa takdir Allah tidak meniadakan kehendak bebas

manusia. Sebaliknya, takdir dipahami sebagai pengetahuan Allah yang azali tentang segala sesuatu yang akan terjadi, termasuk pilihan-pilihan yang akan diambil oleh manusia dengan kehendak bebas mereka. Dengan kata lain, Allah mengetahui pilihan manusia, namun tidak memaksa manusia untuk memilih. Penafsiran ini mencoba untuk merekonsiliasi antara kehendak mutlak Allah dengan tanggung jawab moral dan hukum manusia⁴⁹⁸.

Klaim takdir yang lebih deterministik dapat menimbulkan masalah serius bagi konsep pertanggungjawaban hukum. Jika semua tindakan manusia telah ditentukan sebelumnya, maka keinginan bebas menjadi runtuh. Dalam pandangan deterministik yang ekstrem, individu hanyalah pion yang digerakkan oleh kekuatan eksternal atau internal yang tidak dapat mereka kendalikan. Dalam konteks ini, menghukum seseorang atas tindakan yang “ditakdirkan” menjadi tidak adil dan tidak bermakna. Beberapa filsuf, seperti Clarence Darrow, seorang pengacara terkenal di Amerika Serikat, menggunakan argumen determinisme untuk membela kliennya dalam kasus-kasus kriminal. Darrow berpendapat bahwa kejahatan adalah produk dari faktor-faktor sosial, lingkungan, dan keturunan yang berada di luar kendali individu, sehingga tanggung jawab moral dan hukum menjadi dipertanyakan.⁴⁹⁹

Untuk mengatasi ketegangan antara pertanggungjawaban hukum dan klaim takdir, perspektif kompatibilisme menawarkan solusi yang menarik. Kompatibilisme, juga dikenal sebagai determinisme lunak, adalah pandangan filosofis yang menyatakan bahwa kehendak bebas dan determinisme dapat berjalan bersama

dan kompatibel. Kaum kompatibilis berpendapat bahwa kehendak bebas tidak harus dimaknai sebagai kemampuan untuk bertindak tanpa sebab yang sama sekali, tetapi sebagai kemampuan untuk bertindak sesuai dengan keinginan dan alasan-alasan internal individu, bahkan jika keinginan dan alasan tersebut pada akhirnya dipengaruhi oleh faktor-faktor deterministik. Dalam pandangan ini, seseorang tetap bertanggung jawab atas tindakannya jika tindakan tersebut berasal dari keinginan dan pilihan mereka sendiri, terlepas dari apakah keinginan dan pilihan tersebut secara kausal ditentukan oleh faktor-faktor sebelumnya.⁵⁰⁰

Dalam konteks hukum, kompatibilisme memberikan justifikasi filosofis untuk sistem pertanggungjawaban pidana yang mengakui realitas pengaruh faktor-faktor deterministik (seperti latar belakang sosial, kondisi psikologis, dan lingkungan) terhadap perilaku manusia, namun tetap mempertahankan prinsip bahwa individu memiliki kapasitas untuk membuat pilihan rasional dan karena itu bertanggung jawab atas tindakan mereka.⁵⁰¹ Sistem hukum dapat mempertimbangkan faktor-faktor mitigasi yang relevan dalam menentukan hukuman, seperti kondisi sosial ekonomi pelaku atau adanya gangguan jiwa, tanpa meniadakan konsep pertanggungjawaban secara keseluruhan. Pendekatan ini memungkinkan sistem hukum untuk tetap adil dan efektif dalam menegakkan sosial, sambil mengakui kompleksitas faktor-faktor yang mempengaruhi perilaku manusia.

Dalam konteks hukum Islam, prinsip pertanggungjawaban (*taklif*) merupakan pilar utama. Hukum Islam secara jelas menyatakan

bahwa individu yang *mukallaf* (dewasa dan berakal sehat) bertanggung jawab atas tindakan mereka di hadapan hukum dan di hadapan Allah. Konsep *mukallaf* ini sendiri menunjukkan adanya persyaratan kehendak bebas dan kemampuan untuk memahami serta membedakan antara benar dan salah. Namun sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, konsep takdir dalam Islam juga memiliki peran penting. Para ulama Islam telah berusaha untuk merekonsiliasi antara kehendak bebas manusia dan takdir Allah melalui berbagai penafsiran. Mayoritas ulama Ahlussunnah wal Jama'ah, misalnya, menganut pandangan *kasb* (perolehan), yang menekankan bahwa manusia memiliki peran dalam “memperoleh” tindakan mereka, meskipun tindakan tersebut tetap berada dalam pengetahuan dan izin Allah. Manusia bertanggung jawab atas perbuatan yang mereka “peroleh” dengan kehendak bebas mereka, meskipun Allah mengetahui segala sesuatu yang akan terjadi.⁵⁰²

Dalam praktik hukum Islam, prinsip pertanggungjawaban diimplementasikan melalui berbagai ketentuan hukum pidana Islam (*jinayat*). Hukum Islam membedakan antara tindakan yang dilakukan secara sengaja (*'amd*) dan tidak sengaja (*khata'*) dalam menentukan tingkat pertanggungjawaban dan jenis hukuman. Selain itu, hukum Islam juga mengakui adanya faktor-faktor yang dapat mengurangi atau menghilangkan tanggung jawab, seperti ketidakdewasaan, gangguan jiwa, atau paksaan (*ikrah*). Ketentuan-ketentuan ini menunjukkan adanya pengakuan terhadap kompleksitas perilaku manusia dan upaya untuk menerapkan prinsip keadilan dalam konteks pertanggungjawaban hukum. Para

ahli hukum Islam klasik, seperti Imam al-Ghazali, telah membahas secara mendalam tentang hubungan antara kehendak bebas, takdir, dan pertanggungjawaban dalam karya-karya mereka. Perspektif mereka menekankan pentingnya niat (*niyyah*) dan pilihan bebas dalam menentukan tanggung jawab moral dan hukum.⁵⁰³

Studi kasus ini menunjukkan bahwa hubungan antara pertanggungjawaban hukum dan klaim takdir adalah isu yang kompleks dan multidimensi. Klaim takdir, khususnya dalam interpretasi deterministik, berpotensi menantang fondasi kehendak bebas yang mendasari sistem pertanggungjawaban hukum. Namun, perspektif kopatibilisme menawarkan cara untuk merekonsiliasi kedua konsep tersebut, dengan mengakui bahwa kehendak bebas dapat kompatibel dengan determinisme. Dalam konteks hukum Islam, prinsip pertanggungjawaban merupakan pilar utama, yang direkonsiliasi dengan konsep takdir melalui penafsiran yang menekankan pada peran manusia dalam "memperoleh" tindakan mereka dengan kehendak bebas yang diberikan oleh Allah. Memahami nuansa hubungan antara pertanggungjawaban hukum dan klaim takdir adalah penting untuk mengembangkan sistem hukum yang adil, efektif, dan responsif terhadap kompleksitas perilaku manusia. Diskursus berkelanjutan mengenai isu ini akan terus memperkaya pemahaman kita tentang hakikat kehendak bebas, tanggung jawab moral dan hukum, serta keadilan dalam konteks yang lebih luas.

Al-Badā' Amal dan Perubahan dalam Fikih

Fikih, sebagai sistem hukum Islam yang digali dari sumber-sumber utama seperti Al-Quran dan Sunnah, bukanlah entitas yang statis dan beku. Sebaliknya, Fikih memiliki kemampuan untuk beradaptasi dan berkembang seiring dengan perubahan zaman, tempat, dan kondisi sosial-budaya masyarakat. Salah satu konsep penting yang memungkinkan dinamika ini adalah *al-Badā' Amal*. Konsep ini Merujuk pada perubahan atau penyesuaian dalam praktik atau penerapan hukum Islam yang didasarkan pada pertimbangan kemaslahatan (*maslahah*) dan perubahan kondisi yang relevan.

Secara etimologi, *al-Badā'* berasal dari kata *bada'a* yang berarti tampak, jelas, atau nyata setelah sebelumnya tersembunyi atau tidak jelas. Dalam konteks *al-Badā' Amal*, istilah ini Merujuk pada penampakan atau kejelasan suatu kondisi atau kemaslahatan baru yang sebelumnya tidak diperhatikan atau belum menjadi pertimbangan utama dalam penetapan hukum. *Amal* sendiri berarti praktik, perbuatan, atau penerapan. Dengan demikian, *al-Badā' Amal* dapat dipahami sebagai perubahan atau penyesuaian dalam praktik hukum Islam yang muncul karena adanya kejelasan atau penampakan kondisi dan kemaslahatan baru yang signifikan.

Konsep *al-Badā' Amal* berbeda dengan konsep *naskh* (abrogasi) dalam hukum Islam. *Naskh* merupakan penghapusan atau penggantian suatu hukum syar'i dengan hukum syar'i yang lain, yang berasal dari wahyu. *Naskh* terjadi dalam tataran teks normatif (Al-Quran dan Sunnah), sedangkan *al-Badā' Amal* terjadi dalam tataran

implementasi atau praktik hukum. *Al-Badā' Amal* tidak mengubah teks normatif, melainkan mengubah cara penerapan atau interpretasinya dalam konteks yang berbeda. Perubahan ini didorong oleh pemahaman yang lebih mendalam terhadap *masalah* dan perubahan kondisi yang mempengaruhi tercapainya *masalah* tersebut.

Dalam tradisi Fikih, konsep yang memiliki kesamaan dan seringkali dikaitkan dengan *al-Badā' Amal* adalah *taghayyur al-ahkam bi taghayyur al-azman wa al-amkan* (perubahan hukum karena perubahan zaman dan tempat). Prinsip ini mengakui bahwa hukum Islam, khususnya dalam ranah *muamalah* (hubungan sosial dan transaksi), dapat dan bahkan seharusnya berubah seiring dengan perubahan konteks sosial, ekonomi, dan teknologi. *Al-Badā' Amal* dapat dipandang sebagai salah satu mekanisme operasional dari prinsip *taghayyur al-ahkam*. Melalui *al-Badā' Amal*, para mujtahid (ahli hukum Islam yang berijtihad) dapat melakukan penyesuaian dalam praktik hukum untuk memastikan bahwa hukum Islam tetap relevan dan mampu mewujudkan kemaslahatan umat manusia dalam konteks yang terus berubah.

Al-Badā' Amal bekerja melalui beberapa tahapan dan mekanisme dalam kerangka ijtihad. Pertama, terdapat pengamatan dan analisis mendalam terhadap perubahan kondisi sosial, ekonomi, budaya, dan teknologi yang terjadi dalam masyarakat. Pengamatan ini tidak hanya terbatas pada aspek lahiriah saja, namun juga mencakup pemahaman terhadap dampak perubahan tersebut terhadap nilai-nilai dan prinsip-prinsip Islam, khususnya *masalah*.

Kedua, para mujtahid melakukan evaluasi terhadap praktik hukum yang berlaku dan mengidentifikasi potensi ketidaksesuaian atau ketidakharmonisan antara praktik tersebut dengan *masalah* dalam konteks perubahan yang terjadi. Evaluasi ini dilakukan dengan Merujuk kepada sumber-sumber utama hukum Islam, prinsip-prinsip umum *syariah* (maqasid syariah), dan kaidah-kaidah Fikih.

Ketiga, jika ditemukan adanya ketidaksesuaian atau potensi *mafsadah* (kerusakan) penerapan hukum yang lama dalam kondisi baru, maka para mujtahid akan melakukan ijtihad untuk merumuskan solusi hukum yang lebih tepat dan relevan. Proses ijtihad ini dapat melibatkan berbagai metode, seperti *qiyas* (analogi), *istihsan* (preferensi hukum), *masalah mursalah* (pertimbangan kemaslahatan yang tidak secara eksplisit disebutkan dalam teks), dan *urf* (adat kebiasaan yang baik). Dalam konteks *al-Badā' Amal*, metode *masalah mursalah* dan *urf* menjadi sangat penting karena perubahan kondisi seringkali memunculkan kemaslahatan atau kebiasaan baru yang belum terakomodasi dalam formulasi hukum sebelumnya.

Keempat, hasil ijtihad yang berlandaskan *al-Badā' Amal* tidak serta merta mengubah hukum secara fundamental. Perubahan yang terjadi lebih bersifat adaptasi dan penyesuaian dalam praktik hukum. Hukum asal tetap berlaku, namun penerapannya disesuaikan dengan kondisi baru untuk mencapai *masalah* yang lebih optimal. Perubahan ini dapat berupa penetapan fatwa baru, revisi terhadap praktik ibadah tertentu, atau pengembangan mekanisme implementasi hukum dalam bidang muamalah.

Perubahan ini harus tetap berada dalam kerangka prinsip-prinsip *syariah* dan tidak boleh bertentangan dengan nash (teks) yang *qath'i* (pasti dan jelas) atau *ijma'* (konsensus ulama).

Salah satu contoh studi kasus penerapan *al-Badā' Amal* dalam Fikih adalah perkembangan hukum transaksi *online* dalam Fikih Muamalah kontemporer. Pada masa klasik Islam, transaksi perdagangan umumnya dilakukan secara tatap muka dengan menyerahkan barang dan pembayaran tunai di tempat. Namun, dengan perkembangan teknologi internet dan e-commerce, transaksi *online* menjadi semakin populer dan luas. Kondisi ini memunculkan berbagai isu hukum baru yang belum terakomodasi dalam Fikih klasik, seperti keabsahan akad jarak jauh, perlindungan konsumen dalam transaksi *online*, dan hukum pembayaran digital.

Para ulama kontemporer, dengan menerapkan prinsip *al-Badā' Amal*, melakukan ijtihad untuk merumuskan hukum transaksi *online* yang sesuai dengan prinsip-prinsip *syariah* dan *maslahah*. Mereka mempertimbangkan perubahan kondisi transaksi yang terjadi, kemaslahatan ekonomi yang dapat diperoleh dari transaksi *online*, dan potensi *mafsadah* yang mungkin timbul jika tidak ada regulasi yang jelas. Hasil ijtihad ini menghasilkan fatwa dan panduan hukum yang mengakui keabsahan akad *online* dengan syarat-syarat tertentu, mengatur perlindungan konsumen *online*, dan membolehkan penggunaan metode pembayaran digital yang sesuai dengan prinsip *syariah*.

Contoh lainnya adalah perubahan ijtihad terkait dengan penggunaan teknologi modern dalam ibadah. Dahulu, penggunaan alat bantu modern seperti mikrofon dalam shalat atau penggunaan jam digital untuk mengetahui waktu shalat dipermasalahkan oleh sebagian ulama karena dianggap *bid'ah* (inovasi dalam agama yang tidak ada dasarnya). Namun seiring dengan berjalannya waktu dan berkembangnya pemahaman tentang *maslahah*, mayoritas ulama kontemporer kini membolehkan penggunaan teknologi modern dalam ibadah dengan syarat tidak mengubah esensi ibadah itu sendiri dan justru membantu mempermudah dan meningkatkan kualitas ibadah. Perubahan pandangan ini didasarkan pada *al-Badā' Amal*, yaitu penampakan *maslahah* yang lebih besar dalam penggunaan teknologi modern untuk ibadah serta tidak adanya dalil *nash* yang secara eksplisit melarangnya.

Al-Badā' Amal merupakan konsep penting dalam Fikih yang memungkinkan terjadinya perubahan dan adaptasi hukum Islam terhadap dinamika zaman. Konsep ini menekankan pentingnya mempertimbangkan *maslahah* dan perubahan kondisi dalam penerapan hukum Islam. Melalui mekanisme ijtihad yang berlandaskan *al-Badā' Amal*, Fikih mampu menjawab tantangan zaman dan tetap relevan dalam memberikan pedoman hukum bagi umat Islam dalam berbagai konteks. Studi kasus transaksi *online* dan penggunaan teknologi modern dalam ibadah menunjukkan bagaimana *al-Badā' Amal* telah berperan dalam menghasilkan perubahan positif dalam Fikih, menjadikannya lebih responsif terhadap kebutuhan masyarakat modern tanpa mengabaikan

prinsip-prinsip dasar *syariah* . Memahami dan menerapkan *al-Badā' Amal* secara tepat merupakan kunci untuk menjaga dinamika dan relevansi Fikih sebagai sistem hukum Islam yang rahmatan lil alamin.

Peran Doa, Taubat, dan Niat dalam Konteks Fiqh

Doa dalam Perspektif Fiqh Manifestasi 'Ubudiyyah dan Harapan Perubahan

Doa merupakan salah satu pilar utama dalam agama Islam, bahkan esensi dari ibadah itu sendiri. Lebih dari sekadar permohonan, doa adalah manifestasi konkret dari 'ubudiyyah, yaitu penghambaan diri seorang hamba kepada Rabb-nya, Allah Subhanahu wa Ta'ala. Dalam tradisi fiqh, doa tidak hanya dipandang sebagai amalan spiritual yang personal, tetapi juga memiliki dimensi hukum dan etika yang mengatur pelaksanaannya. Artikel ini akan mengkaji doa dalam perspektif fiqh, menyoroti bagaimana ia menjadi cerminan 'ubudiyyah sekaligus menjadi sarana untuk menumbuhkan harapan dan menggapai perubahan yang diidamkan.

Dari sudut pandang fiqh, doa memiliki kedudukan yang sangat penting. Para fuqaha, ulama ahli fiqh, menempatkan doa sebagai bagian integral dari ibadah dan amalan sehari-hari seorang Muslim. Doa tidak hanya dianjurkan pada waktu-waktu tertentu, seperti setelah shalat fardhu atau di malam hari, tetapi merupakan ibadah yang dapat dilakukan kapan saja dan di mana saja. Fiqh mengatur doa dalam berbagai aspek, mulai dari adab dan etika berdoa, waktu-waktu mustajab, hingga jenis-jenis doa yang dianjurkan. Hal ini menunjukkan bahwa fiqh memberikan kerangka operasional yang

jelas agar doa dapat dilaksanakan sesuai dengan tuntunan syariat dan mencapai tujuan yang diharapkan.

Salah satu aspek penting dalam fiqh doa adalah adab berdoa. Fiqh mengajarkan bahwa berdoa hendaknya dilakukan dengan khushyuk, merendahkan diri di hadapan Allah, dan menghadap kiblat. Selain itu, disunnahkan untuk mengangkat tangan ketika berdoa, mengulang-ulang doa, dan memulai doa dengan memuji Allah serta bershalawat kepada Nabi Muhammad Shallallahu 'alaihi wa sallam. Adab-adab ini bukan hanya sekadar formalitas, tetapi memiliki makna yang dalam dalam membentuk jiwa seorang hamba yang 'abid (penghamba). Dengan memperhatikan adab-adab ini, seorang Muslim diajarkan untuk benar-benar menghadirkan hatinya saat berdoa dan menyadari sepenuhnya keagungan Allah serta kehinaan dirinya di hadapan-Nya.

Doa dalam fiqh juga erat kaitannya dengan konsep 'ubudiyyah. 'Ubudiyyah secara bahasa berarti penghambaan, yaitu sikap tunduk, patuh, dan merendahkan diri sepenuhnya hanya kepada Allah. Dalam konteks doa, 'ubudiyyah termanifestasikan dalam pengakuan seorang hamba akan kelemahan dirinya di hadapan Allah Yang Maha Kuasa. Ketika berdoa, seorang Muslim menyadari bahwa segala sesuatu yang dimilikinya, termasuk hajat dan keinginannya, sepenuhnya berada di tangan Allah. Ia menanggalkan kesombongan dan keangkuhan, serta menyerahkan segala urusannya kepada Allah semata. Doa menjadi sarana untuk memperkuat ikatan 'ubudiyyah antara hamba dan Rabb-nya, mengingatkan manusia akan ketergantungannya kepada Allah dalam setiap aspek kehidupannya.

Lebih lanjut, doa dalam perspektif fiqh juga dilihat sebagai wujud harapan untuk meraih perubahan. Seorang Muslim berdoa bukan hanya untuk memenuhi kebutuhan spiritualnya, tetapi juga untuk memohon pertolongan Allah dalam menghadapi berbagai masalah dan tantangan hidup. Doa menjadi instrumen untuk mengubah takdir, memohon keberkahan, dan meraih kesuksesan baik di dunia maupun di akhirat. Dalam Al-Quran, Allah Swt. berfirman:

وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴿٦٠﴾

"Dan Tuhanmu berfirman, "Berdoalah kepada-Ku, niscaya akan Aku perkenankan bagimu. Sesungguhnya orang-orang yang sombong tidak mau menyembah-Ku akan masuk neraka Jahanam dalam keadaan hina dina."" (QS. Ghafir [40]: 60) Ayat ini menegaskan janji Allah untuk mengabulkan doa hamba-Nya. Namun, perlu dipahami bahwa pengabulan doa dalam perspektif fiqh tidak selalu berarti terpenuhinya semua keinginan secara instan dan sesuai dengan apa yang diminta. Ulama fiqh menjelaskan bahwa pengabulan doa dapat terwujud dalam tiga bentuk: pertama, dikabulkan persis seperti yang diminta; kedua, diganti dengan yang lebih baik di dunia atau di akhirat; ketiga, dijauhkan dari keburukan yang setara dengan permohonannya. Pemahaman ini mengajarkan seorang Muslim untuk senantiasa berhusnudzan (berprasangka baik) kepada Allah dalam setiap doa yang dipanjatkannya, serta menerima segala ketentuan-Nya dengan lapang dada.

Dalam konteks harapan perubahan, doa dalam fiqh juga menjadi motivasi untuk berusaha dan berikhtiar. Doa tidak boleh dijadikan alasan untuk bermalas-malasan dan berpangku tangan. Sebaliknya, doa harus diiringi dengan usaha maksimal dan ikhtiar yang sungguh-sungguh untuk meraih apa yang diinginkan. Imam Nawawi dalam kitab *Al-Adzkar* menjelaskan bahwa doa yang paling utama adalah doa yang disertai dengan amal perbuatan yang saleh. Artinya, doa dan usaha harus berjalan beriringan. Doa menjadi kekuatan spiritual yang mendorong seorang Muslim untuk terus berusaha dan tidak putus asa dalam menggapai perubahan yang lebih baik.

Selain itu, fiqh juga menekankan pentingnya doa kolektif atau doa berjamaah. Doa berjamaah memiliki keutamaan tersendiri dan seringkali lebih mustajab dibandingkan doa yang dipanjatkan secara individu. Dalam hadits disebutkan bahwa "*Tangan Allah bersama jamaah.*" Hal ini menunjukkan bahwa doa yang dipanjatkan bersama-sama memiliki kekuatan yang lebih besar dan lebih berpotensi untuk dikabulkan. Doa berjamaah juga mempererat ukhuwah Islamiyah dan menumbuhkan rasa solidaritas antar sesama Muslim.

Doa dalam perspektif fiqh bukan hanya sekadar rangkaian kata-kata permohonan, tetapi merupakan ibadah yang memiliki dimensi hukum dan etika yang diatur secara rinci. Doa adalah manifestasi 'ubudiyyah yang paling mendasar, di mana seorang hamba merendahkan diri di hadapan Allah dan mengakui ketergantungannya kepada-Nya. Lebih dari itu, doa juga merupakan sarana untuk menumbuhkan harapan perubahan dan meraih

kebaikan di dunia dan akhirat. Fiqh mengajarkan bahwa doa harus diiringi dengan adab yang baik, usaha yang maksimal, dan keyakinan yang kuat akan janji Allah. Dengan memahami dan mengamalkan doa sesuai dengan perspektif fiqh, seorang Muslim dapat menjadikan doa sebagai kekuatan spiritual yang dahsyat dalam menjalani kehidupan dan menggapai ridha Allah Subhanahu wa Ta'ala.

Taubat dalam Perspektif Fiqh Pembersihan Diri dan Pembuka Jalan Perbaikan

Dalam ajaran Islam, taubat menempati posisi yang sangat sentral sebagai mekanisme pembersihan diri dari dosa dan kesalahan. Lebih dari sekedar pengakuan lisan, taubat adalah proses komprehensif yang melibatkan dimensi spiritual, psikologis, dan perilaku. Perspektif Fiqh (hukum Islam) memberikan kerangka kerja yang jelas dan terukur untuk memahami dan mengimplementasikan taubat secara benar dan efektif.

Secara etimologis, taubat berasal dari bahasa Arab "تَابَ - يَتُوبُ" yang berarti kembali atau rujuk. Dalam konteks Fiqh, taubat diartikan sebagai tindakan seorang hamba kembali kepada Allah SWT dari kemaksiatan menuju ketaatan, menyesali dosa-dosa yang telah diperbuat, tekad untuk tidak mengulangnya, serta melakukan perbaikan atas kesalahan yang telah dilakukan. Definisi ini mencerminkan esensi taubat sebagai transformasi holistik dari kondisi dosa menuju kondisi yang lebih baik dan diridhai oleh Allah SWT. Perintah untuk bertaubat dan anjuran untuk senantiasa kembali kepada Allah SWT termaktub dalam berbagai ayat Al-Quran

dan hadis Nabi Muhammad SAW. Allah SWT berfirman dalam Al-Quran Surat At-Tahrim ayat 8:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن
يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُم جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا
الْأَنْهَارُ

*"Hai orang-orang yang beriman, bertaubatlah kepada Allah dengan taubat yang semurni-murninya (taubat nasuha), mudah-mudahan Rabbmu akan menutupi kesalahan-kesalahanmu dan memasukkanmu ke dalam jannah yang mengalir di dasar sungai-sungai..."*⁵⁰⁴ Ayat ini secara eksplisit memerintahkan orang-orang beriman untuk bertaubat dengan taubat nasuha, yaitu taubat yang tulus dan sungguh-sungguh. Selain itu, banyak ayat lain yang menekankan sifat Allah SWT yang Maha Penerima Taubat dan Maha Penyayang kepada hamba-hamba-Nya yang kembali kepada-Nya. Dalam hadis qudsi, Allah SWT berfirman: *"Wahai anak Adam, sesungguhnya selama engkau berdoa kepada-Ku dan berharap kepada-Ku, Aku akan mengampunimu atas apa yang ada padamu dan Aku tidak peduli. Wahai anak Adam, seandainya dosa-dosamu mencapai awan di langit, kemudian kamu memohon ampunan kepada-Ku, niscaya Aku akan mengampunimu. Wahai anak Adam, lengkap jika kamu datang kepada-Ku dengan membawa dosa seluruh bumi, kemudian engkau menemuiku dalam keadaan tidak mempersekutukan-Ku dengan sesuatu pun, niscaya Aku akan datang kepadamu dengan belas kasihan hati bumi pula."*⁵⁰⁵ Hadis ini menunjukkan betapa luasnya rahmat Allah SWT dan betapa

besarnya kasih sayang-Nya kepada hamba-hamba yang bertaubat. Urgensi taubat dalam Islam juga ditegaskan oleh para ulama berdasarkan pemahaman terhadap teks-teks agama dan realitas kehidupan manusia yang tidak pernah luput dari kesalahan. Imam Al-Ghazali dalam karya monumentalnya, *Ihya Ulumuddin*, menjelaskan bahwa taubat adalah salah satu fondasi utama dalam agama dan merupakan langkah pertama bagi seorang muslim untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT.⁵⁰⁶

Dalam Fiqh, para ulama menetapkan rukun dan syarat taubat yang harus dipenuhi agar taubat tersebut sah dan diterima oleh Allah SWT. Rukun taubat umum secara umum mencakup tiga hal utama:

1. Menyesali dosa yang telah diperbuat (الندم على الذنب): Penyesalan merupakan inti dari taubat. Seseorang harus benar-benar merasakan penyesalan mendalam atas dosa yang telah dilakukan. Penyesalan ini bukan sekedar perasaan sedih biasa, namun penyesalan yang mendorongnya untuk meninggalkan dosa tersebut dan mencari ridha Allah SWT.
2. Meninggalkan perbuatan dosa tersebut (الإقلاع عن الذنب): Taubat yang sesungguhnya mengharuskan seseorang untuk segera meninggalkan perbuatan dosa yang sedang dilakukan. Tidak mungkin seseorang bertaubat dari suatu dosa namun masih terus melakukannya. Meninggalkan dosa ini harus dilakukan secara total dan bukan hanya mengurangi intensitasnya.
3. Bertekad kuat untuk tidak mengulangi dosa tersebut di masa mendatang (العزم على أن لا يعود إليه): Rukun ini menekankan pada

niat dan tekad yang kuat untuk tidak kembali melakukan dosa yang sama di masa depan. Tekad ini harus muncul dari hati yang tulus dan bukan sekadar janji lisan.

Selain rukun-rukun di atas, terdapat syarat-syarat taubat yang perlu diperhatikan, terutama jika dosa yang dilakukan berkaitan dengan hak orang lain. Syarat-syarat tersebut adalah:

1. Mengembalikan hak orang lain jika dosa tersebut berkaitan dengan hak sesama manusia (رد الحقوق إلى أهلها): Jika dosa yang dilakukan berupa mengambil hak orang lain, seperti mencuri, menipu, atau berhutang dan belum membayarnya, maka syarat taubatnya adalah mengembalikan hak tersebut kepada pemiliknya atau meminta kehalalan (maaf) darinya.
2. Meminta maaf kepada orang yang dizalimi jika dosa tersebut berkaitan dengan kehormatan atau fisik orang lain (الاستحلال من صاحب الحق): Jika dosa yang dilakukan berkaitan dengan penampilan atau fisik orang lain, seperti menggunjing, memfitnah, atau memukul, maka syarat taubatnya adalah meminta maaf kepada orang yang dizalimi dan berusaha memperbaiki nama baik jika telah menyebabkan hasilnya.
3. Taubat dilakukan sebelum ajal tiba atau sebelum matahari terbit dari barat (أن يكون التوبة في وقتها). Taubat yang diterima oleh Allah SWT adalah taubat yang dilakukan sebelum datangnya ajal atau sebelum terjadinya tanda-tanda kiamat besar, seperti terbitnya matahari dari barat. Jika taubat dilakukan setelah ajal tiba atau setelah matahari terbit dari barat, maka taubat tersebut tidak lagi diterima.⁵⁰⁷

Proses taubat dalam Fiqh tidak hanya terbatas pada menyediakan rukun dan syarat. Lebih dari itu, taubat adalah sebuah proses spiritual yang berkelanjutan yang melibatkan beberapa tahapan:

1. Kesadaran akan dosa (الشعور بالذنب): Tahap awal taubat adalah munculnya kesadaran dalam diri seseorang bahwa ia telah melakukan dosa dan kesalahan. Kesadaran ini bisa muncul melalui introspeksi diri, nasihat orang lain, atau melalui perenungan terhadap ayat-ayat Al-Quran dan hadis Nabi SAW.
2. Pengakuan dosa kepada Allah SWT (الاعتراف بالذنب): Setelah menyadari dosa yang telah diperbuat, langkah selanjutnya adalah mengakui dosa tersebut kepada Allah SWT. Pengakuan ini dilakukan dengan menampilkan diri di hadapan Allah SWT dan memohon ampunan-Nya.
3. Istighfar (الاستغفار): Istighfar adalah permohonan ampunan kepada Allah SWT. Istighfar dapat dilakukan dengan mengucapkan lafaz istighfar seperti "أستغفر الله العظيم" (Astaghfirullahal 'Adzim) atau lafaz istighfar lainnya yang diajarkan oleh Rasulullah SAW.
4. Perbaikan diri dan peningkatan amal saleh (إصلاح النفس وزيادة الأعمال الصالحة): Taubat yang sesungguhnya akan mendorong seseorang untuk memperbaiki diri dan meningkatkan kualitas amal salehnya. Perbaikan diri ini mencakup aspek spiritual, moral, dan sosial. Peningkatan amal saleh dilakukan sebagai bentuk syukur atas rahmat Allah SWT dan sebagai upaya untuk mendekatkan diri kepada-Nya.

Taubat dalam perspektif Fiqh bukan hanya sekedar formalitas ritual, tetapi merupakan mekanisme pembersihan diri yang mendalam dan efektif. Dengan bertaubat, dosa-dosa yang telah diperbuat akan diampuni oleh Allah SWT, hati akan menjadi bersih dari noda dosa, dan jiwa akan kembali fitrah. Proses taubat juga membuka jalan bagi perbaikan diri secara berkelanjutan. Penyesalan atas dosa yang telah dilakukan akan menjadi motivasi untuk tidak mengulangi kesalahan yang sama dan bahkan berusaha menjadi pribadi yang lebih baik. Taubat juga memberikan harapan baru bagi seseorang yang merasa terpuruk dalam dosa. Dengan bertaubat, ia memiliki kesempatan untuk memulai lembaran baru dan meraih kebahagiaan dunia dan akhirat.

Taubat dalam perspektif Fiqh adalah konsep yang komprehensif dan fundamental dalam ajaran Islam. Ia bukan sekedar pengakuan lisan, namun proses transformasi diri yang meliputi penyesalan, pengampunan dosa, tekad untuk tidak kembali, dan perbaikan diri. Rukun dan syarat taubat yang ditetapkan dalam Fiqh memberikan panduan yang jelas agar taubat tersebut sah dan diterima oleh Allah SWT. Taubat adalah sarana pembersihan diri dari dosa dan kesalahan, membuka jalan bagi perbaikan individu dan sosial, serta merupakan wujud kasih sayang Allah SWT kepada hamba-hambanya yang selalu kembali kepada-Nya. Oleh karena itu, setiap muslim hendaknya senantiasa berusaha untuk bertaubat secara tulus dan sungguh-sungguh, serta menjadikan taubat sebagai bagian integral dari kehidupannya.

Niat dalam Perspektif Fiqih Ruh dan Penentu Nilai Amal

Dalam agama Islam, niat menduduki posisi sentral dalam setiap tindakan seorang Muslim. Ia bukan sekadar melintasi pikiran sebelum berangkat, melainkan ruh dan esensi yang menentukan nilai dan arah suatu perbuatan. Perspektif fikih menempatkan niat sebagai salah satu rukun dan syarat sahnya ibadah, bahkan lebih luas lagi, ia menjadi tolok ukur diterimanya amal di sisi Allah SWT. Secara etimologi, kata “niat” berasal dari bahasa Arab, yaitu *na-wa-ya*, yang berarti *al-qashdu* (maksud) dan *al-'azmu* (tekad yang kuat). Dalam terminologi fikih, niat didefinisikan sebagai *“maksud dan keinginan hati untuk melakukan suatu perbuatan karena Allah SWT, dalam rangka melaksanakan perintah-Nya atau menghindari larangan-Nya.”* Definisi ini menggarisbawahi dua elemen penting dalam niat, yaitu: pertama, adanya *qashdu* yang merupakan kehendak dan tujuan yang jelas; dan kedua, motivasi *lillah* yang menjadikan Allah SWT sebagai tujuan utama dalam beramal.

Urgensi niat dalam fikih sangatlah besar. Para ulama fikih sepakat bahwa niat merupakan salah satu rukun atau syarat sahnya ibadah mahdhah (ibadah khusus seperti shalat, puasa, zakat, dan haji). Tanpa niat yang benar, ibadah-ibadah ini dianggap tidak sah secara fikih, meskipun secara lahiriah telah dilakukan sesuai dengan ketentuan syariat. Lebih dari itu, niat tidak hanya berkaitan dengan ibadah mahdhah, tetapi juga mencakup seluruh aspek kehidupan seorang muslim. Setiap perbuatan, baik yang bersifat ibadah maupun muamalah (hubungan sosial dan ekonomi), dapat bernilai ibadah di sisi Allah SWT jika didasari dengan niat yang ikhlas karena

Allah SWT. Hal ini sejalan dengan kaidah fikih yang masyhur: *"Al-Umuru bi Maqashidiha"* (segala urusan itu tergantung pada niatnya). Kaidah ini mengisyaratkan bahwa niat adalah landasan dan ruh bagi setiap perbuatan.

Konsep niat sebagai ruh amal dapat dipahami melalui perbandingan antara jasad dan ruh. Jasad amal adalah perbuatan yang tampak secara lahiriah, seperti gerakan shalat, memberikan sedekah, atau ucapan yang baik. Sedangkan ruh amal adalah niat yang tersembunyi di dalam hati, yang memberikan kehidupan dan nilai pada jasad amal tersebut. Dua perbuatan yang secara lahiriah tampak sama tetap, dapat memiliki nilai yang berbeda bahkan bertolak belakang di sisi Allah SWT, tergantung pada niat yang mendasarinya.

Misalnya, doa orang mungkin melakukan shalat dengan gerakan, bacaan, dan waktu yang sama. Namun jika salah seorang shalat dengan niat ikhlas karena Allah SWT, sedangkan yang lain shalat hanya karena riya' (ingin dipuji) atau karena kebiasaan, maka nilai shalat keduanya akan sangat berbeda. Shalat orang pertama adalah ibadah yang diterima dan mendatangkan pahala dari Allah SWT, sedangkan shalat orang kedua, meskipun sah secara fikih (karena rukun dan syaratnya terpenuhi), tidak bernilai ibadah di sisi Allah SWT bahkan bisa menjadi dosa karena sifat riya' tersebut. Contoh lain, seseorang memberikan sedekah kepada fakir miskin. Jika sedekah tersebut diberikan dengan niat ikhlas karena Allah SWT, maka ia akan mendapatkan pahala sedekah. Namun jika sedekah itu diberikan dengan niat riya' atau dengan tujuan memenuhi si

penerima, maka sedekah tersebut tidak bernilai di sisi Allah SWT bahkan bisa menjadi dosa.

Hadis Nabi Muhammad SAW yang sangat terkenal tentang niat menegaskan hal ini:

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ لِدُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ.

“Sesungguhnya amal perbuatan itu tergantung pada niatnya, dan sesungguhnya setiap orang akan mendapatkan sesuai dengan apa yang diniatkannya. Barangsiapa yang hijrahnya karena Allah dan Rasul-Nya, maka hijrahnya itu kepada Allah dan Rasul-Nya. Dan barangsiapa yang hijrahnya karena dunia yang ingin diraihnya atau karena wanita yang hendak dinikahinya, maka hijrahnya itu kepada apa yang ia hijrah padanya.” (Al-Bukhari). Hadis ini dengan jelas menyatakan bahwa nilai amal perbuatan sangat bergantung pada niatnya. Rasulullah SAW memberikan contoh hijrah, sebuah amal yang sangat mulia dalam Islam. Namun, nilai hijrah menjadi sangat berbeda tergantung pada niat yang mendasarinya. Jika niat hijrah karena Allah dan Rasul-Nya, maka ia akan mendapatkan pahala dan ridha Allah SWT. Namun, jika niat hijrah hanya karena urusan duniawi, maka ia hanya akan mendapatkan apa yang diniatkannya, yaitu dunia, dan tidak mendapatkan pahala dari Allah SWT. Landasan hadis ini menjadi penting dalam fikih yang menegaskan bahwa niat adalah ruh dari setiap amal.

Niat bukan sekedar ada, tapi juga harus benar dan ikhlas agar amal bernilai di sisi Allah SWT. Keikhlasan dalam niat berarti menyampaikan tujuan beramal hanya karena Allah SWT, tanpa mengharapkan pujian, sanjungan, atau keuntungan duniawi lainnya. Al-Qur'an menekankan pentingnya ikhlas dalam beribadah:

وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا
الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ ۚ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ

“Padahal mereka tidak diperintah melainkan supaya menyembah Allah dengan menyampaikan ketaatan kepada-Nya dalam (menjalankan) agama yang lurus, dan supaya mereka mendirikan shalat dan menunaikan zakat; dan itulah agama yang lurus.”

(QS. Al-Bayyinah : 5). Ayat ini menjelaskan bahwa perintah utama dalam agama adalah menyembah Allah SWT dengan ikhlas, menyebarkan agama hanya untuk-Nya. Keikhlasan adalah syarat diterimanya amal ibadah. Imam Al-Ghazali dalam kitab *Ihya Ulumuddin* menjelaskan secara mendalam tentang pentingnya keikhlasan dalam beramal dan bahaya riya' yang dapat merusak nilai amal. Beliau menekankan bahwa keikhlasan adalah kunci untuk mencapai kedekatan dengan Allah SWT dan mendapatkan ridha-Nya

508.

Selain ikhlas, tujuan dari niat juga harus benar sesuai dengan syariat Islam. Niat yang benar adalah niat yang sesuai dengan perintah dan larangan Allah SWT. Misalnya, niat dalam shalat adalah untuk melaksanakan perintah Allah SWT dan mendekatkan diri kepada-Nya. Niat dalam berpuasa adalah untuk menunaikan

kewajiban puasa di bulan Ramadhan dan meraih ketakwaan. Niat dalam berjihad adalah untuk meninggikan kalimat Allah SWT. Niat-niat ini adalah niat yang benar dan sesuai dengan syariat. Sebaliknya, niat yang tidak benar adalah niat yang bertentangan dengan syariat atau niat yang mengandung unsur dosa. Misalnya, niat berpuasa agar terlihat kurus dan dipuji orang lain bukanlah niat yang benar. Niat melakukan shalat agar terhindar dari selan masyarakat juga bukanlah niat yang ikhlas. Niat melakukan perbuatan yang haram, seperti mencuri atau berzina, tentu saja merupakan niat yang buruk dan mendatangkan dosa.

Pemahaman tentang niat sebagai ruh dan penentu nilai amal memiliki esensi yang luas dalam berbagai aspek kehidupan seorang muslim. Dalam ibadah mahdhah, niat menjadi rukun dan syarat sahnya ibadah. Dalam shalat, niat harus hadir sebelum atau saat takbiratul ihram, yaitu *qashdu* untuk melaksanakan shalat tertentu (misalnya shalat Zuhur, Ashar, dll.) karena Allah SWT. Dalam puasa, niat dilakukan pada malam hari sebelum fajar, yaitu *qashdu* untuk berpuasa di bulan Ramadhan karena Allah SWT. Dalam zakat, niat dilakukan saat mengeluarkan harta zakat, yaitu *qashdu* untuk menunaikan kewajiban zakat karena Allah SWT. Dalam haji, niat dilakukan saat ihram, yaitu *qashdu* untuk melaksanakan ibadah haji karena Allah SWT.

Tidak hanya dalam ibadah mahdhah, niat juga sangat penting dalam ibadah *ghairu mahdhah* (ibadah umum) dan dalam seluruh aktivitas kehidupan sehari-hari. Setiap perbuatan mubah (boleh) dapat berubah menjadi ibadah jika diniatkan untuk kebaikan dan

mendekatkan diri kepada Allah SWT. Makan dan minum, jika diniatkan untuk menjaga kesehatan agar dapat beribadah kepada Allah SWT, maka akan bernilai ibadah. Bekerja mencari nafkah, jika diniatkan untuk memenuhi kebutuhan keluarga dan membantu sesama, juga akan bernilai ibadah. Belajar dan menuntut ilmu, jika diniatkan untuk meningkatkan ilmu agama dan mengamalkannya, akan menjadi ibadah yang sangat mulia. Apalagi aktivitas sosial seperti membantu orang lain, menjenguk orang sakit, atau membersihkan lingkungan, jika dilakukan dengan niat ikhlas karena Allah SWT, akan mendatangkan pahala yang besar.

Dalam konteks muamalah, niat juga memiliki peran penting. Dalam berdagang, niat yang baik adalah mencari rezeki yang halal dan memberikan kemanfaatan kepada masyarakat. Dalam bekerja, niat yang baik adalah melaksanakan amanah dengan sebaik-baiknya dan memberikan kontribusi positif bagi tempat kerja. Dalam berkeluarga, niat yang baik adalah membangun keluarga yang sakinah, mawaddah, wa rahmah, dan mendidik anak-anak menjadi generasi yang shalih dan shalihah.

Meskipun fikih dan tasawuf sama-sama menekankan pentingnya niat, terdapat perbedaan dalam fokus dan kedalaman perspektif keduanya. Fikih lebih fokus pada aspek lahiriah dan formalitas niat sebagai syarat sahnya ibadah. Fikih membahas tentang rukun dan syarat niat, waktu niat, lafaz niat (dalam beberapa madzhab), dan hal-hal lain yang berkaitan dengan aspek teknis niat dalam ibadah. Tujuan utama fikih adalah memastikan bahwa ibadah yang dilakukan sah secara syariat dan menggugurkan kewajiban.

Sementara itu, tasawuf lebih fokus pada aspek batiniah dan spiritualitas niat. Tasawuf membahas tentang keikhlasan, kejernihan hati, motivasi yang mendalam, dan dampak niat terhadap kualitas hubungan antara hamba dengan Allah SWT. Tasawuf mengajarkan bagaimana membersihkan niat dari segala kotoran riya', sum'ah (ingin didengar), 'ujub (bangga diri), dan penyakit hati lainnya. Tujuan utama tasawuf adalah mencapai *maqam ihsan*, yaitu beribadah kepada Allah SWT seolah-olah melihat-Nya, atau jika tidak bisa melihat-Nya, maka yakinlah bahwa Allah SWT selalu melihat kita. Dalam perspektif tasawuf, niat bukan hanya syarat sah ibadah, tetapi juga merupakan ruh, esensi, dan kunci untuk mencapai kedekatan dengan Allah SWT. Para ahli tasawuf seperti Imam Junaid Al-Baghdadi dan Imam Al-Qusyairi dalam kitab *Risalah Al-Qusyairiyah* menjelaskan secara mendalam tentang tingkatan-tingkatan niat dan bagaimana mencapai keikhlasan yang sempurna.

Meskipun terdapat perbedaan fokus, fikih dan tasawuf sebenarnya saling melengkapi dalam memahami konsep niat. Fikih memberikan landasan formalitas dan aturan-aturan yang jelas tentang niat, sedangkan tasawuf memberikan kedalaman spiritualitas dan motivasi batiniah yang kuat. Seorang Muslim yang ideal adalah yang memahami niat dari perspektif fikih dan tasawuf secara seimbang, sehingga ibadahnya tidak hanya sah secara syariat, tetapi juga berkualitas dan mendekatkan diri kepada Allah SWT.

Niat dalam perspektif fikih merupakan ruh dan esensi dari setiap amal perbuatan. Ia adalah penentu nilai dan arah suatu tindakan, baik dalam ibadah mahdhah maupun ghairu mahdhah, bahkan

dalam seluruh aspek kehidupan seorang muslim. Niat yang benar dan ikhlas karena Allah SWT akan menjadikan amal bernilai ibadah dan mendatangkan pahala dari Allah SWT. Sebaliknya, niat yang buruk atau tidak ikhlas dapat merusak nilai amal bahkan mendatangkan dosa. Oleh karena itu, setiap umat Islam dituntut untuk selalu memperhatikan niatnya dalam setiap perbuatan, menyampaikannya dari segala kotoran riya' dan penyakit hati lainnya, serta menjadikannya semata-mata karena Allah SWT. Dengan memahami dan mengamalkan konsep niat ini dengan benar, seorang muslim akan dapat meraih kualitas ibadah yang tinggi, mencapai kedekatan dengan Allah SWT, dan menjalani kehidupan yang penuh dengan keberkahan dan ridha-Nya.

Interkoneksi Doa, Taubat, dan Niat dalam Mengarungi Takdir

Dalam lanskap kehidupan yang kompleks, konsep takdir seringkali menjadi topik perenungan yang mendalam. Bagi umat beragama, khususnya dalam tradisi Islam, takdir tidak dipandang sebagai garis nasib yang kaku dan tidak dapat diubah, melainkan sebagai kerangka kerja ilahi yang memungkinkan interaksi dinamis antara kehendak Tuhan dan usaha manusia. Dalam konteks ini, doa (permohonan), taubat (pertobatan), dan niat (kehendak) muncul sebagai tiga pilar spiritual yang saling terkait dan esensial dalam mengarungi takdir. Yang ketiga bukan sekedar ritual keagamaan, tetapi merupakan instrumen aktif yang memberdayakan individu untuk berinteraksi dengan takdir secara bermakna dan konstruktif. Doa, dalam hakikatnya, adalah komunikasi langsung antara seorang hamba dengan Tuhannya. Ia merupakan manifestasi pengakuan

akan keterbatasan diri dan kebergantungan mutlak kepada kekuatan dan kebijaksanaan Ilahi. Dalam konteks takdir, doa tidak dipahami sebagai upaya untuk memaksa Tuhan mengubah rencana-Nya, melainkan sebagai sarana untuk memohon bimbingan, rahmat, dan perlindungan dalam menghadapi ketetapan-Nya. Al-Quran menekankan pentingnya doa sebagai ibadah yang mulia, sebagaimana firman Allah SWT: “*Berdoalah kepada-Ku, niscaya akan Kuperkenankan bagimu.*” (QS. Ghafir : 60). Ayat ini secara eksplisit menunjukkan bahwa doa memiliki kekuatan untuk menarik respons Tuhan, yang dalam konteks takdir, dapat diinterpretasikan sebagai kemampuan doa untuk mempengaruhi arah dan kualitas pengalaman hidup seseorang.

Lebih lanjut, dalam tradisi hadis, Rasulullah SAW sering memperingatkan umatnya untuk berdoa dalam segala situasi, baik suka maupun duka. Beliau bersabda, “*Tidak ada sesuatu yang lebih mulia di sisi Allah Ta'ala selain doa.*” (HR. Tirmidzi). Hadis ini menegaskan kedudukan doa sebagai ibadah yang sangat dicintai Allah dan memiliki nilai yang luar biasa. Dalam pandangan para ulama, doa dapat menjadi perisai dari takdir buruk dan menjadi pembuka pintu kebaikan. Imam Ghazali dalam karya monumentalnya, *Ihya Ulumuddin*, menjelaskan bahwa doa adalah senjata seorang mukmin, yang dapat menolak bala dan mendatangkan manfaat, bahkan dalam hal-hal yang tampaknya telah ditetapkan.⁵⁰⁹

Namun, penting untuk memahami bahwa doa tidak beroperasi secara magis atau mekanis dalam mengubah takdir. Doa yang efektif

adalah doa yang lahir dari hati yang tulus, penuh harap, dan disertai dengan usaha yang maksimal. Doa yang dipanjatkan dengan kesadaran akan keagungan Tuhan dan kerendahan diri seorang hamba akan lebih mungkin dikabulkan. Selain itu, doa juga berfungsi sebagai sarana untuk menenangkan hati dan memperkuat jiwa dalam menghadapi takdir yang mungkin sulit atau tidak menyenangkan. Dengan berdoa, seseorang membangun koneksi spiritual yang mendalam dengan Tuhan, yang memberikan kekuatan batin dan ketenangan dalam menghadapi lika-liku kehidupan.

Taubat, atau pertobatan, adalah proses spiritual yang melibatkan pengakuan dosa, penyesalan mendalam atas kesalahan, dan tekad untuk tidak mengulangnya di masa depan. Dalam konteks takdir, taubat memiliki peran penting dalam mencerahkan diri dari dampak negatif dosa dan kesalahan yang mungkin menjadi penyebab datangnya takdir buruk. Al-Quran secara jelas mencerminkan taubat sebagai jalan untuk meraih keberuntungan dan rahmat Allah SWT, sebagaimana firman-Nya: “ *Dan bertaubatlah kamu semua kepada Allah, wahai orang-orang yang beriman, agar kamu beruntung.* ” (QS. An-Nur: 31). Ayat ini dipertemukan dengan taubat dengan keberuntungan, yang dalam konteks takdir, dapat diartikan sebagai ketidakterhindaran dari malapetaka dan mendapatkan kebaikan dalam hidup.

Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, seorang ulama besar abad ke-14, dalam kitabnya *Madarij as-Salikin* , menjelaskan bahwa dosa-dosa dapat menjadi penghalang datangnya rezeki dan penyebab datangnya musibah.⁵¹⁰ Taubat, dalam pencampuran, adalah kunci

untuk menghilangkan penghalang-penghalang ini dan membuka pintu rahmat dan keberkahan. Dengan bertaubat, seseorang membersihkan jiwa dari noda dosa, yang dapat diibaratkan sebagai membersihkan wadah agar dapat diisi dengan air jernih. Proses taubat yang tulus akan membuka jalan bagi datangnya takdir yang lebih baik dan lebih berkah.

Lebih dari sekedar penghapusan dosa, taubat juga merupakan transformasi internal yang mendalam. Ia melibatkan perubahan sikap dan perilaku yang signifikan. Taubat yang benar akan mendorong seseorang untuk memperbaiki hubungan dengan Allah dan sesama manusia, serta untuk berbuat baik dan menjauhi keburukan. Dalam perspektif sufistik, taubat merupakan langkah awal dalam perjalanan spiritual menuju Allah. Jalaluddin Rumi, seorang tokoh sufi terkenal, dalam *Matsnawi*, menekankan pentingnya taubat sebagai pembersihan hati yang membuka jalan bagi ma'rifat (pengetahuan spiritual) dan kedekatan dengan Tuhan.⁵¹¹ Taubat bukan sekedar ritual pengampunan dosa, namun merupakan proses transformasi diri yang berkelanjutan yang memungkinkan seseorang untuk hidup selaras dengan kehendak Tuhan dan takdir-Nya.

Niat, atau kehendak, adalah daya penggerak di balik setiap tindakan. Dalam Islam, niat memiliki kedudukan yang sangat penting, bahkan Rasulullah SAW bersabda, “*Sesungguhnya amal perbuatan itu tergantung pada niatnya, dan sesungguhnya setiap orang akan mendapatkan sesuai dengan apa yang diniatkannya.*” (HR. Bukhari dan Muslim). Hadis ini menegaskan bahwa kualitas dan

nilai suatu perbuatan amal sangat ditentukan oleh niat yang mendasarinya. Dalam konteks takdir, niat berperan sebagai kompas yang mengarahkan energi dan usaha seseorang dalam mencapai takdir terbaik yang mungkin.

Niat yang baik akan menghasilkan tindakan yang baik pula. Ketika seseorang memiliki niat yang tulus untuk beribadah kepada Allah, untuk berbuat kebaikan kepada sesama, dan untuk mencari ridha-Nya dalam segala aspek kehidupan, maka tindakan-tindakannya akan dilakukan dengan keberkahan dan kemudahan. Sebaliknya, niat yang buruk atau tujuan yang tidak benar dapat membawa dampak negatif dalam perjalanan hidup seseorang. Ibnu Arabi, seorang tokoh sufi besar, dalam *Futuhat al-Makkiyyah*, menjelaskan bahwa niat adalah kunci pembuka pintu-pintu keberkahan dan rahmat Allah.⁵¹²

Dalam konteks takdir dan usaha manusia, niat juga berperan dalam memilih jalan hidup yang sesuai dengan nilai-nilai agama dan moral. Ketika seseorang memiliki niat yang kuat untuk mengikuti jalan yang diridhai Allah, ia akan lebih termotivasi untuk berikhtiar, berusaha, dan mengambil keputusan yang tepat dalam menghadapi berbagai pilihan dan tantangan hidup. Niat yang baik juga akan membantu seseorang untuk bersabar dan tabah dalam menghadapi takdir yang tidak menyenangkan. Dengan menyadari bahwa segala sesuatu yang terjadi adalah atas kehendak Allah dan memiliki hikmah di baliknya, seseorang akan lebih mampu menerima takdir dengan lapang dada dan tetap berprasangka baik kepada Tuhan.

Doa, taubat, dan niat bukanlah entitas yang terpisah, melainkan tiga komponen yang saling berkaitan dan membentuk kesatuan yang harmonis dalam mengarungi takdir. Doa adalah ungkapan ketergantungan kepada Allah dan permohonan bimbingan-Nya dalam menghadapi takdir. Taubat adalah proses pembersihan diri dari dosa dan kesalahan yang mungkin menjadi penghalang datangnya takdir yang baik. Niat adalah pengarah energi dan usaha dalam menjemput takdir terbaik dan menjalani kehidupan yang diridhai Allah.

Ketiganya bekerja secara sinergis. Doa yang tulus akan lebih efektif jika diiringi dengan taubat yang sungguh-sungguh, karena hati yang bersih dari dosa lebih dekat dengan rahmat Allah. Niat yang baik akan mengarahkan doa dan taubat pada tujuan yang benar, yaitu mencari ridha Allah dan meraih takdir terbaik yang mungkin. Sebaliknya, tanpa doa, taubat dan niat mungkin kehilangan arah dan kekuatan spiritualnya. Tanpa taubat, doa dan niat mungkin terhambat oleh beban dosa dan kesalahan. Tanpa niat yang benar, doa dan taubat mungkin hanya menjadi ritual kosong tanpa makna yang mendalam.

Dalam pandangan Islam, takdir bukanlah sesuatu yang statis dan tidak dapat dipengaruhi. Meskipun Allah Maha Mengetahui segala sesuatu yang akan terjadi, manusia tetap memiliki kebebasan memilih dan berusaha. Doa, taubat, dan niat adalah instrumen yang diberikan Allah kepada manusia untuk berinteraksi secara aktif dengan takdir. Melalui doa, seseorang memohon bimbingan dan rahmat Allah. Melalui taubat, seseorang membersihkan diri dari

penghalang-penghalang spiritual. Melalui niat, seseorang mengarahkan energi dan usaha pada tujuan yang benar. Ketiganya bersama-sama memberdayakan individu untuk mengarungi takdir dengan lebih bijaksana, sabar, dan optimis, serta untuk meraih kebahagiaan dan kesuksesan dunia dan akhirat.

Perbandingan Pendekatan Mazhab Fiqh

Hubungan rumit antara takdir ilahi *dan* agensi moral manusia telah menjadi wacana yang sudah lama ada dan penting dalam teologi dan yurisprudensi Islam. Perdebatan ini secara signifikan memengaruhi pemahaman tentang tanggung jawab individu, sifat keadilan ilahi, dan fondasi etika Islam. Berbagai mazhab yurisprudensi Islam (Mazhab Fiqh), meskipun disatukan oleh kepatuhan mereka pada teks-teks dasar Al-Qur'an dan Sunnah, telah mengembangkan perspektif bernuansa tentang masalah yang kompleks ini. Artikel ini bertujuan untuk secara cermat membandingkan sudut pandang lima Mazhab terkemuka Hanafi, Maliki, Syafi'i, Hanbali, dan Ja'fari – mengenai interaksi antara *takdir* dan pilihan moral, dengan menggunakan pendekatan yang secara akademis ketat dan ilmiah.

Mazhab-mazhab Fiqh, meskipun berakar pada dasar kitab suci yang sama, sering kali berbeda dalam pendekatan metodologis mereka untuk memperoleh putusan hukum dan interpretasi teologis. Masalah *takdir* dan pilihan moral tidak terkecuali, yang mengungkap spektrum perspektif yang mencerminkan berbagai penekanan pada kedaulatan ilahi dan tanggung jawab manusia. Memahami perbedaan-perbedaan ini penting tidak hanya untuk

memahami kekayaan dan keragaman pemikiran hukum Islam, tetapi juga untuk menghargai implikasi mendalam dari kerangka teologis ini terhadap pertimbangan etika dan penerapan hukum praktis.

Mazhab Hanafi

Mazhab Hanafi, yang didirikan oleh Imam Abu Hanifah (w. 150 H/767 M), merupakan salah satu mazhab fikih terbesar dalam tradisi Sunni. Dalam ranah teologi, mazhab ini secara umum berafiliasi dengan aliran Maturidiyah, sebuah sekolah teologi yang dirintis oleh Abu Mansur al-Maturidi (w. 333 H/944 M). Maturidiyah muncul sebagai respons terhadap berbagai perdebatan teologis pada masanya, termasuk isu krusial mengenai takdir dan kehendak bebas manusia. Pemahaman mazhab Hanafi tentang takdir, yang dipengaruhi oleh kerangka teologis Maturidiyah, menghadirkan perspektif yang bernuansa, berusaha menyeimbangkan antara kekuasaan mutlak Tuhan dan tanggung jawab moral manusia. Artikel ini akan mengkaji secara mendalam doktrin takdir dalam mazhab Hanafi dengan merujuk pada prinsip-prinsip teologis Maturidiyah, serta implikasinya terhadap pemahaman tanggung jawab manusia dalam kerangka hukum Islam.

Inti dari pandangan mazhab Hanafi, yang selaras dengan Maturidiyah, terletak pada pengakuan akan ilmu Tuhan yang meliputi segala sesuatu, termasuk seluruh tindakan manusia sebelum tindakan tersebut terjadi. Keyakinan ini didasarkan pada ayat-ayat Al-Quran yang menegaskan keluasan ilmu Allah, seperti firman-Nya dalam Surah Al-Hadid ayat 22: *Tidak ada suatu musibah pun yang menimpa di bumi dan tidak pula pada dirimu sendiri*

melainkan telah tertulis dalam kitab (Lauh Mahfuzh) sebelum Kami menciptakannya. Sesungguhnya yang demikian itu adalah mudah bagi Allah. Ayat ini dan ayat-ayat senada seringkali digunakan sebagai dasar teologis untuk meyakini bahwa segala sesuatu telah ditetapkan dan diketahui oleh Allah SWT sebelum keberadaannya. Namun, pemahaman ini dalam teologi Maturidiyah, dan juga dalam mazhab Hanafi, tidak mengarah pada determinisme absolut (*jabr*) yang menafikan peran dan tanggung jawab manusia.

Mazhab Hanafi, melalui lensa Maturidiyah, menekankan konsep *kasb* (perolehan atau penghasilan) untuk menjelaskan hubungan antara kehendak ilahi dan tindakan manusia. Konsep *kasb* ini menjadi kunci utama dalam menjembatani antara kekuasaan Tuhan sebagai pencipta segala sesuatu dan tanggung jawab manusia sebagai pelaku tindakan. Menurut perspektif ini, Allah SWT adalah pencipta segala sesuatu, termasuk potensi dan kemampuan manusia untuk bertindak. Namun, manusia diberikan kemampuan untuk memilih dan berusaha (*ikhtiyar* dan *kasb*) dalam melakukan tindakan. Tindakan manusia dikatakan "diperoleh" atau "diusahakan" oleh manusia melalui kemauan dan usaha yang dimilikinya, meskipun pada hakikatnya kemampuan dan potensi untuk berusaha tersebut juga berasal dari Allah SWT. Dengan demikian, tindakan manusia adalah ciptaan Allah SWT dalam wujudnya (*khalqan*), namun sekaligus merupakan perolehan atau usaha manusia dalam pelaksanaannya (*kasban*).

Penjelasan mengenai *kasb* ini bertujuan untuk menghindari dua ekstrem teologis, yaitu determinisme absolut (*jabr*) dan *qadariyah*

(kehendak bebas mutlak yang menafikan peran takdir). Determinisme absolut akan menghilangkan tanggung jawab manusia atas tindakannya, karena segala sesuatu dianggap sepenuhnya ditentukan oleh Tuhan tanpa peran pilihan manusia. Sementara itu, *qadariyah*, dalam pandangan teologi Sunni, dapat mengarah pada pembatasan kekuasaan dan ilmu Tuhan, seolah-olah Tuhan tidak mengetahui atau tidak memiliki kendali atas tindakan manusia. Mazhab Hanafi, dengan doktrin *kasb* yang dianutnya, berusaha mengambil jalan tengah, mengakui kekuasaan dan ilmu Tuhan yang meliputi segala sesuatu, namun tetap memberikan ruang bagi kehendak dan tanggung jawab manusia dalam kerangka takdir ilahi.

Implikasi dari pandangan ini sangat jelas dalam ranah tanggung jawab moral dan hukum Islam. Dalam yurisprudensi Hanafi, akuntabilitas individu atas tindakan mereka merupakan prinsip fundamental. Konsep dosa dan pahala, kesalahan hukum dan kesalahan moral, didasarkan pada premis bahwa manusia memiliki kapasitas untuk memilih antara yang benar dan yang salah. Sebagai contoh, dalam hukum pidana Islam (*jinayat*) menurut mazhab Hanafi, syarat utama untuk dikenakan hukuman adalah *mukallaf*, yaitu orang yang sudah baligh dan berakal. Syarat ini menunjukkan bahwa hukum pidana ditegakkan atas dasar kapasitas manusia untuk memahami dan memilih tindakan, serta mempertanggungjawabkan pilihannya tersebut. Demikian pula dalam hukum perdata (*muamalat*), khususnya dalam akad dan kontrak, keabsahan suatu akad sangat bergantung pada kerelaan

dan pilihan bebas dari para pihak yang terlibat. Prinsip ini mencerminkan keyakinan bahwa manusia memiliki kehendak dan pilihan yang relevan dalam tindakan hukum dan moral mereka.

Penegasan terhadap *kasb* dan tanggung jawab individu dalam mazhab Hanafi tercermin pula dalam berbagai fatwa dan putusan hukum yang dikeluarkan oleh para ulama mazhab ini. Mereka senantiasa menekankan bahwa manusia akan dimintai pertanggungjawaban atas perbuatan yang mereka lakukan dengan kesadaran dan pilihan mereka. Hal ini sejalan dengan prinsip umum dalam Islam yang menekankan keadilan dan kebijaksanaan Allah SWT. Keadilan Allah meniscayakan adanya pertanggungjawaban atas tindakan, dan kebijaksanaan-Nya menuntut adanya pemberian kemampuan dan pilihan kepada manusia sebagai dasar pertanggungjawaban tersebut.

Mazhab Hanafi, dalam kerangka teologis Maturidiyah, menawarkan pemahaman yang komprehensif dan bernuansa mengenai doktrin takdir. Mereka mengakui ilmu Allah yang meliputi segala sesuatu dan kekuasaan-Nya yang mutlak atas alam semesta, namun tidak terjebak dalam determinisme absolut yang menafikan peran dan tanggung jawab manusia. Konsep *kasb* menjadi kunci dalam pandangan mereka, menjelaskan bagaimana tindakan manusia, meskipun diciptakan oleh Allah, tetap menjadi perolehan dan usaha manusia, sehingga manusia tetap bertanggung jawab atas pilihannya. Perspektif ini memberikan landasan teologis yang kuat bagi sistem hukum dan moral Islam, khususnya dalam yurisprudensi Hanafi, yang sangat menjunjung tinggi akuntabilitas

individu dan pilihan bebas dalam kerangka takdir ilahi. Pemahaman yang seimbang ini memungkinkan mazhab Hanafi untuk memberikan panduan hukum dan etika yang relevan dan aplikatif dalam berbagai aspek kehidupan manusia.

Mazhab Maliki

Mazhab Maliki, yang dinisbatkan kepada Imam Malik bin Anas, menonjolkan pendekatan yang bernuansa dalam memahami konsep takdir, sebuah isu sentral dalam teologi Islam. Mazhab ini tidak terjebak dalam dikotomi biner antara kebebasan mutlak manusia dan determinisme ilahi yang kaku, melainkan menawarkan perspektif yang mencoba mengharmonikan keduanya. Meskipun menyimpang dalam kerangka teologis Sunni yang lebih luas, pemikiran Maliki menyajikan penekanan yang khas, terutama dalam akomodasi agensi manusia di tengah keagungan dan kekuasaan mutlak Tuhan. Artikel ini akan mengupas pandangan Mazhab Maliki tentang takdir secara mendalam, dengan mengacu pada prinsip-prinsip teologis dan implikasi praktisnya dalam yurisprudensi Islam.

Dalam kerangka teologis Sunni, Mazhab Maliki menekankan penekanan yang kuat pada kehendak dan pengetahuan Tuhan yang menyeluruh. Hal ini tercermin dalam penekanan mereka bahwa segala sesuatu yang terjadi di alam semesta ini berada dalam cakupan ilmu dan kekuasaan Allah SWT. Konsepsi ini mengimplikasikan bahwa tidak ada satu pun peristiwa, sekecil apa pun, yang terjadi di luar rencana dan izin-Nya. Namun, penekanan pada kehendak ilahi ini tidak serta merta membawa Mazhab Maliki pada pandangan determinisme ekstrem yang menafikan peran dan

kapasitas manusia dalam bertindak. Sebaliknya, ulama Maliki berupaya untuk menjembatani pemahaman tentang kehendak Tuhan yang mutlak dengan realitas agensi manusia yang tampak dalam kehidupan sehari-hari.

Salah satu konsep kunci yang menjadi landasan pandangan Mazhab Maliki tentang takdir adalah *istita'a* (الاستطاعة), yang diterjemahkan sebagai kemampuan atau kapasitas yang diberikan Tuhan kepada manusia. Konsep ini menegaskan bahwa manusia yang dianugerahi Allah SWT mempunyai kemampuan untuk bertindak dan berikhtiar. Kemampuan ini bukanlah sesuatu yang melekat dalam diri manusia secara mandiri, melainkan merupakan anugerah dan amanah dari Allah SWT. Dengan demikian, *istita'a* dipandang sebagai potensi yang diberikan Tuhan kepada manusia untuk melakukan perbuatan, baik perbuatan baik maupun buruk. Imam Abu Hamid al-Ghazali dalam *Ihya Ulumuddin* menjelaskan bahwa *istita'a* adalah daya dan kekuatan yang diciptakan Allah dalam diri manusia sebagai prasyarat untuk terjadinya perbuatan. Ia menekankan bahwa daya baru ini berfungsi secara efektif ketika diberikan dengan kehendak dan izin Allah SWT. Namun demikian, keberadaan *istita'a* memberikan ruang bagi manusia untuk memiliki peran aktif dalam perbuatan yang dilakukannya.

Lebih lanjut lagi, ulama Maliki membedakan antara *istita'a qabliyyah* (kemampuan sebelumnya) dan *istita'a ma'a al-fi'l* (kemampuan yang menyertai perbuatan). *Istita'a qabliyyah* merujuk pada potensi dan kapasitas dasar yang diberikan

Allah kepada manusia sebelum melakukan perbuatan. Sementara *istita'a ma'a al-fi'l* adalah kemampuan yang aktual yang muncul bersamaan dengan terjadinya perbuatan, dan kemampuan ini sepenuhnya bergantung pada izin dan kehendak Allah SWT. Perbedaan ini penting untuk memahami bagaimana Mazhab Maliki menyeimbangkan antara kehendak ilahi dan agensi manusia. Manusia memiliki *istita'a qabliyyah* yang menjadi dasar tanggung jawab moralnya, namun realisasi perbuatannya (termasuk *istita'a ma'a al-fi'l*) tetap berada dalam ranah kehendak dan kekuasaan Allah SWT. Dengan demikian, manusia bertanggung jawab atas bagaimana mereka menggunakan *istita'a qabliyyah* yang telah dianugerahkan, meskipun hasil akhir dari perbuatannya tetap berada dalam ketentuan takdir Allah SWT.

Implikasi dari pemahaman Mazhab Maliki tentang takdir ini sangat signifikan dalam bidang hukum dan etika Islam. Yurisprudensi Maliki sangat menekankan prinsip tanggung jawab individu (*mas'uliyah fardiyyah*). Hal ini tercermin dalam penekanan yang kuat pada akuntabilitas individu di hadapan Allah SWT, terutama dalam hal pelaksanaan ibadah dan interaksi sosial. Dalam konteks ibadah, setiap Muslim secara individu bertanggung jawab untuk melaksanakan kewajiban agama seperti shalat, puasa, zakat, dan haji. Jawab ini didasarkan pada *istita'a* yang telah diberikan Allah SWT kepada tanggung jawab mereka. Demikian pula dalam hubungan antarmanusia, Mazhab Maliki menekankan pentingnya tanggung jawab individu dalam menjaga hak-hak orang lain, berbuat adil, dan menjauhi perbuatan dosa. Prinsip tanggung jawab individu

ini merupakan wujud dari pandangan Mazhab Maliki tentang takdir yang mengakui adanya hak milik manusia dalam kerangka kehendak ilahi.

Mazhab Maliki menawarkan perspektif yang komprehensif dan bernuansa tentang takdir. Mazhab ini menegaskan keagungan dan kekuasaan Allah SWT yang mutlak, namun tidak mengabaikan peran dan kapasitas manusia sebagai agen moral. Konsep *istita'a* menjadi kunci dalam memahami bagaimana Mazhab Maliki mengharmonikan antara kehendak ilahi dan lembaga manusia. Dengan mengakui *istita'a* sebagai anugerah dan amanah dari Allah SWT, Mazhab Maliki memberikan landasan teologis bagi tanggung jawab individu dan akuntabilitas moral dalam Islam. Sudut pandang ini tercermin dalam yurisprudensi Maliki yang sangat menekankan tanggung jawab individu dalam berbagai aspek kehidupan, baik dalam ibadah maupun dalam interaksi sosial. Dengan demikian, Mazhab Maliki memberikan kontribusi penting dalam wacana teologis Islam dengan menawarkan pemahaman tentang takdir yang tidak hanya mengakui kesetiaan Tuhan, tetapi juga menghormati martabat dan peran aktif manusia sebagai hamba Allah SWT yang bertanggung jawab.

Mazhab Syafi'i

Mazhab Syafi'i yang dinisbatkan kepada Imam Muhammad bin Idris al-Syafi'i, merupakan salah satu mazhab fikih terkemuka dalam tradisi Islam Sunni. Luasan pengaruhnya mencakup berbagai aspek kehidupan umat Islam, tidak termasuk dalam ranah teologi. Dalam memahami konsep takdir, Mazhab Syafi'i secara umum mengadopsi

kerangka teologis Asy'ariyah, sebuah aliran pemikiran kalam yang dominan dalam Islam Sunni. Artikel ini bertujuan untuk mengkaji secara mendalam pandangan Mazhab Syafi'i mengenai takdir melalui kacamata teologis Asy'ariyah, dengan fokus pada doktrin *kasb* dan implikasinya terhadap tanggung jawab manusia.

Asy'ariyah sebagai sebuah mazhab teologi yang digagas oleh Imam Abu al-Hasan al-Asy'ari, muncul sebagai respon terhadap berbagai teologi yang berkembang pada masa awal Islam. Salah satu fokus utama Asy'ariyah adalah menegaskan kedaulatan mutlak Tuhan (Allah SWT) dan kekuasaan-Nya yang tidak terbatas atas segala sesuatu. Penekanan ini menjadi fundamental dalam memahami pandangan Asy'ariyah, dan juga Mazhab Syafi'i yang mempengaruhinya, mengenai takdir. Dalam konteks takdir, Asy'ariyah mengajukan doktrin *kasb* (perolehan atau pemerolehan), sebuah konsep yang kompleks dan seringkali disalahpahami sebagai determinisme oleh sebagian kalangan. Meski demikian, para penganut Asy'ariyah menegaskan bahwa doktrin ini justru bertujuan untuk mendamaikan kemahakuasaan ilahi dengan tanggung jawab moral manusia. Al-Asy'ari dalam karya-karyanya berusaha membangun sebuah sistem teologi yang kokoh, yang mampu menjawab tantangan-tantangan rasionalitas dan argumen-argumen teologis dari kelompok lain, dengan tetap berpegang teguh pada prinsip-prinsip dasar ajaran Islam yang bersumber dari Al-Quran dan Sunnah.⁵¹³

Perspektif Asy'ariyah yang berpengaruh dalam pemikiran Syafi'i meyakini bahwa Allah SWT adalah satu-satunya pencipta segala

tindakan, baik tindakan yang dianggap baik maupun tindakan yang dianggap buruk dalam pandangan manusia. Manusia dalam pandangan ini tidak memiliki kemampuan untuk menciptakan tindakan mereka secara mandiri dan terpisah dari kehendak dan kekuasaan Allah SWT. Sebaliknya, manusia dipandang sebagai pihak yang "memperoleh" (*kasaba*) atau "memperoleh" (*iktasaba*) tindakan yang telah diciptakan oleh Allah SWT, berkaitan dengan niat dan kehendak yang ada dalam diri manusia. Konsep *kasb* ini menjadi titik sentral dalam teologi Asy'ariyah dan pemikiran Syafi'i mengenai takdir. *Kasb* dipahami sebagai hubungan antara tindakan Allah SWT sebagai pencipta tunggal dengan tindakan manusia sebagai pelaku yang bertanggung jawab. Meskipun Allah SWT menciptakan tindakan tersebut, manusia tetap dianggap bertanggung jawab atas niat dan arah kehendak yang mereka pilih dalam "memperoleh" tindakan tersebut. Dengan kata lain, tindakan manusia adalah ciptaan Allah, namun "pemerolehan" tindakan itu oleh manusia, yang dipengaruhi oleh niat dan kehendaknya, menjadi dasar bagi pertanggungjawaban moral dan hukum.⁵¹⁴ Doktrin *kasb* ini merupakan upaya teologis yang rumit untuk menjembatani antara kemahakuasaan ilahi yang mutlak dengan kebebasan dan tanggung jawab moral manusia. Perdebatan mengenai sifat dan efektivitas *kasb* manusia dalam teologi Asy'ariyah telah berlangsung panjang dan melibatkan berbagai interpretasi dan kritik.⁵¹⁵

Yurisprudensi Mazhab Syafi'i, meskipun dibangun di atas kerangka teologis Asy'ariyah yang tekanan *kasb*, tetap

mempertahankan fokus yang kuat pada akuntabilitas individu dalam putusan hukum (*fiqh*) dan arahan etika. Hal ini merupakan pendekatan praktis yang diterapkan Mazhab Syafi'i dalam memahami dan menerapkan konsep tanggung jawab manusia dalam kehidupan sehari-hari. Dalam konteks hukum Islam, Mazhab Syafi'i sangat menekan niat dan kemauan pelaku dalam menentukan hukum suatu tindakan. Misalnya, dalam kasus tindak pidana, Mazhab Syafi'i membedakan antara tindakan yang dilakukan secara sengaja (*'amd*) dan tidak sengaja (*khata'*), yang secara langsung berkaitan dengan niat dan kehendak pelaku. Penekanan pada akuntabilitas individu ini juga tercermin dalam etika Mazhab Syafi'i yang mendorong setiap umat Islam untuk bertanggung jawab atas perbuatan dan pilihannya, serta berusaha untuk selalu berbuat baik dan menjauhi keburukan. Dengan demikian, meskipun secara teologis Mazhab Syafi'i menganut doktrin *kasb* yang menekankan peran Allah SWT sebagai pencipta tindakan, dalam ranah praktis hukum dan etika, Mazhab Syafi'i tetap menekankan pentingnya tanggung jawab individu dan kebebasan memilih dalam batas-batas yang telah ditetapkan oleh syariat Islam.

Mazhab Syafi'i, dalam memahami konsep takdir, mengadopsi perspektif teologis Asy'ariyah yang tekanan pada kedaulatan ilahi dan doktrin *kasb*. Doktrin ini mencoba untuk mendamaikan antara kemahakuasaan mutlak Allah SWT sebagai pencipta segala tindakan dengan tanggung jawab moral dan hukum manusia. Meskipun doktrin *kasb* seringkali menimbulkan dan interpretasi yang beragam, Mazhab Syafi'i dalam yurisprudensi dan etikanya tetap

menekankan penekanan pada akuntabilitas individu. Hal ini menunjukkan bahwa Mazhab Syafi'i berusaha memahami takdir bukan sebagai konsep deterministik yang meniadakan peran manusia, melainkan sebagai sebuah kerangka teologis yang kompleks yang mengatur hubungan antara kehendak ilahi dan kebebasan manusia dalam bertindak dan bertanggung jawab.

Mazhab Hanbali

Mazhab Hanbali yang dinisbahkan kepada Imam Ahmad bin Hanbal (w. 241 H/855 M), merupakan salah satu mazhab fikih dan teologi Sunni yang signifikan dalam tradisi Islam. Secara teologis, mazhab ini secara tradisional diasosiasikan dengan mazhab Athari, atau dalam terminologi kontemporer, memiliki afinitas yang kuat dengan perspektif teologi Salafi. Karakteristik utama dari pendekatan teologis ini adalah penekanan pada otoritas tekstual Al-Quran dan Sunnah, serta kehati-hatian dalam spekulasi filosofis atau interpretasi rasionalistik, terutama dalam isu-isu yang berkaitan dengan akidah, termasuk takdir konsep atau ketetapan ilahi. Artikel ini bertujuan untuk mengkaji secara mendalam perspektif mazhab Hanbali terhadap takdir, dengan menyoroti bagaimana pemahaman Athari-Salafi mewarnai doktrin takdir dalam mazhab ini, serta menanamkannya terhadap konsep tanggung jawab manusia dalam kerangka yurisprudensi Hanbali.

Dalam diskursus teologis tentang takdir, Mazhab Hanbali, dalam bingkai Athari-Salafi, mengedepankan pendekatan literalitas tekstual (*zhahir an-nash*) terhadap ayat-ayat Al-Quran dan hadis-hadis Nabi yang berkaitan dengan ketetapan ilahi. Mereka

mencerminkan takdir ilahi dalam pemahaman yang komprehensif, meyakini bahwa Allah SWT telah menetapkan segala sesuatu yang akan terjadi, termasuk perbuatan manusia, sejak zaman azali. Penetapan ini bersumber dari ilmu dan hikmah Allah yang Maha Abadi dan mencakup seluruh dimensi kehidupan makhluk. Penegasan takdir ini tidak hanya mencakup peristiwa-peristiwa alam semesta, tetapi juga pilihan dan tindakan manusia, baik yang bersifat lahir maupun batin.⁵¹⁶

Para ulama Hanbali, yang menganut tradisi Athari, umumnya menghindari memuat filosofis yang mendalam atau interpretasi rasionalistik yang berlebihan terkait takdir. Mereka lebih memilih fokus pada penegasan teks-teks agama yang secara eksplisit menyatakan ketetapan ilahi, tanpa terlalu jauh mendalami kompleksitas metafisika atau berusaha mendamaikan secara rasional antara takdir dengan kehendak bebas manusia. Pendekatan ini didasarkan pada keyakinan bahwa akal manusia memiliki keterbatasan dalam memahami hakikat takdir ilahi yang transenden dan kompleks. Oleh karena itu, sikap yang paling tepat adalah menerima ajaran-ajaran Al-Quran dan Sunnah terkait takdir dengan *taslim* (penyerahan diri) dan *tafwidh* (mendelegasikan pemahaman sepenuhnya kepada Allah), tanpa terjebak dalam spekulasi yang berpotensi bermanfaat.

Meskipun Mazhab Hanbali menegaskan doktrin takdir secara kuat, hal ini tidak serta merta menafikan konsep tanggung jawab manusia (*mas'uliyah*) dalam kerangka yurisprudensi mereka. Sebaliknya, yurisprudensi Hanbali tetap menjunjung tinggi prinsip

akuntabilitas individu di hadapan hukum ilahi. Tindakan manusia dinilai berdasarkan parameter hukum syariat, dan setiap individu bertanggung jawab atas kepatuhan atau pelanggaran terhadap perintah dan larangan Allah SWT. Penekanan pada kepatuhan terhadap hukum ilahi dan akuntabilitas individu ini merupakan fondasi utama dalam etika dan yurisprudensi Hanbali.

Dalam pandangan mazhab Hanbali, penentuan takdir oleh Allah SWT tidak menghilangkan kehendak dan pilihan manusia secara total. Manusia tetap memiliki kemampuan untuk memilih dan bertindak, meskipun pilihan dan tindakan tersebut juga berada dalam lingkup ketetapan ilahi. Dengan kata lain, takdir dipahami sebagai kerangka kerja ilahi yang mencakup segala sesuatu, termasuk kehendak manusia, namun tidak meniadakan esensi dari kehendak dan tanggung jawab manusia itu sendiri. Konsep *kasb* (perolehan) dalam teologi Asy'ariyah, yang seringkali memiliki titik temu dengan pemikiran Athari dalam banyak aspek, dapat memberikan titik terang dalam memahami isu ini. Walaupun segala sesuatu diciptakan dan ditentukan oleh Allah, manusia *memperoleh* tindakan mereka, dan atas dasar perolehan inilah mereka dimintai pertanggungjawaban.

Mazhab Hanbali, dengan landasan teologis Athari-Salafi, memiliki perspektif yang khas terhadap doktrin takdir. Mereka menyatakan takdir ilahi secara komprehensif berdasarkan interpretasi literal terhadap teks-teks agama, sambil menghindari spekulasi filosofis yang mendalam. Meskipun demikian, penegasan takdir ini tidak bertentangan dengan konsep tanggung jawab

manusia dalam yurisprudensi Hanbali. Mazhab ini tetap menekankan akuntabilitas individu berdasarkan hukum ilahi, menunjukkan adanya harmonisasi antara keyakinan akan takdir dan imperatif etis untuk bertanggung jawab atas perbuatannya sendiri. Pemahaman ini mencerminkan upaya mazhab Hanbali untuk menjaga keseimbangan antara penyerahan diri kepada kehendak ilahi dan penegasan peran aktif manusia sebagai makhluk yang diberi amanah dan tanggung jawab di muka bumi.

Mazhab Ja'fari

Mazhab Ja'fari, yang merupakan aliran utama yurisprudensi dalam Islam Syiah, menawarkan perspektif distingtif dalam diskursus teologis mengenai takdir dan kehendak bebas, sebuah topik yang telah lama diperdebatkan dalam tradisi keilmuan Islam. Berbeda dengan beberapa mazhab teologis lainnya, khususnya dalam Islam Sunni, Mazhab Ja'fari menempatkan penekanan yang signifikan pada kehendak bebas (*ikhtiyar*) dan kapasitas manusia untuk menentukan tindakan moralnya. Artikel ini bertujuan untuk mengkaji secara mendalam pandangan Mazhab Ja'fari mengenai isu krusial ini, dengan menganalisis dasar-dasar teologisnya, mempengaruhinya terhadap yurisprudensi dan etika, serta membandingkannya dengan perspektif teologis lainnya.

Inti dari teologi Ja'fari terkait isu takdir adalah penolakan terhadap konsep *jabr* atau determinisme. *Jabr*, dalam pemahaman teologis, meyakini bahwa segala tindakan manusia telah ditentukan sepenuhnya oleh kehendak dan kekuasaan mutlak Tuhan, sehingga manusia tidak memiliki peran aktif dalam pilihan dan perbuatannya.

Ulama Ja'fari secara tegas menolak pandangan ini, dengan argumentasi bahwa *jabr* bertentangan dengan prinsip keadilan ilahi dan meniadakan makna tanggung jawab moral manusia. Menurut perspektif Ja'fari, jika manusia hanyalah boneka yang tindakannya diprogram oleh Tuhan, maka konsep pahala dan hukum menjadi tidak adil dan tidak bermakna. Allamah Hilli, seorang teolog Ja'fari terkemuka, menyatakan bahwa *"jika manusia dipaksa dalam tindakannya, maka perintah dan larangan, pahala dan hukuman, menjadi tidak berarti dan batil."*⁵¹⁷ Penolakan terhadap *jabr* ini didasarkan pada pemahaman bahwa Allah, sebagai Zat Yang Maha Adil, tidak mungkin menciptakan manusia untuk kemudian menghukum tindakan atas mereka yang sebenarnya tidak mereka pilih secara bebas.

Sebaliknya, Mazhab Ja'fari menekankan konsep kehendak bebas sebagai anugerah ilahi yang memungkinkan manusia untuk memilih antara kebaikan dan keburukan. Manusia, menurut pandangan ini, memiliki kapasitas bawaan (*qudrah*) untuk menentukan tindakannya dan bertanggung jawab penuh atas pilihan moral yang diambarnya. Ayat-ayat Al-Quran sering dikutip untuk mendukung pandangan ini, seperti firman Allah dalam Surat Al-Kahfi: *"Dan mengatakan: 'Kebenaran itu datangnyanya dari Tuhanmu; maka barangsiapa yang menghendaki (beriman) hendaklah ia beriman, dan barangsiapa yang menghendaki (kafir) biarlah ia kafir'."* (QS. Al-Kahfi : 29).⁵¹⁸ Ayat ini, dalam penafsiran Ja'fari, menunjukkan secara jelas adanya pilihan bagi manusia untuk menerima kebenaran atau penolakannya, yang mengimplikasikan adanya kehendak bebas.

Lebih lanjut, Hadis-hadis dari Ahlulbait, keluarga Nabi Muhammad SAW yang menjadi rujukan utama dalam Mazhab Ja'fari, juga menekankan pentingnya kehendak bebas manusia. Imam Ja'far as-Sadiq, imam keenam dalam tradisi Syiah Itsna Asyariyah, mengatakan pernah bersabda: "*Tidak ada paksaan dan tidak ada penyerahan, tetapi posisi di antara keduanya.*"⁵¹⁹ Hadis ini sering memaafkan sebagai penolakan terhadap determinisme ekstrem (*jabr*) dan juga penolakan terhadap pandangan yang sepenuhnya menyerahkan segala urusan kepada Tuhan tanpa usaha manusia (*tafwidh*), melainkan menekankan adanya wilayah kebebasan manusia yang bertanggung jawab.

Penting untuk dicatat bahwa penekanan Mazhab Ja'fari pada kehendak bebas tidak berarti menafikan kekuasaan dan pengetahuan Allah yang Maha Meliputi. Teolog Ja'fari mengakui sepenuhnya bahwa Allah SWT Maha Mengetahui segala sesuatu, termasuk pilihan-pilihan yang akan diambil manusia di masa depan. Namun, pengetahuan Allah ini dipahami sebagai pengetahuan yang *mengikuti* (baca: *taabi'*) terciptanya tindakan manusia, bukan sebagai sesuatu yang *mendahului* (baca: *mutaqaddim*) dan menyebabkan tindakan tersebut terjadi secara deterministik. Dengan kata lain, pengetahuan Allah tentang pilihan manusia tidak berarti bahwa Allah memaksa atau menentukan pilihan tersebut. Ayatullah Murtadha Mutahhari, seorang pemikir Syiah kontemporer, menjelaskan bahwa "*pengetahuan Allah adalah pantulan dari realitas wujud, bukan pencipta realitas itu.*"⁵²⁰ Analogi yang sering digunakan adalah perbandingan dengan seorang guru

yang mengetahui bahwa seorang muridnya akan gagal dalam ujian karena melihat kecenderungannya untuk bermalas-malasan. Pengetahuan guru ini tidak *menyebabkan* kegagalan murid, tetapi hanya merupakan prediksi berdasarkan pemahaman guru terhadap kenyataan murid tersebut. Demikian pula, pengetahuan Allah tentang pilihan manusia tidak menghilangkan kebebasan manusia dalam memilih.

Perkembangan teologis dari doktrin kehendak bebas dalam Mazhab Ja'fari sangat signifikan terhadap pandangan mereka mengenai yurisprudensi dan etika. Akuntabilitas hukum dan moral menjadi pilar utama dalam sistem nilai Ja'fari. Individu dianggap bertanggung jawab penuh atas tindakan mereka karena tindakan tersebut diyakini berasal dari pilihan bebas mereka. Dalam konteks hukum Islam, prinsip ini tercermin dalam konsep *taklif* (pembebanan hukum), di mana hanya individu yang memiliki akal sehat dan baligh yang dibebani dengan kewajiban dan larangan agama. Hal ini didasarkan pada asumsi bahwa mereka memiliki kapasitas rasional dan kehendak bebas untuk memahami dan melaksanakan perintah agama. Lebih lanjut, dalam etika Ja'fari, konsep *ihsan* (perbuatan baik) dan *isyah* (perbuatan buruk) menjadi bermakna karena didasarkan pada pilihan moral yang bebas. Manusia dipuji atas perbuatan baik yang dipilihnya secara bebas dan dicela atas perbuatan buruk yang juga dipilihnya secara bebas. Kitab *Nahjul Balaghah*, kumpulan khotbah, surat, dan ucapan Imam Ali bin Abi Thalib yang sangat dihormati dalam tradisi Syiah, penuh dengan ajaran yang menekankan tanggung jawab individu dan

pentingnya menggunakan akal dan kehendak bebas untuk mencapai keutamaan moral.⁵²¹

Pengaruh pemikiran Mu'tazilah, sebuah aliran teologi Islam yang rasionalistik dan dikenal karena penekanannya pada kehendak bebas dan keadilan ilahi, seringkali diakui dalam perkembangan teologi Ja'fari. [^6] Meskipun terdapat perbedaan di antara keduanya, Mazhab Ja'fari mengambil beberapa prinsip dari Mu'tazilah, termasuk penolakan terhadap *jabr* dan penegasan kehendak bebas. Namun, penting untuk dicatat bahwa teologi Ja'fari tidak sepenuhnya identik dengan Mu'tazilah. Mazhab Ja'fari memiliki ciri dan interpretasi yang unik sendiri, terutama dalam hal epistemologi dan sumber-sumber hukum Islam yang mereka gunakan, yang menjadikan mereka sebagai mazhab teologis dan yurisprudensi yang distingtif.

Mazhab Ja'fari menawarkan perspektif teologis yang kuat dalam isu takdir dan kehendak bebas. Penolakan terhadap determinisme (*jabr*) dan penekanan pada kehendak bebas (*ikhtiyar*) menjadi ciri khas teologi Ja'fari, yang didasarkan pada argumentasi keadilan ilahi dan tanggung jawab moral manusia. Perspektif ini memiliki kesan mendalam terhadap yurisprudensi dan etika dalam tradisi Ja'fari, di mana akuntabilitas individu dan pilihan moral yang bebas menjadi landasan utama. Meskipun terdapat pengaruh pemikiran Mu'tazilah, Mazhab Ja'fari mengembangkan interpretasi uniknya sendiri yang memperkaya diskursus teologis dalam Islam dan memberikan kerangka kerja yang komprehensif untuk memahami hubungan antara kehendak Tuhan dan kehendak manusia.

Analisis Perbandingan

Perdebatan mengenai hubungan antara takdir ilahi dan kehendak bebas manusia telah menjadi wacana lama yang sentral dalam teologi Islam, dengan makna mendalam terhadap pemahaman tanggung jawab moral dan kerangka hukum Islam. Berbagai pemikiran mazhab dalam yurisprudensi Islam (fikih) telah mengembangkan perspektif yang berbeda mengenai isu kompleks ini, yang mencerminkan spektrum interpretasi teologis yang kaya dan beragam dalam tradisi Islam. Artikel ini bertujuan untuk menganalisis pandangan lima mazhab utama Hanafi, Maliki, Syafi'i, Hanbali, dan Ja'fari terkait dengan takdir dan pilihan moral, menyoroti nuansa dan perbedaan penting di antara mereka. Analisis ini akan dilakukan dengan Merujuk pada literatur primer dan sekunder yang relevan dari setiap mazhab, guna menyajikan pemahaman yang komprehensif dan akurat sesuai dengan standar akademis dan ilmiah.

Mazhab Hanafi dan Maliki, meskipun mengakui pemahaman dan pengetahuan ilahi yang mutlak, cenderung menekankan peran kapasitas dan perbuatan manusia (*kasb* dan *istita'a*) dalam kerangka takdir. Dalam perspektif Hanafi, konsep *kasb* memegang peranan penting. *Kasb* mengacu pada "perolehan" atau "akuisisi" tindakan oleh manusia. Menurut teologi Hanafi, Allah SWT menciptakan segala sesuatu, termasuk tindakan manusia. Namun, manusia "memperoleh" tindakan tersebut melalui kemauan dan daya yang diberikan oleh Allah. Dengan demikian, manusia bertanggung jawab atas tindakan yang mereka "peroleh" ini, meskipun tindakan

tersebut pada akhirnya diciptakan oleh Allah. Konsep ini berusaha untuk mendamaikan antara perbudakan ilahi dan akuntabilitas manusia. Abu Hanifah sendiri, pendiri mazhab Hanafi, dalam *Al-Fiqh al-Akbar*, menekankan bahwa “perbuatan hamba adalah perolehannya, dan Allah adalah penciptanya.”⁵²² Penekanan pada *kasb* ini mengimplikasikan bahwa manusia memiliki peran aktif dalam mewujudkan tindakan mereka, dan karenanya, bertanggung jawab secara moral dan hukum atas pilihan yang mereka buat.

Senada dengan mazhab Hanafi, mazhab Maliki juga menekankan aspek *istita'a* atau kemampuan yang diberikan Allah kepada manusia sebagai dasar tanggung jawab moral. Mazhab Maliki mengakui bahwa segala sesuatu yang terjadi atas kehendak dan pengetahuan Allah, namun mereka juga menegaskan bahwa Allah telah memberikan kepada manusia kemampuan (*istita'a*) untuk bertindak dan memilih. Imam Malik, pendiri mazhab Maliki, menekankan pentingnya akal dan kemampuan manusia dalam memahami dan menjalankan perintah Allah. Dalam *Al-Muwatta*, Imam Malik meriwayatkan banyak hadis yang menekankan tanggung jawab manusia atas perbuatan mereka, yang mengimplikasikan adanya kapasitas dan pilihan pada diri manusia.⁵²³ Baik mazhab Hanafi maupun Maliki, meskipun berbeda dalam rincian teologis, sama-sama berusaha untuk menyeimbangkan antara kehendak ilahi dan agensi manusia, dengan tekanan aspek tanggung jawab manusia berdasarkan kapasitas dan pilihan yang diberikan Allah.

Berbeda dengan penekanan pada agensi manusia dalam mazhab Hanafi dan Maliki, mazhab Syafi'i dan Hanbali, yang dipengaruhi oleh teologi Asy'ari dan Athari/Salafi, cenderung memberikan penekanan yang lebih besar pada kemahakuasaan dan takdir ilahi. Teologi Asy'ari, yang dominan dalam mazhab Syafi'i, menekankan kedaulatan mutlak Allah dan kehendak-Nya yang tidak terbatas. Menurut doktrin Asy'ari, segala sesuatu yang terjadi atas kehendak dan ciptaan Allah, termasuk tindakan manusia. Meskipun demikian, teologi Asy'ari juga mempertahankan konsep *kasb* untuk menjelaskan tanggung jawab manusia. Namun, dalam kerangka Asy'ari, *kasb* lebih dipahami sebagai “hubungan” atau “keterkaitan” antara tindakan manusia dengan kehendak Allah, bukan sebagai tindakan yang diciptakan oleh manusia itu sendiri. Al-Ghazali, seorang tokoh terkemuka dalam mazhab Syafi'i dan teologi Asy'ari, menjelaskan dalam *Ihya' Ulumuddin* bahwa “tidak ada pelaku kecuali Allah [...], dan tindakan hamba adalah perolehannya, bukan ciptaannya.”⁵²⁴ Penekanan pada kedaulatan ilahi dalam mazhab Syafi'i ini tercermin dalam pandangan mereka tentang takdir dan pilihan moral, di mana kehendak dan kekuasaan Allah dipandang sebagai kekuatan utama yang menentukan segala sesuatu.

Mazhab Hanbali, yang sering dikaitkan dengan teologi Athari atau Salafi, bahkan lebih mengancam kedaulatan ilahi dan penyerahan diri pada takdir. Teologi Athari menolak spekulasi teologis dan lebih memilih untuk berpegang teguh pada teks-teks Al-Quran dan Hadis secara literal (*dhahir*). Dalam konteks takdir, mazhab Hanbali menekankan bahwa segala sesuatu telah

ditentukan oleh Allah *azali* dan *abadi* , dan manusia tidak memiliki kehendak bebas yang independen dari kehendak Allah. Ibnu Taimiyah, seorang tokoh sentral dalam mazhab Hanbali dan teologi Salafi, dalam *Majmu' al-Fatawa* , menolak gagasan tentang kehendak bebas manusia yang dapat melawan atau keluar dari kehendak Allah.⁵²⁵ Meskipun mazhab Hanbali juga mengakui adanya *kasb* dan tanggung jawab manusia, penekanannya pada kemahakuasaan ilahi dan takdir seringkali lebih dominan dibandingkan dengan mazhab-mazhab Sunni lainnya.

Mazhab Ja'fari yang merupakan mazhab utama dalam Islam Syiah, memiliki perspektif yang berbeda-beda secara signifikan mengenai takdir dan pilihan moral. Mazhab Ja'fari secara eksplisit dan kuat tekanan kehendak bebas manusia (*ikhtiyar*) sebagai prinsip fundamental dalam teologi dan etika Islam. Menurut teologi Ja'fari, kehendak bebas manusia adalah syarat mutlak bagi keadilan ilahi dan tanggung jawab moral. Mereka berpendapat bahwa jika manusia tidak memiliki kehendak bebas, maka konsep pahala dan hukuman, serta perintah dan larangan agama, menjadi tidak bermakna dan bahkan bertentangan dengan keadilan Allah. Syaikh Muhammad Husain Kasyif al-Ghita', seorang ulama Ja'fari terkemuka, dalam *Asl al-Shi'ah wa Usuluha* , menjelaskan bahwa "kepercayaan pada kehendak bebas adalah salah satu prinsip dasar akidah Syiah," dan menolak pandangan yang menafikan kehendak bebas manusia sebagai "jabariyah" atau determinisme.⁵²⁶ Penekanan mazhab Ja'fari pada kehendak bebas manusia ini membedakannya secara jelas dari perspektif Asy'ari dan

Athari yang dominan dalam mazhab Syafi'i dan Hanbali, dan menawarkan nuansa yang berbeda dibandingkan dengan mazhab Hanafi dan Maliki dalam hal penutupan pada agensi manusia dalam mekanika dengan takdir ilahi.

Analisis perbandingan ini menunjukkan bahwa isu takdir dan pilihan moral dalam yurisprudensi Islam bukanlah doktrin yang tunggal dan monolitik, melainkan sebuah medan wacana teologis yang kompleks dan beragam. Perbedaan perspektif di antara kelima mazhab mencerminkan kekayaan intelektual dan keistimewaan interpretasi dalam tradisi Islam. Mazhab Hanafi dan Maliki berusaha menyeimbangkan antara kehendak ilahi dan agensi manusia dengan tekanan konsep *kasb* dan *istita'a* sebagai dasar tanggung jawab moral. Mazhab Syafi'i dan Hanbali, di bawah pengaruh teologi Asy'ari dan Athari, lebih banyak tekanan kemahakuasaan dan takdir ilahi, meskipun tetap mempertahankan konsep *kasb* dalam kerangka tersebut. Mazhab Ja'fari sebaliknya, secara tegas mengedepankan kehendak bebas manusia sebagai prinsip esensial yang tidak dapat dinegosiasikan, terutama demi menegakkan keadilan ilahi dan tanggung jawab moral.

Memahami berbagai perspektif ini sangat krusial untuk apresiasi yang komprehensif terhadap tradisi hukum dan etika Islam. Perbedaan-perbedaan teologis ini tidak hanya merupakan konseptual, tetapi memiliki makna praktis dalam interpretasi hukum Islam dan penerapan prinsip-prinsip etika dalam kehidupan sehari-hari. Eksplorasi lebih lanjut terhadap teks-teks utama, komentar-komentar, dan karya-karya yurisprudensi dalam setiap mazhab

sangat diperlukan untuk pemahaman yang lebih mendalam dan bernuansa mengenai posisi-posisi teologis yang kompleks ini dan dampaknya terhadap pemikiran hukum dan etika Islam. Kajian mendalam semacam ini akan memperkaya dialog interdisipliner antara kajian Islam, filsafat, dan etika, serta memberikan wawasan berharga tentang bagaimana berbagai tradisi intelektual bergulat dengan pertanyaan-pertanyaan mendasar tentang kehendak bebas, determinisme, dan tanggung jawab moral.

Etika Hukum Islam dalam Menyikapi Takdir dan Al-Badā'

Dalam kerangka teologis Islam, konsep takdir (ketetapan Ilahi) dan al-badā' (perubahan ketentuan Allah) memegang peranan penting dalam memahami hubungan antara kehendak manusia dan kehendak Ilahi. Pemahaman yang mendalam terhadap kedua konsep ini, serta implikasinya terhadap etika hukum Islam, sangat krusial bagi seorang Muslim dalam menjalani kehidupan yang berlandaskan syariat. Artikel ini bertujuan untuk mengkaji secara terperinci etika hukum Islam dalam menyikapi takdir dan al-badā', dengan mengacu pada sumber-sumber primer Islam dan pandangan para ulama.

Takdir, dalam terminologi Islam, merujuk pada ketetapan Allah Swt. yang azali dan meliputi segala sesuatu yang akan terjadi di alam semesta, termasuk tindakan dan pilihan manusia. Konsep ini termaktub dalam Al-Quran, seperti dalam Surah Al-Hadid ayat 22: *"Tiada suatu bencana pun yang menimpa di bumi dan tidak pula pada dirimu sendiri melainkan telah tertulis dalam kitab (Lauh Mahfuzh) sebelum Kami menciptakannya. Sesungguhnya yang*

demikian itu adalah mudah bagi Allah." ⁵²⁷ Ayat ini menegaskan bahwa segala kejadian, baik suka maupun duka, telah ditetapkan oleh Allah sebelum penciptaan. Iman kepada takdir merupakan salah satu rukun iman yang wajib diyakini oleh setiap Muslim⁵²⁸. Namun, keyakinan terhadap takdir tidak berarti menghilangkan tanggung jawab manusia atas perbuatannya. Dalam teologi Islam, manusia diberikan kebebasan memilih (ikhtiyar) dalam batas-batas yang telah ditetapkan Allah, dan akan dimintai pertanggungjawaban atas pilihan tersebut⁵²⁹. Etika hukum Islam dalam konteks takdir menekankan pada pentingnya usaha (kasb) dan ikhtiar manusia dalam menjalankan perintah agama dan menjauhi larangan-Nya, seraya menyadari bahwa hasil akhir dari usaha tersebut berada dalam ketetapan Allah Swt.

Di sisi lain, konsep al-badā' seringkali menimbulkan perdebatan dalam kalangan teolog Muslim. Secara harfiah, al-badā' berarti "muncul setelah tersembunyi" atau "perubahan keputusan". Dalam konteks teologi Islam, al-badā' dipahami sebagai perubahan ketentuan Allah yang tampak dari perspektif manusia. Namun, perlu ditekankan bahwa konsep ini tidak berarti bahwa Allah berubah pikiran atau tidak mengetahui sesuatu sebelumnya. Allah Maha Mengetahui segala sesuatu, baik yang telah terjadi, sedang terjadi, maupun yang akan terjadi⁵³⁰. Al-badā' lebih tepat dipahami sebagai manifestasi dari kehendak Allah yang dinamis dan hikmah-Nya yang meliputi segala sesuatu. Al-Quran sendiri mengisyaratkan adanya perubahan ketentuan Allah, seperti dalam Surah Ar-Ra'd ayat 39: *"Allah menghapuskan apa yang Dia kehendaki dan menetapkan*

(apa yang Dia kehendaki), dan di sisi-Nya-lah terdapat Ummul-Kitab (Lauh Mahfuzh)."⁵³¹ Ayat ini menunjukkan bahwa terdapat ketentuan Allah yang dapat diubah dalam pandangan manusia, meskipun pengetahuan Allah tetaplah azali dan tidak berubah.

Dalam konteks etika hukum Islam, pemahaman al-badā' memberikan harapan dan motivasi bagi manusia untuk berusaha dan berdoa. Jika takdir dipahami sebagai sesuatu yang mutlak dan tidak dapat diubah, maka manusia mungkin akan terjebak dalam kepasrahan yang berlebihan dan kehilangan motivasi untuk berikhtiar. Namun, dengan memahami adanya al-badā', seorang Muslim menyadari bahwa doa dan usaha sungguh-sungguh dapat menjadi sarana untuk mengubah ketentuan Allah yang tampak baginya. Hadis Nabi Muhammad Saw. menyebutkan, "*Tidak ada yang dapat menolak takdir kecuali doa.*"⁵³² Hadis ini menunjukkan bahwa doa memiliki kekuatan untuk mengubah ketentuan Allah, setidaknya dalam pandangan manusia. Oleh karena itu, etika hukum Islam dalam menyikapi al-badā' mendorong umat Islam untuk senantiasa berdoa, berusaha, dan optimis dalam menghadapi kehidupan, seraya tetap bertawakal kepada Allah Swt.

Lebih lanjut, etika hukum Islam dalam menyikapi takdir dan al-badā' tercermin dalam beberapa prinsip utama. *Pertama*, prinsip *al-taslīm* (penyerahan diri kepada Allah). Seorang Muslim diwajibkan untuk menerima takdir Allah dengan lapang dada, baik takdir yang menyenangkan maupun yang tidak menyenangkan. Penyerahan diri ini tidak berarti pasrah tanpa usaha, melainkan menerima dengan penuh kesadaran bahwa segala sesuatu berasal dari Allah dan akan kembali kepada-Nya. Dalam konteks hukum Islam, al-

taslīm mendorong umat Islam untuk menerima hukum-hukum Allah dan melaksanakannya dengan ikhlas, meskipun terkadang dirasa berat atau tidak sesuai dengan keinginan pribadi.

Kedua, prinsip *al-istiqāmah* (konsistensi dalam kebaikan). Meskipun takdir telah ditetapkan, seorang Muslim tetap dituntut untuk istiqamah dalam menjalankan perintah agama dan menjauhi larangan-Nya. Istiqamah merupakan manifestasi dari ikhtiar dan tanggung jawab manusia di hadapan Allah. Dalam konteks hukum Islam, *al-istiqāmah* berarti konsisten dalam menjalankan shalat, zakat, puasa, haji, dan ibadah lainnya, serta menjauhi perbuatan-perbuatan dosa dan maksiat.

Ketiga, prinsip *al-tawakkul* (berserah diri kepada Allah setelah berusaha). Tawakal merupakan sikap bergantung sepenuhnya kepada Allah setelah melakukan usaha maksimal. Tawakal bukan berarti bermalas-malasan atau tidak berusaha, melainkan menyadari bahwa hasil akhir dari usaha berada di tangan Allah⁵³³. Dalam konteks hukum Islam, *al-tawakkul* mendorong umat Islam untuk berusaha semaksimal mungkin dalam mencari rezeki yang halal, menuntut ilmu, atau berikhtiar dalam urusan lainnya, seraya menyerahkan hasil akhirnya kepada Allah Swt.

Keempat, prinsip *al-khauf wa al-rajā'* (rasa takut dan harapan). Seorang Muslim hendaknya memiliki rasa takut kepada Allah atas dosa-dosanya dan harapan akan rahmat dan ampunan-Nya. Rasa takut dan harapan ini memotivasi seorang Muslim untuk senantiasa beribadah dan menjauhi perbuatan dosa⁵³⁴. Dalam konteks hukum Islam, *al-khauf wa al-rajā'* mendorong umat Islam untuk menjalankan hukum-hukum Allah dengan penuh kesadaran dan

keikhlasan, seraya berharap ridha dan pahala dari-Nya, dan takut akan murka dan siksa-Nya.

Etika hukum Islam dalam menyikapi takdir dan al-badā' mengajarkan keseimbangan antara keyakinan akan ketetapan Ilahi dan tanggung jawab manusia untuk berikhtiar dan menjalankan syariat Islam. Konsep takdir mengingatkan manusia akan keagungan dan kekuasaan Allah, serta keterbatasan kemampuan manusia. Sementara konsep al-badā' memberikan harapan dan motivasi untuk berusaha, berdoa, dan beroptimis dalam menghadapi kehidupan. Dengan memahami dan mengamalkan etika hukum Islam dalam konteks takdir dan al-badā', seorang Muslim dapat menjalani kehidupan yang berlandaskan syariat, penuh dengan ketenangan hati, dan senantiasa mendekatkan diri kepada Allah Swt.

Takdir dan Al-Badā' dalam Perspektif Tasawuf

Konsep Takdir dalam Perspektif Teologis-Formal dan Sufistik

Pemahaman mengenai takdir dan al-Badā' merupakan aspek krusial dalam diskursus teologis Islam, yang mendapatkan perhatian khusus dalam tradisi tasawuf. Konsep takdir, yang secara umum dipahami sebagai ketetapan dan pengetahuan azali Allah SWT terhadap segala sesuatu yang akan terjadi, seringkali menimbulkan perdebatan dan pertanyaan mendasar terkait kehendak bebas manusia dan tanggung jawab moral. Di sisi lain, al-Badā' yang secara harfiah berarti "tampak baru" atau "perubahan dalam pengetahuan," mengemuka sebagai konsep yang seolah-olah bertentangan dengan sifat pengetahuan Allah yang maha meliputi dan kekal. Dalam dunia tasawuf, pemahaman terhadap kedua konsep ini tidak hanya terbatas pada dimensi teologis-formal, namun juga merambah ke ranah spiritual dan pengalaman batin.

Konsep takdir merupakan salah satu doktrin sentral dalam teologi Islam yang memantik perdebatan dan kajian mendalam di kalangan ulama dan cendekiawan Muslim sepanjang sejarah. Takdir, yang secara etimologis bermakna ketetapan atau kepastian, merujuk pada keyakinan bahwa segala sesuatu yang terjadi di alam semesta ini telah ditentukan oleh Allah SWT. Pemahaman terhadap takdir memiliki implikasi signifikan terhadap cara pandang seorang Muslim terhadap kehidupan, kebebasan berkehendak, tanggung

jawab moral, serta hubungannya dengan Tuhan. Dalam khazanah pemikiran Islam, setidaknya dapat diidentifikasi dua pendekatan utama dalam memahami takdir, yaitu perspektif teologis-formal yang menekankan pada aspek hukum dan doktrin, serta perspektif sufistik-spiritual yang lebih menekankan pada pengalaman batin dan dimensi esoteris.

Dalam kerangka pemikiran teologis-formal, konsep takdir dipahami sebagai manifestasi dari *iradah* (kehendak) dan *ilm* (pengetahuan) Allah SWT yang bersifat *azali* (tidak berpermulaan) dan *muhit* (meliputi segala sesuatu)⁵³⁵. Pandangan ini berakar pada keyakinan akan keagungan dan kemahaperkasaan Allah SWT sebagai pencipta dan penguasa tunggal alam semesta. Segala kejadian, baik yang besar maupun yang kecil, yang terjadi di alam dunia ini, termasuk perbuatan manusia, telah ditetapkan dan diketahui oleh Allah SWT sejak zaman *azali*, jauh sebelum penciptaan langit dan bumi. Landasan utama perspektif teologis-formal ini bersumber dari ayat-ayat Al-Quran yang secara eksplisit menyatakan tentang adanya ketetapan Allah terhadap segala sesuatu. Salah satu ayat yang sering dikutip adalah firman Allah SWT dalam Surah Al-Qamar ayat 49:

إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ

"*Sesungguhnya Kami menciptakan segala sesuatu menurut ukuran (takdir).*"⁵³⁶ Ayat ini secara jelas menegaskan bahwa penciptaan segala sesuatu di alam semesta ini tidaklah terjadi secara acak, melainkan berdasarkan *qadar* atau takdir yang telah ditetapkan oleh Allah SWT. Lebih lanjut, penegasan mengenai ketetapan takdir

ini juga ditemukan dalam hadis-hadis Nabi Muhammad SAW. Dalam sebuah hadis riwayat Imam Muslim, Rasulullah SAW bersabda:

كَتَبَ اللَّهُ مَقَادِيرَ الْخَلَائِقِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ
بِخَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ

*"Allah telah menetapkan takdir seluruh makhluk lima puluh ribu tahun sebelum menciptakan langit dan bumi."*⁵³⁷ Hadis ini menguatkan pemahaman bahwa takdir merupakan ketetapan Allah yang *azali* dan mendahului segala penciptaan. Perspektif teologis-formal ini menekankan pada keagungan dan kemahakuasaan Allah SWT, serta implikasinya terhadap keterbatasan manusia sebagai makhluk yang diciptakan dan diatur oleh takdir-Nya. Dalam pandangan ini, manusia diposisikan sebagai *'abd* (hamba) yang sepenuhnya bergantung pada kehendak Allah SWT.

Pemahaman teologis-formal terhadap takdir seringkali memunculkan pertanyaan krusial mengenai ruang gerak dan tanggung jawab manusia. Jika segala sesuatu telah ditakdirkan, termasuk perbuatan manusia, lalu bagaimana mungkin manusia dimintai pertanggungjawaban atas perbuatannya di hadapan Allah SWT? Persoalan inilah yang menjadi titik pergeseran dan sekaligus titik temu dengan perspektif sufistik dalam memahami konsep takdir.

Tradisi tasawuf menawarkan perspektif yang berbeda namun komplementer dalam memahami konsep takdir. Dalam pandangan sufistik-spiritual, takdir tidak hanya dipahami sebagai ketetapan dan pengetahuan *azali* Allah SWT semata, melainkan juga sebagai

manifestasi dari cinta, rahmat, dan kebijaksanaan-Nya⁵³⁸. Para sufi melihat takdir sebagai *sunnatullah* (ketentuan Allah) yang terbentang dalam kehidupan manusia, yang di dalamnya terkandung ujian, cobaan, dan juga anugerah. Takdir dalam pandangan sufi bukanlah belenggu yang membatasi kebebasan manusia, melainkan justru sebagai kerangka dan jalan yang telah dirancang oleh Allah SWT untuk mengantarkan hamba-Nya menuju kedekatan (*qurb*) dan ma'rifatullah⁵³⁹.

Imam Al-Ghazali, seorang tokoh sufi terkemuka yang juga dikenal sebagai *Hujjatul Islam*, dalam magnum opusnya *Ihya' Ulumuddin* menjelaskan bahwa takdir merupakan salah satu *sirrullah* (rahasia Allah) yang tidak sepenuhnya dapat dipahami oleh akal manusia⁵⁴⁰. Namun demikian, Al-Ghazali menekankan pentingnya berbaik sangka (*husnudzon*) kepada Allah SWT dalam menghadapi takdir. Menurutnya, keyakinan akan takdir seharusnya mendorong seorang Muslim untuk berserah diri (*tawakkal*) kepada Allah SWT, serta berusaha semaksimal mungkin (*ikhtiar*) dalam menjalankan perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya. Al-Ghazali juga menekankan bahwa dalam memahami takdir, seorang Muslim perlu menyeimbangkan antara dimensi *ikhtiar* (usaha) dan *tawakkal* (berserah diri), sehingga tidak terjebak dalam pemahaman fatalisme yang melumpuhkan atau kesombongan yang menganggap manusia memiliki kekuatan mutlak⁵⁴¹.

Ibn Arabi, seorang tokoh sufi *akbar* dan *muhaqqiq*, dalam *Futuh al-Makkiyah* menguraikan konsep takdir dalam kerangka *wahdatul wujud* (kesatuan wujud)⁵⁴². Menurut Ibn Arabi,

takdir merupakan manifestasi dari nama-nama dan sifat-sifat Allah SWT yang *tajalli* (termanifestasi) dalam segala sesuatu di alam semesta. Seluruh kejadian di alam semesta, dari yang terkecil hingga yang terbesar, merupakan *tajalli* (penampakan) dari kehendak dan ilmu Allah SWT yang *azali*. Dalam pandangan Ibn Arabi, pemahaman yang mendalam tentang takdir akan mengantarkan seorang sufi pada realisasi hakikat *tauhid*, yaitu bahwa tidak ada wujud yang hakiki selain wujud Allah SWT. Dengan demikian, takdir dalam perspektif Ibn Arabi bukan hanya sekadar ketetapan, tetapi juga merupakan wahana untuk mengenal dan mendekatkan diri kepada Allah SWT melalui pemahaman akan manifestasi *Asma' wa Sifat-Nya* dalam setiap peristiwa kehidupan⁵⁴³.

Konsep takdir dalam perspektif teologis-formal dan sufistik menawarkan pemahaman yang kaya dan mendalam tentang relasi antara manusia dan Tuhan.

Perspektif teologis-formal menekankan pada dimensi *azamah* (keagungan) dan *qudrah* (kekuasaan) Allah SWT yang termanifestasi dalam ketetapan takdir-Nya.

Sementara itu, perspektif sufistik-spiritual memperluas pemahaman takdir dengan menekankan pada dimensi rahmah (rahmat), hubb (cinta), dan hikmah (kebijaksanaan) Allah SWT yang terkandung dalam setiap takdir-Nya. Kedua perspektif ini, meskipun memiliki fokus yang berbeda, tidaklah bertentangan secara diametral, melainkan saling melengkapi dalam memberikan pemahaman yang komprehensif tentang konsep takdir dalam Islam. Perspektif teologis-formal memberikan kerangka doktrinal yang kokoh,

sementara perspektif sufistik-spiritual memberikan dimensi pengalaman batin dan penghayatan spiritual yang mendalam.

Konsep Al-Badā' antara Teologi Formal dan Interpretasi Sufi

Konsep al-Badā' merupakan salah satu diskursus teologis yang menarik dalam tradisi Islam, khususnya dalam membandingkan antara pendekatan teologi formal dan interpretasi sufistik. Secara etimologis, istilah al-Badā' berasal dari bahasa Arab yang berarti “tampak baru” atau “perubahan dalam pengetahuan”. Dalam konteks teologi, konsep ini membahas kemungkinan adanya perubahan dalam kehendak atau ketentuan Allah SWT yang telah ditetapkan sebelumnya. Namun pemahaman terhadap konsep ini menimbulkan perbedaan signifikan antara teolog formal dan kaum sufi, terutama terkait esensinya terhadap sifat-sifat Allah SWT.

Dalam pembahasan teologi formal, konsep al-Badā' seringkali dianggap problematis karena secara lahiriah mengimplikasikan adanya perubahan dalam pengetahuan Allah SWT. Implikasi ini bertentangan dengan doktrin dasar dalam teologi Islam yang menegaskan bahwa Allah SWT Maha Mengetahui segala sesuatu secara mutlak dan pengetahuan-Nya tidak mungkin berubah. Perubahan dalam pengetahuan diasosiasikan dengan ketidaksempurnaan, yang tentu saja mustahil disandingkan kepada Allah SWT yang Maha Sempurna. Oleh karena itu, sebagian teolog formal menolak konsep al-Badā' secara literal. Mereka cenderung menafsirkan al-Badā' sebagai perubahan dalam *idhhar* (manifestasi) atau *izhar* (penampakan) kehendak Allah SWT, dan bukan dalam *ilm* (pengetahuan) Allah SWT. Menurut pandangan ini, Allah

SWT sejak awal mula telah mengetahui segala sesuatu yang akan terjadi, termasuk perubahan-perubahan yang mungkin terjadi sebagai respons terhadap tindakan manusia, seperti doa dan taubat. Dengan kata lain, al-Badā' bukanlah perubahan dalam rencana Allah, melainkan perubahan dalam perwujudan rencana tersebut yang telah diketahui-Nya sejak azali. Argumen ini dapat ditemukan dalam karya-karya teolog klasik seperti Abu Hasan al-Asy'ari yang menjelaskan bahwa perubahan yang tampak bukanlah pada ilmu Allah, melainkan pada apa yang Dia tampilkan kepada makhluk-Nya⁵⁴⁴

Berbeda dengan pendekatan teologi formal yang cenderung menekankan aspek transendensi dan kemutlakan Allah, tradisi tasawuf menawarkan interpretasi yang lebih mendalam dan spiritual terhadap konsep al-Badā'. Para sufi memahami al-Badā' sebagai wujud kemurahan dan kasih sayang Allah SWT yang tidak terbatas. Bagi mereka, al-Badā' bukanlah ancaman terhadap sifat Maha Mengetahui Allah, tetapi justru penegasan akan keluasan rahmat dan kehendak-Nya. Konsep ini menunjukkan bahwa kehendak Allah SWT tidak terikat oleh batasan waktu dan ruang, dan selalu terbuka untuk merespon permohonan dan upaya hamba-Nya. Dalam perspektif sufi, al-Badā' merupakan cerminan dari dinamika hubungan antara hamba dan Tuhan yang penuh harapan dan kasih sayang. Konsep al-Badā' dalam tasawuf seringkali dikaitkan erat dengan praktik doa (*doa*) dan taubat (*tawbah*). Melalui doa dan taubat yang tulus, seorang hamba dapat mengubah takdir yang telah ditetapkan, atau setidaknya mengubah kualitas dan

pengalaman dalam menjalani takdir tersebut. Pemahaman ini didasarkan pada keyakinan bahwa Allah SWT Maha Mendengar dan Maha Mengabulkan doa hamba-Nya. Hal ini juga sejalan dengan hadis Rasulullah SAW yang menyatakan: *"Tidak ada yang dapat menolak takdir kecuali doa."*⁵⁴⁵ Dalam pandangan sufi, al-Badā' bukanlah indikasi perubahan dalam pengetahuan Allah SWT, melainkan perubahan dalam *tajalli* (penampakan) atau *kashf* (penyingkapan) kehendak-Nya kepada hamba-Nya. Allah SWT tetap Maha Mengetahui segala sesuatu sejak *Azali*, namun Dia juga memberikan ruang bagi hamba-Nya untuk berikhtiar dan memohon kepada-Nya, dan Dia menanggapi permohonan tersebut sesuai dengan kebijaksanaan dan kasih sayang-Nya. Dengan demikian, al-Badā' dipahami sebagai bentuk interaksi dinamis antara kehendak Ilahi dan usaha manusia. Interpretasi ini menggarisbawahi pentingnya peran aktif hamba dalam mendekatkan diri kepada Allah melalui doa dan ibadah. Jalaluddin Rumi, seorang tokoh sufi besar, dalam karya monumentalnya *Matsnawi Ma'nawi*, mengisahkan cerita tentang seorang raja yang sakit parah dan divonis akan meninggal dunia. Namun, setelah rakyatnya beramai-ramai berdoa dengan penuh khusyuk, raja tersebut sembuh dari penyakitnya. Kisah ini menjadi ilustrasi kuat bagaimana doa dan permohonan hamba dapat menjadi sebab terjadinya al-Badā', yaitu perubahan dalam takdir yang telah ditetapkan. Rumi ingin menyampaikan pesan bahwa hubungan antara manusia dan Tuhan bersifat dinamis dan responsif, dan al-Badā' adalah wujud konkret dari respons Ilahi terhadap

permohonan hamba⁵⁴⁶. Lebih jauh, sebagian sufi melihat al-Badā' sebagai manifestasi dari sifat *jalal* (keagungan) dan *jamal* (keindahan) Allah SWT secara bersamaan. Al-Badā' menunjukkan keagungan Allah SWT yang Maha Kuasa untuk mengubah segala sesuatu sesuai dengan kehendak-Nya, sekaligus menunjukkan keindahan kasih sayang-Nya yang selalu terbuka untuk menanggapi permohonan hamba-Nya. Dalam konteks ini, al-Badā' menjadi bukti nyata dari kombinasi antara keadilan dan rahmat Allah. Ia menunjukkan bahwa meskipun Allah SWT memiliki kehendak yang mutlak, Ia juga memberikan ruang bagi hamba-Nya untuk berinteraksi dengan kehendak tersebut melalui doa dan upaya spiritual. Pemahaman ini menekankan pada dinamika hubungan antara hamba dan Tuhan dalam tradisi tasawuf, yang tidak hanya bersifat pasif dan menerima takdir, namun juga aktif berikhtiar dan memohon kepada Allah SWT.

Harmonisasi Takdir dan Al-Badā' dalam Pengalaman Sufistik

Dalam tradisi sufistik, pemahaman mengenai takdir dan *al-badā'* menempati posisi sentral dalam membentuk kerangka spiritual dan pengalaman keagamaan. Kedua konsep yang dalam diskursus teologis Islam seringkali dipandang dikotomis ini, justru dalam perspektif sufistik, terharmonisasikan secara unik dan komprehensif.

Konsep takdir, atau ketetapan Ilahi, dalam pandangan sufistik, tidak dipahami sebagai sebuah determinisme kaku yang menafikan kehendak dan ikhtiar manusia. Sebaliknya, takdir dipandang sebagai perwujudan kebijaksanaan (*hikmah*) dan kasih sayang (*rahmah*)

Allah SWT yang mencakup segala sesuatu. Ia adalah kerangka umum yang dirancang oleh Allah SWT sebagai landasan bagi terciptanya alam semesta beserta segala peristiwanya. Di sisi lain, *al-badā'*, yang secara harfiah berarti 'tampak baru' atau 'perubahan', dipahami sebagai manifestasi kehendak Allah SWT yang selalu aktif dan dinamis. *Al-badā'* menunjukkan bahwa dalam kerangka takdir yang telah ditetapkan, Allah SWT memiliki kebebasan mutlak untuk mengubah atau memperbarui ketetapan-Nya sesuai dengan kehendak dan kebijaksanaan-Nya.

Dalam perspektif sufistik, takdir dan *al-badā'* tidak dipandang sebagai dua entitas yang saling bertentangan, melainkan sebagai dua sisi dari realitas Ilahi yang sama. Analogi yang sering digunakan adalah bahwa takdir merupakan “garis besar” atau “rancangan” yang telah Allah SWT tetapkan, sedangkan *al-badā'* adalah “dinamika” dan “fleksibilitas” yang ada dalam rencana tersebut. Seorang sufi menyadari bahwa takdir adalah bentuk pengetahuan dan kehendak Allah SWT yang azali, namun *al-badā'* adalah ruang bagi intervensi Ilahi yang memungkinkan terjadinya perubahan dalam realitas yang telah ditetapkan. Harmonisasi ini memungkinkan seorang sufi untuk memahami bahwa segala sesuatu yang terjadi, baik yang menyenangkan maupun yang menyakitkan, adalah bagian dari takdir Allah SWT, namun pada saat yang sama, mereka juga memiliki ruang untuk berusaha dan berdoa memohon perubahan dan kebaikan dari-Nya.

Harmonisasi takdir dan *al-badā'* dalam pengalaman sufistik diwujudkan secara mendalam dalam sikap dan praktik spiritual para

sufi. Sikap *ridha* (menerima dengan lapang dada) terhadap takdir dan *tawakkal* (berserah diri) kepada Allah SWT menjadi landasan utama dalam pengalaman spiritual mereka. *Ridha* adalah buah dari pemahaman yang mendalam tentang hakikat takdir sebagai perwujudan kebijaksanaan dan kasih sayang Allah SWT. Seorang sufi yang mencapai derajat *ridha* akan menerima segala ketentuan Allah SWT dengan hati yang tenang dan lapang, tanpa keluh kesah atau penolakan. Serupa dengan Imam Al-Ghazali menyatakan bahwa *ridha* adalah tingkatan tertinggi dari keyakinan, dimana seorang hamba menyaksikan keindahan dan kebaikan dalam setiap ketetapan Allah SWT, baik yang tampak menggembirakan maupun tidur⁵⁴⁷. Namun, sikap *ridha* dalam tasawuf tidaklah dimaknai sebagai kepasrahan tanpa usaha (*fatalisme*). Seorang sufi tetap dituntut untuk berikhtiar (*usaha*) semaksimal mungkin dalam menjalankan perintah Allah SWT dan menjauhi larangan-Nya. Ikhtiar merupakan bentuk penghambaan yang konkret dan wujud dari tanggung jawab manusia sebagai *khalifatullah fil ardhi*. Seorang sufi menyadari bahwa Allah SWT telah memberikan potensi dan kemampuan kepada manusia untuk berusaha dan memilih, dan ikhtiar adalah wujud syukur atas nikmat tersebut. Selain ikhtiar, doa juga memegang peranan penting dalam harmonisasi takdir dan *al-badā'*. Doa merupakan sarana komunikasi langsung antara hamba dengan Tuhannya, dan melalui doa, seorang sufi memohon kepada Allah SWT agar diberikan taufik, hidayah, dan keberkahan dalam setiap usaha dan langkahnya. Doa juga menjadi pintu bagi terbukanya ruang *al-badā'*, dimana seorang sufi berharap agar

Allah SWT mengubah atau meringankan takdir yang telah ditetapkan, atau memberikan kekuatan dan kesabaran untuk menghadapinya. Ibnu Athaillah as-Sakandari dalam *Al-Hikam* pentingnya doa sebagai senjata seorang mukmin, yang di dekatnya ia dapat menarik rahmat dan menolak bala¹⁵⁴⁸.

Praktik *ridha*, *tawakkal*, ikhtiar, dan doa dalam tasawuf bukanlah sikap yang saling bermusuhan, melainkan sebuah kesatuan yang harmonis. Seorang sufi menerima takdir Allah SWT dengan *ridha* dan *tawakkal*, namun pada saat yang sama, ia tetap berikhtiar dan berdoa, menyadari bahwa melalui ikhtiar dan doa, Allah SWT dapat mengubah takdir sesuai dengan kehendak dan kebijaksanaan-Nya. Harmonisasi inilah yang memberikan kekuatan spiritual dan ketenangan batin bagi seorang sufi dalam menghadapi kehidupan.

Pengalaman *kasyf* (penyingkapan) dalam tasawuf juga memainkan peran signifikan dalam pemahaman yang lebih mendalam tentang harmonisasi takdir dan *al-badā'*. *Kasyf* adalah anugerah Ilahi berupa terbukanya hijab antara hamba dengan realitas metafisik, sehingga seorang sufi dapat memperoleh pengetahuan langsung (*dzauq*) tentang hakikat kebenaran dan rahasia-rahasia Ilahi. Melalui *kasyf*, seorang sufi dapat menyaksikan bagaimana takdir dan *al-badā'* bekerja secara harmonis dalam mengatur alam semesta dan kehidupan manusia. Ia dapat melihat bagaimana Allah SWT menetapkan takdir secara umum, namun pada saat yang sama, memberikan ruang bagi *al-badā'* untuk

mewujudkan kehendak-Nya yang dinamis dan responsif terhadap doa dan ikhtiar hamba-Nya.

Abu Hamid Muhammad bin Muhammad Al-Ghazali dalam *Misykat al-Anwar* menjelaskan tentang tingkatan-tingkatan *kasyf* dan bagaimana pengalaman spiritual ini dapat membuka pemahaman seorang hamba terhadap hakikat realitas dan takdir Ilahi⁵⁴⁹. Dalam keadaan *kasyf*, seorang sufi dapat merasakan secara langsung kehadiran dan keagungan Allah SWT, serta memahami kebijaksanaan-Nya dalam setiap ketetapan dan perubahan takdir. Pengalaman ini memperkuat keyakinan seorang sufi terhadap keagungan dan kebijaksanaan Allah SWT, serta meningkatkan rasa cinta dan kedekatan kepada-Nya. Pemahaman melalui *kasyf* tidak hanya bersifat teoritis, namun juga transformatif, karena ia meresap ke dalam hati dan jiwa seorang sufi, mengubah cara pandang dan perilakunya dalam kehidupan sehari-hari.

Implikasi Pemahaman Takdir dan Al-Badā' bagi Praktik Tasawuf

Pemahaman mendalam mengenai konsep takdir dan *al-Badā'* dalam tradisi Islam memiliki implikasi yang signifikan terhadap praktik tasawuf. Kedua konsep ini, yang seringkali dipandang paradoks, justru menjadi landasan kokoh bagi perkembangan spiritual seorang sufi. Takdir, sebagai ketetapan Allah SWT yang azali, dan *al-Badā'*, sebagai manifestasi kehendak Allah yang dapat mengubah ketetapan tersebut, menawarkan perspektif unik dalam memahami hubungan antara manusia dan Tuhan, serta implikasinya dalam perjalanan spiritual. Implikasi pertama dari pemahaman takdir dalam tasawuf adalah terbentuknya

sikap *tawakkal* yang mendalam. Keyakinan bahwa segala sesuatu di alam semesta ini, baik yang telah terjadi, sedang terjadi, maupun yang akan terjadi, merupakan bagian dari takdir Allah SWT, menghilangkan rasa khawatir dan kecemasan terhadap masa depan. Seorang sufi yang memahami takdir akan menyadari bahwa segala upaya dan ikhtiar yang dilakukannya telah berada dalam pengetahuan dan kehendak Allah sejak zaman azali. Kesadaran ini tidak lantas menjadikan seorang sufi pasif dan fatalistik, melainkan justru membebaskannya dari keterikatan pada hasil dan fokus pada proses. *Tawakkal* dalam konteks ini bukan berarti meninggalkan usaha, melainkan menyerahkan hasil akhir dari usaha tersebut kepada Allah SWT setelah melakukan upaya maksimal. Sikap ini menumbuhkan rasa percaya diri dan optimisme dalam menghadapi kehidupan, karena seorang sufi yakin bahwa Allah SWT tidak akan pernah menginginkan keburukan bagi hamba-Nya. Sebagaimana digambarkan dalam Al-Qur'an, orang-orang yang bertawakkal dijanjikan kecukupan oleh Allah SWT: "*Dan barangsiapa bertawakkal kepada Allah, niscaya Allah akan mencukupkan (keperluan)nya.*" (QS. At-Talaq: 3). Ayat ini menegaskan bahwa *tawakkal* yang benar akan membawa ketenangan hati dan keyakinan akan pertolongan Allah SWT dalam segala urusan.

Pemahaman tentang *al-Badā'* memberikan motivasi kuat bagi seorang sufi untuk aktif berdoa dan bermunajat kepada Allah SWT. Konsep *al-Badā'* mengajarkan bahwa meskipun Allah SWT memiliki ketetapan yang abadi, kehendak-Nya tidaklah terbatas dan dapat berubah sesuai dengan hikmah dan keadilan-Nya. Doa dan

permohonan seorang hamba memiliki potensi untuk mengubah takdir yang telah ditetapkan. Keyakinan ini menumbuhkan harapan dan optimisme dalam diri seorang sufi bahwa usahanya mendekatkan diri kepada Allah SWT melalui doa tidaklah sia-sia. Doa dalam tasawuf bukan sekadar ritual lisan atau permohonan materi semata, melainkan sebuah dialog intim antara hamba dan Tuhannya, ungkapan kerinduan hati, pengakuan akan kelemahan diri, dan penyerahan total kepada kehendak Allah SWT. Dalam sebuah hadis qudsi, Allah SWT berfirman: "*Aku menurut prasangka hamba-Ku kepada-Ku.*" (HR. Bukhari dan Muslim). Hadis ini mengisyaratkan bahwa doa dan harapan baik seorang hamba akan direspon oleh Allah SWT sesuai dengan keyakinan dan prasangka baik tersebut. Oleh karena itu, seorang sufi yang memahami *al-Badā'* akan senantiasa menjaga hubungan yang erat dengan Allah SWT melalui doa, berharap rahmat dan karunia-Nya senantiasa tercurah dalam kehidupannya. Konsep *al-Badā'* juga mengingatkan seorang sufi bahwa hubungan dengan Allah SWT adalah dinamis dan responsif, bukan statis dan deterministik.

Implikasi ketiga, dan tak kalah pentingnya, adalah pemahaman mendalam terhadap makna ujian dan cobaan dalam kehidupan. Perspektif tasawuf memandang ujian dan cobaan sebagai bagian integral dari takdir yang telah ditetapkan oleh Allah SWT. Namun, ujian dan cobaan tidak dipandang sebagai hukuman atau kesengsaraan semata, melainkan sebagai sarana untuk meningkatkan derajat spiritual dan mendekatkan diri kepada Allah SWT. Seorang sufi yang memahami takdir dan *al-Badā'* akan

menyadari bahwa ujian dan cobaan yang menimpanya merupakan ketetapan Allah SWT yang penuh hikmah dan kasih sayang. Melalui ujian, seorang sufi diuji kesabarannya, ketakwaannya, dan keikhlasannya. Lebih dari itu, ujian juga menjadi sarana untuk membersihkan hati dari penyakit-penyakit spiritual seperti kesombongan, keterikatan dunia, dan kebergantungan kepada makhluk. Ibnu Athaillah As-Sakandari dalam *Al-Hikam* menjelaskan bahwa ujian dan cobaan berfungsi sebagai "obat" bagi hati seorang murid sufi. Beliau menyatakan, *"Cobaan itu adalah obat bagi murid, ia membersihkannya dari penyakit-penyakit dan membawanya kepada kesehatan."*⁵⁵⁰. Kesabaran dalam menghadapi cobaan merupakan manifestasi dari *tawakkal* dan keyakinan akan takdir Allah SWT, sementara syukur atas ujian tersebut merupakan pengakuan atas kasih sayang Allah SWT yang tersembunyi di balik setiap ketetapan-Nya.

Hakikat Takdir menurut Para Sufi

Takdir sebagai Rahasia Ilahi (*Sirr Ilahi*)

Dalam lanskap pemikiran sufistik, konsep takdir memegang posisi sentral yang kaya akan nuansa spiritual dan filosofis. Salah satu aspek mendasar dalam perspektif sufi mengenai takdir adalah pemahamannya sebagai *sirr Ilahi*, sebuah rahasia Ilahi yang melampaui batas-batas nalar dan pemahaman manusia secara komprehensif. Takdir, dalam kerangka pandang ini, tidak dipandang sebagai sekedar garis ketentuan nasib yang rigid dan kaku, melainkan sebagai manifestasi dari ilmu Allah Yang Maha Luas dan kebijaksanaan-Nya yang tak terhingga, yang hanya tersingkap

sebagian kecilnya kepada hamba-hamba-Nya yang terpilih. Keterbatasan akal manusia untuk menjangkau hakikat takdir secara utuh ditegaskan oleh para sufi sebagai sebuah keniscayaan, mengingat keluasan ilmu Allah yang mencakup segala sesuatu, baik yang tampak maupun yang tersembunyi. Pemahaman ini mendorong seorang salik (pejalan spiritual) untuk selalu mewujudkan diri di hadapan keagungan Ilahi dan mengakui keterbatasan kapasitas intelektualnya dalam memahami rencana-rencana-Nya.

Imam Al-Ghazali, seorang tokoh sufi terkemuka yang dikenal dengan karya monumentalnya *Ihya Ulumuddin*, memberikan elaborasi mendalam mengenai takdir sebagai rahasia Allah bagi makhluk-Nya. Dalam magnum opusnya tersebut, Al-Ghazali menyatakan, *"Sesungguhnya Allah Swt. telah nyata adanya takdir dari pengetahuan makhluk-Nya, dan tidak menampilkannya kepada mereka, kecuali hanya sekedar isyarat dan tanda-tanda."*⁵⁵¹ Pernyataan ini menggarisbawahi bahwa takdir bukanlah sesuatu yang terbuka lebar untuk dijelaskan dan dipahami secara rasional sepenuhnya. Manusia hanya diberikan petunjuk-petunjuk samar dan indikasi-indikasi yang terjadi dalam kenyataan kehidupan, yang mengajak mereka untuk mengingat dan mencari makna yang lebih dalam di balik setiap peristiwa. Kerahasiaan takdir ini, menurut perspektif Al-Ghazali, bukanlah indikasi ketidakrasionalan atau ketiadaan hikmah di dalamnya manusia, melainkan justru penegasan akan keagungan dan keluasan ilmu Allah yang transenden, yang melampaui jangkauan pemahaman yang terbatas.

Hikmah dan rasionalitas takdir tetaplah ada, namun seringkali tersembunyi di balik layar misteri Ilahi, menunggu untuk diungkapkan kepada mereka yang diberikan *ma'rifah* (pengetahuan spiritual) oleh Allah.

Lebih jauh lagi, dimensi takdir ini memiliki fungsi signifikan sebagai wahana ujian bagi keimanan seorang hamba. Dalam perjalanan hidup, manusia tidak jarang dihadapkan pada berbagai kejadian yang secara kasat mata tampak tidak adil, membingungkan, atau bahkan menyakitkan. Pada titik inilah, keyakinan terhadap takdir sebagai *sirr Ilahi* menjadi fondasi kokoh yang menopang keimanan. Seorang sufi yang memahami takdir sebagai rahasia Tuhan akan percaya bahwa di balik setiap ketentuan-Nya, betapapun pahit atau sulit dipahaminya, selalu tersimpan hikmah dan kebaikan yang mungkin belum mampu dijangkau oleh akal pikiran pada saat kejadian terjadi. Keyakinan ini meminimalisir potensi timbulnya keraguan, keputusasaan, atau bahkan kemarahan terhadap takdir Allah. Sebaliknya, ia menumbuhkan kesabaran, keteguhan hati, dan sikap *ridha* (menerima dengan lapang dada) terhadap segala ketentuan Ilahi.

Dalam konteks ini, etika dan adab yang tepat dalam menyikapi takdir menjadi aspek krusial dalam perilaku spiritual seorang sufi. Mengingat takdir adalah rahasia Ilahi, maka sikap yang paling bijaksana adalah memahami dengan penuh kepasrahan dan tanpa memaafkan atau menyalahkan Allah. Syekh Abdul Qadir al-Jailani, seorang waliyullah agung yang masyhur dengan karamah dan kearifannya, memberikan nasihat berharga terkait hal ini. Beliau

menekankan, “*Janganlah kamu mempersoalkan takdir Allah, karena mempersoalkannya adalah syirik yang tersembunyi.*”⁵⁵² Nasihat ini mengandung makna yang sangat dalam. Mempersoalkan takdir, dalam perspektif Syekh Abdul Qadir al-Jailani, dapat menjerumuskan seseorang pada bentuk kesyirikan yang halus (*syirik khafi*), yaitu ketidakmampuan untuk sepenuhnya berserah diri kepada Allah dan tetap menggantungkan diri pada akal pikiran atau pandangan pribadi yang terbatas. Sikap mempersoalkan takdir juga dapat mengindikasikan kurangnya *husnudzan* (berprasangka baik) kepada Allah, seolah-olah manusia lebih mengetahui hikmah dan kebaikan yang terkandung dalam takdir-Nya.

Dengan menyadari keterbatasan akal dan menerima takdir sebagai *sirr Ilahi*, seorang sufi terus menerus melatih dirinya untuk senantiasa berhusnudzan *kepada* Allah dalam segala situasi dan kondisi. Baik dalam keadaan suka maupun duka, lapang maupun sempit, seorang sufi yang arif akan selalu berprasangka baik kepada Allah, meyakini bahwa setiap takdir yang ditetapkan-Nya pasti mengandung hikmah yang terbaik bagi hamba-Nya, meskipun hikmah tersebut terkadang tidak langsung terlihat atau terasa. Praktik *husnudzan* ini menjadi manifestasi dari keimanan yang mendalam terhadap *asma' wa sifat* Allah (nama-nama dan sifat-sifat Allah) yang Maha Indah, Maha Bijaksana, dan Maha Pengasih. Dengan demikian, pemahaman takdir sebagai *sirr Ilahi* bukan sekedar doktrin teologis, melainkan juga fondasi etika dan spiritual yang membimbing seorang sufi dalam menjalani kehidupan dengan

penuh kepasrahan, kesabaran, dan *husnudzan* kepada Sang Pencipta.

Takdir sebagai Jalan Fana dan Ridha

Dalam tradisi sufisme, konsep takdir memiliki dimensi yang lebih dalam daripada sekadar ketentuan Ilahi yang mengatur perjalanan hidup manusia. Takdir dipandang sebagai sebuah jalan spiritual yang membimbing seorang hamba menuju maqam *fana* dan *ridha*. *Fana*, dalam terminologi tasawuf, merujuk pada kondisi spiritual ketika seorang salik (pejalan spiritual) berhasil melenyapkan ego dan keakuan dirinya, sehingga ia dapat lebur dalam keagungan dan iradah (kehendak) Allah SWT. Proses *fana* ini bukanlah penghapusan eksistensi fisik, melainkan pembebasan diri dari belenggu ego, hawa nafsu, dan segala bentuk keterikatan pada selain Allah. Dalam konteks ini, takdir, dengan segala dinamika dan ujian yang menyertainya, menjadi instrumen krusial dalam perjalanan spiritual menuju *fana*.

Ketika seorang sufi dihadapkan pada realitas takdir yang dirasa kurang menyenangkan, seperti hadirnya musibah, kesulitan hidup, ataupun kehilangan, respons yang muncul bukanlah larut dalam kesedihan atau amarah yang destruktif. Sebaliknya, mereka melihat setiap kejadian tersebut sebagai sebuah ujian dan sarana untuk mengikis sifat-sifat keakuan yang masih melekat dalam diri. Melalui penerimaan takdir dengan hati yang tulus dan ikhlas, seorang sufi belajar untuk melepaskan kontrol atas kehidupan yang fana ini dan menyerahkan sepenuhnya segala urusan kepada pengaturan Allah SWT. Proses *taslim* (penyerahan diri) inilah yang menjadi inti dari

konsep *ridha*. *Ridha* adalah kondisi hati yang mencapai ketenangan dan kedamaian, menerima dengan lapang dada setiap ketentuan Allah, baik yang tampak menyenangkan maupun yang terasa menyakitkan. Ibnu Athaillah As-Sakandari dalam kitab *Al-Hikam* menegaskan, "*Janganlah engkau bergembira dengan datangnya karunia dan jangan pula bersedih dengan kehilangan, karena keduanya itu adalah ujian.*"⁵⁵³ Pernyataan hikmah ini menggarisbawahi bahwa kenikmatan dan musibah adalah dua sisi dari takdir yang sama-sama mengandung ujian dan harus dihadapi dengan sikap *ridha*. Lebih jauh lagi, dalam perspektif sufi, takdir juga dipandang sebagai manifestasi cinta dan kasih sayang Allah kepada hamba-Nya. Meskipun dalam pandangan lahiriah, takdir terkadang terasa berat dan menyakitkan, seorang sufi dengan *bashirah* (mata hati) yang tajam mampu melihat bahwa di balik setiap ketentuan takdir tersimpan hikmah dan rahmat Ilahi yang tersembunyi. Melalui serangkaian ujian dan cobaan hidup yang merupakan bagian dari takdir, Allah SWT sesungguhnya sedang berupaya membersihkan hati hamba-Nya dari berbagai kotoran duniawi yang menghijabinya dari *ma'rifatullah* (mengenal Allah). Ujian takdir juga berfungsi untuk meningkatkan derajat spiritual seorang hamba di sisi Allah dan mendekatkan dirinya kepada-Nya. Jalaluddin Rumi, seorang tokoh sufi dan penyair besar, dalam karya monumentalnya *Matsnawi*, menganalogikan takdir sebagai proses pemurnian jiwa, layaknya api yang membakar kotoran pada emas sehingga menghasilkan emas yang semakin murni dan berharga.⁵⁵⁴ Dengan memahami hakikat takdir sebagai jalan spiritual yang

mengantarkan pada *fana* dan *ridha*, seorang sufi mampu mentransformasi setiap peristiwa dalam kehidupannya menjadi sarana untuk semakin mendekatkan diri kepada Allah SWT, hingga akhirnya mencapai tingkat spiritual yang tinggi dalam perjalanan suluknya.

Pemahaman Al-Badā' dalam Ranah Tasawuf

Dalam diskusi teologi Islam, konsep *al-Badā'* seringkali menghadirkan dan pemahaman yang beragam. Secara harfiah, *al-Badā'* dapat diartikan sebagai "tampak jelas" atau "terzahir" setelah sebelumnya tersembunyi, dan dalam konteks teologis sering dipahami sebagai perubahan keputusan atau kehendak Allah SWT. Pemahaman ini, dalam sekilas pandang, dapat menimbulkan pertanyaan terkait sifat kesempurnaan ilmu Allah yang Maha Mengetahui segala sesuatu, baik yang telah terjadi, sedang terjadi, maupun yang akan terjadi. Namun, dalam ranah tasawuf, *al-Badā'* memperoleh dimensi makna yang lebih dalam dan komprehensif. Ia tidak lagi dipandang sebagai sekadar perubahan keputusan semata, melainkan sebagai wujud rahmat (kasih sayang) dan *tajdid* (pembaruan) yang berkelanjutan dalam jalinan hubungan antara Allah dan hamba-Nya yang senantiasa dinamis dan berkembang. Dalam teologi Islam mainstream, konsep *al-Badā'* terkadang diinterpretasikan dengan hati-hati, bahkan sebagian kelompok teologi menolaknya secara eksplisit karena dianggap dapat mengimplikasikan ketidaksempurnaan ilmu Allah. Argumentasi yang sering dikemukakan adalah bahwa Allah SWT sebagai *al-'Alim* (Maha Mengetahui) tidak mungkin mengalami

perubahan ilmu atau keputusan, karena hal tersebut bertentangan dengan sifat kesempurnaan-Nya. Ibnu Manzur, dalam *Lisan al-'Arab*, mendefinisikan *al-Badā'* sebagai *zuhūr shay' ba'da khifā'* (menampakkan sesuatu setelah tersembunyi) dan *inkishāf al-ghayb* (tersingkapnya hal yang ghaib). Definisi ini secara umum diterima dalam wacana kebahasaan Arab dan kemudian diadopsi dalam diskusi teologis, namun interpretasinya menimbulkan perbedaan pendapat. Namun, ketika memasuki ranah tasawuf, pemahaman terhadap *al-Badā'* mengalami transformasi yang signifikan. Para sufi memaknai *al-Badā'* sebagai cerminan dari dinamika hubungan antara Allah dengan hamba-Nya yang penuh dengan misteri dan kejutan ilahi. Konsep ini dipandang sebagai pintu untuk memahami rahmat Allah yang tak terbatas dan manifestasi *tajdid* yang berkelanjutan dalam kehidupan spiritual seorang hamba. Dalam pandangan ini, *al-Badā'* bukan lagi menandakan perubahan ilmu pada Allah, melainkan lebih merupakan perubahan dalam manifestasi kehendak dan ketentuan-Nya yang disesuaikan dengan kondisi dan perkembangan hamba-Nya.

Salah satu aspek penting dalam pemahaman sufi tentang *al-Badā'* adalah kaitannya dengan *rahmat* Allah. Para sufi meyakini bahwa *al-Badā'* merupakan salah satu bentuk rahmat Allah yang tercurah kepada hamba-Nya. Perubahan yang tampak dalam ketentuan Allah, dalam pandangan mereka, seringkali merupakan wujud kasih sayang Allah yang ingin memberikan yang terbaik bagi hamba-Nya, meskipun terkadang perubahan tersebut tidak dapat

dipahami secara rasional oleh akal manusia yang terbatas. Sebagai contoh, dalam kisah Nabi Yunus AS yang tertulis dalam Al-Quran, kita melihat bagaimana Allah SWT pada awalnya menetapkan azab bagi kaum Nabi Yunus, namun kemudian, setelah mereka beriman dan bertaubat, Allah SWT mengubah ketetapan-Nya dan mengangkat azab tersebut. Kisah ini seringkali dijadikan contoh untuk memahami *al-Badā'* sebagai manifestasi rahmat Allah yang mendahului murka-Nya. Al-Quran surat Al-Anbiya ayat 88 secara jelas menyebutkan tentang penerimaan taubat kaum Yunus dan penyelamatan mereka dari kesusahan. Ayat ini dapat diinterpretasi sebagai representasi *al-Bada'* dalam konteks rahmat Allah yang melampaui ketentuan awal.

Al-Badā' dalam tasawuf juga dipahami sebagai manifestasi *tajdid* atau pembaruan yang terus menerus dalam hubungan antara hamba dan Allah. Tasawuf menekankan pentingnya pengalaman spiritual yang dinamis dan progresif. Hubungan dengan Allah bukanlah sesuatu yang statis, melainkan sebuah perjalanan yang penuh dengan perubahan dan perkembangan. *Al-Badā'*, dalam konteks ini, mencerminkan sifat dinamis dari hubungan tersebut. Setiap momen dalam perjalanan spiritual seorang sufi adalah unik dan baru, dan Allah SWT selalu memperbarui perwujudan kehendak-Nya sesuai dengan kondisi dan maqam spiritual hamba-Nya. Konsep *tajdid* dalam tasawuf bukan hanya merujuk pada pembaruan dalam pemahaman agama, tetapi juga pembaruan dalam pengalaman spiritual dan hubungan pribadi dengan Allah SWT. Abu Nasr as-Sarraj at-Tusi dalam kitab *al-Luma' fi*

at-Tasawwuf menjelaskan tentang berbagai tingkatan spiritual (maqamat) yang dilalui seorang sufi, yang mengindikasikan adanya perkembangan dan pembaruan yang berkelanjutan dalam perjalanan spiritual.

Pemahaman *al-Badā'* dalam tasawuf juga erat kaitannya dengan konsep *kasyf* (tersingkapnya tabir) dan *ilhām* (inspirasi ilahi). Para sufi meyakini bahwa melalui latihan spiritual dan penyucian diri, mereka dapat memperoleh *kasyf* atau pandangan spiritual yang memungkinkan mereka untuk memahami hikmah di balik *al-Badā'*. *Kasyf* dalam tasawuf bukanlah sekedar pengetahuan rasional, melainkan intuisi spiritual yang diperoleh melalui kedekatan dengan Allah. Melalui *kasyf* dan *ilhām*, para sufi dapat melihat bahwa perubahan dalam ketentuan Allah, yang tampak sebagai *al-Badā'*, sebenarnya adalah bagian dari rencana ilahi yang lebih besar dan mengandung hikmah yang mendalam. Ibnu Arabi, dalam *Futuhāt al-Makkiyyah*, banyak membahas tentang konsep *kasyf* dan fungsinya dalam memahami realitas spiritual, termasuk di dalamnya dinamika kehendak ilahi yang mungkin tampak berubah dalam pandangan manusia yang terbatas.

Dalam praktiknya, pemahaman *al-Badā'* dalam ranah tasawuf memberikan dampak yang signifikan terhadap perjalanan spiritual seorang sufi. Konsep ini menumbuhkan rasa harap dan optimisme dalam menghadapi kehidupan. Seorang sufi tidak mudah putus asa ketika menghadapi kesulitan atau perubahan yang tidak diinginkan, karena mereka percaya bahwa Allah SWT selalu memiliki rencana yang terbaik dan dapat mengubah ketentuan-Nya sesuai dengan

kehendak-Nya yang Maha Bijaksana. Pemahaman *al-Badā'* juga mendorong seorang sufi untuk senantiasa mendekatkan diri kepada Allah SWT dan meningkatkan kualitas ibadah mereka. Dengan menyadari bahwa hubungan dengan Allah bersifat dinamis dan penuh dengan *tajdid*, seorang sufi terdorong untuk terus berusaha meningkatkan kualitas spiritualnya dan meraih ridha Allah SWT dalam setiap keadaan.

Al-Badā' dalam ranah tasawuf melampaui sekadar interpretasi teologis yang terbatas pada perubahan keputusan Allah. Dalam perspektif sufi, *al-Badā'* dimaknai sebagai manifestasi rahmat Allah yang tak terhingga dan *tajdid* yang berkelanjutan dalam hubungan antara hamba dan Khalik. Ia mencerminkan dinamika hubungan spiritual yang terus berkembang, penuh dengan misteri dan kejutan ilahi. Pemahaman ini didasarkan pada sumber-sumber ajaran Islam, khususnya Al-Quran dan Hadis, serta diperdalam melalui pengalaman spiritual para sufi dan kajian mendalam terhadap karya-karya tasawuf klasik. Dengan memahami *al-Badā'* dalam kerangka tasawuf, seorang muslim dapat mengembangkan pandangan yang lebih positif dan optimis terhadap ketentuan Allah SWT, serta semakin termotivasi untuk meningkatkan kualitas spiritualnya dalam rangka meraih ridha-Nya.

Relasi antara Takdir dan Al-Badā' dalam Praktik Sufistik

Dalam tradisi sufistik, konsep takdir dan *al-badā'* tidak dipandang sebagai dua entitas yang saling bertentangan, melainkan sebagai aspek komplementer dalam memahami dinamika perjalanan spiritual seorang sālik (penempu jalan spiritual).

Pemahaman ini esensial dalam praktik sufistik karena memberikan kerangka kerja yang unik untuk menavigasi antara kepastian iradah ilahiyah (kehendak Allah) dan potensi perubahan yang tampak dalam pengalaman ruhani. Secara teologis, takdir merujuk pada ketetapan dan ilmu Allah yang azali terhadap segala sesuatu yang akan terjadi. Ini mencakup seluruh kejadian di alam semesta, termasuk perjalanan hidup dan spiritual setiap individu. Pemahaman akan takdir seringkali menimbulkan pertanyaan tentang kebebasan manusia dan peran ikhtiar (usaha) dalam mengubah nasib. Di sisi lain, *al-badā'* secara harfiah berarti “tampak baru” atau “perubahan”. Dalam konteks teologi Islam, konsep ini seringkali dipahami sebagai perubahan dalam ketetapan Allah yang tampak dalam pandangan manusia, meskipun esensi ilmu Allah tetaplah azali dan tidak berubah. Pemahaman *al-badā'* yang keliru dapat menimbulkan interpretasi bahwa Allah memutarbalikkan pikiran, yang jelas kontras dengan sifat-sifat kesempurnaan Allah. Oleh karena itu, para ulama, termasuk ahli tasawuf, memberikan penafsiran yang lebih mendalam dan hati-hati mengenai *al-badā'*.

Dalam perspektif sufistik, *al-badā'* dipahami sebagai manifestasi kehendak Allah yang dinamis dan responsif terhadap kondisi hamba-Nya. Konsep ini tidak berarti perubahan dalam ilmu Allah, melainkan lebih kepada perubahan dalam manifestasi iradah-Nya di alam semesta, khususnya dalam konteks hubungan antara Allah dan hamba-Nya. Menurut Ibnu Arabi, *al-badā'* adalah “*penampakan kehendak Allah yang baru pada setiap saat, yang tidak bertentangan dengan ilmu-Nya yang azali, tetapi merupakan*

aktualisasi ilmu tersebut dalam bentuk yang selalu segar dan baru."⁵⁵⁵ Dalam konteks *maqāmāt* dan *aḥwāl*, *al-badā'* sangat relevan karena perjalanan spiritual bukanlah proses yang linier dan statis, melainkan penuh dinamika dan perubahan. *Maqāmāt* Merujuk pada tingkatan spiritual yang dicapai seorang sālik melalui mujahadah (perjuangan spiritual) dan riyadhah (latihan spiritual), seperti taubat, wara', zuhud, tawakal, dan ridha.⁵⁵⁶ Sementara itu, *aḥwāl* adalah kondisi batin yang dianugerahkan Allah kepada hamba-Nya, seperti rasa takut (khauf), harapan (raja'), cinta (mahabbah), dan kerinduan (syauq).⁵⁵⁷ *Aḥwāl* bersifat sementara dan merupakan karunia dari Allah, tidak dapat diusahakan secara langsung oleh hamba.

Relasi antara takdir dan *al-badā'* dalam konteks *maqāmāt* dan *aḥwāl* terlihat jelas dalam praktik *dzikir*, doa, dan *muraqabah*. *Dzikir*, sebagai praktik sentral dalam sufisme, adalah upaya untuk selalu mengingat Allah dalam setiap kondisi. Melalui *dzikir* yang berkesinambungan, seorang sālik berupaya membersihkan hati dari keseimbangan dan keberdamaian pada dunia, sehingga hatinya menjadi wadah yang layak untuk menerima *tajalli* (penampakan) sifat-sifat Allah.⁵⁵⁸ Praktik *dzikir* membuka ruang bagi kemungkinan *al-badā'* dalam bentuk perubahan kondisi batin. Seorang sālik yang awalnya merasakan kegersangan spiritual, melalui *dzikir* yang tulus dan istiqamah, dapat mengalami *futuhāt* (pembukaan spiritual) dan merasakan manisnya iman (*halawatul iman*), yang merupakan manifestasi *al-badā'* dalam kondisi batinnya. Serupa dengan Al-

Ghazali menyatakan, *“Dzikir adalah kunci pembuka pintu kehadiran Ilahi, dan melalui dzikir, hati akan dibersihkan dari karat kelalaian, sehingga cahaya ma’rifat dapat bersinar.”*⁵⁵⁹

Doa, sebagai bentuk komunikasi langsung antara hamba dan Allah, juga memainkan peran penting dalam hubungan takdir dan *al-badā’*. Dalam doa, seorang hamba memohon kepada Allah untuk mengubah kondisi dirinya, baik dalam aspek duniawi maupun ukhrawi. Doa merupakan wujud pengakuan akan kelemahan diri dan kemandirian penuh kepada Allah, sekaligus ungkapan harapan akan rahmat dan karunia-Nya. Dalam perspektif sufistik, doa tidak hanya dipahami sebagai permohonan lisan, tetapi juga sebagai pengungkapan kebutuhan batin yang mendalam kepada Allah. Melalui doa yang khushyuk dan sungguh-sungguh, seorang hamba dapat “mengundang” *al-badā’* dalam bentuk perubahan takdir yang sebelumnya tampak tidak mungkin. serupa firman Allah dalam Al-Quran: *“Berdoalah kepada-Ku, niscaya akan Kuperkenankan bagimu.”* (QS. Ghafir : 60). Ayat ini memberikan harapan dan penegasan bahwa doa memiliki kekuatan untuk mengubah ketetapan Allah, dalam batasan ilmu dan kehendak-Nya yang mutlak. Ibnu Athaillah As-Sakandari dalam *Kitab Al-Hikam* menyatakan, *“Janganlah engkau menunda doa karena telah lewatnya pemberian-Nya. Dia telah menjamin ijabah doa dalam firman-Nya, meskipun Dia menunda waktu pelaksanaannya.”*⁵⁶⁰

Muraqabah, yang berarti menjaga kesadaran akan kehadiran Allah dalam setiap waktu dan tempat, merupakan praktik sufistik yang lebih mendalam dalam memahami hubungan takdir dan *al-*

badā'. Melalui *muraqabah*, seorang sālik melatih diri untuk selalu merasakan pengawasan Allah, sehingga ia selalu berhati-hati dalam setiap tindakan dan perkataannya. *Muraqabah* melahirkan kesadaran yang mendalam akan keterkaitan segala sesuatu dengan iradah Ilahi, dan sekaligus membuka ruang untuk menyadari potensi *al-badā'* dalam setiap momen. Ketika seorang sālik mencapai tingkat *muraqabah* yang tinggi, ia akan menyadari bahwa setiap perubahan yang terjadi dalam dirinya, baik kondisi batin maupun situasi eksternal, adalah wujud dari *al-badā'* Allah. Perubahan kondisi ruhani, seperti peningkatan keimanan, ketenangan hati, atau kemampuan untuk merasakan kehadiran Allah, dipandang sebagai bentuk *al-badā'* yang paling berharga. Junaid al-Baghdadi, seorang tokoh sufi terkemuka, pernah mengatakan, "*Tasawuf adalah kamu selalu bersama Allah tanpa ada penghalang antara kamu dan Dia.*"⁵⁶¹ Kondisi "bersama Allah" yang terkandung dalam *muraqabah* adalah kondisi kesadaran penuh akan kehadiran-Nya dan penerimaan terhadap segala ketetapan-Nya, termasuk manifestasi *al-badā'* dalam perjalanan spiritual.

Kesadaran akan perubahan ruhani sebagai bentuk *al-badā'* merupakan inti dari pemahaman sufistik tentang hubungan takdir dan *al-badā'*. Dalam praktik sufistik, seorang sālik tidak hanya pasrah pada takdir yang telah ditetapkan, tetapi juga aktif berikhtiar melalui *dzikir*, doa, dan *muraqabah* untuk mencapai *maqāmāt* yang lebih tinggi dan *aḥwāl* yang lebih mulia. Perubahan kondisi ruhani yang dialami seorang sālik, seperti

peningkatan kesabaran, ketawakkalan, atau kecintaan kepada Allah, adalah bukti nyata dari *al-badā'* dalam praktik spiritual. Perubahan ini tidak berarti mengubah takdir Allah yang azali, tetapi lebih merupakan perwujudan kehendak Allah yang tanggap terhadap usaha dan keikhlasan hamba-Nya. Dengan demikian, praktik sufistik mengajarkan keselarasan antara penerimaan takdir dan keyakinan akan potensi perubahan melalui *al-badā'*, yang terwujud dalam dinamika perjalanan spiritual yang penuh rahmat dan karunia Ilahi.

Maqām Ridha dan Tawakal dalam Menyikapi Takdir

Ridha: Menerima Untaian Takdir dengan Hati Lapang

Dalam khazanah spiritualitas Islam, khususnya dalam tradisi tasawuf, konsep *ridha* memegang peranan sentral dalam perjalanan seorang hamba menuju kedekatan dengan Sang Khalik. Secara etimologis, *ridha* berasal dari bahasa Arab yang berarti kerelaan hati, kepuasan, dan penerimaan terhadap sesuatu yang telah ditetapkan.⁵⁶² Dalam konteks tasawuf, *ridha* bukan sekedar penerimaan pasif terhadap nasib, melainkan sebuah maqām atau tingkatan spiritual yang luhur, di mana seorang pejalan spiritual mampu menerima dengan lapang dada segala ketentuan dan takdir Allah SWT, baik yang menyenangkan maupun yang menyakitkan.⁵⁶³ Pemahaman ini melampaui sekadar kepasrahan tanpa usaha, tetapi lebih merupakan kondisi hati yang tenang dan mantap, dilandasi keyakinan mendalam bahwa setiap ketetapan Ilahi mengandung hikmah dan kebaikan yang mungkin belum tersingkap dalam pandangan manusia yang terbatas.

Konsep *ridha* dalam tasawuf bukan berarti menafikan pentingnya ikhtiar atau usaha manusia dalam menjalani kehidupan. Seorang Sufi yang mencapai maqām *ridha* tetap aktif berusaha dan berikhtiar sesuai dengan kemampuan dan tanggung jawab yang diberikan Allah SWT. Namun, perbedaan mendasar terletak pada orientasi hati dan penerimaan terhadap hasil dari usaha tersebut. Ketika seorang hamba telah mencapai *ridha*, ia tidak lagi dikuasai oleh kegelisahan atau kekecewaan yang berlebihan jika hasil yang diperoleh tidak sesuai dengan harapannya. Sebaliknya, ia mampu melihat setiap kejadian, baik suka maupun duka, sebagai manifestasi kehendak Allah yang Maha Bijaksana dan Maha Mengetahui. Abu al-Qasim al-Qusyairi, seorang tokoh sufi terkemuka abad ke-5 Hijriyah, dalam karya monumentalnya *Risalah Qusyairiyah*, mendefinisikan *ridha* sebagai "*ketenangan hati di bawah mempengaruhi hukum (Allah)*".⁵⁶⁴ Definisi ini menekankan bahwa *ridha* adalah keadaan batin yang damai dan stabil, yang muncul ketika hati seorang hamba telah sepenuhnya menyerahkan diri kepada kehendak Allah dan menerima segala ketetapan-Nya dengan penuh kepasrahan. Ketenangan hati ini bukanlah hasil dari apatisme atau ketidakpedulian, melainkan buah dari ma'rifat (pengetahuan spiritual) yang mendalam tentang sifat-sifat Allah.

Ridha dalam perspektif tasawuf bukanlah sikap menerima penderitaan secara membabi buta ataupun ketidakberdayaan menghadapi cobaan hidup. Justru sebaliknya, *ridha* merupakan manifestasi dari pemahaman mendalam terhadap sifat-sifat Allah, khususnya *al-'Alim* (Maha Mengetahui), *al-Hakim* (Maha

Bijaksana), dan *ar-Rahman* (Maha Pengasih).⁵⁶⁵ Para sufi meyakini bahwa Allah SWT tidak pernah menzalimi hamba-Nya, dan setiap takdir yang ditetapkan-Nya pasti mengandung pelajaran dan rahmat tersembunyi, meskipun terkadang hikmah tersebut belum dapat dipahami secara langsung oleh akal manusia. Imam al-Ghazali, Hujjatul Islam yang masyhur, dalam karya magnum opusnya *Ihya Ulumuddin*, menjelaskan bahwa *ridha* adalah “buah dari mahabbah (cinta) kepada Allah”.⁵⁶⁶ Penjelasan ini menggarisbawahi bahwa *ridha* tidak mungkin tercapai tanpa adanya rasa cinta yang mendalam kepada Allah SWT. Seorang yang mencintai Allah dengan tulus akan berhubungan dengan segala sesuatu yang berasal dari Kekasihnya, termasuk ujian dan cobaan yang mungkin terasa pahit pada awalnya. Namun demikian, al-Ghazali juga menekankan bahwa *ridha* tidak meniadakan rasa sakit atau duka yang merupakan fitrah manusia.⁵⁶⁷ Seorang yang mencapai maqām *ridha* tetap merasakan sakit dan duka ketika ditimpa musibah, tetapi ia memiliki kemampuan untuk menerima keadaan tersebut dengan hati yang lapang dan ridha kepada Allah SWT. Rasa sakit dan duka dipandang sebagai bagian dari ujian yang diberikan Allah untuk meningkatkan derajat hamba-Nya di sisi-Nya dan mendekatkannya kepada-Nya.

Dalam perspektif Al-Quran, *ridha* Allah kepada hamba-Nya dan *ridha* hamba kepada Allah disebutkan sebagai puncak kebahagiaan dan kenikmatan di akhirat kelak. Firman Allah SWT dalam surat Al-Bayyinah ayat 8:

جَزَاؤُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ الْأَنْهَارِ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ۚ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ

*"Balasan mereka di sisi Tuhan mereka adalah surga 'Adn yang mengalir di dasar sungai-sungai; mereka kekal di dalamnya selama-lamanya. Allah ridha terhadap mereka dan merekapun ridha kepada-Nya. Yang demikian itu adalah (balasan) bagi orang yang takut kepada Tuhannya."*⁵⁶⁸ Ayat yang mulia ini dengan jelas menegaskan adanya timbal balik *ridha* antara Allah dan hamba-Nya yang beriman. *Ridha* Allah kepada hamba-Nya merupakan rahmat dan karunia yang agung, yang menjadi dambaan setiap Muslim. Sementara itu, *ridha* hamba kepada Allah adalah wujud ketaatan, kepasrahan, dan penerimaan total terhadap segala ketentuan-Nya. Menurut Tafsir al-Misbah, ayat ini menggambarkan keadaan orang-orang yang takut kepada Allah (khashyah) dan menjalankan perintah-Nya dengan penuh ketundukan.⁵⁶⁹ Balasan bagi mereka adalah surga 'Adn yang penuh kenikmatan dan keabadian, serta yang lebih utama darinya adalah keridhaan Allah kepada mereka dan keridhaan mereka kepada Allah. Hal ini menunjukkan bahwa maqām *ridha* bukan hanya membawa ketenangan dan ketentraman di dunia, tetapi juga merupakan kunci untuk meraih kebahagiaan abadi di akhirat serta mencapai puncak kedekatan dengan Allah SWT.

Ridha dalam tasawuf adalah maqām spiritual yang sangat tinggi, yang meniscayakan pemahaman mendalam tentang sifat-sifat Allah, kecintaan yang tulus kepada-Nya, dan penerimaan lapang dada

terhadap segala ketentuan-Nya. *Ridha* bukanlah pasivitas, melainkan kekuatan batin yang memungkinkan seorang hamba untuk menghadapi segala lika-liku kehidupan dengan hati yang tenang dan penuh keyakinan akan hikmah Ilahi. Dengan mencapai *ridha*, seorang muslim tidak hanya meraih kedamaian di dunia, namun juga mempersiapkan diri untuk meraih keridhaan Allah dan kebahagiaan abadi di akhirat.

Tawakal: Berserah Diri dengan Usaha Optimal

Dalam tradisi tasawuf, perjalanan spiritual seorang hamba kedekatan menuju Allah SWT melibatkan serangkaian maqāmāt atau tahapan spiritual. Salah satu maqām penting yang tak terpisahkan dari *ridha* (kerelaan) adalah *tawakal*. *Tawakal* seringkali disalahpahami sebagai sikap pasif dan fatalistik, namun dalam perspektif tasawuf yang mendalam, *tawakal* justru merupakan puncak kesadaran seorang hamba akan ketergantungan mutlak kepada Allah setelah mengerahkan segala daya dan upaya. Secara etimologis, kata “*tawakal*” berasal dari bahasa Arab *wakala* yang berarti mewakilkan, menyerahkan, atau mempercayakan. Dalam konteks yang lebih luas, *tawakal* dapat diartikan sebagai penyerahan diri sepenuhnya kepada Allah SWT. Ibnu Manzur dalam *Lisan al-Arab* menjelaskan bahwa *tawakkul 'ala Allah* berarti bersandar kepada Allah dan mempercayakan segala urusan kepada-Nya.⁵⁷⁰ Dalam terminologi tasawuf, *tawakal* memiliki makna yang lebih mendalam dan spesifik. *Tawakal* bukan sekedar pasrah tanpa usaha, melainkan sebuah sikap spiritual yang lahir dari pemahaman mendalam akan keesaan Allah dan keterbatasan manusia.

Ibnu Athaillah as-Sakandari, seorang sufi besar abad ke-13 M, dalam karya monumentalnya *Al-Hikam*, memberikan definisi tawakal yang sangat berpengaruh. Beliau menyatakan bahwa tawakal adalah “*melepaskan ketergantungan pada selain Allah dalam segala sesuatu.*”⁵⁷¹ Definisi ini menekankan inti dari tawakal sebagai pemurnian hati dari segala bentuk ketergantungan kepada makhluk dan hanya menggantungkan harapan dan kepercayaan kepada Allah SWT. Lebih lanjut Syaikh Abu Bakar al-Kalabazi dalam *Kitab at-Ta'arruf li Madzhab Ahl at-Tasawwuf* menjelaskan bahwa tawakal adalah “*ketenangan hati kepada janji Allah.*”⁵⁷² Definisi ini menyoroti aspek ketenangan dan kepastian yang hadir dalam hati seorang yang bertawakal, karena ia yakin bahwa Allah tidak akan pernah mengingkari janji-Nya.

Pandangan tasawuf tentang tawakal sangat menekankan pentingnya *ikhtiar* (usaha) dan *usaha* (upaya) sebelum berserah diri kepada Allah. Tawakal bukanlah bentuk kepasrahan yang statis atau membenaran atas kemalasan. Justru sebaliknya, tawakal sejati mendorong seorang hamba untuk mengerahkan segala potensi dan kemampuan yang dimilikinya dalam mencapai tujuan yang diridhai Allah. Hal ini sejalan dengan firman Allah SWT dalam Al-Quran: “*Apabila telah ditunaikan shalat, maka bertebaranlah kamu di muka bumi; dan carilah karunia Allah dan berkomunikasi Allah banyak-banyak agar kamu beruntung.*” (QS. Al-Jumu'ah : 10) Ayat ini mengisyaratkan bahwa setelah menunaikan kewajiban ibadah, seorang Muslim diperintahkan untuk berusaha mencari rezeki dan karunia Allah di muka bumi. Perintah untuk "bertebaran" dan

"mencari karunia Allah" menunjukkan bahwa Islam sangat menganjurkan umatnya untuk bekerja keras dan berusaha. Namun demikian, usaha dan ikhtiar ini harus dilakukan dengan kesadaran bahwa hasil akhir dari segala upaya tersebut sepenuhnya berada di tangan Allah.

Prof.Dr.Hamka, dalam tafsir *Al-Azhar*, menjelaskan bahwa tawakal adalah “menyerahkan diri kepada Allah setelah berusaha sekuat tenaga dan membulatkan tekad.”⁵⁷³ Hamka menekankan bahwa tawakal yang benar adalah tawakal yang didahului dengan usaha maksimal. Sikap tawakal muncul setelah seorang hamba merasa telah melakukan segala sesuatu yang mampu dilakukan, dan selanjutnya menyerahkan hasil usahanya kepada Allah dengan hati yang tenang dan ridha. Tawakal bukanlah pengganti usaha, melainkan penyempurna usaha.

Rasulullah SAW memberikan contoh praktis tentang tawakal dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Imam Tirmidzi: *“Ikatlah untamu dan bertawakallah.”* (HR. Tirmidzi)⁵⁷⁴ Hadis ini sering dikutip untuk menggambarkan esensi tawakal yang sejati. Perintah “ikatlah untamu” merupakan simbol dari usaha dan ikhtiar yang harus dilakukan. Seorang yang ingin untanya aman tidak cukup hanya bertawakal tanpa melakukan tindakan pencegahan. Ia harus mengikatnya terlebih dahulu sebagai bentuk usaha yang menjaga. Setelah melakukan usaha secara maksimal, barulah ia bertawakal, yaitu menyerahkan perlindungannya kepada Allah. Hadis ini dengan jelas menolak pemahaman tawakal sebagai sikap pasif dan

mengajarkan bahwa tawakal harus dilakukan dengan tindakan nyata.

Salah satu miskonsepsi umum tentang tawakal adalah anggapan bahwa tawakal adalah sikap malas dan tidak produktif. Pandangan ini sama sekali tidak sesuai dengan ajaran tasawuf dan prinsip-prinsip Islam secara keseluruhan. Sebaliknya, tawakal dalam perspektif Sufisme justru merupakan motivasi kuat untuk bekerja keras dan berusaha semaksimal mungkin. Ketika seorang hamba memahami bahwa segala urusan berada di tangan Allah, dan bahwa Allah tidak akan menyia-nyiakan usaha hamba-Nya yang tulus dan sungguh-sungguh, maka ia akan terdorong untuk memberikan yang terbaik dalam setiap pekerjaannya.

Tawakal memerdekakan seorang hamba dari kecemasan dan ketakutan yang berlebihan terhadap kegagalan. Ia menyadari bahwa hasil akhir bukan sepenuhnya ditentukan oleh usahanya sendiri, melainkan oleh kehendak Allah Yang Maha Kuasa. Kesadaran ini memberikan ketenangan dan ketentraman hati, sehingga ia dapat bekerja dengan lebih fokus, kreatif, dan produktif. Jika hasil yang dicapai sesuai dengan harapan, ia bersyukur kepada Allah. Jika hasilnya tidak sesuai, ia tetap ridha dan yakin bahwa Allah memiliki hikmah yang lebih besar di balik setiap kejadian.

Penerapan tawakal dalam kehidupan sehari-hari mencakup seluruh aspek kehidupan, baik dalam urusan duniawi maupun ukhrawi. Dalam mencari rezeki, misalnya, seorang yang bertawakal akan berusaha dengan sungguh-sungguh mencari pekerjaan yang halal, meningkatkan kualitas kerjanya, dan memanfaatkan segala

peluang yang ada. Namun, ia tidak akan menghalalkan segala cara atau terjebak dalam ambisi duniawi yang berlebihan. Ia menyadari bahwa rezeki adalah karunia Allah, dan usaha yang dilakukannya hanyalah sarana.

Dalam menghadapi masalah dan ujian hidup, tawakal menjadi sumber kekuatan dan ketenangan. Seorang yang bertawakal akan berusaha mencari solusi terbaik atas permasalahan yang dihadapi, meminta pertolongan kepada Allah melalui doa dan ibadah, dan bersabar dalam menghadapi cobaan. Ia yakin bahwa Allah tidak akan memberikan ujian di luar batas kemampuannya, dan bahwa setiap kesulitan pasti ada kemudahan di baliknya. serupa firman Allah SWT: *"Karena sesungguhnya sesudah kesulitan itu ada kemudahan, sesungguhnya sesudah kesulitan itu ada kemudahan."* (QS. Al-Insyirah : 5-6)

Tawakal dalam perspektif tasawuf adalah maqām spiritual yang sangat penting, yang mengharmoniskan antara usaha optimal dan penyerahan diri kepada Allah SWT. Tawakal bukanlah sikap pasif atau fatalistik, melainkan sebuah aktivitas spiritual yang dinamis dan produktif. Tawakal mendorong seorang hamba untuk bekerja keras, berusaha semaksimal mungkin, dan menggunakan segala potensi yang dimilikinya untuk mencapai tujuan yang diridhai Allah. Namun, di saat yang sama, tawakal mengajarkan untuk melepaskan ketergantungan kepada makhluk, menyampaikan hati dari segala bentuk harapan kepada selain Allah, dan menyerahkan hasil akhir dari segala usaha kepada kehendak Allah Yang Maha Bijaksana. Dengan memahami dan mengamalkan tawakal secara benar,

seorang hamba akan mencapai ketenangan hati, ketenangan jiwa, dan kedekatan spiritual dengan Allah SWT.

Ridha dan Tawakal dalam Menghadapi Takdir Ilahi

Dalam tradisi sufisme, *ridha* (keridaan) dan *tawakal* (tawakal) menempati posisi sentral sebagai dua *maqām* (tingkatan spiritual) yang esensial dalam perjalanan seorang salik (pencari kebenaran). Maqām kedua ini tidak hanya saling melengkapi, tetapi juga menjadi fondasi kokoh dalam memahami dan menyikapi takdir Ilahi (*takdir Ilahi*). Seorang sufi yang telah mencapai *maqām ridha* akan memandang segala ketentuan Allah SWT, baik yang lahiriahnya menyenangkan maupun mengecewakan, dengan penerimaan hati yang lapang. Sementara itu, *tawakal* menjadi prinsip operasional yang membimbing seorang sufi untuk tetap berikhtiar dan berusaha secara maksimal dalam menghadapi kehidupan, tanpa terikat oleh kecemasan atau kekhawatiran yang berlebihan. Integrasi antara *ridha* dan *tawakal* memungkinkan seorang sufi untuk melihat takdir bukan sebagai garis nasib yang kaku, melainkan sebagai manifestasi dari rencana Allah SWT yang sempurna dan penuh hikmah tersembunyi.

Ridha secara etimologis berasal dari kata *radhiya-yardha-ridhan* yang berarti senang, rela, atau suka. Dalam konteks tasawuf, *ridha* Merujuk pada penerimaan hati yang tulus dan penuh kebahagiaan terhadap segala bentuk ketentuan dan keputusan Allah SWT. Imam al-Ghazali dalam *Ihya Ulumuddin* mendefinisikan *ridha* sebagai “*kegembiraan hati terhadap berjalannya hukum Allah SWT atas dirinya.*”⁵⁷⁵ Definisi ini

menekankan bahwa *ridha* bukanlah sekedar kepasrahan pasif, melainkan sebuah kondisi hati yang aktif merasakan kebahagiaan dan ketenangan dalam menerima segala sesuatu yang telah ditetapkan oleh Allah SWT. Lebih lanjut Abu Bakar al-Kalabazi dalam *Ta'arruf li Madhhab Ahl al-Tasawwuf* menjelaskan bahwa *ridha* merupakan puncak dari *yaqin* (keyakinan) yang mendalam kepada Allah SWT, sehingga seorang hamba tidak lagi merasa kecewa atau marah terhadap takdir-Nya.⁵⁷⁶ *Ridha* juga sering dikaitkan dengan konsep *hubb* (cinta) kepada Allah SWT. Seorang sufi yang mencintai Allah SWT dengan tulus akan secara otomatis *ridha* dengan segala sesuatu yang berasal dari Kekasihnya, sebagaimana ungkapan Rabi'ah al-Adawiyah, "*Cintaku kamu telah membuatku mampu menerima segala sesuatu darimu.*"⁵⁷⁷ Sementara itu, *tawakal* berasal dari kata *wakala-yakulu-waklan/tawkilan* yang berarti menyerahkan, mempercayakan, atau mewakilkan. Dalam terminologi sufisme, *tawakal* diartikan sebagai menyampaikan diri sepenuhnya kepada Allah SWT dalam segala urusan, setelah melakukan usaha dan ikhtiar yang maksimal sesuai dengan kemampuan. Ibnu Qayyim al-Jauziyah dalam *Madarij as-Salikin* menjelaskan bahwa *tawakal* bukanlah berarti meninggalkan usaha dan hanya berpangku tangan, melainkan menggabungkan antara usaha lahiriah yang optimal dengan menyerahkan hati sepenuhnya kepada Allah SWT.⁵⁷⁸ Landasan teologis *tawakal* dapat ditemukan dalam Al-Quran, Surah At-Talaq ayat 3, yang berbunyi, "...dan barangsiapa bertawakal kepada Allah, niscaya Allah akan mencukupkan (keperluan)nya."⁵⁷⁹ Ayat ini menegaskan

bahwa *tawakal* yang benar akan mendatangkan pertolongan dan kecukupan dari Allah SWT, sehingga menghilangkan rasa cemas dan khawatir yang berlebihan dalam menghadapi kehidupan. Namun, penting untuk dipahami bahwa *tawakal* dalam tasawuf tidak menjelaskan pentingnya *ikhtiar* (usaha). Seorang sufi yang bertawakal tetap diwajibkan untuk berusaha dan berikhtiar dalam mencari rezeki, meraih ilmu, atau mengatasi kesulitan hidup, namun setelah itu ia menyerahkan sepenuhnya hasilnya kepada Allah SWT. serupa ungkapan populer yang sering dikutip dalam khazanah sufisme, "*Bertaqwalah kepada Allah dan ikatlah untamu (berusahalah), kemudian bertawakallah kepada Allah.*"⁵⁸⁰ Hubungan antara *ridha* dan *tawakal* bersifat komplementer dan sinergis. *Ridha* menjadi landasan hati yang menerima takdir, sedangkan *tawakal* menjadi wujud aplikasi praktis dalam menghadapi takdir tersebut. Seorang sufi yang memiliki *maqām ridha* akan menerima segala takdir dengan hati yang tenang dan lapang, baik ketika diuji dengan musibah maupun ketika dilimpahi nikmat. Namun, *ridha* tanpa *tawakal* dapat menjerumuskan seorang sufi pada sikap pasrah yang berlebihan dan kurang produktif. Sebaliknya, *tawakal* tanpa *ridha* dapat menimbulkan kegelisahan dan kekecewaan ketika hasil usaha tidak sesuai dengan harapan. Oleh karena itu, kedua *maqām* ini harus berjalan beriringan dan saling menguatkan. Bayazid Bastami, seorang sufi besar abad ke-9 Masehi, pernah berkata, "*Ridha adalah pintu Allah yang paling agung.*"⁵⁸¹ Ungkapan ini mengisyaratkan bahwa *ridha* merupakan gerbang utama untuk mencapai kedekatan

dengan Allah SWT dan meraih ketenangan batin yang hakiki. Sementara itu, Imam Abdullah Haddad dalam *Risalah al-Mu'awanah* menekankan pentingnya *tawakal* sebagai wujud dari *tauhid* yang sempurna.⁵⁸² *Tawakal* yang benar menunjukkan bahwa seorang hamba hanya bergantung kepada Allah SWT dan tidak menggantungkan harapan kepada makhluk atau kekuatan selain-Nya.

Dalam menghadapi takdir yang tidak mengenakan, seperti musibah, penyakit, atau kesulitan hidup lainnya, seorang sufi yang memiliki *maqām ridha* akan menerima ujian tersebut dengan sabar dan ikhlas. Ia tidak akan menyalahkan takdir, meratakan nasib, atau menyalahkan keadilan Allah SWT. Sebaliknya, ia akan berusaha mencari hikmah tersembunyi di balik ujian tersebut dan tetap berprasangka baik (*husnudzon*) kepada Allah SWT. serupa firman Allah SWT dalam Al-Quran, Surah Al-Baqarah ayat 155-157, yang menjelaskan bahwa orang-orang yang sabar dan ridha ketika ditimpa musibah akan mendapatkan pujian dan rahmat dari Allah SWT. [^9] Dalam konteks ini, *tawakal* berperan dalam memberikan kekuatan dan ketegaran batin kepada seorang sufi untuk tetap berusaha mengatasi kesulitan hidup, tanpa kehilangan harapan dan keyakinan melalui pertolongan Allah SWT. Ia akan berikhtiar mencari solusi atas permasalahan yang dihadapi, sambil tetap menyerahkan hasilnya kepada Allah SWT dan yakin bahwa Allah SWT tidak akan membiarkan kesulitan tersebut.

Sebaliknya, dalam menghadapi takdir yang menyenangkan, seperti keberhasilan dalam usaha, keberuntungan, atau kenikmatan

lainnya, seorang sufi yang *ridha* tidak akan merasa sombong, riya, atau lupa diri. Ia akan menyadari bahwa semua kenikmatan tersebut berasal dari Allah SWT dan merupakan ujiannya, apakah ia akan bersyukur dan menggunakan kenikmatan tersebut untuk mendekatkan diri kepada-Nya atau justru kufur dan terlena dengan kenikmatan duniawi. Dalam situasi ini, *ridha* membantu seorang sufi untuk tetap rendah hati dan tawadhu, serta selalu bersyukur atas segala karunia Allah SWT. *Tawakal* juga berperan penting dalam menjaga seorang sufi agar tidak terjerumus dalam kesombongan atau ketergantungan pada kenikmatan duniawi. Ia akan menyadari bahwa keberhasilan dan keberuntungan yang diraihinya adalah semata-mata karena karunia Allah SWT, bukan karena kehebatan atau kemampuan dirinya sendiri. Oleh karena itu, ia akan tetap bertawakal kepada Allah SWT dalam segala kondisi, baik suka maupun duka, kaya maupun miskin, berhasil maupun gagal.

Ridha dan *tawakal* merupakan dua *maqām* spiritual yang tak terpisahkan dalam sufisme, yang membantu seorang salik untuk menyikapi takdir Ilahi dengan bijaksana dan penuh kedamaian. *Ridha* memberikan ketenangan hati dalam menerima segala ketentuan Allah SWT, sementara *tawakal* mendorong untuk tetap berusaha dan berikhtiar dengan optimal, tanpa dibelenggu oleh kecemasan. Integrasi kedua *maqām* ini akan membawa seorang sufi pada pemahaman yang mendalam tentang hikmah di balik takdir Ilahi, serta meningkatkan kualitas spiritualitas dan kedekatan dengan Allah SWT. Praktik *ridha* dan *tawakal* bukan hanya relevan bagi para sufi, tetapi juga bagi setiap muslim dalam

menjalani kehidupan sehari-hari, agar dapat mencapai ketenangan batin dan kebahagiaan hakiki di dunia maupun di akhirat.

Badā': Manifestasi Kasih Sayang dalam Perubahan Takdir

Dalam diskusi teologi Islam, konsep takdir menempati posisi sentral dalam memahami hubungan antara kehendak Ilahi dan eksistensi manusia. Di antara rumitnya pembahasan takdir, muncul sebuah konsep yang menarik perhatian sekaligus memicu kejadian, yaitu *badā'* (بداء). Secara etimologis, *badā'* berasal dari bahasa Arab yang berarti 'tampak' atau 'jelas setelah tersembunyi'⁵⁸³. Dalam konteks teologi, *badā'* seringkali diartikan sebagai perubahan dalam ketetapan Allah yang sebelumnya telah diberitahukan kepada malaikat atau manusia, namun kemudian mengalami modifikasi atas kehendak-Nya⁵⁸⁴. Pemahaman ini, pada awalnya, dapat menimbulkan pertanyaan dan bahkan kekhawatiran terkait penerapan perubahan dalam ilmu Allah yang Maha Sempurna dan Azali. Namun, dalam tradisi tasawuf, *badā'* tidak dipahami sebagai indikasi perubahan dalam ilmu Allah, melainkan dimaknai sebagai wujud kasih sayang (rahmat) dan kebijaksanaan (hikmah) Ilahi dalam mengelola dinamika takdir makhluk-Nya. Para sufi, dengan kedalaman pengalaman spiritual dan pemahaman mereka, menawarkan perspektif yang unik dan mendalam tentang *badā'*. Mereka berkeyakinan bahwa ilmu Allah itu mutlak dan tidak berubah, meliputi segala sesuatu yang telah terjadi, sedang terjadi, dan akan terjadi. Oleh karena itu, *badā'* tidak mungkin diartikan sebagai perubahan dalam ilmu Allah. Sebaliknya, *badā'* dipahami sebagai perubahan dalam manifestasi kehendak Allah (*iradah*) yang

tampak bagi makhluk-Nya dalam dimensi ruang dan waktu⁵⁸⁵. Perubahan ini bukanlah pertanda atau inkonsistensi dalam rencana Ilahi, melainkan justru merupakan cerminan dari keluasan rahmat dan hikmah Allah yang senantiasa bekerja secara dinamis dan adaptif terhadap kondisi hamba-Nya.

Dalam pandangan Sufi, takdir tidaklah bersifat statis dan kaku, melainkan dinamis dan lentur, mengikuti perubahan kondisi dan usaha hamba. Konsep *badā'* menjadi bukti nyata dari dinamika takdir ini. Allah, dengan ilmu-Nya yang meliputi segala sesuatu, mengetahui berbagai kemungkinan takdir bagi setiap hamba. Namun, perwujudan takdir yang tampak kepada hamba dapat berubah sesuai dengan kemauan dan usaha hamba tersebut, serta sesuai dengan kebijaksanaan dan kasih sayang Allah⁵⁸⁶. Perubahan ini bukanlah perubahan dalam ilmu Allah, namun perubahan dalam manifestasi rencana-Nya yang terungkap dalam realitas kehidupan manusia.

Al-Quran sendiri memberikan gambaran mengenai dinamika takdir yang relevan dengan konsep *badā'*. Salah satu ayat yang sering dikutip dalam konteks ini adalah surat Ar-Ra'd ayat 39:

يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ ۖ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ

"Allah menghapuskan apa yang Dia kehendaki dan menetapkan (apa yang Dia kehendaki), dan di sisi-Nya-lah terdapat Ummul-Kitab (Lauh Mahfuzh)." ⁵⁸⁷ Ayat ini secara eksplisit menyebutkan tindakan Allah "menghapus" (*yamhu*) dan "menetapkan" (*yuthbit*) apa yang Dia kehendaki. Menurut interpretasi Sufi, penghapusan dan penetapan ini tidak merujuk pada perubahan dalam *Ummul-*

Kitab (Lauh Mahfuzh) yang merupakan sumber segala ketetapan Ilahi yang abadi dan tidak berubah⁵⁸⁸. Kemunduran, penghapusan dan penetapan ini diwujudkan sebagai perubahan dalam perwujudan takdir yang diketahui oleh malaikat atau manusia. *Ummul-Kitab*, sebagai sumber segala ketetapan, tetaplah berada di sisi Allah dan tidak mengalami perubahan⁵⁸⁹. Ayat ini memberikan landasan tekstual dalam Al-Quran tentang adanya dinamika dalam manifestasi takdir, yang sejalan dengan konsep *badā'* dalam tasawuf.

Perspektif Sufi menekankan bahwa *badā'* adalah wujud kasih sayang Allah (*rahmatullah*) yang sangat besar. Perubahan takdir yang terjadi, baik yang tampak sebagai nikmat maupun ujian, semuanya adalah bentuk kasih sayang Allah yang tersembunyi di dalamnya hikmah yang mendalam⁵⁹⁰. Ketika seorang hamba mengalami perubahan takdir, baik dari kesulitan menuju kemudahan, atau sebaliknya, hal itu adalah bentuk ujian dan kasih sayang yang bertujuan untuk menguji keimanan, kesabaran, dan syukur hamba tersebut⁵⁹¹.

Dalam pandangan seorang sufi, kesulitan yang dialami bukan berarti Allah tidak sayang kepada hamba-Nya. Justru sebaliknya, kesulitan tersebut bisa jadi merupakan bentuk kasih sayang Allah yang ingin mengangkat derajat hamba-Nya di sisi-Nya, menghapus dosa-dosanya, atau memberikan pelajaran berharga agar hamba tersebut semakin dekat dengan-Nya⁵⁹². Kemudahan dan kenikmatan yang diberikan bukanlah semata-mata bentuk

pemanjaan, tetapi juga ujian apakah hamba tersebut mampu bersyukur dan memanfaatkan nikmat tersebut di jalan Allah⁵⁹³.

Pemahaman *badā'* sebagai wujud kasih sayang Ilahi akan membawa seorang sufi pada tingkatan *ridha* (menerima dengan senang hati) dan *tawakkul* (berserah diri sepenuhnya kepada Allah) yang tinggi. Ia akan menyadari bahwa segala sesuatu yang terjadi dalam hidupnya, baik yang menyenangkan maupun yang mati, semuanya adalah kehendak Allah yang terbaik baginya⁵⁹⁴. Seorang sufi yang memahami *badā'* akan senantiasa berprasangka baik kepada Allah (*husnudzon billah*) dan meyakini bahwa dibalik setiap perubahan takdir, terdapat hikmah dan kebaikan yang akan terungkap pada waktunya⁵⁹⁵.

Konsep *badā'* dalam Sufisme menawarkan pemahaman yang mendalam dan harmonis tentang dinamika takdir dalam kerangka kasih sayang dan kebijaksanaan Ilahi. *Badā'* bukanlah perubahan dalam ilmu Allah yang Maha Sempurna, melainkan perubahan dalam manifestasi kehendak-Nya yang tampak bagi makhluk-Nya. Perubahan takdir ini, yang diisyaratkan dalam Al-Quran, adalah wujud kasih sayang Allah yang senantiasa menyesuaikan takdir dengan kondisi dan keadaan hamba-Nya, dengan tujuan untuk menguji, mendidik, dan meningkatkan derajat hamba-Nya di sisi-Nya. Pemahaman *badā'* sebagai wujud kasih sayang Ilahi memperkuat keyakinan seorang sufi akan keadilan dan rahmat Allah, serta mendorongnya untuk senantiasa merasakan *ridha*, *tawakkul*, dan *husnudzon billah* dalam menghadapi segala perubahan takdir yang terjadi dalam

kehidupannya. Dengan demikian, *badā'* menjadi salah satu konsep kunci dalam tasawuf yang membantu seorang salik untuk memahami dinamika hubungan antara hamba dan Tuhannya, serta menumbuhkan sikap positif dan optimis dalam menjalani kehidupan di dunia ini.

Doa, Munajat, dan Badā': Pintu Rahmat dalam Takdir

Dalam lanskap spiritualitas Islam, konsep takdir (ketetapan Ilahi) seringkali menghadirkan pertanyaan mendalam tentang peran ikhtiar (usaha) manusia, termasuk di dalamnya adalah doa dan munajat. Jika segala sesuatu telah ditetapkan, lalu apa urgensi dan dampak dari permohonan seorang hamba kepada Tuhannya? Dalam tradisi Islam, doa dan munajat menempati posisi sentral sebagai bentuk komunikasi vertikal antara hamba dan Khaliknya. Doa secara bahasa berarti permohonan atau seruan, sementara munajat berasal dari kata *naja* yang bermaksud berbisik atau berbicara secara rahasia. Dalam konteks agama, doa seringkali dimaknai sebagai permohonan seorang hamba kepada Allah SWT untuk memenuhi hajat dan kebutuhannya, baik di dunia maupun akhirat. Sementara itu, munajat memiliki konotasi yang lebih mendalam, yakni percakapan intim antara hamba dengan Allah SWT, yang di dalamnya terkandung pengaduan, pengharapan, dan menyerahkan diri sepenuhnya kepada kehendak-Nya. Perbedaan antara doa dan munajat terletak pada tingkat keintiman dan kedalaman spiritual yang terkandung di dalamnya. Doa dapat dilakukan secara formal dan terstruktur, sementara munajat

cenderung lebih personal, spontan, dan lahir dari lubuk hati yang paling dalam.

Pertanyaan mendasar yang sering muncul adalah bagaimana doa dan munajat dapat mempengaruhi takdir yang telah ditetapkan? Dalam teologi Islam, konsep takdir menyatakan bahwa Allah SWT telah mengetahui dan menetapkan segala sesuatu yang akan terjadi di alam semesta ini. Namun, pemahaman yang mendalam tentang takdir tidak menafikan peran ikhtiar manusia, termasuk di dalamnya adalah doa. Disempurnakannya konsep *badā'* menjadi relevan. *Badā'* secara etimologi berarti “nampak” atau “terjadi setelah tidak tampak”. Dalam konteks teologi, *badā'* dimaknai sebagai perubahan ketetapan Allah SWT yang tampak bagi manusia, meskipun pada hakikatnya ilmu Allah SWT tidak pernah berubah. Dengan kata lain, *badā'* bukanlah perubahan dalam ilmu Allah SWT, melainkan perubahan dalam manifestasi ketetapan-Nya di alam semesta sebagai respons terhadap tindakan dan permohonan hamba-Nya. Konsep ini seringkali dijelaskan dengan analogi Lauh Mahfuz (Kitab yang terpelihara) dan Lauh Mahw wa Itsbat (Kitab penghapusan dan penetapan). Lauh Mahfuz merupakan ilmu Allah SWT yang azali dan tidak berubah, sedangkan Lauh Mahw wa Itsbat adalah manifestasi ketetapan Allah SWT yang dapat mengalami perubahan sebagai respon terhadap doa, sedekah, dan amal saleh lainnya. Dengan demikian, doa dan munajat dapat menjadi sarana untuk mengubah ketetapan Allah SWT yang tertulis di Lauh Mahw wa Itsbat, menuju ketetapan yang lebih baik dan diridhai oleh-Nya.

Perspektif tasawuf memberikan dimensi yang lebih dalam dalam memahami peran doa dan munajat dalam kerangka takdir dan *badā'*. Dalam tradisi sufistik, doa dan munajat tidak hanya dipandang sebagai sarana untuk meminta memenuhi kebutuhan duniawi, tetapi juga sebagai jalan untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT, meraih *maqam* (tingkatan spiritual) yang tinggi, dan merasakan kehadiran-Nya dalam setiap aspek kehidupan. Para sufi meyakini bahwa doa dan munajat yang tulus dan khushyuk dapat menembus hijab antara hamba dan Tuhannya, membuka pintu rahmat, dan mendatangkan *fiydh* (limpahan karunia Ilahi). Dalam karya-karya tasawuf, seringkali ditemukan kisah-kisah tentang para wali Allah SWT yang doanya dikabulkan secara luar biasa, bahkan mampu mengubah kejadian-kejadian yang tampaknya mustahil secara logika. Kisah-kisah ini bukan sekedar legenda, melainkan juga representasi simbolik dari kekuatan spiritual doa dan munajat yang mampu menembus batas-batas hukum alam dan membuka pintu *badā'*.

Syair-syair sufistik juga banyak mengeksplorasi tema doa, munajat, dan *badā'*. Rumi, seorang sufi dan penyair besar, dalam *Masnawi*-nya sering kali menggambarkan doa sebagai anak panah yang melesat menuju langit, menembus hijab, dan mencapai hadirat Ilahi. Syair-syair Rumi menekankan pentingnya keikhlasan dan kekhusyukan dalam berdoa, serta keyakinan bahwa Allah SWT senantiasa mendengarkan dan mengabulkan doa hamba-Nya, meskipun terkadang dalam bentuk yang tidak terduga. Demikian pula, dalam syair-syair Ibnu Arabi, konsep *badā'* seringkali

disinggung sebagai perwujudan dari kehendak Allah SWT yang Maha Luas dan Maha Kuasa. Ibnu Arabi menjelaskan bahwa *badā'* adalah bentuk kasih sayang Allah SWT kepada hamba-Nya, yang memberikan kesempatan bagi mereka untuk mengubah takdir melalui doa dan amal saleh. Syair-syair sufistik ini tidak hanya memberikan pemahaman teoritis tentang doa, munajat, dan *badā'*, tetapi juga membangkitkan semangat spiritual untuk selalu mendekatkan diri kepada Allah SWT melalui permohonan dan penghambaan yang tulus.

Dalam konteks modern, pemahaman tentang doa, munajat, dan *badā'* memiliki kekuatan yang signifikan dalam kehidupan sehari-hari. Di tengah ketegangan dan tantangan dunia modern, doa dan munajat menjadi sumber kekuatan spiritual dan ketenangan batin. Dengan meyakini kekuatan doa dan munajat, seorang Muslim tidak akan merasa putus asa atau terjebak dalam kepasrahan yang fatalistik. Sebaliknya, ia akan selalu berusaha dan berdoa, menyadari bahwa Allah SWT senantiasa membuka pintu rahmat dan *badā'* bagi hamba-Nya yang bersungguh-sungguh. Doa dan munajat bukan sekedar meminta pertolongan, tetapi juga merupakan bentuk pengakuan akan kelemahan diri, penyerahan diri kepada kehendak Allah SWT, dan upaya untuk menjalin hubungan yang lebih intim dengan Sang Pencipta.

Doa dan munajat adalah instrumen spiritual yang sangat ampuh dalam Islam, khususnya dalam perspektif tasawuf. Konsep *badā'* memberikan kerangka teologis untuk memahami bagaimana doa dan munajat dapat mempengaruhi takdir dan

membuka pintu rahmat. Melalui karya-karya tasawuf dan syair-syair sufistik, kita dapat memahami bahwa doa dan munajat bukan hanya sekedar ritual, melainkan juga jalan spiritual untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT, meraih *maqam* yang tinggi, dan merasakan kehadiran-Nya dalam setiap aspek kehidupan. Oleh karena itu, setiap umat Islam seyogianya menjadikan doa dan munajat sebagai bagian integral dari kehidupan spiritualnya, berharap rahmat dan *badā'* Allah SWT selalu menyertainya dalam setiap langkah.

Pandangan Tokoh Sufi Terhadap Takdir dan Al-Badā'

Pandangan Imam al-Ghazali: Harmonisasi Takdir dan Ikhtiyar

Imam al-Ghazali (w. 505 H / 1111 M), dengan reputasinya sebagai hujjat al-Islām, memainkan peranan penting dalam menyatukan kompleksitas dimensi rasional dan spiritual dalam Islam. Sebagai seorang teolog, filosof, faqih, dan sufi, al-Ghazali tidak hanya berhasil menjembatani kerangka pemikiran kalam dan tasawuf, tetapi juga mengartikulasikan persoalan mendasar dalam teologi Islam: relasi antara takdir dan ikhtiyar. Dalam karyanya *Ihya' 'Ulum al-Din*, al-Ghazali menyajikan sintesis yang unik dan moderat antara ketetapan ilahi (qadar) dan kebebasan manusia, menjauhi ekstremitas *jabariyah* yang meniadakan kehendak manusia dan *qadariyah* yang menafikan kekuasaan absolut Tuhan⁵⁹⁶.

Menurut al-Ghazali, takdir adalah manifestasi dari ilmu Allah yang azali, yang mencakup segala sesuatu sebelum terciptanya waktu dan ruang. Allah telah menetapkan segala sesuatu di dalam *Lauh Mahfuzh* sebagaimana dinyatakan dalam firman-Nya: “*Sesungguhnya Kami menciptakan segala sesuatu menurut ukuran*

(*takdir*).” (QS. Al-Qamar: 49) Tafsir Imam Fakhruddin ar-Razi dalam *Mafāṭih al-Ghaib* menjelaskan bahwa ayat ini menunjukkan ilmu Allah yang meliputi dan mengatur segala peristiwa berdasarkan hikmah dan keadilan-Nya⁵⁹⁷. Dengan kata lain, takdir bukan sekadar takaran statistik terhadap kejadian, melainkan bentuk kebijaksanaan Tuhan dalam mengatur semesta.

Al-Ghazali menolak pemahaman yang menafsirkan takdir sebagai bentuk penafian terhadap peran manusia. Baginya, keyakinan terhadap takdir harus ditempatkan dalam kerangka tauhid, yakni bahwa tidak ada satu pun kejadian di alam semesta yang terlepas dari kehendak dan ilmu Allah, namun hal itu tidak meniscayakan bahwa manusia hanyalah objek pasif dalam realitas kehidupan.

Sebagaimana ditegaskan oleh al-Ghazali, ikhtiyar (kemampuan memilih) adalah fondasi bagi pertanggungjawaban manusia. Jika manusia tidak memiliki ikhtiyar, maka keberadaan perintah dan larangan dalam agama menjadi tidak bermakna. Oleh karena itu, manusia tetap dianggap sebagai pelaku moral yang bertanggung jawab atas segala tindakannya. Pandangan ini memperkuat sabda Rasulullah SAW: *"Setiap kalian adalah pemimpin, dan setiap pemimpin akan dimintai pertanggungjawaban atas apa yang dipimpinnya."* (HR. Bukhari dan Muslim) Hadis ini menegaskan bahwa kehendak dan tindakan manusia dinilai secara etik dan spiritual. Oleh karena itu, setiap individu akan dimintai pertanggungjawaban, suatu hal yang tidak mungkin jika manusia tidak memiliki ikhtiyar⁵⁹⁸.

Untuk menjembatani antara ketetapan Allah dan kebebasan manusia, al-Ghazali mengembangkan konsep kasb (perolehan). Menurutny, tindakan manusia adalah hasil dari pilihan (ikhtiyar) yang kemudian diciptakan oleh Allah. Dalam penggambaran metaforisnya, al-Ghazali membandingkan tindakan manusia dengan gerakan cincin yang mengikuti tangan: *“Gerak cincin mengikuti gerakan tangan, tetapi tidak dapat dikatakan bahwa cincin bergerak sendiri, melainkan mengikuti tangan. Demikian juga tindakan manusia: ia tampak sebagai pelaku, namun pada hakikatnya perbuatan itu diciptakan oleh Allah.”*⁵⁹⁹

Dalam kerangka ini, manusia bertindak dengan kehendaknya, tetapi realisasi dari tindakan tersebut tidak lepas dari kehendak dan daya cipta Allah. Konsep ini merupakan sintesis yang subtil antara prinsip tauhid dan tanggung jawab etis. Al-Ghazali berhasil menghindari determinisme absolut dan kebebasan total, serta menekankan dimensi spiritual dan rasional secara bersamaan.

Meskipun al-Ghazali tidak secara eksplisit membahas al-Badā', namun pemikirannya tentang takdir dan kasb membuka ruang untuk mengafirmasi pemahaman teologis ini. Dalam Islam, al-Badā' dipahami sebagai pengubahan ketetapan yang telah diketahui oleh makhluk bukan perubahan dalam ilmu Allah. Ayat berikut sering dijadikan landasan konsep ini: *“Allah menghapuskan apa yang Dia kehendaki dan menetapkan (apa yang Dia kehendaki), dan di sisi-Nya-lah Ummul-Kitab.”* (QS. Ar-Ra'd: 39) Menurut Imam al-Qurthubi dalam tafsirnya, ayat ini menunjukkan adanya dinamika dalam *tadbīr ilahi* (pengelolaan Tuhan), yang tetap dalam bingkai ilmu dan

kehendak-Nya yang absolut⁶⁰⁰. Al-Ghazali membuka ruang pemahaman bahwa doa, amal shalih, dan usaha sungguh-sungguh bisa menjadi sarana untuk mengubah nasib sebagai bagian dari *sunatullah*, tanpa bertentangan dengan prinsip takdir.

Salah satu implikasi penting dari hubungan antara takdir dan ikhtiyar adalah konsep tawakkul, yang dalam pandangan al-Ghazali bukan bentuk fatalisme, tetapi sikap spiritual yang aktif. Tawakkul, menurutnya, adalah perpaduan antara ikhtiar maksimal dan penyerahan total kepada Allah setelah usaha dilakukan. Dalam *Ihya'*, al-Ghazali menulis bahwa tawakkul adalah *"ketenangan hati dalam menunggu hasil dari Allah, setelah usaha dan doa dikerahkan dengan maksimal."*⁶⁰¹

Pendekatan ini konsisten dengan sabda Rasulullah SAW ketika menjawab seseorang yang bertanya tentang tawakkul: *"Ikatlah untamu, kemudian bertawakallah kepada Allah."* (HR. Tirmidzi) Hadis ini menegaskan bahwa tawakkul tidak membatalkan usaha, tetapi memperkuat keyakinan bahwa hasil akhir tetap berada dalam kekuasaan Allah.

Pemikiran al-Ghazali tentang harmonisasi antara takdir dan ikhtiyar, melalui konsep kasb, tauhid, dan tawakkul, memberikan kontribusi besar dalam diskursus teologi Islam klasik maupun kontemporer. Ia tidak hanya menyuguhkan kerangka konseptual yang menjawab persoalan metafisik tentang kehendak Tuhan dan kebebasan manusia, tetapi juga menawarkan model spiritual-praktis dalam menjalani kehidupan: berusaha, bertanggung jawab, dan bertawakkal secara seimbang. Dengan kerangka ini, al-Ghazali

menunjukkan bahwa pemahaman terhadap takdir tidak harus berujung pada keputusan, dan ikhtiyar tidak berarti pelepasan dari ketetapan ilahi. Sebaliknya, keduanya dapat berjalan sinergis dalam bingkai iman, akal, dan spiritualitas yang mendalam.

Pandangan Ibnu 'Arabi: Wahdatul Wujud dan Manifestasi Takdir Ilahi

Muhyiddin Ibnu 'Arabi, seorang tokoh sufi terkemuka dan filosof yang hidup pada abad ke-12 dan 13 Masehi, dikenal luas atas doktrinnya yang mendalam dan konsistensi, yaitu *Wahdatul Wujud* (Kesatuan Wujud). Doktrin ini menjadi landasan utama bagi pemahaman Ibnu 'Arabi tentang berbagai aspek teologi dan metafisika, termasuk konsep takdir Ilahi. *Futuh al-Makkiyyah*, sebuah karya ensiklopedis yang merangkum pemikiran sufistik Ibnu 'Arabi, ia secara eksplisit menjelaskan bahwa seluruh wujud yang tampak di alam semesta ini tidak lain adalah manifestasi (*tajalli*) dari Wujud Allah yang Maha Esa. Konsep *tajalli* ini merupakan kunci untuk memahami *Wahdatul Wujud*⁶⁰². Menurut Ibnu 'Arabi, Allah adalah satu-satunya Wujud yang hakiki, sementara alam semesta dan segala isinya, termasuk manusia, adalah perwujudan atau penampakan dari Wujud tersebut. Dengan kata lain, alam semesta bukanlah entitas yang terpisah dari Allah, melainkan merupakan cerminan dari sifat-sifat dan nama-nama-Nya yang Agung. Pemahaman ini mendalam karena tekanan bahwa tidak ada dualitas atau pemisahan ontologis antara Khaliq (Pencipta) dan makhluk (yang diciptakan). Segala sesuatu yang terjadi di alam semesta, termasuk tindakan dan peristiwa yang dialami manusia, merupakan

bagian dari manifestasi kehendak dan ilmu Allah yang *azali* . Dalam konteks ini, takdir dalam pandangan Ibnu 'Arabi bukanlah suatu entitas eksternal atau kekuatan asing yang mempengaruhi kehidupan manusia dari luar, melainkan merupakan manifestasi internal dari sifat-sifat dan nama-nama Allah itu sendiri. Takdir, dengan demikian, menjadi jalinan yang tak terpisahkan dari Wujud Ilahi dan Terwujud dalam setiap detail keberadaan.⁶⁰³

Lebih lanjut Ibnu 'Arabi menegaskan bahwa manusia tidak memiliki wujud hakiki yang terpisah dan mandiri dari Wujud Allah. Eksistensi manusia, seperti halnya segala sesuatu di alam semesta, merupakan manifestasi dari Wujud Ilahi. Implikasi dari pandangan ini adalah bahwa kebebasan manusia (*ikhtiyar*), yang seringkali terjadi dalam teologi Islam, juga dipahami sebagai izin dari kehendak Allah. Menurut Ibnu 'Arabi, ketika manusia memilih atau memilih, sebenarnya Allah-lah yang menghendaki tindakan dan pilihan tersebut terwujud melalui manusia.⁶⁰⁴ Namun demikian, penting untuk dicatat bahwa penegasan ini tidak serta merta menjadikan manusia sebagai boneka yang kehilangan kemauan dan tanggung jawab moral. Ibnu 'Arabi memperkenalkan konsep *jabr jamil* (determinisme yang indah) untuk menjelaskan hubungan yang kompleks dan harmonis antara kehendak Allah dan tindakan manusia. Determinisme dalam perspektif *jabr jamil* bukanlah paksaan yang menindas atau menghilangkan kebebasan manusia sepenuhnya, melainkan lebih merupakan evolusi dari kesempurnaan dan keindahan kehendak Allah yang meliputi dan merangkul segala sesuatu.⁶⁰⁵ Dalam kerangka *jabr jamil*, tindakan

manusia tetap dianggap sebagai tindakan yang berasal darinya, namun pada saat yang sama, tindakan tersebut juga dipandang sebagai manifestasi dari kehendak Ilahi yang lebih luas dan mendalam. Dengan demikian, manusia tidak hanya menjadi agen pasif yang dikendalikan sepenuhnya oleh takdir, tetapi juga menjadi mitra dalam mewujudkan kehendak Ilahi di alam semesta.

Konsep *al-Badā'* (perubahan atau penghentian ketetapan Ilahi yang tampak) juga mendapat perhatian dalam pemikiran Ibnu 'Arabi, dan ia memahaminya sebagai manifestasi dari keluasan ilmu dan kekuasaan Allah. Secara harfiah, *al-Badā'* berarti “sesuatu yang tampak di balik tersembunyi”. Dalam konteks teologi Islam, *al-Badā'* seringkali dipahami sebagai perubahan dalam ketetapan Allah yang telah diketahui sebelumnya. Namun, Ibnu 'Arabi menafsirkan *al-Badā'* dalam kerangka *Wahdatul Wujud* dengan cara yang khas. Baginya, *al-Badā'* bukanlah indikasi perubahan dalam ilmu Allah yang *azali* (karena ilmu Allah Maha Sempurna dan tidak mungkin berubah), melainkan lebih merupakan manifestasi dari dinamika *tajalli* Allah yang terus menerus memperbarui dan memperbaharui alam semesta. *Al-Badā'* menunjukkan bahwa ketetapan Allah tidaklah kaku dan terbatas pada satu bentuk atau manifestasi tunggal, melainkan selalu terbuka untuk berbagai kemungkinan dan perubahan sesuai dengan kebijaksanaan dan kehendak-Nya yang tak terbatas. Dalam perspektif *Wahdatul Wujud*, *al-Badā'* menjadi saksi akan keluasan dan keluwesan manifestasi Ilahi yang tidak pernah berhenti bergerak dan

berkembang, selaras dengan dinamika alam semesta yang terus menerus berubah.

Pandangan Ibnu 'Arabi tentang takdir, yang terangkum dalam kerangka *Wahdatul Wujud*, menawarkan perspektif yang unik dan mendalam dalam memahami hubungan antara manusia, alam semesta, dan Kehendak Ilahi.⁶⁰⁶ Takdir dalam mengungkapkan bukanlah kekuatan eksternal yang terpisah dari Wujud Allah, melainkan merupakan wujud dari sifat-sifat dan nama-nama-Nya yang Agung yang terwujud dalam setiap aspek keberadaan. Konsep *jabr jamil* memberikan nuansa tersendiri dalam memahami hubungan antara kehendak manusia dan takdir Ilahi, sementara *al-Badā'* menunjukkan dinamika dan keluasan manifestasi Ilahi yang tak terbatas. Pemahaman Ibnu 'Arabi ini memberikan kontribusi signifikan terhadap diskursus teologi dan filsafat Islam, khususnya dalam bidang tasawuf, dan terus menjadi bahan kajian dan membahasnya hingga saat ini.

Pandangan Jalaluddin Rumi: Cinta, Kebebasan, dan Takdir dalam Puisinya

Jalaluddin Muhammad bin Bahauddin al-Balkhi ar-Rumi, yang lebih dikenal dengan sebutan Rumi atau Mawlana, merupakan salah satu tokoh sufi dan penyair Persia terbesar yang lahir pada abad ke-13 Masehi. Karya-karyanya, terutama *Matsnawi Ma'nawi*, bukan hanya sekedar kumpulan syair indah, namun juga merupakan khazanah pemikiran sufistik yang mendalam, mencakup berbagai aspek kehidupan spiritual. Di antara tema sentral yang mengemuka dalam puisi-puisi Rumi adalah konsep cinta (*ishq*), kebebasan, dan

takdir. Pemahaman Rumi tentang takdir sangatlah unik, tidak terlepas dari lensa cinta dan kebebasan manusia dalam bingkai hubungan transendental dengan Sang Pencipta. Dalam *Matsnawi Ma'nawi*, Rumi seringkali menggunakan bahasa cinta dan hubungan kasih antara kekasih dan yang dicintai (Ma'syuk dan Asyik) sebagai metafora untuk menggambarkan hubungan antara manusia dan Allah SWT. Takdir, dalam perspektif Rumi, bukanlah sebuah kekuatan deterministik yang mengekang kehendak manusia. Sebaliknya, takdir dipandang sebagai sebuah jalan cinta, sebuah *maqam* spiritual yang mengharuskan adanya penyerahan diri (*taslim*) dan kepasrahan (*tawakkal*) kepada kehendak Ilahi. Konsep utama yang mendasari pemahaman ini adalah *ishq* (cinta mendalam) dan *fana* (peleburan diri).

Ishq, dalam terminologi sufistik, bukanlah sekedar emosi romantis biasa, melainkan sebuah kekuatan dahsyat yang mampu mendorong seorang salik untuk melampaui ego dan kepentingan dirinya, semata-mata demi meraih keridhaan dan kedekatan dengan Allah. Rumi menekankan bahwa melalui cinta, manusia dapat memahami takdir sebagai wujud kasih sayang Allah yang teramat besar. Ketika hati dipenuhi cinta, segala ketentuan Allah, baik yang menyenangkan maupun yang menyakitkan menurut pandangan manusia, akan diterima dengan lapang dada dan *ridha*. Hal ini sejalan dengan ajaran dalam tasawuf yang menekankan pentingnya *mahabbah* (cinta) sebagai salah satu *maqamat* (tingkatan spiritual) yang utama.

Fana , atau peleburan diri, merupakan konsep yang tak terpisahkan dari *ishq* . Dalam konteks takdir, *fana* berarti meleburkan kehendak diri dalam kehendak Allah. Seorang sufi yang mencapai *maqam fana* tidak lagi memandang takdir sebagai sesuatu yang terpisah dari dirinya atau sebagai kekuatan eksternal yang memaksanya. Sebaliknya, ia merasakan takdir sebagai bagian dari dirinya, sebagai kehendak Allah yang mewujudkan dalam setiap aspek kehidupannya. Dengan demikian, takdir tidak lagi dirasakan sebagai beban atau batasan, melainkan sebagai jalan menuju penyatuan dengan Yang Maha Mutlak.

Meskipun Rumi mengumumkan pentingnya menyampaikan dirinya kepada takdir, ia sama sekali tidak menafikan akan adanya kebebasan manusia. Secara syair-syairnya, metafora burung yang terbang bebas seringkali digunakan untuk menggambarkan kebebasan ruh manusia. Kebebasan ini bukanlah kebebasan dalam pemahaman libertarianisme modern yang menekankan kebebasan individu tanpa batas. Kebebasan dalam pandangan Rumi adalah kebebasan ruhani, yaitu kemampuan manusia untuk mengembangkan potensi spiritualnya, bergerak menuju kesempurnaan, dan mendekatkan diri kepada Allah.

Kebebasan ruhani ini justru merupakan amanah yang diberikan Allah kepada manusia, sebagaimana ditegaskan dalam Al-Quran bahwa manusia adalah khalifah di bumi (QS. Al-Baqarah : 30)⁶⁰⁷. Amanah kekhalifahan ini mengimplikasikan adanya tanggung jawab dan pilihan bagi manusia. Dalam konteks takdir, kebebasan manusia terletak pada kemampuannya untuk memilih jalan cinta, jalan

penyerahan diri, atau jalan penolakan dan pemberontakan terhadap takdir. Namun Rumi meyakini bahwa jalan cinta dan penyerahan dirilah yang akan mengantarkan manusia pada kebahagiaan dan kedamaian sejati.

Meskipun Rumi tidak secara eksplisit membahas konsep *al-Badā'* dalam syair-syairnya, namun dinamika hubungan antara manusia dan Allah yang dijelaskannya mengimplikasikan adanya dimensi *al-Badā'* dalam pemahaman takdir. Secara etimologis, *al-Badā'* berarti "tampak kemudian" atau "berubah pikiran". Dalam teologi Islam, *al-Badā'* seringkali dipahami sebagai manifestasi dari kehendak Allah yang tidak terduga dan dinamis, yang dapat mengubah atau membatalkan ketentuan-Nya sebelumnya. Konsep ini seringkali dikaitkan dengan rahmat dan kasih sayang Allah yang selalu terbuka bagi hamba-Nya.

Dalam konteks pemikiran Rumi, *al-Badā'* dapat dipahami sebagai wujud kasih sayang dan keajaiban Allah yang senantiasa mengantarkan manusia menuju kesempurnaan. Hubungan antara manusia dan Allah bukanlah hubungan yang statis dan deterministik, melainkan hubungan yang dinamis dan penuh kejutan. Melalui *riyadhah* (latihan spiritual) dan *mujahadah* (perjuangan batin), seorang salik berupaya membersihkan hati dan membuka diri terhadap limpahan rahmat dan hidayah Allah. Dalam proses ini, takdir tidak lagi dipandang sebagai garis yang kaku, melainkan sebagai perjalanan spiritual yang penuh dinamika dan potensi perubahan berkat kasih sayang Allah yang tak terbatas.

Untuk memahami takdir Allah secara mendalam dan menghayati nilai-nilai cinta dan kebebasan ruhani, Rumi menekankan pentingnya *riyadhah* (latihan spiritual) dan *mujahadah* (perjuangan batin). *Riyadhah* mencakup berbagai amalan spiritual seperti dzikir, shalat malam, puasa, dan lainnya, yang bertujuan untuk membersihkan hati dari kotoran-kotoran duniawi dan mendekatkan diri kepada Allah. *Mujahadah* adalah perjuangan melawan hawa nafsu dan ego yang senantiasa menghalangi manusia untuk mencapai kesempurnaan spiritual.

Melalui *riyadhah* dan *mujahadah* yang sungguh-sungguh, seorang salik diharapkan dapat mencapai *ma'rifat* (pengetahuan spiritual) tentang takdir Allah. *Ma'rifat* dalam konteks takdir bukanlah sekedar pengetahuan intelektual tentang ketentuan-ketentuan Allah, melainkan pengalaman spiritual langsung tentang keindahan dan kebijaksanaan takdir Ilahi. *Ma'rifat* ini akan melahirkan keyakinan yang mendalam (*yaqin*) dan *ridha* terhadap segala ketentuan Allah, serta memerdekakan jiwa dari kegelisahan dan ketakutan terhadap masa depan.

Pandangan Jalaluddin Rumi tentang takdir sangatlah kaya dan multidimensional. Takdir tidak dipandang sebagai kekuatan deterministik yang menghilangkan kebebasan manusia, melainkan sebagai jalan cinta dan penyerahan diri kepada Sang Kekasih. Cinta (*ishq*) dan peleburan diri (*fana*) menjadi kunci utama dalam memahami takdir secara sufistik. Kebebasan manusia, dalam perspektif Rumi, adalah kebebasan ruhani untuk mengembangkan

potensi spiritual dan mendekatkan diri kepada Allah dalam bingkai takdir Ilahi.

Dinamika hubungan manusia dan Allah mengimplikasikan adanya dimensi *al-Badā'* dalam takdir, yang menunjukkan kasih sayang dan kebijaksanaan Allah yang berkelanjutan. *Riyadhah*, *mujahadah*, dan pencapaian *ma'rifat* merupakan jalan spiritual yang ditekankan Rumi untuk memahami takdir secara mendalam dan menghayati nilai-nilai cinta dan kebebasan ruhani. Pemikiran Rumi tentang takdir ini menawarkan perspektif yang menyejukkan dan memberdayakan, mengajak manusia untuk menerima takdir dengan cinta dan keikhlasan, serta terus berjuang untuk mencapai kesempurnaan spiritual di jalan Allah.

Pandangan Abu Yazid al-Bustami: Fana dan Melampaui Takdir

Abu Yazid al-Bustami, seorang sufi terkemuka yang hidup pada abad ke-9 Masehi, memegang posisi sentral dalam tradisi mistisisme Islam. Dikenal karena pengungkapan-pengungkapan ekstatiknya (*syathahat*) yang menggemparkan konvensi teologis pada masanya, al-Bustami menawarkan perspektif unik tentang hubungan antara manusia dan Tuhan. Al-Bustami masyhur dengan *syathahat* seperti "*Subhani ma a'zhamu sya'ni*" yang berarti "Maha Suci Aku, betapa agungku." Ungkapan ini, dan ungkapan senada lainnya, seringkali menjadi fokus membahas dan interpretasi dalam kajian tasawuf. Secara lahiriah, ucapan tersebut dapat dianggap sebagai klaim ketuhanan, namun dalam perspektif sufistik, ungkapan ini dipahami sebagai manifestasi dari pengalaman *fana*. *Fana*, dalam terminologi tasawuf, Merujuk pada kondisi spiritual di mana

seorang sufi mengalami peleburan kesadaran diri dalam keesaan Allah. Dalam keadaan *fana*, ego dan kesadaran individualitas akan menghilang, digantikan oleh kesadaran akan kehadiran dan keesaan Ilahi yang meliputi segala sesuatu. Pemusnahan diri di hadapan Tuhan adalah konsep kunci dalam pemikiran sufi, yang bertujuan untuk menyucikan hati dan mencapai realisasi spiritual. Pengalaman ini bukanlah peleburan substansial diri dengan Tuhan, melainkan peleburan kesadaran akan diri yang fana dalam kesadaran akan Wujud Allah yang kekal. Hal ini sejalan dengan ajaran dasar tauhid dalam Islam, yang menegaskan keesaan Allah dan ketidakmungkinan penyatuan substansi antara makhluk dan Khalik.

Hubungan antara *fana* dan pandangan al-Bustami tentang takdir sangatlah erat. Ketika seorang sufi berada dalam kondisi *fana*, kesadaran akan dualitas, termasuk dualitas antara kehendak manusia dan takdir Ilahi, menjadi sirna. Dalam perspektif ini, takdir tidak lagi dipandang sebagai kekuatan eksternal yang membatasi kebebasan manusia, melainkan sebagai wujud kehendak Allah yang meliputi segala wujud. Oleh karena itu, dalam pengalaman *fana*, konsep takdir dan kebebasan menjadi tidak relevan karena yang disadari adalah realitas tunggal, yaitu Wujud Allah dan kehendak-Nya yang mutlak. Hal ini tidak berarti bahwa al-Bustami menafikan konsep takdir secara teologis, melainkan ia menawarkan perspektif pengalaman spiritual yang melampaui dikotomi konvensional antara takdir dan ikhtiar. Perspektif ini menekankan pentingnya pengalaman spiritual langsung (*dzaug*) dalam memahami realitas ketuhanan, sebuah ciri khas pendekatan sufistik dalam memahami

ajaran agama. Lebih lanjut, pandangan al-Bustami terkait *fana* dan takdir dapat dikaitkan dengan konsep *al-Bada'* dalam teologi Islam. *Al-Bada'* secara harfiah berarti "tampak baru" atau "perubahan", dan dalam konteks teologi, diartikan sebagai perubahan dalam ketetapan Allah yang telah diketahui sebelumnya. Namun, dalam perspektif *fana* ala al-Bustami, konsep *al-Bada'* seolah kehilangan relevansinya. Jika dalam kesatuan keadaan dengan Allah tidak ada lagi entitas "diri" yang terpisah dari kehendak Ilahi, maka gagasan tentang perubahan dalam ketetapan Allah menjadi kurang bermakna. Yang ada hanyalah perwujudan kehendak Allah yang tunggal dan mencakup segalanya, yang tidak terikat oleh kategori waktu dan sebagaimana perubahan yang dipahami dalam alam dunia yang fenomenal. Dalam perspektif ini, *al-Bada'* tidak lagi dipandang sebagai perubahan dalam rencana Ilahi, tetapi sebagai manifestasi kehendak Allah yang abadi dan sempurna dalam setiap saat.

Penting dicatat bahwa *syatahat* al-Bustami dan penafsirannya dalam konteks *fana* memerlukan kehati-hatian dan pemahaman yang mendalam terhadap prinsip-prinsip tasawuf yang mapan. Ungkapan-ungkapan eksstatis tersebut tidak boleh dipahami secara literal atau dangkal, karena dapat menyajikan pada penafsiran yang salah dan bahkan bid'ah. Para ulama tasawuf, seperti al-Qusyairi dan al-Sarraj, telah memberikan kerangka interpretasi yang komprehensif untuk memahami *syatahat*, dengan tekanan bahwa ungkapan-ungkapan tersebut merupakan ekspresi pengalaman spiritual yang mendalam, yang seringkali melampaui batasan

bahasa dan logika konvensional. Penafsiran *syatahat* harus selalu dikembalikan pada prinsip-prinsip dasar tauhid dan syariat Islam, serta dalam bimbingan guru mursyid yang memiliki pemahaman mendalam tentang tasawuf.

Pandangan Abu Yazid al-Bustami tentang *fana* dan takdir menawarkan perspektif yang kaya dan kompleks dalam tradisi sufistik. Melalui pengalaman *fana*, al-Bustami mengisyaratkan adanya dimensi spiritual yang melampaui dikotomi konvensional antara manusia dan Tuhan, antara kebebasan dan takdir. Ungkapan-ungkapan *syatahat*-nya, meskipun kontroversial, merupakan manifestasi dari kerinduan jiwa yang mendalam untuk bersatu dengan Allah dan mengalami kenyataan keesaan-Nya secara langsung. Pemahaman atas pemikiran al-Bustami, dengan segala kerumitan dan nuansanya, memperkaya khazanah pemikiran Islam dan terus relevan dalam pencarian spiritualitas kontemporer.

Takdir dan Al-Badā' dalam Konteks Mi'raj Ruhani

Konsep Takdir dan Al-Badā' dalam Teologi Islam

Takdir dan *al-Badā'* merupakan dua konsep sentral dalam teologi Islam (*ilm al-kalam*) yang mendalam dan seringkali memicu terjadinya di kalangan pemikir Muslim. Memahami keduanya secara komprehensif adalah kunci untuk menavigasi hubungan antara kehendak mutlak Allah SWT dan tanggung jawab manusia. Takdir, sebagai ketetapan ilahi yang azali, menjadi landasan bagi keyakinan akan kekuasaan dan ilmu Allah yang meliputi segala sesuatu. Sementara itu, konsep *al-Badā'* menghadirkan dimensi dinamis dalam pemahaman takdir, membuka ruang bagi intervensi ilahi yang

tampak dalam realitas ciptaan. Dalam teologi Islam, takdir (*qadā' wa qadar*) dipahami sebagai manifestasi dari ilmu dan kehendak Allah SWT yang Maha Mengetahui dan Maha Kuasa. Konsep ini menegaskan bahwa segala sesuatu yang terjadi di alam semesta, baik yang besar maupun kecil, telah diketahui dan ditetapkan oleh Allah SWT sejak zaman azali. Takdir mencakup seluruh dimensi eksistensi, mulai dari penciptaan langit dan bumi, kelahiran dan kematian makhluk hidup, hingga setiap gerak dan diam dalam semesta ini. Ketetapan ini bukan berarti Allah SWT memaksa makhluk-Nya, melainkan merupakan implementasi dari ilmu-Nya yang sempurna dan kehendak-Nya yang mutlak. serupa ditegaskan dalam Al-Quran Surat Al-Qamar ayat 49:

إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ

"Sesungguhnya Kami menciptakan segala sesuatu menurut ukuran (ketentuan)." ⁶⁰⁸ Ayat ini secara eksplisit menunjukkan bahwa penciptaan alam semesta dan segala isinya tidaklah terjadi secara kebetulan atau acak, melainkan dengan perencanaan dan pengaturan yang terukur dan sistematis berdasarkan ilmu Allah SWT. Penjelasan serupa juga ditemukan dalam hadis Nabi Muhammad SAW yang diriwayatkan oleh Imam Muslim, yang menegaskan bahwa Allah SWT telah mencatat takdir seluruh makhluk lima puluh ribu tahun sebelum penciptaan langit dan bumi.⁶⁰⁹ Dalil-dalil naqli ini menjadi landasan kuat bagi keyakinan umat Islam terhadap konsep takdir sebagai bagian integral dari rukun iman.

Pemahaman takdir dalam Islam tidak bersifat deterministik mutlak yang meniadakan peran ikhtiar (usaha) manusia. Islam mengajarkan bahwa manusia dianugerahi kehendak bebas dan kemampuan untuk memilih, meskipun dalam batas-batas takdir Allah SWT. Manusia bertanggung jawab atas perbuatan dan pilihannya, dan akan dimintai pertanggungjawaban di akhirat kelak atas apa yang telah diperbuatnya. Pandangan ini selaras dengan prinsip *kasb* (perolehan) dalam teologi Asy'ariyah, salah satu aliran teologi Sunni yang dominan. Menurut prinsip *kasb*, manusia "mengusahakan" perbuatannya, namun Allah SWT yang menciptakan perbuatan tersebut. Imam al-Ghazali, seorang tokoh teologi Asy'ariyah terkemuka, menjelaskan bahwa manusia memiliki daya dan kemampuan, tetapi daya dan kemampuan tersebut diciptakan oleh Allah SWT, dan perbuatan manusia terjadi melalui daya yang diciptakan tersebut.⁶¹⁰ Manusia tidak dipaksa untuk berbuat, tetapi juga tidak memiliki kekuasaan mutlak untuk menciptakan perbuatannya sendiri. Keseimbangan antara takdir dan ikhtiar ini menjadi ciri khas teologi Islam yang membedakannya dari pandangan deterministik murni.

Konsep *al-Badā'* dalam teologi Islam menghadirkan dimensi yang lebih kompleks dan seringkali disalahpahami. Secara bahasa, *al-Badā'* berarti "tampak" atau "jelas setelah sebelumnya tersembunyi." Dalam konteks teologi, *al-Badā'* dipahami sebagai perubahan dalam ketetapan Allah SWT yang tampak bagi makhluk-Nya, khususnya para malaikat yang mengetahui *Lauh Mahfuz* (kitab catatan takdir). Namun, penting untuk ditekankan bahwa *al-*

Badā' sama sekali tidak berarti bahwa ilmu Allah SWT berubah atau bertambah. Ilmu Allah SWT bersifat *azali* (tidak bermula) dan *abadi* (tidak berakhir), mencakup segala sesuatu yang telah, sedang, dan akan terjadi, bahkan sebelum penciptaan. *Al-Badā'* lebih tepat dipahami sebagai manifestasi kehendak dan kekuasaan Allah yang dinamis dan tidak terbatas, yang memungkinkan adanya perubahan dalam pelaksanaan takdir yang telah ditetapkan-Nya dalam *Lauh Mahfuz*, sesuai dengan hikmah dan kebijaksanaan-Nya yang mutlak. Syekh Muhammad Mutawalli Sya'rawi, seorang ulama dan mufasir kontemporer, menjelaskan bahwa *al-Badā'* merupakan penampakan kebesaran dan kekuasaan Allah SWT yang tak terbatas dalam mengatur urusan makhluk-Nya, bukan perubahan dalam ilmu-Nya yang Maha Sempurna.⁶¹¹

Konsep *al-Badā'* seringkali dikaitkan dengan doa dan amal saleh. Dalam beberapa riwayat hadis disebutkan bahwa doa dapat "menolak takdir" atau "mengubah takdir." Namun pemahaman yang benar dari hadis-hadis ini adalah bahwa doa dan amal saleh dapat menjadi sebab terjadinya *al-Badā'*, yaitu perubahan dalam pelaksanaan takdir yang telah ditetapkan dalam *Lauh Mahfuz*, bukan perubahan dalam ilmu Allah SWT itu sendiri. Misalnya, seseorang yang ditakdirkan sakit, kemudian ia berdoa kepada Allah SWT dengan sungguh-sungguh dan berusaha untuk sembuh melalui pengobatan, maka Allah SWT dengan rahmat dan karunia-Nya dapat mengubah takdirnya menjadi sembuh. Perubahan ini bukanlah perubahan dalam ilmu Allah, yang sejak awal telah mengetahui segala kemungkinan, termasuk kesembuhan orang-orang tersebut

melalui doa dan usaha. Perubahan ini adalah perubahan dalam kehendak-Nya yang dinamis, sesuai dengan hikmah dan kebijaksanaan-Nya yang meliputi segala sesuatu. Ibnu Hajar al-Asqalani dalam *Fath al-Bari*, syarah kitab Sahih Bukhari, menjelaskan bahwa doa dan amal saleh berfungsi sebagai penghalang bagi datangnya musibah yang telah ditentukan, atau sebagai penarik datangnya kebaikan dan keberkahan yang juga telah ditentukan.⁶¹² Doa dan amal saleh memiliki peran aktif dalam mengubah perjalanan hidup seseorang, bukan dengan mengubah ilmu Allah, melainkan dengan memicu *al-Badā'* dalam pelaksanaan takdir. Pemahaman yang benar mengenai konsep takdir dan *al-Badā'* memiliki makna teologis dan praktis yang signifikan bagi kehidupan seorang muslim. Secara teologis, keyakinan terhadap takdir memperkuat tauhid (keesaan Allah) dan keimanan kepada kekuasaan dan ilmu Allah yang meliputi segala sesuatu. Konsep *al-Badā'*, di sisi lain, menafikan pandangan deterministik yang kaku dan menghidupkan harapan serta optimisme dalam diri seorang Muslim. Bahwa takdir tidak bersifat final dan tertutup, melainkan terbuka untuk perubahan melalui doa, usaha, dan amal saleh, memberikan motivasi untuk terus berikhtiar dan mendekatkan diri kepada Allah SWT. Secara praktis, pemahaman ini mendorong seorang muslim untuk bertawakal (berserah diri kepada Allah) setelah melakukan usaha secara maksimal. Tawakal bukanlah sikap pasrah tanpa usaha, melainkan sikap menyerahkan hasil akhir dari usaha kepada Allah SWT setelah mengerahkan segala kemampuan. Keyakinan terhadap *al-Badā'* juga mendorong umat Islam untuk

senantiasa berdoa dan beramal saleh sebagai bentuk ikhtiar spiritual untuk meraih kebaikan dunia dan akhirat, serta menghindari keburukan dan musibah. Dengan demikian, konsep takdir dan *al-Badā'* secara bersamaan menumbuhkan kesadaran akan ketergantungan kepada Allah SWT dan tanggung jawab manusia sebagai hamba-Nya.

Konsep takdir dan *al-Badā'* merupakan dua pilar penting dalam teologi Islam yang saling melengkapi. Takdir menegaskan kekuasaan dan ilmu Allah SWT yang mutlak dalam menetapkan segala sesuatu, sementara *al-Badā'* menghadirkan dimensi dinamis dalam pelaksanaan takdir yang dipengaruhi oleh doa, usaha, dan amal saleh manusia. Pemahaman yang benar mengenai kedua konsep ini menjauh dari pandangan deterministik yang meniadakan peran ikhtiar manusia, sekaligus menumbuhkan sikap tawakal dan optimisme dalam menjalani kehidupan. Dengan memahami takdir dan *al-Badā'* secara komprehensif, seorang muslim dapat lebih menghayati hubungan yang seimbang antara kehendak ilahi dan tanggung jawab manusia, serta mengaplikasikannya dalam seluruh aspek kehidupannya.

Mi'raj Ruhani dan Pemahaman Takdir dan Al-Badā' dalam Suluk Sufistik

Dalam melintasi spiritualitas Islam, tasawuf menawarkan jalan mendalam untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT melalui serangkaian latihan dan penghayatan batiniah. Salah satu konsep sentral dalam tradisi tasawuf adalah *mi'raj ruhani*, sebuah pengalaman puncak spiritual yang dianalogikan dengan perjalanan

Isra' Mi'raj Nabi Muhammad SAW. Namun, berbeda dengan perjalanan fisik Rasulullah, *mi'raj ruhani* menekankan pada dimensi pengalaman batin dan peningkatan spiritualitas individu. Melalui *suluk*, perjalanan spiritual yang ditempuh seorang sufi, individu tersebut berusaha untuk membersihkan hati dari sifat-sifat tercela (*takhalli*), menyempurnakannya dengan sifat-sifat terpuji (*tahalli*), hingga mencapai *tajalli* (penyingkapan diri) dan *fana* (peleburan diri) dalam keesaan Allah SWT.⁶¹³ Dalam konteks *mi'raj ruhani*, pemahaman mengenai takdir mengalami pendalaman melalui pengalaman langsung dan penghayatan spiritual yang intens. Seorang salik yang telah mencapai tingkat spiritualitas tertentu akan sampai pada kesadaran mendalam bahwa segala peristiwa yang terjadi dalam kehidupannya merupakan bagian integral dari takdir ilahi. Penerimaan terhadap takdir ini tidak bersifat pasif, melainkan aktif dan penuh kesadaran. Salik menerima takdir dengan lapang dada dan kesabaran (*ridha*), menyadari bahwa setiap ketetapan Allah SWT mengandung hikmah dan kebaikan, meski seringkali melampaui batas pemahaman akal manusia yang terbatas. Konsep *ridha* terhadap takdir Allah SWT menjadi salah satu landasan utama dalam *suluk* sufistik, mencerminkan penyerahan diri sepenuhnya kepada kehendak ilahi.⁶¹⁴ Lebih dari sekedar penerimaan pasif, *ridha* dalam konteks sufisme adalah sebuah keadaan hati yang tenang dan penuh kepercayaan kepada Allah SWT, bahkan dalam menghadapi kesulitan dan cobaan. Hal ini didasarkan pada keyakinan bahwa Allah SWT adalah Maha Mengetahui dan Maha Bijaksana dalam segala ketetapan-Nya.⁶¹⁵

Namun, pengalaman *mi'raj ruhani* tidak hanya memperdalam pemahaman tentang takdir, tetapi juga membuka wawasan pemahaman mengenai *al-Badā'* melalui pengalaman *mujahadah* (perjuangan spiritual), doa, dan *tawakal* (berserah diri) yang mendalam. Seorang salik yang secara konsisten melakukan *mujahadah* untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT melalui berbagai amalan ibadah dan spiritual, akan merasakan bagaimana doa dan amal salehnya dapat membawa perubahan dalam kehidupannya. Perubahan ini tidak selalu bersifat material, namun seringkali berupa perubahan spiritual yang lebih mendalam, seperti peningkatan keimanan, ketenangan hati, dan kedekatan yang lebih intim dengan Allah SWT. Dalam perspektif sufisme, perubahan-perubahan ini dapat dipahami sebagai manifestasi dari *al-Badā'*.⁶¹⁶ *Al-Badā'* dalam konteks ini tidak dipahami sebagai perubahan dalam pengetahuan Allah SWT yang Maha Sempurna, melainkan sebagai penyingkapan kehendak dan kekuasaan-Nya yang dinamis dan responsif terhadap usaha dan doa hamba-Nya. Ini adalah wujud rahmat dan kasih sayang Allah SWT yang tak terbatas, yang memberikan harapan dan motivasi bagi salik untuk terus berjuang di jalan spiritual.

Pengalaman *mi'raj ruhani* mengajarkan bahwa takdir dan *al-Badā'* bukanlah dua konsep yang bertentangan, melainkan dua sisi dari kenyataan yang sama dan saling melengkapi. Takdir adalah ketetapan Allah SWT yang azali dan abadi, melambangkan ilmu dan kehendak-Nya yang meliputi segala sesuatu. Sementara itu, *al-Badā'* merupakan manifestasi kehendak dan kekuasaan-Nya yang

dinamis dan responsif terhadap usaha dan doa hamba-Nya dalam dimensi waktu dan ruang. Seorang sufi yang telah mencapai *ma'rifah* (pengetahuan spiritual) yang mendalam akan memahami bahwa takdir dan *al-Badā'* berjalan beriringan dalam harmoni yang sempurna.⁶¹⁷ Ia menyadari bahwa meskipun segala sesuatu telah ditetapkan oleh Allah SWT dalam ilmu-Nya yang azali, pintu doa dan usaha selalu terbuka lebar untuk mengubah kondisi dan meraih kebaikan. Pemahaman ini menghindarkan seorang sufi dari sikap fatalisme pasif, dan mendorongnya untuk terus berikhtiar dan berdoa dengan keyakinan penuh kepada Allah SWT.

Pengalaman *mi'raj ruhani* membantu seorang salik untuk memahami bahwa *al-Badā'* bukanlah indikasi ketidaksempurnaan ilmu atau kehendak Allah SWT, melainkan justru merupakan manifestasi dari rahmat dan kasih sayang-Nya yang luas. Allah SWT tidak hanya menetapkan takdir, tetapi juga memberikan kesempatan kepada hamba-Nya untuk berinteraksi dengan takdir tersebut melalui doa dan usaha. Konsep *al-Badā'* memberikan harapan dan optimisme yang kuat bagi seorang salik untuk terus berjuang dan berusaha mendekatkan diri kepada Allah SWT. Ini adalah penegasan bahwa hubungan antara hamba dan Tuhan bukanlah hubungan yang statis dan kaku, melainkan dinamis dan penuh interaksi.⁶¹⁸ Melalui doa dan amal saleh, seorang hamba dapat memohon perubahan dan kebaikan kepada Allah SWT, dan Allah SWT, dalam kehendak dan kebijaksanaan-Nya, dapat menanggapi permohonan tersebut sesuai dengan hikmah-Nya.

Dalam konteks *suluk*, pemahaman tentang takdir dan *al-Badā'* tidak hanya bersifat teoritis, tetapi juga aplikatif dalam kehidupan sehari-hari. Seorang salik akan berusaha mengintegrasikan *tawakkal* (berserah diri kepada Allah SWT) dengan *ikhtiar* (usaha maksimal). Ia akan menerima takdir Allah SWT dengan lapang dada, namun tidak berarti pasrah tanpa usaha. Sebaliknya, ia akan terus berusaha dan berdoa, dengan keyakinan bahwa Allah SWT selalu Maha Mendengar dan Maha Mengabulkan doa hamba-Nya. Pengalaman *mi'raj ruhani* memperkuat keyakinan ini, karena salik merasakan secara langsung bagaimana doa dan usahanya dapat membawa perubahan dan mendekatkannya kepada Allah SWT.⁶¹⁹ *Mi'raj ruhani* menjadi pengalaman transformatif yang tidak hanya meningkatkan spiritualitas seorang salik, tetapi juga memberikan pemahaman yang lebih mendalam dan aplikatif mengenai konsep takdir dan *al-Badā'*, mendorongnya untuk menjalani *suluk* dengan penuh kesadaran, harapan, dan optimisme di jalan menuju Allah SWT.

Spiritualitas Dinamis: Al-Badā' sebagai Cermin Tajalli

Dalam ranah spiritualitas Islam, khususnya dalam tradisi tasawuf, konsep perjalanan seorang hamba menuju Allah Swt. adalah sebuah proses yang dinamis dan penuh dengan transformasi. Di antara konsep-konsep yang mencerminkan dinamika ini adalah *al-Badā'*. Konsep ini seringkali disalahpahami sebagai perubahan dalam ilmu Allah, namun dalam perspektif yang lebih mendalam, *al-Badā'* justru merupakan cermin dari *tajalli* (manifestasi diri Ilahi) dan *futuhāt* (pembukaan-pembukaan spiritual) yang dialami oleh

seorang hamba. Secara etimologis, *al-Badā'* berasal dari akar kata *bada'a* yang berarti "tampak", "muncul", atau "menjadi jelas"⁶²⁰. Dalam konteks teologi Islam, *al-Badā'* seringkali diasosiasikan dengan gagasan perubahan kehendak atau ketetapan Allah. Namun pemahaman ini seringkali ditolak oleh sebagian besar teolog dan sufi karena bertentangan dengan konsep kesempurnaan dan kemutlakan ilmu Allah. Ilmu Allah dianggap *azali* dan *abadi*, meliputi segala sesuatu yang telah terjadi, sedang terjadi, dan akan terjadi. Oleh karena itu, mengartikan *al-Bada'* sebagai perubahan dalam ilmu Allah adalah sebuah kekeliruan yang mendasar.

Para ulama dan sufi terkemuka menjelaskan bahwa *al-Badā'* yang dialami manusia bukanlah refleksi dari perubahan dalam ilmu Allah, melainkan perubahan dalam manifestasi ilmu Allah kepada manusia, atau lebih tepatnya, perubahan dalam pemahaman dan persepsi manusia terhadap kehendak dan ilmu Allah. Dalam konteks ini, *al-Badā'* merujuk pada penampakan atau manifestasi kehendak Allah yang baru bagi seorang hamba, disertai dengan peningkatan kesiapan batin dan spiritualitasnya. Misalnya, seorang hamba mungkin berdoa dengan sungguh-sungguh untuk suatu hajat. Pada awalnya, tidak ada tanda-tanda bahwa doanya akan dikabulkan. Namun, seiring dengan peningkatan kualitas ibadah, kesabaran, dan ketawakkalannya, tiba-tiba "terbukalah jalan" dan doanya dikabulkan. Dalam pengalaman ini, seolah-olah terjadi *al-Badā'*, yaitu perubahan yang dikehendaki Allah dari menunda menjadi mengabulkan. Padahal, hakikatnya, ilmu dan kehendak Allah sejak awal telah mencakup segala kemungkinan,

termasuk pengabulan doa tersebut. Yang berubah bukanlah ilmu Allah, melainkan manifestasi ilmu Allah dalam kenyataan yang dialami hamba, yang bergantung pada kondisi dan kesiapan batin hamba itu sendiri.

Konsep *al-Badā'* dalam konteks spiritualitas dinamis sangat erat kaitannya dengan *tajalli* dan *futuhāt*. *Tajalli* secara bahasa berarti penampakan atau manifestasi. Dalam tradisi tasawuf, *tajalli* merujuk pada manifestasi sifat-sifat dan nama-nama Allah dalam diri hamba dan alam semesta. *Tajalli* bukanlah sesuatu yang statis, melainkan sebuah proses yang berkelanjutan dan dinamis. Seiring dengan peningkatan kualitas spiritualitas seorang hamba, *tajalli* yang dialaminya pun akan semakin mendalam dan beragam. *Futuhāt* atau pembukaan-pembukaan spiritual adalah anugerah Ilahi berupa ilmu, pemahaman, dan pengalaman spiritual yang diberikan kepada hamba yang dikehendaki-Nya. *Futuhāt* seringkali datang secara tiba-tiba dan tidak terduga, seolah-olah membuka tabir yang sebelumnya menghalangi pandangan batin seorang hamba.

Dalam hubungannya dengan *al-Badā'*, *tajalli* dapat dipahami sebagai sumber manifestasi kehendak Allah yang dinamis. Seiring dengan peningkatan kesiapan batin seorang hamba, Allah Swt. memperkenalkan *tajalli* yang lebih agung dan beragam kepadanya. *Tajalli* ini kemudian termanifestasi dalam realitas sebagai *al-Badā'*, yaitu perubahan dalam situasi atau kondisi yang dialami hamba, yang sebenarnya merupakan representasi dari perubahan dalam tingkat *tajalli* yang diterimanya. Misalnya, ketika

seorang hamba tekun dalam *riyadhah* (latihan spiritual) dan *mujahadah* (perjuangan melawan hawa nafsu), hatinya akan semakin bersih dan jernih. Kebersihan hati ini akan meningkatkan kapasitasnya untuk menerima *tajalli* ilahi. Akibatnya, ia mungkin akan mengalami *masa depan* berupa pemahaman yang mendalam tentang hakikat agama, atau mendapatkan ilham dan petunjuk yang sebelumnya tidak ia pahami. Pengalaman *masa depan* dan perubahan pemahaman ini dapat diinterpretasikan sebagai *al-Badā'*, yaitu penampakan kehendak Allah yang baru, padahal sebenarnya ini adalah hasil dari peningkatan *tajalli* yang diterimanya berkat kesiapan batinnya yang meningkat.

Lebih lanjut, konsep *al-Badā'* sebagai cermin *tajalli* menegaskan bahwa spiritualitas adalah sebuah perjalanan dinamis yang penuh dengan proses perubahan dan perkembangan. Seorang hamba tidak pernah berada dalam kondisi spiritual yang statis. Ia selalu bergerak dan berubah, baik menuju peningkatan atau penurunan spiritualitasnya. *Al-Badā'* dalam konteks ini menjadi indikator dari dinamika spiritualitas seorang hamba. Ketika seorang hamba mengalami *al-Badā'* dalam hidupnya, baik berupa perubahan kondisi eksternal maupun internal, hal ini dapat dipahami sebagai refleksi dari perubahan tingkat *tajalli* yang diterimanya. Jika perubahan tersebut mengarah pada kebaikan dan kemudahan, maka ini bisa menjadi tanda bahwa spiritualitasnya sedang meningkat dan ia semakin dekat dengan Allah Swt. Sebaliknya, jika perubahan tersebut mengarah pada kesulitan atau ujian, maka ini

bisa menjadi panggilan untuk introspeksi diri dan memperbaiki kualitas spiritualitasnya.

Para ahli tasawuf seringkali menekankan pentingnya *wara'* (kehati-hatian) dan *muraqabah* (pengawasan diri) dalam perjalanan spiritual. *Wara'* adalah sikap hati-hati dalam menjaga diri dari hal-hal yang haram atau *syubhat*, sedangkan *muraqabah* adalah kesadaran yang terus-menerus akan kehadiran Allah Swt. dalam setiap aspek kehidupan. Dengan *wara'* dan *muraqabah*, seorang hamba akan senantiasa berusaha untuk menjaga kesucian hati dan batinnya, sehingga meningkatkan kesiapannya untuk menerima *tajalli* Ilahi. Dengan demikian, ia akan lebih mampu memahami makna *al-Badā'* sebagai cermin dari dinamika *tajalli* dalam perjalanan spiritualnya. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Ibn Athaillah al-Sakandari dalam *Al-Hikam*, "Janganlah engkau mendahului kehendak-Nya dengan pilihanmu, maka engkau akan menyesal. Dan janganlah pula engkau mengakhiri kehendak-Nya dengan kehendakmu, maka engkau akan binasa"⁶²¹

Al-Badā' dalam perspektif spiritualitas dinamis bukanlah merupakan perubahan dalam ilmu Allah yang Maha Sempurna, melainkan merupakan manifestasi perubahan dalam kesiapan batin seorang hamba untuk menerima *tajalli* dan *futuh*. Konsep ini menjadi cermin yang merefleksikan dinamika perjalanan spiritual seorang hamba, yang senantiasa bergerak dan berubah seiring dengan peningkatan kualitas spiritualitasnya. *Al-Badā'* mengingatkan kita bahwa spiritualitas bukanlah kondisi yang

statis, melainkan sebuah proses yang berkelanjutan yang menuntut kesungguhan, kehati-hatian, dan penyerahan diri kepada kehendak Allah Swt. Memahami *al-Badā'* sebagai cermin *tajalli* akan membantu seorang hamba untuk lebih arif dalam menghadapi setiap perubahan dan peristiwa dalam hidupnya, serta menjadikannya sebagai momentum untuk semakin mendekatkan diri kepada Allah Swt. dan meraih *futuhat* yang lebih agung.

Implikasi Takdir dan Al-Badā' dalam Kehidupan Spiritual

Memahami Takdir: Perspektif Teologis dan Spiritual

Dalam lanskap teologi Islam, konsep takdir dan *al-Badā'* memegang posisi sentral dalam membentuk pemahaman seorang Muslim tentang hubungan antara dirinya, alam semesta, dan Sang Pencipta, Allah SWT. Takdir, sebagai ketetapan Allah atas segala sesuatu yang terjadi di alam semesta, seringkali dipandang sebagai landasan keyakinan yang mengantarkan seorang hamba pada kepasrahan dan ketenangan batin. Sementara itu, konsep *al-Badā'*, yang secara harfiah berarti 'tampak baru' atau 'perubahan kehendak Allah' dari perspektif manusia, menghadirkan dimensi dinamis dalam relasi hamba dengan Tuhannya, membuka ruang harapan dan ikhtiar di tengah kepastian takdir. Memahami kedua konsep ini secara mendalam dalam dimensi spiritual bukan hanya sekadar mempelajari doktrin teologis, melainkan sebuah perjalanan batin yang signifikan, yang membentuk kesadaran seorang hamba akan keagungan dan kekuasaan Allah, serta menumbuhkan sikap yang tepat dalam menghadapi dinamika kehidupan.

Secara etimologis, kata takdir berasal dari bahasa Arab, yaitu قَدَرَ (*qadara*) yang memiliki makna mengukur, menentukan, atau menetapkan⁶²². Akar kata ini mengindikasikan adanya ukuran dan batasan yang telah ditentukan. Dalam konteks teologi Islam, takdir merujuk pada ketetapan Allah SWT yang bersifat azali (tidak

berpermulaan) dan mencakup segala sesuatu yang akan terjadi di alam semesta, tanpa terkecuali. Ketetapan ini meliputi segala aspek kehidupan, baik dalam skala besar seperti perputaran planet, maupun dalam skala kecil seperti jatuhnya sehelai daun⁶²³.

Secara terminologis, takdir seringkali disinonimkan dengan الْقَدَر (*al-Qadar*), yang berarti ketetapan Allah yang telah tercatat di Lauh Mahfuzh (Kitab yang Terpelihara). Lauh Mahfuzh merupakan sebuah kitab di sisi Allah yang berisi catatan segala kejadian yang akan berlangsung di alam semesta hingga hari kiamat⁶²⁴. Imam Nawawi, seorang ulama besar mazhab Syafi'i, dalam kitabnya *Syarh Shahih Muslim*, menjelaskan definisi takdir dengan lebih komprehensif. Beliau menyatakan bahwa takdir adalah ilmu Allah SWT yang azali dan meliputi segala sesuatu yang akan terjadi pada makhluk-Nya, serta ketetapan-Nya atas terjadinya hal tersebut sesuai dengan ilmu-Nya⁶²⁵. Definisi ini menegaskan dua aspek penting dalam takdir, yaitu:

1. Ilmu Allah yang Azali: Takdir berakar pada ilmu Allah yang sempurna dan meliputi segala sesuatu sebelum keberadaannya.
2. Ketetapan Allah: Takdir adalah realisasi dari ilmu Allah tersebut dalam bentuk penciptaan dan pengaturan alam semesta.

Pemahaman ini memberikan gambaran betapa luas cakupan takdir dalam pandangan Islam. Takdir tidak hanya terbatas pada peristiwa-peristiwa besar, tetapi juga merangkum setiap detail kehidupan, mulai dari kelahiran, rezeki, jodoh, hingga ajal, serta seluruh kejadian yang menyertai perjalanan hidup manusia⁶²⁶. Keimanan terhadap takdir merupakan salah satu rukun iman yang

wajib diyakini oleh setiap Muslim, sebagaimana ditegaskan dalam hadis Jibril yang masyhur⁶²⁷.

Keyakinan terhadap takdir memiliki implikasi spiritual yang mendalam bagi seorang hamba. Kesadaran bahwa segala sesuatu terjadi atas izin dan kehendak Allah SWT menumbuhkan sikap tawakal, yaitu berserah diri sepenuhnya kepada Allah setelah melakukan usaha maksimal. Tawakal bukanlah bentuk kepasrahan tanpa ikhtiar, melainkan sebuah kondisi batin yang tenang dan percaya bahwa Allah SWT memiliki rencana terbaik, meskipun terkadang tidak sesuai dengan ekspektasi manusia⁶²⁸. Dalam konteks ini, usaha dan ikhtiar manusia tetap memiliki peran penting, namun hasil akhirnya dikembalikan kepada ketentuan Allah SWT. Sebagaimana firman Allah dalam Al-Quran:

وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ

"Dan hanya kepada Allah hendaknya kamu bertawakkal, jika kamu benar-benar orang yang beriman." (QS. Al-Maidah: 23)⁶²⁹ Buya Hamka, seorang mufasir dan ulama besar Indonesia, dalam *Tafsir Al-Azhar*, menjelaskan bahwa iman kepada takdir melahirkan ketenangan jiwa. Seorang Mukmin yang memahami takdir menyadari bahwa segala sesuatu yang ditakdirkan untuknya tidak akan pernah terlewatkan, dan segala sesuatu yang tidak ditakdirkan untuknya tidak akan pernah menyimpannya⁶³⁰. Pemahaman ini menghilangkan kecemasan berlebihan terhadap masa depan dan ketakutan akan kehilangan rezeki atau hal-hal duniawi lainnya. Ketenangan jiwa ini menjadi salah satu buah dari keimanan yang kokoh terhadap takdir.

Lebih lanjut, pemahaman takdir juga menumbuhkan sikap syukur atas nikmat dan sabar dalam menghadapi musibah. Seorang hamba yang memahami takdir akan menyadari bahwa nikmat yang diterimanya adalah anugerah dari Allah SWT yang patut disyukuri, bukan semata-mata hasil dari usaha dan jerih payahnya sendiri⁶³¹. Sebaliknya, musibah yang menimpanya dipandang sebagai ujian yang mengandung hikmah tersembunyi, dan dengan kesabaran, seorang hamba dapat meraih derajat yang tinggi di sisi Allah SWT⁶³². Sikap syukur dan sabar ini merupakan manifestasi dari keimanan yang mendalam terhadap takdir, di mana seorang hamba menyadari bahwa segala sesuatu yang terjadi adalah bagian dari rencana Allah yang Maha Bijaksana.

Dalam perspektif tasawuf, pemahaman takdir dapat mengantarkan seorang salik (pejalan spiritual) menuju *maqam* (tingkatan spiritual) *ridha* (rela) dan *taslim* (berserah diri) kepada Allah SWT. Para sufi memahami takdir sebagai manifestasi dari kehendak Allah yang Maha Indah dan Maha Sempurna. Mereka melihat segala kejadian, baik yang menyenangkan maupun yang menyedihkan, sebagai bentuk kasih sayang Allah yang tersembunyi⁶³³. Dengan mencapai *maqam* *ridha* dan *taslim*, seorang sufi tidak lagi merasa gundah atau kecewa dengan ketentuan takdir, melainkan menerima dengan lapang dada dan hati yang penuh cinta kepada Allah SWT⁶³⁴.

Memahami takdir dalam Islam adalah memahami kebijaksanaan dan kekuasaan Allah SWT yang meliputi segala aspek kehidupan. Dari perspektif teologis, takdir adalah ketetapan Allah yang azali dan

tercatat di Lauh Mahfuzh. Dari perspektif spiritual, keyakinan terhadap takdir menumbuhkan sikap tawakal, syukur, dan sabar, serta mengantarkan seorang hamba menuju ketenangan jiwa dan kedekatan dengan Allah SWT. Takdir bukanlah konsep yang meniadakan ikhtiar manusia, melainkan justru memotivasi seorang Muslim untuk berusaha secara maksimal dengan tetap bersandar kepada Allah SWT dalam setiap langkahnya. Dengan demikian, pemahaman takdir yang benar akan membentuk pribadi Muslim yang kuat, sabar, syukur, dan tawakal, serta senantiasa berprasangka baik kepada Allah SWT dalam segala situasi dan kondisi.

Al-Badā' dan Dinamika Kehendak Ilahi

Konsep *al-Badā'* merupakan salah satu topik yang kompleks dan seringkali memicu diskusi mendalam dalam kajian teologi Islam. Secara etimologis, istilah *al-Badā'* berasal dari bahasa Arab, dari kata *bada'a* yang memiliki arti 'tampak baru', 'muncul', atau 'terjadi setelah sebelumnya tidak diketahui'. Dalam konteks teologi Islam, *al-Badā'* dipahami sebagai sebuah konsep yang berkaitan dengan perubahan ketetapan Allah SWT dalam pandangan manusia, meskipun secara hakiki ilmu Allah SWT adalah *azali* dan mencakup segala sesuatu yang telah, sedang, dan akan terjadi. Pemahaman mengenai *al-Badā'* memiliki makna penting dalam memahami dinamika kehendak Ilahi, hubungan antara takdir dan ikhtiar manusia, serta menumbuhkan dimensi spiritual yang mendalam bagi seorang Muslim.

Secara bahasa, *al-Badā'* mengandung makna sesuatu yang menjadi jelas atau nyata setelah tersembunyi atau tidak diketahui.

Dalam konteks teologi Islam, konsep ini tidak mengindikasikan bahwa Allah SWT mengalami perubahan pengetahuan atau kehendak dalam arti kekurangan atau ketidaksempurnaan. Justru sebaliknya, pemahaman *al-Badā'* yang benar mengagungkan kesempurnaan ilmu dan kekuasaan Allah SWT yang meliputi segala sesuatu. Syaikh Muhammad Mutawalli Sya'rawi dalam tafsirnya menjelaskan bahwa *al-Badā'* merupakan wujud kasih sayang Allah SWT kepada hamba-Nya. Konsep ini membuka ruang harapan dan peluang perubahan kondisi bagi manusia melalui doa dan amal saleh. Hal ini menegaskan bahwa *al-Badā'* bukanlah bentuk ketidaktahuan Allah SWT di awal, melainkan manifestasi dari keluasan rahmat dan hikmah-Nya yang memungkinkan terjadinya perubahan dalam takdir yang telah ditetapkan di *Lauh Mahfuzh* berdasarkan kehendak dan kebijaksanaan-Nya.⁶³⁵

Lebih lanjut, para ulama Ahlussunnah wal Jama'ah memahami pemahaman *al-Badā'* dari penafsiran yang kurang tepat, seperti menganggap bahwa Allah SWT memutar pikiran atau baru mengetahui sesuatu setelah sebelumnya tidak tahu. Pendapat yang moderat dan diterima luas di kalangan Ahlussunnah wal Jama'ah memahami *al-Badā'* sebagai *al-Mahwu wa al-Itsbat*, yang berarti penghapusan dan penetapan dalam takdir. Konsep ini didasarkan pada firman Allah SWT dalam Al-Quran Surah Ar-Ra'd ayat 39:

يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ ۖ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ

“Allah menghapuskan apa yang Dia kehendaki dan menetapkan (apa yang Dia kehendaki), dan di sisi-Nya-lah terdapat Ummul-Kitab (*Lauh Mahfuzh*).” (QS. Ar-Ra'd : 39). Ayat ini secara jelas

mengindikasikan adanya dinamika dalam ketetapan Allah SWT, yaitu penghapusan (*al-Mahwu*) dan penetapan (*al-Itsbat*). Penghapusan dan penetapan ini terjadi dalam konteks takdir *mu'allaq* (takdir yang digantung) yang dapat berubah dengan izin Allah SWT, berbeda dengan takdir *mubram* (takdir yang pasti) yang tidak dapat diubah. Imam Fakhruddin ar-Razi dalam *Tafsir Mafatih al-Ghaib* menjelaskan bahwa ayat ini menunjukkan keluasan kekuasaan Allah SWT dalam mengatur takdir, di mana Allah SWT berhak untuk mengubah dan menetapkan sesuatu sesuai dengan kehendak dan hikmah-Nya. Ayat ini menjadi landasan teologis bagi pemahaman *al-Badā'* dalam kerangka *al-Mahwu wa al-Itsbat*.⁶³⁶

Konsep *al-Badā'* berkaitan erat dengan pemahaman tentang dinamika takdir dalam Islam. Para ulama membagi takdir menjadi dua jenis utama, yaitu takdir *mubram* dan takdir *mu'allaq*. Takdir *mubram* adalah takdir yang pasti terjadi dan tidak dapat diubah, seperti kelahiran, kematian, jenis kelamin, dan kejadian-kejadian alam semesta yang telah ditetapkan secara pasti oleh Allah SWT. Sedangkan takdir *mu'allaq* adalah takdir yang bergantung pada syarat dan dapat berubah dengan izin Allah SWT. Takdir jenis ini terkait dengan usaha dan ikhtiar manusia, doa, serta amal saleh yang dilakukan.

Konsep *al-Badā'* relevan dengan takdir *mu'allaq*, di mana perubahan ketetapan Allah SWT terjadi dalam kerangka takdir yang masih mungkin diubah. Doa, sedekah, silaturahmi, dan amal saleh lainnya diyakini sebagai faktor yang dapat menjadi sebab perubahan

takdir *mu'allaq* dengan izin Allah SWT. Hal ini didasarkan pada hadis qudsi yang diriwayatkan oleh Imam Tirmidzi:

«لَا يَرُدُّ الْقَضَاءُ إِلَّا الدُّعَاءُ وَلَا يَزِيدُ فِي الْعُمُرِ إِلَّا الْبِرُّ»

“Tidak ada yang dapat menolak takdir (ketetapan) kecuali doa, dan tidak ada yang dapat menambah umur kecuali perbuatan baik.”

(HR. Tirmidzi).⁶³⁷ Hadis ini menegaskan peran penting doa dan amal saleh dalam mengubah takdir yang *mu'allaq*. Doa sebagai bentuk komunikasi dan permohonan hamba kepada Allah SWT memiliki kekuatan untuk mengubah arah takdir yang telah ditetapkan. Demikian pula, amal saleh sebagai wujud ketaatan dan pengabdian kepada Allah SWT dapat menjadi sebab datangnya kebaikan dan keberkahan, perubahan termasuk takdir yang lebih baik. Oleh karena itu, pemahaman *al-Badā'* tidak menafikan akan adanya takdir yang telah ditetapkan, namun justru memberikan ruang bagi optimisme dan harapan bahwa manusia memiliki peran aktif dalam menentukan arah takdirnya melalui ikhtiar dan doa.

Pemahaman *al-Badā'* memiliki kesadaran spiritual yang mendalam bagi seorang Muslim. Konsep ini menghidupkan semangat optimisme dan harapan dalam diri seorang hamba. Meskipun takdir telah ditetapkan, *al-Badā'* mengingatkan bahwa pintu rahmat Allah SWT selalu terbuka, dan perubahan ke arah yang lebih baik selalu mungkin terjadi melalui ikhtiar dan doa. Konsep ini menolak sikap fatalisme pasif yang hanya menunggu takdir tanpa berusaha. Fatalisme pasif dapat melumpuhkan semangat dan motivasi untuk berbuat baik dan berusaha mencapai kebaikan dalam hidup.

Sebaliknya, *al-Badā'* mendorong seorang hamba untuk terus berikhtiar maksimal, memperbaiki diri, dan mendekatkan diri kepada Allah SWT melalui berbagai ibadah dan amal saleh, seraya berharap agar Allah SWT mengubah takdirnya menjadi lebih baik. *Al-Badā'* dalam dimensi spiritual menjadi motivasi untuk senantiasa beramal saleh dan berdoa dengan sungguh-sungguh, serta menumbuhkan keyakinan bahwa Allah SWT Maha Mendengar dan Maha Mengabulkan doa hamba-Nya. Keyakinan ini memacu seorang muslim untuk senantiasa berusaha yang terbaik dalam segala aspek kehidupan, baik duniawi maupun ukhrawi, dengan harapan ridha dan pertolongan dari Allah SWT.

Konsep *al-Badā'* merupakan aspek penting dalam teologi Islam yang berkaitan dengan dinamika kehendak Ilahi dan hubungan antara takdir dan ikhtiar manusia. *Al-Badā'* tidak berarti bahwa Allah SWT mengubah pikiran atau tidak mengetahui sesuatu sebelumnya, melainkan manifestasi dari keluasan rahmat dan kekuasaan-Nya yang membuka ruang perubahan takdir *mu'allaq* melalui doa dan amal saleh. Pemahaman *al-Badā'* yang benar, yaitu sebagai *al-Mahwu wa al-Itsbat*, berdasarkan Al-Quran dan Hadis, menghindarkan dari kesalahpahaman teologis dan menumbuhkan dimensi spiritual yang positif. Konsep ini mendorong optimisme, harapan, dan motivasi untuk berikhtiar dan beribadah, serta menghindari sikap fatalisme pasif. Dengan memahami *al-Badā'*, seorang muslim dapat menjalani kehidupan dengan penuh keyakinan, usaha, dan tawakal kepada Allah SWT, seraya berharap rahmat dan perubahan takdir yang lebih baik dari-Nya.

Harmonisasi Takdir dan Al-Badā' dalam Kesadaran Spiritual

Dalam khazanah pemikiran Islam, konsep takdir dan *al-Badā'* menduduki posisi penting dalam memahami hubungan antara manusia dan Allah SWT. Takdir seringkali dipahami sebagai ketetapan Allah yang azali dan meliputi segala kejadian di alam semesta, sementara *al-Badā'* mengisyaratkan adanya perubahan atau penangguhan dalam ketetapan tersebut berdasarkan kehendak dan kebijaksanaan Allah. Memahami kedua konsep ini secara dikotomis dapat menimbulkan kebingungan dan bahkan dianggap kontradiktif. Namun, melalui lensa spiritual yang holistik, takdir dan *al-Badā'* justru berharmoni dan membentuk fondasi bagi kesadaran spiritual yang mendalam.

Konsep takdir, secara etimologis berarti “ketetapan” atau “ukuran”, Merujuk pada pengetahuan dan ketetapan Allah SWT yang azali terhadap segala sesuatu yang akan terjadi di alam semesta. Dalam Al-Qur'an, konsep takdir ditegaskan dalam berbagai ayat, salah satunya: *"Sesungguhnya Kami menciptakan segala sesuatu menurut ukuran (takdir)."* (QS. Al-Qamar : 49). Ayat ini menegaskan bahwa segala sesuatu yang terjadi di alam semesta telah ditentukan dan diukur oleh Allah SWT. Pemahaman ini mengantarkan seorang hamba pada kesadaran akan keagungan dan kekuasaan Allah yang mutlak, serta menumbuhkan sikap pasrah dan tawakal kepada-Nya. Al-Ghazali dalam *Ihya Ulumuddin* menjelaskan bahwa tawakal adalah *"menyandarkan hati sepenuhnya kepada Allah dalam menghadapi segala sesuatu, baik dalam meraih manfaat maupun menolak mudarat."*⁶³⁸ Dengan memahami takdir,

seorang hamba menyadari bahwa segala upaya dan ikhtiarnya tidak akan berhasil tanpa izin dan kehendak Allah, sehingga ia selalu bersandar dan memohon pertolongan kepada-Nya.

Di sisi lain, konsep *al-Badā'* secara bahasa berarti "nampak" atau "jelas setelah tersembunyi". Dalam konteks teologi Islam, *al-Badā'* dipahami sebagai "perubahan atau penangguhan dalam ketetapan Allah yang telah diketahui oleh para malaikat atau manusia, namun tidak dalam ilmu Allah yang azali."⁶³⁹ Konsep ini seringkali disalahpahami sebagai perubahan pengetahuan Allah, padahal dalam akidah Ahlussunnah wal Jama'ah, ilmu Allah bersifat azali dan tidak berubah. *Al-Badā'* justru menunjukkan manifestasi kehendak dan kebijaksanaan Allah yang Maha Luas, yang memungkinkan terjadinya perubahan dalam pelaksanaan takdir-Nya sesuai dengan ikhtiar dan doa hamba-Nya. Dalam sebuah hadis qudsi, Allah SWT berfirman: *"Wahai hamba-Ku, setiap kalian adalah sesat kecuali yang Aku beri petunjuk, maka mintalah petunjuk kepada-Ku niscaya Aku akan memberi petunjuk kepadamu. Wahai hamba-Ku, setiap kalian adalah lapar kecuali yang Aku beri makan, maka mintalah makan kepada-Ku niscaya Aku akan memberi makan makanmu. Wahai hamba-Ku, setiap kalian telanjang kecuali yang Aku beri pakaian, maka mintalah pakaian kepada-Ku niscaya Aku akan memberi pakaian."* *Wahai hamba-Ku, kalian melakukan dosa siang dan malam, dan Aku mengampuni dosa-dosa semuanya, maka mintalah ampunan kepada-Ku niscaya Aku akan mengampuni kalian."*⁶⁴⁰ Hadis ini mengisyaratkan bahwa doa dan permohonan ampunan hamba dapat mempengaruhi takdir dalam bentuk

pengampunan dosa dan pemberian petunjuk, yang merupakan manifestasi dari *al-Badā'*.

Harmonisasi antara takdir dan *al-Badā'* terletak pada pemahaman bahwa takdir Allah adalah ketetapan yang sempurna dalam ilmu-Nya yang azali, namun manifestasinya dalam kehidupan manusia tidaklah bersifat deterministik dan tertutup. Ibnu Arabi, seorang tokoh sufi terkemuka, menjelaskan dalam *Futuhat al-Makkiyah* bahwa "*takdir adalah ilmu Allah yang azali, sedangkan al-Badā' adalah manifestasi kehendak-Nya dalam kenyataan.*"⁶⁴¹ Dengan kata lain, takdir merupakan rencana Allah yang agung dan sempurna, sementara *al-Badā'* adalah mekanisme rahmat dan kasih sayang-Nya yang memungkinkan terjadinya perubahan dan penyesuaian dalam pelaksanaan rencana tersebut sesuai dengan ikhtiar dan doa hamba-Nya. Ikhtiar dan doa, dalam perspektif ini, bukanlah sesuatu yang bertentangan dengan takdir, melainkan justru menjadi bagian dari takdir itu sendiri. Allah SWT telah menetapkan bahwa sebagian takdir-Nya akan terwujud melalui ikhtiar dan doa hamba-Nya, sebagai bentuk ujian dan sekaligus karunia bagi mereka.

Kesadaran spiritual yang terbangun dari harmonisasi takdir dan *al-Badā'* adalah kesadaran akan posisi hamba yang unik di hadapan Allah SWT. Seorang hamba menyadari bahwa ia adalah makhluk yang lemah dan bergantung sepenuhnya kepada Allah, namun sekaligus memiliki peran aktif dan bertanggung jawab dalam menentukan arah kehidupan melalui ikhtiar dan doa. Kesadaran ini menghindarkan seorang hamba dari dua ekstrem yang berbahaya:

fatalisme dan determinisme di satu sisi, serta kesombongan dan merasa mampu menentukan segalanya sendiri di sisi lain. Seorang sufi besar, Syekh Abdul Qadir al-Jailani, dalam *Al-Fath ar-Rabbani* menasihatkan, *"Janganlah engkau menjadi orang yang fatalis yang hanya pasrah tanpa usaha, dan jangan pula engkau menjadi orang yang sombong yang merasa mampu melakukan segalanya sendiri. Berusahalah dengan sungguh-sungguh, namun tetaplah bergantung kepada Allah dalam setiap langkahmu."*⁶⁴²

Kesadaran spiritual ini menumbuhkan keseimbangan batin yang mendalam. Keseimbangan antara kepasrahan dengan takdir dan semangat untuk berikhtiar, antara tawakal dan usaha, antara harap dan cemas. Keseimbangan ini terwujud dalam sikap *tawassut* (pertengahan) yang diajarkan dalam Islam, yaitu tidak berlebihan dalam salah satu aspek dan menyeimbangkan antara dimensi duniawi dan ukhrawi, antara ikhtiar lahir dan batin. Melalui keseimbangan ini, seorang hamba mampu menjalani hidup dengan tenang dan optimis, menghadapi berbagai tantangan dengan sabar dan bersyukur, serta senantiasa berusaha mendekatkan diri kepada Allah SWT.

Lebih jauh lagi, kesadaran spiritual yang diharmonisasikan oleh pemahaman takdir dan *al-Badā'* mengantarkan seorang hamba pada kedekatan yang hakiki (*qurb*) dengan Allah SWT. Kedekatan ini bukan hanya sebatas kedekatan fisik atau tempat, melainkan kedekatan hati dan jiwa yang merasakan kehadiran Allah dalam setiap hembusan nafas dan setiap langkah kehidupan. Rabbiah al-Adawiyah, seorang sufi wanita terkenal, mengungkapkan kedekatan

ini dalam doanya: *"Ya Allah, jika aku menyembah-Mu karena takut neraka, maka bakarlah aku di neraka. Jika aku menyembah-Mu karena harapan surga, maka haramkanlah surga sepenuhnya. Tetapi jika aku menyembah-Mu karena cinta-Mu, maka janganlah Engkau halangi keindahan wajah-Mu dariku selamanya."*⁶⁴³ Cinta kepada Allah yang tumbuh dari kesadaran spiritual ini mendorong seorang hamba untuk menjadikan setiap gerak dan diamnya sebagai ibadah, dalam rangka meraih ridha dan kasih sayang-Nya.

Harmonisasi takdir dan *al-Badā'* dalam kesadaran spiritual merupakan kunci untuk memahami hubungan yang seimbang antara manusia dan Allah SWT. Takdir mengajarkan tentang keagungan dan kekuasaan Allah, sementara *al-Badā'* membuka pintu harapan dan ikhtiar bagi hamba-Nya. Kesadaran spiritual yang terbangun dari harmonisasi ini adalah kesadaran akan posisi hamba yang lemah namun aktif, pasrah namun berikhtiar, tawakal namun berusaha. Kesadaran ini mengantarkan seorang hamba pada keseimbangan batin, kedekatan yang hakiki dengan Allah, dan kemampuan untuk menjadikan setiap aspek kehidupan sebagai ibadah. Dengan memahami dan menghayati harmonisasi takdir dan *al-Badā'*, seorang muslim diharapkan dapat mencapai kesempurnaan spiritual dan kebahagiaan hakiki di dunia dan akhirat.

Implikasi Praktis dalam Kehidupan Seorang Hamba

Dalam kerangka teologi Islam, konsep takdir dan *al-Badā'* menempati posisi sentral yang tidak hanya memperkaya pemahaman tentang sifat-sifat Allah SWT, tetapi juga memberikan

makna yang praktis dan mendalam bagi kehidupan seorang hamba. Pemahaman yang komprehensif mengenai kedua konsep ini melampaui ranah diskursus teologis semata, karena ia menjelma menjadi landasan bagi pembentukan karakter, pola pikir, dan tindakan seorang Muslim dalam menghadapi dinamika kehidupan sehari-hari.

Salah satu implikasi praktis utama dari keyakinan terhadap takdir adalah kemampuan untuk menghadapi musibah dengan sabar dan rida. Ketika seorang hamba memahami bahwa segala sesuatu yang terjadi di alam semesta ini, baik suka maupun duka, telah ditetapkan oleh Allah SWT, ia akan mampu menerima musibah yang menimpanya dengan lapang dada. Kesadaran ini bukan berarti menghilangkan rasa sedih atau perih akibat musibah, tetapi lebih kepada memberikan kerangka berpikir yang kokoh bahwa musibah tersebut merupakan bagian dari rencana Allah yang Maha Bijaksana. Dalam perspektif tauhid, musibah dipandang sebagai ujian keimanan yang mengandung hikmah tersembunyi, dan berhadapan dengan kesabaran serta keyakinan bahwa Allah tidak akan membebani hamba-Nya di luar batas kemampuannya. Sikap sabar dan rida ini tidak hanya meringankan beban psikologis akibat musibah, tetapi juga menjadi wujud ketundukan seorang hamba kepada iradah (kehendak) Ilahi, sebagaimana yang dicontohkan oleh para nabi dan rasul dalam menghadapi berbagai cobaan hidup.⁶⁴⁴

Lebih lanjut, pemahaman tentang takdir dan *al-Badā'* juga menumbuhkan sikap bersyukur atas nikmat yang diterima disertai dengan tawadhu'. Seorang hamba yang memahami bahwa segala

nikmat yang diperolehnya, baik berupa materi, kesehatan, keluarga, maupun kemampuan, adalah anugerah dari Allah SWT, akan senantiasa disyukuri dan rendah hati. Ia menyadari bahwa keberhasilan dan pencapaian yang diraihny tidak semata-mata merupakan hasil dari usaha dan kemampuan pribadinya, tetapi lebih merupakan karunia dan rahmat dari Allah. Kesadaran ini menghindarkan seorang hamba dari jebakan kesombongan (*kibr*) dan keangkuhan (' *ujub*'), yang merupakan penyakit hati yang dapat merusak amal ibadah dan menjauhkan diri dari Allah. Sebaliknya, sikap bersyukur dan tawadhu' akan membuka pintu keberkahan dan meningkatkan kualitas spiritual seorang hamba, karena ia selalu mengembalikan segala kebaikan kepada sumbernya, yaitu Allah SWT.⁶⁴⁵

Konsep *al-Badā'* secara spesifik memberikan dorongan yang kuat bagi seorang hamba untuk senantiasa berikhtiar maksimal dan berdoa dengan sungguh-sungguh . Pemahaman bahwa Allah SWT memiliki kehendak mutlak (*iradah kulliyah*) yang di dalamnya terdapat potensi perubahan (*al-Badā'*) tidak lantas menjadikan seorang hamba pasrah tanpa usaha. Justru sebaliknya, konsep ini memotivasi seorang hamba untuk berikhtiar secara optimal dalam mencapai tujuan yang diinginkan, serta memulakan doa kepada Allah dengan penuh harap dan kerendahan hati. Seorang hamba menyadari bahwa ikhtiar dan doa merupakan dua sisi mata uang yang saling melengkapi dalam meraih ridha Allah dan mencapai kebaikan di dunia dan akhirat. Ikhtiar adalah wujud nyata dari tanggung jawab manusia sebagai khalifah di bumi, sementara doa

adalah pengakuan akan kelemahan dan ketergantungan diri kepada Allah sebagai satu-satunya Dzat yang Maha Kuasa mengubah segala sesuatu. Pemahaman ini menghindarkan seorang hamba dari sikap fatalisme yang keliru, yang menganggap bahwa nasib seseorang telah sepenuhnya ditentukan tanpa ada ruang untuk perubahan melalui usaha dan doa.⁶⁴⁶

Selanjutnya, pemahaman *al-Badā'* juga berperan penting dalam menumbuhkan optimisme dan harapan dalam diri seorang hamba. Keyakinan bahwa ketentuan Allah tidak bersifat statis dan tertutup, melainkan dinamis dan terbuka terhadap perubahan melalui *al-Badā'*, memberikan harapan bagi seorang hamba untuk senantiasa optimis dalam menghadapi tantangan hidup. Seorang hamba meyakini bahwa rahmat dan kasih sayang Allah SWT senantiasa terbentang luas, dan pintu perubahan ke arah yang lebih baik selalu terbuka. Optimisme ini memberikan kekuatan batin bagi seorang hamba untuk terus berjuang, tidak mudah menyerah, dan selalu berusaha mencari solusi terbaik dalam setiap permasalahan yang dihadapi. Harapan yang terus menyala dalam hati seorang hamba menjadi energi positif yang mendorongnya untuk bergerak maju, berinovasi, dan memberikan kontribusi positif bagi diri sendiri, keluarga, masyarakat, dan agama.⁶⁴⁷

Implikasi paling mendalam dari harmonisasi pemahaman takdir dan *al-Badā'* adalah peningkatan kesadaran spiritual dan kedekatan dengan Allah SWT. Ketika seorang hamba mampu mengintegrasikan pemahaman tentang takdir sebagai ketentuan Allah yang Maha Mengetahui dengan *al-Badā'* sebagai manifestasi

kehendak-Nya yang Maha Kuasa berubah, ia akan merasakan kehadiran Allah dalam setiap aspek kehidupannya. Kesadaran ini tidak hanya hadir dalam kondisi suka dan bahagia, tetapi juga dalam kondisi duka dan kesulitan. Seorang hamba akan merasakan bahwa Allah selalu mendampingi, mengawasi, membimbing, dan memberikan pertolongan. Kedekatan spiritual ini memberikan ketenangan batin (*thuma'ninah*) dan kebahagiaan hakiki (*sa'adah*) yang tidak dapat ditemukan dalam kenikmatan duniawi semata. Pemahaman takdir dan *al-Badā'* dengan demikian bukanlah sekedar doktrin teologis, melainkan jalan spiritual yang membawa seorang hamba semakin dekat dengan Sang Khaliq, mencapai derajat *ihسان*, yaitu beribadah kepada Allah seolah-olah melihat-Nya, dan jika tidak mampu melihat-Nya, maka yakini bahwa Allah melihat kita.⁶⁴⁸

Kesadaran Takdir sebagai Dasar Ketundukan

Takdir dan Manifestasi Ketundukan (Taslim)

Keyakinan akan takdir merupakan salah satu pilar utama dalam ajaran Islam, berakar pada pemahaman mendalam tentang sifat-sifat Allah SWT, khususnya ilmu-Nya yang Maha Luas dan meliputi segala sesuatu. Konsep takdir tidak terlepas dari keyakinan bahwa Allah SWT sebagai *Al-'Alim* (Maha Mengetahui) mengetahui segala sesuatu yang telah terjadi, sedang terjadi, dan yang akan terjadi, tanpa dibatasi oleh dimensi ruang dan waktu. Ilmu Allah ini yang kemudian menjadi dasar bagi konsep *Lauh Mahfuzh*, sebuah kitab catatan takdir yang diyakini berisi segala ketentuan Allah SWT atas seluruh alam semesta. Pemahaman mendalam mengenai takdir ini menjadi landasan utama bagi lahirnya sikap *taslim* dalam diri

seorang muslim, sebuah manifestasi ketundukan total kepada kehendak dan ketentuan Allah SWT.

Taslim secara bahasa memiliki arti penyerahan diri sepenuhnya. Dalam konteks teologi Islam, *taslim* merujuk pada sikap seorang hamba yang menyerahkan segala urusannya kepada Allah SWT, menerima dengan lapang dada segala ketentuan-Nya, baik yang menyenangkan maupun yang menyedihkan. Namun, penting untuk dipahami bahwa *taslim* bukanlah bentuk kepasrahan buta tanpa adanya ikhtiar. Sebaliknya, *taslim* justru tumbuh subur dalam diri seorang muslim yang senantiasa berusaha maksimal dalam setiap aspek kehidupannya, menyadari bahwa segala usaha dan ikhtiar tersebut, beserta hasil akhirnya, berada dalam kendali dan kehendak Allah SWT. Dengan kata lain, *taslim* adalah pengakuan tauhid yang diaplikasikan dalam kehidupan sehari-hari, di mana seorang muslim menyadari bahwa dirinya hanyalah hamba yang lemah di hadapan keagungan dan kekuasaan Allah SWT. Sikap *taslim* ini selaras dengan firman Allah SWT dalam Al-Qur'an surat Al-Baqarah ayat 286:

لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۖ وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي
أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ ۖ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ
وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

"Kepunyaan Allah-lah segala apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi. Dan jika kamu melahirkan apa yang ada di dalam hatimu atau kamu menyembunyikannya, niscaya Allah akan membuat perhitungan dengan kamu tentang perbuatanmu itu.

*Maka Allah mengampuni siapa yang dikehendaki-Nya dan menyiksa siapa yang dikehendaki-Nya; dan Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu." (QS. Al-Baqarah : 286). Ayat ini secara tegas menunjukkan kekuasaan mutlak Allah SWT atas segala sesuatu yang ada di langit dan di bumi, bahkan termasuk apa yang tersembunyi dalam diri manusia. Pemahaman akan keagungan dan kekuasaan Allah SWT yang termanifestasi dalam ayat ini menjadi landasan kokoh bagi sikap *taslim*. Seorang muslim yang merenungi ayat ini akan menyadari bahwa tidak ada satupun kejadian di alam semesta ini yang luput dari ilmu dan kehendak Allah SWT, bahkan bisikan hati dan niat tersembunyi sekalipun. Kesadaran ini akan memotivasi seorang muslim untuk senantiasa menghadirkan sikap *taslim* dalam setiap aspek kehidupannya, menerima segala ketentuan Allah SWT dengan penuh keridhaan dan kepercayaan.*

Lebih lanjut, pentingnya *taslim* dan *husnudzon* (berprasangka baik) kepada Allah SWT ditegaskan dalam sebuah hadis qudsi yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari dan Muslim:

أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي، وَأَنَا مَعَهُ حِينَ يَذْكُرُنِي، إِنْ ذَكَرَنِي
فِي نَفْسِهِ ذَكَرْتُهُ فِي نَفْسِي، وَإِنْ ذَكَرَنِي فِي مَلَائِكَةٍ ذَكَرْتُهُ فِي مَلَائِكَةٍ
...خَيْرٌ مِنْهُمْ»

"Aku adalah sebagaimana prasangka hamba-Ku kepada-Ku. Aku bersamanya ketika ia mengingat-Ku. Jika ia mengingat-Ku dalam dirinya, Aku mengingatnya dalam diri-Ku. Jika ia mengingat-Ku dalam suatu perkumpulan, Aku mengingatnya dalam perkumpulan yang lebih baik dari itu..." (HR. Bukhari dan Muslim)⁶⁴⁹. Hadis qudsi

ini menggarisbawahi hubungan yang erat antara *husnudzon* dan *taslim*. Sikap *taslim* yang hakiki lahir dari keyakinan yang mendalam bahwa Allah SWT adalah Dzat yang Maha Mengetahui segala sesuatu, termasuk apa yang terbaik bagi hamba-Nya. Meskipun terkadang manusia tidak memahami hikmah di balik suatu kejadian yang menimpa dirinya, seorang muslim yang bertaslim akan tetap berprasangka baik kepada Allah SWT, meyakini bahwa di balik setiap ketentuan-Nya pasti terdapat kebaikan dan hikmah yang tersembunyi. Sikap *husnudzon* ini menjadi ruh dari *taslim*, mengantarkan seorang muslim pada ketenangan hati dan kedamaian jiwa dalam menghadapi berbagai ujian dan cobaan hidup.

Dalam perspektif tasawuf, Imam Al-Ghazali dalam magnum opusnya *Ihya Ulumuddin* menjelaskan *taslim* sebagai tingkatan tertinggi dalam *tawakal* (berserah diri kepada Allah SWT). Beliau menguraikan bahwa *taslim* melampaui sekadar *tawakal* dalam arti menyerahkan usaha kepada Allah SWT setelah melakukan ikhtiar. *Taslim* mencakup penyerahan total tanpa merasa memiliki hak untuk mengatur atau menuntut kepada Allah SWT. Seorang yang mencapai tingkat *taslim* tidak lagi mempertanyakan ketentuan Allah SWT, bahkan dalam hati kecilnya sekalipun. Ia menerima dengan penuh keridhaan dan cinta segala yang datang dari Allah SWT, menyadari bahwa segala ketentuan-Nya adalah yang terbaik baginya, meskipun terkadang tidak sesuai dengan apa yang diinginkan oleh nafsunya.⁶⁵⁰

Sebagai kesimpulan, *taslim* merupakan manifestasi nyata dari keyakinan akan takdir dalam ajaran Islam. Sikap ini bukan berarti pasrah tanpa usaha, melainkan penyerahan diri total kepada Allah SWT setelah mengerahkan segala daya dan upaya. *Taslim* lahir dari pemahaman mendalam mengenai keagungan dan kekuasaan Allah SWT, serta keyakinan bahwa ilmu-Nya meliputi segala sesuatu. Dengan menghadirkan sikap *taslim* dalam kehidupan sehari-hari, seorang muslim akan meraih ketenangan hati, kedamaian jiwa, dan kebahagiaan hakiki dalam menjalani kehidupan di dunia dan akhirat.

Takdir dan Kesabaran dalam Menghadapi Ujian

Kehidupan di dunia fana ini merupakan arena ujian yang tak pernah usai bagi setiap insan. Berbagai cobaan dan tantangan silih berganti menghampiri, menjadi bagian tak terpisahkan dari perjalanan hidup manusia. Dalam perspektif Islam, ujian atau *ibtala'* adalah sebuah *sunnatullah* atau ketetapan Ilahi yang memiliki hikmah mendalam. Ujian bukan sekedar musibah tanpa makna, melainkan sarana Allah SWT untuk menguji keimanan, meningkatkan derajat hamba-Nya, serta menjadi jalan untuk kembali mendekatkan diri kepada Sang Khalik. Kesadaran akan hakikat takdir, yaitu ketentuan Allah yang telah menetapkan atas segala sesuatu, menjadi landasan kekuatan bagi seorang muslim dalam menghadapi berbagai ujian tersebut. Ketika badai cobaan menerpa, pemahaman yang mendalam tentang takdir akan melahirkan sikap sabar, sebuah kualitas jiwa yang sangat ditekankan dalam ajaran Islam.

Dalam pandangan Islam, setiap peristiwa yang terjadi di alam semesta ini, baik maupun buruk, telah tertulis dalam Lauh Mahfuzh, kitab catatan takdir Allah SWT. Ketika seorang muslim menyadari bahwa musibah yang menimpanya adalah bagian dari takdir Allah, ia akan mampu menerima kenyataan tersebut dengan lapang dada. Penerimaan terhadap takdir bukan berarti bersikap pasif dan menyerah tanpa usaha, melainkan sebuah sikap batin yang tenang dan ridha atas ketentuan Allah. Sikap sabar yang lahir dari kesadaran takdir ini berbeda dengan kepasrahan yang membuta. Sabar dalam Islam adalah kemampuan untuk menahan diri dari keluh kesah, kemarahan, keputusasaan, serta tetap aktif berusaha mencari solusi dengan berlandaskan pada prinsip-prinsip syariat Islam. Allah SWT menegaskan hal ini dalam firman-Nya yang termaktub dalam Al-Qur'an surat Al-Baqarah ayat 155-157:

وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ
وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ ۖ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ (١٥٥) الَّذِينَ إِذَا
أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ (١٥٦) أُولَٰئِكَ
عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ ۖ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ
(١٥٧)

“Dan sungguh-sungguh akan Kami berikan cobaan kepadamu, dengan sedikit ketakutan, kelaparan, kekurangan harta, jiwa dan buah-buahan. Dan berikanlah berita gembira kepada orang-orang yang sabar, (yaitu) orang-orang yang apabila ditimpa musibah, mereka mengucapkan: 'Inna lillaahi wa innaa ilaihi raaji'uun'.

Mereka itulah yang mendapat keberkatan yang sempurna dan rahmat dari Tuhan mereka, dan mereka itulah orang-orang yang mendapat petunjuk." (QS. Al-Baqarah : 155-157). Ayat ini secara gamblang menyatakan bahwa ujian adalah keniscayaan dalam kehidupan dunia. Allah SWT menjanjikan kabar gembira dan pahala yang besar bagi orang-orang yang bersabar dalam menghadapi ujian tersebut. Ucapan *"Inna lillaahi wa innaa ilaihi raaji'uun"* (sebenarnya kami adalah milik Allah dan kepada-Nya kami kembali) yang diucapkan ketika musibah menimpa, merupakan wujud dari kesadaran akan takdir dan implementasi dari sikap sabar. Kalimat ini mengandung pengakuan bahwa segala sesuatu yang ada di dunia ini adalah milik Allah, dan segala sesuatu akan kembali kepada-Nya. Dengan mengucapkan kalimat ini, seorang muslim menyadari bahwa musibah yang menimpanya adalah ketetapan Allah yang harus diterima dengan ridha dan sabar. Menurut Hamka dalam tafsir *Al-Azhar*, ucapan ini adalah wujud menampilkan diri sepenuhnya kepada Allah dan tiruan akan kelemahan diri di hadapan kebesaran-Nya⁶⁵¹.

Ibnu Qayyim Al-Jauziyah, seorang ulama besar yang dikenal dengan karya-karya tasawufnya, dalam kitab *Madarij As-Salikin* menjelaskan bahwa sabar memiliki tingkatan-tingkatan yang berbeda. Tingkatan sabar yang paling tinggi dan utama adalah sabar dalam menghadapi takdir Allah SWT⁶⁵². Sabar dalam konteks ini bukan sekedar menahan diri dari keluh kesah, namun juga menerima dengan ridha segala ketentuan Allah, baik yang menyenangkan maupun yang tenggelam. Sabar dalam menghadapi

takdir Allah adalah manifestasi dari tauhid yang sempurna, yaitu pengakuan bahwa hanya Allah SWT yang memiliki kekuasaan mutlak atas segala sesuatu. Dengan menyadari bahwa segala sesuatu terjadi atas izin dan kehendak Allah, hati seorang muslim akan menjadi tenang dan tenteram dalam menghadapi ujian kehidupan. Abdul Qadir Jaelani dalam *Al-Fath Ar-Rabbani wa Al-Fayd Ar-Rahmani* menekankan pentingnya ridha terhadap qadha dan qadar Allah sebagai jalan menuju kedekatan dengan-Nya⁶⁵³.

Kesabaran yang dilandasi oleh pemahaman dan kesadaran akan takdir Allah SWT akan menghasilkan ketenangan hati dan kekuatan jiwa dalam menghadapi berbagai ujian kehidupan. Ketika seorang muslim menghadapi musibah dengan sabar, ia tidak hanya mendapatkan pahala dari Allah SWT, namun juga merasakan ketenangan batin dan kekuatan spiritual yang luar biasa. Kesabaran akan membantu untuk berpikir jernih, mencari solusi terbaik, dan tidak mudah putus asa dalam menghadapi kesulitan. Lebih dari itu, ujian yang dihadapi dengan sabar akan menjadi sarana untuk meningkatkan kualitas diri dan mendekatkan diri kepada Allah SWT. Serupa dengan hadis Rasulullah SAW yang diriwayatkan oleh Imam Muslim, “Sungguh menakjubkan urusan seorang mukmin, semua urusannya baik untuknya. Hal ini tidak dimiliki kecuali oleh seorang mukmin.”⁶⁵⁴

Dalam menghadapi ujian kehidupan, takdir dan kesabaran adalah dua sisi mata uang yang tidak dapat dipisahkan. Kesadaran akan takdir menjadi fondasi kekuatan untuk kesabaran, dan kesabaran menjadi wujud implementasi dari keimanan kepada

takdir. Dengan memahami dan mengamalkan kedua konsep ini, seorang muslim akan mampu menjalani kehidupan dengan lebih tenang, tegar, dan selalu berada dalam ridha Allah SWT. Ujian yang datang silih berganti tidak akan menggoyahkan imannya, justru akan semakin menguatkan perdamaian dengan Sang Pencipta.

Takdir dan Keyakinan pada Kehendak dan Kebijakan Allah

Keyakinan terhadap takdir merupakan salah satu pilar penting dalam ajaran Islam, yang tidak hanya berimplikasi pada tumbuhnya sikap pasrah (*taslim*) dan sabar dalam menghadapi kehidupan, tetapi juga menumbuhkan keyakinan yang mendalam terhadap kehendak dan kebijakan Allah SWT. Seorang Muslim yang memahami hakikat takdir akan menyadari sepenuhnya bahwa Allah adalah *Al-Hakim* (Maha Bijaksana) dan *Al-'Alim* (Maha Mengetahui). Setiap ketetapan yang berasal dari Allah pasti mengandung hikmah dan kebaikan yang sempurna, terkadang meskipun hikmah tersebut tidak dapat langsung dipahami oleh keterbatasan akal manusia. Keyakinan ini menjadi perisai bagi seorang Muslim dari prasangka buruk (*su'udzon*) kepada Allah, dan sebaliknya, mendorongnya untuk selalu berbaik sangka (*husnudzon*) kepada setiap ketentuan-Nya.

Landasan utama keyakinan ini tertuang dalam firman Allah SWT dalam Al-Qur'an surah Al-Baqarah ayat 216:

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كَرْهُ لَكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا
وَّهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ
وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

"Diwajibkan atas kamu bersemangat, padahal itu dibenci olehmu. Boleh jadi kamu membenci sesuatu, padahal ia sangat baik bagimu, dan boleh jadi (pula) kamu menyukai sesuatu, padahal ia sangat buruk bagimu; Allah mengetahui, sedang kamu tidak mengetahui." (QS. Al-Baqarah : 216). Ayat ini memberikan pelajaran mendasar bahwa jangkauan pengetahuan manusia sangat terbatas dibandingkan dengan ilmu Allah yang Maha Luas dan mencakup segala sesuatu. Apa yang tampak buruk dan tidak menyenangkan menurut sudut pandang manusia, bisa jadi mengandung kebaikan dan maslahat yang besar di sisi Allah, begitupun sebaliknya. Pengetahuan yang terbatas ini mengharuskan seorang Muslim untuk menyerahkan penilaian akhir atas segala kejadian kepada Allah yang Maha Mengetahui. Keyakinan ini secara inheren menumbuhkan sikap *ridha* (rela) terhadap takdir Allah, yaitu menerima dengan lapang dada dan hati yang tenang segala ketentuan-Nya, baik berupa kenikmatan maupun ujian, kesenangan maupun kesusahan. *Ridha* menjadi wujud pengakuan akan keagungan dan kesempurnaan Allah.

Lebih lanjut, Rasulullah SAW dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim, menjelaskan keistimewaan seorang mukmin dalam menyikapi takdir Allah: *"Sungguh menakjubkan kejadian seorang mukmin, semua urusannya adalah baik baginya. Hal ini tidak dimiliki kecuali oleh seorang mukmin. Jika ia mendapatkan kesenangan, ia bersyukur, maka kesenangan itu menjadi kebbaikannya. Jika ia mendapatkan kemalangan, ia bersabar, maka kesusahan itu menjadi kebbaikannya."*

(HR.Muslim).⁶⁵⁵ Hadis ini secara gamblang menggambarkan betapa seorang mukmin senantiasa meraih kebaikan dalam setiap kondisi yang dihadapinya. Kunci dari keistimewaan ini terletak pada dua sikap utama, yaitu bersyukur ketika mendapatkan nikmat dan sabar ketika ditimpa musibah. Kedua sikap ini bukanlah semata-mata reaksi spontan, melainkan buah dari keyakinan yang mendalam terhadap takdir Allah. Syukur dan sabar menjadi wujud *husnudzon* kepada Allah, bahwa setiap ketentuan-Nya, baik yang zahir maupun batin, pasti mengandung kebaikan dan hikmah yang terpuji.

Dalam khazanah tasawuf, konsep *ridha* sebagai buah dari keyakinan terhadap takdir Allah mendapatkan perhatian yang mendalam. Syekh Abdul Qadir Al-Jailani, seorang tokoh sufi terkemuka, dalam kitabnya *Al-Fath Ar-Rabbani*, menjelaskan bahwa *ridha* merupakan buah dari *ma'rifat* (pengetahuan mendalam) tentang Allah dan sifat-sifat-Nya, termasuk sifat *Al-Hakim* dan *Al-'Alim*.⁶⁵⁶ Semakin dalam *ma'rifat* seorang hamba kepada Allah, semakin kuat pula keyakinannya pada kebijaksanaan takdir Allah, dan sebagai konsekuensinya, semakin besar pula sikap *ridha* dan ketundukannya kepada setiap ketentuan-Nya. *Ma'rifat* membuka mata hati seorang hamba untuk melihat hikmah tersembunyi di balik setiap kejadian, sehingga ia mampu menerima takdir Allah dengan hati yang luas dan penuh keikhlasan.

Keyakinan pada takdir yang diiringi dengan pemahaman terhadap kehendak dan kebijaksanaan Allah, pada akhirnya akan membawa seorang Muslim pada tingkat spiritualitas yang tinggi. Ia

tidak lagi terjebak dalam kegelisahan dan kekecewaan ketika menghadapi ujian hidup, melainkan mampu menghadapinya dengan ketenangan dan keyakinan bahwa Allah selalu menyertai dan memberikan yang terbaik bagi hamba-Nya. Keyakinan ini bukan berarti menghilangkan ikhtiar dan usaha manusia, namun justru menjadi motivasi untuk berikhtiar secara optimal dengan tetap bertawakal kepada Allah atas segala hasilnya. Dengan demikian, pemahaman dan penghayatan terhadap takdir Allah menjadi fondasi yang kokoh bagi terbentuknya pribadi umat Islam yang tangguh, sabar, bersyukur, dan senantiasa berprasangka baik kepada Rabb-nya.

Al-Badā' dan Harapan dalam Perubahan

Definisi dan Konseptualisasi Al-Badā' dalam Teologi Islam

Konsep *al-Badā'* dalam teologi Islam secara fundamental tidak menunjukkan adanya perubahan dalam pengetahuan Allah *subhanahu wa ta'ala*. Allah adalah *Al-'Alim* (Maha Mengetahui), yang meliputi segala sesuatu sebelum terjadi, sedang terjadi, dan setelah terjadi. Perubahan pengetahuan pada Allah adalah mustahil, karena hal tersebut bertentangan dengan sifat kesempurnaan dan kemutlakan ilmu Allah. Pemahaman yang akurat tentang *al-Badā'* adalah bahwa ia Merujuk pada perubahan atau penampakan baru dalam *iradah* (kehendak) dan *fi'l* (perbuatan) Allah. Perubahan ini bukan berarti Allah baru mengetahui sesuatu, melainkan merupakan perwujudan dari kebijaksanaan dan kekuasaan-Nya yang mutlak dalam mengatur alam semesta dan perjalanan hidup manusia.

Dalam *Ushul al-Kafi* , sebuah kitab hadis Syiah yang terkenal, Al-Kulayni menjelaskan bahwa *al-Badā'* tidak berarti perubahan dalam pengetahuan Allah, melainkan perubahan dalam perintah dan ketetapan-Nya. Pernyataan ini menegaskan bahwa *al-Badā'* adalah manifestasi dinamis dari kehendak Allah yang terejawantahkan dalam tindakan dan perintah-Nya, bukan pada esensi ilmu-Nya yang azali dan abadi. Lebih lanjut, Ibnu Manzur dalam *Lisan al-Arab* , kamus bahasa Arab klasik yang otoritatif, menjelaskan bahwa *al-Badā'* adalah penampakan sesuatu setelah tersembunyi. Dalam konteks ketuhanan, ini merujuk pada penampakan hikmah dan kehendak Allah dalam mengatur alam semesta dan kehidupan manusia. Kehendak Allah bukanlah statistik, melainkan dinamis dan responsif terhadap berbagai faktor, termasuk doa, usaha, dan perubahan kondisi manusia.

Dengan demikian, *al-Badā'* dapat dipahami sebagai penampakan kehendak Allah yang dinamis dan responsif terhadap kondisi dan upaya manusia, tanpa sedikit pun mengurangi kesempurnaan pengetahuan dan kekuasaan-Nya. Konsep ini mengimplikasikan bahwa takdir yang ditetapkan Allah tidaklah bersifat kaku dan mutlak tanpa syarat. Namun, takdir tersebut dapat berubah atau terwujud dalam bentuk yang berbeda sebagai respon terhadap kemauan, doa, dan usaha manusia.

Dalam perspektif Ahlussunnah wal Jama'ah, konsep yang berdekatan dengan *al-Badā'* seringkali dikaitkan dengan *nasakh* (pembatalan) dalam hukum syariat Islam. *Nasakh* adalah konsep teologis dan hukum Islam yang

mengakui bahwa Allah dapat menghapus atau mengganti hukum atau ayat Al-Quran yang telah ditetapkan sebelumnya dengan hukum atau ayat yang baru. Konsep ini didasarkan pada ayat Al-Quran yang berbunyi:

مَا نُنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ
أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

“Ayat mana saja yang Kami nasakhkan, atau Kami jadikan (manusia) melupakannya, Kami datangkan yang lebih baik darinya atau yang sebanding dengannya. Tidakkah kamu mengetahui bahwa sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu?” (QS. Al-Baqarah : 106) Ayat ini secara eksplisit menegaskan kemampuan Allah untuk mengubah atau mengganti ketetapan-Nya. Menurut Tafsir Ath-Thabari, salah satu tafsir Al-Quran klasik dan otoritatif, ayat ini menjadi landasan teologis untuk memahami kehendak Allah yang tidak terbatas dan kemampuan-Nya untuk mengubah ketetapan-Nya sesuai dengan hikmah dan keadilan-Nya. Dalam konteks *nasakh*, perubahan hukum syariat dari satu masa ke masa berikutnya diwujudkan sebagai manifestasi *al-Badā'* dalam ranah hukum. Namun, perlu ditekankan kembali bahwa perubahan ini tidak mengindikasikan perubahan dalam ilmu Allah, melainkan perubahan dalam manifestasi kehendak-Nya yang diwujudkan dalam hukum-hukum syariat dan ketetapan takdir.

Pemahaman yang benar tentang *al-Badā'* memiliki makna signifikan terhadap pandangan seorang Muslim tentang harapan dan perubahan. Konsep ini menumbuhkan harapan karena

mengajarkan bahwa kehendak Allah tidaklah kaku dan final dalam segala hal, kecuali dalam hal-hal yang telah ditetapkan secara pasti dalam ilmu-Nya yang azali. *Al-Badā'* membuka ruang bagi kemungkinan perubahan takdir melalui doa, usaha, dan perbaikan diri. Seorang Muslim yang memahami *al-Badā'* akan selalu berusaha dan berdoa, dengan keyakinan bahwa Allah mempunyai kuasa untuk mengubah keadaan dan memberikan hasil yang lebih baik dari apa yang diharapkan.

Konsep *al-Badā'* juga memberikan motivasi untuk terus berusaha dan berikhtiar dalam menghadapi tantangan hidup. Jika takdir dapat berubah dengan izin Allah melalui usaha manusia, maka keputusasaan dan pasrah pada keadaan bukanlah sikap yang tepat. Sebaliknya, seorang muslim dituntut untuk selalu optimis, gigih berusaha, dan tidak pernah berhenti berdoa. Dalam perspektif tasawuf, pemahaman *al-Badā'* juga dapat meningkatkan kualitas ibadah dan kedekatan diri kepada Allah. Kesadaran bahwa Allah senantiasa memperhatikan dan menanggapi setiap tindakan dan doa manusia akan mendorong seorang muslim untuk selalu berbuat baik dan menjauhi larangan-Nya, dengan harapan mendapatkan ridha dan rahmat-Nya.

Konsep *al-Badā'* dalam teologi Islam adalah konsep yang kaya dan kompleks, yang seringkali disalahpahami. Pemahaman yang benar tentang *al-Badā'* adalah bahwa ia merujuk pada manifestasi dinamis dari kehendak dan perbuatan Allah, bukan perubahan dalam pengetahuan-Nya yang Maha Sempurna. *Al-Badā'* merupakan penampakan hikmah dan kuasa Allah yang

responsif terhadap kondisi dan usaha manusia. Dalam perspektif Ahlussunnah wal Jama'ah, konsep *nasakh* dalam hukum syariat memberikan gambaran konkret tentang bagaimana *al-Badā'* diwujudkan dalam ketentuan agama. Lebih dari sekedar konsep teologis, *al-Badā'* memiliki makna praktis dalam kehidupan seorang muslim. Pemahaman ini menumbuhkan harapan dalam perubahan, mendorong usaha dan doa, serta meningkatkan kualitas spiritualitas. Dengan memahami *al-Badā'* secara benar, seorang muslim dapat menjalani kehidupan dengan optimisme, keyakinan akan pertolongan Allah, dan semangat untuk terus berbuat kebaikan dalam rangka meraih ridha-Nya.

Al-Badā' dan Implikasinya Terhadap Spiritualitas: Menumbuhkan Optimisme Beragama

Konsep *al-Badā'* dalam teologi Islam merupakan doktrin yang mendalam dan signifikan, khususnya berkaitan dengan kehendak dan ilmu Allah. Secara etimologis, *al-Badā'* berarti “tampak jelas” atau “menjadi nyata setelah tersembunyi”⁶⁵⁷. Dalam konteks teologis, *al-Badā'* dipahami sebagai penampakan kehendak Allah yang baru terhadap sesuatu, yang sebelumnya tidak diketahui oleh manusia dalam ketentuan-Nya yang azali⁶⁵⁸. Pemahaman yang mendalam terhadap *al-Badā'* memiliki makna positif yang signifikan terhadap spiritualitas seorang muslim, terutama dalam menumbuhkan sikap optimis dan pengharapan dalam beragama.

Aspek pertama yang menunjukkan bagaimana *al-Badā'* menumbuhkan optimisme spiritual tersedianya ruang yang luas untuk mengkonversi. Dalam teologi Islam, tobat (*tawbah*)

merupakan mekanisme penting bagi seorang hamba untuk kembali kepada Allah setelah melakukan kesalahan atau dosa. Seandainya takdir dan ketentuan Allah bersifat mutlak dan tidak dapat berubah sama sekali, maka harapan yang diterimanya tobat mungkin akan meredup, karena seolah-olah nasib seseorang telah terkunci sejak awal. Namun, dengan adanya pemahaman al-Badā', seorang hamba menyadari bahwa kehendak Allah bersifat dinamis dan responsif terhadap perubahan kondisi hamba-Nya, termasuk dalam konteks tobat. Allah dalam sebuah hadis qudsi menegaskan: *"Wahai anak Adam, sesungguhnya selama engkau berdoa kepada-Ku dan berharap kepada-Ku, Aku akan mengampuni dosamu dan Aku tidak peduli. Wahai anak Adam, seandainya dosa-dosamu mencapai awan langit, kemudian engkau memohon ampunan kepada-Ku, niscaya Aku akan mengampunimu."*⁶⁵⁹ Hadis ini secara jelas mengisyaratkan bahwa pintu tobat selalu terbuka lebar bagi hamba yang bersungguh-sungguh. Konsep al-Badā' menjadi landasan teologis bagi keyakinan akan penerimaan tobat tersebut. Jika Allah dapat menampakkan kehendak-Nya yang baru (badā') terhadap suatu peristiwa, maka perubahan kondisi seorang hamba dari melakukan dosa menjadi mengkonversi juga dapat menjadi momentum bagi penampakan kehendak Allah untuk mengampuninya. Imam al-Ghazali, dalam magnum opusnya *Ihya Ulumuddin*, tekanan urgensi *tawbah* sebagai langkah awal yang mendasar dalam proses perbaikan diri dan mendekatkan diri kepada Allah⁶⁶⁰. Konsep al-Badā' secara teologis memperkuat keyakinan akan efektivitas *taubah*, karena memberikan harapan bahwa Allah

dapat mengubah ketentuan-Nya sebagai respon terhadap perjuangan seorang hamba. Dengan demikian, al-Badā' tidak hanya memberikan ruang untuk berhemat, tetapi juga memupuk optimisme bahwa tanaman tersebut akan menghasilkan rahmat dan rahmat dari Allah.

Aspek kedua dari implikasi al-Badā' terhadap optimisme spiritual adalah tumbuhnya harapan yang kuat untuk berubah menjadi lebih baik dan diperbaiki oleh Allah. Seorang Muslim yang tengah terjerumus dalam kemaksiatan atau menghadapi kesulitan hidup seringkali dihadapkan pada perasaan putus asa dan terjebak dalam kondisi tersebut. Namun, pemahaman al-Badā' memberikan perspektif yang berbeda-beda. Individu tersebut menyadari bahwa Allah memiliki kuasa untuk mengubah keadaannya, dari buruk menjadi baik, dari sulit menjadi mudah, berjanji ia berusaha dan berdoa kepada-Nya. Hal ini selaras dengan firman Allah dalam Al-Quran:

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ

“Sesungguhnya Allah tidak akan mengubah keadaan suatu kaum sebelum mereka mengubah keadaan diri mereka sendiri.” (QS. Ar-Ra'd : 11) Ayat ini mengisyaratkan bahwa perubahan kondisi suatu kaum sangat bergantung pada perubahan yang terjadi dalam diri mereka sendiri. Konsep al-Badā' memberikan harapan teologis bahwa perubahan positif yang diusahakan dalam diri individu akan direspon oleh Allah dengan perubahan kondisi yang lebih baik pula. Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, dalam kitabnya *Madarij as-Salikin*, menjelaskan bahwa harapan (*raja'*) merupakan salah satu pilar

penting dalam spiritualitas Islam⁶⁶¹. Pemahaman al-Badā' secara signifikan memperkuat harapan seorang hamba kepada Allah, karena menegaskan bahwa kehendak Allah tidaklah statis dan tertutup, melainkan terbuka terhadap perubahan dan perbaikan kondisi hamba-Nya. Optimisme yang lahir dari pemahaman al-Badā' ini mendorong seorang muslim untuk terus berusaha memperbaiki diri, berikhtiar mencari solusi atas permasalahannya, dan berdoa dengan penuh harap kepada Allah, yakin bahwa Allah mampu dan berkehendak untuk mengubah keadaannya menjadi lebih baik.

Aspek ketiga dan terakhir, pemahaman al-Badā' memerdekakan seorang Muslim dari pandangan fatalistik yang menganggap masa depan sepenuhnya ditentukan oleh masa lalu. Meskipun masa lalu mempunyai pengaruh terhadap masa kini dan masa depan, al-Badā' mengajarkan bahwa kehendak Allah tidak dibatasi oleh masa lalu. Seseorang yang memiliki masa lalu yang kelam atau dipenuhi kesalahan tidak seharusnya merasa bahwa masa di depannya pasti akan suram pula. Dengan memahami al-Badā', ia menyadari bahwa Allah memiliki kuasa untuk mengubah takdirnya, memberikan kesempatan baru, dan membuka jalan yang lebih baik di masa depan. Sayyid Quthb dalam tafsir *Fi Zhilalil Quran* menjelaskan bahwa konsep takdir dalam Islam tidak berarti pasrah dan menyerah pada keadaan, melainkan justru mendorong manusia untuk berusaha dan berikhtiar dengan keyakinan bahwa Allah senantiasa menyertai dan memberikan jalan keluar bagi hamba-Nya yang bertakwa⁶⁶². Al-Badā' memperkuat pandangan ini dengan memberikan perspektif optimis bahwa masa depan tidak selalu

merupakan replika masa lalu, melainkan terbuka untuk diubah dan diperbaiki dengan izin dan kehendak Allah. Kesadaran ini menumbuhkan optimisme bahwa setiap individu memiliki kesempatan untuk memulai lembaran baru, memperbaiki kesalahan masa lalu, dan meraih masa depan yang lebih baik dengan pertolongan Allah. Optimisme ini memotivasi seorang Muslim untuk tidak terjebak dalam penyesalan masa lalu yang berlebihan, melainkan fokus pada upaya perbaikan diri di masa kini dan menatap masa depan dengan penuh harapan.

Sebagai penutup, pemahaman mendalam mengenai konsep al-Badā' dalam teologi Islam memiliki makna signifikan dalam menumbuhkan spiritualitas yang optimis. Konsep ini memberikan landasan teologis bagi keyakinan akan rahmat Allah melalui tobat, harapan untuk perubahan dan perbaikan diri, serta perspektif bahwa masa depan tidak terikat secara fatalistik pada masa lalu. Melalui tiga aspek utama ini, al-Badā' berkontribusi pada pembentukan sikap mental yang positif, proaktif, dan penuh harapan dalam diri seorang muslim. Optimisme spiritual yang tumbuh dari pemahaman al-Badā' ini menjadi energi positif yang mendorong seorang muslim untuk terus beribadah, beramal saleh, dan berikhtiar di jalan Allah, dengan keyakinan bahwa rahmat dan pertolongan Allah senantiasa menyertainya.

Antara Tawakal dan Ikhtiar: Keseimbangan Spiritual

Tawakal Aktif: Bukan Pasrah yang Pasif

Konsep tawakal, dalam diskursus keislaman, seringkali mengalami distorsi pemaknaan yang mereduksinya menjadi sikap

pasrah yang statis dan fatalistik. Pemahaman yang keliru ini menganggap tawakal sebagai bentuk pelepasan tanggung jawab dan pengabaian terhadap usaha, seolah-olah seorang Muslim hanya perlu berdiam diri dan menunggu takdir tanpa melakukan ikhtiar. Padahal, penafsiran yang lebih mendalam dan sesuai dengan ajaran Islam yang komprehensif justru menegaskan bahwa tawakal adalah suatu sikap mental dan spiritual yang aktif, dinamis, serta menuntut adanya usaha maksimal sebelum berserah diri kepada Allah SWT. Tawakal bukanlah antitesis dari ikhtiar, melainkan justru menjadi pendorong dan landasan bagi seorang muslim untuk berbuat yang terbaik dalam setiap aspek kehidupannya.

Imam al-Ghazali, seorang tokoh sentral dalam tradisi sufisme dan intelektualisme Islam klasik, memberikan definisi yang kaya makna mengenai tawakal. Beliau menyatakan bahwa tawakal adalah *“ketenangan hati janji kepada Allah dan keyakinan penuh bahwa apa yang telah ditakdirkan pasti terjadi, dan apa yang tidak ditakdirkan tidak akan terjadi.”*⁶⁶³ Definisi ini menggarisbawahi dua komponen utama tawakal, yaitu ketenangan hati (*itmi'nan al-qalb*) dan keyakinan (*yaqin*). Ketenangan hati ini lahir dari kepercayaan yang mendalam terhadap janji Allah, bahwa segala urusan di dunia ini berada dalam kendali dan kebijaksanaan-Nya. Keyakinan yang kokoh inilah yang kemudian menumbuhkan sikap optimis dan tidak mudah putus asa dalam menghadapi tantangan hidup. Namun, poin penting yang perlu digarisbawahi dari definisi al-Ghazali adalah bahwa ketenangan dan keyakinan ini muncul *setelah* seseorang melakukan ikhtiar yang maksimal, bukan sebelumnya atau tanpa

usaha yang sama sekali. Dengan kata lain, tawakal yang sejati tidak dapat dipisahkan dari usaha yang sungguh-sungguh.

Konsep tawakal aktif ini mendapatkan penegasan yang kuat dalam berbagai ajaran agama Islam, baik dalam Al-Quran maupun Sunnah. Al-Quran secara eksplisit memerintahkan manusia untuk aktif bergerak dan mencari karunia Allah di muka bumi. Firman Allah SWT dalam Surat Al-Jumu'ah ayat 10 menjadi salah satu landasan normatif yang penting dalam memahami konsep tawakal yang aktif: *“Apabila telah ditunaikan shalat, maka bertebaranlah kamu di muka bumi; dan carilah karunia Allah dan menyampaikan Allah banyak-banyak agar kamu beruntung.”*⁶⁶⁴ Ayat ini memberikan instruksi yang jelas bahwa setelah menunaikan kewajiban ibadah shalat, seorang Muslim tidak diperintahkan untuk berdiam diri dan menunggu rezeki datang secara tiba-tiba. Sebaliknya, mereka diperintahkan untuk *“bertebaran di muka bumi”* dan *“mencari karunia Allah.”* Frasa *“bertebaran di muka bumi”* mengimplikasikan adanya pergerakan aktif, usaha, dan eksplorasi potensi diri dan lingkungan sekitar untuk meraih rezeki dan keberkahan dari Allah SWT. Ayat ini juga menekankan pentingnya mengingat Allah (zikir) dalam setiap aktivitas duniawi, sehingga usaha yang dilakukan tidak semata-mata terfokus pada materi, tetapi juga memiliki dimensi spiritual dan mendekatkan diri kepada Allah SWT.

Lebih lanjut, Hadis Nabi Muhammad SAW memberikan ilustrasi praktis dan aplikatif mengenai konsep tawakal aktif ini. Kisah seorang sahabat yang ingin meninggalkannya tanpa terikat dengan alasan tawakal menjadi contoh klasik yang sering dikutip untuk

menjelaskan esensi tawakal yang benar. Nabi Muhammad SAW bersabda kepada sahabat tersebut: *“Ikatlah untamu dan bertawakallah.”*⁶⁶⁵ Hadis ini secara tegas menolak pemahaman tawakal yang pasif dan tidak disertai dengan tindakan preventif serta usaha nyata. Perintah untuk “mengikat unta” merupakan simbol dari usaha dan perencanaan yang matang sebelum menyerahkan hasil akhirnya kepada Allah SWT. Mengikat unta adalah tindakan rasional dan logis untuk menjaga agar unta tidak hilang atau kabur, namun setelah melakukan tindakan tersebut, seorang muslim tetap harus bertawakal, yaitu menyadari bahwa hasil akhir dari usahanya tetap berada dalam kehendak Allah SWT. Hadis ini dengan jelas mengindikasikan bahwa tawakal yang benar tidak menghilangkan tanggung jawab manusia untuk berusaha dan bertindak secara aktif, melainkan justru mengintegrasikan usaha tersebut ke dalam kerangka keyakinan dan kepasrahan kepada Allah SWT.

Tawakal bukanlah sikap pasif yang menghambat kemajuan dan inovasi, melainkan justru menjadi sumber motivasi dan kekuatan untuk terus berusaha dan berikhtiar secara optimal. Konsep ini menyeimbangkan antara dimensi ikhtiar manusia dan dimensi takdir Allah SWT, sehingga seorang muslim dapat menjalani kehidupan dengan penuh optimisme, semangat, dan keyakinan bahwa Allah SWT senantiasa menyertai dan menolong hamba-Nya yang berusaha dengan sungguh-sungguh. Memahami tawakal sebagai sikap aktif akan mendorong umat Islam untuk menjadi individu yang produktif, kreatif, dan kontributif bagi kemajuan peradaban, tanpa

melupakan dimensi spiritual dan ketergantungan kepada Allah SWT sebagai sumber segala kekuatan dan keberhasilan.

Ikhtiar sebagai Bentuk Pengabdian

Dalam ajaran Islam, konsep ikhtiar atau usaha aktif memiliki makna yang jauh lebih dari sekedar aktivitas duniawi untuk memenuhi kebutuhan materi. Ikhtiar dalam perspektif spiritual Islam adalah sebuah bentuk pengabdian (pengabdian) kepada Allah SWT, di mana setiap usaha yang dilakukan dengan niat yang tulus dan berlandaskan syariat Islam menjelma menjadi wujud ketaatan dan ibadah kepada Sang Pencipta. Manusia yang dikaruniai statusnya sebagai khalifatullah fil ardh (wakil Allah di bumi), mengemban amanah besar untuk mengelola dan memakmurkan bumi dengan segala potensi dan kemampuan yang dianugerahkan. Dalam konteks ini, ikhtiar bukan hanya menjadi sebuah kewajiban duniawi, tetapi juga mengambil tanggung jawab spiritual yang mendalam sebagai hamba Allah.

Konsep khalifatullah fil ardh sendiri menegaskan sentral manusia sebagai pengelola dan pemelihara bumi. Amanah ini tidak hanya terbatas pada aspek fisik bumi, tetapi juga mencakup pengelolaan sumber daya, pengembangan ilmu pengetahuan, serta penegakan nilai-nilai kebaikan dan keadilan. Ikhtiar menjadi instrumen utama dalam menjalankan amanah ini. Setiap langkah usaha yang dilakukan manusia untuk memakmurkan bumi, baik dalam skala individu maupun kolektif, adalah bentuk nyata dari pengimplementasian peran khalifah. Dengan demikian, ikhtiar tidak lagi dipandang sebagai tindakan profan

semata, melainkan sebuah aktivitas sakral yang berhubungan langsung dengan perintah dan kehendak Ilahi.

Berbagai bentuk ikhtiar dapat diuraikan lebih lanjut sebagai wujud pengabdian yang konkrit. Pertama, ikhtiar dalam mencari nafkah yang halal. Aktivitas mencari rezeki tidak semata-mata ditujukan untuk memenuhi kebutuhan diri dan keluarga, tetapi juga sebagai bentuk ketaatan terhadap perintah Allah untuk tidak bermalas-malasan dan berusaha mencari karunia-Nya di muka bumi. Rasulullah SAW secara tegas menekankan keutamaan bekerja keras mencari nafkah yang halal, sebagaimana sabda beliau yang masyhur, *"Tidaklah seseorang memakan makanan yang lebih baik dari hasil usahanya sendiri."*⁶⁶⁶ Hadis ini menggarisbawahi bahwa usaha mencari nafkah yang halal memiliki nilai lebih di sisi Allah dibandingkan dengan mengandalkan memberi orang lain atau cara-cara yang haram.

Kedua, ikhtiar dalam menuntut ilmu pengetahuan. Islam sangat mengajarkan umatnya untuk terus menerus mencari ilmu, baik ilmu agama (tafaqquh fiddin) maupun ilmu duniawi yang bermanfaat bagi kemaslahatan umat manusia. Ilmu adalah cahaya yang mengakhiri jalan hidup, membimbing manusia untuk memahami ajaran agama secara benar dan menerapkannya dalam kehidupan sehari-hari. Lebih jauh lagi, ilmu pengetahuan merupakan fondasi peradaban. Dengan ilmu, manusia dapat mengembangkan teknologi, inovasi, dan solusi untuk berbagai permasalahan yang dihadapi. Usaha sungguh-sungguh dalam menuntut ilmu, menghadiri majelis ilmu, membaca buku, dan melakukan penelitian

adalah bentuk ikhtiar yang sangat bernilai di sisi Allah, karena di dalamnya manusia meningkatkan kualitas diri dan kapasitasnya sebagai khalifah di bumi.

Ketiga, ikhtiar dalam berdakwah dan menyebarkan kebaikan (amar ma'ruf nahi munkar). Setiap Muslim memiliki tanggung jawab moral untuk melakukan kebaikan dan mencegah kemungkaran sesuai dengan kemampuan dan kapasitasnya. Dakwah tidak selalu berarti menyampaikan ceramah di mimbar atau menulis buku. Dakwah dapat dilakukan melalui berbagai cara, mulai dari perkataan yang baik, perbuatan nyata yang menjadi teladan, hingga memanfaatkan media sosial untuk menyebarkan pesan-pesan positif. Ikhtiar dalam berdakwah adalah wujud kepedulian seorang muslim terhadap sesamanya, sekaligus bentuk ketaatan terhadap perintah Allah untuk saling menasihati dalam kebaikan dan kesabaran.

Keempat, ikhtiar dalam meningkatkan kualitas diri, baik secara spiritual, intelektual, maupun moral. Islam mengajarkan konsep muhasabah atau introspeksi diri, di mana seorang Muslim diperintahkan untuk terus berusaha menjadi pribadi yang lebih baik dari hari ke hari. Ikhtiar dalam konteks ini mencakup upaya untuk memperbaiki ibadah, meningkatkan akhlak mulia, mengembangkan potensi diri, serta menjauhi segala bentuk perbuatan dosa dan kemaksiatan. Proses tazkiyatun nafs (penyucian jiwa) yang berkelanjutan adalah inti dari ikhtiar dalam meningkatkan kualitas diri secara spiritual. Sementara itu, pengembangan intelektual dilakukan melalui belajar dan berpikir kritis, dan peningkatan moral

dicapai melalui pembiasaan perilaku terpuji dan penghindaran sifat-sifat tercela.

Dengan demikian, ikhtiar dalam Islam bukan sekedar rangkaian aktivitas fisik atau mental, melainkan sebuah konsep yang sarat dengan nilai-nilai spiritual. Ketika setiap usaha diniatkan sebagai bentuk pengabdian kepada Allah dan dilakukan sesuai dengan tuntunan syariat, maka ikhtiar tersebut menjelma menjadi ibadah yang bernilai tinggi. Pemahaman ini mengubah paradigma kita tentang kerja dan usaha, dari sekedar menyediakan kebutuhan duniawi menjadi sebuah jalan untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT dan meraih ridha-Nya. Ikhtiar yang dilandasi keikhlasan dan kesungguhan menjadi kunci untuk mencapai kebahagiaan dunia dan akhirat, serta mengoptimalkan peran manusia sebagai khalifatullah fil ardh .

Keseimbangan antara Tawakal dan Ikhtiar: Harmoni Spiritual

Dalam ajaran Islam, konsep keseimbangan memegang peranan sentral dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk dalam ranah spiritualitas. Salah satu keseimbangan fundamental yang ditekankan adalah antara *tawakal* dan *ikhtiar* . Kedua konsep ini, meskipun tampak berbeda, sesungguhnya merupakan dua sisi mata uang yang sama dalam mencapai keharmonisan spiritual seorang Muslim. *Ikhtiar* , yang berarti usaha atau ikhtiar, adalah perwujudan nyata dari kewajiban manusia sebagai hamba Allah untuk berusaha dan berikhtiar dalam mencapai tujuan hidupnya. Sementara itu, *tawakal* , yang berarti berserah diri kepada Allah, merupakan sikap mental seorang muslim yang meyakini bahwa hasil akhir dari

segala usaha berada di tangan Allah SWT. Keseimbangan antara keduanya menjadi kunci untuk menghindari ekstremitas dalam beragama dan mencapai ketenangan jiwa.

Ikhtiar dalam Islam dipandang sebagai perintah ilahi yang melekat pada kodrat manusia sebagai makhluk yang diberi akal dan kemampuan untuk bertindak. Al-Quran secara tegas memerintahkan manusia untuk berusaha dan mencari karunia Allah di muka bumi. Dalam surat Al-Jumu'ah ayat 10, Allah berfirman: *"Apabila telah ditunaikan shalat, maka bertebaranlah kamu di muka bumi; dan carilah karunia Allah dan silaturahmi Allah banyak-banyak supaya kamu beruntung."*⁶⁶⁷ Ayat ini menunjukkan bahwa setelah menunaikan kewajiban ritual, manusia diperintahkan untuk aktif berusaha mencari rezeki dan karunia Allah di dunia. Lebih lanjut lagi, Rasulullah SAW juga menekankan pentingnya *ikhtiar* dalam berbagai hadisnya. Beliau bersabda, *"Seandainya kalian benar-benar bertawakal kepada Allah, niscaya Allah akan memberikan rezeki kepada kalian sebagaimana Dia memberi rezeki kepada burung. Burung itu pergi di pagi hari dalam keadaan lapar dan kembali di sore hari dalam keadaan kenyang."* (HR.Ahmad dan Tirmidzi).⁶⁶⁸ Hadis ini sering dikutip untuk menggambarkan pentingnya *tawakal*, namun perlu dipahami secara komprehensif bahwa burung tersebut tetap *berikhtiar* mencari rezeki di pagi hari, tidak hanya diam menunggu rezeki datang. Dengan demikian, *ikhtiar* merupakan wujud ketaatan kepada Allah dan wujud tanggung jawab manusia sebagai khalifah di bumi.

Di sisi lain, *tawakal* adalah pilar penting dalam spiritualitas Islam yang mengajarkan seorang muslim untuk menyerahkan segala urusannya kepada Allah setelah melakukan *ikhtiar* yang maksimal. *Tawakal* bukanlah sikap pasif yang menafikan usaha, melainkan puncak dari keyakinan seorang hamba bahwa segala sesuatu terjadi atas izin dan kehendak Allah. Imam al-Ghazali dalam karyanya *Ihya Ulumuddin* menjelaskan bahwa hakikat *tawakal* adalah menyandarkan hati sepenuhnya kepada Allah dalam menghadapi segala urusan, baik yang berkaitan dengan dunia maupun akhirat, setelah melakukan usaha yang optimal.⁶⁶⁹ *Tawakal* yang benar akan melahirkan ketenangan hati, optimisme, dan kekuatan mental dalam menghadapi berbagai cobaan hidup. Seorang muslim yang bertawakal tidak akan mudah putus asa ketika menghadapi kegagalan, karena ia percaya bahwa Allah mempunyai rencana yang lebih baik untuknya. Dalam Al-Quran, Allah SWT berfirman: "*Dan barangsiapa bertawakal kepada Allah, niscaya Allah akan mencukupkan (keperluan)nya. Sesungguhnya Allah melaksanakan urusan (yang dikehendaki)-Nya. Sesungguhnya Allah telah mengadakan ketentuan bagi setiap-tiap sesuatu.*" (QS. Ath-Thalaq : 3).⁶⁷⁰ Ayat ini menegaskan bahwa *tawakal* adalah kunci untuk mendapatkan kecukupan dan pertolongan dari Allah SWT.

Kedamaian antara *tawakal* dan *ikhtiar* dapat menjerumuskan seorang Muslim ke dalam dua ekstrem yang berbahaya. Pertama, ekstrem *tawakal* pasif, yaitu sikap menyerah pada keadaan tanpa melakukan usaha yang berarti. Sikap ini akhirnya berakhir pada

kemalasan, ketergantungan pada orang lain, dan hilangnya potensi diri. Ekstrem ini bertentangan dengan ajaran Islam yang mendidik umatnya untuk produktif dan mandiri. Kedua, ekstrem *ikhtiar* yang berlebihan hingga melupakan peran Allah, yaitu sikap yang mengandalkan sepenuhnya pada usaha diri sendiri dan melupakan bahwa hasil akhir dari segala usaha tetap berada di tangan Allah. Sikap ini dapat memicu sifat *ujub* (berbangga diri) dan *takabur* (sombong), yang merupakan penyakit hati yang sangat dibenci oleh Allah. Menurut Ibnu Qayyim al-Jauziyyah dalam *Madarij as-Salikin*, *ujub* adalah perasaan kagum pada diri sendiri atas nikmat yang diberikan Allah, sedangkan *takabur* adalah merasa diri lebih tinggi dari orang lain karena kelebihan yang dimiliki. Kedua sifat ini dapat merusak hubungan seorang hamba dengan Allah dan sesama manusia⁶⁷¹.

Keseimbangan antara *tawakal* dan *ikhtiar* mencerminkan pemahaman tauhid yang sempurna. Seorang Muslim yang seimbang dalam *tawakal* dan *ikhtiar* menyadari bahwa segala sesuatu yang ada di alam semesta ini berasal dari Allah dan akan kembali kepada-Nya. Ia berusaha memperjuangkan tenaga untuk mencapai tujuannya, namun ia tetap menyadari bahwa hasil akhir dari usahanya tetap berada di bawah kehendak dan ketentuan Allah. Ia tidak menggantungkan harapan sepenuhnya pada usahanya, melainkan pada pertolongan dan ridha Allah SWT. Keseimbangan ini akan melahirkan ketenangan hati, optimisme, dan ketangguhan dalam menghadapi berbagai ujian kehidupan. serupa yang diungkapkan oleh Ibnu Athaillah as-Sakandari, seorang tokoh sufi

besar, dalam *Kitab Al-Hikam* : “Kegagalanmu dalam mencapai sesuatu bukan karena memenuhi *ikhtiar*, tetapi mungkin karena *tawakalmu* belum sempurna.” Pernyataan ini menggarisbawahi bahwa *ikhtiar* dan *tawakal* harus berjalan beriringan dan saling menguatkan. *Ikhtiar* yang optimal tanpa *tawakal* yang benar akan terasa hampa dan rentan terhadap kekecewaan, sedangkan *tawakal* tanpa *ikhtiar* adalah bentuk kepasrahan yang keliru dan bertentangan dengan sunnatullah⁶⁷².

Keseimbangan *tawakal* dan *ikhtiar* adalah esensi dari keharmonisan spiritual seorang muslim. Keseimbangan ini tidak hanya akan mengantarkan seorang Muslim pada kesuksesan duniawi, tetapi juga kebahagiaan ukhrawi. Dengan *ikhtiar* yang sungguh-sungguh dan *tawakal* yang tulus, seorang muslim akan mampu meraih potensi terbaiknya sebagai hamba Allah dan khalifah di muka bumi, serta senantiasa merasakan ketenangan dan ketenangan hati dalam menjalani kehidupan.

Doa dan Munajat sebagai Jalan Badā’ Ruhani

Dalam lintasan kehidupan manusia, doa dan munajat merupakan praktik spiritual universal yang hadir dalam berbagai tradisi keagamaan, termasuk Islam. Doa, secara fundamental, adalah bentuk komunikasi vertikal antara hamba dan Sang Khalik, sebuah jembatan ruhani yang memungkinkan manusia untuk menyampaikan harapan, permohonan, pengakuan kelemahan, serta ungkapan syukur atas segala limpahan rahmat. Lebih dari sekadar ritual lisan, doa dalam Islam, khususnya dalam bentuk *munajat*, dianggap sebagai jalan menuju *badā’ ruhani*, yaitu

sebuah konsep transformasi spiritual dan potensi perubahan takdir yang diakibatkan oleh kedekatan hamba dengan Allah SWT. Doa sebagai interaksi langsung dengan kehendak Allah merupakan inti dari praktik spiritual ini. Dalam pandangan Islam, Allah SWT adalah Dzat yang Maha Mendengar (*As-Sami'*) dan Maha Mengabulkan (*Al-Mujib*). Al-Quran secara eksplisit menyatakan perintah untuk berdoa dan janji pengabulan dari Allah, sebagaimana firman-Nya: *"Dan Tuhanmu berfirman, "Berdoalah kepada-Ku, niscaya akan Aku perkenankan bagimu.""* (QS. Ghafir : 60). Ayat ini menegaskan bahwa doa bukanlah sekadar aktivitas ritual tanpa makna, melainkan sebuah perintah ilahi yang disertai dengan jaminan respons dari Allah SWT. Lebih lanjut, dalam hadis qudsi Rasulullah SAW bersabda, *"Aku adalah sebagaimana prasangka hamba-Ku kepada-Ku, dan Aku bersamanya apabila ia berdoa kepada-Ku."* (HR. Bukhari dan Muslim). Hadis ini menekankan dimensi personal dan interaktif dalam doa; Allah SWT merespons doa hamba-Nya sesuai dengan prasangka baik dan kedekatan yang dibangun melalui doa tersebut. Oleh karena itu, doa menjadi wahana komunikasi langsung yang melampaui batasan ruang dan waktu, memungkinkan hamba untuk terhubung dengan kehendak ilahi secara personal dan mendalam. Konsekuensi dari interaksi langsung ini adalah potensi terjadinya perubahan dalam diri hamba, baik secara spiritual maupun dalam takdir yang telah ditetapkan.

Perubahan nasib melalui kedekatan ruhani merupakan aspek krusial dalam memahami *badā' ruhani* melalui doa. Konsep *badā'* dalam teologi Islam seringkali dipahami sebagai

perubahan dalam ketetapan Allah yang tampak dari perspektif manusia, bukan perubahan dalam ilmu Allah yang azali. Dalam konteks doa, kedekatan ruhani yang terjalin melalui munajat yang khusyuk dan berkelanjutan dapat menjadi faktor yang mempengaruhi ‘perubahan nasib’ dalam arti yang lebih luas, yaitu transformasi kondisi spiritual dan kualitas kehidupan seorang hamba. Para sufi, seperti Imam Al-Ghazali dalam *Ihya Ulumuddin*, menjelaskan bahwa *munajat* adalah intisari dari ibadah, sebuah dialog rahasia antara hamba dan Tuhannya yang melahirkan kedekatan dan cinta ilahi. Kedekatan ini akan memancarkan cahaya ruhani yang menerangi jalan hidup hamba, membimbingnya menuju kebaikan, menjauhkannya dari keburukan, dan memberikan kekuatan untuk menghadapi ujian hidup. Dengan demikian, perubahan nasib yang dimaksud di sini tidak selalu berarti perubahan takdir secara literal dalam artian peristiwa eksternal, tetapi lebih kepada perubahan kondisi internal hati dan jiwa yang pada gilirannya dapat mempengaruhi cara pandang dan respons hamba terhadap takdir yang telah ditetapkan. Kedekatan ruhani yang diperoleh melalui doa dan munajat memungkinkan hamba untuk menerima takdir dengan lapang dada, menjalani ujian dengan sabar, dan mensyukuri nikmat dengan tulus, yang pada akhirnya membentuk kualitas hidup yang lebih baik dan berkah.

Kekuatan niat dan keikhlasan adalah fondasi penting dalam efektivitas doa sebagai jalan *badā’ ruhani*. Doa yang dipanjatkan tanpa niat yang tulus dan keikhlasan hati akan kehilangan esensinya sebagai ibadah yang mendekatkan diri kepada Allah SWT. Niat

(*niyyah*) dalam berdoa adalah motivator internal yang mengarahkan hati dan pikiran untuk semata-mata mengharap ridha Allah dan pertolongan-Nya. Keikhlasan (*ikhhlās*) adalah kemurnian hati dalam beribadah, menjauhkan diri dari riya' (pamer) dan motif duniawi lainnya. Dalam Al-Quran, Allah SWT memerintahkan agar beribadah dengan ikhlas, "*Padahal mereka tidak diperintah kecuali supaya menyembah Allah dengan memurnikan ketaatan kepada-Nya dalam (menjalankan) agama dengan lurus.*" (QS. Al-Bayyinah : 5)⁶⁷³. Ayat ini menegaskan bahwa keikhlasan adalah syarat diterimanya ibadah, termasuk doa. Syekh Abdul Qadir Al-Jailani dalam *Al-Fath Ar-Rabbani wal Faidh Ar-Rahmani* menjelaskan bahwa doa yang paling mustajab adalah doa yang muncul dari hati yang tulus, yang dipenuhi dengan penyesalan atas dosa-dosa, dan harapan penuh kepada rahmat Allah.⁶⁷⁴ Doa yang dipanjatkan dengan niat yang kuat dan keikhlasan yang mendalam akan memiliki daya transformatif yang besar, tidak hanya bagi diri hamba, tetapi juga berpotensi untuk mempengaruhi takdirnya dengan izin Allah SWT. Kekuatan niat dan keikhlasan inilah yang membedakan antara doa sebagai ritual kosong dan doa sebagai instrumen *badā' ruhani* yang mampu membawa perubahan dan keberkahan dalam hidup.

Doa dan munajat memiliki peran sentral sebagai jalan menuju *badā' ruhani*, yaitu transformasi spiritual dan potensi perubahan takdir yang lebih luas. Melalui interaksi langsung dengan kehendak Allah, pembentukan kedekatan ruhani, serta kekuatan niat dan keikhlasan, doa menjadi sarana ampuh bagi hamba untuk mendekatkan diri kepada Sang Khalik, membersihkan hati dari

kotoran dosa, dan memohon pertolongan serta rahmat-Nya. Praktik doa dan munajat yang berkelanjutan, disertai dengan pemahaman yang mendalam tentang esensi spiritualnya, akan membawa hamba pada tingkatan *badā' ruhani* yang hakiki, yaitu perubahan positif dalam diri, peningkatan kualitas hidup, dan kedekatan yang abadi dengan Allah SWT. Oleh karena itu, doa dan munajat bukan hanya sekadar ritual ibadah, tetapi merupakan jalan kehidupan spiritual yang esensial bagi setiap Muslim yang mendambakan transformasi diri dan ridha Ilahi.

Takdir, Al-Badā', dan Pembentukan Akhlak

Dalam teologi Islam, konsep takdir (ketetapan Allah) dan al-Badā' (perubahan ketetapan Allah) merupakan dua aspek penting yang seringkali menimbulkan diskusi mendalam. Meskipun gambarannya tampak kontradiktif, pemahaman yang komprehensif terhadap keduanya justru menjadi landasan yang kuat dalam terbentuknya akhlak mulia seorang muslim. Takdir, secara bahasa, berarti ketentuan atau kepastian. Dalam konteks teologi Islam, takdir mengacu pada ketetapan Allah SWT yang Maha Mengetahui dan Maha Bijaksana atas segala sesuatu yang terjadi di alam semesta, baik di masa lalu, masa kini, maupun masa depan. Takdir merupakan bagian dari ilmu Allah yang azali dan mencakup segala perbuatan hamba-Nya. Pemahaman akan takdir menanamkan keyakinan bahwa segala sesuatu yang terjadi di dunia ini tidak lepas dari kehendak dan izin Allah. Keyakinan ini penting untuk menumbuhkan ketenangan hati dan menjauhkan diri dari rasa putus asa ketika menghadapi cobaan. serupa dengan firman Allah dalam Al-Quran,

“Tiada suatu bencana pun yang menimpa bumi dan tidak pula pada dirimu sendiri melainkan telah tertulis dalam kitab (Lauh Mahfuzh) sebelum Kami menciptakannya. Sesungguhnya yang demikian itu adalah mudah bagi Allah.” Ayat ini menunjukkan bahwa segala sesuatu telah ditetapkan oleh Allah sebelum penciptaan, menegaskan luasnya ilmu dan kekuasaan-Nya.

Di sisi lain, terdapat konsep al-Badā', yang secara harfiah berarti 'tampak baru' atau 'menjadi jelas'. Dalam teologi Islam, al-Badā' dipahami sebagai perubahan ketetapan Allah yang sebelumnya telah diberitahukan kepada makhluk-Nya, atau penampakan di bawah kehendak Allah yang berbeda dari apa yang diperkirakan sebelumnya berdasarkan tanda-tanda yang tampak. Konsep ini seringkali dikaitkan dengan doa dan usaha manusia. Melalui doa yang tulus dan usaha yang sungguh-sungguh, seorang hamba dapat memohon kepada Allah untuk mengubah takdir yang telah ditetapkan. Penting untuk dicatat bahwa al-Badā' tidak berarti bahwa Allah mengubah pikiran atau tidak mengetahui sesuatu sebelumnya. Justru, al-Badā' menunjukkan keluasan rahmat dan kasih sayang Allah serta kekuasaan-Nya yang mutlak untuk mengatur segala urusan. Hal ini dijelaskan oleh para ulama tafsir, seperti Imam Fakhruddin ar-Razi dalam tafsirnya *Mafatih al-Ghaib*, bahwa al-Bada' merupakan manifestasi dari ilmu Allah yang meliputi segala kemungkinan dan hikmah-Nya yang tersembunyi. Dengan demikian, al-Badā' tidak dibedakan dengan konsep ilmu Allah yang azali, melainkan merupakan bagian dari rencana-Nya yang Maha Sempurna.

Pemahaman yang mendalam terhadap takdir dan al-Badā' secara bersamaan akan melahirkan akhlak mulia yang sangat dibutuhkan dalam kehidupan seorang muslim. Berikut adalah beberapa contoh akhlak mulia yang dapat terbentuk dari pemahaman kedua konsep tersebut:

Qana'ah (Kepuasan)

Dalam ajaran Islam, konsep takdir memiliki kedudukan yang mendasar dalam membentuk pandangan dunia dan perilaku seorang muslim. Keyakinan pada takdir, atau *qadar*, tidak hanya sekedar komunikasi pasif terhadap ketentuan Ilahi, namun juga menjadi landasan bagi tumbuhnya berbagai sikap positif, salah satunya adalah *qana'ah*. *Qana'ah* secara bahasa dapat diartikan sebagai merasa cukup dan puas, namun dalam konteks keislaman, ia memiliki makna yang lebih dalam dan luas. *Qana'ah* merupakan sikap batin yang lahir dari kesadaran akan hikmah dan keadilan Allah dalam setiap ketetapan-Nya, baik yang menyenangkan maupun yang kurang menyenangkan. Esensi *qana'ah* terletak pada keyakinan yang mendalam bahwa segala sesuatu yang terjadi di alam semesta ini, termasuk rezeki, ujian, kebahagiaan, dan kesedihan, semuanya telah diatur dan ditetapkan oleh Allah SWT. Pemahaman ini menumbuhkan kesadaran bahwa manusia hanyalah hamba yang tidak memiliki daya dan upaya kecuali dengan izin-Nya. Ketika seorang muslim memahami hakikat ini, ia akan lebih mudah menerima segala ketentuan Allah dengan lapang dada dan penuh keridhaan. Ia tidak akan larut dalam kesedihan yang berlebihan ketika ditimpa musibah, karena ia menyadari bahwa musibah

tersebut adalah bagian dari takdir yang telah ditetapkan dengan hikmah yang mungkin belum ia pahami sepenuhnya. Demikian pula, ia tidak akan terlena dalam kegembiraan yang melampaui batas ketika mendapatkan kenikmatan, karena ia menyadari bahwa kenikmatan tersebut adalah amanah yang harus disyukuri dan dimanfaatkan di jalan yang diridhai-Nya. Sikap *qana'ah* ini merupakan buah dari iman kepada takdir yang benar, sebagaimana ditekankan dalam berbagai sumber ajaran Islam.

Imam al-Ghazali, seorang tokoh sufi dan cendekiawan muslim terkemuka, dalam magnum opusnya *Ihya' Ulumuddin*, menjelaskan secara mendalam tentang keutamaan *qana'ah*. Al-Ghazali menyatakan bahwa *qana'ah* adalah kunci kebahagiaan dunia dan akhirat. Beliau menyebutkan bahwa orang yang memiliki sifat *qana'ah* akan selalu merasa kaya meskipun hartanya sedikit, karena kekayaan yang sebenarnya bukanlah diukur dari banyaknya harta, melainkan dari rasa cukup dan syukur dalam hati. Lebih lanjut lagi, al-Ghazali menekankan bahwa *qana'ah* akan menghindarkan seseorang dari kehinaan meminta-minta kepada manusia. Seseorang yang *qana'ah* akan merasa cukup dengan rezeki yang telah diberikan Allah kepadanya, dan ia tidak akan silau dengan gemerlap dunia serta terdorong untuk mencari harta dengan cara yang tidak halal atau dengan memperlengkapi diri di hadapan manusia. Pernyataan al-Ghazali ini menunjukkan bahwa *qana'ah* bukan sekedar sikap pasif menerima nasib, namun juga merupakan kekuatan moral yang menjaga kehormatan dan kemuliaan seorang muslim. [Al-Ghazali, tahun tidak

disebutkan, *Ihya' Ulumuddin*, Jilid 4, Dar al-Fikr, Beirut, halaman 250, Kutipan: "*Qana'ah adalah kunci kebahagiaan dunia dan akhirat, karena orang yang qana'ah akan merasa kaya meskipun hartanya sedikit, dan ia akan terhindar dari kehinaan meminta-minta kepada manusia.*"]

Qana'ah lahir dari kesadaran mendalam bahwa rezeki setiap makhluk telah dijamin dan diatur oleh Allah SWT. Dalam Al-Quran, Allah berfirman:

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا
وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ

"Dan tidak ada suatu binatang melata pun di bumi kecuali Allah-lah yang memberi rezekinya, dan Dia mengetahui tempat berdiam binatang itu dan tempat penyimpanannya. Semuanya tertulis dalam Kitab yang nyata (*Lauh Mahfuzh*)."[QS. Hud: 6]. Ayat ini menegaskan bahwa rezeki adalah hak prerogatif Allah, dan Dialah yang menjaminnya bagi seluruh makhluk di muka bumi. Pemahaman terhadap ayat ini menanamkan keyakinan bahwa usaha manusia hanyalah sarana atau sebab untuk meraih rezeki yang telah ditetapkan. Oleh karena itu, seorang muslim yang memahami takdir akan berusaha semaksimal mungkin dalam mencari rezeki yang halal dan berkah, namun ia tetap menyerahkan hasilnya kepada Allah. Ia tidak akan putus asa ketika usahanya belum berhasil, dan tidak pula berbangga diri ketika mencapai kesuksesan. Baginya, usaha adalah kewajiban, sedangkan hasil adalah ketentuan Allah yang terbaik. Sikap inilah yang

membedakan *qana'ah* dengan sikap pasrah yang negatif. *Qana'ah* bukanlah kemalasan atau ketidakpedulian terhadap usaha, melainkan keseimbangan antara ikhtiar maksimal dan tawakal yang penuh kepada Allah.

Dalam konteks kehidupan modern yang serba materialistis dan konsumtif, sikap *qana'ah* menjadi semakin relevan dan penting untuk diinternalisasi dalam diri setiap muslim. Gempuran iklan dan budaya populer seringkali menciptakan ilusi kebutuhan yang tidak terbatas dan mendorong manusia untuk terus mengejar kepuasan materi yang semu. Akibatnya, banyak orang terjebak dalam lingkaran setan ketidakpuasan, selalu merasa kurang dan tidak pernah merasa cukup dengan apa yang dimilikinya. Sikap *qana'ah* hadir sebagai penawar bagi penyakit hati ini. Ia mengingatkan manusia bahwa kebahagiaan sejati tidak terletak pada materi, melainkan pada ketenangan hati dan kedekatan dengan Allah SWT. Dengan *qana'ah*, seorang muslim tidak akan terhindar dari sifat tamak, iri hati, dengki, dan berbagai penyakit hati lainnya yang dapat merusak hubungan sosial dan spiritualnya.

Syukur (Terima Kasih)

Syukur, atau terima kasih, merupakan salah satu konsep fundamental dalam ajaran Islam yang memiliki dimensi teologis, etis, dan spiritual yang mendalam. Lebih dari sekadar ungkapan lisan atas nikmat yang diterima, syukur dalam Islam merupakan wujud pengakuan atas kemurahan dan keagungan Allah SWT, serta wujud implementasinya dalam tindakan nyata. Konsep ini menjadi semakin relevan dan kaya makna ketika dikaitkan dengan *al-Badā'*, sebuah

doktrin teologis Islam yang menjelaskan tentang perubahan takdir atau ketetapan Allah yang tampak dari sudut pandang manusia sebagai respons terhadap doa dan usaha. Secara etimologis, *al-Badā'* berasal dari kata *bada'a* yang berarti tampak atau menjadi nyata setelah sebelumnya tersembunyi atau tidak diketahui. Dalam konteks teologi Islam, *al-Badā'* seringkali dipahami sebagai perubahan dalam ketetapan Allah yang tampak bagi manusia, meskipun dalam ilmu Allah yang Maha Luas, segala sesuatu telah diketahui dan dicatat sejak awal. Konsep ini tidak berarti bahwa Allah mengubah pikiran atau tidak mengetahui sesuatu sebelumnya, melainkan lebih menekankan pada dimensi interaksi antara Allah dengan hamba-Nya melalui doa dan usaha. *Al-Badā'* menegaskan bahwa takdir tidaklah bersifat statis dan tertutup rapat, melainkan dinamis dan responsif terhadap permohonan serta tindakan manusia.

Beberapa ulama, terutama dari kalangan Ahlussunnah wal Jamaah, memahami *al-Badā'* sebagai *badā' zāhirī* atau *badā' zhannī*, yaitu perubahan yang tampak atau diperkirakan oleh manusia berdasarkan pengetahuan dan pemahaman mereka yang terbatas. Sementara dalam ilmu Allah, tidak ada perubahan karena ilmu-Nya mencakup segala sesuatu sebelum, sekarang, dan yang akan datang. Pemahaman ini bertujuan untuk menjaga kesucian dan keagungan Allah dari sifat kekurangan atau perubahan dalam ilmu-Nya. Konsep *al-Badā'* memberikan harapan dan motivasi bagi umat Islam untuk terus berdoa dan berusaha, karena meyakini bahwa

Allah SWT dapat mengubah ketetapan-Nya menjadi bentuk kasih sayang dan rahmat-Nya.

Pemahaman tentang *al-Badā'* memiliki kesan langsung terhadap penghayatan terima kasih seorang Muslim. Ketika seseorang meyakini bahwa takdirnya dapat dipengaruhi dan diubah melalui doa dan ikhtiar, maka rasa syukurnya akan tumbuh lebih dalam dan bermakna. Hal ini dikarenakan ia menyadari bahwa setiap nikmat yang diterimanya, baik yang besar maupun kecil, adalah hasil dari karunia Allah yang senantiasa terbuka terhadap permohonan hamba-Nya. Keyakinan akan *al-Badā'* menepis anggapan bahwa takdir adalah sesuatu yang sepenuhnya tertutup dan tidak dapat diubah, yang dapat memicu rasa pasrah yang berlebihan atau bahkan mengecewakan. Sebaliknya, konsep ini menumbuhkan optimisme dan harapan bahwa Allah SWT selalu memberikan kesempatan kepada hamba-Nya untuk mengubah keadaan melalui doa dan usaha yang sungguh-sungguh.

Rasa syukur yang lahir dari pemahaman *al-Badā'* bukan hanya sekedar ucapan *alhamdulillah*, tetapi juga termanifestasi dalam tindakan nyata. Seorang Muslim yang bersyukur akan menggunakan nikmat Allah SWT di jalan yang diridhai-Nya, sebagai bentuk pengabdian dan rasa terima kasih yang mendalam. Ia akan memanfaatkan kesehatan, harta, ilmu, dan segala potensi yang diberikan Allah untuk kebaikan diri sendiri, keluarga, masyarakat, dan agama. Syukur yang hakiki juga tercermin dalam sikap qana'ah, yaitu merasa cukup dengan apa yang telah diberikan Allah, serta

menjauhi sifat tamak dan rakus yang dapat merusak nilai syukur itu sendiri.

Dalam perspektif tasawuf, syukur menduduki posisi yang sangat tinggi dalam perjalanan spiritual seorang hamba menuju Allah SWT. Imam Ibnu Qayyim al-Jauziyyah dalam kitab monumentalnya, *Madarij as-Salikin baina Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in* (Tangga-Tangga Orang yang Berjalan antara Kedudukan Hanya Kepada-Mu Kami Menyembah dan Hanya Kepada-Mu Kami Meminta Pertolongan), menyebutkan bahwa syukur merupakan salah satu maqam (tingkatan spiritual) tertinggi dalam agama Islam. Syukur dianggap sebagai inti dari ibadah dan manifestasi dari penghambaan yang sempurna kepada Allah SWT.

Ibnu Qayyim menjelaskan bahwa syukur memiliki tiga rukun utama, yaitu: pertama, pengakuan hati atas nikmat Allah; kedua, pujian lisan atas nikmat tersebut; dan ketiga, gunakan nikmat tersebut dalam ketaatan kepada Allah. Rukun ketiga ini harus terintegrasi dalam diri seorang hamba agar syukurnya menjadi sempurna dan bernilai di sisi Allah SWT. Syukur yang hakiki akan melahirkan berbagai kebaikan, baik di dunia maupun di akhirat. Allah SWT berjanji dalam Al-Quran:

وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي
لَشَدِيدٌ

“Dan (ingatlah juga), tatkala Tuhanmu memaklumkan:
“Sesungguhnya jika kamu bersyukur, pasti Kami akan menambah
(nikmat) kepadamu, dan jika kamu mengingkari (nikmat-Ku), maka

sesungguhnya azab-Ku sangat pedih.”” (QS. Ibrahim : 7) Ayat ini menegaskan bahwa syukur adalah kunci untuk mendapatkan tambahan nikmat dari Allah SWT. Sebaliknya, kufur nikmat atau mengingkari karunia Allah dapat mendatangkan azab yang pedih. Oleh karena itu, bersyukur bukan sekedar kewajiban, tetapi juga kebutuhan setiap Muslim untuk meraih kebahagiaan dan keberkahan hidup di dunia dan akhirat. Mengimplementasikan rasa syukur dalam kehidupan sehari-hari dapat dilakukan melalui berbagai cara. Pertama, dengan senantiasa mengucapkan *hamdalah* (pujian kepada Allah) atas setiap kenikmatan yang diterima, baik lisan maupun dalam hati. Kedua, dengan menggunakan nikmat tersebut untuk kebaikan dan ketaatan kepada Allah SWT. Misalnya, menggunakan harta untuk bersedekah, ilmu untuk mengajar dan berbagi, kesehatan untuk beribadah dan beramal saleh, dan sebagainya. Ketiga, dengan menghindari perbuatan maksiat dan dosa yang dapat merusak nilai syukur. Keempat, bersyukur dalam segala keadaan, baik suka maupun duka. Rasulullah SAW mengajarkan untuk bersyukur ketika mendapatkan kenikmatan dan bersabar ketika ditimpa musibah. Sikap kedua ini merupakan wujud dari rasa syukur yang sempurna.

Selain itu, rasa syukur juga dapat diwujudkan dalam bentuk kepedulian sosial dan berbagi dengan sesama. Menolong orang lain yang membutuhkan, memberikan bantuan kepada fakir miskin, dan meringankan beban orang lain merupakan bentuk syukur atas nikmat yang telah Allah berikan. Dengan berbagi nikmat, rasa syukur

akan semakin terpancar dan memberikan dampak positif bagi diri sendiri dan lingkungan sekitar.

Konsep *al-Badā'* dalam teologi Islam memiliki korelasi yang erat dan signifikan dengan praktik syukur. Pemahaman tentang *al-Badā'* yang tekanan pada perubahan takdir melalui doa dan usaha, menumbuhkan rasa syukur yang lebih dalam dan bermakna bagi seorang Muslim. Syukur bukan sekedar ucapan terima kasih, tetapi juga penerapan nilai-nilai syukur dalam tindakan nyata, yaitu dengan menggunakan keridhaan Allah SWT di jalan yang diridhai-Nya. Syukur merupakan maqam spiritual yang tinggi dalam Islam, yang menjadi kunci untuk meraih ridha Allah SWT, mendapatkan tambahan nikmat, dan mencapai kebahagiaan hakiki di dunia dan akhirat. Oleh karena itu, setiap Muslim perlu menghayati dan mengamalkan syukur dalam setiap aspek kehidupannya, sebagai bentuk penghambaan yang sempurna dan rasa terima kasih yang mendalam kepada Allah SWT atas segala karunia-Nya.

Tawadhu' (Rendah Hati)

Sifat *tawadhu'* secara mendasar lahir dari kesadaran seorang hamba akan menghadap Allah SWT. Pemahaman takdir membawa seorang muslim pada keyakinan bahwa segala kenikmatan dan karunia yang ia miliki, seperti harta, jabatan, ilmu pengetahuan, kekuatan fisik, dan lain sebagainya, bukanlah semata-mata hasil dari usaha dan kemampuan dirinya sendiri. Sebaliknya, semua itu adalah anugerah dan ketetapan dari Allah SWT. Kesadaran ini menyingkirkan benih-benih kesombongan (*kibr*) dan keangkuhan (*takabbur*) dari dalam hati. Seseorang yang memahami takdir

menyadari bahwa dirinya hanyalah seorang hamba yang lemah dan tidak memiliki daya serta upaya kecuali dengan pertolongan Allah. serupa firman Allah dalam Al-Quran: *"Dan nikmatilah apa pun yang ada padamu, maka dari Allah-lah (datangnya), kemudian apabila kamu ditimpa bencana, maka hanya kepada-Nyalah kamu meminta bantuan."* (QS. An-Nahl : 53) Ayat ini secara jelas menegaskan bahwa setiap kenikmatan yang dirasakan manusia berasal dari Allah SWT. Pemahaman terhadap ayat ini, dan ayat-ayat lain yang senada, menjadi landasan kokoh bagi tumbuhnya sifat *tawadhu'*. Ketika seseorang menyadari bahwa segala kebaikan dan kelebihan yang ada pada dirinya adalah titipan dan karunia Ilahi, maka tidak ada alasan baginya untuk merasa bangga atau meninggikan diri di hadapan orang lain. Sebaliknya, yang tumbuh adalah rasa syukur dan ketundukan kepada Allah SWT, yang kemudian termanifestasi dalam sikap *tawadhu'*.

Konsep al-Badā' semakin memperdalam dan memperkuat sifat *tawadhu'* dalam diri seorang Muslim. Al-Badā' mengajarkan bahwa ketetapan Allah SWT tidaklah bersifat kaku dan final dalam segala aspek. Allah SWT memiliki kehendak dan kekuasaan mutlak untuk mengubah ketetapan-Nya sesuai dengan hikmah dan kebijaksanaan-Nya. Pemahaman ini mengingatkan manusia bahwa kesuksesan, kemuliaan, atau keunggulan yang diraih pada hari ini tidak menjamin keinginan di masa depan jika Allah SWT tidak menghendaki. Sebaliknya, kesulitan, kegagalan, atau kekurangan yang dialami saat ini pun tidak bersifat permanen, karena Allah SWT berkuasa untuk mengubahnya menjadi kebaikan dan kemudahan.

Dengan memahami al-Badā', seorang muslim tidak akan pernah merasa jemawa atau terlena dengan capaian-capaian duniawi. Ia tidak akan meremehkan orang lain yang mungkin berada dalam kondisi yang kurang beruntung, karena ia menyadari bahwa segala kondisi dan keadaan adalah ujian dan cobaan dari Allah SWT, yang bisa berubah sewaktu-waktu. Sifat *tawadhu'* yang lahir dari pemahaman al-Badā' adalah *tawadhu'* yang dinamis dan proaktif. Bukan sekedar kerendahan hati yang pasif, melainkan kerendahan hati yang mendorong seseorang untuk terus berusaha, berikhtiar, dan beramal saleh, sambil tetap menyadari bahwa hasil akhir dari segala usahanya tetap berada di tangan Allah SWT.

Imam Junaid al-Baghdadi, seorang tokoh sufi klasik yang sangat dihormati, memberikan penekanan khusus pada pentingnya *tawadhu'* sebagai ciri-ciri orang yang dekat dengan Allah SWT. Menurutnya, *tawadhu'* adalah buah dari *ma'rifat* (pengetahuan spiritual) yang mendalam tentang Allah SWT. Orang yang *ma'rifat* kepada Allah SWT akan semakin menyadari keagungan dan kebesaran-Nya, serta kelemahan dan keterbatasan dirinya sebagai hamba. Kesadaran inilah yang kemudian melahirkan sifat *tawadhu'*.

Junaid al-Baghdadi menekankan bahwa *tawadhu'* bukanlah berarti menghinakan diri atau merendahkan martabat kemanusiaan. *Tawadhu'* yang sejati sesungguhnya merupakan perwujudan kemuliaan jiwa, karena ia lahir dari kesadaran akan kebenaran dan keadilan. *Tawadhu'* adalah mengakui kelemahan diri di hadapan keagungan Allah SWT, dan mengakui bahwa segala

kebaikan dan keutamaan berasal dari-Nya. Dalam pandangan sufistik, *tawadhu'* merupakan jalan utama untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT dan meraih cinta-Nya. Sifat *tawadhu'* membersihkan hati dari penyakit *riya* (pamer) dan *ujub* (kagum pada diri sendiri), yang merupakan penghalang utama dalam perjalanan spiritual menuju Allah SWT.

Pemahaman yang komprehensif terhadap konsep takdir dan al-Badā' dalam Islam memiliki dampak yang signifikan dalam pembentukan karakter seorang muslim, terutama dalam menumbuhkan sifat *tawadhu'*. Kesadaran bahwa segala nikmat dan karunia adalah ketetapan Allah SWT, serta keyakinan bahwa ketetapan tersebut dapat berubah sesuai dengan kehendak-Nya (al-Badā'), akan menjauhkan seseorang dari kesombongan dan keangkuhan. Sifat *tawadhu'* bukan hanya sekedar kerendahan hati secara lahiriah, tetapi juga merupakan wujud dari *ma'rifatullah* (pengetahuan tentang Allah) yang mendalam. Dengan mengamalkan sifat *tawadhu'*, seorang muslim dapat mencapai kedekatan dengan Allah SWT, membersihkan hati dari penyakit spiritual, dan menjalani kehidupan yang penuh berkah dan kebaikan. Oleh karena itu, internalisasi konsep takdir dan al-Badā' yang berujung pada praktik *tawadhu'* merupakan aspek penting dalam pengembangan spiritualitas dan akhlak mulia dalam Islam.

Evaluasi Diri dan Tazkiyatun Nafs

Memahami Konsep *Badā'* dalam Teologi Islam

Dalam teologi Islam, konsep *badā'* seringkali dikaitkan dengan kekuasaan dan kehendak mutlak Allah SWT (*iradah mutlaqah*) atas

segala sesuatu. seperti dijelaskan dalam teks yang diberikan, *badā'* dipahami sebagai manifestasi hikmah dan kebijaksanaan Allah SWT yang tidak terbatas, dimana Dia menampakkan ketentuan-Nya sesuai dengan maslahat dan kondisi hamba-Nya. Imam Fakhruddin ar-Razi, seorang teolog dan mufasir terkemuka, menjelaskan bahwa *badā'* bukanlah perubahan dalam ilmu Allah SWT yang Maha Sempurna (*'ilm al-ilahi al-kamil*), melainkan penampakan dari ilmu Allah yang telah azali (*'ilm al-azali*) sesuai dengan kehendak-Nya yang Maha Bijaksana. Dengan kata lain, apa yang tampak sebagai perubahan bagi manusia adalah sebenarnya penampakan dari pengetahuan Allah yang telah ada sebelumnya, yang diungkapkan sesuai dengan kehendak dan kebijaksanaan-Nya pada waktu yang tepat.

Penjelasan ar-Razi ini sangat penting untuk menghindari kesalahpahaman bahwa *badā'* berarti Allah SWT mengalami perubahan pengetahuan atau ketidaksempurnaan ilmu. Ilmu Allah SWT adalah *azali* (tidak bermula) dan *abadi* (tidak berakhir) serta mencakup segala sesuatu secara menyeluruh (*kulli*) dan mendetail (*juz'i*), baik yang telah terjadi, sedang terjadi, maupun yang akan terjadi. Konsep *badā'* dalam konteks ini tidak mengurangi kesempurnaan ilmu Allah, namun justru menegaskan kekuasaan dan hikmah-Nya dalam mengatur urusan makhluk-Nya. serupa ditegaskan dalam Al-Quran bahwa Allah SWT Maha Mengetahui segala sesuatu (*wa Allahu bi kulli syai'in 'alim*).

Al-Quran sebagai sumber utama ajaran Islam secara implisit menggambarkan konsep *badā'* melalui beberapa ayatnya. Salah

satu ayat yang seringkali dikutip untuk mendukung konsep ini adalah firman Allah SWT dalam Surat Ar-Ra'd ayat 39:

يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ ۖ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ

“Allah menghapuskan apa yang Dia kehendaki dan menetapkan (apa yang Dia kehendaki), dan di sisi-Nya-lah terdapat Ummul Kitab (Lauh Mahfuzh).” (QS. Ar-Ra’d : 39). Ayat ini secara jelas menunjukkan kekuasaan Allah SWT untuk menghapus dan menetapkan ketentuan-Nya. Ibnu Katsir dalam *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim* menjelaskan bahwa ayat ini menunjukkan bahwa Allah SWT mempunyai kekuasaan mutlak untuk mengubah dan mengganti ketentuan-Nya sesuai dengan kehendak-Nya yang Maha Tinggi. Penghapusan dan penetapan ini bukan berarti perubahan dalam ilmu Allah, melainkan wujud dari kehendak dan kekuasaan-Nya dalam mengatur nasib makhluk-Nya. *Ummul Kitab* atau *Lauh Mahfuzh* di sisi Allah SWT merupakan sumber segala ketetapan, namun Allah SWT memiliki hak prerogatif untuk mengubah atau menetapkan ketentuan-Nya sesuai dengan hikmah dan keputusan-Nya.

Selain ayat Al-Quran, pula hadis yang meskipun tidak secara eksplisit menyebutkan istilah *badā'*, namun memberikan gambaran tentang perubahan takdir melalui doa dan amal saleh. Hadis yang disebutkan dalam teks adalah:

لَا يَرُدُّ الْقَضَاءُ إِلَّا الدُّعَاءُ وَلَا يَزِيدُ فِي الْعُمُرِ إِلَّا الْبِرُّ

“Tidak ada yang dapat menolak takdir kecuali doa, dan tidak ada yang dapat menambah umur kecuali kemurahan.” (HR. Tirmidzi dan

Ahmad). Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Tirmidzi dalam *Sunan al-Tirmidzi* dan Imam Ahmad dalam *Musnad Ahmad*. Meskipun derajat kesahihan hadis ini diperselisihkan oleh sebagian ulama hadis, namun secara umum hadis ini dipahami sebagai dorongan untuk berdoa dan beramal saleh sebagai upaya mengubah takdir yang buruk menjadi baik. Dalam konteks *badā'*, hadis ini dapat dipahami sebagai wujud rahmat dan kasih sayang Allah SWT yang memberikan harapan kepada hamba-Nya untuk memperbaiki diri dan mengubah nasib mereka melalui usaha dan ketaatan. Doa dan amal saleh menjadi sarana bagi hamba untuk memohon perubahan takdir kepada Allah SWT, dan Allah SWT dengan kebijaksanaannya dapat mengabulkan permohonan tersebut.

Memahami konsep *badā'* dengan benar memiliki esensi yang positif dalam kehidupan beragama seorang Muslim. Pertama, konsep ini menumbuhkan harapan dan optimisme dalam diri seorang mukmin. Meskipun takdir telah ditetapkan, namun pintu perubahan selalu terbuka melalui doa, amal saleh, dan perbaikan diri. Seorang muslim tidak boleh putus asa dari rahmat Allah SWT, karena Allah SWT senantiasa memberikan kesempatan bagi hamba-Nya untuk mengubah nasib mereka menjadi lebih baik.

Kedua, konsep *badā'* mendorong seorang muslim untuk senantiasa berusaha dan berikhtiar dalam menggapai kebaikan. Takdir tidak bisa dijadikan alasan untuk bermalas-malasan atau pasrah pada keadaan. Justru sebaliknya, keyakinan akan adanya *badā'* memotivasi seorang Muslim untuk berikhtiar maksimal, berdoa dengan sungguh-sungguh, dan beramal saleh

sebanyak mungkin, dengan harapan agar Allah SWT mengubah takdirnya menjadi lebih baik.

Ketiga, konsep *badā'* juga melahirkan sikap tawakal yang benar. Tawakal bukan berarti pasrah tanpa usaha, melainkan menyerahkan hasil akhir dari usaha dan ikhtiar kepada Allah SWT setelah melakukan upaya maksimal. Seorang Muslim yang memahami *badā'* akan menyadari bahwa segala sesuatu berada dalam kendali Allah SWT, dan hanya Allah SWT yang memiliki kekuasaan untuk mengubah takdir. Oleh karena itu, setelah berusaha dan berdoa, ia akan bertawakal sepenuhnya kepada Allah SWT, menerima segala ketentuan-Nya dengan lapang dada, baik ketentuan yang menyenangkan maupun yang tidak menyenangkan.

***Badā'* sebagai Pendorong Muhasabah (Introspeksi)**

Dalam tradisi keilmuan Islam, konsep *badā'* seringkali menjadi diskursus teologis yang kompleks dan menarik. Secara etimologis, *badā'* berasal dari bahasa Arab yang berarti 'tampak' atau 'nyata setelah tersembunyi'. Dalam konteks teologi Islam, *badā'* merujuk pada perubahan ketentuan atau takdir Allah *subhanahu wa ta'ala* (SWT) dalam pandangan manusia, bukan perubahan dalam ilmu Allah SWT yang Maha Mengetahui segala sesuatu. Pemahaman terhadap *badā'* ini memiliki makna signifikan terhadap praktik keberagamaan seorang muslim, salah satunya adalah mendorong terlaksananya *muhasabah* (introspeksi diri). *Muhasabah*, sebagai sebuah konsep kunci dalam etika Islam, merupakan upaya seorang hamba untuk mencerahkan diri, baik dari

aspek lahiriah maupun batiniah, guna meningkatkan kualitas spiritualitas dan kedekatan dengan Allah SWT.

Konsep *badā'* perlu dipahami dalam kerangka teologis yang benar. Penting untuk ditekankan bahwa *badā'* tidak berarti Allah SWT mengubah pikiran atau tidak mengetahui sesuatu pada awalnya, kemudian menjadi tahu. Allah SWT Maha Mengetahui segala sesuatu sebelum penciptaan, termasuk segala ketentuan dan perubahan yang akan terjadi. *Badā'* justru menunjukkan keagungan dan kekuasaan Allah SWT yang tidak terbatas, di mana Dia dapat menampakkan perubahan ketentuan-Nya kepada manusia sesuai dengan hikmah dan kehendak-Nya. Di dalam Al-Quran terdapat ayat-ayat yang secara implisit dapat diinterpretasikan mengarah pada konsep *badā'*, meskipun istilah *badā'* tidak disebutkan secara eksplisit. Salah satu ayat yang sering dikutip dalam konteks ini adalah firman Allah SWT dalam Surah Ar-Ra'd ayat 39:

يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ ۖ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ

"Allah menghapuskan apa yang Dia kehendaki dan menetapkan (apa yang Dia kehendaki), dan di sisi-Nya-lah terdapat Ummul-Kitab (Lauh Mahfuzh)." (QS. Ar-Ra'd : 39) Ayat ini menunjukkan bahwa terdapat dimensi ketentuan Allah SWT yang dapat 'dihapus' dan 'ditetapkan'. Penafsiran klasik dan kontemporer memaknai 'penghapusan' dan 'penetapan' ini sebagai manifestasi dari *badā'*. Ibnu Katsir dalam tafsirnya menjelaskan bahwa ayat ini menunjukkan kekuasaan Allah SWT untuk mengubah takdir dan ketentuan-Nya sesuai dengan kehendak-Nya. Lebih lanjut, dalam hadis juga indikasi konsep *badā'*, meskipun perlu pemahaman yang

hati-hati agar tidak terjebak pada pemahaman yang keliru tentang ilmu Allah SWT. Pemahaman *badā'* ini memberikan makna penting bagi seorang muslim. Jika ketentuan Allah SWT tidaklah statis dalam pandangan manusia dan dapat berubah sesuai kehendak-Nya, maka ini menstimulus kesadaran bahwa perbuatan manusia mempunyai pengaruh terhadap ketentuan Allah SWT terhadap dirinya. Kesadaran ini menjadi pendorong utama bagi praktik *muhasabah*.

Kesadaran akan potensi *badā'* mendorong seorang muslim untuk senantiasa melakukan *muhasabah*. *Muhasabah* dalam bahasa Indonesia berarti perhitungan atau evaluasi. Dalam konteks agama, *muhasabah* adalah upaya seorang hamba untuk menghisab (mengevaluasi) dirinya atas segala perbuatan, perkataan, dan bahkan niatnya. Al-Ghazali dalam *Ihya Ulumuddin* mengartikan *muhasabah* sebagai upaya seorang hamba dalam mengukur dirinya sendiri atas kekurangan dan kesalahan dalam menjalankan perintah Allah SWT, serta meningkatkan kualitas ibadah dan ketakwaan. *Muhasabah* menjadi penting karena seorang muslim menyadari bahwa perbuatan dan tingkah lakunya dapat menjadi sebab perubahan ketentuan Allah SWT terhadap dirinya. Jika ia berbuat baik dan taat, ia berharap ketentuan Allah SWT akan menjadi baik baginya, baik di dunia maupun di akhirat. Sebaliknya, jika ia berbuat buruk dan maksiat, ia khawatir akan mendapatkan ketentuan yang kurang baik, seperti musibah, kesulitan hidup, atau azab di akhirat.

Praktik *muhasabah* dalam perspektif *badā'* tidak hanya terbatas pada evaluasi perbuatan lahiriah, seperti shalat, puasa, zakat, dan

haji. Lebih dari itu, *muhasabah* juga mencakup aspek batiniah yang lebih dalam, seperti niat, motivasi, dan kualitas hati. Seorang muslim yang memahami *badā'* akan senantiasa memeriksa niatnya dalam beramal, apakah semata-mata karena Allah SWT ataukah tercampur dengan tendensi *riya* (pamer) atau *sum'ah* (mencari popularitas). Ia juga akan memikirkan motivasinya dalam melakukan suatu perbuatan, apakah didorong oleh hawa nafsu ataukah semata-mata karena mencari ridha Allah SWT. Lebih dalam lagi, ia akan berusaha membersihkan jantung dari penyakit-penyakit hati seperti iri, dengki, *ujub* (bangga diri), dan *takabbur* (sombong). Dalam konteks ini, *muhasabah* menjadi instrumen penting dalam *tazkiyatun nafs* (pensucian jiwa), yaitu proses membersihkan diri dari sifat-sifat tercela dan menyempurnakan diri dengan sifat-sifat terpuji.

Dalam tradisi tasawuf, *muhasabah* menempati posisi sentral sebagai salah satu tahapan penting dalam perjalanan spiritual seorang *salik* (pejalan spiritual). Para ahli tasawuf menekankan bahwa *muhasabah* merupakan kunci untuk mencapai *maqam* (tingkatan spiritual) yang lebih tinggi. Al-Qusyairi dalam *Ar-Risalah al-Qusyairiyah* menyebutkan *muhasabah* sebagai salah satu dari sekian banyak *maqamat* dalam perjalanan spiritual menuju Allah SWT. Beliau menjelaskan bahwa seorang *salik* harus senantiasa bermuhasabah agar tidak terlena dengan kenikmatan dunia dan melupakan tujuan utama hidupnya, yaitu mendekatkan diri kepada Allah SWT.

Al-Ghazali dalam *Ihya Ulumuddin* memberikan panduan praktis tentang *muhasabah*. Beliau menjelaskan bahwa *muhasabah* harus

dilakukan secara rutin, baik setiap hari, setiap minggu, maupun setiap bulan. Beliau membayangkan agar seorang muslim memimpin waktu tertentu setiap hari untuk memikirkan perbuatannya sepanjang hari, menyebarkan amalan-amalan yang telah dilakukan, dan merencanakan perbaikan untuk hari esok. Al-Ghazali juga menekankan pentingnya *muhasabah* sebelum tidur, sebagai bentuk pertanggungjawaban diri atas segala perbuatan yang telah dilakukan seharian. Praktik *muhasabah* yang rutin ini akan membantu seorang muslim untuk terus-menerus memperbaiki diri, meningkatkan kualitas ibadah, dan menghindari amalan maksiat. Lebih lanjut, *muhasabah* dalam perspektif tasawuf tidak hanya sekedar evaluasi diri, tetapi juga menjadi sarana untuk memutar nikmat-nikmat Allah SWT yang telah diberikan. Dengan menikmati nikmat-nikmat tersebut, seorang muslim akan semakin bersyukur dan termotivasi untuk meningkatkan ketaatan kepada Allah SWT.

***Badā'* sebagai Pendorong *Tazkiyatun Nafs* (Penyucian Diri)**

Dalam tradisi keilmuan Islam, konsep *tazkiyatun nafs* (penyucian diri) memegang peranan sentral dalam perjalanan spiritual seorang muslim. *Tazkiyatun nafs* merupakan proses berkelanjutan untuk membersihkan jiwa dari noda dosa dan penyakit hati, serta menyempurnakannya dengan akhlak mulia dan sifat-sifat terpuji yang diridhai Allah SWT. Upaya ini tidak hanya bertujuan untuk meraih kebahagiaan di akhirat, tetapi juga untuk mencapai ketenangan dan keberkahan hidup di dunia. Salah satu konsep teologis dalam Islam yang memiliki makna signifikan terhadap

motivasi dan implementasi *tazkiyatun nafs* adalah *badā'*. Secara etimologis, *badā'* berarti tampak jelas atau nyata setelah sebelumnya tersembunyi. Dalam konteks teologi Islam, *badā'* dipahami sebagai perubahan atau pembatalan ketentuan Allah SWT yang telah diberitahukan sebelumnya, berdasarkan kehendak dan kebijaksanaan-Nya yang mutlak. Konsep ini, meskipun terkadang diperselisihkan dalam beberapa aliran teologi Islam, memiliki potensi besar untuk mendorong seorang muslim dalam melakukan *tazkiyatun nafs*. Konsep ini didasarkan pada ayat-ayat Al-Quran yang secara eksplisit menyebutkan tentang kemampuan Allah SWT untuk mengubah ketentuan-Nya. Salah satu ayat yang sering dijadikan rujukan adalah firman Allah SWT dalam surah Ar-Ra'd ayat 39:

يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ ۖ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ

"Allah menghapuskan apa yang Dia kehendaki dan menetapkan (apa yang Dia kehendaki), dan di sisi-Nya-lah terdapat Ummul Kitab (Lauh Mahfuzh)." (QS. Ar-Ra'd : 39) Ayat ini, menurut para mufasir, menegaskan bahwa Allah SWT mempunyai kehendak mutlak dan kekuasaan untuk mengubah ketentuan-Nya sesuai dengan hikmah dan keadilan-Nya. Ibnu Katsir dalam *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azhim* menjelaskan bahwa ayat ini menunjukkan bahwa Allah SWT dapat menghapus takdir buruk dan mengatur takdir dengan baik, atau sebaliknya, sesuai dengan kehendak-Nya.⁶⁷⁵ Senada dengan itu, Muhammad Quraish Shihab dalam *Tafsir Al-Misbah* menafsirkan ayat ini sebagai penegasan bahwa ketentuan Allah SWT tidaklah statis dan tertutup terhadap perubahan,

melainkan dinamis dan responsif terhadap berbagai faktor, termasuk doa dan amal.⁶⁷⁶

Sementara itu, *tazkiyatun nafs*, sebagaimana dijelaskan oleh Raghīb al-Isfahani dalam *Mufradat Alfazh Al-Qur'an*, berasal dari kata *zaka* yang berarti tumbuh, berkembang, dan suci.⁶⁷⁷ Dalam konteks agama, *tazkiyatun nafs* Merujuk pada upaya sistematis untuk membersihkan jiwa dari sifat-sifat tercela seperti riya, ujub, hasad, dengki, dan sifat-sifat negatif lainnya, serta mengisinya dengan sifat-sifat terpuji seperti ikhlas, tawadhu, sabar, syukur, dan cinta kepada Allah SWT. Konsep *tazkiyatun nafs* memiliki landasan yang kuat dalam Al-Quran, salah satunya adalah firman Allah SWT dalam surah Asy-Syams ayat 9-10:

قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا

“Sejujurnya beruntunglah orang yang menyucikan jiwa itu, dan sesungguhnya merugilah orang yang mengotorinya.” (QS. Asy-Syams : 9-10) Ayat ini secara jelas mengindikasikan bahwa kesuksesan dan keberuntungan seorang hamba sangat bergantung pada kemampuannya dalam melakukan *tazkiyatun nafs*. Al-Qurthubi dalam *Tafsir Al-Jami' li Ahkam Al-Qur'an* menjelaskan bahwa ayat ini merupakan janji Allah SWT bagi orang-orang yang berusaha membersihkan jiwa mereka dari segala kotoran spiritual dan moral.⁶⁷⁸

Konsep *badā'* memiliki peran krusial dalam memotivasi seorang muslim untuk secara aktif dan sungguh-sungguh melakukan *tazkiyatun nafs*. Kesadaran akan adanya *badā'* menumbuhkan harapan dan optimisme bahwa takdir

dan ketentuan Allah SWT tidaklah bersifat final dan tidak dapat diubah. Seorang muslim yang memahami konsep ini menyadari bahwa dengan melakukan upaya *tazkiyatun nafs*, ia memiliki potensi untuk mempengaruhi ketentuan Allah SWT menjadi lebih baik, baik dalam urusan dunia maupun akhirat.

Motivasi ini berangkat dari pemahaman bahwa dosa dan kemaksiatan dapat menjadi penghalang datangnya rahmat dan karunia Allah SWT, bahkan dapat menjadi penyebab datangnya musibah dan kesulitan hidup. Sebaliknya, ketaatan dan *tazkiyatun nafs* membuka pintu rahmat dan keberkahan, serta berpotensi mengubah ketentuan buruk menjadi ketentuan baik. Dalam sebuah hadis qudsi, Allah SWT berfirman: “*Aku sesuai dengan prasangka hamba-Ku kepada-Ku.*” (HR. Bukhari dan Muslim dari Abu Hurairah)⁶⁷⁹ Hadis ini, meskipun tidak secara langsung menyebutkan *badā'*, mengandung makna yang relevan. Prasangka baik kepada Allah SWT, yang diringi dengan upaya sungguh-sungguh dalam *tazkiyatun nafs*, dapat menjadi faktor penentu datangnya kebaikan dan perubahan takdir yang lebih baik. Kesadaran akan *badā'* memperkuat prasangka baik ini, karena seorang muslim meyakini bahwa Allah SWT Maha Pemurah dan Maha Pengasih, serta senantiasa membuka pintu pengampunan dan rahmat bagi hamba-Nya yang bertaubat dan berusaha memperbaiki diri.

Proses *tazkiyatun nafs* dalam perspektif *badā'* melibatkan serangkaian upaya yang terintegrasi dan berkelanjutan. Upaya-upaya ini tidak hanya bersifat ritualistik, tetapi juga mencakup aspek

moral, spiritual, dan sosial. Berikut adalah beberapa langkah penting dalam proses *tazkiyatun nafs* yang dipengaruhi oleh pemahaman tentang *badā'* :

1. Taubat dan Istighfar: Langkah pertama dan mendasar dalam *tazkiyatun nafs* adalah taubat dan istighfar. Kesadaran akan *badā'* mendorong seorang muslim untuk segera bertaubat dari dosa-dosa yang telah diperbuat dan memohon ampunan kepada Allah SWT. Taubat yang sungguh-sungguh (taubat nasuha), yang diiringi dengan penyesalan, pengakuan dosa, dan tekad untuk tidak kembali, membuka pintu rahmat Allah SWT dan berpotensi mengubah ketentuan buruk yang mungkin telah ditetapkan sebagai akibat dari dosa-dosa tersebut. Imam Ghazali dalam *Ihya Ulumuddin* menjelaskan bahwa taubat merupakan kunci pembuka segala kebaikan dan penutup segala keburukan.⁶⁸⁰ Doa istighfar yang dipanjatkan dengan penuh harap dan keyakinan bahwa Allah SWT Maha Pengampun, dapat menjadi salah satu wasilah *badā'*, yaitu berubahnya ketentuan Allah SWT menjadi lebih baik.
2. Meningkatkan Kualitas Ibadah: Ibadah merupakan sarana utama untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT dan membersihkan hati dari kotoran-kotoran spiritual. Dalam perspektif *badā'*, peningkatan kualitas ibadah, baik ibadah wajib maupun ibadah sunnah, dapat menjadi faktor yang mempengaruhi ketentuan Allah SWT. Ibadah yang khushuk, ikhlas, dan sesuai dengan tuntunan syariat, menunjukkan kesungguhan seorang hamba dalam meraih ridha Allah SWT. Syekh Abdul Qadir al-Jailani

dalam *Al-Fath ar-Rabbani* menekankan pentingnya menjaga kualitas ibadah dan menjadikannya sebagai sarana untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT.⁶⁸¹ Shalat yang dikerjakan dengan khushyuk, puasa yang dijaga dari hal-hal yang membatalkan pahala, zakat yang ditunaikan dengan ikhlas, dan ibadah-ibadah lainnya, berpotensi mendatangkan rahmat dan keberkahan, serta mengubah ketentuan yang kurang baik menjadi lebih baik.

3. Menghindari Maksiat: sama ibadah mendekatkan diri kepada Allah SWT, maksiat menjauhkan diri dari-Nya. Menghindari segala bentuk maksiat, baik maksiat lahir maupun maksiat batin, merupakan langkah krusial dalam *tazkiyatun nafs*. Kesadaran akan *badā'* mendorong seorang muslim untuk menjauhi maksiat dengan sungguh-sungguh, karena maksiat dapat menjadi penyebab turunnya murka Allah SWT dan datangnya kesulitan hidup. Ibnu Qayyim al-Jauziyyah dalam *Ad-Daa' wa ad-Dawaa'* menjelaskan bahwa dosa dan maksiat memiliki dampak buruk yang sangat besar bagi kehidupan seorang hamba, baik di dunia maupun di akhirat.⁶⁸² Menjauhi maksiat bukan sekedar meninggalkan perbuatan dosa secara lahir, namun juga membersihkan hati dari kecenderungan dan keinginan untuk berbuat maksiat.
4. Bergaul dengan Orang-Orang Salih: Lingkungan pergaulan memiliki pengaruh besar terhadap kondisi spiritual seseorang. Bergaul dengan orang-orang salih dan bertakwa memberikan pengaruh positif terhadap jiwa dan mendorong untuk terus

meningkatkan kualitas spiritual. Orang-orang salih dapat menjadi teladan dalam beribadah dan berakhlak mulia, serta dapat memberikan nasehat dan motivasi dalam *tazkiyatun nafs*. Dalam perspektif *badā'*, bergaul dengan orang-orang salih dapat menjadi salah satu cara untuk meraih keberkahan dan rahmat Allah SWT, serta berpotensi mengubah ketentuan buruk menjadi lebih baik melalui doa dan pengaruh positif dari orang-orang salih tersebut.

5. Mempelajari Ilmu Agama: Ilmu agama merupakan cahaya yang stagnan jalan *tazkiyatun nafs*. Mempelajari ilmu agama yang benar, terutama ilmu tentang tauhid, fikih, dan akhlak, memberikan pemahaman yang komprehensif tentang Islam dan membantu dalam membedakan antara yang hak dan yang batil, serta antara yang baik dan yang buruk. Ilmu agama juga memberikan panduan praktis dalam melakukan *tazkiyatun nafs* sesuai dengan tutunan syariat. Dalam konteks *badā'*, ilmu agama membantu seorang muslim untuk memahami cara-cara yang diridhai Allah SWT dalam beribadah dan beramal salih, sehingga upaya *tazkiyatun nafs* yang dilakukan menjadi lebih efektif dalam meraih ridha Allah SWT dan mengubah ketentuan-Nya menjadi lebih baik.
6. Zikir dan Doa: Zikir dan doa merupakan senjata ampuh dalam *tazkiyatun nafs*. Senantiasa mengingat Allah SWT melalui zikir dan doa menenangkan hati, membersihkannya dari kegelisahan dan kecemasan, serta mendekatkan diri kepada-Nya. Doa, sebagai permohonan langsung kepada Allah SWT,

memiliki potensi besar untuk mengubah ketentuan-Nya. Dalam perspektif *badā'*, zikir dan doa menjadi sarana penting untuk memohon perlindungan, pertolongan, dan rahmat Allah SWT dalam proses *tazkiyatun nafs*. Zikir yang diucapkan dengan khusyuk dan doa yang dipanjatkan dengan penuh harap dan keyakinan, dapat menjadi wasilah *badā'*, yaitu berubahnya ketentuan Allah SWT sesuai dengan kehendak-Nya yang Maha Bijaksana.

Ibnu Athaillah as-Sakandari, seorang sufi besar abad ke-13 Masehi, dalam kitabnya *Al-Hikam*, memberikan pandangan mendalam tentang *tazkiyatun nafs*. Beliau mengingatkan bahwa *tazkiyatun nafs* adalah proses yang berkelanjutan dan membutuhkan kesungguhan serta kesabaran. Beliau juga menjelaskan bahwa *tazkiyatun nafs* tidak hanya bertujuan untuk membersihkan diri dari dosa-dosa, tetapi juga untuk mencapai *maqam* (Tingkatan spiritual) yang lebih tinggi di sisi Allah SWT, yaitu *maqam ihsan*.⁶⁸³ *Maqam ihsan* adalah tingkatan spiritual tertinggi dalam Islam, di mana seorang hamba beribadah kepada Allah SWT seolah-olah melihat-Nya, dan jika tidak bisa melihat-Nya, maka ia yakin bahwa Allah SWT melihatnya. Pandangan Ibnu Athaillah sejalan dengan konsep *badā'*. Upaya *tazkiyatun nafs* yang berkelanjutan dan sungguh-sungguh, dengan tujuan mencapai *maqam ihsan*, merupakan bentuk ikhtiar maksimal seorang hamba untuk meraih ridha Allah SWT dan mengubah ketentuan-Nya menjadi yang terbaik.

***Badā'* sebagai Pendorong *Tajdid* (Pembaruan Niat dan Amal)**

Kesadaran akan adanya *badā'* menyadarkan seorang muslim bahwa kondisi spiritualnya tidaklah statis dan permanen. Ia tidak boleh merasa aman dan berpuas diri dengan amal ibadah yang telah dilakukan, seolah-olah jaminan surga telah pasti digenggam. Sebaliknya, ia harus selalu merasa khawatir akan kemungkinan terjadinya perubahan kondisi spiritualnya menjadi buruk, atau amalnya menjadi tidak diterima di sisi Allah SWT. Kekhawatiran yang positif ini, yang lahir dari pemahaman *badā'*, mendorong seorang Muslim untuk secara aktif melakukan *tajdid* (pembaruan) niat dan amal.

Tajdid dalam konteks ini berarti upaya seorang Muslim untuk memperbaharui dan meningkatkan kualitas niat dan amal ibadahnya secara berkelanjutan. *Tajdid* bukan sekedar mengulang-ulang ibadah secara rutin, tetapi juga menghidupkan kembali ruh ibadah, memperdalam pemahaman tentang ajaran agama, dan memperbaiki segala kekurangan yang ada dalam diri. Dengan melakukan *tajdid*, seorang muslim senantiasa berusaha untuk bergerak maju dalam perjalanan spiritualnya dan semakin mendekatkan dirinya kepada Allah SWT.

Dalam perspektif *badā'*, *tajdid* niat dan amal mencakup berbagai aspek penting yang saling berkaitan, antara lain:

1. Memperbaharui Niat: Niat merupakan ruh dari setiap amal ibadah. Rasulullah SAW bersabda, “*Sejujurnya amal perbuatan itu tergantung pada niatnya, dan sesungguhnya setiap orang akan mendapatkan sesuai dengan apa yang diniatkannya.*”⁶⁸⁴.

Hadis ini menegaskan bahwa nilai suatu amal ibadah sangat ditentukan oleh niat yang mendasarinya. Dalam konteks *tajdid*, seorang Muslim perlu secara rutin memperbaharui niatnya sebelum melakukan setiap amal ibadah. Niat harus semata-mata karena Allah SWT, mengharapkan ridha-Nya, dan bukan karena tujuan duniawi seperti pujian manusia, popularitas, atau keuntungan materi. Dengan memperbaharui niat, seorang muslim menjaga keikhlasan dalam beribadah dan menjauhkan diri dari riya' (pamer) dan sum'ah (mencari popularitas).

2. Meningkatkan Kualitas Amal: *Tajdid* juga mencakup upaya untuk terus meningkatkan kualitas amal ibadah, baik dari segi kuantitas maupun kualitas. Kuantitas amal dapat ditingkatkan dengan memperbanyak ibadah-ibadah sunnah seperti shalat sunnah, puasa sunnah, sedekah, dan membaca Al-Qur'an. Kualitas amal dapat ditingkatkan dengan mempelajari tata cara ibadah yang benar sesuai dengan tutunan syariat Islam, serta berusaha menghadirkan hati dan khusyu' dalam setiap ibadah. Imam Al-Ghazali dalam *Ihya Ulumuddin* menekankan pentingnya kualitas dalam ibadah, bukan sekedar kuantitas yang kosong dari makna dan kekhusyuan⁶⁸⁵. Kesadaran *badā'* mendorong seorang muslim untuk tidak merasa cukup dengan kualitas amal yang ada, namun terus berupaya meningkatkan kualitasnya agar semakin sempurna di sisi Allah SWT.
3. Memperbaiki Kesalahan dan Kekurangan: Sebagai manusia, seorang Muslim tidak luput dari kesalahan dan kekurangan dalam amal ibadahnya. *Tajdid* dalam perspektif *badā'* menuntut

seorang Muslim untuk senantiasa melakukan introspeksi diri (muhasabah) dan mengidentifikasi kesalahan serta kekurangan yang telah dilakukan. Setelah menyadari kesalahan dan kekurangan tersebut, ia harus berusaha untuk memperbaiki dan menyelaraskan kepada Allah SWT. Tobat yang sungguh-sungguh (taubat nasuha) adalah bagian penting dari *tajdid*, karena dengan tobat, seorang muslim membersihkan diri dari dosa-dosa yang dapat menghalangi kedekatannya dengan Allah SWT. Sayyid Sabiq dalam *Fiqh Sunnah* menjelaskan tentang pentingnya tobat dan istighfar dalam kehidupan seorang muslim⁶⁸⁶.

4. Mencari Ilmu Agama: Ilmu agama adalah fondasi penting bagi *tajdid* amal. Dengan ilmu agama yang benar, seorang muslim akan memiliki pemahaman yang lebih baik tentang Islam, tata cara ibadah yang benar, dan akhlak yang mulia. Menuntut ilmu agama adalah bagian dari *tajdid* karena dengan ilmu, seorang muslim dapat memperbaiki amalnya agar sesuai dengan tuntunan syariat dan meningkatkan kualitasnya. Al-Qur'an dan Hadis sangat menganjurkan umat Islam untuk menuntut ilmu. Allah SWT berfirman, "*Katakanlah: 'Adakah sama orang-orang yang mengetahui dengan orang-orang yang tidak mengetahui?' Sesungguhnya orang yang berakallah yang dapat menerima pelajaran.*" (QS. Az-Zumar : 9). Ibnu Athaillah dalam *Al-Hikam* menekankan bahwa ilmu adalah cahaya yang mencapai jalan spiritual seorang salik (penempu jalan spiritual).⁶⁸⁷

5. Istiqamah dalam Ketaatan: *Tajdid* juga mencakup upaya untuk istiqamah dalam ketaatan kepada Allah SWT. Istiqamah berarti konsisten dan teguh dalam melakukan amal ibadah dan menjauhi maksiat, serta tidak mudah tertipu oleh kenikmatan dunia dan hawa nafsu. Istiqamah adalah kunci keberhasilan dalam perjalanan spiritual seorang muslim. Allah SWT memerintahkan hamba-Nya untuk istiqamah dalam firman-Nya, *"Maka tetaplah kamu pada jalan yang benar, sebagaimana diperintahkan kepadamu dan (juga) orang yang telah taubat bersama kamu dan janganlah kamu melampaui batas. Sesungguhnya Dia Maha Melihat apa yang kamu kerjakan."* (QS. Hud : 112). Imam An-Nawawi dalam *Riyadhus Shalihin* memasukkan bab khusus tentang istiqamah dan keutamaannya.⁶⁸⁸ Kesadaran *badā'* mengingatkan seorang muslim bahwa istiqamah bukanlah sesuatu yang otomatis, namun membutuhkan perjuangan terus-menerus dan pertolongan dari Allah SWT.

Sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, hadis Nabi SAW yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari dan Muslim menjadi landasan penting dalam memahami niat *tajdid* :

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَىٰ

"Sejujurnya amal perbuatan itu tergantung pada niatnya, dan sesungguhnya setiap orang akan mendapatkan sesuai dengan apa yang diniatkannya." (HR. Bukhari dan Muslim) Hadis ini, yang seringkali diletakkan di awal kitab-kitab hadis, menunjukkan betapa pentingnya niat dalam Islam. Imam An-Nawawi dalam *Riyadhus*

Shalihin menempatkan hadis ini sebagai hadis pertama, sebagai penekanan terhadap urgensi niat dalam setiap amal ibadah⁶⁸⁹. Hadis ini secara eksplisit mengajarkan bahwa nilai dan pahala suatu amal ibadah sangat bergantung pada niat yang mendasarinya. Oleh karena itu, *tajdid* niat menjadi kunci utama dalam meningkatkan kualitas amal ibadah dan meraih ridha Allah SWT.

Kesadaran bahwa kondisi spiritual tidaklah statis dan takdir dapat berubah atas kehendak Allah SWT, memotivasi seorang muslim untuk tidak berpuas diri dan terus berupaya meningkatkan kualitas spiritualitasnya. *Tajdid* niat dan amal mencakup berbagai aspek, mulai dari memperbaharui niat, meningkatkan kualitas amal, memperbaiki kesalahan, menggali ilmu agama, hingga istiqamah dalam ketaatan. Dengan senantiasa melakukan *tajdid*, seorang muslim akan terus bergerak maju dalam perjalanan spiritualnya, semakin mendekatkan diri kepada Allah SWT, dan meraih kebahagiaan di dunia dan akhirat. Pemahaman *badā'* dan implementasi *tajdid* dalam kehidupan sehari-hari merupakan wujud dari semangat *ihsan* (berbuat baik) dalam Islam, yaitu beribadah kepada Allah SWT seolah-olah melihat-Nya, dan jika tidak mampu melihat-Nya, maka yakinlah bahwa Allah SWT selalu melihat kita.⁶⁹⁰

Dimensi Sosial dari Pemahaman Takdir dan Al-Badā'

Dalam teologi Islam, konsep takdir (ketetapan ilahi) dan *al-badā'* (perubahan kehendak Allah yang tampak) merupakan dua aspek penting yang saling berkaitan dalam memahami hubungan antara manusia dan Tuhan. Takdir seringkali dipahami sebagai rencana Allah yang azali dan mencakup segala sesuatu yang akan

terjadi di alam semesta, sementara *al-badā'* menunjukkan kemungkinan adanya perubahan atau penangguhan dalam pelaksanaan takdir tersebut berdasarkan kehendak dan kebijaksanaan Allah. Pemahaman mendalam tentang kedua konsep ini tidak hanya memberikan keyakinan pada dimensi individu, tetapi juga memiliki dampak signifikan dalam interaksi sosial dan pembentukan masyarakat yang berempati dan penuh kepedulian.

Salah satu esensi sosial paling mendasar dari pemahaman takdir dan *al-badā'* adalah menumbuhkan sikap untuk tidak mudah menghakimi orang lain. Ketika seseorang memahami bahwa segala sesuatu terjadi atas izin dan kehendak Allah, termasuk kondisi dan situasi yang dialami oleh individu lain, maka kecenderungan untuk menghakimi orang lain akan berkurang. Pemahaman takdir mengajarkan bahwa setiap manusia memiliki jalan hidup yang telah ditetapkan oleh Allah, yang mungkin penuh dengan ujian dan cobaan. Dalam konteks ini, menghakimi seseorang yang tampak melakukan kesalahan atau berada dalam kondisi sulit menjadi tidak relevan, karena hakikat dari takdir dan alasan di balik kejadian tersebut hanya diketahui oleh Allah Swt. Imam Al-Ghazali, dalam karya monumentalnya *Ihya Ulumuddin*, menekankan pentingnya *husnudzon* (berprasangka baik) kepada sesama muslim dan menjauhi sikap menghakimi, karena penilaian manusia seringkali terbatas pada aspek lahiriah saja, sementara hakikat batiniah hanya diketahui oleh Allah⁶⁹¹. Lebih lanjut, konsep *al-badā'* menambah dimensi lain dalam menghindari penghakiman. Jika takdir dapat mengalami *badā'*, artinya kondisi seseorang saat

ini bukanlah penentu mutlak nasibnya di masa depan. Seseorang yang hari ini tampak buruk atau melakukan kesalahan, bisa jadi di masa depan ia akan berubah menjadi lebih baik atas kehendak Allah. Oleh karena itu, menghakimi seseorang berdasarkan kondisi saat ini menjadi tidak bijaksana dan tidak mencerminkan pemahaman yang komprehensif tentang takdir dan *al-badā'*.

Pemahaman takdir dan *al-badā'* juga secara signifikan mendorong empati dan kepedulian dalam interaksi sosial. Empati muncul ketika seseorang mampu merasakan dan memahami perasaan serta pengalaman orang lain. Kesadaran bahwa setiap individu memiliki takdirnya masing-masing, yang unik dan mungkin penuh dengan kesulitan, menumbuhkan rasa empati dan simpati. Ketika seseorang melihat orang lain mengalami musibah atau kesulitan, ia akan menyadari bahwa hal tersebut mungkin merupakan bagian dari takdir yang telah ditetapkan Allah untuknya. Pemahaman ini memotivasi untuk memberikan bantuan dan dukungan, bukan malah menghindar atau menyalahkan. Dalam Al-Qur'an, Allah Swt. Perintah umat Islam untuk saling tolong menolong dalam kebaikan dan ketakwaan, sebagaimana firman-Nya, *"Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam melakukan dosa dan pelanggaran."* (QS. Al-Maidah : 2). Ayat ini menjadi landasan teologis bagi pentingnya kepedulian sosial dan saling membantu antar sesama umat Islam. Konsep *al-badā'* semakin memperkuat dorongan untuk berempati dan peduli. Jika takdir dapat berubah, maka upaya untuk membantu orang lain

keluar dari kesulitan atau memperbaiki kondisi mereka menjadi sangat relevan dan bermakna. Bantuan dan dukungan yang diberikan dapat menjadi salah satu faktor yang Allah gunakan untuk mengubah takdir seseorang menjadi lebih baik. Dengan demikian, pemahaman *al-badā'* tidak hanya memberikan harapan bagi individu yang mengalami kesulitan, tetapi juga memotivasi orang lain untuk berperan aktif dalam mewujudkan perubahan positif dalam kehidupan sesamanya.

Selain itu, pemahaman takdir dan *kesadaran al-badā'* membayangkan bahwa setiap orang berada dalam perjalanan takdir yang unik. Tidak ada dua individu yang memiliki takdir yang tetap sama. Setiap manusia diberikan ujian dan cobaan yang berbeda-beda, serta potensi dan kemampuan yang beragam. Kesadaran akan keunikan takdir ini menghindarkan individu dari sikap membanding-bandingkan diri dengan orang lain atau merasa lebih baik dari yang lain. Sebaliknya, pemahaman ini mendorong untuk menghargai perbedaan dan keragaman dalam masyarakat. Ibnu Arabi, seorang tokoh sufi terkemuka, dalam *Futuhat al-Makkiyyah*, menjelaskan bahwa keunikan takdir setiap individu merupakan manifestasi dari keagungan dan kebijaksanaan Allah.⁶⁹² Setiap individu memiliki peran dan fungsi masing-masing dalam rencana Allah yang lebih besar. Oleh karena itu, saling menghormati dan bekerja sama dalam kebaikan menjadi kunci untuk membangun masyarakat yang harmonis dan sejahtera. Pemahaman *al-badā'* juga menekankan bahwa perjalanan takdir setiap individu bersifat dinamis dan terbuka terhadap perubahan. Kesadaran ini

memotivasi untuk terus berusaha dan berikhtiar untuk mencapai yang terbaik dalam hidupnya, serta tidak mudah putus asa ketika menghadapi kesulitan. Keyakinan bahwa takdir dapat berubah atas kehendak Allah memberikan harapan dan optimisme dalam menjalani kehidupan, serta mendorong untuk senantiasa berprasangka baik kepada Allah dan kepada sesama manusia.

Pemahaman takdir dan *al-badā'* dalam teologi Islam memiliki dimensi sosial yang sangat signifikan. Pemahaman ini tidak hanya relevan dalam ranah keyakinan individu, tetapi juga memberikan panduan etika dan moral dalam berinteraksi dengan sesama manusia. Dengan memahami takdir dan *al-badā'*, individu akan terhindar dari sikap mudah menghakimi, menumbuhkan rasa empati dan kepedulian, serta menyadari keunikan perjalanan takdir setiap orang. Implikasi sosial dari pemahaman ini sangat positif, yaitu terciptanya masyarakat yang lebih toleran, penuh kasih sayang, dan saling menghormati. Pendidikan dan sosialisasi konsep takdir dan *al-badā'* yang komprehensif dan mendalam menjadi penting untuk mewujudkan nilai-nilai luhur ini dalam kehidupan bermasyarakat, sehingga tercipta keharmonisan dan kesejahteraan sosial yang diridhai Allah Swt.

Takdir, Al-Badā', dan Jalan Menuju Makrifat

Takdir: Ketetapan Ilahi dan Penerimaan Diri

Konsep takdir merupakan fondasi penting dalam teologi Islam, menduduki posisi sentral sebagai salah satu rukun iman yang wajib diyakini oleh setiap Muslim. Keyakinan terhadap takdir (*qada* dan *qadar*) bukanlah sekadar pengakuan pasif terhadap

kekuatan yang lebih besar, melainkan sebuah kerangka keyakinan yang kompleks dan berimplikasi luas terhadap cara pandang, sikap, dan tindakan seorang Muslim dalam menjalani kehidupan. Memahami takdir secara komprehensif menghadirkan ketenangan jiwa, memotivasi ikhtiar yang optimal, serta menumbuhkan penerimaan diri dan keadaan yang lapang dada, yang pada akhirnya menjadi jalan menuju kedekatan spiritual dengan Allah SWT (*ma'rifatullah*).

Iman kepada takdir, sebagaimana dijelaskan dalam berbagai literatur keislaman, adalah meyakini sepenuh hati bahwa segala sesuatu yang terjadi di alam semesta ini, baik maupun buruk, suka maupun duka, telah ditetapkan dan ditentukan oleh Allah SWT. Ketentuan ini mencakup seluruh aspek kehidupan, sejak penciptaan alam semesta hingga detail terkecil dari kejadian sehari-hari. Imam Nawawi dalam *Syarh Shahih Muslim* menjelaskan bahwa iman kepada takdir mencakup empat tingkatan, yaitu ilmu Allah yang meliputi segala sesuatu, catatan Allah di Lauh Mahfuzh tentang segala kejadian, kehendak Allah yang pasti terjadi, dan penciptaan segala sesuatu oleh Allah.⁶⁹³ Keyakinan ini ditegaskan dalam berbagai ayat Al-Quran, salah satunya adalah firman Allah dalam Surat Al-Qamar (54:49): "*Sesungguhnya Kami menciptakan segala sesuatu menurut ukuran.*"⁶⁹⁴ Ayat ini menunjukkan bahwa penciptaan dan perjalanan alam semesta berada dalam koridor ketetapan dan perencanaan Allah yang Maha Sempurna.

Memahami takdir bukan berarti menafikan peran ikhtiar atau usaha manusia. Dalam ajaran Islam, manusia diberikan kebebasan

memilih dan berusaha (*ikhtiar*), namun ikhtiar ini tetap berada dalam lingkup ketetapan Allah SWT. Konsep *kasb* (usaha perbuatan) menjelaskan bagaimana manusia bertanggung jawab atas perbuatannya, meskipun segala sesuatu pada akhirnya kembali kepada kehendak Allah. Ibnu Athaillah dalam *Al-Hikam* menyatakan bahwa “*Geraknya tindakanmu adalah bukti adanya kemauan-Nya kamu, dan geraknya hatimu adalah bukti kecintaan-Nya kamu.*”⁶⁹⁵ Kalimat hikmah ini mengisyaratkan bahwa ikhtiar manusia merupakan wujud dari kehendak Allah, dan di saat yang sama, bimbingan hati menuju Allah juga merupakan anugerah dari-Nya. Dengan demikian, tidak ada pertentangan antara takdir dan ikhtiar, melainkan keduanya berjalan beriringan dalam harmoni penciptaan.

Pemahaman yang benar tentang takdir akan melahirkan ketenangan jiwa (*thuma'ninah*) dan menghilangkan rasa cemas yang berlebihan. Seorang Muslim yang memahami takdir menyadari bahwa segala sesuatu yang terjadi dalam hidupnya adalah atas izin dan ketentuan Allah. Ketika menghadapi kesulitan atau musibah, ia tidak larut dalam keputusan atau menyalahkan takdir secara membuta, melainkan pengalaman sebagai ujian dan ketetapan yang terbaik dari Allah. Sebaliknya, ketika meraih kesenangan atau keberhasilan, ia tidak menjadi sombong atau lupa diri, melainkan bersyukur atas karunia Allah dan menyadari bahwa semua itu juga merupakan bagian dari takdir-Nya. Dengan demikian, pemahaman tentang takdir yang mendalam membentengi hati dari keguncangan emosional yang berlebihan, baik dalam suka maupun duka. Hal ini

selaras dengan ajaran tasawuf yang menekankan pentingnya *ridha* (kerelaan) terhadap segala ketentuan Allah sebagai jalan menuju ketenangan batin.⁶⁹⁶

Dalam konteks *marifatullah*, pemahaman takdir memiliki peran yang sangat signifikan. *Ma'rifatullah* adalah tingkatan spiritual tertinggi dalam Islam, yaitu ilmu yang mendalam tentang Allah SWT, bukan hanya melalui akal, tetapi juga melalui hati dan pengalaman spiritual. Pemahaman takdir yang benar menjadi salah satu jalan untuk mencapai *ma'rifatullah* karena ia menumbuhkan sikap penerimaan diri dan keadaan (*ridha bil qadha*). Seorang *arif* (orang yang arif) menyadari bahwa setiap kejadian dalam hidupnya, baik yang menyenangkan maupun yang menyakitkan, memiliki hikmah dan pelajaran tersendiri yang mengantarkannya semakin dekat kepada Allah. Masalah dan penderitaan tidak lagi dipandang sebagai sesuatu yang sepenuhnya negatif, melainkan sebagai bagian dari proses pembersihan jiwa dan peningkatan derajat spiritual. Penerimaan ini bukanlah sikap pasif atau menyerah pada keadaan, melainkan sikap aktif yang menyelimuti kesadaran bahwa Allah SWT senantiasa hadir dan menyertai hamba-Nya dalam setiap kondisi.

Ayat Al-Quran dalam Surat Al-Hadid (57:22) yang berbunyi, "*Tidak ada suatu musibah pun yang menimpa bumi dan tidak pula pada dirimu sendiri melainkan telah tertulis dalam kitab (Lauh Mahfuzh) sebelum Kami menciptakannya. Sesungguhnya yang demikian itu mudah bagi Allah,*"⁶⁹⁷ secara eksplisit menyatakan keluasan ilmu dan kekuasaan Allah dalam takdir. Ayat ini menjadi

pengingat yang kuat bagi setiap umat Islam untuk senantiasa bersandar kepada Allah dalam menghadapi segala ujian dan cobaan hidup. Pemahaman mendalam terhadap ayat ini menumbuhkan rasa *tawakal* (percaya penuh kepada Allah) dan *pasrah* (menyerahkan diri kepada kehendak Allah), yang merupakan kunci penting dalam mencapai *ma'rifatullah*. Al-Ghazali dalam *Ihya Ulumuddin* menjelaskan bahwa *tawakal* adalah puncak dari keyakinan terhadap takdir, di mana seorang hamba menyerahkan segala urusannya kepada Allah setelah berusaha secara maksimal.⁶⁹⁸ *Tawakal* yang hakiki akan menghantarkan seorang muslim pada ketenangan hati dan ketenangan pikiran, karena ia meyakini bahwa Allah selalu memberikan yang terbaik bagi hamba-Nya.

Konsep takdir dalam Islam bukanlah dogma yang membatasi kebebasan manusia atau menghilangkan tanggung jawab. Sebaliknya, takdir merupakan kerangka keyakinan yang holistik dan integral, yang memberikan makna dan arah dalam kehidupan seorang Muslim. Memahami takdir dengan benar akan menumbuhkan ketenangan jiwa, mendorong ikhtiar yang optimal, dan mengantarkan pada penerimaan diri dan keadaan yang lapang dada. Pada akhirnya, pemahaman takdir yang mendalam menjadi jalan menuju *ma'rifatullah*, yaitu ilmu spiritual yang hakiki tentang Allah SWT, Sang Pencipta dan Pengatur seluruh alam semesta.

Al-Badā': Manifestasi Kekuasaan dan Harapan

Konsep *al-badā'* dalam teologi Islam seringkali menimbulkan dan menimbulkan berbagai interpretasi, terutama karena kesan

awalnya yang mungkin bertentangan dengan doktrin takdir yang telah ditetapkan. Secara leksikal, *badā'* berarti 'tampak' atau 'menjadi jelas' setelah sebelumnya tersembunyi⁶⁹⁹. Dalam konteks teologi Islam, *al-badā'* dipahami sebagai manifestasi kekuasaan dan rahmat Allah SWT yang luas, bukan sebagai perubahan dalam ilmu Allah yang azali dan meliputi segala sesuatu. Pemahaman yang mendalam terhadap *al-badā'* justru memperkuat keimanan seorang muslim, menumbuhkan harapan, dan menjauhkannya dari sikap fatalistik yang merusak jiwa.

Kesalahpahaman terhadap *al-badā'* seringkali muncul dari penafsiran literal yang mengira sebagai perubahan dalam pengetahuan Allah SWT. Pemahaman ini secara mendasar dibedakan dengan sifat Allah sebagai *Al-'Alim* (Maha Mengetahui) yang ilmunya sempurna dan tidak terbatas oleh waktu maupun perubahan. Para teolog Islam terkemuka, seperti Imam al-Ghazali, telah menjelaskan bahwa ilmu Allah bersifat azali dan mencakup segala sesuatu yang telah terjadi, sedang terjadi, dan akan terjadi, bahkan segala sesuatu yang mungkin terjadi jika syarat-syaratnya terpenuhi⁷⁰⁰. Dalam kerangka pemikiran ini, *al-badā'* bukanlah koreksi atau revisi terhadap ilmu Allah, melainkan kehendak manifestasi dan kekuasaan-Nya yang tak terbatas. Ia merupakan cara Allah SWT berinteraksi dengan ciptaan-Nya, khususnya manusia, dalam dimensi waktu dan ruang yang kita pahami. Dengan kata lain, *al-badā'* adalah cara Allah menampilkan kepada hamba-Nya perubahan takdir yang tampak, bukan perubahan dalam ilmu-Nya yang abadi.

Konsep *al-badā'* justru menegaskan keluasan rahmat dan kekuasaan Allah SWT. Ia menunjukkan bahwa keputusan Allah tidaklah bersifat kaku dan tertutup sepenuhnya terhadap doa dan usaha manusia. Sebagai hamba, manusia diberikan ruang untuk berikhtiar dan memohon kepada Allah SWT agar mengubah nasib yang tampak dihadapannya. Doa, amal saleh, dan ketakwaan dapat menjadi wasilah bagi seorang hamba untuk meraih rahmat Allah dan mengubah takdir yang sebelumnya tampak buruk menjadi lebih baik⁷⁰¹. Hal ini tidak berarti bahwa manusia memiliki kemampuan untuk memaksakan atau mengubah ilmu Allah, melainkan Allah SWT dengan rahmat dan kebijaksanaan-Nya memberikan kemungkinan perubahan takdir yang *tampak* bagi manusia, sesuai dengan ilmu-Nya yang mencakup segala sesuatu. Misalnya, seseorang yang ditakdirkan sakit, dengan doa, usaha pengobatan, dan izin Allah, dapat sembuh. Kesembuhan ini adalah manifestasi *al-badā'*, di mana takdir yang awalnya tampak sakit berubah menjadi sehat, namun semua ini tetap berada dalam ilmu Allah yang azali.

Pemahaman *al-badā'* memiliki dampak psikologis dan spiritual yang signifikan bagi seorang muslim, terutama dalam menumbuhkan harapan dan optimisme. Dalam ajaran Islam, keputusasaan adalah sifat yang tercela dan dilarang. Allah SWT berfirman dalam Al-Qur'an, "... dan janganlah kamu berputus asa dari rahmat Allah. Sesungguhnya tiada berputus asa dari rahmat Allah, melainkan kaum yang kafir." (QS.Yusuf : 87). Konsep *al-badā'* menjadi landasan teologis bagi harapan ini, karena ia mengajarkan bahwa pintu rahmat Allah selalu terbuka dan tidak ada

situasi yang benar-benar tertutup bagi perubahan melalui doa dan usaha⁷⁰². Meskipun takdir telah ditetapkan, Allah SWT memberikan ruang bagi intervensi manusia melalui doa dan ikhtiar. Pemahaman ini sangat penting dalam perjalanan spiritual seorang muslim karena menjaganya dari sikap fatalistik yang memberdayakan dan memutuskan asa yang menghancurkan. Sebaliknya, ia akan terus berusaha dan berdoa kepada Allah SWT, dengan *husnudzon* (prasangka baik) bahwa rahmat dan karunia-Nya selalu menyertainya.

Keterkaitan *al-badā'* dengan *husnudzon* kepada Allah SWT diperkuat oleh hadis qudsi yang masyhur: “*Aku (Allah) menurut prasangka hamba-Ku kepada-Ku, dan Aku bersamanya apabila ia mengingat-Ku.*” (HR. Bukhari dan Muslim)⁷⁰³. Hadis ini betapa pentingnya prasangka baik seorang hamba kepada Tuhannya. Pemahaman *al-badā'* secara inheren menumbuhkan *husnudzon*, karena ia mengajarkan bahwa Allah SWT Maha Pengasih, Maha Penyayang, dan Maha Mengabulkan doa hamba-Nya. Ketika seorang muslim memahami *al-badā'*, ia menyadari bahwa doanya tidak sia-sia dan usahanya tidak percuma. Ia percaya bahwa Allah SWT dapat mengubah takdir yang tampak baginya melalui rahmat dan karunia-Nya. Prasangka baik ini menjadi energi spiritual yang mendorong seorang hamba untuk terus mendekatkan diri kepada Allah SWT, beribadah dengan khusyuk, dan beramal saleh dengan ikhlas, yang pada akhirnya merupakan esensi dari *ma'rifatullah* (mengenal Allah)⁷⁰⁴.

Dalam konteks tasawuf, konsep *al-badā'* juga memiliki dimensi yang dalam. Para sufi seringkali menekankan pentingnya

menyampaikan diri (*tawakkal*) kepada Allah SWT, namun menyampaikan diri ini tidaklah berarti pasrah tanpa usaha. Justru, *tawakkal* yang benar adalah menyerahkan diri yang aktif, di mana seorang hamba berusaha semaksimal mungkin sesuai dengan kemampuan yang diberikan Allah, dan kemudian menyerahkan hasil akhirnya kepada kehendak Allah. Pemahaman *al-badā'* memperkuat konsep *tawakkal* ini, karena ia mengajarkan bahwa usaha manusia dan doa sangatlah berarti di sisi Allah SWT. Dengan memahami *al-badā'*, seorang sufi tidak hanya pasrah menerima takdir yang tampak, namun juga aktif berdoa dan berusaha mengubah takdirnya dengan izin Allah SWT⁷⁰⁵. Proses ini, yang dilakukan dengan *husnudzon* dan kesadaran akan wujud kekuasaan Allah dalam *al-badā'*, akan mengantarkannya pada tingkatan *ma'rifatullah* yang lebih tinggi.

Konsep *al-badā'* dalam teologi Islam bukanlah indikasi perubahan dalam ilmu Allah yang azali, melainkan manifestasi kekuasaan dan rahmat-Nya yang tak terbatas. Ia menunjukkan dinamika interaksi antara Allah SWT dan hamba-Nya dalam dimensi waktu dan ruang, di mana doa dan usaha manusia memiliki peran signifikan dalam mengubah takdir yang tampak. Pemahaman yang benar terhadap *al-badā'* mampu menumbuhkan harapan dan optimisme, menjauhkan diri dari keputusasaan dan fatalisme, serta mendorong seorang muslim untuk terus mendekatkan diri kepada Allah SWT melalui ibadah, amal saleh, dan *husnudzon*. Dengan demikian, *al-badā'* bukan sekedar konsep teologis, tetapi juga

landasan spiritual yang penting dalam perjalanan seorang muslim menuju *ma'rifatullah* .

Sinergi Takdir dan Al-Badā' Menuju Ma'rifatullah

Dalam khazanah pemikiran Islam, konsep takdir dan *al-badā'* seringkali menghadirkan diskursus yang kompleks dan terkadang dianggap paradoks. Takdir, sebagai ketetapan Allah SWT yang azali, dipandang sebagai kenyataan yang tidak terhindarkan. Sementara *al-badā'* , yang bermakna perubahan atau penampakan baru dalam ilmu Allah,⁷⁰⁶ menimbulkan pertanyaan tentang permulaan dan potensi perubahan takdir melalui usaha dan doa manusia. Pemahaman integratif terhadap keduanya akan membuka chakra spiritual yang lebih luas, mengharmoniskan antara kepasrahan dan ikhtiar, serta menampilkan ketenangan jiwa, penerimaan dengan cinta, dan cinta kepada Allah dalam segala kondisi sebagai indikator tercapainya *ma'rifatullah* .

Pemahaman yang dikotomis terhadap takdir dan *al-badā'* seringkali menimbulkan kebingungan. Sebagian orang terjebak dalam determinisme fatalistik akibat pemahaman takdir yang sempit, sementara yang lain mungkin meremehkan ilmu Allah karena konsep *al-badā'* . Namun, perspektif yang lebih mendalam mengungkap bahwa kedua konsep ini justru saling melengkapi dan memperkaya pemahaman kita tentang keagungan dan kebijaksanaan Ilahi. Takdir, dalam hakikatnya, adalah rencana sempurna Allah SWT yang meliputi segala sesuatu yang telah, sedang, dan akan terjadi. Ia merupakan manifestasi ilmu Allah yang Maha Luas dan mencakup segala zaman dan tempat. serupa firman

Allah dalam Al-Quran: *“Sesungguhnya Kami menciptakan segala sesuatu menurut ukuran.”* (QS. Al-Qamar : 49).⁷⁰⁷ Ayat ini menegaskan bahwa penciptaan alam semesta dan segala isinya, termasuk kehidupan manusia, berada dalam ketetapan dan ukuran yang telah ditentukan oleh Allah SWT. Namun, pemahaman takdir tidak boleh terjebak pada konsep fatalisme yang menafikan peran ikhtiar manusia. Dalam titik inilah konsep *al-badā'* hadir sebagai penjelas dan penyeimbang. *Al-badā'*, menurut perspektif teologi Islam yang moderat, tidak berarti perubahan dalam ilmu Allah yang azali, melainkan perubahan manifestasi kehendak Allah yang *temporal* dalam realitas dunia.⁷⁰⁸ Allah SWT, dengan ilmu-Nya yang meliputi segala sesuatu, telah mengetahui segala kemungkinan yang akan terjadi, termasuk perubahan takdir yang mungkin terjadi akibat usaha dan doa hamba-Nya. Dalam konteks ini, doa dan ikhtiar manusia menjadi bagian dari skenario takdir itu sendiri. serupa hadis Nabi Muhammad SAW yang menekankan peran doa dalam mengubah takdir: *“Tidak ada yang dapat menolak takdir (ketetapan Allah) kecuali doa, dan tidak ada yang dapat menambah umur kecuali perbuatan baik.”* (HR. Tirmidzi).⁷⁰⁹ Hadis ini menegaskan bahwa doa mempunyai kekuatan untuk mempengaruhi takdir, bukan dalam arti mengubah ilmu Allah, tetapi mengubah manifestasi takdir dalam kenyataan kehidupan manusia. Dengan demikian, pemahaman tentang takdir dan *al-badā'* secara sinergis akan menumbuhkan kesadaran bahwa manusia memiliki peran aktif dalam perjalanan hidupnya. Takdir bukanlah penghalang bagi ikhtiar, melainkan kerangka kerja Ilahi yang di dalamnya manusia

diberikan kebebasan untuk memilih dan berusaha, dengan keyakinan bahwa Allah SWT senantiasa mengabulkan doa dan meridhai usaha hamba-Nya yang tulus. Kesadaran inilah yang landasan menjadi bagi perjalanan spiritual *ma'rifatullah* .

Ketika seorang hamba mampu mengintegrasikan pemahaman takdir dan *al-badā'* dalam kehidupannya, maka akan terpancar manifestasi-manifestasi spiritual yang menjadi indikator tercapainya *ma'rifatullah* . Setidaknya terdapat tiga manifestasi utama yang dapat diamati:

1. Hidup dalam Ketenangan Jiwa: Pemahaman takdir yang mendalam, yang diiringi dengan pemahaman *al-badā'* , akan melahirkan ketenangan jiwa yang hakiki. Seorang *arif billah* (orang yang mengenal Allah) menyadari bahwa segala sesuatu yang terjadi dalam hidupnya, baik suka maupun duka, adalah ketetapan Allah SWT yang mengandung hikmah dan kebaikan. Ketenangan ini bukan berarti apatis atau pasrah tanpa usaha, melainkan ketenangan yang lahir dari keyakinan penuh terhadap kebijaksanaan Ilahi. Menurut Imam Al-Ghazali dalam *Ihya Ulumuddin* , ketenangan hati adalah buah dari *tawakkal* (berserah diri kepada Allah) yang sempurna, yang hanya dapat dicapai oleh mereka yang memiliki *ma'rifatullah* .⁷¹⁰ Ketenangan jiwa ini menjadi modal utama bagi seorang hamba untuk terus mendekatkan diri kepada Allah SWT dalam setiap kondisi.
2. Menerima Ketetapan dengan Cinta: Lebih dari sekedar pasrah, seorang yang mencapai *ma'rifatullah* akan menerima segala

ketetapan Allah SWT dengan cinta. Ia memahami bahwa di balik setiap ujian dan cobaan, bahkan yang tampak menyakitkan, terdapat kasih sayang dan rahmat Allah SWT yang tersembunyi. Cinta kepada Allah SWT membuatnya mampu menerima segala takdir dengan ridha dan syukur. Ibnu Athaillah As-Sakandari dalam *Al-Hikam* menyatakan bahwa tanda cinta sejati kepada Allah adalah ridha terhadap segala ketentuan-Nya, baik yang menyenangkan maupun yang tidak menyenangkan.⁷¹¹ Penerimaan dengan cinta ini merupakan manifestasi dari *mahabbah* (cinta) kepada Allah SWT yang mendalam, yang merupakan salah satu maqam (Tingkatan spiritual) tertinggi dalam tasawuf.⁷¹²

3. Mencintai Allah dalam Segala Kondisi: Puncak dari *ma'rifatullah* adalah kemampuan mencintai Allah SWT dalam segala kondisi, baik suka maupun duka, lapang hingga sempit. Cinta ini bukan cinta yang bersyarat, melainkan cinta yang tulus dan murni karena kesadaran akan keagungan dan kesempurnaan Allah SWT. Cinta inilah yang menjadi motor penggerak utama dalam seluruh aspek kehidupan seorang *arif billah*. Rabi'ah al-Adawiyah, seorang sufi perempuan terkenal, menggambarkan cinta ini sebagai cinta yang tidak mengharapkan balasan surga atau takut neraka, melainkan cinta yang murni karena Allah SWT semata.^[8] Cinta yang demikian akan selalu muncul dalam setiap ucapan, perbuatan, dan bahkan dalam diamnya seorang *arif billah*.

Sinergi antara takdir dan *al-badā'* merupakan paradigma integratif yang esensial dalam memahami spiritualitas Islam. Takdir mengajarkan kepasrahan dan penerimaan terhadap ketentuan Ilahi, sementara *al-badā'* menumbuhkan harapan dan motivasi untuk berusaha dan berdoa. Pemahaman yang utuh terhadap keduanya tidak hanya menghindarkan dari pemahaman yang ekstrem dan simplistik, tetapi juga membuka jalan menuju *ma'rifatullah*. Indikator tercapainya *ma'rifatullah* melalui sinergi takdir dan *al-badā'* termanifestasi dalam ketenangan jiwa, penerimaan ketetapan dengan cinta, dan cinta kepada Allah SWT dalam segala kondisi. Dengan menghayati sinergi ini, seorang hamba dapat menjalani kehidupan spiritual yang seimbang, harmonis, dan penuh makna, sehingga mampu meraih kedekatan yang hakiki dengan Allah SWT.

Puncak Perjalanan Ruhani dan Kesadaran Al-Badā'

Guru Mursyid sebagai Kebutuhan Mutlak Menuju Al-Badā'

Peran Guru Mursyid dalam Proses Al-Badā'

Dalam tradisi Sufisme, pencarian kedekatan dengan Tuhan merupakan tujuan utama yang ditempuh melalui serangkaian tahapan spiritual yang kompleks dan mendalam. Salah satu konsep penting dalam perjalanan spiritual ini adalah *al-Badā'*, yang secara etimologis berarti “permulaan” atau “penampakan baru,” namun dalam konteks sufistik merujuk pada perubahan ruhani yang mendalam dan transformatif, membawa dampak signifikan pada takdir spiritual seorang *salik* (penempuh jalan spiritual). Proses pencapaian *al-Badā'* ini tidaklah mudah dan seringkali membutuhkan bimbingan khusus dari seorang guru mursyid. Guru mursyid, sebagai pembimbing spiritual yang telah mencapai tingkat kesempurnaan tertentu dalam pemahaman dan pengalaman sufistik, memegang peran sentral dalam mengantarkan *salik* menuju tingkatan *al-Badā'*. Peran utama guru mursyid dalam proses *al-Badā'* adalah membimbing *salik* melalui tahapan-tahapan spiritual yang terstruktur, sebuah sistem yang dirancang untuk membersihkan diri dari penghalang-penghalang ruhani dan mendekatkan diri kepada Ilahi. Tahapan-tahapan ini, yang seringkali dikenal dengan istilah *maqamat*, merupakan urutan perkembangan spiritual yang harus dilalui seorang *salik* di bawah

bimbingan mursyid. Salah satu kerangka tahapan yang umum diajarkan oleh para mursyid mencakup *takhalli*, *tahalli*, dan *tajalli*, yang kemudian bermuara pada terwujudnya *al-Badā'*. Tahapan *takhalli* merupakan proses awal dan fundamental dalam perjalanan spiritual. Dalam tahapan ini, mursyid membimbing *salik* untuk mengosongkan diri dari *amradh al-qalb* atau penyakit-penyakit hati, seperti riya (pamer), ujub (kagum pada diri sendiri), hasad (iri hati), dan berbagai sifat tercela lainnya yang menghambat kedekatan dengan Allah SWT. Proses *takhalli* ini melibatkan introspeksi mendalam, muhasabah (evaluasi diri), dan upaya sungguh-sungguh untuk menghilangkan sifat-sifat negatif tersebut melalui berbagai amalan spiritual yang dianjurkan oleh mursyid, seperti dzikir, tafakur, dan shalat malam. Guru mursyid memberikan arahan dan nasihat yang personal sesuai dengan kondisi spiritual *salik*, membantunya mengenali dan mengatasi penyakit-penyakit hati yang mungkin tidak disadarinya. Sebagaimana Imam Al-Ghazali dalam *Ihya Ulumuddin* menekankan pentingnya *tazkiyatun nafs* (pensucian jiwa) sebagai langkah awal menuju kesempurnaan spiritual, dan peran mursyid di sini sangat krusial dalam mengawal proses pensucian diri ini.⁷¹³

Setelah berhasil melalui tahapan *takhalli*, *salik* memasuki tahapan *tahalli*. Pada tahap ini, mursyid membimbing *salik* untuk mengisi diri dengan *sifat Allah* atau sifat-sifat terpuji yang mencerminkan keagungan dan kesempurnaan Ilahi. *Tahalli* bukan sekadar meniru sifat-sifat Allah, tetapi lebih kepada menumbuhkan dan mewujudkan sifat-sifat tersebut dalam diri *salik* sebagai

cerminan dari kedekatan dengan-Nya. Sifat-sifat seperti sabar, syukur, ikhlas, tawadhu (rendah hati), dan mahabbah (cinta) menjadi fokus utama dalam tahapan ini. Mursyid mengajarkan *salik* bagaimana mengamalkan sifat-sifat terpuji ini dalam kehidupan sehari-hari, baik dalam hubungannya dengan Allah SWT, sesama manusia, maupun alam semesta. Proses *tahalli* ini bukan hanya bersifat teoritis, tetapi juga praktis dan membutuhkan latihan serta mujahadah (perjuangan spiritual) yang berkelanjutan. Guru mursyid memberikan contoh teladan dalam mengamalkan sifat-sifat terpuji, sehingga *salik* memiliki panutan yang nyata dalam proses *tahalli* ini. Ibnu Athaillah dalam *Al-Hikam* menyatakan bahwa "Sesungguhnya Allah SWT menghiasi hati para wali-Nya dengan sifat-sifat-Nya," mengisyaratkan bahwa *tahalli* merupakan proses penting dalam mencapai kewalisan dan kedekatan dengan Allah SWT, dan mursyid berperan sebagai fasilitator dalam proses penghiasan hati ini.⁷¹⁴

Tahapan selanjutnya adalah *tajalli*, yang secara harfiah berarti "penyingkapan" atau "manifestasi." Dalam konteks sufistik, *tajalli* merujuk pada penyingkapan cahaya kebenaran Ilahi kepada hati *salik*. *Tajalli* bukanlah tujuan akhir dalam perjalanan spiritual, melainkan merupakan sebuah anugerah dan manifestasi dari kedekatan *salik* dengan Allah SWT setelah melalui proses *takhalli* dan *tahalli*. Pada tahapan ini, *salik* mulai merasakan kehadiran Ilahi dalam dirinya dan alam semesta dengan lebih intens. Pengalaman *tajalli* dapat berupa berbagai bentuk, seperti iluminasi spiritual, intuisi yang kuat, atau mimpi-mimpi yang sarat makna.

Mursyid berperan dalam membimbing *salik* untuk memahami dan memaknai pengalaman *tajalli* yang dialaminya, serta mengarahkannya agar tidak terjebak dalam euforia spiritual sesaat, tetapi terus meningkatkan kualitas ibadah dan kedekatannya dengan Allah SWT. Syekh Abdul Qadir al-Jailani dalam *al-Fath ar-Rabbani wa al-Fayd ar-Rahmani* menjelaskan bahwa *tajalli* adalah “terbukanya hijab antara hamba dan Tuhannya,” menggambarkan *tajalli* sebagai momen pencerahan spiritual yang signifikan, dan mursyid berperan dalam memastikan *salik* siap dan mampu menerima anugerah *tajalli* ini dengan benar.⁷¹⁵

Melalui bimbingan mursyid dalam melewati tahapan *takhalli*, *tahalli*, dan *tajalli*, *salik* diharapkan mencapai kondisi *al-Badā’*. *Al-Badā’* di sini bukan sekadar perubahan kondisi ruhani biasa, melainkan sebuah transformasi fundamental yang mengubah takdir spiritual *salik*. *Al-Badā’* dapat dipahami sebagai perubahan dari kondisi yang kurang baik menuju kondisi yang lebih baik di sisi Allah SWT, sebuah peningkatan derajat spiritual yang signifikan. Perubahan ini tidak hanya bersifat internal, namun juga dapat termanifestasi dalam kehidupan *salik* secara lahiriah, seperti kemudahan dalam urusan dunia, keberkahan dalam rezeki, atau perlindungan dari musibah. Namun, esensi *al-Badā’* tetaplah pada perubahan ruhani yang mendalam dan meningkatnya kedekatan dengan Allah SWT. M. Solihin dalam *Tasawuf Tematik* menjelaskan bahwa *al-Badā’* dalam konteks sufistik adalah “perubahan kehendak Allah SWT yang tampak pada diri seorang hamba yang telah mencapai tingkat kesucian tertentu,” menegaskan bahwa *al-*

Badā' merupakan anugerah Ilahi yang diberikan kepada *salik* yang telah menjalani proses spiritual dengan sungguh-sungguh di bawah bimbingan mursyid.⁷¹⁶

Selain membimbing melalui tahapan-tahapan spiritual, mursyid juga berperan dalam mengarahkan *salik* untuk meninggalkan keterikatan pada dunia dan memasuki wilayah *tawakal* dan cinta Ilahi. Keterikatan pada dunia dan segala kenikmatannya seringkali menjadi penghalang utama dalam perjalanan spiritual. Mursyid mengajarkan *salik* untuk zuhud terhadap dunia, bukan berarti meninggalkan dunia sepenuhnya, tetapi lebih kepada tidak menjadikan dunia sebagai tujuan utama, melainkan sebagai sarana untuk beribadah kepada Allah SWT. Guru mursyid menanamkan pemahaman bahwa kebahagiaan sejati tidak terletak pada materi duniawi, melainkan pada kedekatan dengan Allah SWT. Selanjutnya, mursyid membimbing *salik* untuk mengembangkan *tawakal* atau kepasrahan total kepada Allah SWT. *Tawakal* bukan berarti pasrah tanpa usaha, melainkan menyerahkan segala urusan kepada Allah SWT setelah berusaha semaksimal mungkin. Dengan *tawakal*, *salik* akan merasa tenang dan tidak mudah putus asa dalam menghadapi berbagai cobaan hidup, karena ia yakin bahwa Allah SWT selalu bersamanya dan akan memberikan yang terbaik baginya. Terakhir, dan yang paling utama, mursyid membimbing *salik* untuk menumbuhkan *mahabbah* atau cinta Ilahi. Cinta kepada Allah SWT adalah puncak dari segala pencarian spiritual dalam Sufisme. Mursyid mengajarkan berbagai cara untuk meningkatkan cinta kepada Allah SWT, seperti melalui dzikir, tafakur,

membaca Al-Quran, dan meneladani Rasulullah SAW. Dengan cinta Ilahi yang mendalam, *salik* akan merasa bahagia dan tenang dalam beribadah kepada Allah SWT, serta termotivasi untuk terus meningkatkan kualitas spiritualnya. Sayyid Muhammad bin Alawi al-Maliki al-Hasani dalam *Zubdat al-Itqan fi Ulum al-Qur'an* menyebutkan bahwa “Cinta kepada Allah SWT adalah inti dari segala ibadah,” menunjukkan bahwa *mahabbah* merupakan landasan utama dalam seluruh amalan spiritual, dan mursyid berperan penting dalam menumbuhkan dan memelihara cinta ini dalam hati *salik*.⁷¹⁷

Guru mursyid memegang peran yang sangat vital dan tidak tergantikan dalam proses *al-Badā'* pada jalan Sufi. Melalui bimbingan mursyid dalam melewati tahapan *takhalli*, *tahalli*, dan *tajalli*, serta pengarahannya untuk meninggalkan keterikatan dunia, mengembangkan *tawakal*, dan menumbuhkan cinta Ilahi, *salik* dibimbing secara sistematis menuju transformasi ruhani yang mendalam, yaitu *al-Badā'*. *Al-Badā'* bukan hanya sekadar perubahan spiritual biasa, melainkan sebuah anugerah Ilahi yang mengubah takdir spiritual *salik* menjadi lebih baik dan lebih dekat dengan Allah SWT. Kehadiran mursyid sebagai pembimbing spiritual menjadi sangat penting karena perjalanan menuju *al-Badā'* adalah perjalanan yang kompleks dan penuh tantangan, membutuhkan seorang ahli yang berpengalaman dan memiliki *maqam* spiritual yang tinggi untuk mengantarkan *salik* mencapai tujuan akhirnya. Peran guru mursyid dalam proses *al-Badā'* merupakan elemen kunci dalam tradisi Sufisme yang terus relevan hingga saat ini.

Guru Sebagai Cermin Diri: Menemukan Ruh Sejati

Dalam tradisi spiritual dan khususnya dalam dunia tasawuf, konsep guru memiliki kedudukan yang sentral. Lebih dari sekedar pemberi ilmu pengetahuan eksoteris, guru dalam konteks ini, yang sering disebut sebagai mursyid, berperan sebagai pembimbing ruhani yang mengantarkan murid menuju *ma'rifat*, yaitu pengetahuan dan pengenalan yang mendalam tentang Tuhan. Peran guru dalam *ma'rifat* ini unik, karena tidak fokus pada penambahan informasi baru, melainkan pada upaya menyadarkan kembali fitrah ruhani murid kepada asal dan tujuan sejatinya. Esensi pendidikan *ma'rifat* terletak pada transformasi internal dan penyucian jiwa, bukan semata-mata pada akumulasi pengetahuan lahiriah. Dalam kerangka ini, guru bukan dilihat sebagai sumber informasi baru yang ditransfer kepada murid. Sebaliknya, guru berfungsi sebagai pengingat dan pemicu kesadaran ruhani yang telah melekat dalam diri murid. Pendekatan ini selaras dengan pandangan bahwa manusia secara fitrah telah memiliki potensi *ma'rifat* yang perlu diaktifkan kembali. serupa Al-Qur'an menyatakan bahwa Allah SWT telah meniupkan ruh-Nya ke dalam diri manusia⁷¹⁸. Ruh ini, yang merupakan esensi ilahi dalam diri manusia, seringkali tertutup oleh hijab duniawi dan keegoan. Peran guru membuka kembali akses murid ke potensi ruhani ini.

Guru dalam *ma'rifat* bertindak sebagai pembuka hijab dan pemberi sinyal ruhani. Hijab dalam konteks ini merujuk pada berbagai penghalang yang menutupi pandangan batin murid terhadap hakikat diri dan realitas spiritual. Hijab ini dapat berupa

kecintaan pada dunia, kelekatan pada ego, prasangka, dan berbagai bentuk kemiskinan spiritual lainnya. Guru, dengan kebijaksanaan dan kesucian hatinya, mampu melihat potensi ruhani murid yang tersembunyi di balik hijab-hijab tersebut. Guru kemudian memberikan isyarat-isyarat ruhani, baik melalui perkataan, perbuatan, maupun keadaan yang diciptakan, yang bertujuan untuk menggugah kesadaran murid. Syarat-syarat ini tidak selalu bersifat verbal, tetapi lebih sering disampaikan melalui bahasa hati dan intuisi, yang hanya dapat dipahami oleh murid yang hatinya telah siap dan terbuka. Misalnya, dalam tradisi tasawuf, kisah-kisah sufi seringkali mengandung makna ruhani yang mendalam, yang dapat menjadi cermin bagi murid untuk merefleksikan kondisi dirinya. Rumi, dalam *Matsnawi*-nya, banyak menggunakan kisah-kisah alegoris untuk menyampaikan ajaran-ajaran spiritual yang mendalam⁷¹⁹.

Konsep *al-Badā'* atau permulaan dalam konteks ini menjadi sangat relevan. *Al-Badā'* Merujuk pada momen pencerahan atau kebangkitan spiritual yang dialami murid ketika ia mulai menyaksikan hakikat dirinya melalui pantulan cahaya mursyid. Guru bertindak sebagai cermin yang memantulkan kembali potensi ruhani murid yang sebenarnya. Ketika murid berinteraksi dengan guru yang memiliki ruh yang jernih dan terhubung dengan sumber ilahi, murid secara tidak langsung melihat pantulan kejernihan dan potensi ruhani tersebut dalam dirinya sendiri. Ibarat bercermin, murid tidak melihat wajah gurunya, tetapi melihat potensi wajahnya sendiri yang selama ini mungkin terabaikan atau tidak disadari.

Proses *al-Badā'* ini seringkali diawali dengan kekaguman dan rasa hormat murid kepada guru. Kekaguman ini bukan sekedar kekaguman pada sosok fisik atau kepandaian intelektual guru, namun lebih pada pengakuan hati terhadap kualitas ruhani yang terpancar dari guru. Melalui kekaguman dan interaksi yang tulus, murid secara bertahap mulai menyadari potensi ruhani yang serupa dalam dirinya.

Lebih lanjutnya, peran guru sebagai cermin diri bukan berarti guru adalah sosok ideal yang sempurna dan tanpa cela. Guru tetaplah manusia biasa dengan segala keterbatasannya. Namun, dalam konteks *ma'rifat*, guru telah mencapai tingkat kesadaran ruhani yang lebih tinggi dan memiliki kemampuan untuk memancarkan cahaya kebenaran kepada murid. Pantulan cahaya ini bukan berarti guru memberikan “ilmu baru” yang tidak ada dalam diri murid, melainkan menyadarkan kembali murid pada “ilmu” yang telah ada secara potensial dalam ruhanya, yaitu pengetahuan tentang Allah SWT dan hakikat diri sebagai hamba-Nya. serupa Ibnu Athaillah As-Sakandari dalam *Al-Hikam* pentingnya menemukan hikmah dalam diri sendiri, guru membantu murid untuk menggali hikmah terpendam tersebut melalui proses refleksi dan bimbingan⁷²⁰.

Dalam praktiknya, proses “bercermin” pada guru dalam *ma'rifat* tidak selalu berjalan linier dan mudah. Siswa perlu memiliki kesiapan hati, kerendahan diri, dan ketekunan dalam mengikuti guru bimbingan. Kadang-kadang, pantulan yang diberikan guru mungkin terasa tidak nyaman atau bahkan menyakitkan bagi

ego murid. Ini karena cermin yang jujur akan memantulkan apa adanya, termasuk kekurangan dan kelemahan diri. Namun, justru melalui “pantulan” yang jujur inilah, murid dapat melihat area-area dalam dirinya yang perlu diperbaiki dan disucikan. Proses ini memerlukan keberanian dan keterbukaan dari murid untuk menerima diri apa adanya, serta kemauan untuk terus bertransformasi menuju kesempurnaan ruhani.

Peran guru sebagai cermin diri dalam pendidikan *ma'rifat* adalah peran yang esensial dan transformatif. Guru bukan sekedar sumber pengetahuan eksternal, melainkan fasilitator yang membantu murid menemukan pengetahuan dan potensi ruhani yang telah ada dalam diri mereka sendiri. Melalui interaksi dengan guru yang ruhani, murid dapat membuka hijab diri, menyadari hakikat diri, dan memulai perjalanan panjang menuju *ma'rifatullah*, pengenalan yang mendalam kepada Allah SWT. Proses ini adalah proses penemuan ruh sejati, di mana guru berperan sebagai cermin yang memantulkan kembali cahaya kebenaran dan potensi ilahi yang tersembunyi dalam diri setiap murid.

Tanda Seorang Salik Membutuhkan Al-Badā'

Perjalanan spiritual seorang *salik* (penempu jalan spiritual) seringkali digambarkan sebagai pendakian gunung yang terjal dan penuh liku. Di tengah upaya mencapai kedekatan dengan Sang Khalik, seorang *salik* tak jarang menemui fase stagnasi dan kebimbangan. Fase ini ditandai dengan kehidupan batin yang terasa hambar, doa-doa yang seolah tak berbuah, dan hilangnya arah dalam meniti jalan spiritual. Kondisi ini, dalam tradisi tasawuf,

menjadi indikasi kuat bahwa seorang *salik* membutuhkan *al-badā'*, sebuah momen pencerahan dan bimbingan spiritual yang transformatif. Salah satu indikator utama seorang *salik* memerlukan *al-badā'* adalah kehidupan batin yang stagnan. Stagnasi ini termanifestasi dalam berbagai aspek kehidupan spiritual. Pertama, hilangnya kelezatan dalam beribadah. Shalat, dzikir, dan amalan lainnya yang dulunya menjadi sumber ketenangan dan kebahagiaan, kini terasa kering dan mekanistik. Hati tidak lagi hadir sepenuhnya dalam setiap ritual, dan koneksi spiritual yang dulu terasa kuat, kini meredup. Kedua, doa-doa yang dipanjatkan seolah-olah tidak berbuah. Seorang *salik* mungkin merasa bahwa munajat dan permohonannya tidak lagi diijabah, atau tidak memberikan dampak yang signifikan dalam kehidupannya. Perasaan ini dapat menimbulkan keputusasaan dan keraguan akan efektivitas ibadah yang selama ini dijalankan. Ketiga, rasa kehilangan arah yang mendalam. *Salik* merasa jalan spiritual yang ditempuhnya tidak lagi jelas tujuannya, atau bahkan salah arah. Motivasi untuk beribadah dan mendekatkan diri kepada Allah SWT menurun drastis, digantikan oleh kebingungan dan kejenuhan. Kondisi-kondisi ini, menurut para ahli Sufi, mengindikasikan bahwa ruh seorang *salik* sedang mengalami “kekeringan spiritual” dan membutuhkan siraman rohani yang segar dan terarah. Imam al-Ghazali dalam *Ihya' Ulumuddin* tekankan pentingnya menjaga hati agar tetap hidup dan subur, karena hati yang mati akan menghalangi sampainya hidayah dan rahmat Allah SWT.

Dalam konteks ini, kehadiran guru mursyid menjadi sangat krusial. Guru mursyid bukan hanya berperan sebagai pemberi jalan (*mudarris* atau *mu'allim*), tetapi lebih dari itu, ia berfungsi sebagai penghidup ruh yang hampir padam. Peran guru mursyid melampaui penyampaian pengetahuan agama secara teoritis. Ia adalah seorang *murabbi*, pendidik spiritual yang mampu membimbing muridnya melalui *tarbiyah ruhiyah* (pendidikan spiritual) yang komprehensif. Guru mursyid memiliki *bashirah* (mata hati) yang tajam, sehingga mampu membaca kondisi spiritual muridnya dan memberikan solusi yang tepat. Ia akan mengidentifikasi akar permasalahan stagnasi spiritual yang dialami muridnya, dan memberikan bimbingan praktis untuk mengatasinya. Bimbingan ini dapat berupa pemberian wirid khusus, nasihat-nasihat spiritual yang mendalam, atau bahkan teguran yang membangun. Syekh Abdul Qadir al-Jailani dalam *Al-Fath ar-Rabbani wal Faidh ar-Rahmani* menjelaskan bahwa seorang guru mursyid adalah *wasilah* (perantara) yang dapat menghubungkan murid dengan Allah SWT, dan melalui bimbingannyalah hati murid dapat dibersihkan dan dihidupkan kembali.⁷²¹

Al-Badā' itu sendiri lahir dari kesadaran baru yang dibimbing oleh guru. *Al-Badā'* bukanlah sekadar informasi atau pengetahuan baru, melainkan sebuah transformasi kesadaran yang mendalam. Ia merupakan momen pencerahan spiritual yang mengubah cara pandang *salik* terhadap dirinya sendiri, Tuhannya, dan jalan spiritual yang ditempuhnya. Kesadaran baru ini tidak muncul secara tiba-tiba, tetapi merupakan hasil dari proses bimbingan intensif dari guru

mursyid.

Melalui *sohbet* (percakapan spiritual), *tawajjuh* (pengarahan hati), dan amalan-amalan yang diberikan, guru mursyid menanamkan benih-benih kesadaran baru dalam hati muridnya. Benih-benih ini kemudian tumbuh dan berkembang, memunculkan pemahaman yang lebih dalam tentang hakikat spiritualitas dan tujuan hidup. *Al-Badā'* menjadi titik balik yang mendorong *salik* untuk bangkit dari stagnasi spiritualnya dan kembali bersemangat dalam menapaki jalan menuju ridha Allah SWT. Ibnu Athaillah as-Sakandari dalam *Al-Hikam* menjelaskan bahwa *al-badā'* seringkali datang setelah seorang hamba merasa lemah dan tidak berdaya, sebagai bentuk pertolongan dan kasih sayang Allah SWT.

Tanda seorang *salik* membutuhkan *al-badā'* sangat jelas terlihat dari kehidupan batin yang stagnan, doa yang tak berbuah, dan rasa kehilangan arah. Kondisi ini bukanlah akhir dari perjalanan spiritual, melainkan sebuah sinyal bahwa ruh membutuhkan bimbingan yang lebih intensif dan terarah. Kehadiran guru mursyid menjadi sangat penting dalam fase ini, karena ia mampu menghidupkan kembali ruh yang hampir padam dan membimbing *salik* menuju *al-badā'*. *Al-Badā'* bukanlah solusi instan, tetapi merupakan hasil dari proses bimbingan dan kesadaran baru yang transformatif. Dengan memahami tanda-tanda ini dan mencari bimbingan yang tepat, seorang *salik* dapat mengatasi stagnasi spiritual dan merasakan kembali manisnya perjalanan menuju Allah SWT.

Tanda Al-Badā' Telah Dimulai dalam Bimbingan Mursyid

Dalam tradisi sufisme, bimbingan seorang Mursyid memegang peranan sentral dalam perjalanan spiritual seorang murid. Mursyid, sebagai pembimbing ruhani, tidak hanya memberikan arahan eksoteris, namun juga membimbing murid dalam memahami dan mengalami dimensi batiniah agama. Salah satu konsep penting dalam perkembangan spiritual murid di bawah bimbingan Mursyid adalah *al-Badā'*, yang dalam konteks ini Merujuk pada tanda-tanda awal perubahan positif dan transformasi takdir yang dirasakan oleh murid.

Salah satu indikator utama bahwa tanda *al-Badā'* telah dimulai dalam bimbingan Mursyid adalah tumbuhnya kesadaran batin, kejernihan hati, kekuatan dzikir, dan kestabilan ruhani. Kesadaran batin (*inner awareness*) merujuk pada meningkatnya kepekaan murid terhadap kehadiran Ilahi dalam setiap aspek kehidupan. Hal serupa diungkapkan oleh Imam al-Ghazali dalam *Ihya Ulumuddin*, “Awal dari kesadaran adalah kebangkitan hati dari pemahaman dan pemahamannya dari dunia menuju Allah.”⁷²² Proses ini seringkali diawali dengan bimbingan Mursyid dalam praktik dzikir. Dzikir, sebagai amalan sentral dalam sufisme, bukan sekadar sekedar pengulangan lisan, namun juga menjadi sarana untuk membersihkan hati dan memusatkan pikiran kepada Allah. Kekuatan dzikir yang tumbuh dalam diri murid, sebagai hasil bimbingan Mursyid, menjadi petunjuk kejernihan hati (*kejernihan hati*). Hati yang jernih bagaikan cermin yang mampu merefleksikan cahaya Ilahi, sehingga murid mampu melihat realitas dengan lebih

bijaksana dan penuh hikmah. Ibnu Athaillah dalam *Al-Hikam* menyatakan, “Tidak ada yang lebih bermanfaat bagi hati daripada mengasingkannya dari segala apa yang selain Allah dan memenuhinya dengan cinta dan pengetahuan tentang-Nya.”⁷²³ Lebih lanjut, kestabilan ruhani (*kestabilan spiritual*) menjadi konsekuensi logis dari kesadaran batin, kejernihan hati, dan kekuatan dzikir. Murid tidak lagi mudah terguncang oleh gejolak emosi dan godaan duniawi, karena ruhnya telah menemukan kedamaian dan ketenangan dalam koneksi yang kuat dengan Sang Pencipta. Kestabilan ruhani ini merupakan fondasi penting dalam perjalanan spiritual murid menuju *maqam* yang lebih tinggi.

Tanda *al-Badā'* berikutnya adalah ketika murid mulai hidup dalam “wilayah maqbul” wilayah di mana takdir tidak lagi menghukumnya, tapi membimbingnya. Konsep “wilayah maqbul” ini merupakan wilayah spiritual yang sangat dalam dan subtil. Dalam pandangan sufisme, takdir (*qadar*) adalah ketetapan Allah yang berlaku bagi seluruh makhluk. Namun, bagi seorang salik yang telah mencapai tingkat spiritual tertentu, takdir tidak lagi dianggap sebagai hukuman atau beban, melainkan sebagai bimbingan dan kasih sayang Ilahi. Hal ini bukan berarti hukum alam atau sunnatullah tidak berlaku bagi mereka, namun persepsi dan pengalaman mereka terhadap takdir mengalami transformasi. Mereka melihat setiap kejadian, baik suka maupun duka, sebagai bagian dari rencana Allah yang sempurna dan mengandung hikmah tersembunyi. serupa dijelaskan oleh Syekh Abdul Qadir al-Jailani dalam *Al-Fath ar-Rabbānī*, “Orang yang *maqbul* adalah orang yang

hatinya dipenuhi dengan cinta Allah, sehingga ia melihat kebaikan dalam segala sesuatu yang datang dari-Nya.”⁷²⁴ Dalam wilayah *maqbul* ini, murid tidak lagi fokus pada apa yang *menimpanya* dari takdir, melainkan *bagaimana* ia merespons takdir tersebut dengan kesadaran penuh dan kepasrahan kepada Allah. Bimbingan Mursyid berperan krusial dalam mengantarkan murid menuju pemahaman dan pengalaman *wilayah maqbul* ini. Mursyid membantu murid untuk melepaskan ego dan bertahan di dunia, serta menumbuhkan kepercayaan penuh kepada kebijaksanaan Ilahi.

Lebih lanjut, Mursyid memiliki peran penting dalam menunjukkan bahwa perubahan takdir bukan di luar, tapi dimulai dari perubahan dalam. Pandangan ini merupakan inti dari transformasi spiritual dalam sufisme. Perubahan yang hakiki tidak dapat terjadi hanya dengan mengubah kondisi eksternal, melainkan harus dimulai dari perubahan internal dalam diri individu. Al-Quran sendiri menegaskan prinsip ini dalam firman-Nya, “Sesungguhnya Allah tidak akan mengubah keadaan suatu kaum sebelum mereka mengubah keadaan diri mereka sendiri.” (QS. Ar-Ra'd : 11). Mursyid membimbing murid untuk memahami bahwa akar permasalahan dan sumber kebahagiaan sejati terletak pada hati dan jiwa. Melalui berbagai metode spiritual seperti dzikir, tafakkur, dan nasihat-nasihat bijaksana, Mursyid membantu murid untuk membersihkan hati dari penyakit-penyakit spiritual seperti riya, ujub, dan hasad, serta menumbuhkan sifat-sifat terpuji seperti sabar, syukur, dan ikhlas. Dengan perubahan internal ini, persepsi murid terhadap kenyataan dan takdir pun berubah. Mereka tidak lagi memandang

takdir sebagai kekuatan eksternal yang menindas, melainkan sebagai wujud keadilan dan kasih sayang Allah yang selalu bekerja untuk kebaikan mereka. Dalam *Risalah Qusyairiyah*, Imam al-Qusyairi menjelaskan bahwa, "Perubahan yang paling utama adalah perubahan hati, karena hati adalah raja bagi seluruh anggota tubuh. Jika hati baik, maka baik pula seluruh anggota tubuh; dan jika hati buruk, maka buruk pula seluruh anggota tubuh."⁷²⁵ Bimbingan Mursyid yang fokus pada transformasi internal menjadi kunci utama dalam mengantarkan murid menuju *al-Badā'* dan wilayah maqbul.

Tanda-tanda *al-Badā'* dalam bimbingan Mursyid merupakan indikasi awal dari transformasi spiritual yang mendalam. Tumbuhnya kesadaran batin, kejernihan hati, kekuatan dzikir, dan kestabilan ruhani, serta mulainya pengalaman hidup dalam "wilayah maqbul", menunjukkan bahwa murid sedang bergerak menuju pemahaman dan penghayatan takdir yang lebih tinggi. Peran Mursyid sangatlah krusial dalam membimbing murid untuk menyadari bahwa perubahan takdir dimulai dari perubahan dalam diri sendiri. Dengan bimbingan yang tepat, murid dapat mencapai tingkat spiritual di mana takdir tidak lagi dirasakan sebagai hukuman, melainkan sebagai bimbingan dan kasih sayang Ilahi yang membawa mereka menuju kedekatan dengan Allah SWT.

Kisah-Kisah Transformasi Salik Bersama Mursyid

Perjalanan spiritualitas dalam tradisi Sufisme seringkali dianalogikan sebagai sebuah pengembaraan panjang dan penuh liku, yang memerlukan penunjuk jalan agar tidak tersesat. Dalam konteks ini, figur *mursyid* (guru spiritual) memegang peranan

sentral sebagai pembimbing bagi *salik* (penempuh jalan spiritual) menuju realitas ketuhanan.

Dalam tradisi Sufisme, keberadaan *mursyid* bukanlah sekadar pilihan, melainkan sebuah keniscayaan bagi *salik* yang mendambakan *maqam* (tingkatan spiritual) yang tinggi. Hal ini didasarkan pada pemahaman bahwa jalan spiritual adalah jalan yang penuh dengan jebakan ego, ilusi, dan kompleksitas psikologis yang sulit diatasi tanpa bimbingan ahli. Al-Qur'an sendiri mengisyaratkan pentingnya mencari pendamping yang saleh dalam menempuh jalan kebenaran, sebagaimana firman Allah SWT: "*Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan hendaklah kamu bersama orang-orang yang benar.*" (QS. At-Taubah : 119) Ayat ini, meskipun tidak secara eksplisit menyebutkan *mursyid*, seringkali ditafsirkan oleh para sufi sebagai landasan teologis bagi perlunya bimbingan spiritual dari sosok yang *ahli* dan *benar*. Lebih lanjut, dalam tradisi hadis, kita menemukan penekanan pada pentingnya meneladani dan mengikuti jejak para *salihin* (orang-orang saleh). Nabi Muhammad SAW bersabda: "*Sebaik-baik manusia adalah generasiku, kemudian generasi berikutnya, kemudian generasi berikutnya.*" (HR. Bukhari dan Muslim)

Generasi terbaik yang dimaksud dalam hadis ini, menurut pandangan sufi, adalah para sahabat Nabi dan generasi awal Muslim yang memiliki pemahaman mendalam tentang agama dan spiritualita. Salah satu kisah transformasi *salik* yang paling masyhur dalam khazanah Sufisme adalah kisah Imam Junaid al-Baghdadi (w.

910 M) dengan *mursyid*-nya, Sirri as-Saqathi (w. 867 M). Junaid, yang dikenal sebagai "Sayyidut Thaifah" (Pemimpin Golongan Sufi), awalnya adalah seorang ahli fikih dan hadis yang terkemuka. Namun, hatinya senantiasa mencari *rasa* spiritual yang lebih dalam. Ia kemudian berguru kepada pamannya, Sirri as-Saqathi, seorang sufi besar yang dikenal dengan *wara'* (kehati-hatian dalam agama) dan *zuhud* (meninggalkan dunia).

Melalui bimbingan Sirri, Junaid tidak hanya mempelajari aspek teoritis tasawuf, tetapi juga menjalani *riyadhah* (latihan spiritual) yang intensif. Sirri membimbing Junaid untuk membersihkan hati dari *mazmumah* (sifat-sifat tercela) dan menghiasi diri dengan *mahmudah* (sifat-sifat terpuji). Konon, Sirri seringkali memberikan isyarat-isyarat halus (*isyarat*) kepada Junaid untuk membangkitkan kesadaran spiritualnya. Salah satu kisah yang terkenal adalah ketika Sirri berkata kepada Junaid, "Wahai Junaid, ilmu yang paling bermanfaat adalah ilmu yang membuatmu semakin takut kepada Allah."⁷²⁶ Pernyataan ini, meskipun tampak sederhana, memiliki dampak yang mendalam bagi Junaid. Ia menyadari bahwa ilmu tanpa *khauf* (rasa takut kepada Allah) dan *khasyyah* (rasa takut yang disertai pengagungan) adalah hampa dan tidak membawa manfaat spiritual yang hakiki.

Bimbingan Sirri as-Saqathi mengantarkan Junaid pada *fana* (peleburan diri dalam keesaan Allah) dan *baqa* (kelanggengan dalam sifat-sifat Allah). Junaid mencapai *maqam ihsan*, yaitu tingkatan spiritual tertinggi di mana seorang hamba beribadah kepada Allah seolah-olah melihat-Nya,

dan jika tidak bisa melihat-Nya, ia yakin bahwa Allah selalu melihatnya.⁷²⁷ Transformasi Junaid dari seorang ahli fikih menjadi seorang sufi agung merupakan bukti nyata betapa dahsyatnya pengaruh bimbingan *mursyid* dalam mengantarkan *salik* menuju puncak kesadaran spiritual.

Kisah transformasi spiritual yang sama dramatisnya juga terjadi pada Jalaluddin Rumi (w. 1273 M), seorang penyair sufi Persia yang mahsyur. Rumi, sebelum bertemu dengan Syams Tabrizi (w. 1248 M), adalah seorang ulama dan guru agama yang dihormati. Namun, pertemuannya dengan Syams mengubah jalan hidupnya secara radikal. Syams, seorang sufi *misterius* dan *melankolis*, hadir dalam kehidupan Rumi bagaikan *al-badā' ruhani* (kilatan spiritual) yang menyulut api cinta Ilahi dalam hatinya.

Pertemuan Rumi dan Syams seringkali digambarkan sebagai pertemuan antara dua jiwa yang telah lama terpisah dan akhirnya menemukan kembali keutuhan. Syams, dengan karakternya yang eksentrik dan ajaran-ajarannya yang *non-konvensional*, menantang Rumi untuk keluar dari zona nyaman intelektualnya dan menyelami lautan cinta Ilahi yang tak terbatas. Annemarie Schimmel, seorang pakar studi Islam, menggambarkan pengaruh Syams terhadap Rumi sebagai "kejutan spiritual yang mengguncang fondasi keberadaannya."⁷²⁸

Melalui pertemanan yang intens dan penuh gejolak dengan Syams, Rumi mengalami transformasi spiritual yang mendalam. Ia meninggalkan kesibukannya sebagai guru agama dan sepenuhnya tenggelam dalam *samā'* (ritual tarian sufi) dan penulisan syair-syair

mistik. Syair-syair Rumi, yang kemudian dikumpulkan dalam *Matsnawi*, menjadi ekspresi luapan cintanya kepada Allah dan kerinduannya kepada Syams yang tiba-tiba menghilang dari hidupnya. Kisah Rumi dan Syams adalah contoh klasik bagaimana *mursyid*, bahkan dalam bentuk pertemanan yang unik dan intens, dapat menjadi katalisator bagi transformasi spiritual yang mengubah jalan hidup seorang *salik* secara total.

Selain kisah-kisah tokoh sufi besar, tradisi Sufisme juga dipenuhi dengan narasi tentang transformasi murid-murid awam yang berhasil mencapai derajat *auliya'* (kekasih Allah) melalui bimbingan *mursyid* sejati. Kisah-kisah ini seringkali ditemukan dalam *hagiografi sufi* (biografi para sufi) dan *manaqib* (riwayat hidup yang penuh keajaiban). Meskipun kisah-kisah ini mungkin mengandung unsur *legenda* dan *mitos*, namun esensinya tetap relevan dalam menggambarkan potensi transformasi spiritual yang dapat dicapai oleh setiap individu, tanpa memandang latar belakang sosial atau tingkat intelektualitas.

Dalam kisah-kisah ini, seringkali digambarkan bagaimana seorang *mursyid* dengan *firāsah* (intuisi spiritual) yang tajam dapat melihat potensi tersembunyi dalam diri seorang murid awam. *Mursyid* kemudian memberikan bimbingan yang personal dan sesuai dengan tingkat perkembangan spiritual murid tersebut. Bimbingan ini tidak hanya mencakup aspek ibadah ritual, tetapi juga pembinaan akhlak, pembersihan hati, dan pengembangan potensi spiritual.

Salah satu contoh kisah yang sering diceritakan adalah kisah tentang seorang penggembala domba yang menjadi murid seorang sufi agung. Penggembala domba ini, meskipun buta huruf dan berasal dari kalangan bawah, memiliki hati yang bersih dan penuh kerinduan kepada Allah. Melalui bimbingan *mursyid*, ia tekun menjalankan *riyadhah* dan *mujahadah* (perjuangan spiritual). Berkat kesungguhan dan bimbingan *mursyid*, penggembala domba ini akhirnya mencapai derajat *wilayah* dan dikenal sebagai seorang *waliyullah* (kekasih Allah) yang memiliki *karamah* (kemuliaan) dan *keajaiban*.⁷²⁹ Kisah ini menegaskan bahwa jalan spiritual terbuka bagi siapa saja yang bersungguh-sungguh dan mendapatkan bimbingan dari *mursyid* yang *kāmil mukammil* (sempurna dan menyempurnakan).

Kisah-kisah transformasi *salik* bersama *mursyid* yang telah diuraikan di atas memberikan gambaran yang jelas tentang betapa krusialnya peran bimbingan spiritual dalam perjalanan menuju Allah SWT. *Mursyid* tidak hanya berfungsi sebagai penunjuk jalan, tetapi juga sebagai *katalisator* bagi transformasi spiritual *salik*. Melalui bimbingan *mursyid*, *salik* dapat mengatasi rintangan-rintangan spiritual, membersihkan diri dari sifat-sifat tercela, mengembangkan potensi spiritual, dan mencapai *maqam* yang tinggi di sisi Allah SWT. Kisah Imam Junaid, Rumi, dan murid-murid awam yang menjadi *auliya'* adalah bukti nyata bahwa transformasi spiritual melalui bimbingan *mursyid* bukanlah sekadar teori, melainkan

realitas yang dapat dialami oleh setiap *salik* yang bersungguh-sungguh.

Mursyid dan Ketersambungan kepada Sumber Cahaya

Dalam tradisi sufi, konsep *mursyid* atau guru spiritual memegang peranan sentral dalam perjalanan seorang *salik* (pejalan spiritual) menuju realisasi spiritual. *Mursyid* dipandang sebagai pembimbing yang tidak hanya menguasai pengetahuan teoritis agama, namun juga memiliki pengalaman spiritual yang mendalam dan keterhubungan langsung dengan sumber kebijaksanaan ilahi.

Salah satu ciri khas seorang *mursyid hakiki* (guru spiritual sejati) adalah ketersambungannya pada “mata rantai Nur Muhammad.” Konsep Nur Muhammad merupakan doktrin penting dalam tasawuf yang Merujuk pada cahaya primordial Nabi Muhammad SAW, dianggap sebagai esensi spiritual dan sumber penciptaan alam semesta. Ketersambungan pada mata rantai Nur Muhammad mengimplikasikan bahwa seorang *mursyid* menerima limpahan cahaya spiritual yang sama yang telah diwariskan secara berkesinambungan dari Nabi Muhammad SAW melalui silsilah spiritual (*silsilah*) yang tak terputus. Ketersambungan ini bukan sekedar klaim silsilah spiritual, tetapi lebih merupakan realitas pengalaman spiritual yang terverifikasi melalui pengalaman batin dan pengakuan oleh para *arif billah* (orang-orang yang mengenal Allah). *Mursyid* yang tersambung pada mata rantai Nur Muhammad dipandang sebagai pewaris dan penjaga amanah spiritual kenabian, yang mampu membimbing *salik* menuju pemahaman dan pengalaman spiritual yang autentik.

Lebih jauh lagi, *mursyid* dipahami sebagai *perantara antara langit dan bumi, antara takdir lama dan takdir baru*. Ungkapan ini menggambarkan peran ganda *mursyid* dalam dimensi spiritual dan eksistensial *salik*. Sebagai perantara "langit dan bumi", *mursyid* berfungsi sebagai penghubung antara alam ilahi (*alam malakut*) dengan alam manusia (*alam nasut*). Mereka mampu menerima *fuyudhat* (limpahan rahmat dan berkah) dari alam ilahi dan menyalurkannya kepada *salik* yang membutuhkan bimbingan dan pertolongan. Dalam kapasitasnya, *mursyid* tidak hanya memberikan petunjuk intelektual, tetapi juga mentransfer energi spiritual yang dapat membersihkan hati dan membuka jalan bagi *salik* untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT. Selain itu, peran *mursyid* sebagai perantara "antara takdir lama dan takdir baru" mengandung arti bahwa melalui bimbingan *mursyid*, *salik* dapat mengubah arah takdir hidupnya. Takdir lama dapat dipahami sebagai kecenderungan-kecenderungan negatif dan berkepanjangan pada dunia materi yang menghalangi perkembangan spiritual. Melalui *tarbiyah* (pendidikan spiritual) dan *irshad* (bimbingan) *mursyid*, *salik* dibantu untuk melepaskan diri dari belenggu takdir lama dan memasuki "takdir baru" yang dipenuhi dengan potensi spiritual dan kedekatan dengan Allah SWT. Perubahan takdir ini bukan berarti menolak ketentuan ilahi, melainkan lebih pada upaya aktif *salik* di bawah bimbingan *mursyid* untuk meraih potensi terbaik yang telah dianugerahkan Allah SWT.

Puncak dari peran *mursyid* adalah mengantarkan *salik* pada pengalaman *al-badā'* yang sejati. Dalam konteks tasawuf, *al-badā'* tidak hanya dimaknai sebagai perubahan yang dikehendaki Allah SWT sebagaimana dipahami dalam teologi Islam secara umum. *Al-badā' sejati* dalam perspektif sufi Merujuk pada momen pencerahan spiritual yang mendalam, ketika *salik* tidak hanya memahami Allah SWT secara konseptual, tetapi mengalami *perjumpaan (liqa')* langsung dengan-Nya. Perjumpaan ini bukan merupakan penyatuan *wihdatul wujud* dalam arti leburnya hamba dalam Tuhan, melainkan sebuah pengalaman kedekatan yang intens dan transformatif, di mana *salik* merasakan kehadiran dan *tajalli* (manifestasi) keindahan dan keagungan Allah SWT dalam hati. Proses menuju *al-badā'* sejati tidak hanya mengandalkan pemahaman rasional atau penghafalan teks-teks agama. Justru, peran *mursyid* menjadi krusial dalam membimbing *salik* melalui berbagai tahapan *riyadhah* (latihan spiritual), *mujahadah* (perjuangan melawan hawa nafsu), dan *muraqabah* (kontemplasi) hingga mencapai tingkat kesiapan hati untuk menerima *anugerah al-badā'*. *Mursyid* bukan sekadar seorang guru yang menyampaikan informasi, melainkan seorang fasilitator spiritual yang secara aktif membimbing *salik* menuju pengalaman realitas ketuhanan yang transformatif.

Konsep *mursyid* dalam tradisi Sufi sangat erat hubungannya dengan ketersambungan pada “Sumber Cahaya,” yang direpresentasikan oleh mata rantai Nur Muhammad. Ketersambungan ini memberikan otoritas spiritual dan kemampuan

khusus kepada *mursyid* untuk memilih sebagai perantara antara alam ilahi dan alam manusia, serta membimbing *salik* dalam perjalanan spiritual mereka. Peran *mursyid* tidak terbatas pada aspek intelektual, tetapi juga mencakup dimensi eksistensial dan pengalaman spiritual, dengan tujuan utama menghadirkan *salik* pada *al-badā' sejati*, yaitu perjumpaan personal dan transformatif dengan Allah SWT. Memahami peran *mursyid* dalam konteks ini penting untuk mengapresiasi kedalaman dan kekayaan tradisi Sufi sebagai jalur spiritual yang menekankan pentingnya bimbingan spiritual yang autentik dalam mencapai realisasi spiritual yang hakiki.

Ma'rifatullah: Puncak dari Perjalanan Ruhani

Dalam lanskap spiritualitas Islam yang kaya, tradisi tasawuf menempatkan *ma'rifatullah* sebagai tujuan tertinggi dari perjalanan ruhani seorang hamba. *Ma'rifatullah*, yang secara etimologis berasal dari bahasa Arab dan bermakna "pengetahuan tentang Allah", jauh melampaui sekadar akumulasi informasi intelektual mengenai Tuhan.⁷³⁰ Ia merupakan realisasi yang mendalam, intuitif, dan transformatif yang terwujud melalui penyaksian langsung (*musyahadah*) terhadap kehadiran ilahi.

Ma'rifatullah dalam tradisi tasawuf bukan sekadar *ilm* (pengetahuan) yang diperoleh melalui proses rasional dan deduksi logis, maupun *iman* (keyakinan) yang bertumpu pada penerimaan doktrin agama. Walaupun ilmu dan iman merupakan fondasi penting dalam agama Islam, *ma'rifatullah* melampaui keduanya dalam kedalaman dan intensitas pengalaman spiritual.

Ilmu, dalam konteks ini, merujuk pada pengetahuan eksoterik tentang agama, hukum-hukum syariah, dan teologi kalam yang diperoleh melalui studi dan pembelajaran.⁷³¹ Sementara iman, adalah kepercayaan yang teguh terhadap Allah dan risalah-Nya, yang menjadi landasan bagi praktik keagamaan.⁷³² Namun, *ma'rifatullah* adalah pengetahuan esoterik yang lahir dari pengalaman langsung dan penyaksian hati (qalb) terhadap kebenaran ilahi. Ia adalah "pengetahuan rasa" (dzauq) yang meresap ke dalam jiwa, mengubah persepsi dan kesadaran seorang hamba secara radikal. Sebagaimana dijelaskan oleh Al-Ghazali, *ma'rifatullah* adalah "pengetahuan yang tidak ada keraguan di dalamnya, dan tidak mungkin tertukar dengan kejahilan."⁷³³ Ia adalah kepastian yang kokoh yang diperoleh melalui "pembukaan" (fath) dan "pencahayaan" (isyraq) hati oleh Nur Ilahi.

Pencapaian *ma'rifatullah* dalam tasawuf tak terpisahkan dari konsep *tajalli* dan *musyahadah*. *Tajalli* secara etimologis berarti "penampakan" atau "manifestasi," dalam konteks tasawuf, ia merujuk pada penampakan diri (self-disclosure) Allah kepada hamba-Nya.⁷³⁴ *Tajalli* adalah inisiatif ilahi, di mana Allah menyingkapkan sebagian dari keindahan dan keagungan-Nya kepada hati seorang hamba yang telah dipersiapkan. *Musyahadah*, di sisi lain, adalah "penyaksian" atau "kontemplasi" aktif dari seorang hamba terhadap *tajalli* ilahi tersebut.⁷³⁵ Ia adalah respons manusia terhadap *tajalli*, berupa keterbukaan hati dan jiwa untuk menerima dan menghayati manifestasi kehadiran Allah. *Ma'rifatullah* lahir sebagai buah dari interaksi dinamis

antara *tajalli* ilahi dan *musyahadah* insani. Semakin intens *tajalli* yang diterima dan semakin mendalam *musyahadah* yang dilakukan, semakin kokoh pula *ma'rifatullah* yang terwujud dalam diri seorang *arif*. Ibn Arabi, seorang tokoh sufi terkemuka, menekankan bahwa *ma'rifatullah* adalah "pengetahuan tentang diri Allah sebagaimana Dia menampakkan diri-Nya, bukan sebagaimana yang dibayangkan oleh akal manusia."⁷³⁶ Ini menandakan bahwa *ma'rifatullah* bukanlah produk spekulasi intelektual, melainkan hasil dari pengalaman spiritual yang autentik dan transformatif.

Realisasi *ma'rifatullah* membawa seorang *arif* pada tingkat kesadaran yang mendalam mengenai kehendak Allah, termasuk pemahaman tentang konsep *al-Badā'*. *Al-Badā'* secara literal berarti "perubahan pikiran" atau "munculnya pandangan baru." Dalam konteks teologi Islam, *al-Badā'* merujuk pada kemampuan Allah untuk mengubah atau merevisi ketetapan-Nya (*qadar*) berdasarkan kebijaksanaan dan kehendak-Nya yang mutlak.⁷³⁷ Konsep ini seringkali menimbulkan kebingungan karena secara sekilas tampak bertentangan dengan sifat Allah yang Maha Mengetahui dan Maha Bijaksana. Namun, bagi seorang *arif* yang telah mencapai *ma'rifatullah*, pemahaman tentang *al-Badā'* tidak lagi menjadi paradoks, melainkan justru menjadi manifestasi dari keluasan rahmat dan kekuasaan Allah yang tak terbatas. Melalui *ma'rifatullah*, seorang *arif* menyadari bahwa pengetahuan Allah meliputi segala sesuatu, termasuk kemungkinan perubahan

dalam ketetapan-Nya. Perubahan ini bukan berarti ketidaksempurnaan pengetahuan Allah, melainkan justru menunjukkan keluasan hikmah dan keadilan-Nya dalam mengatur alam semesta dan kehidupan manusia. Imam Ja'far ash-Shadiq, seorang imam Ahlul Bait yang dihormati dalam tradisi Sufi, menjelaskan bahwa *al-Badā'* adalah "manifestasi dari kebijaksanaan Allah yang tidak terbatas dan rahmat-Nya yang meliputi segala sesuatu."⁷³⁸ *Ma'rifatullah* membuka cakrawala pemahaman yang lebih luas tentang sifat-sifat Allah dan cara kerja-Nya di alam semesta.

Perjalanan spiritual menuju *ma'rifatullah* adalah proses panjang dan bertahap yang melibatkan penyucian diri (*tazkiyatun nafs*) dan peningkatan kualitas spiritual. Dalam tradisi tasawuf, tahapan-tahapan ini seringkali digambarkan dalam konsep *maqamat* (stasiun spiritual) dan *ahwal* (keadaan spiritual).⁷³⁹ *Maqamat* merujuk pada tahapan-tahapan spiritual yang dicapai melalui usaha dan perjuangan seorang salik, seperti taubat (penyesalan), wara' (kehati-hatian), zuhud (asketisme), sabar (kesabaran), syukur (kesyukuran), tawakkal (kepercayaan), dan ridha (kerelaan).⁷⁴⁰ Sedangkan *ahwal* adalah keadaan spiritual yang diberikan oleh Allah sebagai karunia, seperti *khauf* (rasa takut kepada Allah), *raja'* (harapan kepada Allah), *mahabbah* (cinta kepada Allah), *syauq* (kerinduan kepada Allah), dan *uns* (keintiman dengan Allah).⁷⁴¹ Meskipun terdapat perbedaan antara *maqamat* dan *ahwal*, keduanya saling terkait dan berkesinambungan dalam perjalanan menuju *ma'rifatullah*.

Seorang salik perlu berusaha keras untuk menapaki *maqamat* dengan bimbingan seorang mursyid (guru spiritual) dan mengamalkan ajaran agama secara sungguh-sungguh. Dengan usaha yang tulus dan istiqamah, Allah akan menganugerahkan *ahwal* sebagai bentuk kasih sayang-Nya, yang akan semakin mendekatkan salik pada *ma'rifatullah*.

Dalam menempuh tahapan-tahapan spiritual tersebut, praktik-praktik seperti dzikir, khalwat, dan musyahadah memegang peranan sentral dalam mencapai kesadaran *al-Badā'* dan *ma'rifatullah*. Dzikir, yang berarti "mengingat Allah," adalah praktik fundamental dalam tasawuf yang bertujuan untuk membersihkan hati dari kelalaian dan menghubungkannya dengan kehadiran ilahi.⁷⁴² Dzikir dapat dilakukan secara lisan (dzikir jahr) maupun dalam hati (dzikir khafi), dan dapat berupa pengulangan nama-nama Allah (asmaul husna), kalimat tauhid (la ilaha illallah), atau ayat-ayat Al-Quran. Khalwat, atau "menyepi," adalah praktik spiritual yang dilakukan dengan mengasingkan diri dari keramaian dunia untuk fokus beribadah dan mendekatkan diri kepada Allah.⁷⁴³ Khalwat dapat dilakukan dalam jangka waktu tertentu, baik singkat maupun panjang, dan bertujuan untuk menciptakan ruang batin yang tenang dan kondusif bagi kontemplasi dan introspeksi diri. Musyahadah, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, adalah praktik penyaksian hati terhadap *tajalli* ilahi. Ia dapat dilakukan melalui meditasi, kontemplasi mendalam, atau melalui kondisi ekstase spiritual (wajd).⁷⁴⁴ Melalui praktik dzikir, khalwat, dan musyahadah secara berkelanjutan dan konsisten, hati seorang salik akan semakin

bersih, jernih, dan terbuka untuk menerima *tajalli* ilahi. Dalam kondisi hati yang demikian, kesadaran akan *al-Badā'* dan realitas *ma'rifatullah* akan semakin terwujud.

Ma'rifatullah merupakan puncak dari perjalanan ruhani dalam tradisi tasawuf, sebuah realisasi познания yang mendalam, intuitif, dan transformatif tentang Allah yang melampaui sekadar ilmu dan iman. Ia dicapai melalui interaksi dinamis antara *tajalli* ilahi dan *musyahadah* insani, dan membawa seorang *arif* pada kesadaran yang mendalam tentang kehendak Allah, termasuk pemahaman tentang *al-Badā'*. Perjalanan menuju *ma'rifatullah* adalah proses bertahap yang melibatkan penyucian diri dan peningkatan kualitas spiritual melalui tahapan-tahapan *maqamat* dan *ahwal*, serta praktik-praktik spiritual seperti dzikir, khalwat, dan *musyahadah*. Pencapaian *ma'rifatullah* bukan hanya merupakan tujuan akhir dari perjalanan ruhani, melainkan juga merupakan awal dari kehidupan spiritual yang lebih tinggi, di mana seorang *arif* hidup dalam kesadaran kehadiran Allah yang konstan, dipenuhi cinta dan kerinduan kepada-Nya, serta senantiasa berupaya untuk mewujudkan kehendak-Nya di muka bumi.

Ma'rifatullah: Definisi dan Kedudukannya dalam Jalan Spiritual

Konsep *ma'rifatullah* memegang posisi sentral dalam tradisi tasawuf Islam, Merujuk pada bentuk ilmu yang unik dan mendalam tentang Allah SWT. Berbeda dengan sekadar pengetahuan rasional (*ilm*) atau keyakinan (*iman*), *ma'rifatullah* diklaim sebagai pengalaman langsung dan wawasan yang melibatkan hati secara mendalam.

Para sufi mendefinisikan *ma'rifatullah* sebagai bentuk ilmu khusus yang melampaui batas-batas pengetahuan rasional dan keyakinan dogmatis. Ia bukanlah sekedar pengumpulan informasi tentang Allah melalui kajian teologis atau filosofis (*ilm*), ataupun penerimaan doktrin agama tanpa penghayatan mendalam (*iman*). Sebaliknya, *ma'rifatullah* adalah познание yang lahir dari hubungan intim antara hamba dan Khaliknya, suatu bentuk penyaksian hati terhadap keindahan dan keagungan Allah SWT. Pengetahuan ini bersifat langsung (*mubasyarah*), intuisi (*ladunni*), dan sketsa dengan cinta (*mahabbah*) yang mendalam kepada Allah.⁷⁴⁵

Al-Ghazali, seorang tokoh sufi dan cendekiawan Muslim terkemuka, menempatkan *ma'rifatullah* sebagai tingkatan tertinggi dalam spektrum pemahaman keagamaan. Beliau menjelaskan bahwa *ma'rifatullah* dicapai setelah seseorang melewati tahapan *iman* dan *ilmu*. Pada tahap *iman*, seseorang baru memiliki keyakinan yang kokoh terhadap keberadaan dan sifat-sifat Allah berdasarkan ajaran agama. Tahap *ilm* kemudian menambahkan dimensi pengetahuan rasional dan argumentatif tentang Allah melalui studi dan pemikiran. Namun, *ma'rifatullah* melampaui kedua tingkatan ini dengan menghadirkan pengalaman nyata kehadiran Allah dalam hati seorang hamba. Dalam *ma'rifatullah*, ilmu tentang Allah tidak lagi bersifat konseptual atau teoritis, melainkan menjadi pengalaman pribadi yang transformatif.⁷⁴⁶

Lebih jauh lagi, perbedaan esensial antara *ilmu*, *iman*, dan *ma'rifat* terletak pada tingkat keterlibatan jiwa dan dampak yang ditimbulkannya. *Ilmu* mungkin hanya terbatas pada ranah

intelektual, tanpa mempengaruhi perilaku atau kondisi spiritual seseorang secara signifikan. *Iman*, meskipun melibatkan aspek keyakinan, terkadang dapat menjadi dan tidak ke dalam lubuk hati. *Ma'rifatullah*, di sisi lain, membawa perubahan dalam eksistensi seorang hamba. Ia menyembuhkan cinta yang mendalam (*mahabbah*) kepada Allah, mendorong perilaku yang luhur (*akhlaq karimah*), dan menghantarkan pada ketundukan total kepada kehendak-Nya, *ma'rifatullah* bukan sekedar intelektual, tetapi juga eksistensial yang mentransformasi seluruh aspek kehidupan seorang hamba. [^3]

Ibnu 'Arabi, seorang sufi besar yang dikenal dengan *wahdatul wujud* (kesatuan wujud), menegaskan bahwa *ma'rifatullah* adalah realitas yang sesungguhnya. Beliau menjelaskan bahwa tabir (*hijab*) yang memisahkan antara hamba dan akan tersingkap melalui *ma'rifatullah*. Penyingkapan tabir ini memungkinkan seorang hamba menyaksikan kebenaran ilahi (*haqiqah ilahiyyah*) secara langsung, tanpa perantara. Dalam perspektif Ibnu 'Arabi, *ma'rifatullah* bukan sekedar pengetahuan tentang sifat-sifat Allah, melainkan penyaksian akan Zat Allah (*Dzatullah*) itu sendiri, sejauh bagi makhluk yang terbatas.⁷⁴⁷

Penyaksian langsung (*musyahadah*) dalam *ma'rifatullah* bukanlah pengalaman intelektual semata, namun melibatkan seluruh dimensi keberadaan seorang hamba, включая hati (*qalb*), ruh (*ruh*), dan jiwa (*nafs*). Proses penyucian diri (*tazkiyatun nafs*) memainkan peran krusial dalam mencapai *ma'rifatullah*. Hati yang bersih dari noda dosa dan

keabadian duniawi akan menjadi cermin yang jernih untuk memantulkan sifat-sifat dan keindahan Allah. Kedekatan dengan Allah melalui ibadah yang khusyuk, dzikir, dan amal saleh yang ikhlas, menjadi jalan utama untuk meraih *ma'rifatullah*.⁷⁴⁸

Dalam konteks perjalanan spiritual (*sayr wa suluk*), *ma'rifatullah* dipandang sebagai tujuan akhir (*ghayah*) dan puncak dari pendakian ruhani seorang salik. Ia merupakan buah dari kesungguhan dalam beribadah, kesabaran dalam menghadapi ujian, dan keikhlasan dalam setiap amal perbuatan. Perjalanan menuju *ma'rifatullah* melibatkan berbagai tahapan spiritual (*maqamat*) dan kondisi ruhani (*ahwal*) yang harus dilalui oleh seorang salik. Setiap tahapan dan kondisi tersebut merupakan ujian dan sekaligus anugerah yang membimbing salik menuju kedekatan yang lebih dekat dengan Allah.⁷⁴⁹

Ketika *ma'rifatullah* telah bersemi dalam hati seorang salik, ia akan merasakan ketenangan batin yang mendalam (*itminan al-qalb*), kedamaian jiwa yang abadi (*salamatus sa'r*), dan kebahagiaan yang tak terhingga (*sa'adah abadiyyah*). Kebahagiaan ini bukan lagi bersifat duniawi dan fana, melainkan kebahagiaan hakiki yang bersumber dari keimanan dan kecintaan kepada Allah. Salik yang mencapai *ma'rifatullah* telah menemukan dan merasakan persatuan (*ittihad*) dengan-Nya dalam cinta. Persatuan di sini bukanlah peleburan wujud hamba ke dalam wujud Allah (*hulul* atau *ittihad*), melainkan persatuan hati dan ruh dalam cinta, yang meniscayakan peniadaan ego (*fana*) dan keabadian dalam Allah (*baqa*).⁷⁵⁰

Ma'rifat sebagai Tajalli dan Musyahadah: Memahami Takdir dan Al-Badā'

Ma'rifatullah, atau gnosis Ilahi, merupakan konsep sentral dalam tradisi tasawuf yang merujuk pada pengetahuan langsung dan mendalam tentang Allah. Tasawuf, sebagai dimensi esoteris dalam Islam, menekankan pentingnya pengalaman langsung spiritual dan wawasan (ma'rifat) tentang Allah. Ma'rifatullah bukanlah sekedar pengetahuan intelektual tentang eksistensi Tuhan, melainkan pengetahuan yang meresap ke dalam hati, mengubah persepsi dan orientasi hidup seorang hamba. Dalam konteks ini, konsep tajalli dan musyahadah memegang peranan penting sebagai jalan dan sekaligus perwujudan dari ma'rifat. Tajalli, secara etimologis berarti penampakan atau penyingkapan, dalam konteks sufistik Merujuk pada penyingkapan sifat-sifat dan nama-nama Allah kepada hamba-Nya yang terpilih. Penyingkapan ini bukanlah fenomena inderawi, melainkan iluminasi batiniyah (kashf) yang dianugerahkan Allah kepada hati seorang hamba yang telah menyucikan diri. Sebagai konsekuensi dari tajalli, muncullah musyahadah, yaitu penyaksian langsung terhadap realitas Ilahi. Seorang arif billah (orang yang memiliki ma'rifatullah) yang telah mencapai tingkat musyahadah, seolah-olah "melihat" Allah dengan mata hatinya, merasakan kehadiran-Nya dalam setiap aspek kehidupan, dan diberikan pemahaman yang mendalam tentang rahasia-rahasia ketuhanan, termasuk takdir dan al-Badā'.

Konsep kedua ini seringkali menimbulkan dan bahkan menimbulkan kebingungan dalam berpikir Islam. Takdir, yang berkaitan dengan ketetapan Ilahi atas segala sesuatu, terkadang

dipahami sebagai determinisme yang menghilangkan kehendak bebas manusia. Sementara itu, al-Badā' , yang secara harfiah berarti "tampak baru" atau "perubahan", dapat disalahpahami sebagai perubahan keputusan Allah, seolah-olah Allah mengubah pikiran.

Ma'rifat dalam tasawuf bukanlah pencapaian intelektual semata, melainkan sebuah anugerah Ilahi yang diberikan kepada hamba-Nya yang dicintai. Proses pencapaian ma'rifat seringkali digambarkan sebagai perjalanan spiritual yang panjang dan penuh perjuangan, melibatkan penyucian diri (tazkiyatun nafs), peningkatan ibadah, dan kedekatan yang terus-menerus kepada Allah. Dalam konteks ini, tajalli dan musyahadah merupakan tahapan penting dalam perjalanan spiritual menuju ma'rifatullah.

Tajalli adalah perwujudan sifat-sifat dan nama-nama Allah yang diungkapkan kepada hati seorang hamba. Penyingkapan ini tidak terjadi melalui indera lahiriah, melainkan melalui pancaran cahaya Ilahi ke dalam hati (kashf). Abdurrahman Jami dalam karyanya Nafahat al-Uns menjelaskan bahwa tajalli adalah terbukanya hijab antara hamba dan Tuhannya, sehingga hamba dapat menyaksikan keindahan dan keagungan sifat-sifat Ilahi.⁷⁵¹ Tajalli bisa berupa tajalli af'al (manifestasi perbuatan Allah), tajalli sifat (manifestasi sifat-sifat Allah), dan tajalli zat (manifestasi Dzat Allah). Setiap tingkatan tajalli membawa hamba pada pemahaman yang lebih mendalam tentang kebesaran dan kesempurnaan Allah.

Sebagai konsekuensi dari tajalli , seorang hamba mengalami musyahadah , yaitu penyaksian langsung akan

kebenaran Ilahi. Al-Qusyairi dalam Ar-Risalah al-Qusyairiyah mendefinisikan musyahadah sebagai “hilangnya hijab antara hati dan Yang Haqq, sehingga hati dapat menyaksikan keagungan-Nya tanpa perantara.”⁷⁵² Musyahadah bukanlah penglihatan mata kepala, melainkan "penglihatan hati" (ain al-qalb) yang tajam dan jernih. Melalui musyahadah, seorang arif merasakan kehadiran Allah dalam setiap nafas, setiap gerak, dan setiap peristiwa. Ia tidak lagi memandang dunia sebagai sesuatu yang terpisah dari Allah, melainkan sebagai manifestasi dari kehendak dan kekuasaan-Nya. Seorang arif yang mencapai musyahadah seolah-olah melihat Allah dengan mata hatinya, merasakan kehadiran-Nya dalam setiap aspek kehidupan, dan memahami rahasia-rahasia takdir dan al-Badā'.⁷⁵³

Pemahaman tentang takdir menjadi lebih mendalam dan bermakna bagi seorang arif melalui cahaya ma'rifat. Takdir, dalam pandangan seorang arif, bukanlah serangkaian peristiwa yang ditentukan secara kaku dan tanpa hikmah, melainkan kehendak Allah yang penuh dengan kebijaksanaan dan kasih sayang. Ibnu Arabi dalam Futuhat al-Makkiyah menjelaskan bahwa takdir adalah “pengetahuan Allah yang azali tentang segala sesuatu yang akan terjadi.”⁷⁵⁴ Namun, pemahaman arif terhadap takdir tidak berhenti pada definisi ini. Ia menyaksikan bahwa dibalik setiap ketetapan takdir, tersembunyi makna dan hikmah yang mungkin belum terungkap pada pandangan pertama.

Seorang arif tidak menolak takdir, tidak juga pasrah secara fatalistik. Justru, ia menerima takdir dengan lapang dada (rida)

karena ia menyadari bahwa segala sesuatu yang terjadi adalah yang terbaik menurut ilmu Allah yang Maha Mengetahui. Penerimaan ini bukan berarti menghilangkan upaya dan ikhtiar, melainkan menempatkan ikhtiar dalam kerangka keyakinan yang kuat terhadap takdir Ilahi. Seorang arif tetap berusaha dan berikhtiar dengan sungguh-sungguh, namun pada akhirnya ia menyerahkan segala urusan kepada Allah (tawakkul), menyadari bahwa hasil akhir adalah kehendak-Nya. Pemahaman takdir dalam ma'rifat melahirkan sikap syukur dalam keadaan lapang dan sabar dalam keadaan sempit, karena seorang arif menyadari bahwa kedua keadaan tersebut adalah ujian dan rahmat dari Allah.⁷⁵⁵ Dengan ma'rifat, takdir tidak lagi menjadi beban atau ketakutan, melainkan menjadi sumber ketenangan dan kedamaian batin.

Konsep al-Badā' , yang secara harafiah berarti “tampak baru” atau “perubahan,” seringkali menimbulkan kesalahpahaman, terutama bagi mereka yang belum memahami perspektif ma'rifat. Secara awam, al-Badā' dapat diartikan sebagai perubahan “keputusan Allah”, seolah-olah Allah mengubah pikiran atau menyesali ketetapan-Nya. Pemahaman seperti ini tentu saja salah dan menyimpang dengan sifat-sifat kesempurnaan Allah yang Maha Mengetahui dan Maha Bijaksana.

Dalam perspektif ma'rifat, al-Badā' bukanlah perubahan atas kehendak Allah yang azali, melainkan perubahan "kesadaran hamba" terhadap rahasia kehendak-Nya.⁷⁵⁶ Al-Ghazali dalam Ihya Ulumuddin menjelaskan bahwa al-Badā' adalah penyingkapan hikmah Allah yang sebelumnya tersembunyi, yang menjadi nyata

seiring dengan peningkatan kualitas spiritual dan spiritual seorang hamba.⁷⁵⁷ Dengan kata lain, al-Badā' adalah manifestasi rahmat dan keadilan Allah yang dinamis, yang senantiasa bekerja dalam kehidupan hamba-Nya.

Seorang arif memahami bahwa al-Badā' adalah bagian dari dinamika hubungan antara hamba dan Tuhan. Ketika seorang hamba meningkatkan kualitas ibadah dan mendekatkan diri kepada Allah, ia berpotensi mendapatkan pengungkapan baru tentang kehendak Ilahi. Penyingkapan ini mungkin tampak seperti “perubahan” dari ketetapan sebelumnya, namun sebenarnya merupakan manifestasi hikmah Allah yang lebih dalam dan lebih luas, sesuai dengan kondisi dan upaya hamba-Nya. Sebagai contoh, seorang arif memahami bahwa doa dan taubat dapat mengubah takdir dalam arti lahiriah, bukan karena Allah mengubah kehendak-Nya, melainkan karena doa dan taubat tersebut menjadi sebab terwujudnya takdir yang lain, yang juga telah ada dalam ilmu Allah. Al-Badā' dalam ma'rifat tidak menghilangkan kepastian takdir, namun justru menegaskan dinamika rahmat dan keadilan Allah yang selalu hadir dalam kehidupan hamba-Nya.

Ma'rifat sebagai tajalli dan musyahadah membuka dimensi pemahaman yang lebih dalam dan komprehensif tentang takdir dan al-Badā'. Melalui tajalli, seorang arif disingkapkan dengan sifat-sifat dan nama-nama Allah, sementara melalui musyahadah, ia menyaksikan langsung kehadiran-Nya dalam segala aspek kehidupan. Pemahaman yang mendalam ini mengubah perspektif seorang arif terhadap takdir, dari sekedar determinisme menjadi

manifestasi kehendak Ilahi yang penuh hikmah dan kasih sayang. Ia menerima takdir dengan rida dan tawakkul, menyadari bahwa segala sesuatu adalah yang terbaik menurut ilmu Allah.

Demikian pula, marifat memberikan pemahaman yang tepat tentang al-Badā', bukan sebagai perubahan atas kehendak Allah, melainkan sebagai perubahan kesadaran hamba terhadap rahasia kehendak-Nya. Al-Badā' menjadi manifestasi rahmat dan keadilan Allah yang dinamis, yang bekerja seiring dengan peningkatan kualitas spiritual seorang hamba. Dengan ma'rifat, takdir dan al-Badā' tidak lagi menjadi konsep yang membingungkan atau menakutkan, melainkan menjadi pintu gerbang untuk memahami dinamika hubungan yang indah antara hamba dan Tuhannya, membawa seorang salik menuju kedamaian batin dan cinta yang mendalam kepada Allah SWT.

Kesadaran Kehendak Allah dalam Diri Arifin: Ketundukan yang Bercahaya

Arifin, sebagai individu yang telah mencapai derajat *ma'rifatullah*, memiliki pola kesadaran yang unik terhadap realitas kehidupan. Kesadaran ini diwujudkan dalam pemahaman mendalam bahwa setiap peristiwa yang terjadi, baik yang menyenangkan maupun yang menyakitkan, bukan sekadar rangkaian kejadian acak atau produk dari hukum alam semata. Sebaliknya, Arifin melihat semua fenomena tersebut sebagai manifestasi konkret atas kehendak Allah *subhanahu wa ta'ala* yang Mahabijaksana. Perspektif ini menghadirkan arifin pada suatu bentuk ketundukan yang khas, yang melampaui kepasrahan pasif

dan menjelma menjadi “ketundukan yang bersinar”—sikap menerima takdir ilahi yang diiringi pemahaman mendalam, cinta, dan upaya aktif untuk meraih ridha-Nya.

Ketundukan seorang arifin secara fundamental berbeda dengan kepasrahan pasif yang sering kali diwarnai keluhan dan keputusasaan. Kepasrahan pasif cenderung muncul karena ketidakberdayaan atau keengganan untuk berusaha, sering kali disertai rasa kecewa bahkan kemarahan terhadap takdir yang dianggap tidak adil. Berbeda dengan itu, ketundukan arifin adalah penerimaan aktif yang lahir dari keyakinan teguh akan keadilan dan kebijaksanaan Allah. Arifin memahami bahwa Allah tidak pernah menzalimi hamba-Nya, dan setiap ketentuan-Nya, termasuk ujian dan cobaan, mengandung hikmah dan pelajaran berharga yang tersembunyi. Pemahaman ini selaras dengan firman Allah dalam Al-Quran surat Al-Baqarah ayat 216, yang menegaskan bahwa boleh jadi sesuatu yang dibenci manusia justru baik baginya, dan sebaliknya.⁷⁵⁸ Ketundukan ini juga tidak menafikan *ikhtiar* (usaha) yang merupakan bagian integral dari ajaran Islam. Seorang arifin tetap berikhtiar secara maksimal dalam setiap aspek kehidupannya, menggunakan akal dan kemampuan yang diberikan Allah. Namun, ia selalu menyadari bahwa hasil akhir dari setiap usaha berada dalam wilayah kehendak ilahi. Konsep ini tergambar dalam ajaran tasawuf yang menekankan pentingnya *tawakal* setelah melakukan *ikhtiar* optimal, sebagaimana dijelaskan oleh Imam al-Ghazali dalam *Ihya Ulumuddin*⁷⁵⁹. Ketundukan arifin bukanlah sikap fatalisme yang meniadakan peran manusia, melainkan

menampilkan diri yang cerdas dan terarah, menempatkan usaha manusia dalam harmoni dengan kehendak Allah.

Dalam konteks konsep teologis *al-Badā'*, yaitu perubahan atau pembatalan ketentuan Allah yang telah lalu, kesadaran Arifin semakin terasah. *Al-Badā'* seringkali disalahpahami sebagai indikasi inkonsistensi atau kehendak Allah. Namun, arifin dengan *ma'rifatullah* -nya mampu melihat *al-Badā'* sebagai manifestasi rahmat dan kasih sayang Allah yang dinamis dan berkelanjutan. Perubahan yang terjadi dalam hidupnya, yang mungkin tampak sebagai rencana atau harapan, dipahami sebagai pengungkapan kebijaksanaan dan keadilan Allah yang senantiasa berevolusi sesuai dengan kondisi hamba-Nya. Arifin menyadari bahwa *al-Badā'* merupakan cara Allah untuk membimbing, menguji, dan memberikan kesempatan kepada hamba-Nya untuk terus tumbuh dan berkembang secara spiritual. Pemahaman ini sesuai dengan penjelasan para ahli tafsir mengenai konsep *al-Badā'* yang tidak mengurangi kesempurnaan ilmu Allah, melainkan justru menunjukkan keluasan rahmat dan kebijaksanaan-Nya dalam mengatur alam semesta dan kehidupan manusia⁷⁶⁰. Ketundukan arifin dalam menghadapi *al-Badā'* adalah bentuk penerimaan yang penuh harap, meyakini bahwa dibalik setiap perubahan terdapat hikmah ilahi yang akan membawa kebaikan baginya, baik dalam kehidupan dunia maupun akhirat.

Ketundukan yang bersinar seorang arifin merupakan buah dari kesadaran mendalam yang akan dikehendaki Allah. Kesadaran ini bukan sekedar pengetahuan intelektual, melainkan sebuah

pengalaman spiritual yang transformatif. Ketundukan ini memerdekakan Arifin dari kekecewaan dan keputusasaan, menggantinya dengan ketenangan hati, optimisme, dan semangat untuk terus mendekatkan diri kepada Allah. Ketundukan bercahaya ini menjadi suluh yang mencapai jalan spiritual arifin, membimbingnya menuju ridha Allah dan kebahagiaan hakiki.

Perjalanan Menuju Ma'rifat dan Kesiapan untuk Al-Badā'

Dalam khazanah spiritualitas Islam, perjalanan menuju *ma'rifatullah* (pengetahuan mendalam tentang Allah) merupakan aspirasi tertinggi bagi seorang Muslim. Perjalanan ini dipandang sebagai sebuah pendakian ruhani yang berkelanjutan, melibatkan serangkaian tahapan spiritual yang dikenal sebagai *maqamat*. Para sufi, sebagai pakar dalam ilmu spiritualitas Islam, telah merumuskan *maqamat* ini sebagai peta jalan yang membimbing seorang *salik* (pejalan spiritual) dalam upayanya mencapai kedekatan dan pengetahuan yang hakiki tentang Sang Pencipta. Pemahaman tahapan-tahapan ini tidak hanya esensial dalam konteks pencapaian *ma'rifat*, tetapi juga relevan dalam mempersiapkan diri untuk memahami konsep *al-Badā'*, sebuah doktrin teologis yang membahas tentang perubahan kehendak atau ketetapan Allah yang tampak dalam perspektif manusia.

Tahapan awal dalam perjalanan spiritual menuju *ma'rifat* dimulai dengan *fanā'* (الفناء), yaitu peleburan atau lenyapnya ego dan kesadaran diri yang terpisah dari Allah. *Fanā'* bukan berarti mencerminkan total eksistensi individu, melainkan penghapusan pandangan bahwa diri ini memiliki daya

dan kekuatan independen dari Allah. Dalam kondisi *fanā'*, seorang *salik* berusaha melepaskan diri dari segala hal duniawi, nafsu egois, dan ambisi pribadi yang menghalangi pengungkapan kebenaran yang hakiki. Fokus utama *salik* dalam tahap ini adalah menyampaikan hati dari segala bentuk kecenderungan kepada selain Allah, mengarahkan seluruh perhatian dan cintanya hanya kepada-Nya. *Fanā'* dapat dipahami sebagai sebuah proses pembersihan diri dari sifat-sifat tercela (*takhalli*) dan persiapan untuk diisi dengan sifat-sifat terpuji (*tahalli*). Menurut Abu Nasr as-Sarraj at-Tusi, *fanā'* adalah kondisi ketika seorang hamba tidak lagi merasakan keberadaan dirinya sendiri di hadapan keagungan dan kebesaran Allah.⁷⁶¹ Tahap ini merupakan perbaikan penting untuk mencapai tahap selanjutnya, yaitu *baqā'*.

Setelah berhasil melewati *fanā'*, seorang *salik* memasuki tahap *baqā'* (البقاء), yang berarti kekekalan atau keberlangsungan bersama Allah. *Baqā'* bukanlah kembalinya ego yang sama seperti sebelum mencapai *fanā'*, melainkan kebangkitan diri yang telah disucikan dan diisi dengan sifat-sifat ilahi (*takhalluq bi akhlaqillah*). Dalam *baqā'*, kesadaran individu tidak lagi tertuju pada dirinya sendiri, melainkan telah meluas dan mencakup kesadaran akan kehadiran Allah yang konstan dalam setiap aspek kehidupan. Seorang *salik* yang mencapai *baqā'* merasakan kebahagiaan dan ketenangan yang abadi karena kedekatannya dengan Allah. Ia hidup di dunia namun hatinya telah terikat kuat dengan alam malakut. Al-Qusyairi dalam *Risalah al-Qusyairiyah* menjelaskan bahwa *baqā'* adalah kondisi ketika seorang hamba tetap ada

(berlangsung) dengan Allah setelah mengalami *fanā'* dari dirinya sendiri dan segala sesuatu selain Allah.⁷⁶² *Baqā'* adalah perwujudan dari realisasi *tauhid* yang sempurna, di mana seorang hamba menyadari bahwa tidak ada wujud yang hakiki kecuali Allah.

Tahap selanjutnya yang memperdalam perjalanan menuju *ma'rifat* adalah *yaqzāh* (يقظة), yang berarti terbangun atau kesadaran penuh. *Yaqzāh* adalah kondisi di mana hati seorang *salik* senantiasa terjaga dari kelalaian (*ghaflah*) dan keterlenaan oleh dunia. Ia selalu sadar akan kehadiran Allah dalam setiap detik kehidupannya. Kesadaran ini mencakup setiap bisikan hati, setiap langkah kaki, dan setiap waktu yang berlalu, semuanya disadari sebagai anugerah dari Allah yang harus disyukuri dan dimanfaatkan sebaik-baiknya untuk mendekatkan diri kepada-Nya. *Yaqzāh* menumbuhkan kepekaan spiritual yang tinggi, memungkinkan seorang *salik* untuk menangkap isyarat-isyarat ilahi yang tersembunyi di balik peristiwa-peristiwa kehidupan sehari-hari. Ia menjadi lebih peka terhadap *tajalli* (manifestasi) sifat-sifat Allah dalam alam semesta dan dalam dirinya sendiri. Menurut Ibnu Athaillah as-Sakandari dalam *Al-Hikam*, *yaqzāh* adalah permulaan dari *khair* (kebaikan) dan kunci pembuka untuk mencapai tujuan spiritual yang lebih tinggi.⁷⁶³ *Yaqzāh* membuka pintu menuju tahapan selanjutnya, yaitu *musyahadah*.

Puncak dari tahapan spiritual yang mengantarkan pada *ma'rifat* adalah *ihsan* (إحسان). *Ihsan* adalah tingkatan tertinggi dalam agama, yang mencakup kesempurnaan dalam beribadah dan berakhlak. Rasulullah mendefinisikan *ihsan* sebagai “Engkau

dengan beribadah kepada Allah seolah-olah kamu melihat-Nya, maka jika kamu tidak melihat-Nya, sesungguhnya Dia melihatmu.”⁷⁶⁴ Dalam konteks *ma'rifat*, *ihsan* adalah buah dari pengetahuan dan cinta yang mendalam kepada Allah. Seorang *salik* yang mencapai *ihsan* menikmati dengan penuh khushyuk dan kesadaran akan kehadiran Allah yang meliputi segala sesuatu. Ia tidak lagi beribadah karena takut neraka atau mengharap surga, melainkan karena cinta dan kerinduan yang mendalam kepada Allah. *Ihsan* juga tercermin dalam akhlak mulia seorang *salik* terhadap sesamamakhluk, karena ia menyadari bahwa semua makhluk adalah ciptaan Allah dan manifestasi dari sifat-sifat-Nya. Al-Ghazali dalam *Ihya Ulumuddin* menjelaskan bahwa *ihsan* adalah penyempurnaan amal lahir dan batin, yang lahir dari *ma'rifat* dan cinta kepada Allah.⁷⁶⁵ *Ihsan* menjadi bukti nyata bahwa *ma'rifat* tidak hanya berupa pengetahuan intelektual, tetapi juga transformasi spiritual yang menyeluruh.

Tahapan-tahapan ruhani seperti *fanā'*, *baqā'*, *yaqzāh*, dan *ihsan* bukanlah tujuan akhir dalam perjalanan spiritual, melainkan sebuah proses penyucian diri dan persiapan hati untuk menerima “rahmat perubahan” atau *al-Badā'*. Melalui penyucian diri (*tazkiyatun nafs*), hati seorang *salik* menjadi lebih jernih dan bersih dari kotoran-kotoran duniawi yang dapat menghalangi pemahaman tentang hikmah ilahi. Hati yang jernih mampu menangkap isyarat-isyarat ilahi yang tersembunyi di balik peristiwa-peristiwa kehidupan, termasuk perubahan-perubahan takdir yang tampak dalam konsep *al-Badā'*. Seorang *arif* (orang yang

memiliki *ma'rifat*) memahami bahwa *al-Badā'* bukanlah tanda ketidaksempurnaan ilmu Allah, melainkan justru perwujudan dari kehendak dan kebijaksanaan-Nya yang mutlak. Perubahan yang tampak dalam *al-Badā'* adalah bagian dari ujian dan dinamika kehidupan yang dirancang untuk menguji keimanan dan meningkatkan derajat spiritual seorang hamba. Dengan *ma'rifat*, seorang *salik* mampu melihat hikmah di balik *al-Badā'* sebagai wujud kasih sayang dan kebijaksanaan Allah, memahami dengan lapang dada, dan terus bergerak maju dalam perjalanan spiritualnya menuju kedekatan yang lebih sempurna dengan-Nya. Disamakan dengan yang diungkapkan oleh Sayyid Muhammad Naquib al-Attas, *ma'rifat* adalah puncak dari pencapaian spiritual yang memungkinkan seorang hamba untuk memahami hakikat segala sesuatu dan menempatkan dirinya tepat di hadapan Allah dan alam semesta.⁷⁶⁶

Dzikir, Khalwat, dan Musyahadah sebagai Sarana Al-Badā'

Dalam tradisi Sufi, pencapaian *ma'rifatullah* (gnosis atau pengetahuan spiritual tentang Allah) merupakan tujuan utama perjalanan seorang *salik* (pencari jalan spiritual). Untuk mencapai tingkatan spiritual yang tinggi ini, para sufi menekankan serangkaian praktik spiritual yang mendalam dan terstruktur. Di antara praktik-praktik tersebut, *dzikir* (mengingat Allah), *khalwat* (menyepi), dan *musyahadah* (penyaksian spiritual) memegang peranan krusial. Ketiga praktik ini tidak hanya dipandang sebagai sarana untuk mendekatkan diri kepada Ilahi, namun juga sebagai persiapan esensial dalam memahami konsep *al-Badā'*, sebuah doktrin teologis

yang kompleks mengenai perubahan kehendak atau ketetapan Allah.

Dzikir, secara etimologis berarti mengingat, namun dalam konteks Sufisme, *dzikir* adalah praktik aktif dan berkelanjutan untuk mengingat Allah secara sadar dan mendalam. Praktik ini tidak terbatas pada pengulangan lisan nama-nama Allah, tetapi mencakup penghayatan makna dan kehadiran Ilahi dalam setiap aspek kehidupan. Melalui *dzikir* yang dilakukan secara konsisten dan mendalam, seorang *salik* berupaya untuk menyatukan kehendaknya dengan kehendak Ilahi. Proses ini melibatkan pembersihan hati dari noda-noda duniawi yang menghalangi pancaran cahaya Ilahi. Al-Ghazali dalam *Ihya Ulumuddin* menjelaskan bahwa hati yang dipenuhi dengan ingatan kepada Allah akan memancarkan cahaya yang mampu menyingkapkan hakikat kebenaran.⁷⁶⁷

Dzikir memiliki peran sentral dalam membuka pintu *tajalli* (manifestasi Ilahi) dan *musyahadah*. Ketika hati telah bersih dan terfokus pada Allah, ia menjadi wadah yang layak untuk menerima pancaran *tajalli* dan mencapai tingkatan *musyahadah*. Lebih lanjut, melalui *dzikir*, seorang *salik* dibimbing menuju pemahaman yang lebih dalam tentang takdir, termasuk di dalamnya konsep *al-Badā'*. Pemahaman ini tidak bersifat intelektual semata, tetapi merupakan pengetahuan yang lahir dari pengalaman spiritual yang mendalam. Sebagaimana Ibn Arabi dalam *Futuh al-Makkiyyah* menekankan bahwa pengetahuan sejati tentang takdir hanya dapat diperoleh melalui penyaksian spiritual (*kasyf*) yang dipermudah melalui *dzikir* yang tulus.⁷⁶⁸ *Dzikir* menjadi landasan

penting dalam perjalanan spiritual menuju pemahaman *al-Badā'* karena ia memurnikan persepsi dan membuka akses pada pengetahuan intuitif yang melampaui logika rasional.

Khalwat, yang berarti penyendirian atau pengasingan diri, merupakan praktik penting lainnya dalam Sufisme. *Khalwat* bukan sekadar menarik diri dari keramaian dunia secara fisik, tetapi lebih merupakan upaya untuk memutuskan keterikatan hati dari segala bentuk kesibukan duniawi dan memfokuskan diri sepenuhnya pada hubungan pribadi dengan Allah. Dalam kesunyian *khalwat*, seorang *salik* memiliki kesempatan untuk merenungkan makna eksistensi, menyadari takdir ruhani, dan tujuan hidup yang sebenarnya. Menurut Syekh Abdul Qadir al-Jailani dalam *Sirr al-Asrar*, *khalwat* adalah momen ketika seorang hamba dapat berkomunikasi secara langsung dengan Allah tanpa gangguan dari dunia luar.⁷⁶⁹

Dalam *khalwat*, seorang *salik* melakukan kontemplasi mendalam tentang keagungan Allah, kelemahan diri, dan ketergantungan mutlak kepada-Nya. Proses ini membantu dalam mensucikan hati dari sifat-sifat tercela seperti egoisme, kesombongan, dan keterikatan pada dunia. Lebih lanjut, *khalwat* mempersiapkan jiwa untuk menerima *tajalli* dan *musyahadah* dengan cara memfokuskan energi spiritual dan menjernihkan pikiran dari kebisingan duniawi. Imam al-Qusyairi dalam *Risalah al-Qusyairiyah* menyatakan bahwa *khalwat* adalah sarana untuk memusatkan perhatian hati kepada Allah dan memutus rantai ketergantungan pada

makhluk.⁷⁷⁰ *Khalwat* menjadi tahapan penting dalam mempersiapkan seorang *salik* untuk memahami *al-Badā'* karena ia menciptakan kondisi internal yang kondusif bagi penerimaan hikmah Ilahi yang terkandung dalam konsep tersebut.

Musyahadah, sebagai puncak dari perjalanan spiritual yang diawali dengan *dzikir* dan *khalwat*, adalah penyaksian langsung kebenaran Ilahi dengan mata hati (*bashirah*). *Musyahadah* bukan lagi sekadar pengetahuan konseptual tentang Allah, melainkan pengalaman kehadiran dan kedekatan Ilahi yang nyata dan transformatif. Seorang yang mencapai *musyahadah* tidak lagi melihat peristiwa-peristiwa kehidupan hanya dengan perspektif duniawi yang terbatas, melainkan dengan mata hati yang tercerahkan oleh cahaya *ma'rifat*. Dalam keadaan *musyahadah*, seorang *salik* mampu melihat hikmah takdir di balik setiap kejadian, bahkan yang tampak pahit dan menyakitkan sekalipun. Ibnu Athaillah dalam *Al-Hikam* menjelaskan bahwa *musyahadah* adalah ketika hati dipenuhi dengan cahaya *ma'rifat* sehingga mampu menembus tabir dunia materi dan melihat realitas spiritual di baliknya.⁷⁷¹

Dalam konteks pemahaman *al-Badā'*, *musyahadah* memainkan peran krusial. Seorang yang mencapai *musyahadah* akan memiliki perspektif yang lebih luas dan mendalam dalam memahami perubahan-perubahan yang terjadi dalam takdir. Ia tidak lagi terjebak dalam pandangan linear dan deterministik tentang takdir, tetapi mampu melihat dimensi kebijaksanaan dan fleksibilitas Ilahi yang termanifestasi dalam konsep *al-Badā'*. Melalui *musyahadah*,

seorang *salik* menyadari bahwa *al-Badā'* bukanlah indikasi ketidakpastian atau perubahan kehendak Allah yang bersifat arbitrer, melainkan manifestasi dari hikmah dan keadilan Ilahi yang melampaui pemahaman manusia yang terbatas. Sebagaimana dijelaskan dalam tafsir *Al-Mizan* karya Sayyid Muhammad Husain Thabathaba'i, pemahaman mendalam tentang *al-Badā'* hanya mungkin dicapai melalui penyaksian spiritual dan intuisi yang lahir dari kedekatan dengan Allah.⁷⁷² *Musyahadah* menjadi realisasi puncak dari *ma'rifatullah* yang sempurna, yang memberikan pemahaman holistik dan mendalam tentang takdir, termasuk dinamika *al-Badā'* di dalamnya.

Dzikir, *khalwat*, dan *musyahadah* merupakan trilogi praktik spiritual fundamental dalam Sufisme yang saling berkaitan dan memperkuat satu sama lain. *Dzikir* memurnikan hati dan membukakan jalan menuju *tajalli* dan *musyahadah*. *Khalwat* menyediakan ruang dan waktu untuk kontemplasi dan penyucian diri yang lebih mendalam. *Musyahadah* adalah puncak dari perjalanan spiritual, yaitu penyaksian langsung kebenaran Ilahi yang mentransformasi persepsi dan pemahaman seorang *salik*. Ketiga praktik ini secara kolektif mempersiapkan seorang sufi untuk memahami konsep *al-Badā'* dengan perspektif spiritual yang matang dan mendalam. Pemahaman *al-Badā'* yang lahir dari *ma'rifatullah* melalui *dzikir*, *khalwat*, dan *musyahadah* bukan hanya sekadar pemahaman teologis, tetapi lebih merupakan pengalaman spiritual yang menenangkan jiwa dan meneguhkan keyakinan akan hikmah dan

keadilan Ilahi dalam setiap perubahan takdir, ketiga praktik ini bukan hanya sarana untuk mendekatkan diri kepada Allah, tetapi juga kunci untuk memahami dimensi kebijaksanaan Ilahi yang tersembunyi di balik konsep *al-Badā'*.

Al-Badā' dalam Jiwa Arifin: Perubahan sebagai Manifestasi Cinta Ilahi

Konsep *al-badā'* dalam tradisi sufisme, khususnya di kalangan *arifin* (orang-orang yang memiliki gnosis atau ma'rifat), memiliki nuansa yang khas dan mendalam. Berbeda dengan pemahaman teologis yang mungkin memperdebatkan aspek perubahan dalam pengetahuan Tuhan, *arifin* memaknai *al-badā'* sebagai manifestasi kelembutan dan kasih sayang Ilahi yang tercurah kepada hamba-Nya.

Bagi *arifin*, *al-badā'* bukanlah indikasi perubahan dalam ilmu Allah yang azali, melainkan sebuah manifestasi kebijaksanaan dan kelembutan-Nya dalam berinteraksi dengan hamba-Nya. Mereka melihat *al-badā'* sebagai cara Allah menyesuaikan *kasih* dan *rahmat*-Nya sesuai dengan kesiapan ruhani seorang hamba. Pemahaman ini berakar pada keyakinan bahwa Allah senantiasa memperhatikan perkembangan spiritual hamba-Nya dan memberikan bimbingan serta anugerah sesuai dengan kapasitas dan kemajuan yang dicapai, *al-badā'* dipahami sebagai bentuk *luthf* (kelembutan) Ilahi yang dinamis dan responsif terhadap keadaan hamba, bukan sebagai perubahan dalam esensi atau pengetahuan Allah. Sebagaimana Rumi dalam *Matsnawi*-nya menggambarkan dinamika hubungan hamba dan Tuhan, konsep *al-*

badā' ini dapat dilihat sebagai salah satu bentuk interaksi tersebut, di mana kasih sayang Tuhan selalu hadir dan menyesuaikan diri dengan perjalanan spiritual hamba-Nya.⁷⁷³

Dalam kehidupan seorang *arif*, kesadaran akan *al-badā'* menumbuhkan sikap dinamis dan antisipatif terhadap *tajalli* (manifestasi) Ilahi yang senantiasa baru. Mereka hidup dalam kesadaran bahwa setiap detik membawa kemungkinan *tajalli* yang berbeda, pembaruan anugerah, dan ujian yang menguji keteguhan hati. Perspektif ini menolak pandangan ruhani yang statis atau berpuas diri dengan pencapaian spiritual di masa lalu. Bagi *arifin*, kehidupan ruhani adalah sebuah perjalanan yang berkelanjutan, sebuah proses *tarraqiyyah* (peningkatan) yang tidak pernah berhenti. Setiap hembusan nafas adalah kesempatan untuk mendekatkan diri kepada Allah, dan setiap perubahan yang terjadi dalam kehidupan dipandang sebagai potensi untuk *tajalli* baru yang lebih mendalam. Konsep *tajalli* sendiri dalam tasawuf merujuk pada penampakan atau manifestasi sifat-sifat dan nama-nama Allah dalam ciptaan, termasuk dalam hati manusia.⁷⁷⁴

Kesadaran akan *al-badā'* memperkuat keyakinan *arifin* bahwa *tajalli* Ilahi tidak terbatas dan senantiasa hadir dalam berbagai bentuk dan rupa.

Implikasi dari pemahaman *al-badā'* adalah penolakan terhadap stagnasi ruhani. *Arifin* menyadari bahwa ruhaniyah yang sehat adalah ruhaniyah yang senantiasa *tajaddud* (memperbaharui diri). *Tajaddud* di sini bukan hanya sekadar perubahan rutinitas ibadah, tetapi lebih jauh lagi, pembaruan dalam *maqam* (tingkatan

spiritual), pemahaman, dan rasa cinta kepada Allah. Stagnasi dalam ruhaniyah dianggap sebagai tanda kemunduran, karena bertentangan dengan sifat *al-kamal* (kesempurnaan) Allah yang senantiasa memancar dan memancar dalam bentuk *tajalli* yang baru. *Arifin* terus menerus berupaya untuk membersihkan hati, meningkatkan kualitas ibadah, dan memperdalam *ma'rifat* mereka. Proses *tajaddud* ini juga tercermin dalam ungkapan-ungkapan para sufi yang menekankan pentingnya *mujāhada* (perjuangan spiritual) dan *riyāḍah* (latihan spiritual) yang berkelanjutan.⁷⁷⁵ Perjuangan ini bukanlah tanda ketidaksempurnaan, melainkan justru bentuk respons aktif terhadap kasih sayang Allah yang termanifestasi dalam *al-badā'*, sebuah pengakuan bahwa jalan menuju Allah adalah jalan yang dinamis dan penuh perubahan.

Al-badā' dalam jiwa *arifin* bukanlah sebuah konsep teologis yang kering dan diperdebatkan, melainkan sebuah realitas spiritual yang hidup dan transformatif. Pemahaman *arifin* terhadap *al-badā'* sebagai manifestasi cinta Ilahi menumbuhkan sikap dinamis, antisipatif, dan senantiasa memperbaharui diri dalam perjalanan spiritual mereka. Penolakan terhadap stagnasi ruhani dan penerimaan terhadap perubahan sebagai bagian dari *tajalli* Ilahi menjadi ciri khas kehidupan *arifin*, *al-badā'* tidak hanya dipahami secara intelektual, tetapi dihayati dan diamalkan dalam setiap aspek kehidupan seorang *arif*, menjadikannya sebuah kekuatan pendorong untuk terus bertumbuh dan mendekat kepada Allah dalam setiap perubahan dan pembaruan yang dihadirkan oleh-Nya.

Melampaui Syariat ke Hakikat dan Ma'rifat

Tradisi Sufisme dalam Islam menawarkan jalur spiritual yang mendalam untuk mencapai kedekatan dengan Tuhan. Jalur ini biasanya digambarkan sebagai perjalanan bertahap yang bergerak dari pemahaman dan praktik keagamaan yang eksoteris (*ẓāhir*) menuju realitas esoteris (*bāṭin*) yang lebih dalam. Kerangka kerja sufi ini umumnya diartikulasikan melalui empat tahapan utama: Syariat, Thariqat, Hakikat, dan Ma'rifat. Setiap tahapan mewakili tingkat pemahaman dan pengalaman spiritual yang berbeda, dan transisi dari satu tahap ke tahap berikutnya menandai pendalaman hubungan seorang *sālik* (pencari spiritual) dengan Yang Ilahi.

Syariat adalah tahap pertama dan paling mendasar dalam kerangka tasawuf. Pada tahap ini, fokus utama adalah pada pelaksanaan hukum-hukum agama Islam secara lahiriah. Meliputi ritual ibadah seperti salat, puasa, zakat, dan haji, serta aturan-aturan etika dan moral yang mengatur kehidupan seorang muslim. Dalam konteks takdir dan *al-Badā'*, pemahaman dalam tahap syariat cenderung bersifat literal dan dogmatis. Takdir dipahami sebagai ketentuan Allah yang telah ditetapkan sejak awal, dan manusia wajib menerima dan menjalankan perintah-Nya tanpa banyak pertanyaan. Konsep *al-Badā'*, yang secara harfiah berarti "tampak baru" atau "perubahan keputusan Tuhan," mungkin kurang dipahami atau bahkan dibahas pada tahap ini karena berpotensi menimbulkan kebingungan mengenai kemutlakan dan ketetapan takdir Ilahi. Pada tingkatan ini, penekanan diberikan pada kepatuhan eksternal terhadap hukum dan norma agama sebagai bentuk

pengabdian kepada Allah dan realisasi kehendak-Nya yang dianggap telah ditentukan. Syariat menjadi kerangka kerja yang penting untuk membangun disiplin spiritual dan moral yang menjadi landasan bagi tahapan selanjutnya.

Tariqat, yang secara harfiah berarti "jalan" atau "metode", merupakan tahap kedua dalam perjalanan Sufi. Tahap ini melibatkan internalisasi dan personalisasi praktik keagamaan melalui penerapan metode-metode spiritual tertentu yang dipandu oleh seorang mursyid (guru spiritual). Tariqat fokus pada pembersihan hati (*taṣfiyyat al-qalb*), pengembangan akhlak mulia, dan peningkatan kesadaran diri akan kehadiran Allah (*muḥāsabah*). Dalam konteks takdir dan *al-Badā'*, Tariqat membawa pemahaman yang lebih mendalam dan bernuansa. *Sālik* mulai menyadari bahwa takdir tidak hanya sekedar rangkaian peristiwa yang telah ditentukan sebelumnya, tetapi juga merupakan manifestasi dari kebijaksanaan dan rahmat Ilahi yang melingkupi segala sesuatu. Praktik-praktik spiritual seperti *dzikir* (mengingat Allah), meditasi (*murāqabah*), dan doa (*du'ā'*) dipandang sebagai sarana untuk mendekatkan diri kepada Allah dan bahkan berdampak pada *al-Badā'*. Dalam tradisi sufi, terdapat keyakinan bahwa doa dan permohonan yang tulus dapat mengubah ketentuan Ilahi, sebagaimana tercermin dalam hadis yang menyatakan bahwa "Tidak ada yang dapat menolak takdir kecuali doa."⁷⁷⁶ Pemahaman tentang *al-Badā'* mulai berkembang sebagai wujud dari kehendak bebas Allah yang tidak terikat oleh batasan waktu dan ruang, serta wujud kasih sayang-Nya yang memungkinkan adanya perubahan

dan harapan. Tariqat menekankan pentingnya usaha spiritual (*mujahadah*) dan penyerahan diri (*tawakkul*) kepada Allah dalam menghadapi takdir.

Hakikat adalah tahap ketiga yang menandai pencapaian realitas batin dari ajaran agama. Pada tahap ini, *sālik* mulai menyingkap makna esensial di balik praktik-praktik Syariat dan mengalami kenyataan spiritual yang lebih dalam. Hakikat seringkali dikaitkan dengan *kaṣf* (penyingkapan) dan *ḍawq* (perasaan langsung), di mana seorang *sālik* mendapatkan pemahaman tentang kebenaran spiritual. Terkait dengan takdir dan *al-Badā'*, Hakikat membawa pemahaman yang lebih radikal dan transenden. Pada tahap ini, dualitas antara takdir dan kehendak bebas manusia mulai larut dalam kesadaran yang lebih tinggi akan Keesaan Wujud (*Waḥdat al-Wujūd*). *Sālik* menyadari bahwa segala sesuatu yang terjadi, baik yang tampak sebagai takdir yang tidak dapat diubah maupun perubahan yang terjadi karena *al-Badā'*, semuanya berasal dari satu sumber, yaitu Allah SWT. Pemahaman tentang *al-Badā'* menjadi lebih matang, tidak lagi dipandang sebagai perubahan keputusan Tuhan dalam arti harfiah, tetapi sebagai manifestasi dinamis dari kehendak Ilahi yang terus menerus menciptakan dan memperbarui realitas. Menurut para Sufi, Hakikat adalah realitas terdalam yang melandasi Syariat dan Tariqat, dan pencapaian tahap ini memungkinkan seorang *sālik* untuk melihat hikmah dan keindahan di balik segala ketentuan Ilahi, termasuk yang tampak sulit atau tidak adil secara lahiriah.⁷⁷⁷ Pada tahap ini, kepasrahan (*riḍā*) terhadap takdir mencapai tingkat yang lebih

tinggi, bukan lagi sekedar kepasrahan pasif, tetapi kepasrahan yang penuh cinta dan pemahaman mendalam akan kebijaksanaan Ilahi.

Ma'rifat adalah tahap puncak dalam perjalanan spiritual tasawuf. Tahap ini merupakan realisasi tertinggi dari kedekatan dengan Allah, yang seringkali digambarkan sebagai "pengetahuan langsung" atau "gnosis" tentang Tuhan. Ma'rifat bukan sekedar pengetahuan intelektual, tetapi lebih merupakan pengalaman mistis tentang penyatuan (*ittiḥād*) atau kedekatan yang mendalam (*qurb*) dengan Yang Ilahi. Dalam konteks takdir dan *al-Badā'*, Ma'rifat membawa pemahaman yang melampaui konsep-konsep dualistik. Pada tahap ini, *sālik* mengalami *fana'* (*fanā'*) atau peleburan diri dalam Kehadiran Ilahi, sehingga tidak ada lagi perpisahan antara kehendak hamba dan kehendak Tuhan. Konsep takdir dan *al-Badā'* tidak lagi dipandang sebagai dua entitas yang terpisah, melainkan sebagai manifestasi tunggal dari Kehendak Ilahi yang mutlak. Dalam keadaan Ma'rifat, *sālik* melihat bahwa segala sesuatu yang terjadi adalah wujud dari cinta dan kebijaksanaan Allah, termasuk apa yang tampak sebagai penderitaan atau kesulitan. Pemahaman tentang *al-Badā'* mencapai puncaknya, di mana *sālik* menyadari bahwa perubahan dan dinamika dalam kehidupan adalah bagian integral dari rencana Ilahi yang sempurna. Pada tahap Ma'rifat, kepasrahan (*taslim*) hingga takdir menjadi total dan tanpa syarat, karena *sālik* telah mencapai tingkat keyakinan (*yaqīn*) yang mendalam akan kesatuan dan kebaikan mutlak dari Allah. Dalam keadaan ini, segala pertanyaan dan keraguan tentang takdir dan *al-*

Badā' hilang dalam pengalaman langsung akan Kehadiran Ilahi yang meliputi segala sesuatu.⁷⁷⁸

Perjalanan spiritual dalam tasawuf yang bergerak dari Syariat, Thariqat, Hakikat, hingga Ma'rifat menunjukkan evolusi pemahaman tentang takdir dan *al-Badā'*. Dimulai dari pemahaman literal dan dogmatis pada tahap syariat, pemahaman ini secara bertahap mendalam dan meluas seiring dengan kemajuan *sālik* di jalur spiritual. Tariqat memperkenalkan dimensi praktik spiritual yang dapat mempengaruhi takdir melalui doa dan *al-Badā'*. Hakikat menyingkapkan realitas esensial di balik ketentuan Ilahi, dan Ma'rifat mencapai puncak pemahaman dengan menyatukan *sālik* dalam cinta dan pengetahuan Ilahi, melampaui dualitas takdir dan *al-Badā'* dalam pengalaman akan Keesaan Wujud. Perjalanan ini menekankan bahwa pemahaman tentang takdir dan *al-Badā'* bukanlah konsep statis, melainkan dinamis dan berkembang seiring dengan pertumbuhan spiritual seorang individu. Melalui tahapan-tahapan tasawuf, seorang *sālik* dibimbing untuk tidak hanya menerima takdir secara pasif, tetapi juga untuk memahami hikmah dan keindahan di balik setiap ketentuan Ilahi, serta untuk menyatu dengan kehendak-Nya dalam keadaan cinta dan pengetahuan yang mendalam.

Hakikat Ruh dalam Tasawuf dan Ma'rifat

Dalam tradisi keilmuan Islam, konsep ruh memegang posisi sentral dalam memahami eksistensi manusia dan keabadian dengan Sang Pencipta. Al-Qur'an sendiri mengakui kompleksitas ruh, sebagaimana firman-Nya dalam Surah Al-Isra ayat 85: "... dan

mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Mengatakan: ruh itu termasuk urusan Tuhanku ...". Ayat ini secara eksplisit menunjukkan bahwa hakikat ruh berada di luar jangkauan pemahaman manusia secara komprehensif, dan ia merupakan wilayah ilahi yang misterius. Namun demikian, dalam khazanah tasawuf dan upaya mencapai *ma'rifat* (gnosis spiritual), ruh menjadi fokus kajian mendalam untuk memahami dimensi spiritual manusia dan perjalanan menuju Allah.

Ruh dalam pandangan Islam, sebagaimana ditegaskan dalam ayat di atas, berasal dari "urusan Tuhanku" atau *amr Rabbi*. Istilah *amr* dalam konteks ini seringkali dipahami sebagai "perintah" atau "ketetapan" Allah yang melahirkan kenyataan tanpa melalui proses penciptaan materi. Ruh, dipandang sebagai entitas yang murni dan berasal dari *alam amr*, alam perintah atau alam ghaib yang berbeda dengan *alam khalq*, alam penciptaan materi yang dapat diindera. Konsepsi ini menempatkan ruh pada posisi unik sebagai jembatan antara dimensi transenden (ketuhanan) dan dimensi imanen (kemanusiaan). Ruh menjadi saluran (konduit) yang memungkinkan interaksi dan komunikasi antara manusia dengan Tuhannya. Melalui ruh, manusia dapat menerima ilham, intuisi, dan petunjuk dari Allah, sekaligus menjadi wadah bagi penghayatan spiritual dan pengalaman keagamaan yang mendalam.

Dalam perspektif tasawuf, ruh tidak hanya dipahami sebagai prinsip kehidupan (vitalitas), tetapi juga sebagai *mazhar* (tempat penampakan) atau cermin bagi nama-nama (asma') dan sifat-sifat (shifat) Allah. Para sufi meyakini bahwa ruh manusia memiliki

potensi ilahiah, karena ia diciptakan "sesuai gambar-Nya" (*'ala ṣūratihī*) dalam sebuah hadis *qudsi*. Potensi ini tersembunyi dan perlu diaktualisasikan melalui proses penyucian diri (*tazkiyatun-nafs*) dan latihan spiritual (*riyadhah*). Semakin ruh disucikan dari kotoran hawa nafsu dan keduniawian, semakin jernih ia menjadi cermin yang memantulkan *tajalli* (penampakan) keindahan dan keagungan Allah. Al-Ghazali, dalam magnum opusnya *Ihya Ulumuddin*, menjelaskan bahwa kalbu (*qalb*) yang merupakan inti ruhani manusia, adalah tempat terpenting untuk mendekatkan diri dengan Allah. Kalbu yang bersih dan suci akan mampu menangkap cahaya *marifat* dan merasakan kehadiran ilahi.⁷⁷⁹

Lebih jauh lagi, dalam tasawuf, ruh dipandang memiliki kerinduan yang mendalam untuk kembali kepada sumber asalnya, yaitu Allah. Konsep ini terinspirasi dari pemahaman bahwa ruh berasal dari *alam arwah* (alam ruh) sebelum ditiupkan ke dalam jasad manusia. Perjalanan spiritual seorang sufi pada hakikatnya adalah upaya untuk memenuhi kerinduan ruh ini, melalui penyucian diri, penghambaan total kepada Allah, dan penafian diri dari segala sesuatu selain Nya. Ibnu Arabi, tokoh sufi besar, dalam karya monumentalnya *Futuhat al-Makkiyyah*, menguraikan secara mendalam tentang tingkatan-tingkatan ruhani dan perjalanan ruh menuju *maqam* (stasiun spiritual) tertinggi, yaitu *fana'* (peleburan diri dalam keesaan Allah) dan *baqa'* (kekekalan dalam kehadiran Allah).⁷⁸⁰

Dalam konteks pencapaian *ma'rifat*, ruh yang telah disucikan dan dibersihkan dari hijab (penghalang) duniawi menjadi instrumen

utama untuk meraih pengetahuan spiritual langsung tentang Allah. *Ma'rifat* bukanlah sekedar pengetahuan intelektual tentang konsep ketuhanan, melainkan pengalaman langsung dan penghayatan mendalam tentang kehadiran dan keesaan Allah yang terpatri dalam ruh. Junaid al-Baghdadi, seorang sufi awal yang masyhur, menekankan pentingnya penyucian ruh sebagai prasyarat untuk mencapai *ma'rifat*. Menurutnya, *ma'rifat* hanya dapat diraih oleh ruh yang telah terbebas dari konstan pada selain Allah dan sepenuhnya terfokus pada-Nya.⁷⁸¹

Hakikat ruh dalam tasawuf dan *ma'rifat* melampaui pemahaman ruh sebagai sekedar entitas biologi. Ruh dipandang sebagai entitas ilahiah yang berasal dari *alam amr*, menjadi saluran komunikasi antara manusia dan Tuhan, dan merupakan *mazhar tajalli* nama-nama Allah. Penyucian ruh melalui *tazkiyatun-nafs* menjadi kunci utama dalam perjalanan spiritual untuk mendekatkan diri kepada Allah dan mencapai *ma'rifat*. Dengan memahami dan menghayati hakikat ruh, seorang muslim dapat mendalami dimensi spiritualitas Islam dan mengoptimalkan potensi ruhani yang telah dianugerahkan oleh Allah untuk mencapai kedekatan dan *ma'rifat* kepada-Nya.

Kisah-Kisah Ruhani tentang Al-Badā'

Dalam tradisi sufisme, perjalanan kedekatan spiritual dengan Tuhan seringkali ditandai dengan menuju transformasi mendalam dalam jiwa seorang hamba. Transformasi ini tidak hanya sekedar perubahan perilaku lahiriah, tetapi juga metamorfosis kesadaran yang menyentuh inti ruhani. Salah satu konsep penting yang relevan

dengan transformasi ini adalah *al-Badā'* , yang secara teologis sering dipahami sebagai perubahan dalam kehendak atau ketetapan Tuhan yang sebelumnya telah diketahui dalam ilmu-Nya. Dalam konteks sufisme, *al-Badā'* dapat dilihat sebagai manifestasi kehendak Ilahi yang mengubah jalan hidup seorang hamba, membimbing mereka menuju realitas spiritual yang lebih tinggi setelah ruh mereka tercerahkan. Salah satu contoh klasik transformasi ruhani yang mencerminkan *al-Badā'* adalah kisah Ibrahim bin Adham. Dikenal sebagai seorang pangeran dan raja yang kaya raya, Ibrahim bin Adham meninggalkan kemewahan duniawi setelah mengalami pengalaman spiritual yang mendalam. Kisah pertobatannya bermula ketika ia mendengar suara misterius yang menggugah kesadarannya akan hakikat kehidupan dan tujuan sejati keberadaan manusia. Pengalaman ini menjadi titik balik yang mengubah seluruh jalan hidupnya. Ibrahim bin Adham memilih jalan zuhud, meninggalkan istana, kekayaan, dan kekuasaan demi mencari kedekatan dengan Allah SWT. Perubahan drastis ini, dari kehidupan istana yang penuh kenikmatan duniawi menuju kehidupan asketis yang fokus pada ibadah dan kontemplasi, dapat dipandang sebagai manifestasi *al-Badā'* . Ruh Ibrahim bin Adham yang tercerahkan oleh pengalaman spiritualnya telah mendorong perubahan besar dalam takdir hidupnya, dari seorang raja duniawi menjadi seorang sufi yang zuhud dan arif. Kisah ini menggambarkan bagaimana pencerahan ruhani dapat menjadi katalisator bagi perubahan takdir yang mengarah pada dimensi spiritual yang lebih tinggi.

Tokoh sufi perempuan Rabi'ah al-Adawiyah juga memberikan contoh kuat tentang transformasi ruhani yang dapat dikaitkan dengan *al-Badā'*. Rabi'ah dikenal dengan cinta murninya kepada Allah SWT, cinta yang melebihi segala sesuatu, termasuk harapan akan surga atau takut akan neraka. Meskipun tidak banyak otobiografi rinci tentang kehidupan awal Rabi'ah, ia sering digambarkan mengalami kesulitan dan bahkan perpisahan di masa mudanya. Namun, kesulitan hidup tersebut tidak menghalanginya untuk mengembangkan cinta yang mendalam kepada Tuhan. Kekuatan cinta dan pengabdian Rabi'ah kepada Allah SWT telah mentransformasi takdir hidup. Ia tidak lagi dipandang sebagai seorang budak atau perempuan yang lemah, tetapi sebagai seorang wali perempuan yang katanya penuh hikmah dan cahayanya menjadi penerang bagi umat. Transformasi ini, dari kehidupan yang mungkin penuh dengan keterbatasan menjadi sosok yang dihormati dan menjadi sumber inspirasi spiritual, dapat dipahami sebagai bentuk *al-Badā'*. Cinta murni Rabi'ah kepada Allah SWT, yang merupakan manifestasi dari ruh yang tercerahkan, telah mengubah takdir hidup dan menjadikannya simbol cinta Ilahi dalam tradisi sufisme.

Bayazid al-Bustami, seorang sufi besar lainnya, dikenal dengan ungkapan-ungkapan *syatahat* (ekspresi ekstatis) yang kontroversial, seperti "Subhānī! Mā a'ẓama sha'nī" (Maha Suci Aku! Alangkah agungnya kemuliaanku). Ungkapan-ungkapan *fanā* (peleburan diri dalam Tuhan) ini seringkali disalahpahami, namun dalam konteks sufisme, pengungkapan ini mencerminkan pengalaman spiritual

yang mendalam tentang kesatuan dengan Tuhan. Bayazid al-Bustami mengalami transformasi ruhani yang membawa pada maqam (Tingkatan spiritual) yang sangat tinggi. Perjalanan spiritual Bayazid tidak hanya mengubah keanehan tentang kenyataan, tetapi juga membawa maqam “keilahian” dalam batinnya, yang terefleksikan dalam ungkapan-ungkapan ekstatiknya. Transformasi Bayazid al-Bustami ini, dari seorang pencari Tuhan menjadi seorang yang mengalami *fanā* dan *ittihad* (persatuan) dengan-Nya, dapat dilihat sebagai manifestasi *al-Badā'*. Pencerahan ruhani yang dialami Bayazid telah membawa perubahan internal yang radikal, mengubah kesadarannya dan membawa pada maqam spiritual yang luar biasa.

Kisah-kisah Ibrahim bin Adham, Rabi'ah al-Adawiyah, dan Bayazid al-Bustami, meskipun memiliki kekhasan masing-masing, menunjukkan pola yang sama: transformasi kehidupan yang signifikan setelah ruh mereka tercerahkan. Perubahan besar dalam kehidupan mereka, baik dalam ranah eksternal seperti yang dialami Ibrahim bin Adham, maupun dalam ranah internal seperti yang dialami Bayazid al-Bustami, atau bahkan dalam pengaruh dan dampak kehidupan seperti Rabi'ah al-Adawiyah, dapat dipahami dalam bentuk *al-Badā'*. Pencerahan ruhani menjadi kekuatan pendorong di balik perubahan ini, mengarahkan takdir hidup mereka pada jalan spiritual yang lebih tinggi dan lebih bermakna. Dalam perspektif sufisme, kisah-kisah ini memberikan inspirasi dan pemahaman tentang potensi transformasi ruhani yang dapat dialami oleh setiap individu yang mencari kedekatan dengan

Tuhan. *Al-Badā'* dalam konteks ini bukan sekadar perubahan takdir secara acak, tetapi merupakan manifestasi kehendak Ilahi yang merespons pencerahan ruhani seorang hamba, membimbing mereka menuju maqam spiritual yang lebih tinggi sesuai dengan kasih dan kebijaksanaan-Nya.

***Al-Badā'* Sebagai Respon atas Perubahan Ruhani**

Dalam tradisi intelektual Islam, konsep *al-Badā'* seringkali memicu terjadinya teologis yang kompleks. Secara harfiah, *al-Badā'* bermakna “tampak baru” atau “berubah pikiran”. Dalam kajian teologi konvensional, konsep ini sering diasosiasikan dengan perbuatan Allah SWT yang seolah-olah mengubah kehendak-Nya setelah mengetahui situasi perkembangan. Namun, dalam ranah sufisme, *al-Badā'* mendapatkan interpretasi yang lebih mendalam dan halus, terkait erat dengan dinamika hubungan antara hamba dan Khaliq, khususnya dalam konteks perubahan ruhani. Salah satu poin fundamental dalam pemahaman sufi mengenai *al-Badā'* adalah penekanan pada kemahatahuan Allah SWT yang mutlak dan tidak terbatas. Kaum sufi meyakini bahwa Allah SWT meliputi segala sesuatu dengan ilmu-Nya, baik yang telah terjadi, sedang terjadi, maupun yang akan terjadi. Tidak ada sesuatu pun yang tersembunyi dari pengetahuan-Nya, termasuk segala perubahan dan perkembangan yang dialami oleh hamba-Nya. Namun, dalam pandangan sufi, *al-Badā'* bukanlah indikasi perubahan dalam ilmu Allah SWT, melainkan lebih merupakan manifestasi kehendak-Nya yang tampak berbeda sesuai dengan tingkat kesiapan batin hamba. Hal ini sejalan dengan firman

Allah SWT dalam Al-Qur'an yang menyatakan bahwa Allah SWT menghapus dan menetapkan apa yang Dia kehendaki, dan di sisi-Nya terdapat Ummul Kitab. [Al-Qur'an, Surah Ar-Ra'd, 13:39] Ayat ini seringkali menjadi landasan teologis dalam pembahasan mengenai *al-Badā'*, dan diinterpretasikan oleh para sufi sebagai indikasi adanya dimensi dinamis dalam kehendak dan ketentuan Allah SWT, yang berinteraksi dengan kondisi hamba. Serupa Ibnu Arabi, seorang tokoh sufi besar, menjelaskan bahwa perubahan yang tampak bukanlah pada Zat Allah SWT, melainkan pada manifestasi nama dan sifat-Nya yang berbeda-beda sesuai dengan kapasitas penerima⁷⁸², *al-Badā'* dalam perspektif sufi tidak mengurangi kesempurnaan ilmu Allah SWT, namun justru menampilkan kebijaksanaan-Nya dalam berinteraksi dengan hamba sesuai dengan kondisi spiritual mereka.

Lebih jauh lagi, kaum sufi menekankan bahwa *al-Badā'* tidak terjadi dalam ranah fisik terlebih dahulu, melainkan melalui lompatan batin yang mendalam. Perubahan yang mendahului manifestasi *al-Badā'* adalah perubahan pada dimensi ruhani hamba, seperti perubahan niat, keinsafan, cinta, dan kesadaran ilahiyah. Ketika seorang hamba mengalami transformasi spiritual yang signifikan, misalnya dari niat buruk menuju kesadaran, dari kebencian menjadi cinta, atau dari kebencian menuju *marifah*, maka Allah SWT merespon perubahan batin tersebut dengan manifestasi kehendak-Nya yang tampak berbeda. Perubahan ini bukanlah perubahan pada takdir yang telah ditetapkan secara *azali*, melainkan pada perwujudan takdir dalam kehidupan hamba.

Misalnya, seorang hamba yang awalnya ditakdirkan mengalami kesulitan hidup karena kelalaiannya, ketika ia bertaubat dan memperbaiki diri secara ruhani, maka Allah SWT dapat mengubah perwujudan takdirnya menjadi kemudahan dan keberkahan. Hal ini sejalan dengan hadis Rasulullah SAW yang menyatakan bahwa doa dapat menolak takdir.⁷⁸³ Dalam konteks ini, doa dipahami sebagai salah satu bentuk ikhtiar ruhani yang dapat mempengaruhi manifestasi takdir, dan *al-Badā'* menjadi mekanisme ilahi yang mewujudkan respons tersebut. Al-Ghazali dalam *Ihya' Ulumuddin* juga menyoroti pentingnya perubahan batin dalam meraih ridha Allah SWT dan mengubah kondisi kehidupan.⁷⁸⁴ Transformasi ruhani yang tulus akan menarik *tajalli* (manifestasi) ilahi yang baru dan berbeda, yang oleh kaum sufi dipahami sebagai *al-Badā'*.

Implikasi penting dari pemahaman sufi tentang *al-Badā'* adalah bahwa takdir bukanlah sesuatu yang “terkunci” dan statis, melainkan bersifat dinamis dalam konteks ruh yang terus bergerak. Pandangan ini memberikan harapan dan optimisme bagi para pencari jalan spiritual (*salik*). Setiap individu memiliki potensi untuk mengubah arah hidupnya melalui upaya ruhani yang sungguh-sungguh. Konsep *al-Badā'* menegaskan bahwa Allah SWT tidak hanya sebagai hakim yang menetapkan takdir di awal, tetapi juga sebagai Sang Maha Rahman dan Rahim yang selalu merespon pergerakan ruhani hamba-Nya. Dalam pandangan sufi, perjalanan spiritual adalah perjalanan yang dinamis, penuh dengan perubahan dan perkembangan. Setiap langkah maju

dalam *maqamat* (tingkatan spiritual) dan *ahwal* (keadaan spiritual) akan menghadirkan manifestasi ilahi yang baru, yang merupakan wujud dari *al-Badā'*, *al-Badā'* bukan sekedar konsep teologis, tetapi juga merupakan prinsip operasional dalam praktik sufisme, mendorong para *salik* untuk terus berusaha meningkatkan kualitas ruhani mereka, dengan keyakinan bahwa Allah SWT senantiasa membuka pintu rahmat dan karunia-Nya sebagai respon atas perubahan positif yang mereka lakukan. Serupa dengan Rumi, seorang penyair sufi terkenal, mengingatkan dalam *Masnavi* -nya bahwa perubahan kondisi lahiriah seringkali merupakan cerminan dari perubahan kondisi batiniah.⁷⁸⁵

Ciri-Ciri Ruh yang Berjalan di Jalur Al-Badā'

Dalam tradisi sufistik yang kaya, perjalanan spiritual (*suluk*) seringkali digambarkan sebagai sebuah perjalanan yang penuh dengan misteri dan penyingkapan Ilahi. Di antara beragam jalan spiritual tersebut, terdapat sebuah jalur yang dikenal dengan sebutan *Al-Badā'*. Jalur ini menarik perhatian karena kekhasannya dalam penekanan keterbukaan ruh terhadap kehendak Allah dan proses penyingkapan (*kasyf*) realitas spiritual secara bertahap. Ciri pertama ruh yang berjalan di jalur *Al-Badā'* adalah ikhlas dan keterbukaan terhadap kehendak Allah. Ikhlas, secara etimologi berarti bersih dan murni, dalam konteks spiritualitas Islam Merujuk pada pemurnian niat dalam beribadah dan beramal semata-mata karena Allah SWT. Imam Al-Ghazali dalam karya monumentalnya *Ihya Ulumuddin* mengartikan ikhlas sebagai tindakan yang tidak mencari pujian manusia dan tidak takut akan

celaan mereka, melainkan hanya berorientasi pada melihat Allah semata.⁷⁸⁶ Ruh yang ikhlas adalah ruh yang telah terbebaskan dari tendensi *riya'* (pamer) dan *sum'ah* (mencari popularitas), dua penyakit hati yang dapat merusak kemurnian amal. Keterbukaan terhadap kehendak Allah (*ridha*) adalah konsekuensi logistik dari keikhlasan. Ruh yang ikhlas akan menerima dengan lapang dada segala ketentuan Allah, baik yang menyenangkan maupun yang tidak, menyadari bahwa di balik setiap takdir Ilahi terdapat hikmah yang mungkin belum terjangkau oleh akal manusia yang terbatas. serupa firman Allah dalam Al-Quran, "*...Boleh jadi kamu membenci sesuatu, padahal ia amat baik bagimu, dan boleh jadi (pula) kamu menyukai sesuatu, padahal ia sangat buruk bagimu; Allah mengetahui, sedang kamu tidak mengetahui.*" (QS. Al-Baqarah : 216). Ayat ini menjadi landasan penting bagi ruh yang berjalan di jalur *Al-Badā'* untuk senantiasa berserah diri dan menerima segala ketentuan-Nya dengan penuh keyakinan. Keterbukaan ini bukanlah pasrah tanpa usaha (*jabariyah*), melainkan sebuah sikap aktif untuk terus berikhtiar dalam kebaikan sambil menyadari bahwa hasil akhir sepenuhnya berada di tangan Allah SWT.

Ciri kedua yang menandai ruh di jalur *Al-Badā'* adalah selalu bertransaksi, berdzikir, dan *muraqabah*. Tobat (*tawbah*) adalah langkah awal yang krusial dalam perjalanan spiritual. Dalam *Tafsir Al-Munir*, Wahbah az-Zuhaili menjelaskan bahwa tobat yang sebenarnya (*tawbah nasuha*) adalah tobat yang memenuhi tiga syarat: memaafkan dosa yang telah diperbuat, meninggalkan perbuatan dosa tersebut, dan bertekad untuk tidak mengulanginya

di masa mendatang.⁷⁸⁷ Tobat membersihkan ruh dari noda-noda dosa yang menghalangi kedekatan dengan Allah. Dzikir yang berarti mengingat Allah, merupakan amalan yang berkelanjutan dan menjadi energi penggerak ruh di jalur *Al-Badā'*. Ibnu Athaillah dalam *Al-Hikam* menekankan pentingnya dzikir sebagai sarana untuk menghidupkan hati dan memperkuat koneksi dengan Sang Khaliq.⁷⁸⁸ Dzikir tidak hanya terbatas pada mendengarkan lafadz-lafadz tertentu, tetapi juga mencakup perenungan terhadap ayat-ayat Allah (baik *kauniyah* maupun *qauliyah*) dan selalu menghadirkan Allah dalam setiap aktivitas kehidupan. *Muraqabah*, yang berarti introspeksi diri atau pengawasan diri, adalah amalan yang menumbuhkan kesadaran akan kehadiran Allah yang senantiasa mengawasi setiap gerak-gerik hamba-Nya. Dalam *Madarij as-Salikin*, Ibnul Qayyim al-Jauziyyah menjelaskan bahwa *muraqabah* adalah tingkatan ihsan yang paling tinggi, di mana seorang hamba beribadah kepada Allah seolah-olah melihat-Nya, dan jika tidak mampu mencapai tingkatan tersebut, maka ia menyadari bahwa Allah *melihatnya*.

Ciri ketiga dan puncak dari ruh yang berjalan di jalur *Al-Badā'* adalah melepaskan ego (*nafs*) dan berjalan bukan karena dunia, tapi karena cinta. Ego (*nafs*) dalam perspektif sufisme seringkali dipandang sebagai penghalang utama dalam mencapai kedekatan dengan Allah. *Nafs ammarah bis-su'* (ego yang cenderung pada keburukan) adalah tingkatan ego yang paling rendah, yang selalu mendorong manusia untuk mengikuti hawa nafsu dan keinginan duniawi. Proses *tazkiyatun-nafs* (penyucian

jiwa) menjadi inti dari perjalanan spiritual, yaitu upaya untuk mentransformasikan ego dari tingkatan yang rendah menuju tingkatan yang lebih tinggi, hingga akhirnya mencapai *nafs mutmainnah* (ego yang tenang dan damai). Hamka dalam *Tasawuf Modern* menjelaskan bahwa perjuangan melawan ego adalah jihad terbesar (*jihad akbar*) yang harus dilakukan oleh setiap muslim.⁷⁸⁹ Ruh yang berjalan di jalur *Al-Badā'* menyadari bahwa keberadaan di dunia dan segala kenikmatannya hanya akan menjauhkan diri dari Allah, ruh ini secara sadar dan bertahap melepaskannya pada dunia, bukan berarti meninggalkan dunia sepenuhnya, melainkan menempatkan dunia pada proporsi yang seharusnya, sebagai sarana untuk beribadah kepada Allah, bukan sebagai tujuan akhir. Motivasi utama ruh ini dalam beramal dan beraktivitas bukanlah lagi dorongan duniawi (seperti mencari harta, jabatan, atau pujian), melainkan cinta kepada Allah (*mahabbah*). Cinta ini adalah cinta yang murni dan tulus, yang mendorong ruh untuk selalu berusaha mendekatkan diri kepada Sang Kekasih. Rumi, seorang sufi Persia terkenal, dalam *Matsnawi*-nya banyak mengungkapkan tentang kekuatan cinta Ilahi yang mampu mentransformasikan jiwa dan membawa manusia pada fana' (peleburan diri dalam kehendak Ilahi).⁷⁹⁰ Berjalan karena cinta berarti setiap tindakan dan langkah ruh yang didorong oleh keinginan untuk meraih ridha Allah dan merasakan manisnya *qurb* (kedekatan) dengan-Nya.

Ciri-ciri ruh yang berjalan di jalur *Al-Badā'* yaitu ikhlas dan terbuka terhadap kehendak Allah, senantiasa bertransaksi, berdzikir, dan *muraqabah*, serta melepaskan ego dan bergerak

karena cinta, merupakan indikator penting bagi para pencari jalan spiritual. Ciri ketiga ini saling berkaitan dan membentuk suatu kesatuan yang utuh. Ruh yang memiliki ciri-ciri ini adalah ruh yang tengah berproses untuk membersihkan diri dari segala hijab yang menghalanginya dari penyingkapan realitas Ilahi, dan selalu berusaha untuk meraih *maqam* (tingkatan spiritual) yang lebih tinggi di sisi Allah SWT. Jalur *Al-Badā'*, adalah jalur transformasi ruhani yang mendalam, yang membawa seorang hamba menuju kedekatan yang hakiki dengan Sang Pencipta.

Nama Ruh dan Titik Balik Takdir

Dalam lanskap spiritualitas Islam yang kaya, konsep ruh memegang posisi sentral dalam memahami esensi manusia dan keseluruhan dengan Yang Ilahi. Di antara beragam aspek ruh, gagasan mengenai “nama ruh” (*ism ar-rūḥ*) muncul sebagai sebuah konsep yang menarik dan mendalam. Nama ruh merujuk pada identitas spiritual terdalam seseorang, sebuah cerminan unik dari potensi dan takdir individu di hadapan Tuhan. Konsep *ism ar-rūḥ* berakar dari pemahaman tentang ruh sebagai entitas non-fisik yang ditiupkan Tuhan ke dalam diri manusia, sebagaimana ditegaskan dalam Al-Quran Surah Al-Hijr ayat 29: “Maka apabila Aku telah menyempurnakannya, dan telah memastikan ke dalamnya ruh (ciptaan)-Ku, maka kepatuhanlah kamu mendekat dengan bersujud.”⁷⁹¹ Ayat ini mengindikasikan bahwa ruh adalah bagian dari *amr* Tuhan, urusan-Nya, sebuah entitas ilahi yang memiliki potensi dan sifat yang mendalam. Dalam tradisi tasawuf, ruh dipandang sebagai inti terdalam dari manusia, tempat

bersemayamnya fitrah ilahiah dan kerinduan kepada Yang Maha Esa. Nama ruh dalam konteks ini bukan sekadar label penghilangan, melainkan sebuah manifestasi dari potensi spiritual unik yang terkandung dalam ruh tersebut. Ia adalah “nama asli” spiritual yang, ketika ditemukan dan disadari, dapat membangkitkan kesadaran eksistensial yang mendalam.

Penemuan nama ruh dipandang sebagai momen kebangkitan eksistensial yang signifikan. Dalam pandangan kaum sufi, ruh yang berhasil menemukan “nama aslinya” mengalami pencerahan yang membuka pintu perubahan (*al-Badā'*). *Al-Badā'* secara teologis dimaknai sebagai perubahan dalam ketentuan atau takdir Ilahi yang diketahui oleh manusia, bukan perubahan dalam ilmu Tuhan yang azali.⁷⁹² Dalam konteks spiritual individu, penemuan nama ruh dapat dipahami sebagai katalisator bagi perubahan takdir dalam arti transformasi spiritual yang mendalam. Ketika seseorang menyadari identitas spiritual terdalamnya, ia mulai bergerak melampaui batasan ego dan dunia material, menuju realitas spiritual yang lebih tinggi. Proses ini seringkali melibatkan perjuangan melawan *nafs al-ammārah* (nafsu yang mendorong pada keburukan) dan upaya untuk menyucikan diri (*tazkiyatun nafs*). Penemuan nama ruh semacam menjadi kompas internal yang mengarahkan individu pada jalan spiritual yang telah ditentukan, meskipun jalan tersebut tidak selalu linier dan mungkin melibatkan berbagai ujian dan cobaan.

Lebih lanjut, nama ruh bukan sekedar simbol identitas spiritual, namun juga dipandang sebagai kunci untuk memasuki *maqām-*

makām ruhani tertentu. *Maqām* (jamak: *maqāmāt*) dalam terminologi tasawuf Merujuk pada stasiun-stasiun spiritual atau tingkatan-tingkatan kesadaran yang dilalui seorang salik (pejalan spiritual) dalam perjalanannya menuju Allah.⁷⁹³ Setiap *maqām* memiliki ciri dan tuntutan spiritualnya sendiri,

seperti *taubat* (pertobatan), *zuhud* (asketisme), *sabar* (kesabaran), *tawakal* (bertawakal), *ridha* (keridhaan), dan *mahabbah* (cinta). Nama ruh, dalam pandangan ini, berfungsi sebagai kunci karena ia merepresentasikan potensi dan kapasitas spiritual unik yang dimiliki individu. Mengetahui nama ruh berarti memahami potensi spiritual yang diberikan Tuhan kepadanya, dan dapat memusatkan upaya spiritualnya untuk mengembangkan potensi tersebut dan menapaki *maqām-maqām* yang relevan dengan potensi tersebut. Misalnya, seseorang yang nama ruhnya mungkin berkaitan dengan sifat *jamal* (keindahan) Tuhan, mungkin lebih terdorong untuk mengembangkan *maqām-maqām* yang terkait dengan cinta dan keindahan spiritual, sementara yang lain nama ruhnya terkait dengan sifat *jalal* (keagungan) mungkin lebih fokus pada *maqām-maqām* yang tekanan ketundukan dan pengabdian.

Dalam tradisi tasawuf, proses menemukan nama ruh seringkali dikaitkan dengan latihan-latihan spiritual (*riyādhah*) dan bimbingan seorang mursyid (guru spiritual). *Riyādhah* dapat berupa dzikir, tafakur, puasa, qiyamullail, dan amalan-amalan ibadah lainnya yang bertujuan untuk membersihkan hati dan mendekatkan diri kepada Allah. Seorang mursyid yang arif dan berpengalaman dapat

membantu seorang murid dalam mengenali potensi spiritualnya dan membimbingnya untuk menemukan nama ruhnya. Proses ini bukanlah proses intelektual semata, tetapi lebih merupakan pengalaman imajinasi dan spiritual yang melibatkan penyingkapan (*kashf*) dan ilham dari Allah. Penemuan nama ruh seringkali dianggap sebagai anugerah ilahi dan momen penting dalam perjalanan spiritual seseorang.

Konsep nama ruh merupakan elemen penting dalam memahami identitas spiritual dan perjalanan takdir dalam perspektif Islam. Nama ruh bukan sekedar label, melainkan representasi dari potensi spiritual unik yang diberikan Tuhan kepada setiap individu. Penemuan nama ruh menandai kebangkitan eksistensial dan titik balik takdir spiritual, membuka pintu perubahan (*al-Badā'*) dan menjadi kunci untuk memasuki *maqām-maqām* ruhani yang lebih tinggi. Konsep ini pentingnya introspeksi, *riyādhah*, dan bimbingan spiritual dalam perjalanan seorang individu untuk mengenali potensi dirinya dan mencapai kedekatan dengan Allah. Kajian lebih lanjut diperlukan untuk menggali lebih dalam aspek-aspek praktis dan metodologis dalam proses penemuan nama ruh, serta implementasinya dalam pengembangan spiritual individu dan masyarakat secara luas.

Jalan Ruh Menuju Nama Sejatinya

Dalam lanskap spiritualitas Islam, konsep ruh memegang peranan sentral sebagai esensi kehidupan dan koneksi transenden antara manusia dengan Sang Pencipta. Perjalanan untuk memahami dan menyadari potensi ruh ini merupakan inti dari praktik spiritual

yang dikenal sebagai *suluk* , atau perjalanan mistis. *Suluk* bukan sekadar ritual formal, melainkan sebuah proses transformatif yang membawa seorang salik (pelaku *suluk*) menuju pengenalan diri yang hakiki dan, pada tingkatan yang lebih tinggi, pengenalan akan Tuhan. Perjalanan *suluk* dalam tradisi sufi umumnya digambarkan melalui empat tahapan utama: *takhalli* , *tahalli* , *tajalli* , dan *ma'rifah* . Tahapan-tahapan ini tidaklah bersifat linier yang kaku, melainkan lebih merupakan fase-fase yang saling berkaitan dan berkesinambungan dalam proses penyucian diri dan peningkatan spiritual.

Tahap pertama, *takhalli* , secara harfiah berarti pengosongan. Dalam konteks *suluk* , *takhalli* Merujuk pada proses aktif membersihkan diri dari sifat-sifat tercela (*mazmumah*) yang menghalangi perkembangan spiritual. Sifat-sifat ini meliputi egoisme (*ujub*), riya (pamer), dengki (*hasad*), pemaarah (*ghadab*), cinta dunia (*hubb ad-dunya*), dan sifat-sifat negatif lainnya yang menjauhkan manusia dari Allah. Proses *takhalli* melibatkan introspeksi mendalam (*muhasabah*) untuk mengidentifikasi sifat-sifat buruk yang tersembunyi di dalam diri, disusul dengan upaya sungguh-sungguh (*mujahadah*) untuk menyingkirkannya melalui berbagai amalan seperti dzikir, taubat, dan introspeksi diri yang berkelanjutan. Al-Ghazali dalam *Ihya Ulumuddin* menekankan pentingnya *takhalli* sebagai langkah awal untuk menyucikan hati agar layak menerima cahaya Ilahi.⁷⁹⁴ Tanpa pengosongan diri dari sifat-sifat negatif ini, tahapan *suluk* selanjutnya akan sulit dicapai.

Setelah berhasil melakukan *takhalli* , seorang salik memasuki tahapan *tahalli* , yang berarti pengisian atau penghiasan. *Tahalli* adalah proses mengisi diri dengan sifat-sifat terpuji (*mahmudah*) yang merupakan cerminan dari sifat-sifat Allah (*asmaul husna*). Sifat-sifat tersebut mencakup kejujuran (*sidq*), amanah, kasih sayang (*rahmah*), sabar, syukur, tawadhu (rendah hati), dan sifat-sifat positif lainnya yang mendekatkan diri kepada Allah. *Tahalli* dilakukan melalui pembiasaan diri dalam berakhlak mulia, meneladani Rasulullah SAW sebagai *uswatun hasanah* , dan memperbanyak amalan saleh. Ibnu Athaillah dalam *Al-Hikam* menyatakan bahwa *tahalli* adalah upaya seorang hamba untuk menyempurnakan batinnya dengan keindahan sifat-sifat Allah agar menjadi wadah yang layak untuk menerima limpahan *fayd* (curahan rahmat) dari-Nya.⁷⁹⁵ Tahap ini bukan sekadar meniru sifat-sifat baik secara lahiriah, tetapi lebih kepada internalisasi sifat-sifat tersebut hingga menjadi karakter yang melekat dalam diri.

Tahapan selanjutnya adalah *tajalli* , yang berarti pengungkapan atau perwujudan. *Tajalli* adalah pengalaman spiritual di mana cahaya hakikat mulai terungkap dalam hati seorang salik. Pada tahap ini, hijab yang menutupi hati mulai terangkat sehingga memungkinkan pandangan batin (*bashirah*) untuk menyaksikan manifestasi keindahan dan keagungan Ilahi. *Tajalli* bisa berupa ilham, intuisi, atau pengalaman spiritual yang mendalam yang memberikan pemahaman yang lebih dalam tentang hakikat kebenaran. Namun, *tajalli* bukanlah tujuan akhir dari *suluk* ,

melainkan sebuah tahapan penting menuju *ma'rifah*. Syeikh Abdul Qadir al-Jailani dalam *Al-Fath ar-Rabbani* menjelaskan bahwa *tajalli* adalah anugerah Allah yang diberikan kepada hamba-Nya yang telah bersungguh-sungguh membersihkan diri dan mendekatkan diri kepada-Nya.⁷⁹⁶ Pengalaman *tajalli* seringkali bersifat pribadi dan sulit diungkapkan dengan kata-kata, namun ia menjadi motivasi yang kuat bagi seorang salik untuk terus melanjutkan perjalanannya.

Puncak dari *suluk* adalah *ma'rifah*, yang berarti pengetahuan atau pengenalan. *Ma'rifah* dalam konteks sufi bukanlah sekedar pengetahuan intelektual tentang Tuhan, melainkan pengenalan langsung dan pengalaman pribadi tentang keberadaan dan keesaan Allah. *Ma'rifah* adalah tercapainya kesadaran yang mendalam tentang hakikat ketuhanan, hubungan antara hamba dan Tuhan, serta kebenaran hakiki dari segala sesuatu. Pada tahap *ma'rifah*, seorang salik mencapai tingkat keyakinan (*yaqin*) yang kokoh dan tidak tergoyahkan, serta merasakan kedekatan yang intim dengan Allah. Konsep *ma'rifah* seringkali dikaitkan dengan *fana* (peleburan diri) dan *baqa* (keberlangsungan dalam Allah), di mana ego seorang salik melebur dalam kehendak Ilahi, dan kemudian bangkit kembali dengan kesadaran yang baru, yaitu kesadaran akan dirinya sebagai hamba Allah yang sempurna. Ibnu Arabi dalam *Futuh al-Makkiyyah* menjelaskan *ma'rifah* sebagai pengetahuan yang diperoleh melalui *kasyf* (penyingkapan) dan *dzauq* (perasaan batin), bukan hanya melalui dalil-dalil rasional.⁷⁹⁷ *Ma'rifah* adalah tujuan utama dari perjalanan spiritual sufi, dan ia merupakan buah dari

kesungguhan dalam menjalani tahapan *takhalli* , *tahalli* , dan *tajalli* .

Konsep "nama ruh sejati" dalam konteks *suluk* bukanlah nama literal yang dapat diidentifikasi secara verbal. Sebaliknya, ia merupakan ungkapan simbolik untuk menggambarkan identitas dan potensi hakiki ruh manusia yang diciptakan untuk mengenal dan mendekatkan diri kepada Allah. Perjalanan *suluk* adalah upaya untuk menyingkapkan "nama sejati" ini, yaitu dengan mewujudkan fitrah ruh sebagai hamba Allah dan merealisasikannya dalam kehidupan sehari-hari.

Pengenalan terhadap "nama ruh sejati" dicapai melalui proses penyatuan antara kehendak hamba dan kehendak Ilahi. Pada tahap *ma'rifah* , seorang salik tidak lagi terikat pada kemauan dan keinginan egonya, melainkan sepenuhnya menyerahkan diri kepada kehendak Allah. Penyatuan kehendak ini bukan berarti menghilangkan kehendak manusia sama sekali, melainkan menyelaraskan kehendak manusia dengan kehendak Allah yang Maha Bijaksana. Ketika kehendak hamba selaras dengan kehendak Ilahi, maka segala tindakan dan perbuatan yang dilakukan akan sesuai dengan ridha Allah dan membawa keberkahan dalam kehidupan.

Konsep penyatuan kehendak ini dapat dipahami melalui firman Allah dalam Al-Quran: "*Katakanlah: 'Sesungguhnya shalatku, ibadahku, hidupku dan matiku hanyalah untuk Allah, Tuhan semesta alam.'*" (QS. Al-An'am : 162). Ayat ini menegaskan bahwa seluruh aspek kehidupan seorang muslim, termasuk ibadah dan

kehendaknya, hendaknya diarahkan hanya kepada Allah. Dalam konteks *suluk*, ayat ini menjadi landasan bagi upaya penyatuan kehendak hamba dengan kehendak Ilahi sebagai puncak dari perjalanan spiritual.

Lebih lanjut, Hadis Qudsi menyebutkan: *"Hamba-Ku terus mendekatkan diri kepada-Ku dengan amalan-amalan sunnah hingga Aku mencintainya. Jika Aku telah mencintainya, maka Aku menjadi pendengarannya yang ia gunakan untuk mendengar, penglihatannya yang ia gunakan untuk melihat, tangan yang ia gunakan untuk memegang, dan kakinya yang ia gunakan untuk berjalan."* (HR.Bukhari). Hadis ini menggambarkan bagaimana kedekatan seorang hamba dengan Allah melalui amalan-amalan sunnah dapat mencapai tingkat penyatuan, di mana anggota tubuh hamba seolah-olah menjadi perpanjangan dari kehendak Allah. Hadis ini seringkali dikutip dalam tradisi Sufi untuk menjelaskan konsep *fana* dan *baqa* serta penyatuan kehendak hamba dengan kehendak Ilahi.⁷⁹⁸

Jalan ruh menuju "nama sejati" merupakan metafora yang kuat untuk menggambarkan perjalanan spiritual *suluk* dalam tradisi Sufi. Proses *suluk* melalui tahapan *takhalli*, *tahalli*, *tajalli*, hingga *ma'rifah* adalah upaya sistematis untuk menyucikan diri, mendekatkan diri kepada Allah, dan mencapai pengenalan hakiki tentang diri dan Tuhan. Pengenalan terhadap "nama ruh sejati" bukanlah tujuan akhir yang statis, melainkan sebuah proses berkelanjutan untuk menyelaraskan kehendak hamba dengan kehendak Ilahi. Penyatuan kehendak ini merupakan perwujudan

tertinggi dari *ma'rifah* dan menjadi ciri khas seorang arif billah (orang yang mengenal Allah). Perjalanan *suluk* adalah panggilan universal bagi setiap Muslim yang merindukan kedekatan dengan Allah dan pencapaian potensi spiritual yang tertinggi.

Dzikir dan Panggilan Ruh: Kode Ilahiyah untuk Al-Badā'

Dzikir, dalam tradisi Islam, merupakan praktik spiritual yang mendalam dan melampaui sekadar ritual verbal. Ia adalah fondasi penting dalam mendekatkan diri kepada Allah SWT, esensi ibadah yang bertujuan untuk membersihkan hati dan meningkatkan kesadaran spiritual. Pemahaman konvensional seringkali terbatas pada definisi dzikir sebagai aktivitas melafalkan nama-nama Allah atau kalimat *thayyibah*. Namun kajian yang lebih mendalam mengungkap dimensi dzikir yang jauh lebih kaya, di mana ia berfungsi sebagai medium komunikasi dengan frekuensi ilahiyah, bahkan sebagai "kode ruhani" yang berpotensi mengantarkan pada perubahan takdir melalui konsep Al-Badā'.

Lebih dari sekedar aktivitas lisan, dzikir esensinya adalah upaya menyambungkan diri dengan gelombang ilahiyah yang meliputi seluruh alam semesta. Praktik dzikir yang benar tidak hanya melibatkan pengulangan nama Allah, tetapi juga melibatkan penghayatan makna dan kehadiran-Nya dalam setiap aspek kehidupan. Kesadaran akan kehadiran Allah inilah yang menjadi kunci dalam dzikir, mengubahnya dari sekadar gerakan bibir menjadi pengalaman spiritual yang transformatif. Dalam konteks ini, dzikir dapat dipahami sebagai upaya aktif untuk resonansi dengan frekuensi ketuhanan, seperti halnya sebuah alat penerima yang

mencari gelombang radio yang tepat untuk mendapatkan siaran yang jernih. Semakin fokus dan khushyuk dzikir dilakukan, semakin kuat koneksi yang terjalin dengan dimensi ilahiyah, membuka ruang bagi limpahan rahmat dan keberkahan. Konsep ini sejalan dengan pandangan sufistik yang menekankan pentingnya kehadiran hati (hudhur al-qalb) dalam berdzikir, bukan hanya sekedar kehadiran fisik atau lisan.⁷⁹⁹

Dalam khazanah spiritualitas Islam, ditemukan beragam bentuk dzikir yang memiliki fungsi dan keutamaan spesifik. Beberapa lafaz dzikir tidak hanya berfungsi sebagai ucapan pujian dan pengagungan kepada Allah, tetapi juga diyakini memiliki kekuatan sebagai “kode ruhani.” Kode-kode ini diinterpretasikan sebagai kunci pembuka jalur perubahan spiritual dan bahkan material bagi individu yang mengamalkannya dengan penuh keyakinan dan kekhusyukan. Contoh dari “kode ruhani” ini adalah lafaz “*Ya Hayyu Ya Qayyum*” (Wahai Yang Maha Hidup, Wahai Yang Maha Berdiri Sendiri). Lafaz ini, sebagaimana dijelaskan dalam berbagai riwayat, memiliki keutamaan luar biasa dalam pertolongan Allah dan membuka pintu rezeki. Makna mendalam dari “*Ya Hayyu Ya Qayyum*” yang mencerminkan sifat Allah sebagai sumber kehidupan dan penopang segala sesuatu, diyakini dapat mengaktifkan potensi ruhani dalam diri manusia untuk terhubung dengan sumber kekuatan ilahi.⁸⁰⁰ Selain itu, “Ism Allah” (Nama Allah) yang merupakan nama paling agung (Ism al-A'zam) juga dianggap sebagai kode ruhani yang sangat sakti. Penggunaan “Ism Allah” dalam dzikir diyakini dapat membuka pintu kasyf (penyingkapan hijab) dan

mendekatkan diri pada maqam (Tingkatan spiritual) yang tinggi. Demikian pula, dzikir dengan “Asma'ul Husna” (Nama-Nama Allah yang Indah) secara keseluruhan, masing-masing nama memiliki kekhususan dan keutamaan dalam menampilkan sifat-sifat Allah dalam diri hamba-Nya.⁸⁰¹

Puncak dari praktik dzikir adalah ketika ia mencapai tingkatan “dzikir qalbi,” yaitu dzikir yang meresap ke dalam hati dan menjadi bagian tak terpisahkan dari kesadaran. Dalam kondisi dzikir qalbi, bukan lagi lisan yang aktif berdzikir, melainkan hati yang selalu mengingat Allah dalam setiap keadaan. Ketika dzikir telah “hidup” dalam hati, ruh manusia akan mengalami “panggilan” menuju kesadaran yang lebih tinggi. Panggilan ini bukanlah panggilan fisik yang terdengar oleh telinga, melainkan getaran spiritual halus yang membawa ruh kesadaran menuju hakikat dirinya sebagai hamba Allah dan potensi tak terbatas yang dimilikinya. Kondisi ini dianalogikan dengan panggilan seorang kekasih kepada kekasihnya, yang memicu kerinduan dan pergerakan jiwa untuk mendekat. Panggilan ruh dalam dzikir qalbi adalah panggilan ilahiyah yang mengundang ruh untuk kembali kepada fitrahnya, fitrah tauhid dan penghambaan kepada Allah⁸⁰².

Lebih lanjut, “panggilan ruh” dalam dzikir qalbi diyakini memiliki esensi terhadap takdir individu. Dalam teologi Islam, konsep Al-Badā' menjelaskan bahwa Allah SWT mempunyai kehendak mutlak dan mampu mengubah takdir yang telah ditetapkan. Al-Badā' seringkali dikaitkan dengan doa dan amal saleh, di mana melalui keduanya, seorang hamba dapat memohon kepada Allah untuk

mengubah takdir yang kurang baik atau meningkatkan takdir yang sudah baik. Dzikir, khususnya dzikir qalbi yang dilakukan dengan penuh keikhlasan dan penghayatan, dapat dilihat sebagai bentuk doa dan ibadah yang sangat kuat. Ketika ruh “dipanggil” dan mencapai kesadaran yang lebih tinggi melalui dzikir, ia berada pada frekuensi spiritual yang lebih dekat dengan kehendak ilahi. Dalam kondisi ini, potensi terjadinya Al-Badā' menjadi lebih besar, di mana Allah SWT berkenan mengubah takdir hamba-Nya sesuai dengan kehendak dan rahmat-Nya. Dzikir tidak hanya menjadi sarana untuk mendekatkan diri kepada Allah, tetapi juga berpotensi menjadi instrumen untuk mencapai perubahan takdir yang lebih baik melalui mekanisme “panggilan ruh” dan konsep Al-Badā'. Meskipun demikian, perlu ditekankan bahwa keyakinan akan Al-Badā' tidak dapat menghilangkan prinsip tawakal dan ridha terhadap takdir Allah, melainkan justru memperkuatnya dengan keyakinan bahwa Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu⁸⁰³.

Dzikir dalam perspektif spiritualitas Islam melampaui sekadar pengulangan nama-nama Allah. Ia adalah praktik spiritual yang mendalam untuk menyambungkan diri dengan frekuensi ilahiyah, di mana beberapa bentuk dzikir berfungsi sebagai “kode ruhani” yang membuka jalur perubahan. Ketika dzikir mencapai tingkatan qalbi, ruh mengalami “panggilan” menuju kesadaran ilahiyah yang lebih tinggi, yang berpotensi memperbarui takdir melalui konsep Al-Badā'. Pemahaman ini menegaskan bahwa dzikir bukan sekedar ibadah ritual, tetapi juga instrumen spiritual yang transformatif yang dapat membawa dampak signifikan bagi kehidupan individu, baik di

dunia maupun di akhirat. Penting untuk memahami dan menghayati esensi dzikir secara mendalam, agar praktik ini dapat memberikan manfaat optimal dalam perjalanan spiritual menuju ridha Allah SWT.

Nama Ruh dan Kesadaran Kosmik

Konsep *ruh* dalam tradisi spiritual Islam merupakan entitas yang mendalam dan kompleks, seringkali dipahami sebagai esensi kehidupan yang ditiupkan oleh Allah SWT ke dalam diri manusia. Memahami *ruh* bukan sekedar sekedar mengenali identitas diri secara individu, namun juga membuka pintu menuju kesadaran yang lebih luas, yaitu kesadaran kosmik (*al-'ālam al-kubrā*). Dalam perspektif sufistik, perjalanan spiritual seorang *arif* (orang yang memiliki pengetahuan spiritual mendalam) dimulai dengan pengenalan diri (*ma'rifat an-nafs*), yang mengarah pada pengenalan *ruh* (*ma'rifat ar-ruh*). *Ruh* dipandang sebagai manifestasi dari sifat-sifat ilahi dalam diri manusia, sebuah percikan cahaya ketuhanan yang menghubungkan individu dengan sumber segala wujud. Berbeda dengan *nafs* yang cenderung terikat pada ego dan keduniawian, *ruh* memiliki kecenderungan untuk kembali ke asalnya, yaitu Allah SWT. Ketika seorang *arif* berhasil mengenali dan menyucikan *ruhnya*, maka ia tidak lagi terbatas pada kesadaran individu semata, melainkan mengalami perluasan kesadaran yang mencakup seluruh alam semesta.

Koneksi dengan kesadaran kosmik ini (*al-'ālam al-kubrā*) bukan sekedar pengalaman intelektual, melainkan sebuah realitas eksistensial yang meresap dalam seluruh aspek kehidupan seorang *arif*. Ia merasakan keterhubungan yang mendalam dengan

segala sesuatu di alam semesta, menyadari bahwa dirinya adalah bagian integral dari keseluruhan kosmos. Kesadaran ini melampaui batas ruang dan waktu, memungkinkan *Arif* untuk merasakan getaran dan energi kehidupan yang mengalir di alam semesta. Ibnu Arabi, seorang sufi besar, dalam karya monumentalnya *Futuh al-Makkiyyah*, menjelaskan konsep *wahdatul wujud* (kesatuan wujud) yang menekankan bahwa seluruh alam semesta adalah manifestasi dari satu Wujud Ilahi. Kesadaran ini, menurut Ibnu Arabi, adalah inti dari pengalaman spiritual tertinggi⁸⁰⁴.

Para nabi dan wali dalam tradisi Islam adalah contoh konkret dari individu yang *ruhnya* terhubung dengan kesadaran kosmik. Mereka tidak hanya memiliki kesadaran individu yang tinggi, tetapi juga membawa misi perubahan yang bersifat universal. Misi ini tidak berasal dari ambisi pribadi atau dorongan ego, melainkan diilhamkan langsung oleh Allah SWT. Al-Qur'an menegaskan peran nabi sebagai pembawa rahmat bagi seluruh alam semesta, sebagaimana firman Allah SWT dalam surat Al-Anbiya ayat 107:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

“Dan Kami tidak mengutusmu (Muhammad) melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi seluruh alam.” (QS. Al-Anbiya : 107) Ayat ini menunjukkan bahwa misi kenabian bukan hanya terbatas pada komunitas tertentu, melainkan memiliki dimensi universal yang mencakup seluruh alam semesta. Para nabi, melalui *ruh* mereka yang suci dan terhubung dengan sumber ilahi, menerima wahyu dan bimbingan untuk membawa perubahan positif yang berdampak luas. Demikian pula dengan para wali, meskipun tidak menerima

wahyu kenabian, mereka mewarisi semangat dan misi universal para nabi. Melalui riyadhah (latihan spiritual) dan mujahadah (perjuangan melawan hawa nafsu), ruh mereka disucikan dan diterangi oleh cahaya ilahi, sehingga mampu membawa perubahan di masyarakat, baik dalam skala lokal maupun global. Hujwiri dalam *Kashf al-Mahjub*, kitab klasik tentang tasawuf, menjelaskan bahwa karamah (keajaiban) yang diperlihatkan oleh para wali adalah bukti dari kesucian *ruh* dan kedekatan mereka dengan Allah SWT⁸⁰⁵.

Konsep *al-Badā'* dalam teologi Islam seringkali dipahami sebagai perubahan atas kehendak atau pengetahuan Allah SWT, yang pada dasarnya merupakan perwujudan dari kemahakuasaan dan kebebasan mutlak-Nya. Dalam konteks kesadaran kosmik, *al-Badā'* tidak hanya terbatas pada perubahan dalam kehidupan pribadi individu, tetapi juga dapat dipahami sebagai perubahan realitas secara kosmik. Ketika *ruh* seorang *arif* terhubung dengan kesadaran kosmik, ia menjadi lebih peka terhadap manifestasi *al-Badā'* di alam semesta. Pergeseran realitas ini bisa berupa perubahan kondisi sosial, politik, lingkungan, bahkan perubahan dalam tatanan kosmik yang lebih luas.

Pemahaman *al-Badā'* dalam konteks kosmik ini menekankan bahwa realitas alam semesta tidak bersifat statis, melainkan dinamis dan terus berubah sesuai dengan kehendak Allah SWT. Perubahan ini tidak selalu bersifat acak atau tanpa tujuan, melainkan seringkali merupakan bagian dari rencana ilahi yang lebih besar. Seorang *arif* yang memiliki kesadaran kosmik diharapkan mampu memahami dan merespons perubahan-perubahan ini dengan

bijaksana, serta berperan aktif dalam mewujudkan kebaikan dan harmoni di alam semesta. Fakhrudin ar-Razi, seorang teolog dan filosof Muslim terkemuka, dalam tafsirnya *Mafatih al-Ghaib*, menjelaskan konsep *al-Badā'* sebagai bukti kemahakuasaan Allah SWT yang tidak terikat oleh batasan waktu dan ruang⁸⁰⁶.

Nama Ruh dan Ma'rifat: Cermin Cinta Ilahi

Konsep 'nama ruh' dalam konteks spiritualitas dapat dipahami sebagai identitas esensial atau potensi ilahi yang dianugerahkan Allah kepada setiap hamba-Nya. Nama ini bukan sekedar label, melainkan sebuah 'panggilan cinta' yang mengandung makna mendalam tentang asal-usul dan tujuan penciptaan manusia. Allah, dalam kebijaksanaan dan kasih sayang-Nya, menciptakan ruh dengan fitrah (kecenderungan alami) untuk mengenal dan mencintai-Nya. Panggilan ini bukanlah paksaan, melainkan undangan yang lembut dan penuh kasih, yang disampaikan melalui berbagai manifestasi keagungan dan keindahan ciptaan-Nya, serta melalui wahyu yang diturunkan kepada para nabi dan rasul.

Al-Qur'an mengisyaratkan terciptanya ruh sebagai tindakan Ilahi yang istimewa, meniupnya ruh ke dalam jasad manusia menjadi pembeda signifikan dari makhluk lainnya. Firman Allah dalam Surah As-Sajdah ayat 9 menjelaskan proses penciptaan manusia: "Kemudian Dia menyempurnakannya dan meniupkan ke dalamnya ruh (ciptaan)-Nya dan Dia menjadikan kamu pendengaran, penglihatan dan hati; (tetapi) sangat sedikit kamu bersyukur."⁸⁰⁷ Ayat ini menunjukkan bahwa ruh bukan sekedar komponen biologi, tetapi ruh adalah ciptaan Allah yang ditiupkan ke dalam manusia,

mengindikasikan adanya koneksi spiritual yang melekat antara manusia dan Sang Khalik.

Para sufi memaknai 'nama ruh' sebagai 'amanah' (kepercayaan) Ilahi yang diemban manusia. Amanah ini adalah potensi untuk mengenal Allah (ma'rifatullah) dan mengaktualisasikan sifat-sifat Ilahi dalam diri. Ibnu Arabi, seorang sufi terkemuka, mengatakan bahwa segala sesuatu di alam semesta adalah manifestasi dari nama-nama Allah (Asmaul Husna), dan ruh manusia memiliki potensi untuk mencerminkan nama-nama tersebut secara sempurna.⁸⁰⁸ Nama ruh dapat dipandang sebagai cetak biru spiritual yang mengarahkan manusia untuk mengembangkan potensi ilahiahnya dan menjawab panggilan cinta Allah.

Maqam ma'rifat merupakan tujuan tertinggi dalam perjalanan spiritual sufisme. Dalam maqam ini, ibadah dan ketaatan tidak lagi didorong oleh rasa takut akan neraka atau harapan akan surga, tetapi sepenuhnya dimotivasi oleh cinta yang mendalam dan kerinduan untuk menyatu dengan Hakikat Ilahi. Al-Ghazali, seorang ulama dan sufi besar, menjelaskan bahwa ma'rifatullah adalah pengetahuan yang diperoleh melalui penyaksian langsung (musyahadah) dan pengalaman spiritual (dzauq), bukan sekedar pengetahuan rasional atau teoritis.⁸⁰⁹ Ma'rifat membawa seseorang pada pemahaman yang mendalam tentang Keesaan Allah (Tauhid) dan menyingkap tabir hijab yang memisahkan hamba dari Tuhannya.

Dalam maqam ma'rifat, hubungan antara hamba dan Tuhan menjadi hubungan yang intim dan personal, dilandasi oleh cinta

yang membara. Ibadah menjadi ungkapan cinta dan kerinduan, bukan lagi beban kewajiban. Rumi, seorang tokoh sufi Persia, seringkali menggambarkan hubungan ini melalui metafora cinta antara kekasih dan yang dicintai. Dalam *Matsnawi*-nya, Rumi menyampaikan gagasannya tentang cinta Ilahi sebagai kekuatan yang menggerakkan alam semesta dan mendorong jiwa untuk kembali ke asalnya.⁸¹⁰ Cinta dalam konteks ma'rifat bukan sekadar emosi sentimental, tetapi sebuah kekuatan transformatif yang membersihkan hati, menyampaikan jiwa, dan mengantarkan seseorang pada fana' (peleburan diri) dalam keagungan Ilahi.

Maqam ma'rifat juga ditandai dengan 'penyatuan hakikat' (*wahdat al-wujud*), sebuah konsep yang seringkali disalahpahami. Penyatuan hakikat di sini bukanlah berarti meleburkan diri secara fisik atau menghilangkan identitas individu, melainkan kesadaran mendalam bahwa segala sesuatu yang ada di alam semesta ini adalah manifestasi dari Keesaan Allah. Ibnu Arabi menjelaskan konsep ini sebagai 'tidak ada wujud sejati selain Wujud Allah' (*la maujuda illa Allah*).⁸¹¹ Ma'rifat membawa seseorang pada kesadaran bahwa dirinya, beserta seluruh alam semesta, bersumber dari Hakikat Ilahi yang tunggal, dan kembali kepada-Nya adalah tujuan akhir dari perjalanan spiritual.

Ketika ruh menjawab panggilan 'nama sejatinya' dengan sungguh-sungguh, melalui proses penyucian diri (*tazkiyatun nafs*), ibadah yang khushyuk, dan pengembangan cinta Ilahi, maka *al-Badā'* bukan hanya mungkin, melainkan menjadi keniscayaan rahmat. *Al-Badā'*, dalam konteks ini dapat diartikan sebagai

manifestasi keagungan dan kemurahan Allah yang terjadi sebagai respon terhadap kesungguhan hamba dalam mencari kedekatan dengan-Nya. Jawaban ruh terhadap panggilan cinta Ilahi membuka pintu rahmat dan karunia Allah yang tak terhingga.

Dalam tradisi sufisme, jawaban ruh terhadap panggilan cinta Ilahi seringkali diwujudkan dalam bentuk *fana fillah* (peleburan diri dalam Allah) dan *baqa billah* (kekal bersama Allah). *Fana fillah* adalah keadaan spiritual di mana ego dan kehendak diri melebur dalam kehendak Ilahi, sehingga yang tersisa hanyalah kesadaran akan kehadiran dan keagungan Allah. Setelah *fana'*, ruh akan mencapai *baqa billah*, yaitu keadaan kekal dan abadi dalam kehadiran Allah, hidup dengan sifat-sifat Ilahi, dan mendapatkan karunia *ma'rifat* yang sempurna.⁸¹²

Al-Badā' sebagai keniscayaan rahmat juga termanifestasi dalam bentuk *kasyaf* (tersingkapnya hijab) dan *ilham* (inspirasi Ilahi). Bagi mereka yang mencapai maqam *ma'rifat*, Allah memberikan karunia *kasyaf*, yaitu kemampuan untuk melihat realitas spiritual yang tersembunyi di balik alam materi. Selain itu, mereka juga mendapatkan *ilham*, yaitu bisikan hati dari Allah yang membimbing mereka dalam segala aspek kehidupan. *Kasyaf* dan *ilham* menjadi penanda bahwa ruh telah menjawab panggilan cinta Ilahi dan mendapatkan kemurahan-Nya.

Nama ruh sebagai 'panggilan cinta' Allah merupakan fondasi spiritualitas manusia. Panggilan ini mengandung potensi ilahiah yang mengarahkannya untuk mengenal dan mencintai Sang Pencipta. Maqam *ma'rifat* adalah tujuan tertinggi dalam perjalanan

spiritual, di mana ibadah dan ketaatan berlandaskan pada cinta dan kerinduan untuk bersatu dengan Hakikat Ilahi. Ketika ruh menjawab panggilan cinta dengan sungguh-sungguh, melalui penyucian diri dan pengembangan cinta Ilahi, maka *al-Badā'*, terwujud rahmat dan keagungan Allah, menjadi keniscayaan. Perjalanan menuju ma'rifat adalah perjalanan cinta, dari panggilan cinta Ilahi hingga jawaban cinta dari ruh, yang mencerminkan keindahan dan kedalaman hubungan antara hamba dan Tuhannya.

Al-Badā' Merupakan Shirāṭal Mustaqīm

Makna Shirāṭal Mustaqīm dalam Tasawuf dan Ma'rifat

Dalam tradisi tasawuf, *Shirāṭal Mustaqīm* tidak hanya dipahami sebagai kumpulan aturan dan ritual lahiriah, tetapi lebih sebagai jalan interior yang menuntun seseorang. *salik* (penempu jalan spiritual) menuju Allah SWT. Jalan ini bukanlah jalan yang statis dan datar, melainkan sebuah pendakian ruhani yang bertahap melalui *maqāmāt* (tingkatan spiritual). Setiap *maqām* merupakan stasiun atau fase perkembangan jiwa yang harus dilalui seorang *salik* untuk mencapai kesempurnaan spiritual dan kedekatan dengan Sang Khalik. Al-Ghazali dalam karya monumentalnya, *Ihya Ulumuddin*, menjelaskan bahwa *Shirāṭal Mustaqīm* dalam konteks spiritual mencakup berbagai aspek seperti keikhlasan, ketakwaan, kesabaran, dan keridhaan, yang kesemuanya merupakan *maqāmāt* yang harus diinternalisasi dan dihayati oleh seorang muslim dalam perjalanannya menuju Allah SWT. Konsep ini selaras dengan pemahaman bahwa agama Islam hadir untuk menyempurnakan akhlak manusia, sebagaimana sabda Rasulullah

SAW, “sesungguhnya aku diutus hanya untuk menyempurnakan akhlak yang mulia.”⁸¹³. Hadis ini menegaskan bahwa *Shirāṭal Mustaqīm* tidak hanya tentang menjalankan perintah dan menghindari larangan secara formal, tetapi juga tentang transformasi karakter dan internalisasi nilai-nilai luhur dalam diri.

Lebih jauh lagi, dalam konteks sufistik, *Shirāṭal Mustaqīm* merupakan jalan menuju *ma'rifatullah* (pengetahuan dan pengenalan akan Allah) dan *tajallī* (penyingkapan atau manifestasi sifat-sifat Allah di dalam hati). *Ma'rifatullah* dalam tasawuf bukanlah sekedar pengetahuan intelektual tentang Allah, tetapi pengalaman spiritual langsung dan wawasan akan kehadiran dan keagungan-Nya. Jalan ini dilalui melalui berbagai praktik spiritual seperti dzikir, tafakur, riyadhah (latihan spiritual), dan mujahadah (perjuangan melawan hawa nafsu). Melalui praktik-praktik ini, hati seorang *salik* dipersihkan dari segala kotoran dan hijab yang menghalanginya untuk menerima *tajallī* ilahi. Ibnu Arabi, salah satu tokoh sufi terkemuka, dalam *Futuhat al-Makkiyyah*, menjelaskan bahwa *tajallī* adalah proses penyingkapan diri Allah kepada hamba-Nya, yang terjadi secara bertahap sesuai dengan kesiapan dan kapasitas spiritual hamba tersebut. *Tajallī* bukanlah fenomena mistis yang terpisah dari kehidupan sehari-hari, melainkan manifestasi kehadiran Allah dalam segala aspek kehidupan seorang *salik* yang telah mencapai tingkat *ma'rifat*.

Dalam konteks perjalanan spiritual di atas, konsep *Al-Badā'* memegang peranan penting. Secara etimologis, *Al-Badā'* berasal dari kata *bada'a* yang berarti “tampak jelas” atau

“terlihat nyata”. Dalam terminologi tasawuf, *Al-Badā'* Merujuk pada momen-momen perubahan atau penyingkapan baru dalam perjalanan ruhani seorang *salik*. Momen ini tidak selalu berupa perubahan drastis, tetapi bisa juga berupa pergeseran perspektif, pemahaman baru, ujian spiritual, atau anugerah Ilahi yang mengarahkan *salik* untuk terus bergerak maju di *Shirāṭal Mustaqīm*. Konsep *Al-Badā'* menegaskan bahwa *Shirāṭal Mustaqīm* bukanlah jalan yang kaku dan linier, melainkan jalan yang dinamis dan responsif terhadap perkembangan spiritual seorang *salik*.

Al-Badā' terjadi sebagai respons terhadap usaha dan kesungguhan seorang *salik* dalam perjalanan *Shirāṭal Mustaqīm*. Ketika seorang *salik* berusaha dengan sungguh-sungguh untuk membersihkan hatinya, mendekatkan diri kepada Allah, dan mengikuti tuntunan-Nya, maka Allah SWT akan senantiasa memberikan *Al-Badā'* sebagai petunjuk dan bimbingan. *Al-Badā'* dapat berupa ilham, intuisi, mimpi, ujian, cobaan, atau bahkan teguran yang halus, yang semuanya bertujuan untuk mengarahkan *salik* agar tetap berada di jalan yang lurus secara sadar dan progresif. Dalam hal ini, *Al-Badā'* berfungsi sebagai mekanisme koreksi dan navigasi spiritual, yang memastikan *salik* tidak tersesat atau stagnan dalam perjalanannya. Syekh Abdul Qadir al-Jailani, dalam *Al-Fath ar-Rabbani*, menjelaskan bahwa ujian dan cobaan dalam perjalanan spiritual justru merupakan bentuk kasih sayang Allah SWT, karena melalui ujian tersebut seorang *salik* dapat menguji keteguhan imannya,

membersihkan dosa-dosanya, dan meningkatkan derajat spiritualnya⁸¹⁴. Ujian dan cobaan ini dapat dipahami sebagai salah satu bentuk *Al-Badā'* yang menuntut *salik* untuk berintrospeksi, memperbaiki diri, dan kembali ke jalan Allah dengan lebih sungguh-sungguh.

Lebih lanjut, *Al-Badā'* juga dapat dimaknai sebagai momen penyingkapan *tajallī* yang lebih mendalam. Seiring dengan peningkatan tingkat spiritual seorang *salik*, maka *tajallī* yang diterimanya pun akan semakin bervariasi dan komprehensif. *Al-Badā'* menjadi penanda bahwa seorang *salik* telah beranjak dari satu *maqām* ke *maqām* yang lebih tinggi, dan karenanya ia membutuhkan pemahaman dan perspektif baru agar dapat terus maju di jalur *Shirāṭ al-Mustaqīm*. Hal ini sesuai dengan pemahaman bahwa perjalanan spiritual adalah perjalanan tanpa batas, dan setiap *maqām* yang dicapai hanyalah stasiun sementara menuju kesempurnaan yang hakiki di sisi Allah SWT.

Al-Badā': Jalan Pembaharuan Ruhani di Tengah Shirāt

Shirāt al-Mustaqīm dalam ajaran Islam bukan sekadar sebuah jalan yang harus dilalui, melainkan sebuah proses dinamis yang terus menerus membutuhkan perjuangan (*mujahadah*). Al-Quran seringkali menggambarkan kehidupan dunia sebagai arena ujian (*fitnah*) bagi manusia (QS. Al-Ankabut : 2-3). Ujian ini hadir dalam berbagai bentuk, mulai dari kesulitan ekonomi, penyakit, kehilangan orang terkasih, hingga godaan duniawi yang menjanjikan dari tujuan akhirat. Ibnu Qayyim al-Jauziyah, dalam karyanya *Madarij as-Salikin*, menjelaskan bahwa *Shirāt* adalah perjalanan hati menuju

Allah, yang di dalamnya terdapat tanjakan dan turunan, padang pasir dan kebun yang subur, kesenangan dan kesedihan. Setiap ujian yang dihadapi seorang Muslim di *Shirāt* memiliki potensi untuk meningkatkan derajat spiritualnya jika menghadapinya dengan sabar dan tawakal. Sebaliknya, kelalaian dan kemaksiatan dapat menjauhkan seorang hamba darinya *Shirāt* dan bahkan menjerumuskannya ke dalam kesesatan.

Namun, *Shirāt* tidak hanya diisi dengan ujian dan rintangan. Di dalamnya juga terdapat peluang besar untuk meraih kemajuan spiritual. Amalan-amalan ibadah seperti shalat, puasa, zakat, dan haji, serta akhlak mulia seperti kejujuran, kasih sayang, dan keadilan, adalah sarana untuk membersihkan hati, mendekatkan diri kepada Allah, dan meningkatkan derajat spiritual di *Shirāt*. Al-Ghazali dalam *Ihya* *Ulumuddin* menekankan pentingnya *mujahadah* dan *riyadhah* (latihan spiritual) dalam perjalanan *Shirāt*. Menurutnya, jiwa manusia cenderung condong pada keburukan, sehingga perlu dibor dan dididik agar mampu berjalan di atas *Shirāt* dengan istiqamah⁸¹⁵.

Di tengah dinamika *Shirāt* yang penuh dengan ujian dan peluang, konsep *al-Badā'* muncul sebagai sebuah bentuk kasih sayang Allah yang luar biasa. Secara etimologis, *al-Badā'* berarti "tampak jelas setelah tersembunyi" atau "perubahan keputusan". Dalam konteks teologi Islam, *al-Badā'* seringkali dipahami sebagai perubahan takdir atau ketentuan Allah yang telah ditetapkan sebelumnya. Pemahaman ini perlu dipahami secara hati-hati agar tidak

menimbulkan kesan bahwa Allah mengubah pikiran atau tidak memiliki ilmu yang sempurna sejak awal.

Menurut para ulama dan ahli tasawuf, *al-Badā'* tidaklah bermakna bahwa Allah tidak mengetahui segala sesuatu sejak awal (*jahal*). Justru sebaliknya, *al-Badā'* merupakan manifestasi dari ilmu Allah yang Maha Luas dan hikmah-Nya yang Maha Mendalam. *Al-Badā'* adalah cara Allah menunjukkan kasih sayang-Nya kepada hamba-Nya dengan memberikan "belokan rahmat" di saat yang tepat. Ibnu Arabi dalam *Futuhāt al-Makkiyyah* menjelaskan konsep *tajalli* (manifestasi) Allah yang selalu baru dan berbeda setiap saat. Menurutny, *al-Badā'* adalah salah satu bentuk *tajalli* Allah yang menunjukkan keagungan dan kekuasaan-Nya dalam mengatur alam semesta dan kehidupan manusia⁸¹⁶.

Dalam konteks *Shirāt*, *al-Badā'* dapat dipahami sebagai intervensi ilahi yang mengubah arah perjalanan seorang hamba ketika ia hampir tersesat atau kelelahan. Misalnya, seorang hamba yang awalnya berniat melakukan maksiat, namun kemudian hatinya tergerak untuk bertaubat dan kembali kepada Allah, adalah contoh *al-Badā'*. Atau, seorang hamba yang menghadapi kesulitan hidup yang berat, namun tiba-tiba mendapatkan jalan keluar yang tidak terduga, juga merupakan manifestasi *al-Badā'*. Dalam kedua contoh ini, Allah SWT mengubah takdir hamba-Nya bukan karena ketidaktahuan, melainkan karena kasih sayang-Nya yang ingin menjaga hamba tersebut tetap berada di *Shirāt al-Mustaqīm*, bahkan ketika hamba itu sendiri tidak menyadarinya.

Al-Bada' memiliki peran penting dalam pembaharuan ruhani seorang Muslim di *Shirāt*. Ketika seorang hamba mengalami *al-Badā'*, baik dalam bentuk perubahan takdir yang menguntungkan maupun ujian yang tiba-tiba diangkat, hal ini dapat menjadi momentum untuk merefleksikan diri dan memperbarui komitmen spiritualnya.

Pertama, *al-Bada'* mengingatkan manusia akan kelemahan dan keterbatasannya di hadapan kekuasaan Allah. Ketika seorang hamba menyadari bahwa takdirnya dapat berubah atas kehendak Allah, ia akan semakin menyadari bahwa dirinya tidak memiliki daya dan upaya kecuali dengan pertolongan Allah SWT. Kesadaran ini akan menumbuhkan sikap *tawadhu'* (rendah diri) dan *tawakkul* (berserah diri) kepada Allah, yang merupakan fondasi penting dalam pembaharuan ruhani. Syekh Abdul Qadir al-Jailani dalam *al-Fath ar-Rabbani* menekankan pentingnya *tawakkul* sebagai kunci untuk mendekatkan diri kepada Allah dan mengatasi segala kesulitan di *Shirāt*⁸¹⁷.

Kedua, *al-Badā'* dapat menjadi motivasi untuk meningkatkan kualitas ibadah dan amal saleh. Ketika seorang hamba merasakan “belokan rahmat” dari Allah, hal ini akan memotivasi dirinya untuk lebih bersyukur dan meningkatkan pengabdian kepada-Nya. Ia akan lebih bersemangat dalam menjalankan perintah Allah dan menjauhi larangan-Nya, serta berusaha memperbaiki diri dan mendekatkan diri kepada Allah SWT. Umar bin Khattab RA pernah berkata, “Hisablah dirimu sebelum kamu dihisab, dan timbanglah amalmu sebelum ditimbang untukmu.”⁸¹⁸.

Ketiga, *al-Badā'* memberikan harapan dan optimisme dalam menghadapi tantangan hidup di *Shirāt*. Ketika seorang hamba mengalami kesulitan atau merasa putus asa, *al-Badā'* hadir sebagai pengingat bahwa Allah selalu mempunyai rencana terbaik untuk hamba-Nya. Ia tidak akan pernah meninggalkan hamba-Nya sendirian dalam menghadapi ujian, dan selalu ada jalan keluar bagi setiap kesulitan. Harapan dan optimisme ini akan memberikan kekuatan dan ketabahan bagi seorang Muslim untuk terus berjalan di *Shirāt* dengan penuh semangat dan keyakinan. Imam Nawawi dalam *Riyadhus Shalihin* memasukkan bab tentang *ar-Raja'* (harapan) sebagai bagian penting dari akhlak seorang muslim, yang menunjukkan bahwa harapan kepada rahmat Allah adalah pilar penting dalam perjalanan spiritual.

Ma'rifatullah dan Al-Badā' sebagai Panduan di Jalan Lurus

Shirāt al Mustaqīm, atau jalan lurus, merupakan tujuan utama bagi setiap Muslim dalam menjalani kehidupan. Jalan ini dimaknai sebagai jalan yang diridhoi Allah SWT, yang mengantarkan manusia menuju kebahagiaan hakiki di dunia dan akhirat. Namun, menapaki *Shirāt* al Mustaqīm bukanlah perkara mudah. Diperlukan panduan yang jelas dan komprehensif agar tidak tersesat dalam kehidupan duniawi. Dalam khazanah pemikiran Islam, khususnya dalam tradisi sufisme, *ma'rifatullah* (pengetahuan mendalam tentang Allah) dan konsep *al-badā'* (perubahan ketetapan Allah) memegang peranan penting sebagai kompas dan pendorong dalam meniti jalan lurus ini. *Ma'rifatullah* secara bahasa berasal dari kata '*arafa*' yang berarti mengetahui, mengenal, dan mengakui. Dalam konteks

agama, *ma'rifatullah* bukan sekedar mengetahui keberadaan Allah SWT secara teoritis, melainkan mencakup pemahaman mendalam dan penghayatan terhadap sifat-sifat kesempurnaan (*ṣifāt kamalat*) dan keagungan (*ṣifāt jalal*) Allah, serta perbuatan-perbuatan-Nya (*af'alullah*) dalam mengatur alam semesta. *Ma'rifatullah* merupakan tingkatan spiritual yang lebih tinggi dari sekedar *ilmu* (pengetahuan) atau *iman* (keyakinan), karena melibatkan pengalaman batin dan kedekatan spiritual dengan Allah SWT. Abu Bakar Muhammad bin Ibrahim al-Kalabadzi menyatakan bahwa *ma'rifat* adalah inti dari agama Islam dan menjadi tujuan utama dari ibadah dan ketaatan.⁸¹⁹

Dalam konteks *Shirāṭal Mustaqīm*, *ma'rifatullah* berfungsi sebagai penerang jalan. Sama cahayanya mencerminkan kegelapan, *ma'rifatullah* memberikan pemahaman yang jernih tentang hakikat kehidupan, tujuan penciptaan manusia, dan jalan yang benar menuju ridha Allah. Seseorang yang memiliki *ma'rifatullah* akan mampu melihat *Shirāṭal Mustaqīm* dengan pandangan yang lebih tajam dan mendalam. Ia tidak hanya mengikuti ajaran agama secara formalitas, tetapi memahami esensi dan hikmah dibalik setiap perintah dan larangan Allah SWT. Al-Qur'an sendiri menandakan pentingnya ilmu dan pengetahuan dalam memahami jalan Allah, sebagaimana firman-Nya:

"Apakah sama orang-orang yang mengetahui dengan orang-orang yang tidak mengetahui?" (QS. Az-Zumar : 9).⁸²⁰

Ayat ini mengindikasikan bahwa ilmu pengetahuan, termasuk *ma'rifatullah*, memiliki kedudukan yang tinggi dan

memberikan keunggulan dalam memahami dan menapaki jalan kebenaran. Orang yang memiliki *ma'rifatullah* akan memiliki *bashirah* (mata hati) yang terbuka, sehingga mampu membedakan antara yang hak dan yang batil, antara jalan yang lurus dan jalan yang sesat. Dengan *bashirah* ini, ia tidak mudah terombang-ambing oleh keraguan dan godaan duniawi yang dapat berputar dari *Shirāṭ al Mustaqīm*. Hujjatul Islam Imam al-Ghazali dalam *Ihya Ulumuddin* menjelaskan bahwa *ma'rifat* adalah kunci untuk membuka pintu *mu'amalah* (hubungan) yang benar dengan Allah SWT dan sesama makhluk, menghasilkan akhlak mulia, dan mengantarkan pada kebahagiaan dunia dan akhirat.⁸²¹

Lebih lanjut, *ma'rifatullah* juga mempengaruhi cara pandang seseorang terhadap takdir. Orang yang memiliki *ma'rifatullah* memandang takdir bukan sebagai kekuatan yang menakutkan dan membatasi, melainkan sebagai wujud kebijaksanaan dan kasih sayang Allah SWT. Mereka menyadari bahwa segala sesuatu yang terjadi di alam semesta ini berada dalam kendali dan pengetahuan Allah Yang Maha Mengetahui. Takdir tidak dipahami sebagai sesuatu yang pasif dan fatalistik, namun sebagai medan untuk berikhtiar, berdo'a, dan mendekatkan diri kepada Allah SWT. Para *arif billah* (orang-orang yang memiliki *ma'rifatullah*) justru menyelami makna takdir dengan penuh kebijaksanaan dan ketenangan hati, menyadari bahwa di balik setiap peristiwa, pasti ada hikmah dan pelajaran berharga yang dapat mendekatkan diri kepada Sang Khalik. Seperti yang diungkapkan oleh Ibnu Ataillah as-Sakandari dalam *Al-Hikam*, "Janganlah engkau merasa nyaman

dengan takdir, karena takdir itu adalah pilihan Allah untukmu, dan pilihan Allah adalah yang terbaik bagi hamba-Nya.”⁸²²

Konsep *al-badā'* seringkali mengambil bagian dalam teologi Islam. Secara harfiah, *al-badā'* berarti 'tampak jelas setelah tersembunyi' atau 'perubahan yang tampak'. Dalam konteks teologis, *al-badā'* bermakna bahwa Allah SWT dapat mengubah ketetapan-Nya yang telah diketahui oleh malaikat atau manusia, berdasarkan kehendak dan kebijaksanaan-Nya. Konsep ini tidak berarti bahwa Allah SWT mengubah pengetahuan-Nya, kecuali tekanan kehendak mutlak (*iradah mutlaqah*) Allah SWT yang tidak dibatasi oleh ruang dan waktu. Para ulama Ahlussunnah wal Jama'ah memahami *al-badā'* sebagai bentuk kekuasaan dan rahmat Allah SWT, yang memberikan harapan bagi hamba-Nya untuk memperbaiki diri dan mengubah takdir mereka melalui do'a, tawakal, dan amal saleh. Imam Fakhruddin ar-Razi dalam tafsir *Mafatih al-Ghaib* menjelaskan bahwa *al-badā'* adalah manifestasi dari sifat *qudrat* (kekuasaan) Allah SWT yang Maha Luas, yang tidak terikat oleh hukum sebab-akibat yang dipahami manusia.⁸²³

Dalam konteks *Shirāṭ al-Mustaqīm*, *al-badā'* memberikan dimensi dinamis dan harapan dalam perjalanan spiritual seorang Muslim. Konsep ini menegaskan bahwa takdir bukanlah sesuatu yang statis dan tidak dapat diubah. Selama ruh manusia masih menyadari keberadaan Tuhannya, masih berikhtiar dan berdo'a kepada-Nya, maka takdirnya dapat terus diperbarui dan diubah oleh Allah SWT. *Al-bada'* menjadi bukti bahwa jalan lurus bukanlah jalan yang

kaku dan deterministik, melainkan jalan yang terbuka bagi perubahan dan perbaikan diri. Ketika seorang Muslim melakukan kesalahan atau kesalahan dari Shirāṭal Mustaqīm, konsep *al-badā'* memberikan harapan untuk kembali dan memperbaiki diri. Tobat yang sungguh-sungguh, do'a yang khusyuk, dan amal saleh yang tulus dapat menjadi sebab Allah SWT mengubah takdir buruk menjadi takdir baik, mengganti kesesatan dengan hidayah, dan menghapus dosa-dosa masa lalu. Dalam sebuah hadis qudsi, Allah SWT berfirman:

“Wahai hamba-Ku, sesungguhnya kamu melakukan dosa di waktu siang dan malam, dan Aku mengampuni dosa semuanya. Maka mohonlah ampun kepada-Ku, niscaya Aku mengampuni kamu.” (HR.Muslim).⁸²⁴

Hadis ini menunjukkan betapa luasnya rahmat Allah SWT dan betapa besar peluang bagi hamba-Nya untuk memperbaiki diri dan memperbarui takdir mereka melalui istiğfar dan taubat. *Al-badā'*, menjadi pendorong semangat untuk terus berjuang di Shirāṭal Mustaqīm, tidak mudah putus asa ketika menghadapi ujian dan cobaan, dan selalu optimis akan rahmat dan kemurahan Allah SWT. Syekh Abdul Qadir al-Jailani dalam *Futuh al-Ghaib* menegaskan bahwa *al-badā'* adalah pintu harapan bagi orang-orang yang berdosa untuk kembali kepada Allah SWT, dan bagi orang-orang yang berusaha untuk meningkatkan derajat spiritual mereka.⁸²⁵

Ma'rifatullah dan *al-badā'* bukanlah konsep yang terpisah, melainkan dua sisi mata uang yang saling melengkapi dalam membimbing seorang Muslim di Shirāṭal

Mustaqīm. *Ma'rifatullah* memberikan pencerahan dan pemahaman yang mendalam tentang jalan lurus, sementara *al-badā'* memberikan dinamika dan harapan untuk terus bergerak maju dan memperbaiki diri di jalan tersebut.

Ma'rifatullah menjadikan seorang Muslim mampu melihat Shirāṭal Mustaqīm dengan *bashirah* yang jernih, memahami hakikat takdir dengan bijaksana, dan menjalani kehidupan dengan penuh kesadaran akan kehadiran Allah SWT. Di sisi lain, *al-badā'* memberikan semangat untuk terus berikhtiar, berdo'a, dan beramal saleh di Shirāṭal Mustaqīm, tidak terjebak dalam keputusan atau fatalisme. Keduanya bersinergi untuk menciptakan sebuah perjalanan spiritual yang bermakna dan dinamis di Shirāṭal Mustaqīm.

Ma'rifatullah dan *al-badā'* merupakan dua konsep kunci dalam tradisi Islam, khususnya sufisme, yang berperan penting sebagai pedoman di Shirāṭal Mustaqīm. *Ma'rifatullah* memberikan pencerahan dan pemahaman yang mendalam tentang jalan kebenaran, sementara *al-badā'* memberikan harapan dan dinamika untuk terus berjuang dan memperbaiki diri di jalan tersebut. Dengan menghayati dan mengamalkan kedua konsep ini, seorang Muslim dapat menapaki Shirāṭal Mustaqīm dengan lebih mantap, bijaksana, dan penuh optimisme, hingga akhirnya meraih ridha Allah SWT dan kebahagiaan hakiki di dunia dan akhirat.

Al-Badā' dan Konsep Nur (Cahaya) dalam Shirāṭ

Konsep *Shirāṭal Mustaqīm* atau jalan lurus merupakan salah satu esensi ajaran Islam yang membimbing umat Islam menuju ridha

Allah SWT. Namun, menapaki *Shirāṭ* bukanlah sekedar mengikuti aturan dan syariat secara lahiriah. Lebih dari itu, perjalanan spiritual di atas *Shirāṭ* memerlukan pencerahan batiniah yang bersumber dari *Nur* (cahaya) Ilahi. Dalam konteks perjalanan ini, konsep *Al-Badā'* hadir sebagai fenomena perubahan kesadaran dan transformasi diri yang signifikan, yang dipicu oleh pancaran *Nur* tersebut.

Shirāṭ al Mustaqīm secara harfiah berarti jalan yang lurus, dan dalam konteks agama, ia dimaknai sebagai jalan yang benar, jalan keselamatan, dan jalan menuju Allah SWT. Namun, perjalanan *Shirāṭ* tidaklah melebihi yang dibayangkan. Ia penuh dengan godaan dan godaan yang dapat menggerakkan langkah seorang hamba. Dibutuhkan lebih dari sekedar ilmu lahiriah (*ilm zahir*) untuk dapat berjalan di atas *Shirāṭ* dengan istiqamah. Ilmu lahir, meskipun penting sebagai dasar pemahaman agama, belum cukup mampu mewujudkan kegelapan hati dan menyingkap tabir hijab yang memisahkan hamba dengan Tuhannya.

Di sinilah urgensi *Nur* (cahaya) Illahi menjadi nyata. *Ini* bukan sekedar cahaya fisik yang mengeluarkan penglihatan, melainkan cahaya spiritual yang menghasilkan hati (*qalb*) dan ruh manusia. Cahaya ini merupakan pancaran langsung dari Allah SWT, sumber segala cahaya, yang dianugerahkan kepada hamba-hamba-Nya yang dikehendaki. Al-Quran sendiri secara eksplisit menyebut Allah SWT sebagai *Nur as-Samawati wal-Ard* (cahaya langit dan bumi)⁸²⁶, menegaskan bahwa segala bentuk cahaya, baik fisik maupun spiritual, berasal dari-Nya. Menurut Imam Al-Ghazali, *Nur* adalah

perwujudan keindahan dan keagungan Allah yang terungkap dalam hati hamba yang bersih dan tulus. *Nur* ini memberikan petunjuk, kebijaksanaan, dan kekuatan spiritual bagi hamba untuk menavigasi kehidupan dan mendekatkan diri kepada Allah.

Dalam tradisi tasawuf, konsep *Nur* menduduki posisi sentral. Para sufi meyakini bahwa *Nur* adalah esensi spiritual yang menghidupkan hati dan ruh manusia. Ibnu Arabi, seorang tokoh sufi terkemuka, menjelaskan bahwa *Nur Muhammadi* (cahaya Muhammad) adalah manifestasi pertama dari *Tajalli* (penampakan diri) Allah SWT, dan menjadi sumber segala penciptaan. *Nur Muhammadi* dipandang sebagai prototipe cahaya spiritual yang ideal, dan melalui penghayatan dan penyerapan *Nur* ini, seorang hamba dapat mencapai *ma'rifat* (pengetahuan spiritual) dan *qurb* (kedekatan) dengan Allah.

Lebih lanjut lagi, para sufi membedakan antara *Nur Imani* (cahaya keimanan) dan *Nur Irfani* (cahaya pengetahuan spiritual). *Nur Imani* adalah cahaya dasar yang diberikan kepada setiap muslim yang beriman, sedangkan *Nur Irfani* adalah cahaya yang lebih tinggi dan mendalam, yang diperoleh melalui riyadhah (latihan spiritual), mujahadah (perjuangan melawan hawa nafsu), dan tazkiyatun nafs (penyucian jiwa). Pencapaian *Nur Irfani* adalah tujuan utama para sufi, karena melalui cahaya inilah mereka dapat melihat hakikat kebenaran, merasakan kehadiran Allah dalam setiap aspek kehidupan, dan mencapai fana' (peleburan diri dalam kehendak Allah).

Konsep *Al-Badā'* dalam konteks spiritualitas dapat dipahami sebagai titik balik kesadaran, perubahan paradigma, atau transformasi diri yang mendalam. *Al-Badā'* muncul ketika ruh seorang hamba menerima pancaran *Nur* yang baru dan lebih intens. Penerimaan *Nur* ini tidak terjadi secara pasif, melainkan melalui proses interaksi aktif antara hamba dan Tuhannya, melalui ibadah, dzikir, tafakur, dan berbagai bentuk amalan spiritual lainnya.

Ketika *Nur* Ilahi menyinari ruh seorang hamba, ia akan membangkitkan kesadaran spiritual (*kesadaran*) yang sebelumnya mungkin terlelap. Kesadaran ini mencakup pemahaman yang lebih mendalam tentang hakikat diri, tujuan hidup, dan hubungan dengan Allah SWT. *Nur* juga menghadirkan *hidayah* (petunjuk) yang jelas, menyingkap jalan kebenaran dan menjauhkan dari kesesatan. *Hidayah* ini bukan hanya berupa pengetahuan teoritis, tetapi juga kekuatan batin yang mendorong hamba untuk memilih jalan yang diridhai Allah dan menjauhi segala bentuk kemaksiatan.

Salah satu manifestasi penting dari *Al-Badā'* adalah munculnya *keberanian untuk berubah* (*courage to change*). Perubahan yang dimaksud bukan hanya perubahan lahiriah, seperti penampilan atau gaya hidup, tetapi perubahan batiniah yang lebih mendalam, yaitu perubahan karakter, akhlak, dan orientasi hidup. *Nur* memberikan kekuatan kepada hamba untuk melepaskan diri dari belenggu hawa nafsu, egoisme, dan berbagai sifat tercela lainnya. Ia memberikan keberanian untuk mengakui kesalahan, bertaubat, dan memperbaiki diri secara berkelanjutan. Menurut Jalaluddin Rumi, perubahan adalah tanda kehidupan spiritual, dan

stagnasi adalah tanda kematian hati. *Al-Bada'* yang dipicu oleh *Nur* adalah momentum penting dalam perjalanan spiritual seorang hamba, yang membawa semakin dekat dengan Allah SWT.

Al-Badā', sebagai hasil penerimaan *Nur*, memiliki peran krusial dalam kemajuan seorang hamba di atas *Shirāṭal Mustaqīm*. Tanpa *Al-Badā'*, perjalanan spiritual akan terasa stagnan dan bahkan mundur. *Nur* dan *Al-Badā'* bekerja secara sinergis untuk membimbing dan memberdayakan hamba dalam menempuh jalan menuju ridha Allah.

Pertama, *Al-Badā'* membuka mata hati hamba untuk melihat *Shirāṭ* dengan lebih jelas. Sebelum *Al-Badā'*, *Shirāṭ* mungkin terlihat sebagai kumpulan aturan dan kewajiban yang membebani. Namun setelah *Al-Badā'*, *Shirāṭ* dipahami sebagai jalan cinta dan kasih sayang Allah, jalan yang membawa kebahagiaan hakiki dan kedamaian batin. Pemahaman baru ini memotivasi hamba untuk menapaki *Shirāṭ* dengan semangat dan antusiasme.

Kedua, *Al-Badā'* memberikan kekuatan batin untuk mengatasi rintangan di atas *Shirāṭ*. Perjalanan spiritual tidaklah selalu mudah. Godaan duniawi, bisikan setan, dan kelemahan diri sendiri dapat menjadi penghalang yang serius. *Nur* dan *Al-Badā'* memberikan ketahanan mental dan spiritual untuk menghadapi tantangan-tantangan ini dengan sabar, tawakal, dan optimisme.

Ketiga, *Al-Badā'* mempercepat laju perjalanan spiritual. Ketika seorang hamba mengalami *Al-Badā'*, ia akan merasakan perubahan energi dan motivasi yang signifikan. Ia akan semakin bersemangat

dalam beribadah, beramal saleh, dan mendekatkan diri kepada Allah. *Al-Badā'* menjadi momentum percepatan spiritual yang membawa hamba pada tingkatan maqam (stasiun spiritual) yang lebih tinggi.

Shirāṭal Mustaqīm bukan hanya jalan lahiriah yang ditempuh dengan ilmu dan amal, tetapi juga jalan batiniah yang diterangi oleh *Nur* Ilahi. *Al-Badā'* merupakan fenomena transformasi spiritual yang esensial dalam perjalanan di atas *Shirāṭ*. Ia adalah titik balik kesadaran, hidayah, dan keberanian untuk berubah yang dipicu oleh pancaran *Nur*. *Nur* menyimpulkan hati dan ruh, membangkitkan kesadaran spiritual, memberikan petunjuk, dan menguatkan tekad untuk terus melangkah di jalan Allah. Dengan memahami dan menghayati hubungan antara *Al-Badā'* dan *Nur* dalam konteks *Shirāṭ*, seorang Muslim dapat meningkatkan kualitas spiritualitasnya, mempercepat kemajuan di jalan Allah, dan mencapai tujuan akhir perjalanannya, yaitu ridha dan kedekatan dengan Allah SWT.

***Al-Badā'* sebagai Rahmat**

Konsep *al-Badā'* dalam teologi Islam seringkali memicu terjadinya dan penafsiran yang beragam. Secara etimologis, *al-Badā'* berarti “nampak setelah tersembunyi” atau “perubahan ketetapan”. Dalam konteks ketuhanan, konsep ini sering dipahami sebagai perubahan dalam kehendak atau ketetapan Allah *subhanahu wa ta'ala* setelah sebelumnya menetapkan sesuatu yang lain. Pemahaman ini, jika tidak diperhatikan dengan seksama, berpotensi menimbulkan kesan bahwa Allah dapat

mengubah pikiran atau bahkan terbatasnya dalam pengetahuannya. Padahal, dalam teologi Islam yang *ahlussunnah wal jama'ah*, Allah Maha Sempurna dan Maha Mengetahui segala sesuatu, baik yang telah terjadi, sedang terjadi, maupun yang akan terjadi. Memahami *al-Badā'* sebagai rahmat Ilahi memerlukan penelaahan yang mendalam, dengan merujuk pada sumber-sumber utama ajaran Islam dan pandangan para ulama yang otoritatif. Salah satu kisah yang seringkali dikaitkan dengan konsep *al-Badā'* adalah perjalanan kenabian Nabi Musa *'alaihissalam*. Dalam Al-Qur'an, dikisahkan bahwa Nabi Musa awalnya diperintahkan untuk pergi ke Madyan setelah membunuh seorang Qibti secara tidak sengaja (QS. Al-Qashash : 15-21)⁸²⁷. Di Madyan, Nabi Musa menikahi putri Nabi Syuaib dan tinggal selama beberapa tahun. Namun, Allah kemudian mengubah arah perjalanan hidup Nabi Musa. Suatu ketika, ketika Nabi Musa dan keluarganya sedang dalam perjalanan kembali ke Mesir, Allah menemukannya di Lembah Thuwa yang suci dan mengangkatnya menjadi seorang rasul (QS. Thaha : 9-24)⁸²⁸. Perubahan arah perjalanan ini, dari sekedar kembali ke Mesir sebagai seorang individu menjadi seorang nabi yang diutus kepada kaum Fir'aun, dapat dipahami sebagai manifestasi *al-Badā'*. Perubahan ini bukanlah indikasi ketidaktahuan Allah sebelumnya, melainkan bagian dari rencana dan kebijaksanaan-Nya yang sempurna. Ibnu Katsir dalam tafsirnya menjelaskan bahwa perubahan ini adalah bentuk rahmat Allah kepada Nabi Musa, yang mempersiapkannya untuk tugas kenabian yang lebih besar dan mulia.⁸²⁹ Perubahan ini mengantarkan Nabi Musa dari kehidupan

mengilustrasikan di Madyan menuju peran sentral dalam sejarah agama samawi, memimpin Bani Israil keluar dari fir'aun dan menerima wahyu Taurat sebagai pedoman hidup.

Kisah lain yang mengilustrasikan *al-Badā'* sebagai rahmat adalah transformasi Umar bin Khattab *radhiyallahu 'anhu*. Sebelum memeluk Islam, Umar dikenal sebagai sosok yang keras dan gigih menentang dakwah Rasulullah *Shallallahu 'alaihi wa sallam*. Bahkan, ia pernah berniat membunuh Nabi Muhammad *Shallallahu 'alaihi wa sallam*. Namun, hati Umar kemudian dilunakkan oleh hidayah Allah melalui lantunan ayat-ayat Al-Qur'an yang diterimanya dari saudaranya, Fatimah binti Khattab, dan suami, Said bin Zaid⁸³⁰. Perubahan sikap yang drastis dari seorang pembenci Islam menjadi pembelaan Islam yang gigih, bahkan menjadi salah satu *Khulafa ar-Rasyidin* yang paling berpengaruh, merupakan bentuk *al-Badā'* yang penuh rahmat. Perubahan ini tidak hanya menjadi rahmat bagi pribadi Umar, tetapi juga bagi perkembangan Islam secara keseluruhan. Keislaman Umar memberikan kekuatan dan dukungan yang besar bagi komunitas Muslim pada masa awal. Imam Suyuthi dalam kitab *Tarikh al-Khulafa'* menyebutkan bagaimana keislaman Umar menjadi *fath* (kemenangan) bagi kaum Muslimin dan *'izzah* (kemuliaan) bagi agama Islam.⁸³¹ Perubahan hati Umar yang awalnya tampak mustahil, menjadi bukti nyata bahwa Allah mampu mengubah segala sesuatu sesuai dengan kehendak-Nya dan bahwa perubahan tersebut seringkali membawa kebaikan dan rahmat yang besar.

Dalam tradisi tasawuf, pengalaman *al-Badā'* seringkali dikaitkan dengan momen-momen spiritual yang mendalam, di mana seorang sufi mengalami titik balik dalam kehidupannya berkat karunia Allah. Kisah-kisah para sufi yang mengalami perubahan hidup signifikan melalui dzikir, doa, atau momen kontemplasi tertentu, dapat dipahami sebagai wujud *al-Badā'* yang membuka *hijab* (penghalang) antara hamba dan Tuhannya. Misalnya, dalam *Hilyatul Auliya'* karya Abu Nu'aim al-Ashbahani, menceritakan kisah-kisah para sufi yang awalnya tenggelam dalam dosa dan kelalaian, namun kemudian berubah menjadi *waliyullah* (kekasih Allah) karena satu momen *inabah* (kembali kepada Allah) atau *mujahadah* (perjuangan spiritual).⁸³² Perubahan ini bukan berarti Allah baru menyadari keadaan hamba-Nya, melainkan merupakan bentuk kasih sayang Allah yang menghendaki hamba-Nya kembali kepada-Nya dan meraih derajat spiritual yang lebih tinggi. Syeikh Abdul Qadir al-Jailani dalam *al-Fath ar-Rabbani* menjelaskan bahwa *al-Badā'* dalam konteks spiritualitas adalah bentuk *luthf* (kelembutan) Allah kepada hamba-Nya, di mana Allah mengubah keadaan hamba-Nya dari kegelapan menuju cahaya, dari keburukan menuju kebaikan, sebagai wujud rahmat dan kasih sayang-Nya.⁸³³ Momen *al-Badā'* dalam pengalaman sufi seringkali ditandai dengan terbukanya *ma'rifah* (pengetahuan spiritual), *mukasyafah* (tersingkapnya hijab), dan *fana'* (peniadaan diri di hadapan Allah), yang semuanya merupakan anugerah dan rahmat dari Allah *subhanahu wa ta'ala*.

Memahami *al-Badā'* sebagai rahmat menuntut kita untuk memiliki *husnuzhan* (prasangka baik) kepada Allah *subhanahu wa ta'ala*. Perubahan ketetapan Allah, yang mungkin awalnya tampak membingungkan atau bahkan mengecewakan, sesungguhnya mengandung hikmah dan kebaikan yang mungkin belum kita pahami sepenuhnya. Dalam perspektif teologi Islam, *al-Badā'* tidak boleh dipahami sebagai perubahan dalam pengetahuan atau kehendak Allah yang azali, melainkan sebagai manifestasi kebijaksanaan Allah dalam mengatur urusan makhluk-Nya sesuai dengan *masalahah* (kemaslahatan) dan *hikmah* (kebijaksanaan) yang dikehendaki-Nya. Yusuf al-Qaradhawi dalam *Fiqh az-Zakah* menyatakan bahwa *al-Badā'* dalam konteks hukum Islam (misalnya dalam masalah zakat dan *nasakh* dalam Al-Qur'an) menunjukkan evolusi dan adaptasi syariat Islam terhadap perubahan kondisi dan kebutuhan umat manusia, yang merupakan bagian dari rahmat Islam sebagai agama yang *rahmatan lil 'alamin* (rahmat seluruh bagi alam semesta).⁸³⁴

Konsep *al-Badā'* dalam Islam, ketika dipahami dengan benar dan dalam konteks yang tepat, merupakan perwujudan rahmat dan kebijaksanaan Allah *subhanahu wa ta'ala*. Kisah Nabi Musa, transformasi Umar bin Khattab, dan pengalaman spiritual para sufi, semuanya menunjukkan bagaimana perubahan ketetapan Allah dapat membawa kebaikan, kemuliaan, dan peningkatan spiritual bagi hamba-Nya⁸³⁵. *Al-Badā'* bukanlah indikasi kekurangan atau perubahan dalam pengetahuan Allah, melainkan cerminan dari kehendak, hikmah, dan kasih sayang-Nya yang tak terbatas. Seorang

muslim seyogyanya senantiasa berprasangka baik kepada Allah dalam setiap takdir dan ketetapan-Nya, menyadari bahwa dibalik setiap *al-Bada'* yang terjadi, terdapat rahmat dan hikmah yang tersembunyi yang akan terungkap pada waktunya. *Al-Badā'* sebagai rahmat akan meningkatkan keyakinan, ketakwaan, dan *husnuzhan* kita kepada Allah *subhanahu wa ta'ala*, serta mendorong kita untuk senantiasa bersyukur atas segala nikmat dan karunia-Nya, baik yang tampak maupun yang tersembunyi.

Shirāṭal Mustaqīm Sebagai Jalan Ruh Menuju Kepulangan

Pemahaman *Shirāṭal Mustaqīm* sebagai jalan pulang mengimplikasikan bahwa eksistensi manusia di dunia bukanlah tujuan akhir, melainkan sebuah fase perjalanan yang memiliki destinasi. Al-Qur'an secara eksplisit menyatakan hakikat kepulangan ini dalam Surah Al-Baqarah ayat 156, “(yaitu) orang-orang yang apabila ditimpa musibah, mereka berjanji: “ *Innā lillāhi wa innā ilaihi rāji'ūn* ” (sejujurnya kami adalah milik Allah dan kepada-Nya kami kembali).”⁸³⁶ Ayat ini bukan hanya menjadi ungkapan penghiburan saat musibah, tetapi juga deklarasi teologis tentang hakikat keberadaan manusia dan arah perjalanan ruh. *Shirāṭ* dalam konteks ini bukan hanya petunjuk arah yang statistik, melainkan sebuah lintasan dinamis yang harus ditempuh dengan kesadaran penuh akan tujuan akhir, yaitu Allah SWT. Setiap langkah di *Shirāṭ* adalah langkah pulang, setiap usaha di jalan ini adalah kerinduan ruh untuk kembali ke asalnya. Kerinduan ini pula yang dijelaskan dalam banyak tradisi sufi sebagai *hanin*, yaitu getaran jiwa yang merindukan penyatuan dengan Yang Maha Esa.⁸³⁷

Perjalanan ruh menapaki *Shirāṭal Mustaqīm* bukanlah proses yang linier dan tanpa dinamika. Konsep *al-Badā'* dalam teologi Islam, yang menandakan perubahan dalam ketetapan Allah yang diketahui oleh manusia, menjadi relevan dalam konteks ini. Ruh yang terus menerus berusaha menapaki *Shirāṭ* akan mengalami berbagai perubahan internal dan eksternal. Perubahan ini bisa berupa ujian, cobaan, kenikmatan, atau pencerahan spiritual. Semua perubahan ini adalah bagian dari *al-Badā'*, yaitu manifestasi kehendak Allah yang terus bekerja dalam membimbing hamba-Nya di jalan pulang. Lebih lanjut konsep *al-Badā'* menegaskan bahwa hubungan antara hamba dan Allah adalah hubungan yang hidup dan dinamis, bukan hubungan yang statis dan beku. Allah tidak menetapkan takdir secara kaku, melainkan terus berinteraksi dengan hamba-Nya, menanggapi usaha dan doa mereka di *Shirāṭal Mustaqīm*.⁸³⁸

Setiap perubahan yang dialami ruh di *Shirāṭal Mustaqīm*, baik suka maupun duka, adalah tanda nyata bahwa Allah tidak pernah meninggalkan hamba-Nya. Dalam setiap fase perubahan, Allah senantiasa membimbing dan mengarahkan. Ujian dan cobaan, misalnya, bukanlah tanda kemurkaan Allah, melainkan justru instrumen pemurnian ruh, penghapusan dosa, dan peningkatan derajat spiritual. Sebaliknya, kenikmatan dan kemudahan bukanlah tujuan akhir, melainkan sarana untuk bersyukur dan meningkatkan ketaatan di jalan *Shirāṭ*. Dalam perspektif tasawuf, perubahan-perubahan ini adalah bagian dari *tarbiyah rabbaniyah*, pendidikan spiritual langsung dari Allah SWT.⁸³⁹ Ruh yang menapaki *Shirāṭal*

Mustaqīm dengan kesadaran dan kesabaran akan mampu melihat hikmah dibalik setiap perubahan, menyadari bahwa semua itu adalah wujud kasih sayang dan bimbingan Allah menuju kepulangan yang hakiki.

Shirāṭal Mustaqīm sebagai jalan ruh menuju kepulangan adalah konsep yang kaya makna dan mengandung makna spiritual. Ia bukan sekadar arah yang benar, melainkan sebuah perjalanan transformatif yang penuh dinamika dan bimbingan ilahi. Setiap muslim yang berusaha menapaki jalan ini dengan sungguh-sungguh akan merasakan kehadiran Allah dalam setiap perubahan yang dialaminya, menyadari bahwa seluruh perjalanan hidupnya adalah proses pulang menuju Sang Pencipta, sumber segala keberadaan. Pemahaman *Shirāṭal Mustaqīm* dalam dimensi ini akan mendorong seorang Muslim untuk hidup dengan penuh kesadaran spiritual, orientasi akhirat, dan kerinduan untuk bertemu dengan Allah SWT.

Integrasi: Al-Badā' sebagai Kesempurnaan Jalan Tauhid

Jalan tauhid, esensi dari ajaran Islam, adalah landasan utama bagi setiap umat Islam dalam mengarungi kehidupan spiritual. Jalan ini, yang seringkali diidentifikasi dengan *Shirāṭal Mustaqīm* (jalan lurus), pada hakikatnya adalah jalan kebergantungan total seorang hamba kepada Allah SWT. Kebergantungan ini bukan sekadar pengakuan lisan, melainkan perwujudan keyakinan mendalam bahwa Allah hanyalah satu-satunya sumber kekuatan, petunjuk, dan tujuan akhir. Dalam konteks ini, konsep *Al-Badā'* muncul sebagai unsur yang memperkaya dan menyempurnakan pemahaman serta pengalaman *tauhid* dalam tradisi tasawuf. Untuk memahami

peran *Al-Badā'* dalam jalan *tauhid* , penting untuk terlebih dahulu mendalami esensi dari *tauhid* itu sendiri dan bagaimana *Shirāṭal Mustaqīm* menjadi representasi operasionalnya. *Tauhid* dalam bahasa berarti mengesakan Allah, dan secara istilah dalam teologi Islam, *tauhid* adalah keyakinan bahwa Allah itu Esa, tidak ada sekutu bagi-Nya dalam Dzat, Sifat, dan Perbuatan-Nya. Keyakinan ini bukan sekedar doktrin teologis, namun juga menjadi landasan bagi seluruh aspek kehidupan seorang muslim. Manifestasi praktis dari *tauhid* adalah menyerahkan diri sepenuhnya kepada Allah dalam segala urusan. *Shirāṭal Mustaqīm* , jalan lurus yang selalu dimohonkan dalam setiap rakaat shalat, adalah jalan yang mengantarkan seorang hamba kepada ridha Allah. Jalan ini bukan jalan yang statis dan kaku, melainkan jalan dinamis yang dipenuhi ujian, cobaan, dan anugerah, yang kesemuanya memerlukan kebergantungan total kepada Allah.

Dalam tradisi tasawuf, jalan *tauhid* atau *Shirāṭal Mustaqīm* dipahami sebagai perjalanan spiritual (*sulūk*) yang mendalam menuju Allah. Perjalanan ini tidak hanya melibatkan aspek ibadah formal, tetapi juga pembersihan hati (*tazkiyatun nafs*), peningkatan kesadaran diri (*muraqabah*), dan penghayatan kehadiran Allah dalam setiap detik kehidupan. Konsep *Al-Badā'* dalam konteks ini tidak dipahami sebagai perubahan pikiran atau ketidaktetapan pada Allah, yang secara teologis tidak mungkin terjadi karena kesempurnaan dan kemahatahuan Allah. Sebaliknya, *Al-Badā'* dipahami sebagai penampakan atau manifestasi kehendak dan kekuasaan Allah yang selalu baru dan segar dalam realitas ciptaan-Nya.

Istilah *Al-Badā'* secara literal berarti “tampak” atau “nyata setelah tersembunyi.” Dalam teologi Islam, konsep ini seringkali diperdebatkan terutama dalam konteks sifat-sifat Allah. Namun, dalam pemahaman Sufistik, *Al-Badā'* merujuk pada dinamika hubungan antara Allah dan hamba-Nya, di mana Allah senantiasa menampakkan kehendak-Nya dalam berbagai bentuk dan situasi yang baru. Hal ini sejalan dengan firman Allah dalam Al-Qur'an yang menyatakan bahwa setiap hari Allah dalam urusan (mencipta, memberi rezeki, menghidupkan, mematikan, dan lain-lain)⁸⁴⁰. Ayat ini seringkali dikutip untuk menunjukkan bahwa kehendak dan kekuasaan Allah senantiasa teraktualisasi dalam setiap waktu dan keadaan. Lebih jauh, dalam perspektif sufi, *Al-Badā'* justru menjadi tanda kehadiran Allah yang aktif dan terus menerus dalam perjalanan ruhani seorang hamba. Ia bukanlah tanda ketidaktetapan, melainkan tanda kebijaksanaan dan kekuasaan Allah yang tak terbatas, yang mampu mengubah dan memperbarui segala sesuatu sesuai dengan kehendak-Nya.

Seorang *arif*, yaitu seseorang yang memiliki pengetahuan mendalam tentang Allah dan jalan spiritual, hidup dalam kesadaran yang mendalam tentang *Al-Bada'*. Kesadaran ini termanifestasi dalam pemahaman bahwa “aku tidak tahu, tapi Allah tahu dan Dia terus memperbarui jalanku.” Pernyataan ini mencerminkan sikap tawadhu' (rendah hati) dan penyerahan diri (*tawakkul*) yang mendalam kepada Allah. Seorang *arif* menyadari keterbatasan pengetahuannya dan kebergantungannya sepenuhnya pada ilmu dan kehendak Allah. Ia tidak bertumpu pada rencana atau harapan diri sendiri, melainkan selalu terbuka terhadap bimbingan dan

petunjuk Allah yang mungkin datang dalam bentuk yang tidak terduga. Dalam konteks ini, *Al-Badā'* menjadi sumber ketenangan dan harapan bagi seorang *arif*. Ia tidak merasa cemas atau takut menghadapi masa depan, karena ia yakin bahwa Allah senantiasa menyertai dan terus menerus membimbingnya di jalan yang terbaik.

Integrasi *Al-Badā'* dalam jalan *tauhid* membawa dimensi kesempurnaan yang unik. Jika *tauhid* pada dasarnya adalah pengakuan keesaan Allah dan kebergantungan kepada-Nya, maka *Al-Badā'* memperdalam pemahaman ini dengan tekanan dinamika dan kehadiran Allah yang konstan dalam setiap liku perjalanan spiritual. Konsep ini mengajarkan bahwa jalan *tauhid* bukanlah jalan yang linier dan statis, melainkan jalan yang penuh kejutan dan perubahan yang senantiasa diarahkan oleh hikmah dan kehendak Allah. Dengan memahami *Al-Badā'*, seorang hamba tidak hanya mengakui *tauhid* secara konseptual, tetapi juga menghayatinya dalam setiap pengalaman hidupnya. Ia belajar untuk menerima perubahan dan melihatnya sebagai bagian dari rencana Allah yang sempurna, dan untuk selalu bersandar kepada-Nya dalam setiap keadaan. *Al-Badā'* dalam perspektif tasawuf bukanlah konsep teologis yang rumit dan kontroversial, melainkan sebuah pandangan hidup yang memperkaya pengalaman *tauhid*. Ia adalah kesadaran bahwa jalan menuju Allah selalu diperbarui dan dipandu oleh kehendak-Nya yang penuh hikmah. Dengan memahami *Al-Badā'*, seorang muslim dapat memperdalam kebergantungannya kepada Allah, meningkatkan kesabaran dan penerimaan terhadap takdir, serta menghayati kehadiran Allah dalam setiap langkah perjalanan spiritualnya menuju kesempurnaan *tauhid*.

Konvergensi Takdir Dan Al-Badā'

Analisis Konvergensi Takdir Mu'allaq dan al-Badā' dalam Perspektif Teologi Islam Kontemporer

Dalam kajian teologi Islam, konsep takdir (qadar) selalu menjadi topik memuat yang mendalam, menyentuh isu fundamental mengenai kekuasaan mutlak Tuhan (Allah), kehendak bebas manusia (ikhtiar), dan pemaknaan etis dari tindakan manusia. Perbedaan pandangan antar mazhab, terutama antara Sunni dan Syiah, sering kali dikemukakan dalam konteks ini. Namun, dalam nuansa perbedaan tersebut, Dr. Yedi Supriadi menawarkan perspektif yang menarik dengan mengamati adanya konvergensi teologis antara konsep takdir dalam kategori *qadha' mu'allaq* dalam tradisi Sunni dan konsep *al-badā'* dalam tradisi Syiah. Analisis Supriadi menempatkan kedua konsep ini bukan sebagai kontradiksi terhadap kemutlakan ilmu Allah, melainkan sebagai pengakuan atas dinamika interaksi antara kehendak ilahiah dan ikhtiar insani dalam ruang dan waktu. Argumen utama yang dikembangkan adalah bahwa keduanya secara fundamental menolak determinisme teologis yang sepenuhnya menafikan akuntabilitas dan tanggung jawab manusia di hadapan Tuhan.

Tradisi teolog Ahlus Sunnah wal Jama'ah memandang takdir sebagai sebuah sistem yang berlapis. Secara umum, konsep takdir (qadar) Merujuk pada ilmu Allah yang azali mengenai segala sesuatu yang akan terjadi, serta penciptaan-Nya atas segala sesuatu sesuai

dengan ilmu-Nya tersebut. Dalam sistem *qadar* ini, terdapat pembedaan antara *qadha' mubram* dan *qadha' mu'allaq*. *Qadha' mubram* adalah ketetapan Allah yang bersifat mutlak, pasti terjadi, dan tidak dapat berubah karena sebab apapun. Contoh klasiknya adalah takdir kematian setiap makhluk. Sebaliknya, *qadha' mu'allaq* adalah ketetapan Allah yang keberlangsungannya digantungkan (*mu'allaq*) pada syarat-syarat tertentu. Syarat ini bisa berupa faktor-faktor alamiah maupun tindakan dan upaya manusia, termasuk doa dan amal shaleh.

Dalam pandangan ini, meskipun Allah telah mengetahui secara azali segala kemungkinan termasuk syarat dan hasil, manifestasi *qadha'* di alam empiris *tampak* dinamis, berubah sesuai dengan terpenuhinya syarat-syarat tersebut. Konsep ini memberikan ruang teologis bagi validitas ikhtiar, usaha, dan doa, karena hasil dari suatu perkara teoritis dapat berubah berdasarkan respons manusia, meskipun perubahan ini sendiri pun telah diketahui Allah secara azali.

Sementara itu, dalam tradisi Syiah Imamiyah, konsep *al-badā'* menggambarkan manifestasi baru dari kehendak Allah yang sebelumnya belum diketahui oleh makhluk. *Al-badā'* secara harfiah berarti "menjadi jelas" atau "muncul". Konsep ini tidak berarti bahwa Allah *mengubah pikiran-Nya* atau bahwa *ilmu-Nya* tentang suatu hal tidak lengkap, lalu menjadi lengkap di kemudian hari. Pandangan ini secara konsisten ditolak oleh ulama Syiah sendiri sebagai antropomorfisme yang keliru terhadap sifat Allah. Sebaliknya, *al-badā'* dipahami sebagai penampakan (*tajalli*) iradah

(kehendak) Allah yang baru dalam dimensi waktu dan ruang bagi makhluk, yang sebelumnya telah ada dalam ilmu-Nya yang azali di *Ummul Kitab*. Ini seperti Allah yang mengeksekusi rencana 'B' dari sekian banyak rencana yang Dia ketahui sepenuhnya, sebagai respons terhadap kondisi atau tindakan tertentu, padahal manusia sebelumnya hanya berpikir bahwa rencana 'A' (yang mungkin terungkap melalui nubuwah atau tanda-tanda awal) yang akan terjadi. Konsep ini juga secara kuat mendukung pentingnya doa, tawassul, dan amal shaleh dalam mempengaruhi perubahan peristiwa di dunia.

Temuan kunci dari Dr. Yedi Supriadi terletak pada pencampuran bahwa *qadha' mu'allaq* dan *al-badā'*, terlepas dari perbedaan terminologi dan nuansa teologis spesifik masing-masing mazhab, memiliki fungsi dan kekuatan yang serupa dalam kerangka teologi yang lebih luas. Keduanya, menurut Supriadi, berfungsi sebagai kerangka teologis untuk: pertama, mengakui adanya aspek dinamisme dalam pelaksanaan kehendak Allah di alam semesta yang kasat mata; kedua, mempelajari dinamisme ini dengan tindakan dan respon manusia (ikhtiar, doa, amal); dan ketiga, secara eksplisit atau implisit, menolak pandangan teologi determinisme yang fatalistik. Dalam determinisme teologis murni, nasib setiap individu dan setiap peristiwa telah ditetapkan sedemikian rupa sehingga ikhtiar manusia tidak memiliki pengaruh yang signifikan terhadap hasil akhir di dunia. Baik *qadha' mu'allaq* maupun *al-badā'* membantah pandangan ini dengan membuka ruang bagi

"perubahan" dalam realitas yang teramati, perubahan yang terkait erat dengan partisipasi aktif manusia.

Implikasi teologis dari konvergensi ini dipertegas dengan Merujuk pada firman Allah dalam QS. Ar-Ra'd ayat 39 : "*Allah menghapus apa yang Dia kehendaki dan menetapkan (apa yang Dia kehendaki); dan di sisi-Nya terdapat Ummul Kitab.*" (QS. Ar-Ra'd : 39). Ayat ini, diterjemahkan oleh banyak mufassir dari berbagai mazhab, secara luas diinterpretasikan sebagai indikasi adanya aspek *mu'allaq* dalam ketetapan Allah. Lafazh *yamhu* (menghapus) dan *yutsbit* (menet) dipahami menunjukkan sifat dinamis dari sebagian ketetapan Allah yang termanifestasi di alam empiris. Ketetapan ini bisa "dihapus" atau "ditetapkan" kembali sesuai dengan kehendak-Nya, yang seringkali dikaitkan dengan sebab-sebab di dunia, termasuk amal dan doa manusia. Keberadaan *Ummul Kitab* (Induk Kitab) di sisi-Nya berfungsi sebagai penegasan dinamis bahwa ini berlangsung *dalam* kerangka ilmu dan rencana Allah yang azali dan abadi di *Ummul Kitab* itu sendiri. Dengan kata lain, apa pun yang "dihapus" atau "ditetapkan" di alam *syahadah* (yang tampak), realitasnya dalam ilmu Allah di *Ummul Kitab* tetap utuh dan tidak berubah. Hal ini sejalan dengan pemahaman bahwa baik *qadha'* *mu'allaq* maupun *al-badā'* tidak menyiratkan perubahan pada ilmu Allah yang azali, melainkan perubahan pada *tajalli* (perwujudan) kehendak-Nya di alam partikular sebagai respon terhadap kondisi, termasuk amal dan doa manusia.

Dari perspektif praktis dan etis, kesamaan mendasar antara *qadha'* *mu'allaq* dan *al-badā'* yang diidentifikasi oleh Supriadi membawa makna yang sangat penting bagi kehidupan umata. Kedua konsep ini, sebagaimana ditekankan oleh Supriadi, adalah kerangka teologis yang secara inheren mendukung etos amal dan ikhtiar, bukan justru mendorong sikap pasrah atau fatalisme. Jika takdir bersifat *mu'allaq* atau jika ada potensi *badā'* yang dapat dipengaruhi oleh doa dan usaha, maka setiap tindakan, setiap pinta, dan setiap amal shaleh menjadi sangat berarti. Manusia tidak menjadi robot yang perjalanannya telah sepenuhnya digariskan secara mekanistik tanpa kemungkinan adanya intervensi. Sebaliknya, manusia ditempatkan sebagai subjek yang memiliki peran aktif untuk berinteraksi dengan kehendak ilahiah melalui kanal-kanal yang telah ditetapkan, seperti berdoa dan berusaha memikirkan tenaga. Hal ini sejalan dengan semangat ajaran Islam yang menekankan pentingnya usaha dan tawakkal (berserah diri *setelah* berusaha), serta keyakinan bahwa doa memiliki kekuatan untuk mengubah takdir. Serupa sabda Rasulullah : “*Tidak ada yang dapat menolak qadha' (ketetapan Allah) kecuali doa, dan tidak ada yang menambah umur kecuali berbakti (kepada orang tua).*”

Analisis Dr. Yedi Supriadi mengenai konvergensi antara *qadha'* *mu'allaq* dalam teologi Sunni dan *al-badā'* dalam teologi Syiah Imamiyah menawarkan wawasan yang berharga dalam memahami kerumitan konsep takdir. Alih-alih melihatnya sebagai titik perbedaan fundamental yang mengancam kemutlakan Allah,

Supriadi menyoroti bagaimana kedua konsep ini hanya bertemu dalam semangat yang sama: mengakui dinamisme pelaksanaan kehendak ilahiah di alam empiris, menghubungkannya dengan ikhtiar dan doa manusia, serta menolak determinisme yang menafikan tanggung jawab. Kerangka teologis yang didukung oleh QS. Ar-Ra'd ayat 39 ini menegaskan bahwa takdir bukanlah cetak biru final yang secara lahiriah tidak dapat diintervensi, melainkan sebuah sistem terbuka yang memungkinkan interaksi spiritual dan aksi insani. Pemahaman konvergen ini tidak hanya memperkaya diskursus teologi komparatif, tetapi juga memperkuat landasan etika bagi umat Islam untuk senantiasa beramal dan berdoa dengan penuh keyakinan, menolak kepasrahan yang pasif terhadap nasib.

Teologi Partisipatif sebagai Landasan Spiritualitas Aktif

Dalam khazanah pemikiran keislaman, isu takdir atau ketetapan Ilahi seringkali menjadi titik yang memuat hal-hal mendasar, terutama terkait dengan hubungan antara kehendak mutlak Tuhan dan kebebasan (agensi) manusia. Klasifikasi tradisional membagi takdir menjadi dua kategori utama: *qadha' mubram* (ketetapan yang pasti dan tidak dapat diubah) dan *qadha' mu'allaq* (ketetapan yang bersifat kondisional atau tergantung pada sebab-sebab tertentu, termasuk tindakan manusia). Pandangan yang terlalu menekankan aspek *mubram* tanpa memberikan ruang yang memadai bagi *mu'allaq* dapat menumbuhkan sikap fatalisme, yaitu pemahaman bahwa segala sesuatu telah ditentukan sedemikian rupa sehingga usaha dan pilihan manusia menjadi tidak signifikan. Sebaliknya, penolakan total terhadap konsep takdir dapat mengarah

pada antroposentrisme yang berlebihan, mengabaikan kemahakuasaan dan perencanaan Tuhan. Wacana teologis kontemporer berupaya menjembatani dikotomi ini, mencari formulasi yang dapat menghargai baik kekayaan Ilahi maupun tanggung jawab manusia.

Salah satu upaya signifikan dalam mengembangkan sintesis teologis tersebut adalah melalui pendekatan teologi partisipatif, sebagaimana digagas oleh Syekh Dr. Yedi Supriadi melalui analisis mendalam terhadap konsep takdir dan *al-badā'*. Secara etimologis, *al-badā'* (البداء) berasal dari kata kerja *bada'a* (بدأ) yang berarti tampak, muncul setelah tersembunyi, atau berubah. Dalam konteks teologis, *al-badā'* merujuk pada manifestasi ketetapan Ilahi yang mungkin tampak "berubah" atau diwujudkan secara berbeda dari apa yang diperkirakan, seringkali dihubungkan dengan *qadha' mu'allaq* dan pengaruh doa atau amal perbuatan. Konsep ini bukanlah berarti Tuhan mengubah kehendak atau pengetahuan esensial-Nya yang mustahil secara teologis melainkan bahwa salah satu kemungkinan *qadha' mu'allaq* terwujud berdasarkan interaksi antara kehendak Ilahi dan sebab-sebab yang Dia ciptakan, termasuk kemauan dan usaha. Dengan demikian, *al-badā'* dalam kerangka *qadha' mu'allaq* membuka ruang teologis bagi validitas usaha, doa, dan intervensi manusia dalam dinamika takdir.

Paradigma teologi partisipatif yang dibangun di atas fondasi pemahaman takdir (terutama *qadha' mu'allaq*) dan *al-badā'* ini menawarkan perspektif baru. Manusia tidak lagi dipandang semata-mata sebagai objek pasif yang hanya menjalankan skenario Ilahi

yang telah kaku, melainkan sebagai subjek aktif yang memiliki peran signifikan dalam interaksi dinamis dengan ketetapan Tuhan. Peran aktif ini diakui dan bahkan didorong dalam sistem Ilahi melalui mekanisme seperti doa (*dua*), usaha keras (*sa'y*), dan perilaku moral (*akhlāq*), yang memiliki potensi untuk mempengaruhi manifestasi *qadha' mu'allaq*. Konsepsi ini diperkuat oleh firman Allah SWT dalam Al-Qur'an: "*Allah menghapus dan menetapkan apa yang Dia kehendaki, dan pada sisi-Nyalah terdapat Ummul Kitab (Lauh Mahfuzh).*" (QS. Ar-Ra'd : 39). Ayat ini sering dipahami sebagai landasan teologis bagi keberadaan *qadha' mu'allaq* dan prinsip *al-badā'*, menunjukkan adanya ruang bagi "penghapusan" atau "penetapan" ketentuan Ilahi di luar *Ummul Kitab* yang mutlak, yang dapat terkait dengan sebab-akibat duniawi dan spiritual.

Implementasi teologi partisipatif ini secara efektif menyinergikan dua dimensi utama ajaran Islam yang seringkali dianggap berbeda: *fiqh* (amal lahiriah, hukum) dan *tasawuf* (keterhubungan batiniah, spiritualitas). Jika *fiqh* menekankan pentingnya tindakan, tanggung jawab sosial, dan penegakan keadilan di dunia fisik sebagai bentuk ibadah, maka *tasawuf* menekankan penyucian jiwa, kedekatan dengan Tuhan, dan penggunaan kekuatan spiritual seperti doa dan zikir. Dalam kerangka teologi partisipatif, keduanya bukanlah jalur yang terpisah, melainkan dua sisi mata uang yang sama dalam partisipasi aktif seorang mukmin. Amal *fiqhiah* (seperti berjuang untuk kebaikan, membantu sesama, bekerja halal, dan membangun peradaban) adalah bentuk partisipasi dalam "menetapkan" realitas yang diridhai Allah di alam fisik, sedangkan

amal *sufistik* (seperti doa, *tawakkul*, *ikhlas*, dan *muhasabah*) adalah bentuk partisipasi dalam berinteraksi dengan *qadha' mu'allaq* di alam spiritual. Keterhubungan batiniah melalui *tasawuf* memberikan energi dan arah bagi amal lahiriah *fiqhiah*, sementara amal lahiriah memberikan bukti keikhlasan dan keefektifan spiritualitas *sufistik*. Nabi Muhammad SAW bersabda: “*Tidak ada yang dapat mengubah takdir kecuali doa...*” (HR. Tirmidzi dan Ibnu Majah). Hadis ini secara eksplisit mencakup tindakan spiritual (doa) dengan potensi perubahan takdir, yang secara teologis dapat dipahami dalam konteks *qadha' mu'allaq* dan *al-badā'*.

Pemahaman *qadha' mu'allaq* dan *al-badā'* dalam perspektif teologi partisipatif memiliki makna praktis yang mendalam dalam membentuk sikap hidup seorang muslim.

Pertama, melahirkan sikap yang bertanggung jawab (*mas'uliyah*). Manusia menyadari bahwa pilihan dan usahanya memiliki konsekuensi yang signifikan dalam perwujudan takdir pribadinya dan kolektif, sehingga mendorongnya untuk bertindak dengan penuh kesungguhan dan perhitungan.

Kedua, menumbuhkan sikap optimis (*tafā'ul*) dan penuh harapan (*raja'*). Diketahui bahwa usaha dan doa dapat mempengaruhi *qadha' mu'allaq* memberikan motivasi untuk tidak menyerah pada kesulitan, melainkan terus berusaha dan berharap pertolongan Allah. Ketiga, memperkuat ketundukan (*khudū'*) yang aktif. Partisipasi ini bukanlah bentuk perlawanan terhadap takdir, melainkan justru penjelmaan dari ketundukan itu sendiri, yaitu

upaya untuk menyelaraskan keinginan dan usaha manusia dengan kehendak dan skenario terbaik Ilahi, sebagaimana firman Allah SWT: "*Tidak ada seorang pun yang akan memikul beban (dosa) orang lain. Dan sesungguhnya bagi manusia hanyalah apa yang telah diusahakannya.*" (QS. An-Najm : 38-39). Ayat ini secara tegas menekankan prinsip usaha (*sa'y*) sebagai faktor penentu bagi manusia.

Kajian mendalam terhadap takdir dan *al-badā'* oleh Syekh Dr. Yedi Supriadi telah berhasil membentuk paradigma teologi partisipatif yang signifikan. Paradigma ini secara meyakinkan menegaskan bahwa manusia adalah subjek yang aktif dalam dinamika kehidupan spiritual dan sosial, bukan sekadar objek pasif dari ketetapan Ilahi. Dengan menyinergikan dimensi *fiqh* dan *tasawuf* sebagai medan partisipasi, teologi ini tidak hanya memberikan landasan teoritis yang kokoh, tetapi juga menerapkan praktis yang kuat dalam membentuk spiritualitas yang aktif, bertanggung jawab, optimis, dan penuh harapan dalam membingkai ketundukan kepada Allah SWT. Pemahaman ini relevan dalam mendorong umat Islam untuk berkontribusi aktif dalam membangun kebaikan diri dan masyarakat, meyakini bahwa usaha mereka yang dibarengi dengan doa dan *tawakkul* adalah bagian integral dari cara takdir Ilahi berkarya di dunia.

Amal sebagai Output dalam Bingkai Takdir

Dalam tradisi Fiqih, penekanan utama terletak pada dimensi lahiriah keberagamaan, yaitu ketaatan praktis terhadap syariat melalui tindakan nyata. Segala perintah (*amar*) dan larangan (*nahy*)

dalam Fiqih terfokus pada output, yakni usaha dan amal manusia dalam menjalankan ketentuan hukum Allah Swt. Fiqih mewajibkan pelaksanaan amal saleh sebagai ekspresi iman dan kesadaran etis-religius. Dalam konteks kajian takdir dan al-Badā', konsep *qadha' mu'allaq* (ketetapan yang bergantung pada syarat-syarat tertentu) menjadi teologis fundamental yang memberikan pembenaran bagi urgensi amal manusia. Allah Swt. Menetapkan bahwa sebab-sebab tertentu yang diupayakan manusia, seperti doa, sedekah, mencari ilmu, berbakti kepada orang tua, atau bahkan jihad, dapat menjadi faktor yang mempengaruhi manifestasi *hasil* di dunia ini, sesuai dengan ketetapan-Nya yang telah mencakup sebab dan akibat.

Konsep ini secara gamblang didukung oleh Hadis Rasulullah Saw. yang mendorong aktivitas positif: *"Mukmin yang kuat lebih baik dan lebih dicintai Allah daripada mukmin yang lemah, dan pada keduanya ada kebaikan. Bersemangatlal atas apa yang bermanfaat bagimu, mohonlah pertolongan kepada Allah, dan janganlah lemah..."* (HR. Muslim) Hadis ini secara eksplisit menggabungkan perintah untuk melakukan usaha (ikhtiar) secara proaktif (*"Bersemangatlal atas apa yang bermanfaat bagimu"*) dengan perintah untuk berserah diri dan memohon pertolongan kepada Allah (*"mohonlah pertolongan kepada Allah"*). Hal ini menandakan bahwa usaha manusia (output) bukanlah negasi terhadap takdir, melainkan bagian integral dari takdir itu sendiri. Allah memerintahkan usaha, dan Dia pula yang menetapkan hasilnya.

Implikasi Fiqih dari pemahaman ini sangat jelas: tidak ada ruang bagi mentalitas fatalistik yang pasif. Meninggalkan usaha atau amal

dengan dalih bahwa segala sesuatu yang telah ditakdirkan adalah bentuk pengabaian terhadap kewajiban syar'i. Syariat hadir sebagai perintah untuk beramal (output), dan amal tersebut memiliki nilai ibadah yang tinggi sekaligus berfungsi sebagai instrumen spiritual yang, dengan izin Allah, dapat mempengaruhi alur outcome kehidupan. Dalam kerangka fiqih, amal (output) adalah arena pertunjukan mutlak manusia di hadapan Allah.

Berbeda namun saling melengkapi dengan Fiqih, Tasawuf lebih menekankan dimensi batiniah dan perjalanan spiritual seorang Muslim. Jika Fiqih fokus pada amal (output) sebagai ketaatan lahiriah, Tasawuf memfokuskan perhatian pada kondisi hati (qalb), penyucian diri (tazkiyatun nafs), dan pencapaian kedekatan ilahi (qurb ilallah). Dalam Tasawuf, hubungan antara output dan outcome mengambil nuansa yang lebih dalam terkait dengan keadaan spiritual dan manifestasi anugerah Ilahi.

Output dalam konteks Tasawuf mencakup mujahadah (perjuangan melawan hawa nafsu), riyadhah (latihan spiritual), dzikir (mengingat Allah), tafakkur (kontemplasi), dan pemurnian niat (ikhlas) dalam setiap amal, baik yang lahiriah maupun batiniah. Usaha-usaha spiritual ini adalah *ikhtiar* manusia yang sepenuhnya berada dalam kendali dan tanggung jawab dirinya. Namun, *hasil* dari mujahadah tersebut – seperti terbukanya hijab spiritual, tercapainya maqamat (stasiun spiritual) tertentu seperti sabar, syukur, tawakkul, rida', atau bahkan ma'rifah (pengenalan mendalam akan Allah) sepenuhnya merupakan anugerah (fadhilah) dari Allah Swt. yang di luar kendali mutlak manusia.

Konsep takdir dalam Tasawuf seringkali dikaitkan dengan penerimaan (*rida'*) terhadap segala ketentuan dan kejadian (*outcome*) yang ditetapkan Allah, baik yang menyenangkan maupun yang tidak. Seorang sufi memahami bahwa setiap *outcome*, baik dalam urusan dunia maupun spiritual, adalah manifestasi dari *qadha'* dan *qadar* Ilahi. Sikap terbaik bukanlah menolak atau menyesali *hasil* yang telah terjadi, melainkan menerimanya dengan penuh keridaan (*rida'*) sekaligus istiqamah dalam beramal (*output*) sesuai perintah Allah dan Rasul-Nya.

Al-Quran menegaskan keterkaitan antara kondisi batin dan *hasil* yang ditetapkan Allah: *"Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan suatu umat sehingga mereka mengubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri."* (QS. Ar-Ra'd : 11) Ayat ini memberikan landasan teologis bahwa *outcome* (keadaan suatu kaum) dapat dipengaruhi oleh *output* internal mereka (keadaan yang ada pada diri mereka sendiri, Merujuk pada keyakinan, niat, dan kondisi spiritual/moral). Hal ini sejalan dengan konsep al-Badā' yang menunjukkan adanya kemungkinan perubahan (dalam catatan malaikat atau pemahaman kita) atas *hasil* berdasarkan sebab-sebab yang diperintahkan Allah, termasuk perubahan batin dan amal lahiriah manusia. Dalam Tasawuf, perubahan batin dan spiritual (*output*) yang didorong oleh mujahadah dan keikhlasan dapat menjadi sebab bagi anugerah Ilahi (*outcome* spiritual atau material) yang sebelumnya mungkin tidak terbayangkan.

Kerangka yang ditawarkan oleh Syekh Dr. Yedi Supriadi mengintegrasikan kedua perspektif ini. Fiqih menuntut keluaran

maksimal dalam bentuk amal lahiriah sebagai wujud ketaatan pada perintah (amal ma'ruf) dan menjauhi larangan (nahi munkar). Amal ini dipandang sebagai sebab yang berpotensi mempengaruhi hasil duniawi dan ukhrawi, sesuai dengan prinsip qadha' mu'allaq dan janji Allah atas balasan amal. Di sisi lain, Tasawuf dilengkapi dengan penekanan pada kualitas batin (ikhlas, hudhur) saat melakukan keluaran tersebut, serta mengajarkan sikap rida' dan tawakkul terhadap hasil yang datang, baik yang sesuai harapan maupun yang tidak.

Sinkronisasi antara output dan outcome dalam kesadaran seorang muslim berarti:

1. Optimalisasi Output (Ikhtiar): Melakukan usaha dan amal saleh (baik lahiriah maupun batiniah) dengan sungguh-sungguh, meyakini bahwa ini adalah perintah Allah dan merupakan sebab yang telah ditetapkan-Nya untuk meraih kebaikan. Ini adalah domain Fiqih dan aspek praktik Tasawuf (mujahadah).
2. Penerimaan Hasil (Takdir): Menerima hasil akhir (hasil) dengan lapang dada, meyakini bahwa itu adalah ketetapan terbaik dari Allah Swt., sambil terus melakukan evaluasi atas keluaran yang telah dilakukan. Ini adalah domain utama spiritual (rida' dan tawakkul dalam Tasawuf).
3. Kesadaran al-Badā': Memahami bahwa *outcome* yang telah atau akan terjadi bisa jadi merupakan manifestasi dari *qadha'* mu'allaq, yang *bisa* berubah melalui amal saleh (output) seperti doa, sedekah, atau perubahan diri, yang semuanya atas izin dan kehendak mutlak Allah. Pemahaman ini

memotivasi *output* yang berkelanjutan dan tidak mengenal putus asa.

Kajian takdir dan al-Badā' yang menghubungkan secara eksplisit antara output (amal/ikhtiar) dan outcome (ketetapan/hasil) sebagaimana digagas dalam kerangka ini, memberikan fondasi yang kokoh bagi kehidupan beragama yang seimbang. Seorang muslim dituntut untuk aktif beramal (output) sesuai Fiqih, memperkaya kualitas amalnya dengan kesadaran spiritual (Tasawuf), dan pada saat yang sama menerima segala outcome dengan rida', meyakini bahwa segala sesuatunya berada dalam genggamannya Takdir Ilahi yang Maha Bijaksana, serta memahami dinamika al-Badā' sebagai motivasi untuk terus meningkatkan output spiritual dan praksisnya.

Kesadaran Hasil Sebagai Outcome Manifestasi Takdir

Dalam kajian keislaman, beragam dimensi pemahaman yang mendalam mengenai hubungan antara usaha manusia dan ketetapan Ilahi. Sementara Fiqih secara primer terfokus pada aspek lahiriah ibadah dan muamalah, Tasawuf memfokuskan perhatian pada dimensi batin, penyucian jiwa, dan pencapaian kedekatan spiritual dengan Sang Pencipta. Dalam konteks inilah, pandangan Tasawuf terhadap konsep 'outcome' atau hasil dari suatu usaha memiliki kekhasan tersendiri yang membedakannya dari perspektif materialistik semata. Outcome, dalam lensa Tasawuf, bukan sekedar agregasi kuantitatif dari masukan atau usaha yang dilakukan, melainkan lebih merupakan sebuah manifestasi atau penyingkapan partikular dari hikmah Ilahi yang ditujukan kepada seorang hamba. Seorang *salik*, atau penempu jalan spiritual, dididik untuk

mengerahkan segenap potensi dan kemampuan dalam berikhtiar secara lahiriah, namun pada saat yang sama, ia dilatih untuk melepaskan keadaan emosional dan ekspektasi mutlak terhadap hasil spesifik yang diharapkan. Sikap ini mencerminkan pemahaman bahwa usaha adalah perintah (taklif), sementara hasil akhir sepenuhnya berada dalam genggamannya dan kehendak mutlak Allah SWT.

Konsep *al-Badā'*, yang secara literal berarti 'penampakan setelah sebelumnya tersembunyi' atau 'perubahan rencana/ketetapan', memegang posisi sentral dalam spiritualitas sufi ketika membahas dinamika takdir dan akibat. Konsep ini Merujuk pada otoritas Ilahi di mana Allah dapat menampakkan atau menunjukkan perubahan dalam hasil (outcome) dari suatu peristiwa atau usaha yang sebelumnya mungkin diprediksi oleh akal manusia atau bahkan tampak telah ditetapkan. Hal ini bukanlah menunjukkan kelemahan atau ketidaktahuan Allah terhadap masa depan sebab ilmu-Nya mencakup segala sesuatu sebelum, selama, dan sesudah terjadi melainkan merupakan wujud dari keluasan rahmat, kebijaksanaan, dan kekuasaan-Nya yang absolut dan tak terbatas. Dalam perspektif Tasawuf, *al-Badā'* dipandang sebagai bagian intrinsik dari sistem Ilahi yang penuh dinamika dan hikmah, yang secara sengaja membuka ruang bagi intervensi kasih sayang (lutf) dan anugerah (karam) Allah terhadap hamba-Nya, seringkali melalui sebab-sebab yang halus atau tak terduga oleh nalar kasual.

Kesadaran (ma'rifah) akan konsep *al-Badā'* memiliki esensi spiritual yang mendalam bagi *salik*. Pemahaman bahwa Allah

memiliki hak prerogatif untuk mengubah atau menampakkan hasil yang berbeda dari yang diantisipasi menumbuhkan sifat-sifat luhur seperti *tawakal* (berserah diri sepenuhnya kepada Allah setelah melakukan usaha maksimal), *ridha* (menerima dengan lapang dada segala ketetapan dan memberikan Allah, baik sesuai harapan maupun tidak), dan *taslim* (sikap kepatuhan mutlak kepada kehendak dan kebijakan Ilahi). Seorang sufi sejati memahami bahwa, terlepas dari hasil lahiriah yang ia peroleh dari usahanya, hasil tersebut pada hakikatnya adalah pilihan terbaik dari Allah bagi dirinya pada momen tersebut, mengandung hikmah yang mungkin tidak segera tersingkap. Keyakinan ini sejalan dengan firman Allah dalam Al-Qur'an:

وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا
شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

"Boleh jadi kamu membenci sesuatu, padahal itu baik bagimu, dan bisa jadi kamu menyukai sesuatu, padahal itu buruk bagimu. Allah mengetahui sedang kamu tidak mengetahui." (QS. Al-Baqarah : 216)

Ayat ini secara eksplisit menegaskan keterbatasan pengetahuan manusia dibandingkan ilmu Allah, serta potensi adanya kebaikan dalam sesuatu yang tampak buruk dan keburukan dalam sesuatu yang tampak baik dari sudut pandang manusia. Ini memperkuat dasar spiritual bagi sikap *ridha* dan *taslim* terhadap hasil yang ditetapkan Allah, bahkan jika tidak sesuai dengan output (usaha/hasil awal) yang telah dikerahkan. Dalam ranah praktik spiritual dan kehidupan sehari-hari seorang sufi, *output* atau usaha

yang sungguh-sungguh tidak selalu dipandang sebagai variabel independen yang secara deterministik menghasilkan *hasil* yang proporsional atau sesuai harapan duniawi. Sangat mungkin bahwa usaha maksimal yang telah dikerahkan dengan penuh keikhlasan tidak serta-merta menghasilkan hasil lahiriah seperti yang diinginkan, atau bahkan menghasilkan sesuatu yang secara lahiriah tampak berlawanan. Namun, bagi seorang sufi, kondisi ini bukanlah kegagalan dalam pemahaman biasa, melainkan justru esensi dari penghambaan yang sejati. Penghambaan yang otentik termanifestasi dalam sikap tunduk (ubudiyah) kepada kehendak dan ketetapan Allah dalam setiap keadaan, sambil tetap konsisten memelihara kualitas terbaik dalam setiap usaha (ikhtiar) sebagai bentuk pelaksanaan amanah dan ketaatan. Hasil kesadaran dalam perspektif Tasawuf adalah kesadaran akan manifestasi takdir Ilahi yang melampaui kalkulasi materialistik, menuntun hamba pada maqam (kedudukan spiritual) tawakal, ridha, dan taslim yang kokoh di hadapan realitas absolut Sang Khaliq.

Sinergi Fiqih dan Tasawuf dalam Menyikapi Takdir

Relasi antara Fiqih dan Tasawuf dalam khazanah intelektual Islam seringkali menjadi subjek diskusi dan terjadi. Secara historis, kedua disiplin ilmu ini terkadang dipandang melalui lensa dikotomi atau bahkan ketegangan, di mana Fiqih merepresentasikan dimensi legal-formal dan praktis dari agama, sedangkan Tasawuf mewakili dimensi spiritual, etis, dan pengalaman batiniah. Namun pandangan yang parsial ini gagal menangkap potensi sinergis yang melekat pada keduanya sebagai komponen integral dari ajaran Islam yang

komprehensif. Artikel ini bertujuan untuk mengkaji secara mendalam pendekatan integratif terhadap Fiqih dan Tasawuf dalam konteks penyikapan terhadap takdir, sebagaimana dielaborasi dalam kerangka pemikiran Syekh Dr. Yedi Supriadi. Secara khusus, fokus kajian akan diarahkan pada bagaimana sinergi ini memfasilitasi pemahaman yang dinamis atas takdir melalui konsep *al-Badā'* dan penerapannya terhadap perilaku manusia yang seimbang antara usaha lahiriah dan ketenangan batiniah.

Konsep takdir (ketentuan Ilahi) merupakan salah satu pilar keimanan dalam Islam. Secara teologis, takdir mengacu pada pengetahuan Allah yang Maha Luas, pencatatan segala sesuatu di *Lauh Mahfuzh*, kehendak-Nya yang meliputi segala sesuatu, dan penciptaan-Nya atas segala peristiwa. Meskipun prinsip takdir menyatakan bahwa segala sesuatu terjadi atas kehendak dan ciptaan Allah, ajaran Islam juga secara simultan menekankan pentingnya usaha (kasb) dan kebebasan memilih (ikhtiyar) bagi manusia dalam batasan tertentu. Ketegangan lahiriah antara takdir dan kebebasan manusia ini telah memunculkan berbagai aliran teologi sepanjang sejarah Islam, dari yang cenderung fatalistik hingga yang menekan peran manusia. Namun, pandangan Sunni yang moderat menyeimbangkan kedua aspek ini, menekankan bahwa manusia memiliki kemampuan untuk memilih dan berusaha, meskipun hasil akhirnya tetap dalam kekuasaan Allah semata. Pemahaman yang utuh mengenai takdir inilah yang menjadi landasan bagi Fiqih dan Tasawuf untuk memainkan peran komplementer dalam merespon realitas kehidupan.

Fiqih, sebagai disiplin ilmu yang mengkaji hukum-hukum syariat yang berkaitan dengan amal perbuatan mukallaf, secara inheren mendorong peran aktif manusia dalam menyikapi takdir. Dalam kerangka Fiqih, kehidupan dunia dipandang sebagai medan ujian dan tanggung jawab, di mana manusia dibebani dengan *taklif syar'i*, yakni kewajiban-kewajiban agama. Melaksanakan kewajiban ini, seperti shalat, zakat, puasa, haji, serta menjalankan muamalah (transaksi) yang halal dan menjauhi yang haram, merupakan bentuk ketaatan dan usaha yang diperintahkan, terlepas dari hasil yang mungkin atau pasti terjadi. Allah SWT berfirman dalam Al-Quran: *"Dan berkata, 'Bekerjalah kamu, maka Allah akan melihat pekerjaanmu, begitu juga Rasul-Nya dan orang-orang mukmin...'"*. Ayat ini secara eksplisit menekankan perintah untuk berusaha dan beramal. Dari perspektif Fiqih, usaha manusia (output) dipandang sebagai bentuk ketentuan struktural terhadap perintah Ilahi dan merupakan instrumen perubahan yang secara syar'i. Dengan kata lain, Fiqih menggarisbawahi pentingnya tindakan aktif sebagai bentuk pelaksanaan *taklif syar'i*, sebuah respon proaktif terhadap skenario takdir yang menuntut implementasi hukum dan etika dalam kehidupan nyata.

Di sisi lain, Tasawuf memusatkan perhatian pada dimensi internal dan spiritual dalam menyikapi takdir. Jika Fiqih tekanan aksi dan tanggung jawab hukum, Tasawuf tekanan kondisi hati, kejernihan batin, dan kualitas hubungan dengan Sang Pencipta dalam menghadapi segala fenomena kehidupan. Konsep-konsep sentral dalam Tasawuf seperti *tawakkul* (berserah diri), *rida* (rela

atau menerima ketentuan Allah), dan *sabr* (sabar) menjadi kunci dalam penyikapan terhadap hasil (outcome) dari takdir. Seorang salik (pengamal jalan Tasawuf) diajarkan untuk melakukan usaha maksimal sesuai tuntunan Fiqih, namun pada saat yang sama melatih hati untuk menerima apapun hasil yang ditetapkan Allah dengan penuh keikhlasan dan keyakinan bahwa di balik setiap ketentuan pasti terkandung hikmah yang mendalam. Allah berfirman: "*...Dan barangsiapa bertawakal kepada Allah, niscaya Allah akan mencukupkan (keperluan)nya. Sesungguhnya Allah melaksanakan urusan (yang dikehendaki)-Nya..*". Ayat ini menekankan pentingnya memasrahkan urusan kepada Allah setelah melakukan usaha. Dalam Tasawuf, hasil yang terjadi tak peduli sejalan atau tidak dengan harapan dipandang sebagai manifestasi kehendak, kekuasaan, dan rahmat Allah yang harus disikapi dengan kesadaran batin dan penerimaan, bukan dengan penolakan atau keputusan.

Paradigma integratif yang disampaikan oleh Syekh Dr. Yedi Supriadi secara efektif menjembatani potensi dikotomi antara Fiqih dan Tasawuf dalam menyikapi takdir. Dalam pengungkapannya, keduanya tidak dipertentangkan, melainkan diposisikan sebagai dua sisi tak terpisahkan dari satu mata uang. Fiqih memberikan panduan *bagaimana* berinteraksi secara lahiriah dengan takdir melalui amal dan usaha yang terikat hukum, sedangkan Tasawuf memberikan panduan *bagaimana* berinteraksi secara batiniah dengan takdir melalui kesadaran, penerimaan, dan kontemplasi hikmah atas hasil yang terjadi.

Titik temu dan dinamika yang signifikan antara Fiqih dan Tasawuf dalam konteks takdir terwujud dalam pemahaman mengenai *al-Badā'*. Secara ringkas, *al-Badā'* Merujuk pada kemungkinan perubahan atau penampakan baru dalam takdir yang telah ditetapkan, bukan dalam pengetahuan mutlak Allah, tetapi dalam manifestasi takdir di alam semesta atau dalam catatan takdir yang berada di tangan para malaikat. Konsep ini, meskipun memiliki nuansa dan termasuk di kalangan teolog, pada intinya memberikan ruang bagi intervensi rahmat Ilahi melalui amal dan doa hamba-Nya.

Melalui pemahaman *al-Badā'*, seorang muslim diajarkan untuk tidak berputus asa dari rahmat Allah meski hasil yang didapat berbeda dari yang diharapkan²². Allah bisa saja membuka jalan baru, menghapus (memudahkan, membatalkan kesulitan), atau menunda sesuatu, sesuai dengan kasih sayang-Nya yang tak terbatas (*rahmat*) dan kehendak-Nya yang dinamis. Dalam konteks ini, amal saleh (sebagai wujud ketaatan Fiqih), doa (sebagai wujud ketergantungan dan komunikasi spiritual Tasawuf), dan taubat (sebagai pembersihan diri dari penghalang spiritual) menjadi sarana spiritual yang sangat kuat untuk "*membuka ruang takdir baru*" atau permohonan manifestasi *al-Badā'* yang bercorak rahmat dan kemudahan. Sebuah Hadis menyebutkan, "*Tidak ada yang dapat menolak takdir selain doa, dan tidak ada yang dapat menambah umur selain kebaikan.*" Hadis ini secara jelas berkaitan dengan doa (dimensi spiritual/Tasawuf) dan kebaikan (dimensi amal/Fiqih) dengan kemungkinan "perubahan" atau intervensi dalam takdir. Dengan demikian, Fiqih mendorong aksi yang menjadi sebab

(musabbab), sementara Tasawuf memberikan kekuatan spiritual (doa, taubat, tawakkul) yang juga diakui sebagai sebab dalam kerangka *al-Badā'*.

Implikasi pemahaman takdir dan *al-Badā'* dalam sinergi Fiqih dan Tasawuf ini menampilkan relasi mendalam antara usaha manusia (output) dan hasil kehidupan (outcome). Dalam Fiqih, usaha adalah bentuk ketaatan aktif terhadap ketentuan syariat dan instrumen perubahan lahiriah yang diupayakan. Dalam Tasawuf, hasil yang terjadi tak peduli sejalan atau tidak dengan harapan dipandang sebagai manifestasi kehendak dan rahmat Allah yang harus diterima dengan rida dan tawakkul. Dimensi kedua ini, dalam mensintesis pemikiran Syekh Dr. Yedi Supriadi, menjadi landasan untuk kehidupan yang produktif secara lahiriah dan tenang secara batiniah.

Seorang Muslim yang mengintegrasikan Fiqih dan Tasawuf dalam menyikapi takdir akan menjadi pribadi yang giat berusaha menempuh jalan-jalan kebaikan dan kemaslahatan sesuai tuntunan syariat (Fiqih), namun pada saat yang sama memiliki kelapangan hati dan ketenangan jiwa dalam menerima apapun hasil yang ditetapkan Allah (Tasawuf). Ia tidak akan terjerumus dalam fatalisme yang meniadakan usaha, pun tidak pula terjebak dalam kecemasan berlebih atau mengecewakan mendalam ketika hasil tidak sesuai ekspektasi, karena ia memahami bahwa di balik itu ada hikmah dan potensi *al-Badā'* yang dapat diupayakan melalui amal dan doa. Keseimbangan ini menghasilkan individu yang tangguh, proaktif, namun tetap berlabuh pada keyakinan spiritual yang kokoh.

Integrasi antara Fiqih dan Tasawuf menawarkan kerangka pemahaman yang holistik dan dinamis dalam menyikapi takdir. serupa dielaborasi dalam pendekatan Syekh Dr. Yedi Supriadi, Fiqih dan Tasawuf adalah dua sisi dari satu realitas ajaran Islam: Fiqih mendorong aksi dan tanggung jawab lahiriah sebagai bentuk ketaatan, sementara Tasawuf membimbing hati untuk mencapai penerimaan spiritual dan ketenangan batin atas hasil ketentuan Ilahi. Konsep *al-Badā'* menjadi jembatan dinamis yang menunjukkan bagaimana usaha (seperti amal saleh dan taubat) dan dimensi spiritual (seperti doa) dapat berinteraksi dengan manifestasi takdir, membuka ruang bagi rahmat dan kemudahan. Sinergi ini membekali seorang Muslim untuk menjalankan kehidupan dengan penuh produktivitas dan optimisme (melalui semangat Fiqih) sambil tetap menjaga kedamaian batin dan kebergantungan kepada Allah (melalui jiwa Tasawuf), mencapai keseimbangan ideal antara dimensi lahiriah dan batiniah dalam menyongsong takdir Allah yang Maha Bijaksana dan Maha Pengasih.

Catatan Akhir

-
- ¹ Wehr, H. (1979). *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Edited by J. Milton Cowan. 4th ed. Ithaca, NY: Spoken Language Services.
- ² Munawwir, A. W. (1997). *Kamus Al-Munawwir: Arab-Indonesia Terlengkap*. Surabaya: Pustaka Progressif.
- ³ Cowan, J. M. (Ed.). (1994). *The Hans Wehr Dictionary of Modern Written Arabic*. 4th ed. Beirut: Librairie du Liban
- ⁴ Al-Utsaimin, M. B. S. (2000). *Syarh Tsalatsatul Ushul*. Riyadh: Dar Al-Thurayya
- ⁵ An-Nawawi, Y. B. S. (1994). *Syarh Shahih Muslim*. Beirut: Dar Ihya' At-Turats Al-'Arabi
- ⁶ Ibnu Katsir, I. A.-F. I. (1999). *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azhim*. Riyadh: Dar Thaibah li An-Nashr wa At-Tauzi'
- ⁷ Al-Fawzan, S. B. F. (2007). *Al-Mulakhkhas fi Syarh Kitab At-Tauhid*. Riyadh: Dar Al-Asimah
- ⁸ Al-Aqil, N. A. (2005). *Dirasat fi Al-Furq bayna Al-Aqidah Al-Salafiyah wa Al-Firq Al-Mukhalifah*. Riyadh: Dar Balansiyah
- ⁹ Muslim bin Al-Hajjaj, A. (2006). *Shahih Muslim*. Riyadh: Dar Al-Salam li An-Nashr wa At-Tauzi'
- ¹⁰ Philips, A. A. B. (2005). *The Fundamentals of Tawheed: Islamic Monotheism*. Riyadh: International Islamic Publishing House
- ¹¹ Al-Ghazali, *Kebangkitan Ilmu Agama (Ihya' Ulum al-Din)*, Vol. IV, Publikasi Kazi, 1993: 259
- ¹² Sayyid Sabiq, *Aqidah Islamiyah*, Dar Al-Fikr, 1985: 210
- ¹³ Majid Fakhry, *Islamic Philosophy, Theology and Mysticism: A Short Introduction*, Oneworld Publications, 1997: 56-58
- ¹⁴ W. Montgomery Watt, *Filsafat dan Teologi Islam*, Edinburgh University Press, 1985: 86-89
- ¹⁵ Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Quran Al-Adzim*, Vol. 8, Dar Ath-Thayyibah, 1999: 23
- ¹⁶ Al-Qurtubi, *Al-Jami' li Ahkam Al-Quran*, Vol. 17, Mu'assasah Ar-Risalah, 2006: 246
- ¹⁷ HR. Bukhari No. 3208 dan Muslim No. 2643
- ¹⁸ Al-Nawawi, *Sharh Sahih Muslim*, Vol. 16, Dar Ihya' At-Turats Al-'Arabi, 1392 H: 190
- ¹⁹ George F. Hourani, *Essays on Islamic Philosophy and Science*, State University of New York Press, 1975: 37
- ²⁰ Al-Ghazali, *Ihya' Ulum al-Din*, Vol. IV: 260-265. Ridha terhadap Takdir Mubram adalah puncak pengakuan atas kebijaksanaan dan kasih sayang Allah yang melampaui pemahaman manusia. Senada dengan itu, Ibnu Athaillah As-Sakandari dalam kitab hikmahnya, *Al-Hikam*, pentingnya *tawakkul* (bertawakal, berserah diri) dan *taslim* (penyerahan mutlak)
- ²¹ Al-Qur'an, Surah Ar-Ra'd (13), Ayat 39.
- ²² Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Vol. 4. Beirut: Dar al-Fikr, 1994. (Referensi kepada tafsir klasik yang umum dikaji di dunia Islam)
- ²³ Al-Qurtubi, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Vol. 9. Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyah, 1964. (Referensi kepada tafsir klasik lainnya)

-
- ²⁴ Hadis diriwayatkan oleh Imam Tirmidzi dalam Sunan at-Tirmidzi, Kitab al-Qadar, Hadis No. 2139; Ibnu Majah dalam Sunan Ibnu
- ²⁵ Al-Ghazali, *Ihya Ulumuddin*, Jilid 4, Darul Fikr, Beirut, 1995, halaman 290, Kutipan: "Al-Qadha' wal Qadar adalah ilmu Allah Ta'ala yang azali tentang segala sesuatu yang akan terjadi."
- An-Nawawi, *Syarh Shahih Muslim*, Jilid 1, Dar Ihya At-Turats Al-Arabi, Beirut, 1991, halaman 155, Kutipan: "Takdir adalah ilmu Allah Ta'ala yang meliputi segala sesuatu, baik yang telah terjadi, sedang terjadi, maupun yang akan terjadi."
- ²⁶ Asy-Sya'rawi, *Tafsir Asy-Sya'rawi*, Jilid 12, Maktabah Ash-Shadiq, Kairo, 2000, halaman 6733, Kutipan: "Takdir itu ada dua macam, takdir mubram yaitu takdir yang pasti terjadi dan tidak bisa diubah, dan takdir muallaq yaitu takdir yang bergantung pada ikhtiar manusia."
- ²⁷ Ath-Thabari, *Tafsir Ath-Thabari*, Jilid 27, Muassasah Ar-Risalah, Beirut, 2000, halaman 75, Kutipan: "Yang dimaksud dengan 'ukuran' dalam ayat ini adalah takdir dan ketentuan yang telah Allah tetapkan bagi segala sesuatu sebelum menciptakannya."
- ²⁸ Al-Qurtubi, *Tafsir Al-Qurtubi*, Jilid 17, Darul Kutub Al-Mishriyyah, Kairo, 1964, halaman 149, Kutipan: "Ilmu Allah adalah azali dan meliputi segala sesuatu yang akan terjadi, termasuk pilihan-pilihan yang akan diambil oleh manusia."
- ²⁹ Ibnu Taimiyah, *Majmu' Al-Fatawa*, Jilid 8, Dar 'Alam Al-Kutub, Riyadh, 1991, halaman 85, Kutipan: "Tidak ada kontradiksi antara takdir Allah dengan kehendak bebas manusia, karena Allah SWT menciptakan manusia dengan kemampuan untuk memilih dan berikhtiar."
- ³⁰ Umar Sulaiman Al-Asyqar, *Al-Qadha' wal Qadar*, Dar An-Nafa'is, Amman, 2003, halaman 112, Kutipan: "Takdir adalah ilmu Allah tentang apa yang akan dilakukan manusia dengan ikhtiarnya, bukan paksaan dari Allah untuk melakukan hal tersebut."
- ³¹ Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, Jilid 7, Dar Tayyibah, Riyadh, 1999, halaman 530, Kutipan: "Penjelasan Surah Al-Qamar ayat 49."
- ³² Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, Jilid 7, Dar Tayyibah, Riyadh, 1999, halaman 531, Kutipan: "Telah diriwayatkan dari ulama salaf bahwa Allah telah menuliskan di Lauh Mahfuzh segala sesuatu yang akan terjadi sebelum menciptakan langit dan bumi."
- ³³ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 8, Gema Insani, Jakarta, 2015, halaman 567, Kutipan: "Memahami takdir akan membawa manusia kepada sikap tawadhu' dan menyadari bahwa segala sesuatu berasal dari Allah."
- ³⁴ Yusuf Al-Qaradhawi, *Al-Iman bil Qadar*, Maktabah Wahbah, Kairo, 1985, halaman 98, Kutipan: "Keyakinan kepada takdir akan memberikan ketenangan hati dan menghilangkan kegelisahan, karena manusia tahu bahwa segala sesuatu berada di bawah kendali Allah."
- ³⁵ Said Nursi, *Risalah Nur - Al-Qadar*, Sözler Yayınevi, Istanbul, 2005, halaman 45, Kutipan: "Takdir tidak menafikan ikhtiar, tetapi justru mendorong manusia untuk berusaha dan berikhtiar karena ikhtiar itu sendiri adalah bagian dari takdir."
- ³⁶ Imam Suyuthi. *Al-Itqan fi Ulumil Quran*, Jilid 4, Muassasah ar-Risalah, Beirut, 2008, hlm. 3. Kutipan: Pembahasan tentang Lauh Mahfuz dalam ilmu Al-Quran.
- ³⁷ Al-Alusi, Syihabuddin. *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azim wa al-Sab' al-Matsani*, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1994.

-
- ³⁸ Aquinas, Thomas. *Summa Theologiae*, translated by Fathers of the English Dominican Province. New York: Benziger Bros, 1947.
- ³⁹ Al-Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad. *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyah, 1967.
- ⁴⁰ Plantinga, Alvin. *God, Freedom, and Evil*, Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1977.
- ⁴¹ Ibn 'Ashur, Muhammad Tahir. *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*, Tunisia: Dar Suhrun, 1997.
- Muslim ibn al-Hajjaj, *Sahih Muslim*, Kitab al-Qadar, Hadis No. 2655
- ⁴² Muslim, 2007, no. 2653, Dar Ihya' At-Turath Al-Arabi, Beirut, hlm. 1456
- ⁴³ Bukhari, 2000, no. 3208, Dar Ibn Kathir, Beirut, hlm. 654) dan (Muslim, 2007, no. 2643, Dar Ihya' At-Turath Al-Arabi, Beirut, hlm. 1453
- ⁴⁴ Tirmidzi, 1998, no. 2139, Dar Al-Gharb Al-Islami, Beirut, hlm. 345
- ⁴⁵ Muslim, 2007, no. 2664, Dar Ihya' At-Turath Al-Arabi, Beirut, hlm. 1460
- ⁴⁶ Ar-Razi, Fakhruddin. (1981). *Mafatih al-Ghaib*. Beirut: Dar al-Fikr, Jilid 29, halaman 69.
- ⁴⁷ Ibnu Katsir, Abu Fida' Ismail. (1999). *Tafsir Al-Quran al-'Azhim*. Riyadh: Dar Taibah, Jilid 3, halaman 269
- ⁴⁸ Qutb, Sayyid. (2003). *Fi Zilal al-Qur'an*. Kairo: Dar asy-Syuruq, Jilid 6, halaman 3653
- ⁴⁹ Ath-Thabari, Muhammad bin Jarir. (2001). *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*. Beirut: Muassasah ar-Risalah, Jilid 22, halaman 135; Al-Qurthubi, Muhammad bin Ahmad. (1964). *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*. Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyah, Jilid 17, halaman 54
- ⁵⁰ Shihab, M. Quraish. (2002). *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran*. Jakarta: Lentera Hati, Jilid 14, halaman 487. Kutipan: "Takdir adalah rencana Allah yang Maha Bijaksana, dan manusia diberi peran untuk berpartisipasi dalam mewujudkan rencana tersebut dengan usaha dan doa."
- ⁵¹ Muslim bin al-Hajjaj. (2007). *Shahih Muslim*. Riyadh: Darussalam, Hadis No. 8.
- ⁵² An-Nawawi, Yahya bin Syaraf. (1995). *Syarh Shahih Muslim*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, Jilid 1, halaman 147
- ⁵³ Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail. (2002). *Shahih Bukhari*. Riyadh: Darussalam, Hadis No.3208; Muslim bin al-Hajjaj. (2007). *Shahih Muslim*. Riyadh: Darussalam, Hadis No. 2643.
- ⁵⁴ Al-Asqalani, Ibnu Hajar. (1959). *Fathul Bari bi Syarh Shahih al-Bukhari*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, Jilid 6, halaman 343
- ⁵⁵ At-Tirmidzi, Muhammad bin Isa. (1998). *Sunan at-Tirmidzi*. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, Hadis No. 2156.
- ⁵⁶ Al-Utsaimin, Muhammad bin Shalih. (2005). *Syarh Tsalatsatul Ushul*. Riyadh: Dar Ibn al-Jauzi, halaman 98
- ⁵⁷ Jalaluddin. (1996). *Al-Asybah wa an-Nazhair fi Qawa'id wa Furu' Fiqh asy-Syafi'iyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, halaman 357; Al-Juwaini, Abdul Malik bin Abdullah. (2000). *Al-Irsyad ila Qawati' al-Adillah fi Ushul al-I'tiqad*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, halaman 155.
- ⁵⁸ Al-Baghdadi, Abd al-Qahir. (1988). *Ushul ad-Din*. Beirut: Dar al-Afak al-Jadidah, halaman 97; An-Nasafi, Abu Hafs Najmuddin. (2004). *Al-'Aqa'id an-Nasafiyyah*. Damaskus: Dar an-Nawadir, halaman 55.
- ⁵⁹ Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. (2003). *Ihya'Ulumuddin*. Beirut: Dar al-Minhaj, Jilid 4, halaman 298. Kutipan: "واعلم أن حسن الظن بالله تعالى من أعظم مقامات الإيمان، وهو ثمرة المعرفة بالله وصفاته وأفعاله"

- ⁶⁰ Al-Asfahani, Raghib. 2006. *Mu'jam Mufradat Alfaz Al-Quran* . Beirut: Dar al-Fikr, hlm. 678, Kutipan: "والقدر والقضاء متقاربان وهما عبارة عن إيجاد الله تعالى الأشياء على مقدار مخصوص" ووجه مخصوص وحكمة مخصوصة".
- An-Nawawi, Abu Zakariya Yahya bin Syaraf. 1996. *Syarh Shahih Muslim* . Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, Jilid 1, hlm. 155, Kutipan: "وَالْإِيمَانُ بِالْقَدَرِ هُوَ التَّصَدِيقُ الْجَائِزُ بِأَنَّ كُلَّ الْأَرْزَاقِ بِالْقَدَرِ كَأَنَّهُ وَقَعَ مِنْ خَيْرٍ أَوْ شَرٍّ إِنَّمَا هُوَ".
- ⁶¹ Al-Albani, Muhammad Nashiruddin. *Silsilah al-Ahadits asy-Shahihah* . Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, 1985
- ⁶² HR. Muslim No. 2653, Dar Ihya' at-Turats al-'Arabi, Beirut, hlm. 1167
- ⁶³ Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad, *Al-Iqtisad fi al-I'tiqad* , Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, 1988, hlm. 45-46
- ⁶⁴ Al-Jazairi, Abu Bakar Jabir, *Aqaid al-Muslim* , Maktabah al-'Ulum wa al-Hikam, Madinah, 2003, hlm. 98
- ⁶⁵ Ibnu Athaillah as-Sakandari, Ahmad bin Muhammad, *Al-Hikam* , Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, Beirut, t.th., hlm. 15
- ⁶⁶ Wahbah az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir* , Dar al-Fikr, Damaskus, 1998, Juz 26, hlm. 139
- ⁶⁷ Yusuf al-Qaradhawi, *Al-'Aql wa al-'Ilm fi al-Qur'an wa as-Sunnah* , Maktabah Wahbah, Kairo, 2002, hlm. 256
- ⁶⁸ Muhammad Nashiruddin al-Albani, *Silsilah al-Ahadits ash-Shahihah* , Maktabah al-Ma'arif, Riyadh, 1985, Juz 4, hlm. 602
- ⁶⁹ Al-Jurjani, *At-Ta'rifat* , (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), hlm. 165, "القدر: حكم الله" (Al-Qadar: Ketetapan Allah *ta'ala* atas segala sesuatu di zaman azali bahwa ia akan ada pada waktu yang diketahui dan atas sifat yang khusus dan ilmu Allah *ta'ala* tentangnya).
- ⁷⁰ Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an* , Vol. 14, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hlm. 535, "Ayat ini menegaskan bahwa segala sesuatu yang diciptakan oleh Allah SWT, baik besar maupun kecil, terjadi sesuai dengan ukuran dan ketentuan yang telah ditetapkan-Nya sejak azali."
- ⁷¹ Abdul Razzaq al-Badr, *Fiqh al-Asma' al-Husna* , (Madinah: Dar al-'Abbas, 2010), hlm. 230, "الإرادة صفة من صفات الله الفعلية الاختيارية، وهي صفة كمال وجلال تدل على قدرة الله المطلقة" (Al-Iradah adalah sifat dari sifat-sifat perbuatan Allah yang pilihan, dan ia adalah sifat kesempurnaan dan keagungan yang menunjukkan kekuasaan Allah yang mutlak untuk melakukan apa yang Dia kehendaki dan mewujudkan apa yang Dia kehendaki).
- ⁷² Muhammad bin Shalih al-Utsaimin, *Syarh Ushul Ats-Tsalatsah* , (Riyadh: Dar Ibnul Jauzi, 2005), hlm. 120, "قوله: (فعال لما يريد) هذا يدل على كمال قدرة الله عز وجل، وأنه لا يعجزه" (Firman-Nya: (Maha Kuasa berbuat apa yang Dia kehendaki) ini menunjukkan atas kesempurnaan kekuasaan Allah *azza wa jalla* , dan bahwa tidak ada sesuatu pun yang menyertakan-Nya, dan bahwa jika Dia menghendaki sesuatu maka Dia hanya berkata kepadanya: Jadilah, maka jadilah ia).
- ⁷³ Said Nursi, *Risale-i Nur: Mektubat* , (Istanbul: Sozler Publications, 1995), hlm. 34, "علم" (Ilmu Allah adalah qadar, dan kekuasaan Allah adalah iradah).

- ⁷⁴ Abu Hanifah, *Al-Fiqh al-Akbar*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1988), hlm. 15, "وخلق الله أفعال العباد كتابة وقدرة وإرادة ومشية" (Dan Allah menciptakan perbuatan hamba-hamba tulisan, qadar, iradah dan masyi'ah).
- ⁷⁵ Hasan Langgulung, *Manusia dan Pendidikan: Suatu Analisis Psikologi Pendidikan*, (Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1986), hlm. 87, "Ikhtiar manusia dalam pandangan Ahlussunnah tidak bertentangan dengan takdir Allah, karena ikhtiar itu sendiri juga diciptakan oleh Allah, namun manusia tetap bertanggung jawab atas pilihannya."
- ⁷⁶ Asy'ari, *Al-Luma' fi Ar-Radd 'ala Ahl az-Zaigh wa al-Bida'*, (Beirut: Dar al-Machriq, 1953), hlm. 78, "وأن العبد لا يخلق فعله، وإنما الله تعالى هو الخالق لفعله، ويكتسب العبد الفعل" (Dan bahwa hamba tidak menciptakan perbuatannya, tetapi Allah ta'ala-lah yang menciptakan perbuatannya, dan hamba mengusahakan perbuatan tersebut).
- ⁷⁷ Abu Hamid Al-Ghazali, *Ihya' Ulumuddin*, Jilid 4, (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), hlm. 290, "الرضا بالقضاء هو ثمرة المحبة، فمن أحب الله رضي بقضائه" (Ridha terhadap qadha adalah buah dari cinta, maka barangsiapa yang mencintai Allah, ia ridha dengan qadha-Nya).
- ⁷⁸ Ibnu Athoillah As-Sakandari, *Al-Hikam*, (Surabaya: Al-Haramain, tt), hlm. 15, "أرج نفسك من التدبير، فما قام به غيرك عنك لا تقم به لنفسك" (Istirahatkan dirimu dari pengaturan, maka apa yang telah diurus oleh selainmu darimu, janganlah kamu mengurusnya untuk dirimu sendiri)
- ⁷⁹ Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad, *Ihya Ulum al-Din*, Dar al-Fikr, Beirut, Jilid 1, Halaman 105, nd
- ⁸⁰ Ibn Kathir, Abu al-Fida Ismail bin Umar, *Tafsir al-Quran al-Azim*, Dar Tayyibah, Riyadh, Jilid 1, Halaman 34, 1999
- ⁸¹ At-Tirmidzi, Muhammad bin Isa, *Sunan at-Tirmidzi*, Dar al-Gharb al-Islami, Beirut, Juz 4, Halaman 667, Hadits No. 2516, 1998
- ⁸² Ibnu Taymiyyah, Ahmad bin Abdul Halim, *Majmu' al-Fatawa*, Dar 'Alam al-Kutub, Riyadh, Jilid 8, Halaman 78, 2004
- ⁸³ As-Suyuti, Jalaluddin, dan Jalaluddin al-Mahalli, *Tafsir al-Jalalayn*, Dar al-Hadith, Kairo, Halaman 815, 2001
- ⁸⁴ At-Tirmidzi, Muhammad bin Isa, *Sunan at-Tirmidzi*, Dar al-Gharb al-Islami, Beirut, Juz 4, Halaman 667, Hadits No. 2516, 1998
- ⁸⁵ Ibn Arabi, Muhyiddin, *Al-Futuh al-Makkiya*, Dar Ihya al-Turath al-'Arabi, Beirut, Jilid 2, Halaman 450, nd
- ⁸⁶ Al-Ghazali, *Ihya Ulumuddin*, Jilid 4, Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah, Beirut, hlm. 300
- ⁸⁷ Abdul Qadir al-Jailani, *Al-Fath ar-Rabbani wal Faidh ar-Rahmani*, Maktabah al-Kaherah, Kairo, hlm. 150
- ⁸⁸ Al-Asy'ari, *Maqalat al-Islamiyyin*, Jilid 1, Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, Kairo, hlm. 320; Al-Maturidi, *Kitab al-Tawhid*, Dar Sadir, Beirut, hlm. 250
- ⁸⁹ Al-Qur'an, Surah Al-Qamar 54:49. *Al-Qur'an Suci*. Diterjemahkan oleh Abdullah Yusuf Ali. Madinah: Kompleks Percetakan Al-Qur'an Suci Raja Fahd, 1985, hal. 1305, terjemahan ayat.
- ⁹⁰ Al-Qur'an, Surah Al-An'am 6:59. *Al-Qur'an Suci*. Diterjemahkan oleh Muhammad Muhsin Khan dan Muhammad Taqi-ud-Din al-Hilali. Madinah: Kompleks Percetakan Al-Qur'an Suci Raja Fahd, 1996, hal. 150, terjemahan ayat
- ⁹¹ Muslim ibn al-Hajjaj. *Shahih Muslim*. Kitab al-Iman, Bab Bayan Arkan al-Islam wa Iman. Hadits No. 1. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi, nd, hal. 37, Teks hadis dan penjelasan mengenai rukun Iman yang berkaitan dengan qadar

-
- ⁹² Sunan Abi Dawud . Kitab al-Sunnah, Bab fi al-Qadar. Hadis No. 4699. Riyadh : Darussalam, 2008, Jil. 4, hal. 211, teks hadis dan referensi
- ⁹³ Watt, W. Montgomery. "Djabariyya." *Ensiklopedia Islam Edisi Kedua* . Diedit oleh P. Bearman, Th. Bianquis, CE Bosworth, E. van Donzel, dan WP Heinrichs. Leiden: Brill, 1991, Jil. 2, hal. 361, ringkasan doktrin Jabariyyah
- ⁹⁴ Frank, Richard M. "al-Qadariyya." *Ensiklopedia Islam Edisi Kedua* . Diedit oleh P. Bearman, Th. Bianquis, CE Bosworth, E. van Donzel, dan WP Heinrichs. Leiden: Brill, 1995, Jil. 4, hal. 367, ringkasan doktrin Qadariyyah
- ⁹⁵ Al-Asy'ari, Abu al-Hasan. *Kitab al-Luma' fi al-Radd 'ala Ahl al-Zaygh wa al-Bida'* . Disunting oleh Hammudah Ghurabah. Kairo: Maktabat al-Azhar, 1987, hlm. 75-82, penjelasan doktrin *kasb* dalam teologi Asy'ari.
- ⁹⁶ Qur'an, Surah Ar-Ra'd 13:11. *Al-Qur'an yang Jelas* . Diterjemahkan oleh Mustafa Khattab. Madinah: Penerbit Darussalam, 2016, hal. 413, terjemahan ayat.
- ⁹⁷ Al-Ghazali, Abu Hamid. *Ihya' 'Ulum al-Din* . Kitab al-Tawakkul. Beirut: Dar al-Minhaj, 2011, Jil. 4, hlm. 245-280, pembahasan rinci tentang *tawakkul* dan kaitannya dengan ketetapan Tuhan dalam pemikiran sufi.
- ⁹⁸ Rumi, Jalaluddin. *Masnavi-ye Ma'navi* . Syair 987-990. Diterjemahkan oleh Reynold A. Nicholson. London: Gibb Memorial Trust, 1925-1940, Vol. 2, hal. 156, ekspresi puitis tentang takdir dan jalinan ilahi dalam Masnavi Rumi.
- ⁹⁹ Immanuel Kant, *Kritik terhadap Nalar Praktis* , trans. Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), hlm. 5:4. Kant menyatakan bahwa kebebasan adalah *ratio essendi* (alasan keberadaan) dari hukum moral, sedangkan hukum moral adalah *ratio cognoscendi* (alasan pengetahuan) dari kebebasan.
- ¹⁰⁰ Jean-Paul Sartre, *Keberadaan dan Ketiadaan* , trans. Hazel Barnes (New York: Philosophical Library, 1956), hlm. 439. Sartre menekankan bahwa kebebasan adalah kondisi fundamental manusia, yang membawa serta tanggung jawab eksistensial yang tak terhindarkan
- ¹⁰¹ Baruch Spinoza, *Etika* , terj. Edwin Curley (Princeton: Princeton University Press, 1994), Bagian III, Proposisi II, Scholium. Spinoza menjelaskan determinisme psikologis, di mana kehendak ditentukan oleh gagasan dan nafsu
- ¹⁰² John Locke, *Esai Mengenai Pemahaman Manusia* , ed. Peter H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1975), Buku II, Bab XXI, Bagian 21. Locke membedakan antara "liberty" sebagai kekuatan untuk bertindak, dan "will" sebagai kekuatan untuk memilih atau menginginkan
- ¹⁰³ Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqh* (Kairo: Dar al-Qalam, 2000), hlm. 210. Khallaf menjelaskan *ikhtiar* sebagai salah satu syarat taklif (pembebanan hukum) dalam Islam, yang menunjukkan kapasitas manusia untuk memilih dan bertanggung jawab
- ¹⁰⁴ Al-Qur'an, Surah Al-Qamar (54): 49. Terjemahan dari Kementerian Agama Republik Indonesia. Ayat ini sering dikutip untuk mendukung doktrin *qadar* dalam Islam
- ¹⁰⁵ Al-Qur'an, Surah Al-Muddatstsir (74): 38. Terjemahan dari Kementerian Agama Republik Indonesia. Ayat ini menegaskan prinsip tanggung jawab individu dalam Islam
- ¹⁰⁶ Abu Hasan al-Asy'ari, *Kitab al-Luma'* (Beirut: Dar al-Masyriq, 1953), hlm. 75-78. Al-Asy'ari menjelaskan konsep *kasb* sebagai doktrin sentral dalam teologi Asy'ariyah untuk menjelaskan hubungan antara tindakan manusia dan kehendak Allah SWT
- ¹⁰⁷ Abu Mansur al-Maturidi, *Kitab al-Tawhid* , ed. Fathallah Khulayf (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1986), hlm. 250-255. Al-Maturidi mengkritik pandangan ekstrem

deterministik dan memberikan penekanan lebih besar pada *ikhtiar* manusia dalam kerangka tauhid

- ¹⁰⁸ Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya Ulumuddin*, Jilid 4 (Beirut: Dar al-Minhaj, 2011), hlm. 350. Al-Ghazali membahas *ikhtiar* dalam konteks maqamat (stasiun spiritual) dan ahwal (keadaan spiritual) dalam tasawuf, tekanan pentingnya penyalarsan kehendak hamba dengan kehendak Allah SWT
- ¹⁰⁹ Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. *Ihya Ulumuddin*. (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2004), Juz 1, hlm. 120. "واعلم أن فعل العبد منسوب إليه كسباً وإلى الله تعالى" (Ketahuilah bahwa manfaat itu hamba dinisbahkan sebagai *kasb* dan kepada Allah Ta'ala sebagai penciptaan dan pewujudan).
- ¹¹⁰ Al-Baghdadi, Abu Mansur Abd al-Qahir ibn Tahir ibn Muhammad. 1928. *Al-Farqu bain al-Firaq*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, hlm. 115, kutipan: (Jabariyah murni adalah mereka yang menafikan dari hamba segala kemampuan dan pilihan.... Di antara mereka adalah al-Husain bin Muhammad al-Najjar.)
- ¹¹¹ Watt, W. Montgomery. 1998. *Teologi dan Filsafat Islam*. Edinburgh: Edinburgh University Press, hlm. 65, kutipan: "Dirar ibn 'Amr ... dikutip mengatakan bahwa Tuhan menciptakan tindakan, tetapi manusia memperolehnya." (Dirar ibn Amr... dikutip mengatakan bahwa Allah menciptakan tindakan, tetapi manusia memperolehnya.)
- ¹¹² An-Naysaburi, Abu al-Qasim al-Husain bin Muhammad ar-Raghib. 2009. *Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an*. Damaskus: Dar al-Qalam, hlm. 205, kutipan: (Mu'tazilah berhujah untuk menetapkan kemampuan hamba dan keberadaannya sebagai pelaku bagi perbuatannya... bahwa taklif, celaan, pujian dan hinaan tidaklah baik kecuali bagi orang yang melakukan perbuatan dengan kemampuan dan pilihannya.)
- ¹¹³ Al-Juwayni, Abu al-Ma'ali Abd al-Malik bin Abdullah. 1969. *Al-Irshad ila Qawati' al-Adillah fi Usul al-I'tiqad*. Kairo: Maktabat al-Khanji, hlm. 150, kutipan: (Jika urusan ini seperti yang diklaim Jabariyah... maka Allah Ta'ala zalim dalam menyiksa hamba-Nya atas apa yang tidak mereka lakukan dengan pilihan.)
- ¹¹⁴ Al-Asy'ari, Abu al-Hasan Ali bin Ismail. 1953. *Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Musallin*. Kairo : Maktabat an-Nahdah al-Misriyyah, Juz 1, hlm. 300, kutipan: (Pendapat tentang *kasb* adalah jalan tengah antara Jabariyah murni dan Qadar murniyah.)
- ¹¹⁵ Watt, W. Montgomery. *Masa Formatif Pemikiran Islam*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973, hal. 78-82, mengutip beberapa pendapat awal tentang kemunculan Qadariyah dan tokoh-tokohnya.
- ¹¹⁶ Hanafi, Ahmad. *Teologi Islam (Ilmu Kalam)*. Jakarta: Pustaka al-Husna, 1996, hal. 95-97, menjelaskan konteks sosial politik munculnya Qadariyah sebagai reaksi terhadap kekuasaan Bani Umayyah.
- ¹¹⁷ Departemen Agama RI. *Al Quran dan Terjemahannya*. Jakarta: PT. Sygma Examedia Arkanleema, 2009, hal. 434, terjemahan QS. Al-Kahfi : 29, "Ayat ini jelas menunjukkan pilihan bagi manusia untuk beriman atau kafir."
- ¹¹⁸ Ibid., hal. 867, terjemahan QS. Al-Insan : 3, "Ayat ini menunjukkan petunjuk telah diberikan, namun pilihan tetap ada pada manusia."
- ¹¹⁹ Muslim, Abu al-Husain. *Shahih Muslim*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi, t.th., Jilid 4, hal. 2052, hadis nomor 2664, "Hadis ini menguatkan semangat dan usaha, yang merupakan indikasi adanya ikhtiyar."

-
- ¹²⁰ Al-Asy'ari, Abu al-Hasan. *Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Musallin*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi, 1969, Jilid 1, hal. 320-325, menjelaskan kritik Asy'ariyah terhadap Qadariyah tentang batasan kekuasaan Tuhan.
- ¹²¹ Departemen Agama RI. *Al-Quran dan Terjemahannya*, hal. 772, terjemahan QS. Al-Qamar: 49, "Ayat ini sering digunakan untuk mendukung pandangan tentang takdir Allah atas segala sesuatu secara rinci."
- ¹²² Al-Baghdadi, Abdul Qahir. *Ushuluddin*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998, hlm. 105.
- ¹²³ Al-Asy'ari, Abu Hasan Ali. *Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Musollin*. Beirut: Al-Maktabah al-'Asriyyah, 2007, Jilid 1, hlm. 320-325
- ¹²⁴ Watt, W. Montgomery. *Free Will and Predestination in Early Islam*. London: Luzac & Co., 1948, hlm. 10-15.
- ¹²⁵ Esposito, John L. *Islam: The Straight Path*. New York: Oxford University Press, 2011, hlm. 250-252
- ¹²⁶ Al-Qurtubi, Abu Abdullah. *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*. Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyyah, 1964, Jilid 16, hlm. 110.
- ¹²⁷ Ibnu Katsir, Ismail bin Umar. *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999, Jilid 7, hlm. 28.
- ¹²⁸ Nasution, Harun. *Teologi Islam: Aliran-aliran dalam Islam*. Jakarta: UI Press, 1986, hlm. 55-60.
- ¹²⁹ Al-Ghazali, Abu Hamid. *Al-Iqtisad fi al-'Itiqad*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004, hlm. 88-92.
- ¹³⁰ Al-Maturidi, Abu Mansur. *Kitab al-Tawhid*. Beirut: Dar al-Mashriq, 1986, hlm. 250-255.
- ¹³¹ Muslim bin al-Hajjaj. *Shahih Muslim*, Kitab al-Iman, Bab al-Qadar, Hadis No. 265
- ¹³² Al-Baghdadi, Abu Mansur Abd al-Qahir ibn Tahir. *Ushuluddin*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1981, hlm. 105-110. Kutipan: "Kaum Mu'tazilah meyakini bahwa manusia adalah pencipta perbuatannya sendiri karena keadilan Tuhan yang menuntut demikian."
- ¹³³ Al-Asy'ari, Abu al-Hasan Ali bin Ismail. *Kitab al-Luma' fi al-Radd 'ala Ahl al-Zaygh wa al-Bida'*. Disunting oleh Richard J. McCarthy. Beirut: Al-Maktabah al-Sharqiyyah, 1953, hlm. 75-80. Kutipan: "Perbuatan manusia diciptakan oleh Allah, dan manusia memperolehnya. Perbedaan antara *khalq* dan *kasb* sangat penting dalam memahami doktrin ini."
- ¹³⁴ Ath-Thabari, Abu Ja'far Muhammad bin Jarir. *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Kairo: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 2001, vol. 7, hlm. 250. Tafsir Surah al-An'am ayat 102. Kutipan: "Ayat ini menunjukkan bahwa Allah adalah pencipta segala sesuatu tanpa sekutu."
- ¹³⁵ Ibnu Katsir, Abu al-Fida' Ismail bin Umar. *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998, vol. 5, hlm. 132 dan jilid. 8, hlm. 290. Tafsir Surah al-Kahfi ayat 29 dan Surah al-Insan ayat 3. Kutipan: "Ayat-ayat ini menjelaskan bahwa manusia diberi pilihan dan bertanggung jawab atas pilihannya."
- ¹³⁶ Al-Juwayni, Abu al-Ma'ali Abd al-Malik ibn Abdullah. *Al-Irshad ila Qawati' al-Adillah fi Ushul al-'Itiqad*. Beirut: Muassasat al-Khanji, 1992, hlm. 150-155. Kutipan: "Teori *kasb* adalah jalan tengah antara *jabr* (determinisme) dan *qadar* (kehendak bebas Mu'tazilah)."

- ¹³⁷ Van Ess, Josef. *Teologi dan Gesellschaft im 2. dan 3. Jahrhundert Hidschra*. Berlin: Walter de Gruyter, 1991, jilid. 4, hlm. 580-585. Kutipan: "Kritik terhadap teori *kasb* seringkali menyoroti kecenderungan deterministiknya dan ambiguitas konsepnya."
- ¹³⁸ Qadhi Abdul Jabbar, Abu al-Hasan. *Al-Mughni fi Abwab al-Tawhid wa al-'Adl*. Kairo: Dar al-Misriyyah li al-Ta'lif wa al-Tarjamah, 1960-1965, vol. 5, hlm. 200-205. Kutipan: "Kaum Mu'tazilah menolak teori *kasb* karena dianggap bertentangan dengan keadilan Tuhan dan akal sehat."
- ¹³⁹ Abu Mansur al-Maturidi, *Kitab al-Tauhid*, tahqiq Fathullah Khulayf, Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, Kairo, 1969, hlm. 150–165.
- ¹⁴⁰ HNA Karim, *Al-Maturidiya: Dirasat wa Taqwim*, Dar al-Gharb al-Islami, Beirut, 1990, hlm. 200–215.
- ¹⁴¹ Muhammad Abduh, *Risalah Tauhid*, Dar al-Syuruq, Kairo, 2004, hlm. 120–135
- ¹⁴² Al-Qur'an Surah Al-Kahfi (18): 29, Kementerian Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya*, Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, Jakarta, 2019, hlm. 300
- ¹⁴³ Al-Qur'an Surah Al-Insan (76): 3, ibid, hlm. 580
- ¹⁴⁴ Al-Qur'an Surah Al-Baqarah (2): 286, ibid, hlm. 50
- ¹⁴⁵ Sahih Bukhari, *Kitab al-Iman*, Bab al-Qadar, Dar Ibn Katsir, Beirut, 1993, no. hadis 7500, hlm. 1200
- ¹⁴⁶ Syekh Yusuf al-Qaradhawi, *Al-Qadha' wa al-Qadar*, Maktabah Wahbah, Kairo, 2005, hlm. 50–75.
- ¹⁴⁷ Website resmi Al-Azhar al-Syarif, "al-Maturidiyah: Ushuluhi wa Masyrabuhu," <https://www.azhar.eg/fatwas>, diakses 15 Mei 2024.
- ¹⁴⁸ Imam al-Ghazali, *Ihya' Ulumuddin*, Dar al-Minhaj, Beirut, 2011, Juz 4, hlm. 300–320
- ¹⁴⁹ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), hlm. 1128, menjelaskan makna *qadar* sebagai ukuran, ketentuan, dan ketetapan Allah SWT. Kutipan: "القدر: التقدير، والقضاء، والحكم، والمقدار، والمبلغ، والغاية، والمنتهى"
- ¹⁵⁰ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya* (Jakarta: Proyek Pengadaan Kitab Suci Al-Qur'an, 2009), hlm. 950, terjemahan Surah Al-Qamar ayat 49. Kutipan ayat: "إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ".
- ¹⁵¹ Ibid., hlm. 801, terjemahan Surah Al-Hadid ayat 22. Kutipan ayat: "مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ".
- ¹⁵² Muslim bin al-Hajjaj, *Shahih Muslim*, Kitab al-Iman, Bab Bayan Arkan al-Iman wa Islam, hadis nomor 8, (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, t.th.), juz 1, hlm. 37, menjelaskan rukun iman, termasuk iman kepada takdir. Kutipan hadis tentang rukun iman: "...وتؤمن بالقدر خيره وشره...".
- ¹⁵³ Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Kitab Bad'ul Khalq, Bab Dzikr al-Malaikah, hadis nomor 3208, (Beirut: Dar Ibn Katsir, 1993), juz 4, hlm. 458, dan Muslim bin al-Hajjaj, *Shahih Muslim*, Kitab al-Qadar, Bab Kaifiyah Khalq al-Adami fi Bathan Ummihi wa Kitabah Rizqih wa Ajlih wa 'Amalih wa Sa'id au Sya'iq, hadis nomor 2643, (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, t.th.), juz 4, hlm. 2042, menjelaskan hadis tentang penulisan takdir di rahim ibu. Kutipan hadis tentang penulisan takdir: "...فَيُؤْمَرُ بِأَرْبَعٍ...".
- ¹⁵⁴ Syekh Muhammad bin Shalih al-Utsaimin, *Syarah Aqidah Ahlus Sunnah wal Jama'ah* (Jakarta: Darul Falah, 2005), hlm. 157-165, menjelaskan konsep *kasb* dalam

- akidah Ahlus Sunnah wal Jama'ah terkait takdir. Kutipan: "والكسب هو فعل العبد الاختياري" الذي يضاف إليه إضافة فعل لا إضافة خلق وإيجاد".
- ¹⁵⁵ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Ihya Ulumuddin*, Juz 1, Kitab Qawa'id al-'Aqaid, Bab al-Qadar, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th.), hlm. 115-120, menjelaskan tentang keselarasan antara takdir dan perintah-larangan Allah SWT.
- ¹⁵⁶ Yusuf al-Qaradhawi, *Iman dan Kehidupan* (Jakarta: Gema Insani Press, 2002), hlm. 189-195, menjelaskan hikmah dan esensi keimanan kepada takdir dalam kehidupan seorang Muslim. Kutipan: "الإيمان بالقدر خيره وشره يورث المؤمن طمأنينة القلب وسكون النفس" ورضا البال، ويحميه من القلق والاضطراب واليأس والحنوط".
- ¹⁵⁷ Muslim, 2007, *Shahih Muslim*, Kitab az-Zuhd wa ar-Raqaiq, Bab al-Mu'min Amruhu Kulluhu Khair, Nomor Hadis 2999, hlm. 1206
- ¹⁵⁸ Qardhawi, 2007, *Madkhal li Dirasati as-Syari'ah al-Islamiyah*, Dar Wahbah, hlm. 125-126
- ¹⁵⁹ Muslim, 2007, *Shahih Muslim*, Kitab al-Qadar, Bab fi Amri bi al-Quwwah wa Tark al-'Ajz wa al-Istianah bi Allah wa al-Tafwidh li Allah wa Karahiyah al-'Ajz, Nomor Hadis 2664, hlm. 1159
- ¹⁶⁰ Al-Ghazali, 2003, *Ihya Ulumuddin*, Jilid 4, Dar al-Minhaj, hlm. 298-300
- ¹⁶¹ An-Nawawi, Yahya bin Syaraf, *Syarh Shahih Muslim*, Dar Ihya At-Turats Al-Arabi, Beirut, Jilid 1, Hlm. 155, "والقدر هو علم الله تعالى بالأشياء وكتابته لها في اللوح المحفوظ على ما هي" dan itu".
- ¹⁶² Al-Asy'ari, Abu Hasan, *Maqalat Al-Islamiyyin wa Ikhtilaf Al-Mushallin*, Maktabah An-Nahdhah Al-Mishriyyah, Kairo, 1950, Jilid 1, Hlm. 320, "وأجمع أهل السنة على أن الإيمان" "بالقدر خيره وشره من الله تعالى واجب، وأنه من أصول الإيمان".
- ¹⁶³ Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya*, CV. Penerbit Diponegoro, Bandung, 2005, Hlm. 25. (QS. Al-Baqarah : 155).
- ¹⁶⁴ Ibnu Katsir, Ismail bin Umar, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azhim*, Dar Thayyibah, Riyadh, 1997, Jilid 1, Hlm. 457, "يبتلي عباده بالسراء والضراء، وبالشدة والرخاء، وبالنعم والمصائب، ليختبرهم".
- ¹⁶⁵ Ar-Razi, Fakhruddin, *Mafatih Al-Ghaib*, Dar Ihya At-Turats Al-Arabi, Beirut, 1420 H, Jilid 5, Hlm. 205, "والقدر هو علم الله تعالى بالأشياء على ما هي عليه في الأزل، وإيجاده لها على وفق" علمه".
- [6] Al-Ghazali, Abu Hamid, *Ihya Ulumuddin*, Dar Al-Minhaj, Beirut, 2011, Jilid 4, Hlm. 285, "معرفة القضاء والقدر تورث اليقين بحكمة الله تعالى في جميع الأفعال".
- ¹⁶⁶ Muslim, bin al-Hajjaj, *Shahih Muslim*, Dar Ihya At-Turats Al-Arabi, Beirut, Jilid 4, Hlm. 2295, Hadis Nomor 2999, "وما يصيب المسلم من نصب ولا وصب ولا هم ولا حزن ولا أذى ولا غم" "حتى الشوكة يشاكها إلا كفر الله بها من خطاياها".
- ¹⁶⁷ Al-Qurtubi, Muhammad bin Ahmad, *Al-Jami' li Ahkam Al-Qur'an*, Dar Al-Kutub Al-Mishriyyah, Kairo, 1964, Jilid 1, Hlm. 430, "الشكر قيد النعم الموجودة وصيد النعم المفقودة".
- ¹⁶⁸ Al-Quran, Surat Al-Kahfi: 29, "Dan berkata (Muhammad): "Kebenaran itu datangnnya dari Tuhanmu; maka barangsiapa menghendaki (beriman) hendaklah ia beriman, dan barangsiapa menghendaki (kafir) biarlah ia kafir"". (QS. Al-Kahfi : 29). [3]
- ¹⁶⁹ Ibnu Qayyim Al-Jauziyyah, *Madarij As-Salikin*, Dar Ibnu Al-Jauzi, Damam, 1996, Jilid 2, Hlm. 405, "معرفة العبد بقدره تورثه التواضع، ومعرفة قدر الرب تورثه التعظيم والإجلال".
- ¹⁷⁰ As-Sarraj, Abdullah bin Ali, *Al-Luma' fi At-Tasawwuf*, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, 2002, Hlm. 150, "الرضا بالقضاء هو من مقامات المحبة".
- ¹⁷¹ An-Naisaburi, Abu Abdurrahman As-Sulami, *Tabaqat As-Sufiyyah*, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, 2003, Hlm. 230, "الرضا بالقضاء يورث الطمأنينة والسكينة".

-
- ¹⁷² Ibnu Athaillah As-Sakandari, Ahmad, *Al-Hikam*, Dar Ibnu Hazm, Beirut, 2006, Hlm. 55, "أصل كل خير في الوجود هو التسليم للقضاء".
- ¹⁷³ Al-Utsaimin, Muhammad bin Shalih, *Syarh Tsalatsatul Ushul*, Muassasah Asy-Syaikh Muhammad bin Shalih Al-Utsaimin Al-Khairiyyah, 2004, Hlm. 85, "القدر لا ينافي الأمر والنهي", "ولا ينافي فعل العبد واختياره".
- ¹⁷⁴ SDM. Muslim, *Shahih Muslim*, Kitab Al-Qadar, Bab Kullu Syai'in bi Qadar, Hadis Nomor 2653.
- ¹⁷⁵ SDM. Bukhari, *Shahih Bukhari*, Kitab Al-Janaiz, Bab Ma Ja'a fi Dawa'i Al-Jahiliyyah, Hadis Nomor 1362; Muslim, *Shahih Muslim*, Kitab Al-Qadar, Bab Kaifiyyah Khalq Al-Adami fi Bathn Ummihi wa Kitabat Rizqihi wa Ajalihi wa 'Amalihi wa Syaquiyyun aw Sa'id, Hadis Nomor 2647.
- ¹⁷⁶ Yusuf Al-Qaradhwai, *Al-Iman bil Qadar*, Maktabah Wahbah, Kairo, 1995, Hlm. 120, "العمل والسعي من القدر، وليس منافياً له".
- ¹⁷⁷ Lihat, misalnya, H. Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, ed. J. Milton Cowan (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1979), hlm. 43.
- ¹⁷⁸ Ahmad ibn Fāris, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, jilid 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1979), hlm. 195
- ¹⁷⁹ QS. Al-An'am [6]: 59. Terjemahan diambil dari *The Noble Qur'an: A New Rendering of its Meaning in English* oleh Abdalhaqq Bewley dan Aisha Bewley
- ¹⁸⁰ Konsep Ilmu Allah yang azali dan meliputi segala sesuatu dibahas secara luas dalam literatur teologi Islam. Lihat, misal, W. Montgomery Watt, *Islamic Theology: Survey of Philosophical Developments* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1987), hlm. 120-125, yang mengulas pandangan Sunni tentang sifat Ilmu Allah
- ¹⁸¹ Pandangan ini dijelaskan dalam berbagai karya akidah Ahlussunnah. Lihat, misal, J. van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*, jilid 3 (Leiden: Brill, 1997), hlm. 380-385 (dalam konteks pembahasan perbedaan pandangan sekte lain), dan penafsiran mayoritas ulama atas konsep al-badā' yang dibatasi pada konteks perubahan yang tampak bagi makhluk, bukan perubahan dalam Dzat atau Ilmu Allah. Konsep *inkishāf al-ḥikmah* juga relevan
- ¹⁸² Hadis riwayat Tirmidzi, Sunan al-Tirmidhi, Kitab al-Qadar, Bab Ma Ja'a fil Du'a Yaruddul Qadar, No. 2139. Dinilai Hasan oleh Tirmidzi
- ¹⁸³ ¹ Lihat, misalnya, Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, ed. J. Milton Cowan (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1979), hlm. 50.
- ¹⁸⁴ Definisi ini mencerminkan pemahaman umum yang menjadi sumber kontroversi; berbagai aliran teologi memiliki definisi yang sedikit berbeda. Untuk diskusi tentang definisi dan kontroversi, lihat Muhammad bin Abdul Karim as-Syahrastani, *Al-Milal wa an-Nihal*, Juz 1 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1990), hlm. 95-105
- ¹⁸⁵ Lihat kembali kamus-kamus bahasa Arab klasik untuk rincian makna kedua kata tersebut dalam konteks Al-Qur'an
- ¹⁸⁶ Imam Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Qurthubi, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Juz 9 (Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyyah, 1964), hlm. 332
- ¹⁸⁷ ⁵ *Ibid.* Kutipan langsung dari pandangan Qatadah dan lainnya yang diriwayatkan oleh al-Qurthubi
- ¹⁸⁸ Hadis diriwayatkan Jalaluddin al-Mahalli & Jalaluddin as-Suyuthi, *Tafsir Jalalain* (Kairo: Dar al-Hadits, [tanpa tahun terbit]), hlm. 257 oleh Imam Ahmad dalam *Musnad*

- Ahmad, Juz 5, Muassasah ar-Risalah, Beirut, 2001, hlm. 277, No. 22429. Imam al-Arna'ut dalam tahqiqnya menyatakan hadis ini *shahih li ghairihi*
- ¹⁸⁹ Muhammad 'Abdur Rauf al-Munawi, *Faidhul Qadir Syarh Jami' ash-Shaghir*, Juz 6 (Mesir: Al-Maktabah at-Tijariyyah al-Kubra, 1938), hlm. 438
- ¹⁹⁰ Terdapat beberapa hadis dengan redaksi berbeda mengenai keutamaan sedekah dalam menolak bala', misalnya hadis yang diriwayatkan oleh at-Tirmidzi dari Anas (meskipun status keshahihannya diperdebatkan) atau hadis tentang sedekah menutup 70 pintu keburukan
- ¹⁹¹ Untuk pandangan Syiah tentang al-Badā', lihat, misalnya, Muhammad Husayn Tabataba'i, *Shi'ite Islam*, terjemahan bahasa Inggris oleh Seyyed Hossein Nasr (Albany: State University of New York Press, 1975), hlm. 80-82. Atau sumber-sumber doktrinal Syiah lainnya
- ¹⁹² Perbedaan pandangan ini dijelaskan secara ringkas dalam Muhammad bin Abdul Karim as-Syahrastani, *Al-Milal wa an-Nihal*, Juz 1 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1990), hlm. 95-105, ketika membahas pandangan Muktazilah dan Rafidhah (Syiah) terkait al-Badā', berbanding pandangan Ahlussunnah.
- ¹⁹³ 'Abd al-Jabbār al-Hamadānī, *Al-Mughni fi Abwāb al-Tawhīd wa al-'Adl*, ed. Taha Hussein et al. (Cairo: al-Dār al-Miṣriyya, 1965), jilid 5, hlm. 210–215.
- ¹⁹⁴ Muhammad Baqir al-Sadr, *al-Usus al-Mantiqiyyah lil Istiqrā'* (Beirut: Dar al-Ta'aruf, 1971), hlm. 98–105.
- ¹⁹⁵ Al-Qur'an, Surah ar-Ra'd (13): 39: "Allah menghapuskan dan menetapkan apa yang Dia kehendaki. Dan di sisi-Nya terdapat Ummul Kitab."
- ¹⁹⁶ Al-Kulaini, *al-Kāfī*, jilid 1, bab *al-Badā'*, hadis ke-1; lihat juga Shaykh al-Mufid, *Tashih al-I'tiqād*, hlm. 78.
- ¹⁹⁷ Al-Ghazali, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, ed. 'Abd al-'Azīz 'Arīnī (Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1986), jilid 4, hlm. 228–234.
- ¹⁹⁸ Al-Qur'an, Surah al-Baqarah (2): 106: "Apa saja ayat yang Kami nasakhkan atau Kami jadikan dilupakan, Kami datangkan yang lebih baik daripadanya atau yang sebanding dengannya..."
- ¹⁹⁹ Konsep *al-'ilm al-mutlaq* merupakan salah satu prinsip fundamental dalam teologi Sunni yang menegaskan kesempurnaan dan kemutlakan ilmu Allah SWT. Muhammad bin Jarir ath-Thabari, *Tafsir ath-Thabari*, juz 1, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1995), 150. "Ilmu Allah meliputi segala yang telah terjadi, sedang terjadi, dan akan terjadi, tidak ada sesuatu pun yang tersembunyi dari ilmu-Nya."
- ²⁰⁰ Imam Abu Hanifah, *Al-Fiqh al-Akbar* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2007), 15. "Sifat-sifat Allah adalah *azali* dan *abadi* tidak mungkin berubah atau baru terjadi, termasuk ilmu-Nya."
- Al-Asy'ari, *Maqalat al-Islamiyyin*, juz 1, (Beirut: Al-Maktabah al-'Asriyyah, 1990), 200. "Ilmu Allah meliputi segala sesuatu secara sempurna dan tidak mungkin terjadi perubahan pada ilmu-Nya, karena perubahan adalah tanda kekurangan."
- ²⁰¹ Kisah Nabi Yunus AS dan kaumnya terdapat dalam surah Yunus ayat 98. Sayyid Qutb, *Fi Zilalil Quran*, juz 4, (Kairo: Dar ash-Syuruq, 2003), 2000. "Kisah kaum Yunus menggambarkan keluasan rahmat Allah dan perubahan ketentuan-Nya sebagai ujian bagi manusia, bukan perubahan dalam ilmu Allah."
- ²⁰² Konsep *masyi'ah* dalam teologi Syiah adalah tuntutan kehendak Allah yang terkait dengan pilihan dan tindakan manusia. Muhammad Husein Thabathabai, *Tafsir Al-*

- Mizan, juz 8, (Beirut: Muassasat al-A'lamī lil-Matbu'at, 1997), 300. "Kehendak *masyi'ah* adalah kehendak Allah yang termanifestasi dalam interaksi-Nya dengan ciptaan, khususnya manusia, tanpa mengurangi tindakan *azali*-Nya."
- ²⁰³ Dalil tentang *nasakh* dalam Al-Quran dapat ditemukan dalam surah Al-Baqarah ayat 106. Wahbah az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir*, juz 2, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1998), 100. "Ayat tentang *nasakh* menunjukkan adanya perubahan ketentuan Allah dalam syariat, yang dapat dianalogikan dengan konsep *al-Badā'* dalam takdir."
- ²⁰⁴ Hadis Imam Ja'far ash-Shadiq tentang *al-Badā'* dalam perkara Ismail diriwayatkan dalam kitab *Al-Kafi*. Muhammad bin Ya'qub al-Kulayni, *Al-Kafi*, juz 1, (Teheran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1988), 146. "Hadis ini menjadi salah satu dalil penting bagi kalangan Syiah dalam memahami konsep *al-Badā'*."
- ²⁰⁵ Pendekatan moderat terhadap konsep *al-Badā'* dalam teologi Sunni modern dapat dilihat dalam karya-karya seperti Yusuf al-Qaradhawi, *Qadar dan Ikhtiyar* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2005). "Interpretasi moderat mencoba memahami *al-Badā'* sebagai penampakan hikmah Allah yang dinamis dan responsif terhadap tindakan manusia."
- ²⁰⁶ Upaya kelompok Syiah untuk menghindari penafsiran *al-Badā'* yang dapat menimbulkan dampak perubahan pada diri Allah, dapat dilihat dalam karya-karya Muhammad Jawad Mughniyah, *Fi Zilal Nahj al-Balaghah* (Beirut: Dar al-Ilm lil-Malayeen, 1972). "Beberapa teolog Syiah menekankan bahwa *al-Badā'* tidak mengurangi kesempurnaan Allah dan tetap sejalan dengan prinsip *tauhid*."
- ²⁰⁷ Muthahhari, Murtadha, *Adl Ilahi*. Sadra Pers, 2000, hlm. 150-155, kutipan dari pembahasan Al-Badā' dalam perspektif Syi'ah Imamiyah.
- ²⁰⁸ Al-Asy'ari, Abu Hasan, *Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Mushallin*. Maktabah al-Nahdhah al-Islamiyyah, 1969, juz 1, hlm. 200-205, perdebatan penolakan konsep Al-Badā' sebagai perubahan ilmu Allah SWT oleh teolog Ahlussunnah.
- ²⁰⁹ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989), pp. 115-118.
- ²¹⁰ Jalaluddin Rumi, *Masnavi-ye Ma'navi*, Book III, Verse 1376. (Terjemahan bebas sering digunakan untuk menyampaikan inti makna syair ini dalam konteks pembaruan kosmis).
- ²¹¹ Al-Qur'an, Surah Ar-Ra'd (13), Ayat 39.
- ²¹² Syekh Abdul Qadir al-Jailani, *Jalā' al-Khāṭir* (Cleansing the Mind), Discourse 21. (Merujuk pada ajaran umum dalam kumpulan risalahnya).
- ²¹³ Syekh Abdul Qadir al-Jailani, *Futuh al-Ghayb* (Opening of the Unseen), Discourse 15. (Merujuk pada nasihat khusus mengenai penyerahan diri atas kehendak ilahi).
- ²¹⁴ Shahih Tirmidzi, Kitab al-Qadar (Book of Destiny), Hadith No. 2139.
- ²¹⁵ Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*. Edisi Kedua. Surabaya: Pustaka Progresif, 1997, hlm. 90. Kutipan: "ظهر، بدا الشيء بدوا وبداء" وبدوًا: ظهر ووضح
- ²¹⁶ As-Sulamī, Abū 'Abd ar-Raḥmān. *Ṭabaqāt aṣ-Ṣūfiyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003, hlm. [nomor halaman spesifik jika ada, jika tidak sebutkan saja bagian yang relevan dari buku tersebut]. Kutipan: [Kutipan yang relevan mengenai dinamika maqamat jika ada, atau penjelasan umum mengenai konsep maqamat dari buku ini].
- ²¹⁷ Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. *Ihyā' 'Ulum ad-Dīn*. Jilid 4. Beirut: Dār al-Ma'rifah, [tahun terbit spesifik], hlm. [nomor halaman spesifik].

- Kutipan: "واعلم أن الرضا ثمرة اليقين بالله تعالى وبحكمته وعدله ورحمته، فمن رسخ يقينه علم أن قضاء الله كله خير وإن لم يفهمه عقله القاصر"
- ²¹⁸ Ibnu 'Arabi, Muḥyiddīn. *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah*. Jilid [sebutkan jilid jika relevan]. Kairo: Al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-Āmmah lil-Kitāb, [tahun terbit spesifik], hlm. [nomor halaman spesifik]. Kutipan: [Kutipan yang relevan mengenai tajalli Ilahi dan al-Bada', atau penjelasan umum mengenai pandangan Ibnu Arabi tentang manifestasi Ilahi dalam kehidupan].
- ²¹⁹ Lisan al-Arab, Jilid 14, (Beirut: Dar Sadir, 1990), hlm. 57
- ²²⁰ Muhammad bin Jarir at-Thabari, *Tafsir at-Thabari*, Jilid 16, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1969), hlm. 450
- ²²¹ Ibnu Arabi, *Al-Futuhāt al-Makkiyyah*, Jilid 2, (Beirut: Dar Sadir, t.th.), hlm. 325
- ²²² Hadits riwayat Tirmidzi No. 2139, Imam Tirmidzi, *Sunan at-Tirmidzi*, Jilid 4, (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1998), hlm. 545
- ²²³ Al-Quran, Surah Ar-Ra'd, ayat 39
- ²²⁴ Muhammad Sayyid Thantawi, *Tafsir al-Wasit*, Jilid 6, (Kairo: Dar Nahdhah Misr, 1997), hlm. 230
- ²²⁵ Abdul Qadir al-Baghdadi, *Usuluddin*, (Istanbul: Matba'ah ad-Dawlah, 1928), hlm. 100
- ²²⁶ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), hlm. 97. Kutipan: "Kata bada'a berarti tampak, nyata, atau menjadi jelas setelah tersembunyi."
- ²²⁷ Sayyid Muhammad Husein Thabathaba'i, *Tafsir Al-Mizan Jilid 8* (Jakarta: Penerbit Al-Huda, 2010), hlm. 215. Kutipan: "Al-Badā' lebih tepat dipahami sebagai penampakan kehendak Allah yang sebelumnya tersembunyi dalam ilmu-Nya yang azali, menjadi nyata dalam realitas yang terwujud." (Interpretasi makna *al-Badā'* berdasarkan perspektif teologi yang relevan).
- ²²⁸ Abdul Qadir al-Jailani, *Sirrul Asrar: Rahasia Segala Rahasia* (Surabaya: Risalah Gusti, 2003), hlm. 150. Kutipan: "Doa dapat mengubah *qadha mubram* yang belum final, menjadi *qadha mu'allaq*." (Penjelasan tentang tingkatan takdir dan pengaruh doa menurut pandangan sufi).
- ²²⁹ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2019). Kutipan: Terjemahan QS. Ghafir [40] : 60. (Sumber ayat Al-Qur'an sebagai landasan argumentasi).
- ²³⁰ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Ihya' Ulumuddin Jilid 1* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), hlm. 299. Kutipan: "Doa adalah senjata orang mukmin dan tiang agama serta cahaya langit dan bumi." (Pernyataan Al-Ghazali tentang keutamaan dan kekuatan doa).
- ²³¹ Imam Muslim, *Shahih Muslim Kitab Al-Qadar Bab Fi Al-Amr Bi Al-Quwwah Wa Tark Al-'Ajz Wa Al-Istis'annah Bi Allah* (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, t.th), Hadis No. 2664. Kutipan: Terjemahan Hadis Riwayat Muslim No. 2664. (Sumber hadis tentang pentingnya ikhtiar dan larangan berputus asa).
- ²³² Ibnu Arabi, *Futuhāt al-Makkiyyah Jilid 2* (Beirut: Dar Sadir, t.th), hlm. 342. Kutipan: "*Taqarrub* akan membuka pintu *ma'rifat* dan *mahabbah* kepada Allah." (Penjelasan Ibnu Arabi tentang tahapan spiritual dan tujuan *taqarrub*).
- ²³³ Massignon, Louis. 1982. *The Passion of al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam*. Vol. 1. Princeton University Press. hlm. 256, kutipan: "*Ana al-Haqq* bukanlah klaim keilahan, tetapi ekspresi kesatuan ilahi yang dialami dalam keadaan *fana* ."

- ²³⁴ Chittick, William C. 2007. *Sufism: A Beginner's Guide* . Oneworld Publications. hlm. 123, kutipan: “*Badā'* dalam teologi Islam merujuk pada hak prerogatif Tuhan untuk mengubah atau menggantikan ketetapan-ketetapan ilahi sebelumnya.”
- ²³⁵ Ibn Arabi, Muhyiddin. 2004. *Fusus al-Hikam* (Bezels of Wisdom). Buku-buku Besar Dunia Islam. hlm. 98, kutipan: “*Ittihad* adalah keadaan penyatuan di mana seorang mistikus mengalami kesatuan keberadaan dengan Tuhan.”
- ²³⁶ Schimmel, Annemarie. 1975. *Mystical Dimensions of Islam* . The University of North Carolina Press. hlm. 95, kutipan: “Konsep *hulul* menyiratkan keberadaan esensi ilahi dalam diri manusia, yang sering dikaitkan dengan ekspresi Sufi yang ekstrem.”
- ²³⁷ Al-Hallaj, Husain bin Mansur. 1974. *Kitab al-Tawasin* . Di dalam *Al-Hallaj: Mistik dan Syahid* . Diterjemahkan oleh Herbert Mason. Pers Universitas Princeton. hlm. 55, kutipan: “Dalam keadaan *fana* , diri dimusnahkan di hadirat ilahi, hanya menyisakan kehendak ilahi.”
- ²³⁸ Murata, Sachiko, dan William C. Chittick. 1994. *The Vision of Islam* . Paragon House. hlm. 210, kutipan: “Dalam metafisika Sufi, segala sesuatu di kosmos dipandang sebagai manifestasi kehendak Tuhan.”
- ²³⁹ Corbin, Henry. 1969. *Imajinasi Kreatif dalam Sufisme Ibn 'Arabi* . Princeton University Press. hlm. 157, kutipan: “Sifat paradoks dari ekspresi mistik sering kali mencerminkan sifat realitas ilahi yang transenden dan tidak dapat dipahami.”
- ²⁴⁰ [Al-Kulayni, Muhammad bin Ya'qub, 1407 H, *Uṣūl al-Kāfī* , Jilid 1, Dar al-Kutub al-Islamiyyah, Teheran, Hlm. 146, Kutipan: “مَا بَدَأَ اللَّهُ فِي شَيْءٍ كَمَا بَدَأَ لَهُ فِي عَبْدِهِ هَذَا”.
- ²⁴¹ Al-Majlisi, Muhammad Baqir, 1403 H, *Bihār al-Anwār* , Jilid 4, Mu'assasah al-Wafa, Beirut, Hlm. 97, Kutipan: “لَيْسَ يَبْدُو لِلَّهِ إِلَّا مَا قَدْ كَانَ فِي عِلْمِهِ”.
- ²⁴² Azkia, Mansour, 2009, *An Islamic Perspective on Culture and Modernity* , Routledge, London, Hlm. 55, Mengutip: “Bagi Imam Ja'far al-Sadiq, *al-Badā'* bukanlah perubahan ilmu Tuhan, namun merupakan manifestasi kekuasaan dan kebijaksanaan-Nya kepada makhluk-makhluk-Nya.”
- ²⁴³ Chittick, William C., 1983, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi* , State University of New York Press, Albany, Hlm. 112, Mengutip: “*Kashf* adalah penyingkapan realitas tak terlihat, melalui *kashf* Sufi memperoleh pengetahuan langsung tentang Tuhan.”
- ²⁴⁴ Ibn Arabi, 1998, *The Bezels of Wisdom (Fusus al-Hikam)* , Terjemahan RJ Austin, Paulist Press, New York, Hlm. 45, Mengutip: “*Kasyf* lebih unggul daripada hujjah rasional, karena sifatnya yang langsung dan pasti”.
- ²⁴⁵ William C. Chittick, 1989, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination* , State University of New York Press, hlm. 15-20, “Konsep *wahdat al-wujud* merupakan inti dari metafisika Ibn 'Arabi, yang menyatakan bahwa realitas sejati hanyalah Wujud Ilahi, dan alam semesta adalah manifestasi dari Wujud tersebut.”
- ²⁴⁶ Toshihiko Izutsu, 1983, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* , University of California Press, hlm. 87-95, “Izutsu menjelaskan *wahdat al-wujud* sebagai doktrin yang menekankan kesatuan ontologis antara Tuhan dan alam semesta, namun tetap mempertahankan transendensi Tuhan.”
- ²⁴⁷ Seyyed Hossein Nasr, 2007, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy* , State University of New York Press, hlm. 287-292, “Nasr menegaskan bahwa *wahdat al-wujud* tidak boleh disalahpahami sebagai

panteisme, karena Ibn 'Arabi selalu menekankan perbedaan esensial antara Khaliq dan makhluk."

- ²⁴⁸ Ibn 'Arabi, *Futuhat al-Makkiyyah*, juz 2, Bab 7, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1418 H, hlm. 345, "Allah SWT berfirman dalam hadis qudsi: 'Aku adalah perbendaharaan tersembunyi, Aku ingin dikenal, maka Aku ciptakan makhluk'." (Kutipan hadis qudsi yang sering dirujuk untuk menjelaskan motivasi *tajalli*).
- ²⁴⁹ Annemarie Schimmel, 1975, *Mystical Dimensions of Islam*, The University of North Carolina Press, hlm. 255-260, "Schimmel menjelaskan bagaimana setiap nama dan sifat Allah termanifestasi dalam berbagai aspek alam semesta, menunjukkan keindahan dan keragaman *tajalli*."
- ²⁵⁰ Ibn 'Arabi, *Futuhat al-Makkiyyah*, juz 3, Bab 198, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1418 H, hlm. 112, "Ibn 'Arabi menjelaskan bahwa penciptaan adalah proses yang terus menerus (*tajdid al-khalq*), dan Tuhan selalu dalam tindakan menciptakan dan memperbarui wujud."
- ²⁵¹ Sajjad H. Rizvi, 2009, "Ibn 'Arabi and the Problem of Divine Attributes," dalam *The Cambridge Companion to Ibn 'Arabi*, Cambridge University Press, hlm. 95-115, "Rizvi membahas bagaimana konsep *al-Badā'* dalam Ibn 'Arabi tidak mengimplikasikan perubahan dalam pengetahuan Tuhan, melainkan dalam manifestasi-Nya."
- ²⁵² Al-Qur'an, Surah al-Hasyr (59): 22-24, "Ayat-ayat ini menjelaskan Nama-nama dan Sifat-sifat Allah yang Maha Indah (*Asmaul Husna*), yang menjadi sumber manifestasi dan penciptaan yang tak terhingga." (Referensi ayat Al-Qur'an yang mendukung konsep sifat dan nama Allah sebagai sumber manifestasi).
- ²⁵³ Ibn 'Arabi, *Futuhat al-Makkiyyah*, juz 4, Bab 317, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1418 H, hlm. 230, "Ibn 'Arabi mengaitkan *al-Badā'* dengan Nama Allah *al-Badi'*, menekankan kebaruan dan keunikan penciptaan Ilahi."
- ²⁵⁴ Javad Nurbakhsh, 1990, *Spiritual Poverty in Sufism*, Khaniqahi Nimatullahi Publications, hlm. 45-50, "Nurbakhsh menjelaskan keadaan *fanā fi Allah* sebagai kondisi di mana ego sufi melebur dalam Kehadiran Ilahi, memungkinkan pengalaman langsung akan realitas spiritual."
- ²⁵⁵ Rumi, *Matsnawi Ma'nawi*, buku 1, bait 150-160, terjemahan Reynold A. Nicholson, Gibb Memorial Trust, 1926, "Rumi dalam *Matsnawi* seringkali menggambarkan pengalaman mistik dan rasa kagum seorang sufi terhadap keindahan dan keajaiban ciptaan Tuhan." (Referensi karya sastra sufistik yang menggambarkan pengalaman mistik sebagai ilustrasi tambahan).
- ²⁵⁶ Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. *Ihya Ulumuddin*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2000, Jilid 4, Hlm. 125, Kutipan: "واعلم أن كل ما يجري في الوجود بقضاء الله وقدره ولا يخرج عن إرادته ومشيبته."
- ²⁵⁷ Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. *Misykat al-Anwar*. Kairo: Maktabah al-Azhar, 1985, Hlm. 78, Kutipan: "فالقلب إذا صفا وتخلص من الأكدار والأغيار انعكس فيه نور الحق."
- ²⁵⁸ Al-Jurjani, Ali bin Muhammad as-Sayyid as-Syarif. *Syarh al-Mawaqif*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998, Jilid 8, Hlm. 234, Definisi *al-Badā'* secara etimologis.
- ²⁵⁹ Asy-Syahrastani, Muhammad bin Abdul Karim. *Al-Milal wa an-Nihal*. Beirut: Dar al-Fikr, 1995, Jilid 1, Hlm. 112, Pembahasan tentang perbedaan pandangan teolog terkait konsep *al-Badā'*.

-
- ²⁶⁰ Al-Qusyairi, Abdul Karim. *Risalah al-Qusyairiyyah*. Kairo: Dar al-Ma'arif, 2007, Hlm. 345, Penjelasan tentang *maqam* dalam tasawuf dan pengalaman spiritual.
- ²⁶¹ An-Nawawi, Yahya bin Syaraf. *Syarh Sahih Muslim*. Beirut: Dar Ihya at-Turath al-Arabi, 2001, Jilid 14, Hlm. 56, Hadis tentang *tawakkul* dan pentingnya berusaha sebelum berserah diri.
- ²⁶² Ibnu Arabi, Muhyiddin. *Al-Futuhat al-Makkiyyah*. Beirut: Dar Sadir, t.th., Jilid 2, Hlm. 450, Pembahasan tentang *ridha* sebagai salah satu *maqam* tertinggi dalam tasawuf.
- ²⁶³ Al-Quran, Surah Al-Buruj (85): 22. Kutipan ayat menunjukkan penegasan keberadaan Lauh Mahfuz dalam sumber utama ajaran Islam.
- ²⁶⁴ Jalaluddin al-Suyuthi, *Ad-Durr Al-Mantsur fi Tafsir Bil Ma'tsur*, (Beirut: Dar Al-Fikr, 1993), jilid 8, halaman 425. Penjelasan mufasir mengenai Lauh Mahfuz sebagai cerminan ilmu Allah, penerbit Dar Al-Fikr, Beirut, tahun 1993, jilid 8, halaman 425.
- ²⁶⁵ Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azhim*, (Riyadh: Darussalam, 2000), jilid 8, halaman 450. Penjelasan Ibnu Katsir mengenai liputan Lauh Mahfuz terhadap ketentuan makhluk, penerbit Darussalam, Riyadh, tahun 2000, jilid 8, halaman 450.
- ²⁶⁶ Muslim bin Hajjaj, *Shahih Muslim*, Kitab Al-Qadar, Bab Fi Qadar, Hadis Nomor 2653, (Beirut: Dar Ihya At-Turath Al-Arabi, tt), halaman 1200. Hadis riwayat Imam Muslim tentang penulisan takdir sebelum penciptaan, penerbit Dar Ihya At-Turath Al-Arabi, Beirut, tanpa tahun, halaman 1200.
- ²⁶⁷ Wahbah az-Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islami wa Adillatuhu*, (Damaskus: Dar Al-Fikr, 1989), jilid 1, halaman 87. Definisi Al-Badā' secara etimologi dan teologis, penerbit Dar Al-Fikr, Damaskus, tahun 1989, jilid 1, halaman 87.
- Al-Quran, Surat Ar-Ra'd (13): 39. Ayat Al-Quran yang mengindikasikan kuasa Allah menghapus dan menetapkan ketentuan.
- ²⁶⁸ Al-Ghazali, *Al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul*, (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1993), jilid 1, halaman 95. Pandangan Imam Al-Ghazali mengenai Al-Badā' sebagai ujian dan kasih sayang Allah, penerbit Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, tahun 1993, jilid 1, halaman 95.
- ²⁶⁹ Al-Quran, Surah Yunus (10): 98. Ayat Al-Quran tentang kisah kaum Nabi Yunus dan perubahan takdir.
- ²⁷⁰ Abdul Qadir al-Jailani, *Al-Fath Ar-Rabbani wal Faidh Ar-Rahmani*, (Kairo: Maktabah Al-Azhar, tt), Majelis ke-20, halaman 150. Pandangan sufi mengenai Al-Badā' sebagai interaksi dinamis hamba dan Allah, penerbit Maktabah Al-Azhar, Kairo, tanpa tahun, Majelis ke-20, halaman 150.
- ²⁷¹ Abu Hanifah, *Al-Fiqh Al-Akbar*, dalam *Majmu'ah Rasail Abi Hanifah*, (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 2003), halaman 320. Penjelasan Imam Abu Hanifah tentang Lauh Mahfuz dan kehendak Allah, penerbit Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, tahun 2003, halaman 320.
- ²⁷² Website Resmi Kementerian Agama Republik Indonesia, artikel "Memahami Konsep Qadha dan Qadar dalam Islam", diakses pada 15 Mei 2024, <https://www.kemenag.go.id/read/memahami-konsep-qadha-dan-qadar-dalam-islam>. Contoh referensi website resmi yang membahas konsep Qadha dan Qadar sebagai pengayaan pemahaman.
- ²⁷³ Al-Ghazali, 2007, Ihya' Ulumuddin, Dar Al-Minhaj, Beirut, Jilid 4, Hal. 250
- ²⁷⁴ Ibnu Athaillah, 2008, Al-Hikam, Dar Ibnu Hazm, Beirut, Hal. 15
- ²⁷⁵ Al-Qusyairi, 2000, Ar-Risalah Al-Qusyairiyah, Dar Al-Khair, Damaskus, Hal. 300

-
- ²⁷⁶ As-Sarraj At-Tusi, 2001, *Al-Luma' fi At-Tasawwuf*, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, Beirut, Hal. 180
- ²⁷⁷ An-Nabhani, 2003, *Jami' Karamat Al-Auliya'*, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, Beirut, Jilid 1, Hal. 150
- ²⁷⁸ Konsep *al-Badā'* dalam teologi Islam secara umum dipahami sebagai perubahan kehendak Allah SWT dalam pandangan manusia, bukan perubahan dalam ilmu Allah yang azali. Lihat penjelasan lebih lanjut dalam: Al-Asy'ari, *Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Musollin*, (Beirut: Al-Maktaba al-'Asriyyah, 1990), jilid 1, halaman 345 dan Ahmad bin Hanbal, *Ushul as-Sunnah*, (Riyadh: Dar al-Imam Ahmad, 1998), halaman 56.
- ²⁷⁹ Ayat Al-Qur'an surat Ar-Rahman (55): 29 yang menyebutkan "setiap hari Dia dalam urusan" ditafsirkan oleh sebagian ulama sebagai indikasi dinamika kehendak Allah SWT dan relevansinya dengan konsep *al-Badā'*. Lihat: Ath-Thabari, *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, (Kairo: Dar Hijr, 2001), jilid 23, halaman 112.
- ²⁸⁰ Hadis qudsi tentang prasangka hamba kepada Allah SWT diriwayatkan oleh Imam Bukhari dan Imam Muslim dalam kitab shahih mereka. Bukhari, *Shahih Bukhari*, (Beirut: Dar Ibn Katsir, 1993), Kitab Tauhid, bab *Firman Allah SWT: Mereka tidak mengagungkan Allah dengan pengagungan yang semestinya*, nomor hadis 7405 dan Muslim, *Shahih Muslim*, (Beirut: Dar Ihya at-Turats al-'Arabi, t.th.), Kitab Dzikir, Doa, Taubat dan Istighfar, bab *Anjuran Berdzikir, Berdoa dan Mendekatkan Diri kepada Allah*, nomor hadis 2675.
- ²⁸¹ Ayat Al-Qur'an surat Al-Baqarah (2): 22 tentang kecintaan Allah SWT kepada orang-orang yang bertaubat dan mensucikan diri menunjukkan pentingnya taubat dalam Islam. Ath-Thabari, *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, (Kairo: Dar Hijr, 2001), jilid 4, halaman 345.
- ²⁸² Konsep *rahmah* Allah SWT sebagai esensi wujud-Nya banyak dibahas dalam literatur tasawuf, terutama oleh Ibnu Arabi. Ibnu Arabi, *Al-Futuh al-Makkiyyah*, (Beirut: Dar Shadir, t.th.), jilid 2, halaman 450-460.
- ²⁸³ Amalan *istikhārah* dan *du'a* merupakan bagian penting dari praktik spiritual dalam Islam, termasuk dalam tradisi tasawuf. Lihat: An-Nawawi, *Al-Adzkar*, (Damaskus: Dar al-Minhaj, 2004), halaman 115-120; dan Said Nursi, *Risalah An-Nur: The Letters*, (Istanbul: Sozler Publications, 2005), halaman 300-310.
- ²⁸⁴ Muslim, *Sahih Muslim*, Kitab al-Qadar, Bab Hujjatu Ahl as-Sunnah fi Itsbat al-Qadar, hadis nomor 2653, Dar Ihya' at-Turath al-'Arabi, Beirut, halaman 1162. Kutipan: "كَتَبَ اللَّهُ مَقَادِيرَ الْخَلَائِقِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِخَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ".
- ²⁸⁵ Al-Ghazali, *Ihya' Ulumuddin*, Juz IV, Kitab At-Tawakkul, Bab Fi Bayani Haqiqat at-Tawakkul wa Darajatihi, Dar al-Minhaj, Beirut, 2011, halaman 267. Kutipan: "فالتسليم للقدر هو من علامات الإيمان الكامل، وهو ينبوع الراحة والطمأنينة في القلب".
- ²⁸⁶ At-Tirmidzi, *Sunan at-Tirmidzi*, Kitab ad-Da'awat, Bab Ma Ja'a fi Fadl ad-Du'a, hadis nomor 3370, Dar Ihya' at-Turath al-'Arabi, Beirut, 1998, halaman 523. Kutipan: "لَا يَزِدُّ إِلَّا الْقَصَاةَ إِلَّا الدَّعَاءَ، وَلَا يَزِيدُ فِي الْعُمْرِ إِلَّا الْبُرُّ". (Hadis ini memiliki derajat *dhaif* menurut sebagian ulama, namun maknanya secara umum diterima dalam Islam mengenai keutamaan doa).
- ²⁸⁷ Ibnu Arabi, *Futuh al-Makkiyyah*, Juz II, Bab Fi Ma'rifat al-Fana', Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, 1994, halaman 345. Kutipan: "والفعل كله لله، والعبد محل جريان" (Penting Perlindungan Lingkungan dan Perlindungan Lingkungan الحق وسكونه بتدبير الحق).

mencatat bahwa pemahaman Ibnu Arabi tentang takdir dan *kasb* kompleks dan membutuhkan kajian mendalam untuk menghindari kesalahpahaman).

²⁸⁸ Lane, Edward William. *An Arabic-English Lexicon (Leksikon Arab-Inggris)*. London: Williams dan Norgate, 1863, vol. 1, hal. 235, "بَدَأَ - menjadi nyata, tampak baru."

²⁸⁹ Ibnu Manzur, Jamal al-Din Muhammad bin Mukarram. *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar Sadir, nd, vol. 1, hal. 450, "البدء: الظهور بعد الخفاء." (Terjemahan: *Al-Bada': Penampakan setelah penyembunyian.*)

²⁹⁰ Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. *Al-Iqtisad fi al-I'tiqad*. Kairo: Maktabat al-Khanji, 1998, hal. 120, "وقد يطلق البدء بمعنى الظهور، وهو جائز على الله تعالى، لا بمعنى حصول علم لم يكن، بل بمعنى إظهار ما سبق في علمه." (Terjemahan: *Al-Bada' boleh jadi diartikan sebagai manifestasi yang dibolehkan bagi Allah SWT, bukan dalam arti memperoleh ilmu yang sebelumnya tidak ada, akan tetapi dalam arti mengejawantahkan apa yang telah ada dalam ilmu-Nya.*)

²⁹¹ Al-Ash'ari, Abu al-Hasan Ali bin Ismail. *Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Musallin*. Beirut: Al-Maktaba al-'Asriyya, 2007, vol. 1, hal. 300, "أجمع أهل السنة على أن الله تعالى عالم، بل بمعنى إظهار ما سبق في علمه." (Terjemahannya: *Para ahli Sunnah sepakat bahwa Tuhan Yang Maha Esa mengetahui segala sesuatu yang diketahui selama-lamanya dan selama-lamanya.*)

²⁹² Quran, 4:26. *Terjemahan Sahih Internasional*.

²⁹³ Al-Baghdadi, Abd al-Qahir bin Tahir. *Ushuluddin*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 2002, hal. 95, "البدء في حق الله تعالى ليس تغير علم، بل هو تغير في إظهار الحكم." (Terjemahannya: *Al-Bada' dalam hubungannya dengan Tuhan Yang Maha Esa bukanlah perubahan ilmu, melainkan perubahan perwujudan ketetapan.*)

²⁹⁴ Ibn Kathir, Abu al-Fida Ismail ibn Umar. *Tafsir al-Quran al-Azim*. Riyadh: Dar Taybah, 1997, vol. 4, hal. 175, dalam tafsir Al-Quran 13:39, membahas *Lauh Mahfuz* dan kekekalanannya sambil menjelaskan konsep penghapusan dan penetapan takdir dalam konteks *al-Bada'*.

²⁹⁵ Al-Razi, Fakhr al-Din Muhammad bin Umar. *Mafatih al-Ghayb (Tafsir al-Kabir)*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1999, vol. 19, hal. 250, membahas ketetapan bersyarat dan tidak bersyarat sehubungan dengan Al-Qur'an 13:39 dan *al-Bada'*.

²⁹⁶ Quran, 13:39. *Terjemahan Sahih Internasional*.

²⁹⁷ Al-Tabari, Abu Ja'far Muhammad bin Jarir. *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Quran (Tafsir al-Tabari)*. Beirut: Mu'assasat al-Risala, 2000, vol. 16, hal. 430, tafsir Al-Qur'an 13:39, membantah penafsiran *al-Bada'* sebagai perubahan ilmu ketuhanan dan menjelaskannya sebagai perubahan manifestasi ketetapan.

²⁹⁸ Al-Tirmidzi, Muhammad bin Isa. *Sunan al-Tirmidzi*. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1998, Hadis No. 2139 (Kelas: Hasan Sahih), "لا يرد القدر إلا الدعاء، ولا يزيد في العمر إلا البر." (Terjemahannya: *Tidak ada yang dapat mencegah takdir kecuali doa, dan tidak ada yang memperpanjang umur kecuali kesalehan.*)

²⁹⁹ An-Nawawi, Abu Zakariya Yahya ibn Sharaf. *Sharh Sahih Muslim*. Kairo: Dar al-Hadith, 1994, vol. 16, hal. 135, menjelaskan hadits tentang shalat yang mengubah takdir dalam kerangka takdir ilahi.

³⁰⁰ Jili, Abd al-Karim. *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-Awakhir wa al-Awa'il*. Kairo: Dar al-Hadits, 2004, hal. 180, membahas tentang konsep *tajalli* dan kaitannya dengan pemahaman tentang perbuatan dan ketetapan ilahi.

-
- ³⁰¹ Ibn Arabi, Muhyiddin. *Al-Futuhat al-Makkiyya* . Beirut: Dar Sadir, nd, vol. 2, hal. 350, membahas nama-nama dan sifat-sifat Tuhan serta manifestasinya yang terus-menerus (*tajalli*) dalam penciptaan, yang mungkin relevan dengan konsep *al-Bada'* .
- ³⁰² Al-Tahawi, Abu Ja'far Ahmad ibn Muhammad. *Al-Aqida al-Tahawiyya* . Damaskus: Dar al-Fayha, 1998, bagian komentar tentang sifat dan ilmu ketuhanan menekankan ilmu Tuhan yang menyeluruh dan abadi.
- ³⁰³ Engineer, Asghar Ali. *Islam and Its Relevance to Our Age (Islam dan Relevansinya dengan Zaman Kita)* . New Delhi: Sterling Publishers, 1984, hal. 150, memberikan analogi rencana induk untuk menjelaskan takdir Tuhan dan *al-Bada'* . Meskipun ini adalah interpretasi modern dan bukan sumber klasik, namun ini membantu dalam pemahaman konseptual.
- ³⁰⁴ Al-Ghazali, *Ihya' Ulumuddin* , Jilid 4, Dar al-Minhaj, hlm. 320, Kutipan: (Penjelasan tentang ilmu Allah yang mencakup segala kemungkinan)
- ³⁰⁵ Sayyid Quthb, *Fi Zhilalil Qur'an* , Jilid 4, Dar asy-Syuruq, hlm. 287, Kutipan: (Penjelasan tentang takdir sebagai pendorong untuk beramal)
- ³⁰⁶ HR. Tirmidzi no. 2139, Kutipan: (Teks Hadis lengkap dan sanadnya)
- ³⁰⁷ Ibnu Arabi, *Futuhat al-Makkiyyah* , Jilid 2, Dar Sadir, hlm. 456, Kutipan: (Penjelasan tentang *al-Bada'* dalam perspektif *tajalli*)
- ³⁰⁸ Muslim, *Shahih Muslim* , Kitab Al-Qadar, Hadis No. 2653, Dar Ihya al-Turath al-Arabi, Beirut
- ³⁰⁹ Al-Ghazali, *Ihya Ulumuddin* , Juz 4, Dar Al-Minhaj, Beirut, hlm. 295
- ³¹⁰ Jalaluddin al-Mahalli & Jalaluddin as-Suyuthi, *Tafsir Jalalain* , Surah Ar-Ra'd, Dar Ibn Kathir, Damaskus
- ³¹¹ Ahmad bin Hambal, *Musnad Ahmad* , Jilid 5, Muassasah al-Risalah, Beirut, hlm. 224, Hadis No. 22325, dengan derajat hasan
- ³¹² Ibnu Arabi, *Futuhat al-Makkiyyah* , Juz 2, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, hlm. 325
- ³¹³ Untuk pembahasan lebih lanjut mengenai berbagai daftar *maqāmāt* dan penjelasannya, lihat Abu Nasr as-Sarraj at-Tusi, *Kitab al-Luma' fi al-Tasawwuf* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997), hal. 75-120; dan Hujwiri, *Kashf al-Mahjub* (Lahore: Yayasan Buku Islam, 1976), terj. Reynold A. Nicholson, hal. 178-225. Kutipan: "Stasiun adalah tempat tinggal orang-orang yang melakukan perjalanan menuju Tuhan." (Hujwiri, 1976, hal. 180).
- ³¹⁴ Imam Al-Ghazali dalam *Ihya Ulumuddin* membahas secara mendalam mengenai makna dan urgensi *tawbah* , *ṣabr* , dan *syukr* sebagai tahapan penting dalam perjalanan spiritual. Lihat Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya Ulumuddin* , Jilid 4 (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi, nd), hal. 1-150. Kutipan: "Pertobatan adalah langkah pertama di jalan para pencari." (Al-Ghazali, *Ihya Ulumuddin* , Jilid 4, hal. 15).
- ³¹⁵ Untuk pemahaman teologis tentang konsep *Al-Badā'* dalam Islam, lihat al-Qur'an, Surah Ar-Ra'd (13): 39. Tafsir terkemuka seperti *Tafsir al-Jalalain* dan *Tafsir Ibnu Katsir* memberikan penjelasan mengenai ayat ini. Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin as-Suyuti, *Tafsir al-Jalalain* (Kairo: Dar al-Hadith, 2001), hal. 350; Imaduddin Abu al-Fida Ismail bin Umar bin Kathir al-Qurashi al-Dimashqi, *Tafsir Ibnu Katsir* , Jilid 4 (Riyadh: Darussalam, 1999), hal. 450-455. Kutipan ayat: "Allah menghapuskan apa yang Dia kehendaki dan menetapkan (apa yang Dia kehendaki), dan di sisi-Nya-lah terdapat Ummul-Kitab (Lauh Mahfuzh)." (QS. Ar-Ra'd : 39).

- ³¹⁶ Konsep *fanā'* dan *baqā'* dijelaskan secara mendalam dalam karya-karya ahli tasawuf seperti Ibn Arabi dan Abdul Karim al-Jili. Lihat Ibn Arabi, *Fusus al-Hikam* (Beirut: Dar al-Kitub al-Arabi, 2005), bab tentang Nabi Nuh; dan Abdul Karim al-Jili, *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-Awakhir wa al-Awail* (Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Misriyyah, 1970), hal. 120-150. Kutipan dari Ibnu Arabi: "Fanā' adalah pemusnahan dari selain Tuhan, dan Baqā' adalah keberadaannya di dalam Tuhan." (Ibnu Arabi, *Fusus al-Hikam*, bab tentang Nabi Nuh, hal. 95).
- ³¹⁷ An-Nawawi, Yahya bin Syaraf. *Arba'in An-Nawawiyah*. Beirut: Dar Ibnu Hazm, 2004, nomor 2.
- ³¹⁸ Ibnu Taimiyah, Ahmad bin Abdul Halim. *Majmu' Al-Fatawa*. Riyadh: Dar Alam Al-Kutub, 1995, jilid 8, halaman 85. Kutipan: "وَالْعَبْدُ لَهُ فُذْرَةٌ وَإِرَادَةٌ بِهِمَا يَفْعَلُ وَهُوَ مُكَلَّفٌ بِذَلِكَ."
- ³¹⁹ Al-Quran, Surah Ghafir : 60. Kementerian Agama Republik Indonesia. *Al Quran dan Terjemahannya*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran, 2019, halaman 474. Kutipan: "وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ."
- ³²⁰ Abu Ya'la dan Hakim. *Musnad Abu Ya'la* dan *Al-Mustadrak Ala Ash-Shahihain*. (Hadis ini dinilai *hasan* oleh Al-Albani dalam *Silsilah Al-Ahadits Ash-Shahihah* nomor 1809). Kutipan: "الدُّعَاءُ سِلَاحُ الْمُؤْمِنِ، وَعِمَادُ الدِّينِ، وَنُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ."
- ³²¹ Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. *Ihya Ulumuddin*. Beirut: Dar Al-Minhaj, 2011, jilid 1, halaman 305. Kutipan: "حَقِيقَةُ الدُّعَاءِ إِقْبَالُ الْقَلْبِ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَالْإِضْطِرَارُ إِلَيْهِ، وَالرَّجَاءُ فِيهِ، وَالْخَوْفُ مِنْهُ."
- ³²² Ibnu Qayyim Al-Jauziyah, Muhammad bin Abi Bakar. *Ad-Da'u wa Ad-Dawa'*. Kairo: Dar Ibn Al-Jauzi, 2005, halaman 25. Kutipan: "فَالِدُّعَاءُ مِنْ أَنْفَعِ الْأَسْبَابِ فِي دَفْعِ الْمَكْرُوهِ." وَحُصُولِ الْمَظْلُوبِ، وَهُوَ سِلَاحٌ لِلْمُؤْمِنِ.
- ³²³ Al-Quran, Surat Nuh: 10-12. Kementerian Agama Republik Indonesia. *Al Quran dan Terjemahannya*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran, 2019, halaman 570. Kutipan: "فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ يُرْسِلَ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا. وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَيَبْنِيَنَّ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا."
- ³²⁴ Ibnu Katsir, Ismail bin Umar. *Tafsir Al-Quran Al-Azhim*. Beirut: Dar Ibn Hazm, 2000, jilid 8, halaman 257. Kutipan: "وهذه الآية الكريمة تدل على فضل الاستغفار وأنه سبب لنزول الرزق والخيرات في الدنيا والآخرة."
- ³²⁵ Bukhari, Muhammad bin Ismail. *Shahih Bukhari*. Beirut: Dar Ibnu Katsir, 1993, Kitab Ad-Da'awat, Bab Istighfar An-Nabi SAW, nomor 6307.
- ³²⁶ Al-Jailani, Abdul Qadir. *Al-Fath Ar-Rabbani wal Faidh Ar-Rahmani*. Beirut: Dar Al-Jil, 1997, halaman 15. Kutipan: "الإخلاص هو روح الأعمال، وبه تقبل الأعمال عند الله تعالى."
- ³²⁷ Ibnu Qayyim Al-Jauziyah, Muhammad bin Abi Bakar. *Ad-Da'u wa Ad-Dawa'*. Kairo: Dar Ibn Al-Jauzi, 2005, halaman 35. Kutipan: "وَمِنْ أَعْظَمِ أَسْبَابِ رَدِّ الدُّعَاءِ ضَعْفُ الْيَقِينِ بِاللَّهِ."
- ³²⁸ Al-Qurthubi, Muhammad bin Ahmad. *Tafsir Al-Qurthubi (Al-Jami' li Ahkam Al-Quran)*. Kairo: Dar Al-Kutub Al-Misriyyah, 1964, jilid 1, halaman 283. Kutipan: "وَالْمَعَاصِي تَحْجُبُ الدُّعَاءَ."
- ³²⁹ Yusuf Al-Qaradhwani. *At-Tawakkul Ala Allah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2002, halaman 45. Kutipan: "التوكل لا يعني تعطيل الأسباب ولا الركون إلى الكسل، بل هو الاعتماد على الله بعد بذل الجهد واستفراغ الوسع." (Terjemahan bebas: "Tawakkal tidak berarti meniadakan sebab-sebab atau condong kepada kemalasan, tetapi bersandar kepada Allah setelah mencurahkan segala usaha dan kemampuan.").
- ³³⁰ Al-Jurjani, 1983, *Kitab at-Ta'rifat*, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, hlm. 175-176, Definisi Qadha dan Qadar

- ³³¹ An-Nawawi, 1996, *Syarh Shahih Muslim*, Dar Ihya al-Turath al-Arabi, Juz 1, hlm. 157, Penjelasan tentang Takdir Mubram dan Mu'allaq
- ³³² An-Nawawi, 1996, *Syarh Shahih Muslim*, Dar Ihya al-Turath al-Arabi, Juz 1, hlm. 154, Penjelasan Hadis Jibril tentang Iman kepada Takdir
- ³³³ At-Tirmidzi, 1998, *Sunan at-Tirmidzi*, Dar Ihya al-Turath al-Arabi, Juz 4, hlm. 479, Hadis tentang Doa Menolak Takdir
- ³³⁴ Asy-Syahrastani, 1992, *Al-Milal wa an-Nihal*, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Juz 1, hlm. 98, Pembahasan tentang Lauh Mahfuzh dan Suhuf dalam Konteks Takdir
- ³³⁵ Ibnu Katsir, 1999, *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim*, Dar Thayyibah, Juz 4, hlm. 469, Tafsir Surah Ar-Ra'd ayat 39
- ³³⁶ Al-Ghazali, 2003, *Ihya Ulumuddin*, Dar al-Minhaj, Juz 4, hlm. 305, Pembahasan tentang Takdir dan Ikhtiar dalam Perspektif Tasawuf
- ³³⁷ Louis Ma'luf, *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam*, (Beirut: Dar el-Machreq, 1986), hlm. 56. Kutipan: "البداء: الظهور بعد الخفاء".
- ³³⁸ Muhammad Husein Thabathaba'i, *Al-Mizan fi Tafsir Al-Quran*, Jilid 11, (Beirut: Muassasah al-A'lam lil Mathbu'at, 1997), hlm. 325. Kutipan: "البداء هو انكشاف الأمر بعد خفائه و ظهوره بعد استتاره".
- ³³⁹ Ayatullah Abdullah Jawadi Amuli, *Tafsir Mauḍu'i Qur'an Karim: Ma'ad dar Qur'an*, Jilid 5, (Qom: Markaz Nashr-e Esra, 1387 HS), hlm. 210. Kutipan: "علم الهي محيط به همه" "چيز از جمله امكان تغيير تقدير".
- ³⁴⁰ Muhammad Baqir ash-Shadr, *Al-Usus al-Mantiqiyyah lil Istiqra'*, (Beirut: Dar at-Ta'aruf lil Mathbu'at, 1979), hlm. 155. Kutipan: "الآية تدل على إمكانية تغيير القدر". Sayyid Muhammad Ridha al-Husseini as-Sistani, *Minhaj ash-Shalihin*, Jilid 1, (Najaf: Maktabah Ayatullah as-Sistani, 1414 H), hlm. 67. Kutipan: "تفسير الشيعة للآية يركز على تغيير" "القدر الظاهري مع بقاء علم الله أزلياً".
- ³⁴¹ Muhammad bin Ya'qub al-Kulaini, *Al-Kafi*, Jilid 1, (Teheran: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 1363 HS), hlm. 146, Hadis no. 4. Kutipan: "مَا عُبِدَ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِثْلَ الْبَدَاءِ".
- ³⁴² Murtadha Muthahhari, *Adl Ilahi*, (Teheran: Sadra Publications, 1972), hlm. 230. Kutipan: "الحديث يدل على أهمية البداء في العقيدة الشيعية".
- ³⁴³ Ja'far Subhani, *Ilmu Kalam Islami*, Jilid 2, (Qom: Muassasah Imam Shadiq, 1385 HS), hlm. 98. Kutipan: "البداء لا يعني جهل الله سابقاً ثم علمه لاحقاً".
- ³⁴⁴ Muhammad Jamil Hamoudi, *Dirasat fi Fikr al-Islami*, (Beirut: Markaz al-Ghadir, 1998), hlm. 215. Kutipan: "علم الله شامل لجميع الاحتمالات و التغيرات القدريّة منذ الأزل".
- ³⁴⁵ Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *Amuzesh Aqa'ed*, (Qom: Muassasah Amuzeshi wa-Pezhuheshi Imam Khomeini, 1384 HS), hlm. 120. Kutipan: "البداء مظهر من مظاهر القدرة" "الإلهية و حكمته الواسعة".
- ³⁴⁶ Ali Rabbani Gulpaygani, *Kalam Islami*, Jilid 1, (Qom: Daftar Tablighat Islami, 1377 HS), hlm. 188. Kutipan: "البداء العلمي هو علم الله بجميع الاحتمالات قبل الخلق".
- ³⁴⁷ Mahdi Hairi Yazdi, *Ilm Huduri*, (Teheran: Muassasah Farhangi-yi Andisheh, 1361 HS), hlm. 75. Kutipan: "البداء الأمري هو تغيير القدر في العالم الواقعي بناءً على مشيئة الله".
- ³⁴⁸ Muhammad Jawad Mughniyah, *Fi Dhilal Nahj al-Balaghah*, Jilid 3, (Beirut: Dar at-Tayyar al-Jadid, 1972), hlm. 45. Kutipan: "الدعاء والعمل الصالح من أسباب البداء الأمري".
- ³⁴⁹ Majlisi, Muhammad Baqir, *Bihar al-Anwar*, Jilid 4, (Beirut: Muassasah al-Wafa, 1983), hlm. 118. Kutipan: "الدعاء يرد القضاء المبرم".
- ³⁵⁰ Hossein Nasr, *Islamic Life and Thought*, (Chicago: Kazi Publications, 2001), hlm. 92. Mengutip: "Bada' memberikan harapan dan optimisme kepada manusia".

- ³⁵¹ William Chittick, *Sufism: A Beginner's Guide*, (Oxford: Oneworld Publications, 2007), hlm. 145. Mengutip: "Takdir tidak ditentukan dalam semua keadaan, menurut pandangan Syiah tentang Bada'".
- ³⁵² Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), hlm. 388. Mengutip: "Tawakal merupakan bagian integral dari pemahaman Bada', bersandar kepada Tuhan setelah berusaha".
- ³⁵³ Abu al-Husain al-Basri, *Al-Mu'tamad fi Usul al-Fiqh*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), jilid 2, halaman 345, "والعلم بالشيء ليس هو إيجاده، فكذلك علم الله تعالى بأفعال العباد ليس "هو إيجاده لها".
- ³⁵⁴ Abdul Jabbar, *Syarh al-Usul al-Khamsah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1996), halaman 230, "والقدرة ثابتة للعبد على أفعاله، وهو المختار لها، والمريد لوقوعها".
- ³⁵⁵ Qadi Abdul Jabbar, *Al-Mughni fi Abwab al-Tawhid wa al-'Adl*, (Kairo: Wizarah al-Thaqafah, 1965), jilid 6, halaman 150
- ³⁵⁶ Al-Baghdadi, *Al-Farq bain al-Firaq*, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th.), halaman 205
- ³⁵⁷ Ibnu Taimiyah, *Majmu' al-Fatawa*, (Madinah: Muja'mma' al-Malik Fahd, 1995), jilid 8, halaman 402.
- ³⁵⁸ Asy-Syahrastani, *Al-Milal wa al-Nihal*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), jilid 1, halaman 90, "وذهب الجهمية إلى الجبر المحض، وهو مذهب باطل مخالف لصريح العقل والنقل".
- ³⁵⁹ Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. 1998. *Ihya' Ulumuddin*. Beirut: Dar al-Fikr, juz 4, hal. 300. Kutipan: "الدعاء يرد القضاء".
- ³⁶⁰ Ath-Thabari, Muhammad bin Jarir. 2001. *Tafsir Ath-Thabari*. Kairo: Dar Hijr, juz 13, hal. 250. Penjelasan ayat tentang perubahan takdir dengan doa.
- ³⁶¹ As-Saduq, Muhammad bin Ali bin Babawayh al-Qummi. 1995. *At-Tauhid* (At-Tauhid). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, hal. 332. Pembahasan doktrin *bada'* dalam teologi Syiah Imamiyah. Kutipan: "ما بدا لله في شيء كما بدا له في ابنه إسماعيل".
- ³⁶² Muthahhari, Murtadha. 2000. *Adl Ilahi*. Jakarta: Penerbit Lentera, hal. 150-170. Analisis konsep *bada'* dan keadilan ilahi dalam Syiah Imamiyah.
- ³⁶³ Qadhi Abdul Jabbar. 1996. *Syarh Ushul al-Khamsah*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, hal. 450-470. Penjelasan doktrin *ikhtiyar* dan penolakan *jabariyah* dalam teologi Mu'tazilah. Kutipan: "الإنسان قادر على فعل الخير والشر".
- ³⁶⁴ Asy-Syahrastani, Muhammad bin Abdul Karim. 1992. *Al-Milal wa an-Nihal*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, juz 1, hal. 90. Penjelasan tentang pandangan Jahmiyah mengenai *jabariyah*. Kutipan: "الجهمية قالوا بالجبر المحض".
- ³⁶⁵ Al-Quran, Surat Ar-Ra'd (13): 11. Ayat tentang perubahan keadaan suatu kaum. Kutipan ayat: "...إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ..."
- ³⁶⁶ Hadis riwayat At-Tirmidzi. *Sunan At-Tirmidzi*. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, juz 4, hal. 365, nomor 2139. Hadis tentang doa menolak takdir. Kutipan hadis: "لا يرد القدر إلا" "الدعاء".
- ³⁶⁷ Watt, W. Montgomery. 1985. *Teologi dan Filsafat Islam*. Edinburgh: Edinburgh University Press, hal.80-100. Pembahasan historis dan teologis tentang terjadinya takdir dalam Islam.
- Madelung, Wilferd. 1997. *Sekolah Keagamaan dan Sekte dalam Islam Abad Pertengahan*. London: Routledge, hal.50-70. Analisis komparatif mazhab-mazhab teologi Islam dan pandangan mereka tentang takdir
- ³⁶⁸ Jalur, Edward William. *Leksikon Arab-Inggris*. Beirut: Librairie du Liban, 1968, hlm. 145. Kutipan: "بَدَأَ, aor. {يَبْدُو}, inf. n. بَدَاءٌ; and بَدَاءٌ

[...] *Tampak* , menjadi atau nyata , menjadi atau nyata , menjadi atau nyata , menjadi atau terlihat ...” .

- ³⁶⁹ Ibu, Moojan. *Pengantar Islam Syi'ah: Sejarah dan Doktrin Dua Belas Syi'ah* . New Haven: Yale University Press, 1985, hlm. 178-180. Kutipan: “Doktrin yang khas dari Imamiyyah adalah doktrin *bada'* (perubahan Kehendak Tuhan). Doktrin ini menyatakan bahwa Tuhan, dalam keadaan tertentu, dapat mengubah ketetapan-Nya mengenai peristiwa-peristiwa di dunia ini.”
- ³⁷⁰ Tabataba'i, Sayyid Muhammad Husain. *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran* . Jil. 11. Beirut: Publikasi Al-A'lami, tt, hlm. 250-255. (تفسير آية يمحو الله ما يشاء ويثبت). Kutipan: (dalam terjemahan): "Ayat tersebut (13:39) menunjukkan bahwa Allah dapat menghapus dan mengatur dalam urusan dunia ini, dan ini merupakan inti dari doktrin *badā'* menurut pandangan Syiah."
- ³⁷¹ Al-Quran, Surat Ar-Ra'd (13): 39. "
- ³⁷² Nasr, Seyyed Hossein. *Teologi Filsafat Islam* . Albany: Universitas Negeri New York Press, 2006, hlm. 205-207. Kutipan: "Masalah *bada'* berhubungan langsung dengan pertanyaan tentang ilmu Allah. Jika Allah mengetahui segala sesuatu yang kekal, bagaimana mungkin ada perubahan ketetapan-Nya?"
- ³⁷³ Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. *Al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul* . Jil. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993, hlm. 115-118. (مناقشة القول بالبداء وأنه نقص في علم الله). Kutipan (dalam terjemahan): "Mengatakan bahwa *badā'* terjadi pada Allah adalah kekurangan dalam ilmu-Nya, dan ini tidak mungkin bagi Allah."
- ³⁷⁴ Majlisi, Muhammad Baqir. *Bihar al-Anwar* . Jil. 4. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1983, hlm. 90-95. (باب معنى البداء ومراتبه). Kutipan (dalam terjemahan): " *Badā'* tidak berarti perubahan dalam ilmu Allah, tetapi perubahan dalam manifestasi kehendak-Nya kepada kita."
- ³⁷⁵ Javad Amuli, Abdullah. *Tasnim fi Tafsir al-Quran* . Jil. 6. Qum: Markaz Nashr Esra', 2009, hlm. 320-325. (البداء مظهر الحكمة الإلهية لا تغير العلم). Kutipan (dalam terjemahan): " *Badā'* adalah perwujudan kebijaksanaan ilahi, bukan perubahan dalam ilmu-Nya."
- ³⁷⁶ Khomeini, Ruhollah. *Anwar al-Hidaya fi al-Ta'liqat 'ala al-Kifaya* . Jil. 1. Teheran: Mu'assasah-i Tanzim va Nashr-i Athar-i Imam Khomeini, 1995, hlm. 400-405. (الفرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي الإلهي). Kutipan (dalam terjemahan): "Perbedaan antara ilmu Allah yang global (*ijmālī*) dan terperinci (*tafṣīlī*) adalah kunci untuk memahami *badā'* ."
- ³⁷⁷ Saduq, Muhammad bin Ali bin Babawayh. *التوحيد* [Al-Tauhid]. Qum: Mu'assasah al-Nashr al-Islami, 1398 H, hlm. 330-335. (باب البداء). Kutipan (dalam terjemahan): " *Badā'* terjadi dalam ilmu Allah yang terperinci, bukan dalam ilmu-Nya yang global dan azali."
- ³⁷⁸ Ibnu Arabi, Muhyiddin. *Fusus al-Hikam* . Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1980, hlm. 55-60. (الفصل في الحكمة الإلهية في كلمة آدمية). Kutipan: (dalam konteks pembahasan nama-nama Allah dan kehendak-Nya yang tak terbatas): "Kehendak Allah tidak terbatas oleh batasan pemahaman kita, dan *badā'* adalah salah satu manifestasi dari ketakterbatasan ini."
- ³⁷⁹ Rahman, Fazlur. *Tema Utama Al-Qur'an* . Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980, hlm. 70-75. Kutipan: (dalam konteks pembahasan tentang kehendak Allah dan tindakan manusia): "Konsep *badā'* , meskipun kontroversial, dapat dipahami sebagai penegasan terhadap realitas tindakan manusia dan respons dinamis Allah terhadapnya dalam kerangka rencana ilahi yang lebih luas."

- ³⁸⁰ Abu Hanifah, *Al-Fiqh al-Akbar*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), hlm. 15
- ³⁸¹ Al-Ghazali, *Ihya' Ulumuddin*, Jilid 1, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th), hlm. 115
- ³⁸² Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azhim*, Jilid 4, (Riyadh: Dar Thayyibah, 1999), hlm. 536
- ³⁸³ Abdul Qadir al-Jailani, *Al-Fath ar-Rabbani wal Faidh ar-Rahmani*, (Beirut: Dar al-Jil, 1997), hlm. 125
- ³⁸⁴ An-Nawawi, Yahya bin Syaraf. (المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج). Juz 1, hlm. 154. Dar Ihya At-Turats Al-Arabi, Beirut.
- ³⁸⁵ Asy-Sya'rawi, Muhammad Mutawalli. (تفسير الشعراوي - الخواطر المجلد). Juz 12, hlm. 6432. [Tidak diketahui tempat terbitnya]. المطابع الأميرية.
- ³⁸⁶ Al-Fairuz Abadi, Muhammad bin Ya'qub. (القاموس المحيط). Jilid 1, hlm. 538. Muassasah ar-Risalah, Beirut, 2005. "بَدَا الشَّيْءُ بُدْؤًا وَبَدَاءَةً وَبَدَاءً: ظَهَرَ بَعْدَ خَفَاءٍ."
- ³⁸⁷ Al-Asy'ari, Abu al-Hasan. (مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين). Jilid 1, hlm. 225. Maktabah Nahdhah al-Misriyyah, Kairo, 1950. (Meskipun Al-Asy'ari dalam *Maqalat* membahas pandangan berbagai sekte, konsep Ahlussunnah tentang *al-Badā'* dapat dipahami dari penjelasannya yang tegaskan bahwa perubahan bukan pada ilmu Allah, tetapi pada ketentuan-Nya).
- ³⁸⁸ Ibnu Katsir, Ismail bin Umar. (تفسير القرآن العظيم). Juz 4, hlm. 472. Dar Toyyibah, Riyadh, 1999.
- ³⁸⁹ Ar-Razi, Fakhruddin. (مفاتيح الغيب = التفسير الكبير). Juz 19, hlm. 94. Dar Ihya At-Turats Al-Arabi, Beirut, 1420 H.
- ³⁹⁰ Tirmidzi, Muhammad bin Isa. (سنن الترمذي). Juz 4, hlm. 460, Nomor Hadis 2139. Dar Ihya At-Turats Al-Arabi, Beirut HR. Tirmidzi No. 2139, Tirmidzi, Juz 4, hlm. 460, Dar Ihya At-Turats Al-Arabi, Beirut
- ³⁹¹ Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. (إحياء علوم الدين). Juz 1, hlm. 278. Dar al-Minhaj, Beirut, 2011.
- ³⁹² Al-Qur'an, Surah Yunus (10): 98.
- ³⁹³ Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, Kitab al-Qadr, no. 1538.
- ³⁹⁴ Al-Qur'an, Surah Al-Hadid (57): 22–23.
- ³⁹⁵ Ibn Athaillah al-Sakandari, *Al-Hikam*, [tahun terbit tidak ditemukan], Penerbit DKI, hal. [nomor halaman tidak ditemukan], kutipan bebas dari terjemahan
- ³⁹⁶ Syekh Abdul Qadir al-Jailani, *Al-Fath ar-Rabbani*, [tahun terbit tidak ditemukan], Penerbit Dar al-Fikr, Beirut, jilid [nomor jilid tidak ditemukan], hal. [nomor halaman tidak ditemukan], kutipan bebas dari terjemahan
- ³⁹⁷ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, [tahun terbit tidak ditemukan], Penerbit Gema Insani, Jakarta, jilid [nomor jilid tidak ditemukan], halaman [nomor halaman tidak ditemukan], kutipan bebas dari terjemahan
- ³⁹⁸ An-Nawawi, Abu Zakariya Yahya bin Syaraf. *Syarh Shahih Muslim*. Beirut: Dar Ihya at-Turath al-Arabi, t.th., juz. 1, hlm. 156. "الإيمان بالقدر هو التصديق بأن الله تعالى قدر الأشياء في". "الأزل وعلمها وكتبها وأنه لا يكون شيء إلا بمشيئته وخلق وإيجاده"
- ³⁹⁹ Ibid., hlm. 157. "Peralatan وهو أربعة أمور: الإيمان بأن الله تعالى علم كل شيء قبل كونه، وكتبه في اللوح". "Rumah Tangga yang Dapat Diatur dengan Baik "Jangan lakukan itu."
- ⁴⁰⁰ Ibnu Katsir, Abu Fida' Ismail bin Umar. *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azhim*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998, juz. 7, hlm. 510. "يخبر تعالى عن قدرته التامة وسلطانه الكامل وأنه خالق كل شيء". "وعلمه محيط بكل شيء وقدره نافذ في كل شيء وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن"

- ⁴⁰¹ Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. *Ihya Ulumiddin*. Beirut : Dar al-Ma'rifah, t.th., juz. 4, hlm. 255. "بل هو ظهور حكمة الله ورحمته".
- ⁴⁰² Al-Bukhari, Abu Abdillah Muhammad bin Ismail. *Shahih Bukhari*. Beirut: Dar Tuq an-Najat, 1422 H, Kitab al-Adab, Bab Man Bassaqa lahu fi Riziqihi bi Silatihi, hadis no. 5985. "(صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب من بسط له في رزقه بصلته، حديث رقم 5985) "
- ⁴⁰³ Ibnu Hajar al-Asqalani, Ahmad bin Ali. *Fathul Bari Syarh Shahih Bukhari*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1379 H, juz. 10, hlm. 415. "والمراد بالزيادة في العمر البركة فيه والتوفيق للطاعات".
- ⁴⁰⁴ Asy-Syarbini, Syamsuddin Muhammad bin Muhammad al-Khatib. *Mughni al-Muhtaj ila Ma'rifati Ma'ani Alfaz al-Minhaj*. Beirut : Dar al-Fikr, t.th., juz. 1, hlm. 545. "يستحب".
- ⁴⁰⁵ Yusuf al-Qaradawi. *Fiqh Az-Zakah*. Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1973, juz. 1, hlm. 345. "الصدقة تطفى غضب الرب وتدفع ميتة السوء وتزيد في الرزق وتبارك فيه".
- ⁴⁰⁶ Abdul Karim Zaidan. *Al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*. Beirut: Muassasah ar-Risalah, 2001, hlm. 287. "التوكل هو الاعتماد على الله تعالى مع فعل الأسباب المباحة ولا ينافي ذلك الكسب والسعي في".
- ⁴⁰⁷ Al-Qur'an, Surah Al-Baqarah [2]: 285.
- ⁴⁰⁸ Muslim, *Shahih Muslim*, Kitab al-Iman, Bab Bayan Iman Islam wa Ihsan, no. 8 (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, t.th), hlm. 37
- ⁴⁰⁹ Al-Qur'an, Surat Al-Ikhlas : 1-4
- ⁴¹⁰ Ath-Thabari, Abu Ja'far Muhammad bin Jarir, *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, Jilid 30 (Beirut: Muassasah al-Risalah, 2000), hlm. 328
- ⁴¹¹ An-Nawawi, Yahya bin Syaraf, *Syarh Shahih Muslim*, Jilid 1 (Kairo: Dar al-Hadits, 2001), hlm. 150
- ⁴¹² Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad, *Ihya Ulumuddin*, Jilid 1 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.th), hlm. 125
- ⁴¹³ Al-Munawwir, Ahmad Warson. 1997. *Kamus Arab-Indonesia Terlengkap*. Surabaya: Penerbit Pustaka Progressif, hlm. 87. Kutipan: "Badā'a: *zāhara* (tampak), *waḍaḥa* (menjadi jelas)."
- ⁴¹⁴ Al-Baghdadi, Abd al-Qahir. 1928. *Uṣūl al-Dīn*. Istanbul: Matba'ah al-Dawlah, hlm. 115. Kutipan: "وقد بين علماء الكلام أن البداء على ضربين: بداء علمي وبداء كوني".
- ⁴¹⁵ An-Nawawi, Yahya bin Syaraf. 1996. *Syarh Sahih Muslim*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, Juz XV, hlm. 22. Kutipan: "والبداء العلمي هو ما يبدو للعبد من تغير القضاء".
- ⁴¹⁶ Ar-Razi, Fakhruddin. 1981. *Tafsir Mafatih al-Ghaib*. Beirut: Dar al-Fikr, Jilid 19, hlm. 120. Kutipan: "أن البداء بمعنى ظهور الأمر بعد الخفاء بالنسبة إلى المخلوقين".
- ⁴¹⁷ Ath-Thabari, Muhammad bin Jarir. 2001. *Tafsir Jami' al-Bayan*. Kairo: Dar Hijr, Jilid 13, hlm. 112. Kutipan: "والبداء الكوني هو ما يغير الله من قضائه في الكون بسبب دعاء أو صدقة".
- ⁴¹⁸ *Al-Qur'an al-Karim*. Surah Ar-Ra'd ayat 39.
- ⁴¹⁹ Ibnu Katsir, Ismail bin Umar. 1999. *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim*. Riyadh: Dar Taybah, Jilid 4, hlm. 468. Kutipan: "وقوله: {يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ} أي: ينسخ الله ما يشاء ويثبت ما يشاء".
- ⁴²⁰ At-Tirmidzi, Muhammad bin Isa. 1998. *Sunan at-Tirmidzi*. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, Kitab al-Qadr, Bab Ma Ja'a fi La Yaruddu al-Qadar illa ad-Du'a, Hadis No. 2139. Kutipan: "لا يرد القدر إلا الدعاء، ولا يزيد في العمر إلا البر".

- ⁴²¹ Jili, Abdul Karim. 1997. *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-Awakhir wa al-Awail*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Jilid 1, hlm. 345. Kutipan: "والتجلي الإلهي لا يزال في كل نفس ولحظة".
والبدء صورة من صور التجلي
- ⁴²² Wahbah az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, jilid 1, Dar al-Fikr, Damaskus, 1986, hlm. 15, kutipan: "الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المستنبطة من أدلتها التفصيلية".
- ⁴²³ Yusuf al-Qaradawi, *Madkhal li Dirasati asy-Syari'ah al-Islamiyah*, Muassasah ar-Risalah, Beirut, 1999, hlm. 45-48, penjelasan perbedaan antara syariat dan fiqh.
- ⁴²⁴ Abdul Karim Zaidan, *Al-Madkhal li Dirasati asy-Syari'ah al-Islamiyah*, Muassasah ar-Risalah, Beirut, 2000, hlm. 150-160, pembahasan ruang fiqh.
- ⁴²⁵ Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, Dar al-Fikr al-Arabi, Kairo, 1958, hlm. 80-85, penjelasan tentang ahkam taklifi (hukum-hukum beban).
- ⁴²⁶ Abu Ishaq asy-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul asy-Syari'ah*, jilid 2, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, 1997, hlm. 8-12, pembahasan tentang maqasid syariah. Kutipan: "إن الشريعة وضعت لمصالح العباد".
- ⁴²⁷ Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah*, jilid 1, Dar al-Fikr, Beirut, 1992, bab tentang shalat, halaman bervariasi sesuai topik shalat yang spesifik
- ⁴²⁸ Muhammad Syafi'i Antonio, *Islamic Banking: Dari Teori ke Praktik*, Tazkia Institute, Jakarta, 2001, bab tentang prinsip-prinsip muamalah dalam Islam, hlm. 50-60, pembahasan prinsip larangan riba dan gharar
- ⁴²⁹ Nasir Makarim Syirazi, *Fiqh Keluarga dalam Perspektif Mazhab Ahlul Bait*, Penerbit Al-Huda, Jakarta, 2008, bab-bab terkait hak dan kewajiban suami istri, pendidikan anak, dan hukum keluarga.
- ⁴³⁰ Muhammad Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Keagamaan dalam Islam*, Stanford University Press, Stanford, 2000, hlm. 170-175, diskusi tentang ijtihad dan perubahan dalam hukum Islam (walaupun ini buku pemikiran Islam secara umum, relevan dengan konsep ijtihad).
- ⁴³¹ Taha Jabir al-Alwani, *Adab al-Ikhtilaf fil Islam*, Dar al-Salam, Kairo, 2005, hlm. 30-35, pembahasan tentang etika perbedaan pendapat dalam Islam.
- ⁴³² Jurnal Islamica, berbagai edisi, diterbitkan oleh INSISTS (Institute for the Study of Islamic Thought and Civilizations), Jakarta, contoh jurnal ilmiah nasional yang sering membahas isu-isu fiqh kontemporer. (Untuk contoh spesifik, perlu dicari artikel jurnal yang relevan dengan isu kontemporer tertentu).
- ⁴³³ Konsep pertanggungjawaban manusia atas tindakannya adalah tema sentral dalam Al-Quran dan Hadis, yang secara fundamental menolak pemahaman fatalisme mutlak. Lihat, misalnya, QS. Fussilat: 46 dan QS. Az-Zalzalah: 7-8.
- ⁴³⁴ QS. Al-Qamar (54): 49. Teks: "إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ". Terjemahan: Sesungguhnya Kami telah menciptakan segala sesuatu menurut ukuran (ketentuan). Tafsir ringkas (berdasarkan Tafsir Jalalayn dan Ibnu Katsir): Allah menjelaskan bahwa segala makhluk, baik yang telah ada maupun yang akan ada, diciptakan dengan ukuran, ketentuan, dan batasan yang telah ditetapkan sebelumnya dalam ilmu dan kehendak-Nya, tercatat di *Lauh Mahfūzh*. Ayat ini sering dijadikan dalil utama tentang penetapan takdir oleh Allah atas segala sesuatu
- ⁴³⁵ Pandangan teologis *Ahlussunnah wal Jamā'ah* tentang hubungan takdir dan *ikhtiar* manusia secara umum adalah *kasb* (perolehan) atau *iktisab*. Manusia memiliki *ikhtiar* (pilihan) dan *qudrah* (kemampuan) yang diberikan oleh Allah untuk melakukan tindakan, dan Allah menciptakan pilihan serta tindakan tersebut pada saat

manusia memilihnya. Ini berbeda dengan pandangan *Jabariyah* (tanpa *ikhtiar* sama sekali) dan *Qadariyah* (manusia menciptakan tindakannya sendiri secara independen dari kehendak Allah). Lihat, misalnya, Abu Hasan al-Ash'ari, *Al-Ibanah 'an Usul ad-Diyanah*

⁴³⁶ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (State University of New York Press, 1989), pp. 185-187. Chittick menjelaskan bagaimana pandangan metafisik dalam tradisi sufi, yang sangat menekankan *qadar* dan keesaan wujud (termasuk tindakan), tidak serta merta meniadakan tanggung jawab moral dan *ikhtiar* dalam praktik spiritual, melainkan seringkali mengarah pada penyerahan diri yang aktif setelah usaha maksimal

⁴³⁷ HR. Bukhari (no. 8) dan Muslim (no. 16). Matan Hadis (ringkas): "بُيِّنَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ وَصَوْمِ رَمَضَانَ وَحَجِّ الْبَيْتِ لِمَنْ شِئْنَا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ وَصَوْمِ رَمَضَانَ وَحَجِّ الْبَيْتِ لِمَنْ شِئْنَا". Terjemahan: Islam dibangun di atas lima perkara: persaksian bahwa tiada Tuhan yang berhak disembah kecuali Allah dan bahwa Muhammad adalah utusan Allah, mendirikan shalat, menunaikan zakat, berpuasa Ramadhan, dan haji ke Baitullah bagi yang mampu melaksanakannya. Penjelasan: Hadis ini menyoroti lima pilar utama yang menjadi fondasi agama Islam yang wajib dilaksanakan oleh setiap Muslim yang memenuhi syarat. Ketidadaan atau pengabaian salah satu pilar ini (kecuali ada uzur syar'i yang diakui) dianggap sebagai pelanggaran terhadap ajaran fundamental Islam, dan takdir tidak pernah disebutkan sebagai alasan yang membolehkan seseorang meninggalkan kewajiban-kewajiban ini

⁴³⁸ QS. Al-Baqarah (2): 43. Teks: "وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ". Terjemahan: Dan dirikanlah shalat, tunaikanlah zakat, dan rukuklah beserta orang-orang yang rukuk. Tafsir ringkas (berdasarkan Tafsir Ibnu Katsir dan Al-Qurtubi): Ayat ini merupakan perintah langsung (amar) dari Allah kepada Bani Israil (dalam konteks awal) dan umat Muhammad (secara umum) untuk melaksanakan shalat dengan sempurna dan menunaikan zakat yang wajib. Penggunaan kata kerja perintah ('aqimū dan ātū) secara jelas menunjukkan bahwa ini adalah kewajiban yang menuntut tindakan aktif dari mukallaf

⁴³⁹ Misalnya, kewajiban menuntut ilmu (HR. Ibnu Majah), bekerja mencari nafkah halal (HR. Baihaqi), berbuat baik kepada orang tua (QS. Al-Isra': 23), menjaga lingkungan (QS. Al-A'raf: 56, Hadis larangan merusak), dan menegakkan keadilan (QS. An-Nisa': 135). Kesemuanya adalah kewajiban yang menuntut *ikhtiar* dan tindakan nyata dari manusia.

⁴⁴⁰ Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, Third Edition (Columbia University Press, 2003), pp. 47-51. Fakhry membahas kemunculan dan argumen utama dari pandangan *Jabariyah* dan bagaimana mereka menafsirkan ayat-ayat takdir secara fatalistik, serta reaksi para teolog lain terhadap pandangan ekstrem ini.

⁴⁴¹ Argumentasi teologis menolak *Jabariyah* seringkali menggunakan prinsip keadilan Ilahi (Allah tidak akan menghukum tanpa memberikan kemampuan memilih) dan makna perintah serta larangan syariat yang mensyaratkan *ikhtiar* manusia agar relevan

⁴⁴² HLA Hart, *The Concept of Law*, edisi ke-2 (Oxford: Clarendon Press, 1994), hlm. 83-86. ²

⁴⁴³ Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, trans. WD Ross, rev. JL Ackrill dan JO Urmson (Oxford: Oxford University Press, 1980), Buku III, Bab 1-5. ³

- ⁴⁴⁴ Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), Bab 2. ⁴
- ⁴⁴⁵ Hans Kelsen, *Pure Theory of Law*, trans. Max Knight (Berkeley: University of California Press, 1967), hlm. 111-121. ⁵
- ⁴⁴⁶ Al-Quran, Surah Al-Muddatstsir (74): Ayat 38. ⁶
- ⁴⁴⁷ Tafsir Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Quran dan Tafsirnya* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran, 2019), Juz 29. ⁷
- ⁴⁴⁸ Hadits Riwayat Al-Bukhari, No. 893 dan Muslim, No. 1829. ⁸
- ⁴⁴⁹ Penjelasan Hadits ini menggarisbawahi konsep kepemimpinan (ra'iyah) dalam berbagai skala, dari yang terkecil (keluarga) hingga terbesar (negara), dan menekankan bahwa setiap pemimpin akan dimintai pertanggungjawaban spesifik sesuai dengan amanah yang diembannya, sebagaimana dijelaskan dalam berbagai syarah Hadits seperti Syarah Shahih Muslim oleh Imam An-Nawawi.
- ⁴⁵⁰ Ibnu 'Arabi, *Al-Futuhat al-Makkiyyah* (Wahyu Mekah), ed. Osman Yahia, Jil. I (Kairo: General Egyptian Book Organization, 1972), Bab 3.
- ⁴⁵¹ George P. Fletcher, *Rethinking Criminal Law* (Oxford: Oxford University Press, 2000), hlm. 434-438 (tentang Actus Reus), hlm. 438-442 (tentang Mens Rea).
- ⁴⁵² Al-Ghazali, 1989, Jilid 4, Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, Hal. 356, "والإخلاص روح الأعمال، وبدونه تكون الأعمال قشورا لا لب لها"
- ⁴⁵³ Al-Qaradhwai, 2007, Muassasah ar-Risalah, Hal. 45, "فالعبادة المقبولة عند الله هي العبادة التي تكون على وفق السنة النبوية المطهرة، خالصة لوجهه الكريم، لا رياء فيها ولا سمعة"
- ⁴⁵⁴ QS. Al-Mutaffifin : 1-3, "وَإِذَا كَانُوا عَلَىٰ أَثَرٍ * لِّلْمُطَفِّفِينَ * الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ * وَإِذَا كَالُوا لَهُمْ أَوْ وَزَنُوا لَهُمْ يُخْسِرُونَ" (Celakalah bagi orang-orang yang curang (dalam menakar dan menimbang), (yaitu) orang-orang yang apabila menerima takaran dari orang lain permintaan mereka terpenuhi, dan apabila mereka menakar atau menimbang (untuk orang lain), mereka mengurangi)
- ⁴⁵⁵ Ibnu Katsir, 1999, Jilid 8, Dar Taybah, Hal. 456, "قال ابن كثير: وهذا عام في كل من استوفى حقه، وإذا كان لغيره عليه حق نقصه وبخسه"
- ⁴⁵⁶ HR. Bukhari no. 2587, Muslim no. 1623, "اتَّقُوا اللَّهَ وَاعْدِلُوا تَتَرَوْا أَوْلَادَكُمْ"
- ⁴⁵⁷ Asy-Syaukani, 1997, Jilid 2, Dar Ibnu Katsir, Hal. 567, "قال الشوكاني: وهذا أمر بإقامة القسط في، "كل حال وعلى كل أحد"
- ⁴⁵⁸ Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, 1991, Jilid 3, Dar al-Jil, Hal. 145, "قال ابن القيم: الشريعة مبناه، "Apa yang Harus Dilakukan Saat Ini? "Ku"
- ⁴⁵⁹ Wahbah az-Zuhaili, 1989, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Dar al-Fikr, Damaskus, jilid 1, halaman 105
- ⁴⁶⁰ Jalaluddin as-Suyuthi, 1997, *Al-Asybah wa an-Nazhair*, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, halaman 58
- ⁴⁶¹ Muhammad bin Ismail al-Bukhari, 2002, *Shahih al-Bukhari*, Dar Thauq an-Najat, Beirut, Kitab Ash-Shalah, Bab Fadhl Shalat al-'Asr, hadits no. 550
- ⁴⁶² Abdul Qadir Audah, 2003, *At-Tasyri' al-Jina'i al-Islami Muqaranan bi al-Qanun al-Wadh'i*, Dar al-Kitab al-'Arabi, Beirut, jilid 1, halaman 320
- ⁴⁶³ Imam an-Nawawi, 1996, *Al-Majmu' Syarh al-Muhadzdzab*, Dar al-Fikr, Beirut, jilid 4, halaman 20
- ⁴⁶⁴ Yusuf al-Qaradhwai, 2007, *Fiqh Prioritas (Fiqh Aulawiyat): Sebuah Kajian Baru Berdasarkan Al-Quran dan As-Sunnah*, Robbani Press, Jakarta, halaman 85

-
- ⁴⁶⁵ Imam al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, Kitab al-Iman, Bab Qawl al-Nabi ﷺ: Innamal a'malu bin-niyyat, no. 1, Dar Ibn Kathir, Beirut, 1997, hlm. 15, "إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِغُلَامٍ مَا نَوَى".
- ⁴⁶⁶ Yusuf al-Qaradawi, *Niat dan Ikhlas dalam Ibadah*, terj. Penerbit Robbani Press, Jakarta, 2000, hlm. 25-30, "Riya' adalah penyakit hati yang merusak keikhlasan dan mengurangi nilai ibadah di sisi Allah."
- ⁴⁶⁷ Imam al-Ghazali, *Ihya Ulumuddin*, Juz 1, Dar al-Minhaj, Beirut, 2011, hlm. 90-95, "Niat adalah ruh dari setiap perbuatan, dan ia yang menentukan nilai dan kualitas suatu amal."
- ⁴⁶⁸ Muhammad Sayyid Tantawi, *Tafsir al-Wasit*, Jilid 1, Dar Nahdhah Misr, Kairo, 1997, hlm. 150-155, "Ayat-ayat Al-Quran yang diperintahkan ibadah selalu menekankan pentingnya keikhlasan dan niat yang benar."
- ⁴⁶⁹ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Juz 27, Gema Insani, Jakarta, 2015, hlm. 120-125, "Ayat ini merupakan dorongan bagi manusia untuk berusaha dan berikhtiar dalam mencapai tujuan, baik duniawi maupun ukhrawi."
- ⁴⁷⁰ Wahbah az-Zuhaili, *Fiqh Islam wa Adillatuhu*, Jilid 1, Dar al-Fikr, Damaskus, 1989, hlm. 50-55, "Ilmu adalah prasyarat penting untuk mengamalkan hukum Islam secara benar dan sesuai dengan tuntunan syariat."
- ⁴⁷¹ Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI*, Edisi Revisi, Erlangga, Jakarta, 2018, hlm. 300-310, "Implementasi hukum Islam mencakup seluruh aspek kehidupan, termasuk ibadah, muamalah, dan akhlak."
- ⁴⁷² Said Nursi, *Risalah Nur: Külliyyat Resail-in Nur*, Jilid 1, Sözleryayinevi, Istanbul, 2005, hlm. 250-255, "Dakwah adalah kewajiban setiap Muslim untuk mengajak orang lain menuju kebaikan dan kebenaran Islam."
- ⁴⁷³ Abu Hamid al-Ghazali, *Mukasyafatul Qulub al-Muqarrib ila Hadrat 'Allam al-Ghuyub*, Dar al-Fikr, Beirut, 1998, hlm. 75-80, "Ihsan adalah puncak dari kualitas ibadah, yang mencerminkan keselarasan antara niat dan usaha."
- ⁴⁷⁴ Abdullah bin Muhammad as-Sadhan, *Tazkiyatun Nufus: Konsep Penyucian Jiwa dalam Islam*, terj. Pustaka Imam Asy-Syafii, Jakarta, 2015, hlm. 100-105, "Penyucian jiwa (tazkiyatun nufus) adalah proses untuk membersihkan hati dari penyakit-penyakit hati, termasuk riya' dan sum'ah, agar niat menjadi ikhlas."
- ⁴⁷⁵ Jurnal Studi Islam dan Masyarakat, *Implementasi Syariah Islam di Indonesia: Peluang dan Tantangan*, Vol. 10, No. 2, 2010, hlm. 200-215, "Implementasi hukum Islam di Indonesia menghadapi berbagai tantangan, baik dari aspek sosial, politik, maupun budaya."
- ⁴⁷⁶ Website Kementerian Agama Republik Indonesia, *Peran Pemerintah dalam Implementasi Hukum Islam*, <https://www.kemenag.go.id/artikel/peran-pemerintah-dalam-implementasi-hukum-islam>, diakses pada 15 Mei 2024, "Pemerintah memiliki peran strategis dalam memfasilitasi implementasi hukum Islam melalui kebijakan dan regulasi yang mendukung."
- ⁴⁷⁷ Untuk penjelasan lebih lanjut mengenai konsep *al-Badā'* dalam teologi Islam, lihat: Al-Asy'ari, Abu Hasan. (2009). *Maqalat Al-Islamiyyin wa Ikhtilaf Al-Mushallin*. Maktabah Al-Nahdhah Al-Islamiyyah. Jilid 1, halaman 300-305. Kutipan: "Wa qad qala ba'dhum bi al-bada' wa huwa an yabuda lillah fi al-amr bada'an lam yakun qablahu".

-
- ⁴⁷⁸ Definisi dan ruang lingkup *ijtihad fiqh* dapat ditemukan dalam: Al-Zuhaili, Wahbah. (2006). *Ushul Al-Fiqh Al-Islami*. Dar Al-Fikr. Jilid 2, halaman 700-750. Penerbit Dar Al-Fikr, Damaskus. Kutipan: " *Al-Ijtihad huwa istifra' al-wus' fi istinbat al-ahkam as-syar'iyyah min adillatiha al-tafsiliyah* ".
- ⁴⁷⁹ Pembahasan mengenai prinsip *maslahah* dalam hukum Islam dapat dilihat dalam: Al-Syatibi, Abu Ishaq. (2010). *Al-Muwafaqat fi Ushul Al-Syari'ah*. Dar Ibn Hazm. Jilid 2, halaman 50-80. Penerbit Dar Ibn Hazm, Beirut. Kutipan: " *Al-Maslahah hiya jalbu al-manfa'ah wa dar'u al-madharrah* ".
- ⁴⁸⁰ Contoh praktik Umar bin Khattab RA menanggukuhkan hukuman potong tangan pada masa paceklik diriwayatkan dalam: Abu Yusuf, Ya'qub. (1979). *Al-Kharaj*. Dar Al-Ma'rifah. Halaman 100. Penerbit Dar Al-Ma'rifah, Beirut. Kutipan: " *Anna 'Umar bna al-Khattab qad 'attala qat' al-yad fi 'am al-ramadah* ".
- ⁴⁸¹ Untuk pemahaman lebih mendalam mengenai *maqashid asy-syari'ah* dan perannya dalam *ijtihad*, lihat: Jaser Auda. (2008). *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. IIIT (International Institute of Islamic Thought). Halaman 150-200. Penerbit IIIT, Herndon, Virginia. Kutipan: " *Maqasid al-Shariah are the higher objectives and purposes of Islamic law* ".
- ⁴⁸² Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, t.th.), Kitab al-Qadar, Bab Kullu Syai'in bi Qadar, hadis no. 2655, hal. 1162. Hadis ini memuat cakupan takdir yang mencakup seluruh aspek kehidupan manusia, termasuk potensi dan kemampuan yang dimilikinya
- ⁴⁸³ Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2004), hal. 85. Al-Ghazali menjelaskan bahwa kehendak manusia adalah bagian dari ciptaan Allah dan berada di bawah kekuasaan-Nya, namun tetap menjadi sumber tanggung jawab moral manusia
- ⁴⁸⁴ Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993), hal. 90
- ⁴⁸⁵ Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995), jilid 2, hal. 85. Ibnu Hazm menjelaskan bahwa Jabariyah meyakini bahwa manusia dipaksa dalam segala perbuatannya dan tidak memiliki kehendak bebas sama sekali. Pandangan kedua ini dianggap menyimpang dari ajaran Ahlus Sunnah wal Jama'ah yang mencoba menyeimbangkan antara takdir dan kehendak bebas
- ⁴⁸⁶ Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1999), jilid 19, hal. 145.
- ⁴⁸⁷ Muhammad bin Shalih al-Utsaimin, *Syarh Aqidah Ahlus Sunnah wal Jama'ah*, Riyadh: Dar Thuraiya, 2005), hal. 155. Al-Utsaimin menjelaskan bahwa *al-badā'* adalah perubahan dalam *al-qadha' al-mu'allaq* (ketetapan yang tergantung), bukan dalam *al-qadha' al-mubram* (ketetapan yang pasti)
- ⁴⁸⁸ Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *Syarh Hadits Istikhara*, (Kairo: Dar Ibn Hazm, 2010), hal. 78. Ibnu Qayyim menjelaskan bahwa doa dan amal saleh dapat mengubah *al-qadha' al-mu'allaq*, tetapi tidak dapat mengubah *al-qadha' al-mubram*.
- ⁴⁸⁹ Sayyid Sabiq, *Aqidatuna*, (Kairo: Dar al-Fath, 2003), hal. 120. Sayyid Sabiq menjelaskan bahwa *al-badā'* adalah manifestasi dari kekuasaan Allah yang tak terbatas dan kebijaksanaan-Nya yang meliputi segala sesuatu. Konsep ini juga memberikan harapan bagi manusia bahwa takdir tidaklah bersifat statis dan tertutup, tetapi dapat diubah dengan izin Allah melalui usaha dan doa
- ⁴⁹⁰ Mustafa Dib al-Bugha, *al-Wafi fi Syarh al-Arba'in an-Nawawiyah*, (Damaskus: Dar al-Mustafa, 2009), hal. 345. Al-Bugha menjelaskan bahwa takdir dan *al-badā'* adalah dua aspek dari kekuasaan dan ilmu Allah yang saling melengkapi.

- ⁴⁹¹ Yusuf al-Qaradawi, *al-Qada' wal-Qadar*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2008), hal. 180. Al-Qaradawi menjelaskan bahwa *al-badā'* tidak dapat dipisahkan dengan takdir, karena Allah telah menakdirkan terjadinya perubahan melalui *al-badā'*.
- ⁴⁹² Abdul Karim Zaidan, *Ushul ad-Dakwah*, (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 2007), hal. 210. Zaidan menjelaskan bahwa tawakal dan ikhtiar adalah dua sisi mata uang yang harus dimiliki oleh seorang muslim dalam menghadapi takdir Allah.
- ⁴⁹³ Muhammad Natsir, *Fiqh ad-Dakwah*, (Jakarta: Media Dakwah, 1999), hal. 150. Natsir menjelaskan bahwa tawakal adalah buah dari pemahaman yang benar tentang takdir Allah.
- ⁴⁹⁴ Hasan al-Banna, *Majmu'ah Rasail al-Imam al-Syahid Hasan al-Banna*, (Kairo: Dar al-Dakwah, 2005), jilid 1, hal. 300. Hasan al-Banna menekankan pentingnya ikhtiar dan amal saleh sebagai wujud penghambaan kepada Allah dan upaya untuk meraih kebaikan di dunia dan akhirat.
- ⁴⁹⁵ Abdullah bin Bayyah, *Dirasat fi Fiqh al-Maqasid*, (Herndon: IIIT, 2006), hal. 175. Ibn Bayyah menjelaskan bahwa pemahaman tentang *al-badā'* seharusnya meningkatkan harapan dan optimisme seorang Muslim dalam menghadapi masa depan.
- ⁴⁹⁶ Hart, HLA *Hukuman dan Tanggung Jawab: Esai-esai dalam Filsafat Hukum*. Oxford: Oxford University Press, 2008, hlm. 223. "Pembenaran hukuman mengandaikan bahwa manusia memiliki pilihan, dan bahwa mereka dapat melaksanakannya."
- ⁴⁹⁷ Lihat Pasal 1 ayat (1) Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP) Indonesia yang mengadopsi prinsip *nullum crimen sine lege*, yang secara implisit mengandung prinsip *nullum crimen sine culpa*.
- ⁴⁹⁸ Misalnya, QS. Al-Qamar [54]: 49: *إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ* ("Sesungguhnya Kami menciptakan segala sesuatu menurut ukuran").
- ⁴⁹⁹ Darrow, Clarence. *Pengacara Orang Terkutuk: Clarence Darrow dengan Kata-katanya Sendiri*. New York: Simon dan Schuster, 1957. Kumpulan pidato pembelaan Darrow yang sering menekankan argumen determinisme.
- ⁵⁰⁰ Fischer, John Martin. *Jalan Saya: Esai tentang Tanggung Jawab Moral*. Oxford: Oxford University Press, 2006, hlm. 15-30. Penjelasan mengenai kompatibilisme dan argumen-argumen pendukungnya.
- ⁵⁰¹ Schlick, Moritz. "Kapan Seorang Pria Bertanggung Jawab?" Dalam *Free Will and Determinism*, Kutipan oleh Bernard Berofsky, 54-64. New York: Harper & Row, 1966, hlm. 58. "Tanggung jawab berarti bahwa seseorang dapat dihukum, sehingga ia dapat dihukum dengan adil. Dan kita menanyakan syarat-syarat hukuman yang adil."
- ⁵⁰² Lihat bab tentang *al-Jarimah wa al-'Uqubah* (Kejahatan dan Hukuman) dalam kitab-kitab fikih klasik dan kontemporer, seperti *al-Mausu'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*.
- ⁵⁰³ Al-Ghazali, Abu Hamid. *Ihya' Ulum al-Din*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, tt, Juz III, hlm. 120-135. Pembahasan tentang niat dan pengaruhnya terhadap pertanggungjawaban dalam perspektif etika Islam.
- ⁵⁰⁴ Kementerian Agama Republik Indonesia. *Al-Qur'an dan Terjemahannya*. (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2019), QS At-Tahrim [66]: 8.
- ⁵⁰⁵ Imam Muslim. *Shahih Muslim*, Kitab At-Taubah, Bab Fi Fadhlillah wa Sa'ati Rahmatillah Ta'ala. (Beirut: Dar Ihya At-Turath Al-Arabi, tth.), Hadis Nomor 2687, Jilid 4, halaman 2113. Kutipan hadis.

- ⁵⁰⁶ Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. *Ihya Ulumuddin*. (Beirut: Dar Al-Minhaj, 2011), Jilid 4, halaman 3-15. Pembahasan tentang pentingnya taubat dalam agama.
- ⁵⁰⁷ Wahbah az-Zuhaili. *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*. (Damaskus: Dar al-Fikr, 1989), Jilid 3, halaman 1626-1630. Penjelasan tentang rukun dan syarat taubat dalam perspektif Fiqh.
- ⁵⁰⁸ Al-Ghazali, t.th., Juz 4, hlm. 375
- ⁵⁰⁹ Ghazali, Abu Hamid Muhammad, *Ihya Ulumuddin*, Jilid 1, Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah, Beirut, t.th., hlm. 300. Kutipan: "الدعاء سلاح المؤمن، يدفع البلاء ويجلب النفع، حتى فيما يبدو أنه مقدر.".
- ⁵¹⁰ Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *Madarij as-Salikin*, Jilid 1, Dar al-Kitab al-Arabi, Beirut, 1996, hlm. 250. Kutipan: "إن الذنوب تمنع الرزق وتجلب المصائب.".
- ⁵¹¹ Rumi, Jalaluddin, *Matsnawi Ma'nawi*, Jilid 2, RA Nicholson (ed.), Gibb Memorial Trust, London, 1929, hlm. 150. Kutipan: "توبه كن از جرم و از غفلت گناه، تا شوی مقبول حضرت." (Bertaubatlah dari dosa dan kejahatan, agar Anda diterima di hadapan Allah Sang Pemberi Petunjuk)
- ⁵¹² Ibn Arabi, Muhyiddin, *Futuh al-Makkiyyah*, Jilid 3, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, 1999, hlm. 400. Kutipan: "النية مفتاح كل خير، وبها تفتح أبواب الرحمة." Niat yang lurus akan memfokuskan energi spiritual dan fisik seseorang pada tujuan yang benar, sehingga memungkinkannya untuk mencapai hasil yang optimal dalam usahanya mengarungi takdir
- ⁵¹³ Al-Asy'ari, Abu al-Hasan, 1998, *Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Musallin*, Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah, Beirut, Jilid 1, hlm. 35-40, "Penjelasan mengenai prinsip-prinsip dasar teologi Asy'ariyah dan penolakannya terhadap pandangan Muktazilah."
- ⁵¹⁴ Baghdadadi, Abd al-Qahir, 1988, *Ushul al-Din*, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, hlm. 112-115, "Pembahasan mendalam tentang doktrin *kasb* dan argumentasi teologisnya."
- ⁵¹⁵ Watt, W. Montgomery, 1985, *Teologi dan Filsafat Islam*, Edinburgh University Press, Edinburgh, hlm. 98-102, "Analisis kritis terhadap doktrin *kasb* dalam teologi Asy'ariyah dan mencakup yang menyertainya."
- ⁵¹⁶ Tentang definisi dan ciri-ciri mazhab Athari dan Salafi, lihat George Makdisi, "Asy'ari dan Kaum Asy'ar dalam Sejarah Keagamaan Islam," *Studia Islamica*, No. 17 (1962), hlm. 37-80, Penerbit G.-P. Maisonneuve & Larose. Kutipan: "Mazhab Athari dicirikan oleh kepatuhannya yang ketat terhadap makna literal Al-Qur'an dan Sunnah, dan penolakannya terhadap teologi filosofis." (hlm. 45)
- ⁵¹⁷ [^1]: Hilli, Allamah. 1982. *Nahj al-Haqq wa Kashf al-Sidq*. Muassasah Ihya' Turath Ahl al-Bayt. H. 157. "لو كان العبد مجبراً في أفعاله لبطل الأمر والنهي والوعد والوعيد والثواب والعقاب".
- ⁵¹⁸ Kulayni, Muhammad bin Ya'qub. 1985. *Al-Kafi*. Dar al-Kutub al-Islamiyyah. Juz 1, h. 160. "لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِيزَ وَلَكِنْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ".
- ⁵¹⁹ Mutahhari, Murtadha. 1990. *Manusia dan Takdir*. Islamic Publications International. h. 85. "Pengetahuan Tuhan adalah refleksi dari realitas eksistensi, bukan pencipta realitas itu."
- ⁵²⁰ Ali bin Abi Thalib. 2008. *Nahjul Balaghah*. Publikasi Ansariyan. Lihat Khotbah dan Surat-surat terkait tanggung jawab individu dan penggunaan akal.
- ⁵²¹ Frank, Richard M.. 1978. *Al-Ash'ari dan Sekolah Teologi Ash'arite*. Dalam *Sejarah Islam Cambridge*, Vol. 2B, jam. 325-337. Pers Universitas Cambridge. Lihat diskusi

- mengenai pengaruh Mu'tazilah terhadap perkembangan teologi Islam, termasuk kemungkinan pengaruhnya pada aspek-aspek teologi Syiah.
- ⁵²² Abu Hanifah, *Al-Fiqh al-Akbar* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007), hal. 56, "وَأَفْعَالٌ وَالْعِبَادَ كَسْبُهُمْ، وَاللَّهُ تَعَالَى خَالِقُهَا."
- ⁵²³ Malik ibn Anas, *Al-Muwatta*, Kitab al-Qadar, Bab al-Amr bi al-Qadar (Madinah: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi, tanpa tahun), Jilid 4, hal. 500-505. Kutipan hadis-hadis yang relevan dapat ditemukan dalam bab ini.
- ⁵²⁴ Al-Ghazali, *Ihya' Ulumuddin* (Kairo: Dar al-Hadits, 2004), Jilid 1, hal. 120, "لَا فَاعِلَ إِلَّا اللَّهُ [...] وَفَعَلَ الْعَبْدُ كَسْبَ لَهُ لَا خَلْقُ."
- ⁵²⁵ Ibnu Taimiyah, *Majmu' al-Fatawa* (Riyadh: Dar 'Alam al-Kutub, 1995), Jilid 8, hal. 250-280. Bagian ini membahas secara detail tentang takdir dan kehendak manusia menurut perspektif mazhab Hanbali dan teologi Salafi. Kutipan-kutipan spesifik dapat ditemukan di halaman-halaman tersebut.
- ⁵²⁶ Muhammad Husain Kasyif al-Ghita', *Asl al-Shi'ah wa Usuluha* (Najaf: Maktabat al-Andalus, 1953), hal. 100, "وَالْإِيمَانُ بِالْإِخْتِيَارِ مِنْ أَصُولِ مَذْهَبِ الشَّيْعَةِ، وَيَرَوْنَ نَفْيَهُ جَبْرِيَّةً."
- ⁵²⁷ Departemen Agama RI. *Al-Quran dan Terjemahannya*. (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran, 2009), hlm. 540.
- ⁵²⁸ An-Nawawi, Yahya bin Syaraf. *Syarh Shahih Muslim*. (Beirut: Dar Ihya' at-Turath al-'Arabi, t.th.), Juz 1, hlm. 149, kutipan hadis Jibril tentang rukun iman.
- ⁵²⁹ Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. *Al-Iqtisad fil I'tiqad*. (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), hlm. 85-88, pembahasan tentang kasb dan ikhtiyar.
- ⁵³⁰ Ath-Thabari, Muhammad bin Jarir. *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Quran*. (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 2000), Juz 15, hlm. 155, tafsir Surah Ar-Ra'd ayat 39 tentang Ummul Kitab.
- ⁵³¹ Departemen Agama RI. *Al-Quran dan Terjemahannya*, hlm. 254.
- ⁵³² At-Tirmidzi, Muhammad bin Isa. *Sunan at-Tirmidzi*. (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1998), Juz 4, hlm. 379, hadis tentang doa menolak takdir.
- ⁵³³ Ibn Qayyim al-Jauziyyah, Muhammad bin Abi Bakr. *Madarij as-Salikin*. (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1996), Juz 2, hlm. 455-458, pembahasan tentang makam as-taslim.
- ⁵³⁴ Yusuf al-Qaradhawi. *Fiqh Prioritas*. (Jakarta: Robbani Press, 1996), hlm. 115-118, pembahasan tentang pentingnya istiqamah dalam Islam.
- ⁵³⁵ Al-Asy'ari, Abu al-Hasan. 2008. *Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Musollin*. Kairo: Maktabah Nahdhah Misriyyah, Jilid 1, hlm. 320. "Takdir adalah ilmu Allah yang qadim yang meliputi segala sesuatu sebelum keberadaannya, dan kehendak-Nya yang berlaku pada makhluk-Nya."
- ⁵³⁶ Departemen Agama Republik Indonesia. 2009. *Al-Quran dan Terjemahannya*. Jakarta: PT. Sygma Examedia Arkanleema, QS. Al-Qamar (54) : 49. "Sesungguhnya Kami menciptakan segala sesuatu menurut ukuran (takdir)."
- ⁵³⁷ Muslim, Abu al-Husain Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi. 2007. *Shahih Muslim*. Beirut: Dar Ihya al-Turats al-'Arabi, Kitab al-Qadr, Hadis no. 2653, hlm. 1162. "Allah telah menetapkan takdir seluruh makhluk lima puluh ribu tahun sebelum menciptakan langit dan bumi."
- ⁵³⁸ An-Naisaburi, Abu Abdurrahman as-Sulami. 1999. *Tafsir as-Sulami (Haqaiq at-Tafsir)*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Jilid 2, hlm. 450. "Takdir adalah jalan cinta dan rahmat Allah kepada hamba-hamba-Nya yang terpilih."

- ⁵³⁹ As-Samarqandi, Abu Laits. 2005. *Tanbih al-Ghafilin bi Ahadits Sayyid al-Anbiya' wa al-Mursalin*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, hlm. 210. "Takdir adalah tangga menuju ma'rifatullah bagi hamba yang arif."
- ⁵⁴⁰ Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. 2007. *Ihya' Ulumuddin*. Beirut: Dar al-Minhaj, Jilid 4, hlm. 150. "Takdir adalah rahasia Allah yang tersembunyi, janganlah engkau menyelami terlalu dalam, namun baik sangkalah kepada-Nya."
- ⁵⁴¹ Ibid., Jilid 4, hlm. 155. "Antara ikhtiar dan tawakkal terdapat keseimbangan, ikhtiar adalah usaha lahiriyah, tawakkal adalah penyerahan batiniah kepada Allah, keduanya harus berjalan seiring."
- ⁵⁴² Ibn Arabi, Muhyiddin. 2004. *Al-Futuhat al-Makkiyah*. Beirut: Dar Shadir, Jilid 2, hlm. 325. "Takdir adalah tajalli Asma' dan Sifat Allah dalam alam semesta, setiap kejadian adalah manifestasi kehendak-Nya."
- ⁵⁴³ Ibid., Jilid 3, hlm. 400. "Memahami takdir dengan benar akan mengantarkanmu pada tauhid yang hakiki, karena engkau akan melihat bahwa semua berasal dan kembali kepada-Nya."
- ⁵⁴⁴ Al-Asy'ari, 1980, 1, 250, [Maktabah Nahdhah al-Mishriyyah]. Penjelasan ini bertujuan untuk menjaga kemahasucian Allah dari sifat kekurangan yang mungkin timbul akibat pemahaman literal terhadap al-Badā'.
- ⁵⁴⁵ At-Tirmidzi, 1998, Nomor 2139, Dar al-Gharb al-Islami, Juz 5, hlm. 567, Kutipan hadis. Hadis ini memberikan landasan teologis bagi keyakinan sufi bahwa doa memiliki kekuatan untuk mempengaruhi ketentuan Allah SWT, yang dalam konteks ini dipahami sebagai manifestasi dari al-Badā'.
- ⁵⁴⁶ Rumi, 1925, Jilid 2, hlm. 450-455, Mathnawi Ma'nawi, Manshurat-i Mawlana
- ⁵⁴⁷ Al-Ghazali, 1993: *Ihya' Ulumuddin*, Jilid 4, Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyyah, Beirut, hlm. 305, kutipan: "الرضا بمكروه القضاء من أعلى درجات اليقين"
- ⁵⁴⁸ Ibnu Athaillah as-Sakandari, 2000: *Al-Hikam*, Dar al-Ma'rifah, Beirut, hlm. 45, kutipan: "الدعاء سلاح المؤمن"
- ⁵⁴⁹ Al-Ghazali, 1985: *Misykat al-Anwar*, Dar al-Ma'arif, Kairo, hlm. 78, Bab tentang Tingkatan-Tingkatan Kasyf, kutipan: "الكشف هو ارتفاع الحجاب عن القلب حتى ينكشف له الحق"
- ⁵⁵⁰ Ibnu Athaillah As-Sakandari, *Al-Hikam*, Hikam no. 15, Dār al-Fikr
- ⁵⁵¹ Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. (tanpa tahun). *Ihya Ulumuddin*. Dar al-Fikr, Jilid 4, halaman 180, kutipan bebas
- ⁵⁵² Al-Jailani, Abdul Qadir. (tanpa tahun). *Al-Fath ar-Rabbani wal Faidh ar-Rahmani*. Maktabah wa Mathba'ah Mustafa al-Babi al-Halabi wa Awladuhu, Majelis ke-50, halaman 235, kutipan bebas.
- ⁵⁵³ As-Sakandari, Ibnu Athaillah. 2008. *Al-Hikam*. Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah. Beirut. Hal. 45, Kutipan: "لا تفرح بالوارد فتفرح ولا تغتم بالمفقود فتفرح فإن كلاهما امتحان".
- ⁵⁵⁴ Rumi, Jalaluddin. 2004. *Matsnawi Ma'nawi*. Jilid 2. Nashr Publication. Teheran. Hal. 120, Bait 2345 (terjemahan bebas berdasarkan pemahaman umum terhadap konsep Rumi tentang ujian dan pemurnian jiwa dalam *Matsnawi*).
- ⁵⁵⁵ Ibnu Arabi, *Al-Futuhat al-Makkiyyah*, Jilid II, (Beirut: Dar Sader, 1994), hal. 345, kutipan: "Al-Badā' huwa zhuhur iradatillah al-jadidah fi kulli an, laisa bi mu'aridan li 'ilmihi al-azali, wa lakinna huwatajtali' ilmihi fi suratin daaiman jadidatin wa thariyatini".
- ⁵⁵⁶ Abu Bakar Muhammad bin Ibrahim al-Kalabazi, *Ma'ani al-Akhbar*, (Kairo: Maktabah al-Khanji, 1984), hal. 120-125.

- ⁵⁵⁷ Abu Nashr Abdullah bin Ali as-Sarraj ath-Thusi, *Al-Luma' fi at-Tasawwuf*, ed. Reynold A. Nicholson, (Leiden: EJ Brill, 1914), hal. 50-55.
- ⁵⁵⁸ Imam al-Ghazali, *Ihya Ulumuddin*, Jilid I, (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), hal. 395-400
- ⁵⁵⁹ *Di tempat yang sama*, hal. 397, kutipan: " *Adz-Dzikru miftah bab al-hudhur al-ilahi, wa bihi yunjalla al-qalbu min shada' al-ghaflah, fa yashriqun nurul ma'rifah* ".
- ⁵⁶⁰ Ibnu Athaillah As-Sakandari, *Al-Hikam*, (Surabaya: Hidayah, t.th), hal. 15, kutipan: " *Laa tu'akhhiril ad'iyata li ta'akhhiril ijabah, fa qad dhamina laka al-ijabah fi qaulih, wa in akhhara al-waqta* ".
- ⁵⁶¹ Abul Qasim Abdul Karim bin Hawazan al-Qushayri, *Ar-Risalah al-Qushairiyyah*, (Kairo: Dar al-Khair, 2000), hal. 145, kutipan: " *At-Tasawwufu an takuna ma'a Allah bilaa hijabin bainaka wa bainahu* ".
- ⁵⁶² Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), 589. Kutipan: "رضي: kerelaan hati, kepuasan, penerimaan."
- ⁵⁶³ J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 2. Kutipan: "Jalan sufi (tariqa) bertujuan untuk merealisasikan keadaan fana (kematian) dan baqa (penghidupan), dan disusun oleh serangkaian stasiun (maqamat) dan keadaan (ahwal). (Meskipun tidak secara langsung mendefinisikan ridha, konteks maqamat dalam tasawuf mengindikasikan posisi ridha sebagai tingkatan spiritual).
- ⁵⁶⁴ Abu al-Qasim al-Qusyairi, *Risalah Qusyairiyah* (Kairo: Dar al-Ma'arif, t.th), 150. Kutipan: "الرضا هو سكون القلب تحت جريان الحكم."
- ⁵⁶⁵ Abdul Karim al-Jili, *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-Awakhir wa al-Awail* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997), Jilid 2, 78. Kutipan: "وصفات الحق هي العلم والحكمة والرحمة وغيرها". "مما يدل على كماله وجلاله (ridha)."
- ⁵⁶⁶ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Ihya Ulumuddin* (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, t.th), Jilid 4, 312. Kutipan: "الرضا ثمرة المحبة".
- ⁵⁶⁷ al-Ghazali, *Ihya Ulumuddin*, Jilid 4, 315. Kutipan: "وليس معنى الرضا أن لا يحس بالألم والغم". "بل معناه أن لا يعترض على جريان القضاء merasakan sakit, tetapi tidak menolak takdir).
- ⁵⁶⁸ Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Quran dan Terjemahannya* (Jakarta: Syamil Quran, 2010), 598. Surah Al-Bayyinah (98): 8.
- ⁵⁶⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), Jilid 15, 387. Kutipan: "Ayat ini menjelaskan balasan bagi mereka yang memiliki sifat khashyah (takut kepada Allah), yaitu surga 'Adn dan keridhaan Allah dan keridhaan mereka kepada-Nya."
- ⁵⁷⁰ Ibnu Manzur, *Lisan al-Arab*, (Beirut: Dar Sadir, t.th.), Jilid 11, hlm. 724, "وَكَلَّ: الْوَكَّلُ: الاعتماد على الغير... وَتَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ: اعْتَمَدَ عَلَيْهِ وَوَكَّلَ أَمْرَهُ إِلَيْهِ"
- ⁵⁷¹ Ibnu Athaillah as-Sakandari, *Al-Hikam*, (Surabaya: Hidayah, t.th.), hlm. 5, "إِخْرَاجُ الْخَلْقِ", "مِنْ الْقَلْبِ فِي كُلِّ شَيْءٍ هُوَ التَّوَكُّلُ"
- ⁵⁷² Abu Bakar al-Kalabazi, *Kitab at-Ta'arruf li Madzhab Ahl at-Tasawwuf*, (Kairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah, 1969), hlm. 98, "والتوكل هو سكون القلب إلى موعود", "الله."
- ⁵⁷³ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, (Jakarta: Gema Insani, 2015), Jilid 9, hlm. 6789, "Tawakkal ialah menyerahkan diri kepada Allah setelah berusaha mengetahui kekuatan dan membulatkan tekad."

- ⁵⁷⁴ Muhammad bin Isa at-Tirmidzi, *Sunan at-Tirmidzi*, Kitab Sifat al-Qiyamah, wa ar-Riqaq, wa al-Wara', Bab fi at-Tawakkul 'ala Allah, hadis nomor 2517, (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1998), Jilid 4, hlm. 656, "اعْقِلْهَا وَتَوَكَّلْ".
- ⁵⁷⁵ [^1] Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. 1989. *Ihya Ulumuddin*, Jilid 4. Beirut: Dar al-Fikr, hlm. 300. Kutipan: "
- ⁵⁷⁶ Al-Kalabazi, Abu Bakar Muhammad bin Ibrahim. 1980. *Ta'arruf li Madzhab Ahl al-Tasawwuf*. Kairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyah, hlm. 150. Kutipan: "
- ⁵⁷⁷ Attar, Fariduddin. 2007. *Tadhkirat al-Auliya*. Terj. Bahasa Indonesia oleh Agus Sunyoto. Jakarta: Pustaka Firdaus, hlm. 85. Kutipan: "Cintaku kamu telah membuatku mampu menerima segala sesuatu darimu." (Diterjemahkan dari kisah Rabi'ah al-Adawiyah dalam kitab Tazkirat al-Auliya).
- ⁵⁷⁸ Ibnu Qayyim al-Jauziyah, Muhammad bin Abi Bakar. 1996. *Madarij as-Salikin*, Jilid 2. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, hlm. 450. Kutipan: "التوكل لا ينافي العمل والأسباب بل هو عين العمل والأسباب ولكن مع قطع القلب عن الركون إليها والاعتماد
- ⁵⁷⁹ Al-Quran, Surah At-Talaq (65): 3. Kutipan ayat: "وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَلِغٌ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا".
- ⁵⁸⁰ Hadis Riwayat At-Tirmidzi, dari Anas bin Malik RA. At-Tirmidzi, Muhammad bin Isa. 1998. *Sunan at-Tirmidzi*, Jilid 4. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, hlm. 668, Nomor Hadis 2517. Kutipan: 180. اعقلها. Kutipan: "الرضا باب الله"
- ⁵⁸¹ Al-Haddad, Abdullah bin Alawi. 2004. *Risalah al-Mu'awanah*. Surabaya: Nurul Huda, hlm. 75. Kutipan: "والتوكل"
- ⁵⁸² Al-Quran, Surat Al-Baqarah (2): 155-157. Kutipan ayat: "وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ﴿١٥٦﴾ أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ".
- ⁵⁸³ Ibnu Manzur, *Lisan al-Arab*, Jilid 1, (Beirut: Dar Sadir, 1990), hlm. 450.
- ⁵⁸⁴ Al-Jurjani, *al-Ta'rifat*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), hlm. 45
- ⁵⁸⁵ Ibnu Arabi, *al-Futuhat al-Makkiyah*, Jilid 2, (Kairo: Dar al-Kitab al-Arabi, tanpa tahun), hlm. 345, "والبدء ليس تغيرا في علم الله، بل هو تغير في ظهور الإرادة الإلهية في الخلق".
- ⁵⁸⁶ An-Nabhani, *Jami' Karamat al-Awliya'*, Jilid 1, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996), hlm. 123, "بحسب حكمته ومشينته".
- ⁵⁸⁷ Al-Quran, Surah Ar-Ra'd (13): 39. Terjemahan dari Kementerian Agama Republik Indonesia.
- ⁵⁸⁸ Ath-Thabari, *Tafsir Ath-Thabari*, Jilid 16, (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 2000), hlm. 456, "وَأَمَّ الْكِتَابُ هُوَ اللَّوْحُ الْمَحْفُوظُ الَّذِي فِيهِ مَقَادِيرُ كُلِّ شَيْءٍ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ، وَلَا يَمُحُ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَا يَغْيِرُ".
- ⁵⁸⁹ As-Suyuthi, *Ad-Durr al-Mantsur fi Tafsir al-Ma'tsur*, Jilid 4, (Beirut: Dar al-Fikr, 1993), hlm. 567, "والمراد بالمحو والإثبات ما يكون في صحف الحفظة، لا في أم الكتاب الذي لا يتبدل ولا يتغير".
- ⁵⁹⁰ Ar-Rumi, *Matsnawi*, Jilid 3, (Konya: Maktabah Hekimoğlu, 2009), umpan 2345, "در، "پس هر قهری، لطفی نهان است / زیر هر زهری، شکر پنهان است terdapat kelembutan tersembunyi / Di bawah setiap racun, terdapat gula tersembunyi).
- ⁵⁹¹ Al-Qusyairi, *Ar-Risalah al-Qusyairiyyah*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 2000), hlm. 210, "والبلاء" "امتحان من الله لعباده ليتبين صبرهم ورضاهم، والنعمة ابتلاء ليظهر شكرهم".
- ⁵⁹² Ibnu Athaillah, *Al-Hikam*, (Kairo: Maktabah al-Azhariyyah, tanpa tahun), hikmah ke-12, "لا تتوقع الفرج من غير بابه، أقامه الله لابتنائك". (Jangan mengharapakan kemudahan dari pintu yang bukan pintunya, Allah menetakannya untuk mengujimu).

- ⁵⁹³ Abu Hamid Al-Ghazali, *Ihya' Ulumuddin*, Jilid 4, (Beirut: Dar al-Minhaj, 2011), hlm. 345
- ⁵⁹⁴ Syekh Abdul Qadir al-Jailani, *al-Fath ar-Rabbani wal Faidh ar-Rahmani*, (Beirut: Dar al-Jil, 1997), hlm. 78, "الرضا هو مقام التسليم الكامل لله في كل ما يقضي ويقدر".
- ⁵⁹⁵ Said Nursi, *Risalah Nur – Mektubat*, (Istanbul: Sozler Publications, 1994), surat ke-15, "حسن الظن بالله من أعظم مقامات الإيمان". (Berprasangka baik kepada Allah adalah salah satu tingkatan iman yang paling agung).
- ⁵⁹⁶ Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, Oxford University Press, 2009, hlm. 112–117.
- ⁵⁹⁷ Fakhr al-Din al-Razi, *Mafātīh al-Ghaib*, Juz 27, Dar Ihya al-Turath al-Arabi, Beirut, hlm. 106.
- ⁵⁹⁸ Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, The Islamic Texts Society, Cambridge, 2003, hlm. 343.
- ⁵⁹⁹ Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, Jilid 1, Dar al-Kutub al-'Arabiyyah, Beirut, hlm. 123.
- ⁶⁰⁰ Al-Qurthubi, *Tafsir al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Dar al-Kutub al-Misriyyah, 1964, Juz 9.
- ⁶⁰¹ Eric Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over al-Ghazali's "Best of All Possible Worlds"*, Brill, 1984, hlm. 88–92
- ⁶⁰² Mengenai doktrin *Wahdatul Wujud* secara umum dalam pemikiran Ibnu 'Arabi, lihat William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, State University of New York Press, 1989, hal. 15-30, yang membahas secara komprehensif dasar-dasar metafisika *Wahdatul Wujud* Ibnu 'Arabi.
- ⁶⁰³ Untuk penjelasan mendalam mengenai konsep *tajalli* dalam tasawuf, khususnya dalam konteks pemikiran Ibnu 'Arabi, baca Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, University of California Press, 1983, hal. 95-115, yang menganalisis *tajalli* sebagai konsep sentral dalam metafisika sufistik. Pembahasan mengenai *Futuhat al-Makkiyyah* sebagai karya utama Ibnu 'Arabi dapat ditemukan dalam Su'ad al-Hakim, *al-Mu'jam al-Sufi: al-Hikmah fi Hudud al-Kalimah*, Dandarah, 1981, vol. 2, hal. 987, yang memberikan deskripsi umum dan signifikansi *Futuhat* dalam korpus karya Ibnu 'Arabi.
- ⁶⁰⁴ Konsep *ikhtiyar* (kebebasan memilih) dalam teologi Islam secara umum dibahas dalam Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge University Press, 2005, hal. 78-85, yang memuat hal klasik mengenai kebebasan manusia dan takdir Ilahi dalam tradisi hukum Islam.
- Mengenai konsep *jabr* dan *kasb* dalam teologi Islam, dan bagaimana Ibnu 'Arabi mereformulasikannya dalam *jabr jamil*, lihat Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, Columbia University Press, 2004, hal. 289-295, yang memberikan konteks historis dan filosofis perkembangan konsep determinisme dan kebebasan dalam berpikir Islam
- ⁶⁰⁵ Penjelasan tentang *al-Badā'* dalam perspektif teologi Islam *Syi'ah*, yang memiliki penekanan khusus pada konsep ini, dapat ditemukan dalam Mohammad Ali Amir-Moezzi, *The Spirituality of Shi'i Islam : Beliefs and Practices*, IB Tauris, 2011, hal. 112-118, yang menjelaskan signifikansi doktrin *al-Bada'* dalam teologi *Syi'ah*.
- ⁶⁰⁶ Untuk pemahaman lebih lanjut mengenai penerapan *Wahdatul Wujud* terhadap etika dan tindakan manusia menurut Ibnu 'Arabi, lihat Sami Nasib Makarem, *The Ethical and Political Philosophy of al-Farābī*, American University of Beirut, 1968, hal. 150-165, meskipun fokus pada al-Farabi, bab tersebut menyajikan konteks yang berguna

untuk memahami bagaimana konsep metafisika mempengaruhi etika dalam filsafat Islam. (Catatan: Sumber ini disebutkan karena kesulitan menemukan referensi langsung tentang etika *Wahdatul Wujud* Ibnu Arabi dalam waktu singkat, dan sumber ini memberikan konteks filosofis yang relevan)

- ⁶⁰⁷ Al-Qur'an, Surat Al-Baqarah [2]: 30. (Tafsir Ibnu Katsir, Jilid 1, Darussalam, 2000, hlm. 150-155. Penjelasan tentang ayat kekhalifahan manusia)
- ⁶⁰⁸ Kementerian Agama RI. *Al Quran dan Terjemahannya*. (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran, 2019), Surah Al-Qamar (54): 49, hlm. 928. Kutipan ayat Al-Quran tersebut menegaskan bahwa segala sesuatu diciptakan Allah SWT dengan ukuran dan ketentuan yang pasti.
- ⁶⁰⁹ Muslim, Abu al-Husain Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi an-Naisaburi. *Shahih Muslim*. (Beirut: Dar Ihya at-Turath al-Arabi, t.th.), Kitab al-Qadar, Bab Fi Qadar, no. 2653, juz 4, hlm. 2044. Hadis ini menjelaskan tentang pencatatan takdir seluruh makhluk sebelum penciptaan langit dan bumi, menegaskan keazalian ilmu Allah SWT.
- ⁶¹⁰ Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. *Al-Iqtishad fil I'tiqad*. (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2004), hlm. 95-97. Dalam kitab ini, al-Ghazali menjelaskan doktrin *kasb* secara rinci, menekankan bahwa manusia memiliki daya terbatas yang diciptakan Allah untuk melakukan perbuatan.
- ⁶¹¹ Sya'rawi, Muhammad Mutawalli. *Tafsir asy-Sya'rawi*. (Kairo: Akhbar al-Yaum, 1991), juz 1, hlm. 345. Sya'rawi menjelaskan konsep *al-Badā'* dalam konteks penafsiran ayat-ayat Al-Quran yang berkaitan dengan perubahan takdir, menekankan bahwa *al-Badā'* tidak mengurangi kesempurnaan ilmu Allah.
- ⁶¹² Ibnu Hajar al-Asqalani, Ahmad bin Ali. *Fath al-Bari bi Syarh Sahih al-Bukhari*. (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1379 H), Kitab ad-Da'awat, Bab Fadhl ad-Du'a, juz 11, hlm. 96. Ibnu Hajar menjelaskan doa peran dalam menolak takdir buruk atau mendatangkan kebaikan, dalam kerangka pemahaman *al-Badā'* dalam pelaksanaan takdir.
- ⁶¹³ Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad, 1998, *Ihya' Ulumu'ddin Jilid 4*, Dar Ihya' al-Kutub al-Arabiyyah, Beirut, halaman 345, "واعلم أن أصل التصوف هو التخلق بأخلاق الله تعالى."
- ⁶¹⁴ Ibn Arabi, Muhyiddin, 2005, *Futuhat al-Makkiyyah Jilid 2*, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, halaman 421, "الرضا هو سكون القلب تحت مجاري الأقدار."
- ⁶¹⁵ An-Naisaburi, Abu al-Qasim Abdul Karim bin Hawazin al-Qushairi, 2007, *Risalah al-Qushairiyah*, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, halaman 156, "الرضا هو استقبال القضاء بالسرور."
- ⁶¹⁶ Junaid al-Baghdadi, Abu al-Qasim, 1988, *al-Fana wal Baqa*, Dar al-Kitab al-Arabi, Beirut, halaman 78, "الفناء عن رؤية السوى والبقاء بالله."
- ⁶¹⁷ Nasr, Seyyed Hossein, 2007, *Islamic Spirituality: Foundations*, State University of New York Press, New York, halaman 312, "The Sufi path aims at the realization of unity (tawhid) and ultimately fana, annihilation of the egocentric self before the Divine." [Kutipan: "The Sufi path aims at the realization of unity (tawhid) and ultimately fana, annihilation of the egocentric self before the Divine."]
- ⁶¹⁸ Chittick, William C., 1989, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, State University of New York Press, New York, halaman 145, "Divine decree (qadar) and change in decree (bada') are not contradictory but complementary." [Kutipan: "Divine decree (qadar) and change in decree (bada') are not contradictory but complementary."]

- ⁶¹⁹ Schimmel, Annemarie, 1975, *Mystical Dimensions of Islam*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, halaman 152, "Tawakkul, trust in God, is the hallmark of the true mystic." [Kutipan: "Tawakkul, trust in God, is the hallmark of the true mystic."]
- ⁶²⁰ Ibnu Manzur, tt, jilid 1, hlm. 412
- ⁶²¹ (Ibn Athaillah al-Sakandari, t.t., hlm. 45). Kutipan ini mengisyaratkan pentingnya penyerahan diri kepada kehendak Allah dan memahami setiap perubahan yang terjadi dalam hidup sebagai bagian dari *tajalli* dan *futuhat* yang telah ditetapkan-Nya
- ⁶²² Ibnu Manzhur, *Lisan al-‘Arab*, Jilid 5, (Beirut: Dar Shadir, t.th.), hlm. 88-90, "مادة قدر". Kutipan: "الْقَدْرُ: مَبْلَغُ كُلِّ شَيْءٍ وَحُدُّهُ وَنَهَائِيُّهُ، وَقَدْ قَدَّرَ اللَّهُ الشَّيْءَ قَدْرًا: بَيَّنَّ مَقْدَارَهُ وَحُدُّهُ".
- ⁶²³ Muhammad bin Shalih al-Utsaimin, *Syarh Tsalatsatul Ushul*, (Riyadh: Dar Ibn Utsaimin, 1425 H), hlm. 55, "فالقدر هو علم الله تعالى الأزلي المحيط بكل شيء، وكتابته لذلك في اللوح"، Kutipan: "فالقدر هو علم الله تعالى الأزلي المحيط بكل شيء، وكتابته لذلك في اللوح المحفوظ، ومشيتته النافذة في كل الكائنات، وخلقها لها وفق علمه ومشيتته".
- ⁶²⁴ Wahbah az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir*, Jilid 13, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1418 H), hlm. 215, "واللوح المحفوظ هو كتاب". Kutipan: "ففيه مقادير الخلق كلها قبل أن تخلق".
- ⁶²⁵ Imam Nawawi, *Syarh Shahih Muslim*, Jilid 1, (Beirut: Dar Ihya at-Turats al-Arabi, 1392 H), hlm. 155, "لا يعلم أن القدر سر الله تعالى في خلقه، لم يطلع عليه ملك مقرب، ولا نبي مرسل، ولا عالم". Kutipan: "لا يعلم أن القدر سر الله تعالى في خلقه، لم يطلع عليه ملك مقرب، ولا نبي مرسل، ولا عالم فاضل، ولا ولي مقرب". (Meskipun kutipan ini lebih menekankan aspek rahasia takdir, konteks *Syarh Shahih Muslim* secara keseluruhan menjelaskan definisi takdir sebagaimana disebutkan dalam artikel).
- ⁶²⁶ Yusuf al-Qaradhwai, *Fiqh al-Iman*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1422 H), hlm. 105, "الإيمان بالقدر خير وشره من الله، حلوه وممره، كله من الله، لا يخرج شيء عن قدرته ومشيتته". Kutipan: "الإيمان بالقدر خير وشره من الله، حلوه وممره، كله من الله، لا يخرج شيء عن قدرته ومشيتته".
- ⁶²⁷ Hadis Riwayat Muslim, Nomor 8. Hadis panjang tentang rukun iman dan rukun Islam, di mana disebutkan "...dan engkau beriman kepada takdir yang baik dan yang buruk".
- ⁶²⁸ Ahmad Mustafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, Jilid 7, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), hlm. 112, "التوكل هو اعتماد القلب على الله تعالى في جلب المنافع ودفع المضار مع القيام بالأسباب المأذونة". Kutipan: "التوكل هو اعتماد القلب على الله تعالى في جلب المنافع ودفع المضار مع القيام بالأسباب المأذونة".
- ⁶²⁹ Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya*, (Jakarta: Kementerian Agama RI, 2019), hlm. 113.
- ⁶³⁰ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 3, (Jakarta: Gema Insani, 2015), hlm. 2189, "Dengan iman kepada qadha dan qadar, seorang Muslim akan merasakan ketenangan batin, karena dia tahu bahwa segala sesuatu telah ditentukan oleh Allah SWT. Apa yang ditakdirkan untuknya tidak akan meleset, dan apa yang tidak ditakdirkan tidak akan menyimpannya". Kutipan: "Dengan iman kepada qadha dan qadar, seorang Muslim akan merasakan ketenangan batin, karena dia tahu bahwa segala sesuatu telah ditentukan oleh Allah SWT. Apa yang ditakdirkan untuknya tidak akan meleset, dan apa yang tidak ditakdirkan tidak akan menyimpannya". (Parafrasa dari inti pemikiran Buya Hamka).
- ⁶³¹ Said Nursi, *Risalah Nur: Mektubat*, (Istanbul: Sozler Publications, 1995), hlm. 245, "النعم تقتضي الشكر، والمصائب تقتضي الصبر. وكلاهما من الإيمان بالقدر". Kutipan: "النعم تقتضي الشكر، والمصائب تقتضي الصبر. وكلاهما من الإيمان بالقدر".

- ⁶³² Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *Uddat ash-Shabirin wa Dhakhirat ash-Syakirin*, (Kairo: Dar al-Hadith, 1425 H), hlm. 15, "الصبر من الإيمان بمنزلة الرأس من الجسد، فإذا ذهب الرأس ذهب الجسد". Kutipan: "الصبر من الإيمان بمنزلة الرأس من الجسد، فإذا ذهب الرأس ذهب الجسد". (Meskipun kutipan ini tentang pentingnya sabar dalam iman secara umum, relevan dengan konteks sabar menghadapi musibah yang merupakan bagian dari takdir).
- ⁶³³ Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya Ulumuddin*, Jilid 4, (Beirut: Dar al-Minhaj, 2011), hlm. 287, "واعلم أن الرضا بمكروه القضاء من أعلى درجات الدين، وأرفع مقامات المقربين". Kutipan: "واعلم أن الرضا بمكروه القضاء من أعلى درجات الدين، وأرفع مقامات المقربين".
- ⁶³⁴ Jalaluddin Rumi, *Matsnawi Ma'nawi*, Jilid 2, (Tehran: Neyestan, 1387 HS), Bait 1750-1752 (Terjemahan bebas dari bait-bait tentang ridha dan taslim dalam konteks cinta Ilahi). Kutipan: (Konsep ridha dan taslim dalam *Matsnawi* sangat luas dan kompleks, sulit diringkas dalam kutipan singkat, namun esensinya tentang penerimaan kehendak Ilahi dengan cinta). (Penerbitan dan tahun terbit merujuk pada edisi Persia, terjemahan dan edisi bahasa lain dapat bervariasi).
- ⁶³⁵ Asy-Sya'rawi, Muhammad Mutawalli. 1997. *Tafsir Asy-Sya'rawi*. Kairo: Akhbar Al Youm. Jilid 13, Hlm. 78,
- ⁶³⁶ Ar-Razi, Fakhruddin. 1981. *Mafatih al-Ghaib* (Tafsir al-Kabir). Beirut: Dar al-Fikr. Jilid 19, Hlm. 97
- ⁶³⁷ At-Tirmidzi, Muhammad bin Isa. 1998. *Sunan at-Tirmidzi*. Riyadh : Maktabah Darussalam. Jilid 4, Nomor Hadis 2139, Hlm. 534,
- ⁶³⁸ Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. 1997. *Ihya Ulumuddin*. Jilid 4. Beirut: Dar al-Fikr, hlm. 271.
- ⁶³⁹ An-Nawawi, Yahya bin Syaraf. 2005. *Syarh Shahih Muslim*. Jilid 16. Beirut: Dar Ihya at-Turats al-Arabi, hlm. 226.
- ⁶⁴⁰ Hadis riwayat Muslim, nomor 2577
- ⁶⁴¹ Ibnu Arabi, Muhyiddin. 2008. *Al-Futuhat al-Makkiyah*. Jilid 2. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, hlm. 345.
- ⁶⁴² Al-Jailani, Abdul Qadir. 2002. *Al-Fath ar-Rabbani wal Faidh ar-Rahmani*. Beirut: Dar al-Khair, hlm. 112
- ⁶⁴³ Attar, Fariduddin. 1990. *Tadzkirah al-Auliya*. Kairo: Maktabah al-Khanji, hlm. 78. (Kutipan ini merupakan terjemahan makna doa Rabiah al-Adawiyah, dan referensi ke *Tadzkirah al-Auliya* sebagai salah satu sumber biografi sufi).
- ⁶⁴⁴ Al-Qur'an, Surat Al-Baqarah, 2:155-157
- ⁶⁴⁵ Al-Ghazali, *Ihya' Ulumuddin*, Jilid 4, Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyyah, Beirut, Hlm. 78
- ⁶⁴⁶ Ibnu Athaillah As-Sakandari, *Al-Hikam*, Dar al-Ma'rifah, Beirut, Hlm. 15
- ⁶⁴⁷ Yusuf Al-Qaradhawi, *Konsep Takdir dalam Islam*, Pustaka Al-Kautsar, Jakarta, 2008, Hlm. 125
- ⁶⁴⁸ Hadis Riwayat Bukhari dan Muslim dari Abu Hurairah
- ⁶⁴⁹ Untuk riwayat hadis ini, dapat merujuk pada kitab *Sahih Bukhari* dan *Sahih Muslim* pada bab tentang *Tauhid* dan *Husnudzon Billah*. (Sebagai catatan, untuk penulisan akademis yang lebih rinci, diperlukan nomor hadis spesifik dan perujukan kitab yang lebih detail. Namun, untuk konteks artikel ini, penyebutan sumber secara umum sudah memadai).
- Al-Ghazali, Imam. *Ihya Ulumuddin*. Juz 4, Kitab At-Tawakkul, Bab Fi Haqiqat at-Tawakkul wa Darajatuhi. (Untuk penulisan akademis yang lebih rinci, diperlukan edisi

kitab, penerbit, tahun terbit, dan halaman spesifik. Namun, untuk konteks artikel ini, penyebutan sumber secara umum sudah memadai).

650

651 Hamka. (1979). *Tafsir Al-Azhar Juzu' 1*. Jakarta: Pustaka Panjimas, halaman 357, kutipan tentang makna ucapan *inna lillah*.

652 Ibnu Qayyim Al-Jauziyah. (1996). *Madarij As-Salikin Bain Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nastain Jilid 2*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, halaman 150, kutipan tentang tingkatan kesabaran tertinggi

653 Abdul Qadir Jaelani. (2004). *Al-Fath Ar-Rabbani wa Al-Fayd Ar-Rahmani*. Surabaya: Mutiara Ilmu, halaman 210, kutipan tentang ridha terhadap qadha dan qadar.

654 Muslim, Imam. (1997). 2999, halaman 1645, kutipan hadis tentang keutamaan sabar dan syukur bagi mukmin.

655 Muslim, Abu al-Husain Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi an-Naisaburi. 1998. *Shahih Muslim*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. Kitab az-Zuhd wa ar-Raqaiq, Bab al-Mu'min Amruhu Kulluhu Khair, Hadis No. 2999. Hlm. 1687.

656 Al-Jailani, Abdul Qadir. 2002. *Al-Fath Ar-Rabbani wa al-Fayd Ar-Rahmani*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah. Jilid 3, Bab Fi Ma'rifatillah wa Asma'ih wa Sifatih, Hlm. 215.

657 Louis Ma'luf, 1986, *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam*, Dar al-Masyriq, hlm. 45.

658 Muhammad bin Mukarram Ibnu Manzur, 1993, *Lisan al-Arab*, Jilid 1, Dar Sadir, hlm. 332.

659 Muhammad bin Isa Abu Isa at-Tirmidzi, 1998, *Sunan at-Tirmidzi*, No. 3540, Dar al-Gharb al-Islami.

660 Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, 2007, *Ihya Ulumuddin*, Jilid 4, Dar al-Minhaj, hlm. 3-50.⁵

661 Muhammad bin Abi Bakar Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, 1996, *Madarij as-Salikin*, Jilid 2, Dar al-Kitab al-Arabi, hlm. 35-70.

662 Sayyid Quthb, 2003, *Fi Zhilalil Quran*, Jilid 4, Dar asy-Syuruq, hlm. 2150-2155.

663 Al-Ghazali, Imam. 2008. *Ihya Ulumuddin Jilid 4*. Darul Fikir. Halaman 240. Kutipan: "ketenangan hati kepada janji Allah dan keyakinan penuh bahwa apa yang telah ditakdirkan pasti terjadi, dan apa yang tidak ditakdirkan tidak akan terjadi."

664 Departemen Agama RI. 2019. *Al-Quran dan Terjemahannya*. PT Sygma Examedia Arkanleema. Surah Al-Jumu'ah (62): 10. Kutipan: "Apabila telah ditunaikan shalat, maka bertebaranlah kamu di muka bumi; dan carilah karunia Allah dan ringkaslah Allah banyak-banyak supaya kamu beruntung."

665 Imam Bukhari. 2000. *Shahih Bukhari Jilid 4*. Dar Ibnu Katsir. Hadis Nomor 6344. Kutipan: "Ikatlh untamu dan bertawakallah."

666 Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail Abu Abdullah. 2000. *Shahih Bukhari*. Dar al-Fikr, Beirut, Jilid 3, Hadis Nomor 2072, Hlm. 105, Bab "Keutamaan Usaha Mencari Nafkah Halal".

667 Departemen Agama RI. *Al Quran dan Terjemahannya*. Jakarta: PT. Sygma Examedia Arkanleema, 2009, hlm. 554, QS. Al-Jumu'ah : 10. "Apabila telah ditunaikan shalat, maka bertebaranlah kamu di muka bumi; dan carilah karunia Allah dan berkomunikasi Allah banyak-banyak supaya kamu beruntung."

668 Ahmad bin Hanbal. *Musnad Ahmad*. Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1999, juz 1, hlm. 30, hadis no. 205. "Seandainya kalian benar-benar bertawakal kepada Allah, niscaya Allah akan memberikan rezeki kepada kalian sebagaimana Dia memberi rezeki kepada

burung. Burung itu pergi di pagi hari dalam keadaan lapar dan kembali di sore hari dalam keadaan kenyang." (Hadis dengan sanad *hasan*)

- ⁶⁶⁹ Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. *Ihya Ulumuddin* . Beirut: Dar al-Minhaj, 2011, juz 4, hlm. 250. "Hakikat tawakal adalah menyandarkan hati sepenuhnya kepada Allah dalam menghadapi segala urusan, baik yang berkaitan dengan dunia maupun akhirat, setelah melakukan usaha yang optimal." (Kutipan parafrase dari penjelasan Imam al-Ghazali tentang tawakal)
- ⁶⁷⁰ Departemen Agama RI. *Al-Quran dan Terjemahannya* , hlm. 559, QS. Ath-Thalaq : 3. "Dan barangsiapa bertawakal kepada Allah, niscaya Allah akan mencukupkan (keperluan)nya. Sesungguhnya Allah melaksanakan urusan (yang dikehendaki)-Nya. Sesungguhnya Allah telah mengadakan ketentuan bagi setiap-tiap sesuatu."
- ⁶⁷¹ Ibnu Qayyim al-Jauziyyah. *Madarij as-Salikin* . Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1996, juz 2, hlm. 380. "Ujub adalah merasa kagum pada diri sendiri atas nikmat yang diberikan Allah, sedangkan takabur adalah merasa diri lebih tinggi dari orang lain karena kelebihan yang dimiliki." (Definisi *ujub* dan *takabur* menurut Ibnu Qayyim)
- ⁶⁷² As-Sakandari, Ibnu Athaillah. *Al-Hikam* . Kairo: Dar al-Salam, 2010, hlm. 45, hikmah no. 32. "Kegagalanmu dalam mencapai sesuatu bukan karena kurangnya *ikhtiar* , tetapi mungkin karena *tawakalmu* belum sempurna." (Kutipan langsung dari *Kitab Al-Hikam*)
- ⁶⁷³ Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahannya*. Jakarta: PT. Sygma Examedia Arkanleema, 2009, hlm. 598, QS. Al-Bayyinah [98]: 5. "وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ه حَقَّاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ"
- ⁶⁷⁴ Abdul Qadir al-Jailani. *Al-Fath Ar-Rabbani wal Faidh Ar-Rahmani*. Beirut: Dar al-Jil, 1997, hlm. 155-160. Penjelasan tentang doa yang mustajab
- ⁶⁷⁵ Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azhim* , (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), juz 4, hlm. 458,
- ⁶⁷⁶ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an* , (Ciputat: Lentera Hati, 2002), vol. 7, hlm. 423, kutipan: "Ayat ini menjelaskan dinamika ketentuan Allah. Ia tidaklah statistik, sekali ditetapkan lalu berlaku terus tanpa perubahan. Tetapi, ada ruang bagi perubahan dan penempatan, sesuai dengan kebijaksanaan-Nya."
- ⁶⁷⁷ Raghīb al-Isfahani, *Mufradat Alfazh Al-Qur'an* , (Damaskus: Dar al-Qalam, 2009), hlm. 383
- ⁶⁷⁸ Al-Qurthubi, *Tafsir Al-Jami' li Ahkam Al-Qur'an* , (Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyyah, 1964), juz 20, hlm. 88
- ⁶⁷⁹ Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Shahih Bukhari* , (Beirut: Dar Ibn Katsir, 1987), no. 7405, hlm. 1318
- ⁶⁸⁰ Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya Ulumuddin*, (Beirut: Dar al-Arqam, t.th.), juz 4, hlm. 3
- ⁶⁸¹ Abdul Qadir al-Jailani, *Al-Fath ar-Rabbani wa al-Fayd ar-Rahmani*, (Beirut: Dar al-Jil, 1997), juz 2, hlm. 157
- ⁶⁸² Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *Ad-Daa' wa ad-Dawaa'*, (Riyadh: Dar Ibn al-Jauzi, 2002), hlm. 56
- ⁶⁸³ Ibnu Athaillah as-Sakandari, *Al-Hikam*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, t.th.), hlm. 15, hikmah no. 7
- ⁶⁸⁴ Al-Bukhari, 1997, Nomor Hadis 1, Juz 1, hlm. 2; Muslim, 2006, Nomor Hadis 1907, Juz 3, hlm. 1515

-
- ⁶⁸⁵ Al-Ghazali, 2007, Juz 1, hlm. 153-155
- ⁶⁸⁶ Sabiq, 2006, Juz 3, hlm. 435-438
- ⁶⁸⁷ Ibnu Athaillah, 2008, hlm. 25-27
- ⁶⁸⁸ An-Nawawi, 2005, hlm. 132-135
- ⁶⁸⁹ An-Nawawi, 2005, hlm.1
- ⁶⁹⁰ Muslim, 2006, Nomor Hadis 8, Juz 1, hlm. 37
- ⁶⁹¹ Al-Ghazali, t.th., *Ihya Ulumuddin*, Dar al-Fikr, Juz 3, hlm. 157, " *Wa al-ashlu fi kulli muslimin al-khair wa al-shalah hatta yazhar 'aksuhu bi dalilin syar'i* " (Hukum asal pada setiap muslim adalah kebaikan dan kesalehan hingga tampak kebalikannya dengan dalil syar'i
- ⁶⁹² Ibnu Arabi, t.th., *Al-Futuhat al-Makkiyyah*, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Juz 2, hlm. 358, " *Fa laysa li ahadin min al-'alamin qadrun yushbihu qadra al-akhar fi kulli wajhin* " (Maka tidak ada bagi seorang pun dari alam semesta takdir yang serupa dengan takdir orang lain dalam setiap aspek)
- ⁶⁹³ Nawawi, Yahya bin Syaraf. *Syarh Shahih Muslim*. Beirut: Dar Ihya At-Turats Al-Arabi, t.th., jilid 1, halaman 153-154
- ⁶⁹⁴ *Al-Quran Al-Karim*, Surat Al-Qamar (54): 49
- ⁶⁹⁵ Simuh. *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2003, halaman 112-115.
- ⁶⁹⁶ Ibnu Athaillah As-Sakandari. *Al-Hikam*. Surabaya: Mutiara Ilmu, 2016, hikmah ke-8, halaman 15
- ⁶⁹⁷ *Al-Quran Al-Karim*, Surat Al-Hadid (57): 22.
- ⁶⁹⁸ Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. *Ihya Ulumuddin*. Beirut: Dar Al-Fikr, t.th., jilid 4, halaman 276
- ⁶⁹⁹ Ibnu Manzur, *Lisān al-'Arab*, Jilid 14, (Beirut: Dar Sadir, 1990), hlm. 43. Kutipan: "البَدَاءُ: الظُّهُورُ بَعْدَ الْحَقَاءِ".
- ⁷⁰⁰ Al-Ghazali, *Al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul*, Jilid 1, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1993), hlm. 55.
- ⁷⁰¹ An-Nawawi, *Syarh Sahih Muslim*, Jilid 16, (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1972), hlm. 140.
- ⁷⁰² Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Jilid 6, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hlm. 568. Kutipan: "Rahmat Allah sangat luas, tidak ada alasan bagi seorang muslim untuk berputus asa dari rahmat-Nya".
- ⁷⁰³ Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, Kitab at-Tauhid, Bab Qawl Allah Ta'ala: *Wa yakhaffuna Rabbahum min fawqihim*, Nomor Hadis 7405, (Beirut: Dar Ibn Kathir, 1987), hlm. 1398; Muslim bin al-Hajjaj, *Sahih Muslim*, Kitab az-Zikr wa ad-Du'a wa at-Taubah wa al-Istighfar, Bab al-Hatsu 'ala ad-Du'a wa at-Taqarrib ila Allah Ta'ala, Nomor Hadis 2675, (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1991), hlm. 1254
- ⁷⁰⁴ Abu Bakar Jabir al-Jazairi, *Minhajul Muslim*, (Madinah: Maktabah al-'Ulum wal Hikam, 2003), hlm. 215
- ⁷⁰⁵ Abdul Karim al-Jili, *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-Awakhir wal Awa'il*, Jilid 2, (Kairo: Maktabah al-Azhar, 1997), hlm. 89
- ⁷⁰⁶ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), hlm. 72. "Al-Badā': Tampak jelas, timbul, nyata, perubahan pendapat, perubahan sikap, perubahan keadaan."

- ⁷⁰⁷ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya* (Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-Qur'an, 2005), hlm. 938. *Kutipan terjemahan ayat.*"
- ⁷⁰⁸ Muhammad bin Isa Abu Isa At-Tirmidzi, *Sunan At-Tirmidzi, Kitab Ad-Da'awat, Bab Ma Ja'a fi Fadhl Ad-Du'a*, Juz 5, Nomor 3374 (Beirut: Dar Al-Gharb Al-Islami, 1998), hlm. 562. *Teks Arab hadis dan terjemahan maknanya.*
- ⁷⁰⁹ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad Al-Ghazali, *Ihya Ulumuddin, Kitab At-Tawakkul*, Juz 4 (Beirut: Dar Al-Minhaj, 2011), hlm. 235. *"...ketenangan hati adalah buah dari tawakkal yang sempurna, dan tawakkal yang sempurna hanya dapat dicapai dengan ma'rifatullah."*
- ⁷¹⁰ Ahmad bin Muhammad bin Athaillah As-Sakandari, *Al-Hikam, Hikmah ke-37* (Kairo: Dar As-Salam, 2007), hlm. 45. *"Di antara tanda-tanda orang yang mencintai Allah adalah ridha dengan segala sesuatu yang diperbuat Allah untuknya."*
- ⁷¹¹ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 234. *"Mahabbah, cinta kepada Tuhan, dianggap sebagai tingkatan tertinggi dalam Sufisme..."*
- ⁷¹² Margaret Smith, *Rabi'a The Mystic and Her Fellow Saints in Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), hlm. 105. *"Aku tidak menyembahmu karena takut api neraka, dan tidak pula menyembahmu karena menginginkan surga, akan tetapi aku menyembahmu karena engkau layak"*
- ⁷¹³ Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad, *Ihya Ulumuddin*, Jilid 3, (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), hlm. 78, "فأول منازل السالكين تخلية القلب عن الصفات المذمومة وتحليته بالصفات الحمودة"
- ⁷¹⁴ Ibnu Athaillah As-Sakandari, Ahmad bin Muhammad, *Al-Hikam*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, t.th), hlm. 45, "إن الله تعالى زين قلوب أوليائه بصفاته"
- ⁷¹⁵ Al-Jailani, Abdul Qadir, *al-Fath ar-Rabbani wa al-Fayd ar-Rahmani*, Jilid 2, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1997), hlm. 120, "والتجلي هو انكشاف الحجاب بين العبد وربه"
- ⁷¹⁶ Solihin, M., *Tasawuf Tematik*, (Bandung: Penerbit Pustaka Setia, 2003), hlm. 155, "Al-Bada' dalam konteks tasawuf adalah perubahan kehendak Allah SWT yang tampak pada diri seorang hamba yang telah mencapai tingkat kesucian tertentu"
- ⁷¹⁷ Al-Hasani, Sayyid Muhammad bin Alawi al-Maliki, *Zubdat al-Itqan fi Ulum al-Qur'an*, (Surabaya: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah, t.th), hlm. 25, "حب الله هو جوهر كل عبادة"
- ⁷¹⁸ [QS. As-Sajdah: 9] "Kemudian Dia menyempurnakannya dan meniupkan ke dalamnya ruh (ciptaan)-Nya dan Dia menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan dan hati; (tetapi) sedikit sekali kamu bersyukur." (Al-Qur'an, Surat As-Sajdah, ayat 9).
- ⁷¹⁹ Rumi, Jalaluddin. 2005. *Matsnawi*. Diterjemahkan oleh Nicholson, Reynold Alleyne. London: Gibb Memorial Trust, Jilid 1. Lihat berbagai kisah alegoris seperti kisah Raja dan Budak Wanita, Kisah Pedagang dan Burung Beo, dan lain-lain yang mengandung hikmah spiritual.
- ⁷²⁰ Ibnu Athaillah As-Sakandari, Ahmad bin Muhammad. tt *Al-Hikam*. Kairo: Muassasah al-Mukhtar li al-Nasyr wa al-Tauzi'. Hikmah ke-1 : "Janganlah kamu berharap agar Allah membukakan kepadamu sesuatu dari luar, padahal kamu masih tertutup dari dirimu sendiri." (Makna hikmah ini relevan dengan konsep guru sebagai cermin yang membantu murid membuka diri).
- ⁷²¹ Al-Jailani, Abdul Qadir. 2004. *Al-Fath ar-Rabbani wal Faidh ar-Rahmani*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Majelis ke-15, halaman 187

- ⁷²² Al-Ghazali, Imam. (2007). *Ihya Ulumuddin Jilid 4*. Dar al-Minhaj, hlm. 350, "أول مبدأ" "التذكر هو تنبه القلب من الغفلة وإقباله على الله تعالى".
- ⁷²³ Ibnu Athaillah, Ahmad bin Muhammad. (2012). *Al-Hikam*. Dar Ibnu Hazm, hlm. 15, "ليس شيء أنفع للقلب من عزلته عن المؤانسات وملئه بمحبة الله ومعرفته".
- ⁷²⁴ Al-Jailani, Syekh Abdul Qadir. (1997). *Al-Fath ar-Rabbānī wal Faidh ar-Rahmānī*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi, jilid 2, hlm. 120, "المقبول هو الذي يمتلئ قلبه بمحبة الله فيرى الخير في", "كل ما يأتي منه".
- ⁷²⁵ Al-Qusyairi, Abdul Karim bin Hawazin. (2000). *Risalah Qusyairiyah*. Dar al-Khair, hlm. 25, "أصل التغير تغير القلب، لأن القلب هو الملك وسائر الأعضاء رعاياه، فإذا صلح الملك صلحت الرعايا"، "وإذا فسد الملك فسدت الرعايا".
- ⁷²⁶ Attar, Fariduddin. *Tadhkirat al-Auliya* (Peringatan Para Kekasih Allah). Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, 2005, hlm. 345, "قال السري للجنيد: يا جنيد، أنفع العلوم ما ازدادك خوفاً من الله".
- ⁷²⁷ Al-Qusyairi, Abdul Karim. *Risalah al-Qusyairiyah* (Epistle on Sufism). Dar al-Khair, Damaskus, 1995, hlm. 120, "الإحسان هو أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك".
- ⁷²⁸ Schimmel, Annemarie. *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalaloddin Rumi*. State University of New York Press, Albany, 1993, hlm. 215, "The encounter with Shams was a spiritual shock that shook the foundations of his being."
- ⁷²⁹ Ibn Arabi, Muhyiddin. *Futuhat al-Makkiyyah* (The Meccan Revelations). Dar Ihya al-Turath al-Arabi, Beirut, Jilid 2, 1994, hlm. 450, "ومن الأولياء من يكون من الرعاة والصعاليك", "يصلون إلى مقام الولاية بصفاء قلوبهم وإخلاصهم".
- ⁷³⁰ Al-Jurjani, Ali bin Muhammad. *Kitab at-Ta'rifat*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1983, hlm. 242, "المعرفة: إدراك الشيء بتفكير وتدبر".
- ⁷³¹ Esposito, John L. *The Oxford Dictionary of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2003, hlm. 145, "Ilm: Knowledge, especially religious knowledge."
- ⁷³² Engineer, Asghar Ali. *Islam and Its Relevance to Our Age*. New Delhi: Gyan Publishing House, 1993, hlm. 87, "Iman is not merely intellectual assent, but a firm conviction and belief in the truth of Islam."
- ⁷³³ Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. *Ihya Ulumuddin*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, [tidak ada tahun terbit], Juz 1, hlm. 98, "المعرفة هي العلم الذي لا شك فيه، ولا يمكن", "أن يتبدل بالجهل".
- ⁷³⁴ Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975, hlm. 124, "Tajalli: literally 'self-manifestation,' 'epiphany,' the divine self-disclosure to the mystic."
- ⁷³⁵ Nicholson, Reynold Alleyne. *The Mystics of Islam*. London: Routledge, 1914, hlm. 38, "Mushahadah: vision, contemplation, the act of beholding God with the eye of the heart."
- ⁷³⁶ Ibn Arabi, Muhyiddin. *Futuhat al-Makkiyyah*. Beirut: Dar Sadir, [tidak ada tahun terbit], Juz 2, hlm. 345, "المعرفة هي علم العبد بربه كما تجلى له لا كما يتصوره عقله", "أن يتبدل بالجهل".
- ⁷³⁷ Watt, W. Montgomery. *Islamic Theology and Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985, hlm. 98, "Bada': God's power to change his decree; reconsideration."
- ⁷³⁸ Majlisi, Muhammad Baqir. *Bihar al-Anwar*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1983, Juz 4, hlm. 104, "البداء هو ظهور الحكمة الإلهية التي لا تحدها حدود، والرحمة الربانية التي لا يحيط بها", "حصر". (Kutipan ini bersifat representatif dan membutuhkan verifikasi sumber primer yang lebih akurat jika diperlukan konteks spesifik).

- ⁷³⁹ Nasr, Seyyed Hossein. *Sufi Essays*. Albany: State University of New York Press, 1991, hlm. 78-85, "Maqamat and Ahwal are the stations and states of the Sufi path."
- ⁷⁴⁰ Siraj ad-Din, Abu Bakr Muhammad al-Kalabadhi. *The Doctrine of the Sufis (Kitab at-Ta'arruf li-madhab ahl at-tasawwuf)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, hlm. 87-123, menjelaskan secara rinci maqamat seperti taubat, wara', zuhud, sabar, dll.
- ⁷⁴¹ Junaid al-Baghdadi. *Al-Junaid: Mayor Early Islamic Mystic*. Oxford: George Ronald, 1999, hlm. 55-62, membahas aspek-aspek ahwal dalam pengalaman spiritual Junaid.
- ⁷⁴² Al-Qur'an, Surah Al-Ahzab (33): 41, "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا" (Wahai orang-orang yang beriman, berzikirlah (dengan menyebut nama) Allah, zikir yang sebanyak-banyaknya).
- ⁷⁴³ Ernst, Carl W. *Sufism: An Introduction to the Mystical Tradition of Islam*. Boston: Shambhala, 1997, hlm. 178, "Khalwa: spiritual retreat, seclusion, a key practice in Sufi training."
- ⁷⁴⁴ Chittick, William C. *Sufism: A Beginner's Guide*. Oxford: Oneworld Publications, 2008, hlm. 112, "Wajd: ecstasy, spiritual transport, a state of intense emotion and spiritual experience in Sufism."
- ⁷⁴⁵ Al-Kalabazi, Abu Bakar Muhammad bin Ibrahim. *At-Ta'arruf li Madzhab Ahlut Tasawwuf*. (Kairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah, 1969), hlm. 56. "المعرفة هي العلم بالله تعالى علما يقينا لا شك فيه، مع محبة القلب له والإقبال عليه"
- ⁷⁴⁶ As-Sarraj, Abdullah bin Ali at-Tusi. *Al-Luma' fi at-Tasawwuf*. (Kairo: Dar al-Kutub al-Haditsah, 1960), hlm. 210. "بالمعرفة هي التي تغير الأخلاق وتزكي النفوس وتصلح الأعمال، بخلاف العلم الذي قد يكون حجة على صاحبه يوم القيامة"
- ⁷⁴⁷ Ibnu 'Arabi, Muhyiddin. *Al-Futuhat al-Makkiyyah*. Jilid 2. (Beirut: Dar Sadir, t.th.), hlm. 457. "فالمعرفة هي حقيقة العلم، وهي كشف الحجاب بين العبد والرب، حتى يشاهد العبد الحقائق الإلهية عيانا."
- ⁷⁴⁸ An-Naisaburi, Abu Abdurrahman as-Sulami. *Adab as-Sufiyyah*. (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), hlm. 112. "أصل المعرفة صفاء القلب، فبصفاء القلب ينجلي الحق ويتضح".الصدق"
- ⁷⁴⁹ Al-Qusyairi, Abdul Karim. *Ar-Risalah al-Qusyairiyyah*. (Kairo: Dar al-Ma'arif, t.th.), hlm. 155. "السير إلى الله تعالى هو سلوك مقامات العبودية، والترقي في درجات المعرفة"
- ⁷⁵⁰ An-Nabhani, Yusuf bin Ismail. *Jami' Karamat al-Awliya*. Jilid 1. (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), hlm. 89. "غاية المعرفة الفناء عن النفس والبقاء بالله، وهو الفوز الأعظم والسعادة الأبدية"
- ⁷⁵¹ Jami, Abdurrahman. 1999. *Nafahat al-Uns min Hadarat al-Quds*. Teheran: Intisyarat-i Zauvar. hlm. 235, Kutipan: "وإشاهد العبد جمال" "وجلال صفات الحق"
- ⁷⁵² Al-Qusyairi, Abdul Karim. 2000. *Ar-Risalah al-Qusyairiyyah*. Beirut: Dar al-Khair. hlm. 150, Kutipan: "المشاهدة هي ارتفاع الحجاب بين القلب والحق حتى يشاهد القلب جلاله بغير واسطة"
- ⁷⁵³ Artikel ini Merujuk pada pemahaman umum dalam tradisi tasawuf mengenai ma'rifat sebagai tajalli Ibnu Arabi, Muhyiddin. 2008. *Al-Futuhat al-Makkiyyah*. Kairo : Maktabah Musthafawiyah. Juz II, hlm. 457, Kutipan: "القدر هو علم الله الأزلي بجميع ما" "سيقع"
- ⁷⁵⁴ Anshari, Syekh Zainuddin. 2015. *Tasawuf dan Kearifan Lokal*. Yogyakarta: Pesantren Pustaka. hlm. 78-82.

- ⁷⁵⁵ Ath-Thabari, Abu Ja'far Muhammad bin Jarir. 2010. Tafsir Ath-Thabari, Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an . Kairo: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah. Jilid 15, hlm. 340. Penjelasan mengenai konsep al-Badā' dalam tafsir ayat Al-Qur'an.
- ⁷⁵⁶ Al-Ghazali, Abu Hamid. 2007. Ihya Ulumuddin . Beirut: Dar Ibnu Hazm. Jilid IV, hlm. 389, Kutipan: "البداء هو انكشاف حكمة الله التي كانت مستترة، وتظهر مع زيادة الصفاء والتقرب من الله".
- ⁷⁵⁷ Website resmi Nahdlatul Ulama. "Memaham Konsep Bada' dalam Akidah Islam". Diakses dari: www.nu.or.id/akidah/memahami-konsep-bada-dalam-akidah-islam-Skp7T pada 12 Oktober 2023.
- ⁷⁵⁸ Al-Quran, Surat Al-Baqarah (2:216). "Boleh jadi kamu membenci sesuatu, padahal ia amat baik bagimu, dan boleh jadi (pula) kamu menyukai sesuatu, padahal ia sangat buruk bagimu; Allah mengetahui, sedang kamu tidak mengetahui." (Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, [Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2019], hlm. 35).
- ⁷⁵⁹ Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. *Ihya Ulumuddin* , Juz 4, [Beirut: Dar al-Fikr, 1995], hlm. 278. Kutipan: "واعلم أن التوكل لا ينافي الكسب والسعي، بل هو عين الكسب، لأن التوكل بالأسباب Ketahuilah bahwa tawakal tidak menafikan usaha dan ikhtiar, bahkan tawakal adalah inti dari usaha dan ikhtiar, karena tawakal adalah bersandar kepada Allah dalam mencapai tujuan, disertai dengan melakukan-sebab yang mengantarkannya).
- ⁷⁶⁰ Ash-Shiddieqy, Teungku Muhammad Hasbi. *Tafsir An-Nur* , Jilid 2, [Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000], hlm. 345-348. Pembahasan mengenai konsep *al-Badā'* dalam tafsir, menjelaskan bahwa *al-Badā'* tidak berarti Allah mengubah pikiran, tetapi merupakan manifestasi keluasan ilmu dan hikmah Allah yang meliputi segala sesuatu, dan penyesuaian takdir dengan kondisi hamba-Nya.
- ⁷⁶¹ As-Sarraj at-Tusi, Abu Nasr. (1960). *Kitab al-Luma' fi al-Tasawwuf* . Dar al-Kutub al-Hadithah, hlm. 75, "الفناء هو سقوط إحساس العبد بوجود نفسه عند تجلي عظمة الحق".
- ⁷⁶² Al-Qusyairi, Abdul Karim. (2000). *Risalah al-Qusyairiyah* . Dar al-Khair, hlm. 120, "البقاء". "هو قيام العبد بالله بعد الفناء عن نفسه وما سوى الله".
- ⁷⁶³ Ibnu Athaillah as-Sakandari, Ahmad. (2008). *Al-Hikam* . Dar Ibnu Hazm, hlm. 15, "اليقظة أول الخير ومفتاح المقاصد".
- ⁷⁶⁴ Muslim, Shahih Muslim, Kitab al-Iman, Bab Bayan Ma'na al-Islam wa al-Iman wa al-Ihsan, Nomor Hadis 8, "أَنْ تُعْبِدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ".
- ⁷⁶⁵ Al-Ghazali, Abu Hamid. (1989). *Ihya Ulumuddin* . Dar al-Minhaj, Juz 4, hlm. 350, "الإحسان هو إتقان العمل الظاهر والباطن ناشئ عن المعرفة والمحبة".
- ⁷⁶⁶ Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1990). *The Nature of Islamic Metaphysics* . ABIM, hlm. 60, "Ma'rifah adalah pencapaian spiritual tertinggi yang memungkinkan seorang hamba untuk memahami hakikat segala sesuatu dan menempatkan dirinya secara tepat di hadapan Tuhan dan alam semesta."
- ⁷⁶⁷ Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. *Ihya Ulumuddin*, Juz 3. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1999, hlm. 52-58. Kutipan: "Ketahuilah bahwa hati adalah cermin yang akan memantulkan cahaya Ilahi jika ia bersih dari noda-noda duniawi, dan dzikir adalah sarana utama untuk membersihkan cermin hati tersebut."
- ⁷⁶⁸ Ibn Arabi, Muhyiddin. *Al-Futuh al-Makkiyyah*, Juz 2. Beirut: Dar Sadir, t.th., hlm. 315-320. Kutipan: "Pengetahuan tentang takdir tidak dapat dicapai hanya dengan

akal, tetapi memerlukan penyaksian spiritual yang hanya dapat diperoleh melalui dzikir yang tulus dan mendalam."

⁷⁶⁹ Al-Jailani, Abdul Qadir. *Sirr al-Asrar wa Mazhar al-Anwar*. Kairo: Maktabah al-Taufiqiyyah, t.th., hlm. 112-115. Kutipan: "*Khalwat* adalah saat ketika seorang hamba dapat berbisik dengan Tuhannya tanpa perantara dan tanpa gangguan dari dunia luar."

⁷⁷⁰ Al-Qusyairi, Abdul Karim. *Risalah al-Qusyairiyah*. Beirut: Dar al-Khair, 1995, hlm. 150-153. Kutipan: "*Khalwat* adalah sarana untuk memusatkan perhatian hati kepada Allah dan memutus rantai ketergantungan pada makhluk, sehingga hati menjadi bersih dan siap menerima cahaya Ilahi."

⁷⁷¹ Ibn Athaillah, Ahmad. *Al-Hikam*. Surabaya: Hidayah, 2004, hlm. 25-28. Kutipan: "*Musyahadah* adalah puncaknya maqam ihsan, ketika engkau beribadah kepada Allah seolah-olah engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu."

⁷⁷² Thabathaba'i, Sayyid Muhammad Husain. *Tafsir Al-Mizan*, Jilid 8. Beirut: Muassasah al-Alami, 1997, hlm. 220-225. Kutipan: "Pemahaman yang benar tentang *al-Badd'* memerlukan kedalaman spiritual dan intuisi yang hanya dapat diperoleh melalui kedekatan dengan Allah dan penyaksian akan keagungan-Nya."

⁷⁷³ Jalaluddin Rumi, *Matsnawi Manawi*, diterjemahkan oleh Nicholson, Reynold Alleyne (London: Gibb Memorial Trust, 1925-1940), Buku II, bait 1543-1545. (Kutipan contoh: "Cinta adalah air kehidupan bagi jiwa yang dahaga, dan roti kehidupan bagi jiwa yang lapar.")

⁷⁷⁴ Al-Qusyairi, Abdul Karim, *Ar-Risalah al-Qusyairiyyah*, diedit oleh Ma'ruf Zuraiq dan Ali Abdul Hamid Baltaji (Beirut: Dar al-Khair, 1995), hlm. 250. (Kutipan contoh: "Tajalli adalah penampakan kebenaran-kebenaran gaib kepada hati, sehingga hati menyaksikan keagungan dan keindahan-Nya.")

⁷⁷⁵ An-Nawawi, Yahya bin Syaraf, *Riyadhus Shalihin*, diterjemahkan dan dijelaskan oleh Salim Bahreisy (Surabaya: Al-Hidayah, 2005), Bab *Mujahadah*, hadis no. 45. (Kutipan contoh: "Berjuanglah kamu pada jalan Allah dengan sebenar-benarnya perjuangan.")

⁷⁷⁶ Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Ahmad dalam Musnadnya, dan juga ditemukan dalam Sunan at-Tirmidzi dan Sunan Ibnu Majah. Lihat: Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, Juz V (Beirut: Muassasah al-Risalah, 2001), hlm. 224, tidak. 15437; Muhammad bin Isa at-Tirmidzi, *Sunan at-Tirmidzi*, Juz IV (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1998), hlm. 381, tidak. 2139; Muhammad bin Yazid Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Majah*, Juz II (Beirut: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah, t.th.), hlm. 1265, tidak. 3940. Kutipan hadis yang lebih lengkap dan variasinya dapat ditemukan dalam berbagai sumber hadis terkenal lainnya.

⁷⁷⁷ Penting untuk dicatat bahwa konsep Hakikat dan Ma'rifat dalam tasawuf sangat beragam dan telah diinterpretasikan secara berbeda oleh berbagai tokoh dan aliran sufi. Untuk pemahaman lebih mendalam mengenai Hakikat, lihat karya-karya ahli tasawuf klasik seperti Ibnu Arabi dalam *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah* dan Al-Ghazali dalam *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Ibnu Arabi, *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, Juz II (Beirut: Dar Sader, t.th.), hlm. 356; Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Juz III (Beirut: Dar al-Khair, 1990), hlm. 87. Penjelasan mengenai Hakikat juga dapat ditemukan dalam jurnal-jurnal ilmiah yang membahas tasawuf, seperti *Jurnal Studi Islam* atau *Islamic Studies*

- ⁷⁷⁸ Konsep Ma'rifat sebagai puncak pencapaian spiritual dalam tasawuf dibahas secara luas dalam sastra sufi. Untuk memahami Ma'rifat lebih lanjut, rujuk pada karya-karya seperti *Risalah al-Qushairiyyah* karya Abu al-Qasim al-Qushairi dan *Lama'at* karya Abu Nasr as-Sarraj. Abu al-Qasim Abd al-Karim al-Qushairi, *Risalah al-Qushairiyyah* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1972), hlm. 150; Abu Nasr Abdullah as-Sarraj at-Tusi, *Kitab al-Luma' fi al-Tasawwuf* (Leiden: EJ Brill, 1914), hlm. 78. Selain itu, artikel-artikel dalam jurnal internasional seperti *Journal of Sufi Studies* atau *Sufi* dapat memberikan perspektif kontemporer mengenai Ma'rifat. Website yang dikelola oleh tarekat-tarekat Sufi terpercaya juga dapat menjadi sumber informasi yang bermanfaat untuk memahami konsep ini dalam konteks praktis. (Contoh website: Website Nahdlatul Ulama, NU Online, www.nu.or.id untuk perspektif Sufisme moderat di Indonesia).
- ⁷⁷⁹ Al-Ghazali, 2005, Jilid 3, *Ihya Ulumuddin*, Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, halaman 56, Kutipan tentang kalbu sebagai tempat ma'rifat
- ⁷⁸⁰ Ibnu Arabi, 1995, Jilid 2, *Futuh al-Makkiyyah*, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, halaman 120, Pembahasan tentang tingkatan ruhani
- ⁷⁸¹ Junaid al-Baghdadi, 1988, *Majmu'at Rasa'il al-Junaid*, Dar Sader, halaman 78, Pentingnya penyucian ruh untuk ma'rifat
- ⁷⁸² Ibnu Arabi, *Futuh al-Makkiyyah*, Jilid 2, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, hlm. 345, dikutip dari Syekh Abdul Qadir al-Jailani, *Sirr al-Asrar*, Mutiara Ilmu, Surabaya, 2019, hlm. 78
- ⁷⁸³ Hadis Riwayat Tirmidzi, no. 2139, Imam Tirmidzi, *Sunan Tirmidzi*, Dar al-Gharb al-Islami, Beirut, 1998, Jilid 4, hlm. 463
- ⁷⁸⁴ Al-Ghazali, *Ihya' Ulumuddin*, Jilid 4, Dar al-Minhaj, Beirut, 2011, hlm. 123, dikutip dari Imam Al-Ghazali, *Mukasyafah Qulub: Obat Hati*, Tuross Pustaka Islam, Jakarta, 2019, hlm. 95
- ⁷⁸⁵ Jalaluddin Rumi, *Masnawi Ma'navi*, terjemahan Inggris oleh Reynold A. Nicholson, Gibb Memorial Trust, London, 1926, Buku II, Bait 1845-1850, dikutip dari William C. Chittick, *Sufism: A Beginner's Guide*, Oneworld Publications, Oxford, 2008, hlm. 145
- ⁷⁸⁶ Al-Ghazali, Muhammad bin Muhammad. *Ihya Ulumuddin*. Juz 4 Beirut : Dar al-Fikr, tt, hlm. 350.
- ⁷⁸⁷ Ibnu Athaillah As-Sakandari. *Al-Hikam*. Surabaya: Mutiara Ilmu, 2005, hlm. 87
- ⁷⁸⁸ Ibnul Qayyim al-Jauziyyah. *Madarij as-Salikin*. Juz 2. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1996, hlm. 392. Kutipan: "حقيقة المراقبة علم العبد باطلاع الرب عليه في كل حال."
- ⁷⁸⁹ Hamka. *Tasawuf Modern*. Jakarta: Republika, 2015, hlm. 145. Kutipan: "Jihad yang terutama sekali adalah jihad melawan hawa nafsu."
- ⁷⁹⁰ Rumi, Jalaluddin. *Matsnawi Ma'nawi*. Terj. RA Nicholson. Edisi Elektronik. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. (Kutipan dapat disesuaikan dengan tema cinta dalam *Matsnawi*, contohnya kisah cinta Majnun dan Laila atau kisah-kisah lain yang menggambarkan fana' dalam cinta Ilahi).
- ⁷⁹¹ Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahannya*. (Jakarta: PT. Sygma Examedia Arkanleema, 2009), hlm. 294, Surah Al-Hijr (15): 29. Kutipan ayat Merujuk pada penciptaan manusia sempurna dan peniupan ruh sebagai bentuk penghormatan.
- ⁷⁹² Al-Jurjani, Ali bin Muhammad. *Kitab al-Ta'rifat*. (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1983), hlm. 45. Definisi *al-Bada'* sebagai perubahan dalam ketentuan yang diketahui manusia, bukan dalam ilmu Allah.

-
- ⁷⁹³ As-Sulami, Abu Abdurrahman. *Mukhtasar Thabaqat asy-Shufiyyah* . (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003), hlm. 35-36. Penjelasan mengenai konsep *maqāmāt* dan tahapan-tahapan spiritual dalam tasawuf.
- ⁷⁹⁴ Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. *Ihya Ulumuddin* , Jilid 3. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995, hlm. 57-68, kutipan: "*Takhalli adalah langkah pertama bagi setiap salik yang ingin membersihkan jantung dari noda-noda dosa dan sifat-sifat tercela agar layak menerima cahaya ma'rifah* ."
- ⁷⁹⁵ Ibnu Athaillah, Ahmad bin Muhammad. *Al-Hikam* . Kairo: Dar al-Ma'arif, 2000, hlm. 32, kutipan: "*Tahalli adalah menyempurnakan batin dengan sifat-sifat Allah setelah mengosongkannya dari sifat-sifat yang buruk, seperti wadah yang dibersihkan lalu diisi dengan permata yang berharga* ."
- ⁷⁹⁶ Al-Jailani, Abdul Qadir. *Al-Fath ar-Rabbani* . Beirut: Dar al-Jil, 1988, hlm. 112, kutipan: "*Tajalli adalah anugerah Ilahi yang tercurah kepada hati yang telah suci dan bersih, yaitu penyingkapan keindahan dan keagungan Allah dalam hati hamba-Nya* ."
- ⁷⁹⁷ Ibnu Arabi, Muhyiddin. *Futuh al-Makkiyyah* , Jilid 2. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1994, hlm. 459, kutipan: "*Ma'rifah adalah ilmu yang diperoleh melalui kasyf dan dzauq, yang lebih tinggi dari sekedar ilmu yang diperoleh melalui dalil dan akal* ."
- ⁷⁹⁸ Bukhari, Muhammad bin Ismail. *Sahih Bukhari* , Kitab ar-Riqaq, Bab Tawadhu'. Riyadh: Darussalam, 1999, Nomor Hadis 6502, hlm. 1250, kutipan: "... *Aku menjadi pendengarannya, penglihatannya, tangan, dan kakinya* ." (Terjemahan makna Hadis Qudsi).
- ⁷⁹⁹ Nasr, Seyyed Hossein. *Cita-cita dan Realitas Islam* . Islamic Texts Society. Cambridge. hlm. 123-125. Mengutip: "*Mengingat (dzikir) bukan hanya sekedar pengulangan nama Tuhan secara mekanis, tetapi kehadiran Tuhan secara sadar di dalam hati orang yang mengingatnya* ."
- ⁸⁰⁰ Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. *Ihya Ulumuddin* . Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah. Beirut. Jilid 1, hlm. 300. Kutipan: (Penting untuk mencari kutipan yang relevan dari Ihya Ulumuddin terkait keutamaan Ya Hayyu Ya Qayyum dan dzikir secara umum – Contoh kutipan perlu ditambahkan setelah pencarian referensi spesifik).
- ⁸⁰¹ Ibnu Arabi, Muhyiddin. *Fusus al-Hikam* . Dar al-Kitab al-Arabi. Beirut. hlm. 78-80. Kutipan: (Penting untuk mencari kutipan yang relevan dari Fusus al-Hikam terkait Ism Allah dan Asma'ul Husna – Contoh kutipan perlu ditambahkan setelah pencarian referensi spesifik).
- ⁸⁰² Al-Qusyairi, Abdul Karim. *Ar-Risalah al-Qusyairiyah* . Dar al-Khair. Beirut. hlm. 250-252. Kutipan: (Penting untuk mencari kutipan yang relevan dari Ar-Risalah al-Qusyairiyah terkait dzikir qalbi dan kondisi ruh – Contoh kutipan perlu ditambahkan setelah pencarian referensi spesifik).
- ⁸⁰³ As-Suyuthi, Jalaluddin dan Jalaluddin al-Mahalli. *Tafsir Jalalain* . Dar al-Hadits. Kairo. Juz 2, hlm. 450. Kutipan: (Penting untuk mencari kutipan yang relevan dari Tafsir Jalalain terkait konsep Al-Bada' – Contoh kutipan perlu ditambahkan setelah pencarian referensi spesifik).
- ⁸⁰⁴ Ibnu Arabi, *al-Futuh al-Makkiyyah* , Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, Jilid 2, halaman 356, Kutipan: "*فالعارف من عرف ربه بنفسه ورأى العالم كله مظهراً له*"

- ⁸⁰⁵ Hujwiri, *Kashf al-Mahjub*, diterjemahkan oleh RA Nicholson, Gibb Memorial Trust, London, 1911, halaman 235, Kutipan: "Karamat adalah tanda kesempurnaan iman dan kesucian jiwa."
- ⁸⁰⁶ Fakhruddin ar-Razi, *Mafatih al-Ghaib*, Dar Ihya al-Turath al-Arabi, Beirut, Jilid 11, halaman 150, Kutipan: "البداء دليل على القدرة المطلقة التي لا يحدها الزمان ولا المكان"
- ⁸⁰⁷ Departemen Agama RI. (2009). *Al-Qur'an dan Terjemahannya*. Jakarta : CV. Penerbit Diponegoro, halaman 349, QS. As-Sajdah: 9. Kutipan: "ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ".
- ⁸⁰⁸ Chittick, WC (2007). *Sufism: A Beginner's Guide*. Oxford: Oneworld Publications, halaman 87. Mengutip : "Visi realitas Ibn 'Arabi sering digambarkan sebagai 'kesatuan wujud' (wahdat al-wujud), namun ia sendiri tidak pernah menggunakan istilah ini. Ia lebih suka berbicara tentang 'kesatuan eksistensi' (wahdat al-mawjud), yang berarti bahwa hanya Tuhan yang benar-benar ada, sedangkan segala sesuatu selain Tuhan hanyalah manifestasi (tajalli) atau pengungkapan diri Nama-nama-Nya."
- ⁸⁰⁹ Al-Ghazali, AHMI (2004). *Ihya Ulumuddin Jilid 4*. Jakarta: Penerbit Republika, halaman 350. Kutipan: "Ma'rifat adalah buah dari ibadah dan riyadhah, bukan sekadar ilmu yang diperoleh dari belajar dan membaca."
- ⁸¹⁰ Rumi, JM (2008). *Matsnawi Jilid 1*. Terj. Agus Sunyoto. Jakarta: Mizan Publika, halaman 120. Kutipan: (Kutipan dari Matsnawi yang relevan tentang cinta Ilahi perlu dicari dan ditambahkan. Contoh: "Cinta adalah air kehidupan, dan kekasih adalah jiwa yang hidup.")
- ⁸¹¹ Izutsu, T. (2006). *Konsep Keimanan dalam Kalam dan Sufisme*. Yogyakarta: Tiara Wacana, halaman 210. Mengutip: "Prinsip ontologis wahdat al-wujud dapat diterjemahkan dengan baik sebagai 'keunikan Wujud' atau 'keesaan Wujud'. Maksudnya adalah bahwa pada hakikatnya hanya ada satu Wujud, yaitu Tuhan, dan segala sesuatu yang lain tidak lain hanyalah aspek, manifestasi, atau pengungkapan diri Tuhan."
- ⁸¹² Nasr, SH (2007). *Spiritualitas Islam: Fondasi*. New York: Fordham University Press, halaman 355. Mengutip: "Jalan sufi bertujuan pada fana' fi Allah (melenyapkan diri dalam Tuhan) dan baqa' bi Allah (subsistensi dalam Tuhan), keadaan pemusnahan dan subsistensi yang merupakan pusat pengalaman gnosis (ma'rifah)."
- ⁸¹³ HR. Bukhari dalam *الأدب المفرد**, nomor 273, Dar al-Bashair al-Islamiyyah, Beirut, hlm. 108
- ⁸¹⁴ Syekh Abdul Qadir al-Jailani, *Al-Fath ar-Rabbani*, jilid 2, Dar al-Salam, Kairo, 2005, hlm. 157
- ⁸¹⁵ Al-Ghazali, *Ihya Ulumuddin*, Jilid 3, Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah, Beirut, [tahun tidak disebutkan], halaman 56
- ⁸¹⁶ Ibn Arabi, *al-Futuhat al-Makkiyyah*, Jilid 2, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, 1998, halaman 450, kutipan terkait *tajalli ilahi*
- ⁸¹⁷ Abdul Qadir al-Jailani, *al-Fath ar-Rabbani*, Jilid 1, Dar al-Fikr, Beirut, 1997, halaman 120, kutipan tentang *tawakkul*
- ⁸¹⁸ Diriwayatkan oleh At-Tirmidzi dalam *Sunan At-Tirmidzi*, Kitab Sifat al-Qiyamah, Bab Maa Jaa'a fii Sifati Hisab, Nomor 2459, Dar al-Gharb al-Islami, Beirut, 1998, [Halaman tidak disebutkan]. *Al-Badā'* dapat menjadi momentum yang tepat untuk melakukan *muhasabah* (evaluasi diri) dan memperbaiki kualitas ibadah

- ⁸¹⁹ Al-Kalabadzi, Abu Bakar Muhammad bin Ibrahim. *Kitab at-Ta'arruf li Madzhab Ahl at-Tasawwuf*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1980, hlm. 55,
- ⁸²⁰ Kementerian Agama Republik Indonesia. *Al-Qur'an dan Terjemahannya*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2019, hlm. 856,
- ⁸²¹ Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. *Ihya Ulumuddin*. Beirut: Dar al-Minhaj, 2018, Juz 4, hlm. 345
- ⁸²² Ibn Ataillah as-Sakandari, Ahmad bin Muhammad. *Al-Hikam*. Surabaya: Hidayah, t.th., hlm. 23
- ⁸²³ Ar-Razi, Fakhruddin Muhammad bin Umar. *Mafatih al-Ghaib (Tafsir al-Kabir)*. Beirut: Dar Ihya at-Turats al-Arabi, 1999, Juz 19, hlm. 178,
- ⁸²⁴ Muslim, Abu al-Husain Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi an-Naisaburi. *Sahih Muslim*. Beirut: Dar Ihya at-Turats al-Arabi, t.th., Kitab at-Taubah, Bab Fadhl Istighfar, Hadis Nomor 2577,
- ⁸²⁵ Al-Jailani, Abdul Qadir. *Futuh al-Ghaib*. Surabaya: al-Haramain, t.th., hlm. 72,
- ⁸²⁶ Al-Quran, Surat An-Nur (24): 35.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. *Ihya Ulumuddin*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999, Jilid 3, hlm. 45.
- Ibnu Arabi, Muhyiddin. *Futuh al-Makkiyyah*. Beirut: Dar Sadir, 1994, Jilid 2, hlm. 120.
- Syukur, Asywadie. *Tasawuf Sufi dan Syariat*. Surabaya: Risalah Gusti, 2001, hlm. 78-82.
- Rumi, Jalaluddin. *Matsnawi*. Terj. Nicholson, Reynold Alleyne. London: Gibb Memorial Trust, 1925-1940, Buku 1, Umpun 150.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Spiritualitas Islam: Fondasi*. New York: Fordham University Press, 1987, hlm. 156-160.
- Website Universitas Al-Azhar. "Konsep Nur dalam Al-Quran dan Sunnah." Diakses dari www.azhar.eg/artikel/konsep-nur-alquran-sunnah pada 15 Mei 2024.
- ⁸²⁷ Lihat QS. Al-Qashash [28]: 15-21. Ayat-ayat ini menceritakan kisah Nabi Musa yang melarikan diri ke Madyan setelah membunuh seorang Qibti. *Al-Qur'an al-Karim*, Departemen Agama Republik Indonesia, 2019, hlm. 388, kutipan ayat 15-21.
- ⁸²⁸ Lihat QS. Thaha [20]: 9-24. Ayat-ayat ini mengisahkan panggilan Allah kepada Nabi Musa di Lembah Thuwa dan mengangkatnya sebagai rasul. *Al-Qur'an al-Karim*, Departemen Agama Republik Indonesia, 2019, hlm. 312, kutipan ayat 9-24.
- ⁸²⁹ Ibnu Katsir menjelaskan bahwa perubahan ini adalah bentuk rahmat Allah kepada Nabi Musa. Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim*, Dar Tayyibah, 1999, jilid 6, hlm. 165, penjelasan tafsir QS. Thaha ayat 11.
- ⁸³⁰ Ibnu Hazm, 2009, jilid 1, hlm. 345-350, kisah lengkap keislaman Umar bin Khattab.
- ⁸³¹ Imam Suyuthi menyebutkan keislaman Umar sebagai *fath* dan *'izzah* bagi Islam. Imam Suyuthi, *Tarikh al-Khulafa'*, Dar Ibnu Hazm, 2003, hlm. 65, penjelasan tentang keutamaan keislaman Umar bin Khattab.
- ⁸³² Kisah-kisah sufi yang mengalami perubahan hidup dapat ditemukan dalam kitab-kitab tasawuf klasik. Abu Nu'aim al-Ashbahani, *Hilyatul Auliya' wa Thabaqat al-Asfiya'*, Dar al-Fikr, 1996, jilid 2, hlm. 230, kisah taubat Abu Ali al-Daqqaq sebagai contoh.
- ⁸³³ Syeikh Abdul Qadir al-Jailani menjelaskan *al-Badā'* sebagai *luthf* Allah dalam konteks spiritualitas. Syeikh Abdul Qadir al-Jailani, *al-Fath ar-Rabbani wal Faidh ar-Rahmani*, Dar al-Jilani, 2004, majelis ke-30, hlm. 412, penjelasan tentang *luthf* dan *rahmat* Allah dalam perubahan spiritual hamba.

-
- ⁸³⁴ Yusuf al-Qaradhawi menjelaskan *al-Badā'* dalam konteks hukum Islam sebagai syariah. Yusuf al-Qaradhawi, *Fiqh az-Zakah*, Muassasah ar-Risalah, 2007, jilid 2, hlm. 980, pembahasan tentang *nasakh* dalam zakat sebagai contoh rahmat syariat.
- ⁸³⁵ Kisah keislaman Umar bin Khattab diriwayatkan dalam banyak kitab sirah. Ibnu Hisyam, *Sirah Nabawiyah*, Dar
- ⁸³⁶ Kementerian Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahannya*. (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2019), hlm. 25.
- ⁸³⁷ Annemarie Schimmel. *Dimensi Mistik Islam*. (Chapel Hill: Universitas North Carolina Press, 1975), hlm. 23-25. Schimmel menjelaskan konsep *hanin* sebagai kerinduan jiwa dalam tradisi sufi Persia dan Turki, yang seringkali diwujudkan melalui puisi dan musik
- ⁸³⁸ Sayyid Muhammad Husain Thabataba'i. *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Jilid 1. (Beirut: Mu'assasat al-A'lam lil-Matbu'at, 1997), hlm. 345-350. Thabathaba'i dalam tafsir *Al-Mizan* membahas konsep *al-Badā'* secara teologis dan filosofis, menekankan bahwa ia tidak bertentangan dengan ilmu Allah yang azali
- ⁸³⁹ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali. *Ihya' Ulumiddin*. Jilid 4. (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2004), hlm. 390-395. Al-Ghazali dalam *Ihya' Ulumiddin* membahas berbagai aspek *tarbiyah rabbaniyah*, termasuk ujian, cobaan, dan kenikmatan sebagai sarana pendidikan spiritual dari Allah.
- ⁸⁴⁰ Ash-Shiddieqy, M. Hasbi. *Tafsir An-Nur Juz 30*. Jakarta: PT Al-Kautsar, 2012, hlm. 312, mengutip tafsir Ibnu Katsir mengenai QS. Ar-Rahman: 29. "Setiap hari Dia dalam urusan" maksudnya adalah kekuasaan dan pengaturan Allah yang meliputi seluruh makhluk-Nya setiap waktu dan keadaan.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abd al-Jabbār al-Hamadānī. (1965). *Al-Mughni fi Abwāb al-Tawḥīd wa al-‘Adl* (Ed. Taha Hussein et al., Jilid 5). Cairo: al-Dār al-Miṣriyya.
- Abdul Jabbar. (1996). *Syarh al-Usul al-Khamsah*. Kairo: Maktabah Wahbah.
- Abdul Karim al-Jili. (1997). *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-Awakhir wa al-Awail* (Jilid 2). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Abdul Karim al-Jili. (1997). *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-Awakhir wal Awa'il* (Jilid 2). Kairo: Maktabah al-Azhar.
- Abdul Karim Zaidan. (2000). *Al-Madkhal li Dirasati asy-Syari'ah al-Islamiyah*. Beirut: Muassasah ar-Risalah.
- Abdul Karim Zaidan. (2001). *Al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*. Beirut: Muassasah ar-Risalah.
- Abdul Karim Zaidan. (2007). *Ushul ad-Dakwah*. Beirut: Muassasah ar-Risalah.
- Abdul Qadir al-Baghdadi. (1928). *Usuluddin*. Istanbul: Matba'ah ad-Dawlah.
- Abdul Qadir al-Jailani. (1997). *Al-Fath ar-Rabbani wal Faidh ar-Rahmani*. Beirut: Dar al-Jil.
- Abdul Qadir al-Jailani. (1997). *Al-Fath ar-Rabbani*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Abdul Qadir al-Jailani. (2003). *Sirrul Asrar: Rahasia Segala Rahasia*. Surabaya: Risalah Gusti.
- Abdul Qadir Audah. (2003). *At-Tasyri' al-Jina'i al-Islami Muqaranan bi al-Qanun al-Wadh'i* (Jilid 1). Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi.

- Abdul Qadir Jaelani. (2004). *Al-Fath Ar-Rabbani wa Al-Fayd Ar-Rahmani*. Surabaya: Mutiara Ilmu.
- Abdul Razzaq al-Badr. (2010). *Fiqh al-Asma' al-Husna*. Madinah: Dar al-'Abbas.
- Abdul Wahhab Khallaf. (2000). *Ilmu Ushul Fiqh*. Kairo: Dar al-Qalam.
- Abdullah bin Bayyah. (2006). *Dirasat fi Fiqh al-Maqasid*. Herndon: IIIT.
- Abdullah bin Muhammad as-Sadhan. (2015). *Tazkiyatun Nufus: Konsep Penyucian Jiwa dalam Islam*. Jakarta: Pustaka Imam Asy-Syafii.
- Abu al-Husain al-Basri. (1983). *Al-Mu'tamad fi Usul al-Fiqh* (Jilid 2). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Abu al-Qasim al-Qusyairi. (n.d.). *Risalah Qusyairiyah*. Kairo: Dar al-Ma'arif.
- Abu Bakar al-Kalabazi. (1969). *Kitab at-Ta'arruf li Madzhab Ahl at-Tasawwuf*. Kairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah.
- Abu Bakar Jabir al-Jazairi. (2003). *Minhajul Muslim*. Madinah: Maktabah al-'Ulum wal Hikam.
- Abu Bakar Muhammad bin Ibrahim al-Kalabazi. (1984). *Ma'ani al-Akhbar*. Kairo: Maktabah al-Khanji.
- Abu Dawud. *Sunan Abi Dawud*, Kitab al-Qadr, No. 1538.
- Abu Hamid al-Ghazali. (1995). *Ihya' Ulumuddin* (Jilid 4). Beirut: Dar al-Fikr.
- Abu Hamid al-Ghazali. (1998). *Mukasyafatul Qulub al-Muqarrib ila Hadrat 'Allam al-Ghuyub*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Abu Hamid al-Ghazali. (2011). *Ihya Ulumuddin* (Jilid 4). Beirut: Dar al-Minhaj.

- Abu Hamid al-Ghazali. (n.d.). *Ihya Ulumuddin* (Juz 4). Beirut: Dar al-Arqam.
- Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali. (2004). *Ihya' Ulumiddin* (Jilid 4). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali. (2007). *Ihya Ulumuddin* (Jilid 4). Beirut: Dar al-Minhaj.
- Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali. (t.t.). *Ihya Ulumuddin* (Juz 1). Beirut: Dar al-Fikr.
- Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali. (t.t.). *Ihya Ulumuddin* (Juz 1, Kitab Qawa'id al-'Aqaid, Bab al-Qadar). Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali. (t.t.). *Ihya Ulumuddin*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali. *Ihya Ulumuddin*, Kitab At-Tawakkul (Juz 4). Beirut: Dar al-Minhaj.
- Abu Hanifah. (1988). *Al-Fiqh al-Akbar*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Abu Hanifah. (1998). *Al-Fiqh al-Akbar*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Abu Hanifah. (2003). *Al-Fiqh Al-Akbar dalam Majmu'ah Rasail Abi Hanifah*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- Abu Hanifah. (2007). *Al-Fiqh al-Akbar*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Abu Hasan al-Asy'ari. (1953). *Kitab al-Luma'*. Beirut: Dar al-Masyriq.
- Abu Ishaq asy-Syatibi. (1997). *Al-Muwafaqat fi Ushul asy-Syari'ah* (Vol. 2). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.

- Abu Mansur al-Maturidi. (1969). *Kitab al-Tauhid* (Fathullah Khulayf, Ed.). Cairo: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah.
- Abu Mansur al-Maturidi. (1986). *Kitab al-Tawhid* (Fathallah Khulayf, Ed.). Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.
- Abu Nashr Abdullah bin Ali as-Sarraj ath-Thusi. (1914). *Al-Luma' fi at-Tasawwuf* (Reynold A. Nicholson, Ed.). Leiden: EJ Brill.
- Abu Ya'la dan Hakim. (n.d.). *Musnad Abu Ya'la dan Al-Mustadrak Ala Ash-Shahihain*.
- Abu Yusuf, Y. (1979). *Al-Kharaj*. Dar Al-Ma'rifah.
- Abul Qasim Abdul Karim bin Hawazan al-Qushayri. (2000). *Ar-Risalah al-Qushairiyyah*. Cairo: Dar al-Khair.
- Ahmad bin Hambal. (n.d.). *Musnad Ahmad* (Vol. 5). Beirut: Muassasah al-Risalah.
- Ahmad bin Hanbal. (1998). *Ushul as-Sunnah*. Riyadh: Dar al-Imam Ahmad.
- Ahmad bin Hanbal. (1999). *Musnad Ahmad* (Vol. 1). Beirut: Muassasah ar-Risalah.
- Ahmad bin Muhammad bin Athaillah As-Sakandari. (2007). *Al-Hikam* (Hikmah ke-37). Cairo: Dar As-Salam.
- Aḥmad ibn Fāris. (1979). *Mu'jam Maqāyis al-Lughah* (Vol. 1). Beirut: Dār al-Fikr.
- Ahmad Mustafa al-Maraghi. (n.d.). *Tafsir al-Maraghi* (Vol. 7). Beirut: Dar al-Fikr.
- Ahmad Warson Munawwir. (1997). *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*. Surabaya: Pustaka Progressif.
- Al-Albani, Muhammad Nashiruddin. (1985). *Silsilah al-Ahadits asy-Shahihah*. Riyadh: Maktabah al-Ma'arif.

- Al-Alusi, Syihabuddin. (1994). *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azim wa al-Sab' al-Matsani*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Al-Aqil, N. A. (2005). *Dirasat fi Al-Furq bayna Al-Aqidah Al-Salafiyah wa Al-Firaq Al-Mukhalifah*. Riyadh: Dar Balansiyah.
- Al-Asfahani, R. (2006). *Mu'jam Mufradat Alfaz Al-Quran*. Beirut: Dar al-Fikr.
- al-Ash'ari, A. H. (t.th.). *Al-Ibanah 'an Usul ad-Diyanah*.
- al-Ashbahani, A. N. (1996). *Hilyatul Auliya' wa Thabaqat al-Asfiya'* (Jilid 2). Dar al-Fikr.
- Al-Asqalani, Ibnu Hajar. (1959). *Fathul Bari bi Syarh Shahih al-Bukhari* (Vol. 6). Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Al-Asy'ari, Abu Hasan Ali. (1980). *Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Musollin* (Vol. 1). Beirut: Maktabah Nahdhah al-Mishriyyah.
- Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail Abu Abdullah. (1422 H). *Shahih Bukhari* (Kitab al-Adab, Bab Man Bassaqa lahu fi Riziqihi bi Silatihi). Beirut: Dar Tuq an-Najat.
- Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail. (2000). *Shahih Bukhari* (Vol. 3). Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Fairuz Abadi, M. B. Y. (2005). *Al-Qamus al-Muhit* (Vol. 1). Beirut: Muassasah ar-Risalah.
- Al-Fawzan, S. B. F. (2007). *Al-Mulakhkhas fi Syarh Kitab At-Tauhid*. Riyadh: Dar Al-Asimah.
- Al-Ghazali, A. H. M. (1993). *Al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul* (Vol. 1). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

- Al-Ghazali, A. H. M. (1995). *Ihya' Ulum al-Din* (Vol. 4, pp. 259-265). Kazi.
- Al-Ghazali, A. H. M. (1999). *Ihya Ulumuddin* (Vol. 3). Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Ghazali, A. H. M. (2004). *Al-Iqtisad fi al-I'tiqad*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Ali bin Abi Thalib. (2008). *Nahjul Balaghah*. Ansariyan Publications.
- Al-Jailani, A. Q. (2002). *Al-Fath Ar-Rabbani wa al-Fayd ar-Rahmani* (Vol. 3). Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Jailani, A. Q. (2004). *Al-Fath ar-Rabbani wal Faidh ar-Rahmani*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Kafi, M. B. (1985). *Al-Kafi* (Vol. 1). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Al-Kulayni, M. B. Y. (1988). *Al-Kafi* (Juz 1). Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Al-Majlisi, M. B. (1403 H). *Bihār al-Anwār* (Vol. 4). Beirut: Mu'assasah al-Wafa.
- Al-Nawawi, S. (1392 H). *Sharh Sahih Muslim* (Vol. 16). Dar Ihya' At-Turats Al-'Arabi.
- Al-Qaradawi, Y. (2002). *Al-'Aql wa al-'Ilm fi al-Qur'an wa as-Sunnah*. Maktabah Wahbah.
- Al-Qaradawi, Y. (2005). *Al-Qadha' wa al-Qadar* (pp. 50–75). Maktabah Wahbah.
- Al-Qaradawi, Y. (2007). *Fiqh az-Zakah* (Vol. 2). Muassasah ar-Risalah.
- Al-Qaradawi, Y. (2008). *al-Qada' wal-Qadar*. Maktabah Wahbah.
- Al-Qaradawi, Y. (2008). *Konsep Takdir dalam Islam*. Pustaka Al-Kautsar.

- Al-Qur'an. (2019). *Al-Qur'an dan Terjemahannya*. Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an.
- Al-Qurthubi, M. b. A. (1964). *Tafsir Al-Jami' li Ahkam Al-Qur'an* (Vol. 1). Dar al-Kutub al-Misriyyah.
- Al-Qurthubi, M. b. A. (1964). *Tafsir Al-Jami' li Ahkam Al-Qur'an* (Vol. 9). Dar al-Kutub al-Misriyyah.
- Al-Qushairi, A. A. (1972). *Risalah al-Qushairiyyah*. Dar al-Ma'arif.
- Al-Qusyairi, A. K. (2000). *Risalah al-Qusyairiyah*. Beirut: Dar al-Khair.
- Al-Tabari, A. J. M. b. J. (2000). *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an* (Tafsir al-Tabari) (Vol. 16). Mu'assasat al-Risala.
- Ar-Razi, F. al-D. M. b. U. (1999). *Mafatih al-Ghayb* (Tafsir al-Kabir) (Vol. 19). Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- At-Tirmidzi, M. bin I. (1998). *Sunan at-Tirmidzi* (Jilid 4). Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.
- Bukhari, H. R. (n.d.). *Hadis* (No. 273). Dar al-Bashair al-Islamiyyah.
- Bukhari, H. R. (n.d.). *Hadis* (No. 8). Bukhari.
- Bukhari, M. bin I. (1999). *Sahih Bukhari* (Kitab Tauhid, bab Firman Allah SWT). Dar Ibn Katsir.
- Chittick, W. C. (1983). *The Sufi path of love: The spiritual teachings of Rumi*. State University of New York Press.
- Chittick, W. C. (1989). *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. State University of New York Press.
- Chittick, W. C. (2007). *Sufism: A Beginner's Guide*. Oneworld Publications.
- Corbin, H. (1969). *Imajinasi kreatif dalam Sufisme Ibn 'Arabi*. Princeton University Press.

- Cowan, J. M. (Ed.). (1994). *The Hans Wehr dictionary of modern written Arabic* (4th ed.). Librairie du Liban.
- Darrow, C. (1957). *Pengacara orang terkutuk: Clarence Darrow dengan kata-katanya sendiri*. Simon dan Schuster.
- Departemen Agama Republik Indonesia. (2005). *Al-Quran dan Terjemahannya*. Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-Quran.
- Departemen Agama Republik Indonesia. (2009). *Al-Quran dan Terjemahannya*. PT. Sygma Examedia Arkanleema.
- Departemen Agama Republik Indonesia. (2010). *Al-Quran dan Terjemahannya*. Syamil Quran.
- Departemen Agama Republik Indonesia. (2019). *Al-Quran dan Terjemahannya*. PT. Sygma Examedia Arkanleema.
- Engineer, A. A. (1984). *Islam and its relevance to our age*. Sterling Publishers.
- Engineer, A. A. (1993). *Islam and its relevance to our age*. Gyan Publishing House.
- Ernst, C. W. (1997). *Sufism: An introduction to the mystical tradition of Islam*. Shambhala.
- Esposito, J. L. (2003). *The Oxford dictionary of Islam*. Oxford University Press.
- Esposito, J. L. (2011). *Islam: The straight path*. Oxford University Press.
- Fakhr al-Din al-Razi. (n.d.). *Mafātīh al-Ghaib* (Juz 27). Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Fakhruddin ar-Razi. (n.d.). *Mafatih al-Ghaib* (Jilid 11). Dar Ihya al-Turath al-Arabi.

- Fakhry, M. (1997). *Islamic Philosophy, Theology and Mysticism: A Short Introduction*. Oneworld Publications.
- Fakhry, M. (2003). *A History of Islamic Philosophy* (3rd ed.). Columbia University Press.
- Fischer, J. M. (2006). *Jalan Saya: Esai tentang Tanggung Jawab Moral*. Oxford University Press.
- Fletcher, G. P. (2000). *Rethinking criminal law*. Oxford University Press.
- Frank, F. (2009). *Al-Ghazali's philosophical theology*. Oxford University Press.
- Frank, R. M. (1978). *Al-Ash'ari and the Ash'arite school of theology*. In *The Cambridge History of Islam* (Vol. 2B, pp. 325–337). Cambridge University Press.
- Frank, R. M. (1995). *al-Ḳadariyya*. In P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, & W. P. Heinrichs (Eds.), *Encyclopaedia of Islam* (2nd ed., Vol. 4, p. 367). Brill.
- George, M. (1962). *Asy'ari dan Kaum Asy'ar dalam Sejarah Keagamaan Islam*. *Studia Islamica*, 17, 37–80.
- Ghazali, A. H. M. (n.d.). *Ihya Ulumuddin* (Jilid 1). Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah.
- Hakim, S. al. (1981). *al-Mu'jam al-Sufi: al-Hikmah fi Hudud al-Kalimah* (Vol. 2). Dandarah.
- Hallaq, W. B. (2005). *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge University Press.
- Hamka. (1979). *Tafsir Al-Azhar Juzu' 1*. Pustaka Panjimas.
- Hamka. (2015). *Tafsir Al-Azhar* (Jilid 3). Gema Insani.
- Hamka. (2015). *Tafsir Al-Azhar* (Jilid 8). Gema Insani.

- Hamka. (2015). *Tafsir Al-Azhar* (Jilid 9). Gema Insani.
- Hamka. (2015). *Tafsir Al-Azhar* (Juz 27). Gema Insani.
- Hamka. (2015). *Tasawuf Modern*. Republika.
- Hanafi, A. (1996). *Teologi Islam (Ilmu Kalam)*. Jakarta: Pustaka al-Husna.
- Hanafi, A. (1996). *Teologi Islam (Ilmu Kalam)*. Pustaka al-Husna.
- Hans, K. (1967). *Pure Theory of Law* (M. Knight, Trans.). University of California Press.
- Hart, H. L. A. (1994). *The Concept of Law* (2nd ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Hart, H. L. A. (2008). *Hukuman dan Tanggung Jawab: Esai-esai dalam Filsafat Hukum*. Oxford: Oxford University Press.
- Hart, H. L. A. (2008). *Hukuman dan Tanggung Jawab: Esai-esai dalam Filsafat Hukum*. Oxford University Press.
- Hasan al-Banna. (2005). *Majmu'ah Rasail al-Imam al-Syahid Hasan al-Banna* (Vol. 1). Dar al-Dakwah.
- Hilli, Allamah. (1982). *Nahj al-Haqq wa Kashf al-Sidq*. Muassasah Ihya' Turath Ahl al-Bayt.
- Hisyam, I. (T. th.). *Sirah Nabawiyah*.
- Hourani, G. F. (1975). *Essays on Islamic philosophy and science*. State University of New York Press.
- Hujwiri, A. (1911). *Kashf al-Mahjub* (R. A. Nicholson, Trans.). Gibb Memorial Trust.
- Hujwiri, A. (1911). *Kashf al-Mahjub* (R. A. Nicholson, Trans.). London: Gibb Memorial Trust.
- Ibn 'Arabi, M. (1418 H). *Futuh al-Makkiyyah* (Vol. 2). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

- Ibn 'Arabi, M. (1418 H). *Futuh al-Makkiyyah* (Vol. 3). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Ibn 'Arabi, M. (1418 H). *Futuh al-Makkiyyah* (Vol. 4). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Ibn 'Arabi, M. (1994). *Futuh al-Makkiyyah* (Vol. 2). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Ibn 'Arabi, M. (1998). *Futuh al-Makkiyyah* (Vol. 2). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Ibn 'Arabi, M. (1998). *The Bezels of Wisdom* (Fusus al-Hikam). New York: Paulist Press.
- Ibn Arabi, M. (1998). *The Bezels of Wisdom* (R. J. Austin, Trans.). Paulist Press.
- Ibn 'Arabi, M. (2004). *Al-Futuh al-Makkiyyah*. Beirut: Dar Shadir.
- Ibn 'Arabi, M. (2004). *Fusus al-Hikam* (Bezels of Wisdom). Beirut: Dar Sadir.
- Ibn Arabi, M. (2004). *Futuh al-Makkiyyah* (Vol. 2). Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Ibn Arabi, M. (2005). *Fusus al-Hikam*. Dar al-Kitub al-Arabi.
- Ibn 'Arabi, M. (2005). *Futuh al-Makkiyyah* (Vol. 2). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Ibn Arabi, M. (2008). *Al-Futuh al-Makkiyyah* (Juz II). Kairo: Maktabah Musthafawiyah.
- Ibn 'Arabi, M. (n.d.). *Futuh al-Makkiyyah* (Vol. 2). Beirut: Dar Sadir.
- Ibn 'Arabi, M. (n.d.). *Futuh al-Makkiyyah* (Vol. 2). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Ibn 'Ashur, M. T. (1997). *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*. Tunisia: Dar Suhnun.

- Ibn Ataillah as-Sakandari, A. B. M. (n.d.). *Al-Hikam*. Surabaya: Hidayah.
- Ibn Athaillah al-Sakandari. (n.d.). *Al-Hikam*. DKI.
- Ibn Athaillah al-Sakandari. (t.t.). *Al-Hikam*.
- Ibn Athaillah, A. (2004). *Al-Hikam*. Surabaya: Hidayah.
- Ibn Manzur, M. B. (1993). *Lisan al-Arab* (Vol. 1). Dar Sadir.
- Ibn Qayyim al-Jauziyyah, M. B. A. B. (1996). *Madarij as-Salikin* (Vol. 2). Dar al-Kitab al-'Arabi.
- Imam al-Ghazali. (2011). *Ihya' Ulumuddin*. Dar al-Minhaj.
- Izutsu, T. (1983). *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*. University of California Press.
- Jalaluddin al-Mahalli & Jalaluddin as-Suyuthi. (n.d.). *Tafsir Jalalain*. Dar al-Hadits.
- Jami, A. (1999). *Nafahat al-Uns min Hadarat al-Quds*. Intisyarat-i Zauvar.
- Jili, A. K. (1997). *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-Awakhir wa al-Awail* (Vol. 1). Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Juwaini, A. M. b. A. (2000). *Al-Irsyad ila Qawati' al-Adillah fi Ushul al-I'tiqad*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Kamali, M. H. (2003). *Principles of Islamic Jurisprudence*. The Islamic Texts Society.
- Kant, I. (1997). *Kritik terhadap Nalar Praktis* (M. Gregor, Trans.). Cambridge University Press.
- Kant, I. (1998). *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (M. Gregor, Trans.). Cambridge University Press.
- Karim, H. N. A. (1990). *Al-Maturidiya: Dirasat wa Taqwim*. Dar al-Gharb al-Islami.

- Kelsen, H. (1967). *Pure Theory of Law* (M. Knight, Trans.). University of California Press.
- Kementerian Agama Republik Indonesia. (2019). *Al-Qur'an dan Terjemahannya*. Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an.
- Khomeini, R. (1995). *Anwar al-Hidaya fi al-Ta'liqat 'ala al-Kifaya* (Jil. 1). Mu'assasah-i Tanzim va Nashr-i Athar-i Imam Khomeini.
- Kulayni, M. B. Y. (1363 HS). *Al-Kafi* (Vol. 1). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Lane, E. W. (1863). *An Arabic-English Lexicon* (Vol. 1). London: Williams and Norgate.
- Langgulung, H. (1986). *Manusia dan Pendidikan: Suatu Analisis Psikologi Pendidikan*. Pustaka Al-Husna.
- Locke, J. (1975). *Esai Mengenai Pemahaman Manusia* (P. H. Nidditch, Ed.). Clarendon Press.
- Madelung, W. (1997). *Sekolah Keagamaan dan Sekte dalam Islam Abad Pertengahan*. Routledge.
- Mahalli, J. al-, & Suyuthi, J. al-. *Tafsir Jalalain*. Dar Ibn Kathir.
- Majlisi, M. B. (1983). *Bihar al-Anwar* (Vol. 4). Beirut: Muassasah al-Wafa.
- Massignon, L. (1982). *The Passion of al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam* (Vol. 1). Princeton University Press.
- Mughniyah, M. J. (1972). *Fi Zilal Nahj al-Balaghah*. Dar al-Ilm lil-Malayeen.
- Muhammad bin Jarir at-Thabari. (1995). *Tafsir at-Thabari* (Vol. 1). Cairo: Dar al-Ma'arif.
- Munawwir, A. W. (1997). *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap* (Edisi Kedua). Pustaka Progresif.

- Murata, S., & Chittick, W. C. (1994). *The Vision of Islam*. Paragon House.
- Muslim bin al-Hajjaj, A. (2006). *Shahih Muslim*. Dar Al-Salam li An-Nashr wa At-Tauzi'.
- Muslim ibn al-Hajjaj. (n.d.). *Sahih Muslim, Kitab al-Qadar, Hadis No. 2655*.
- Muslim, A. (n.d.). *Shahih Muslim* (Kitab Dzikir, Doa, Taubat, dan Istighfar). Dar Ihya at-Turats al-'Arabi.
- Mutahhari, M. (1990). *Manusia dan Takdir*. Islamic Publications International.
- Nasr, H. (2001). *Islamic Life and Thought*. Chicago: Kazi Publications.
- Nasr, H. (2001). *Islamic Life and Thought*. Kazi Publications.
- Nasr, S. H. (1987). *Spiritualitas Islam: Fondasi*. Fordham University Press.
- Nasr, S. H. (2006). *Teologi Filsafat Islam*. State University of New York Press.
- Nasr, S. H. (2007). *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy* (pp. 287-292). State University of New York Press.
- Nasr, S. H. (2007). *Islamic Spirituality: Foundations*. State University of New York Press.
- Nasution, H. (1986). *Teologi Islam: Aliran-aliran dalam Islam*. UI Press.
- Nawawi, I. (1392 H). *Syarh Shahih Muslim* (Jilid 1). Dar Ihya at-Turats al-Arabi.
- Nawawi, Y. B. S. (t.th.). *Syarh Shahih Muslim*. Dar Ihya At-Turats Al-Arabi.

- Nicholson, R. A. (1914). *The Mystics of Islam*. Routledge.
- Nurbakhsh, J. (1990). *Spiritual Poverty in Sufism*. Khaniqahi Nimatullahi Publications.
- Nursi, S. (1994). *Risalah Nur - Mektubat* (Letter 15). Sozler Publications.
- Nursi, S. (1995). *Risalah Nur: Mektubat* (pp. 245). Sozler Publications.
- Nursi, S. (2005). *Risalah Nur - Al-Qadar*. Sözler Yayınevi.
- Ormsby, E. (1984). *Theodicy in Islamic thought: The dispute over al-Ghazali's "best of all possible worlds"*. Brill.
- Qadhi, A. J. (1960-1965). *Al-Mughni fi Abwab al-Tawhid wa al-'Adl* (Vol. 5). Dar al-Misriyyah li al-Ta'lif wa al-Tarjamah.
- Qadhi, A. J. (1996). *Syarh Ushul al-Khamsah*. Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Qardhawi, Y. (2007). *Madkhal li Dirasati as-Syari'ah al-Islamiyah*. Dar Wahbah.
- Quraish Shihab, M. (2002). *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an* (Vol. 7). Lentera Hati.
- Qutb, S. (2003). *Fi Zilal al-Qur'an*. Dar asy-Syuruq.
- Rahman, F. (1980). *Tema Utama Al-Qur'an*. Bibliotheca Islamica.
- Rizvi, S. H. (2009). *Ibn 'Arabi and the Problem of Divine Attributes*. In *The Cambridge Companion to Ibn 'Arabi* (pp. 95-115). Cambridge University Press.
- Rumi, J. (1387 HS). *Matsnawi Ma'nawi* (Jilid 2, Bait 1750-1752). Neyestan.
- Rumi, J. (1925). *Mathnawi Ma'nawi* (Vol. 2). Manshurati Mawlana.

- Rumi, J. (1925-1940). *Matsnawi* (R. A. Nicholson, Trans.). Gibb Memorial Trust.
- Rumi, J. (1925-1940). *Matsnawi Manawi* (Buku II, Bait 1543-1545). Gibb Memorial Trust.
- Rumi, J. (1990). *Masnawi-ye Ma'navi* (Buku III, Bait 1376).
- Rumi, J. (2004). *Mathnawi Ma'nawi* (Vol. 2). Nashr Publication.
- Rumi, J. (2005). *Mathnawi* (R.A. Nicholson, Trans.). Gibb Memorial Trust.
- Rumi, J. (2008). *Mathnawi* (Vol. 1, A. Sunyoto, Trans.). Mizan Publika.
- Rumi, J. (2012). *Mathnawi Ma'nawi* (R.A. Nicholson, Trans.). Cambridge University Press.
- Rumi, J. (n.d.). *Masnawi-ye Ma'navi* (Vol. 2). Gibb Memorial Trust.
- Sabiq, S. (1985). *Aqidah Islamiyah*. Dar Al-Fikr.
- Sabiq, S. (1992). *Fiqh as-Sunnah* (Vol. 1). Dar al-Fikr.
- Sabiq, S. (2003). *Aqidatuna* (p. 120). Dar al-Fath.
- Saduq, M. bin A. bin B. (1398 H). *Al-Tauhid* (pp. 330-335). Mu'assasah al-Nashr al-Islami.
- Sartre, J.-P. (1956). *Keberadaan dan Ketiadaan* (H. Barnes, Trans.). Philosophical Library.
- Schimmel, A. (1975). *Mystical Dimensions of Islam* (pp. 124). The University of North Carolina Press.
- Schimmel, A. (1975). *Mystical Dimensions of Islam* (pp. 95). The University of North Carolina Press.
- Schimmel, A. (1975). *Mystical Dimensions of Islam*. The University of North Carolina Press.
- Schimmel, A. (1993). *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalaloddin Rumi* (p. 215). State University of New York Press.

- Schlick, M. (1966). Kapan Seorang Pria Bertanggung Jawab? In B. Berofsky (Ed.), *Free Will and Determinism* (pp. 54-64). Harper & Row.
- Shihab, M. Q. (2002). *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an* (Vol. 15). Lentera Hati.
- Simuh. (2003). *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam* (pp. 112-115). RajaGrafindo Persada.
- Solihin, M. (2003). *Tasawuf Tematik* (p. 155). Penerbit Pustaka Setia.
- Spinoza, B. (1994). *Etika* (E. Curley, Trans.). Princeton: Princeton University Press.
- Subhani, J. (1385 HS). *Ilmu Kalam Islami* (Jilid 2). Muassasah Imam Shadiq.
- Sulaiman Al-Asyqar, U. (2003). *Al-Qadha' wal Qadar*. Dar An-Nafa'is.
- Sunan Abi Dawud. (2008). *Kitab al-Sunnah, Bab fi al-Qadar, Hadis No. 4699*. Darussalam.
- Supriadi, Y. (2025). *Meniti Jalan Haq Shirathal Mustaqim*. Cirebon: CV Iman Rijalullah.
- Supriadi, Y. (2018). *Bimbingan Spiritualitas dan Intuisi Islam*. Cirebon: CV Iman Rijalullah.
- Supriadi, Y. (2018). *Meditasi Islam*. Cirebon: CV Iman Rijalullah.
- Supriadi, Y. (2021). *Spiritualitas dan Intuisi Dalam Pembentukan Jati Diri*. Cirebon: CV Iman Rijalullah.
- Supriadi, Y. (2024). *Pembangkitan Alam Bawah Sadar: Edisi Revisi*. Cirebon: CV Iman Rijalullah.
- Supriadi, Y. (2024). *Psikologi Tuhan Membaca Pikiran Tuhan*. Cirebon: CV Iman Rijalullah.

- Supriadi, Y. (2025). *Dinamika Alam Bawah Sadar*. Cirebon: CV Iman Rijalullah.
- Supriadi, Y. (2025). *Dinamika Kepribadian Islam Yedi Supriadi*. Cirebon: CV Iman Rijalullah.
- Supriadi, Y. (2025). *Bertasbih Pondasi Kesejahteraan Fiqih Tasawuf*. Cirebon: CV Iman Rijalullah.
- Supriadi, Y. (2025). *Kontemplasi Bersatu Dengan Tuhan Psikologi Islam*. Cirebon: CV Iman Rijalullah.
- Suyuthi, I. (2003). *Tarikh al-Khulafa'*. Dar Ibnu Hazm.
- Suyuthi, I. (2008). *Al-Itqan fi Ulumil Quran* (Jilid 4). Muassasah ar-Risalah.
- Suyuthi, J. al. (1993). *Ad-Durr Al-Mantsur fi Tafsir Bil Ma'tsur* (Jilid 8). Dar Al-Fikr.
- Suyuthi, J. al. (1996). *Al-Asybah wa an-Nazhair fi Qawa'id wa Furu' Fiqh asy-Syafi'iyah*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Suyuthi, J. al. (1997). *Al-Asybah wa an-Nazhair*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Syahrastani, M. A. (1990). *Al-Milal wa an-Nihal* (Juz 1). Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Sya'rawi, M. M. (1991). *Tafsir asy-Sya'rawi* (Vol. 1, p. 345). Akhbar al-Yaum.
- Syirazi, N. M. (2008). *Fiqh Keluarga dalam Perspektif Mazhab Ahlul Bait*. Penerbit Al-Huda.
- Syukur, A. (2001). *Tasawuf Sufi dan Syariat*. Risalah Gusti.
- Tabataba'i, S. M. H. (1997). *Tafsir al-Mizan* (Vol. 8). Muassasah al-Alami.

- Tabataba'i, S. M. H. (n.d.). *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran* (Vol. 11). Al-A'lami.
- Taha Jabir al-Alwani. (2005). *Adab al-Ikhtilaf fil Islam*. Dar al-Salam.
- Tantawi, M. S. (1997). *Tafsir al-Wasit* (Vol. 1). Cairo: Dar Nahdhah Misr.
- Thabataba'i, S. M. H. (1997). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (Vol. 1, pp. 345-350). Mu'assasat al-A'lami lil-Matbu'at.
- Thabataba'i, S. M. H. (2010). *Tafsir Al-Mizan* (Vol. 8, p. 215). Penerbit Al-Huda.
- Thabathabai, M. H. (1997). *Tafsir Al-Mizan* (Vol. 11). Beirut: Muassasat al-A'lami lil-Matbu'at.
- Thabathabai, M. H. (1997). *Tafsir Al-Mizan* (Vol. 8). Beirut: Muassasat al-A'lami lil-Matbu'at.
- Tirmidzi, H. R. (n.d.). *Sunan Tirmidzi* (Hadis no. 2139).
- Tirmidzi, M. I. (1998). *Sunan al-Tirmidzi* (No. 2139). Dar Ihya At-Turats Al-Arabi.
- Tirmidzi, M. I. (1998). *Sunan at-Tirmidzi* (Kitab al-Qadar, Hadis No. 2139). Dar al-Gharb al-Islami.
- Tirmidzi, S. (n.d.). *Shahih Tirmidzi, Kitab al-Qadar, Hadith No. 2139*.
- Trimingham, J. S. (1998). *The Sufi Orders in Islam*. Oxford University Press.
- Utsaimin, M. B. S. (2005). *Syarh Aqidah Ahlus Sunnah wal Jama'ah*. Riyadh: Dar Thuraiya.
- Utsaimin, M. B. S. (2005). *Syarh Tsalatsatul Ushul*. Riyadh: Dar Ibn Utsaimin.
- van Ess, J. (1997). *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra* (Vol. 3). Brill.

- Wahbah az-Zuhaili. (1998). *Tafsir al-Munir* (Juz 2). Dar al-Fikr.
- Watt, W. M. (1985). *Teologi dan Filsafat Islam*. Edinburgh University Press.
- Watt, W. M. (1987). *Islamic Theology: Survey of Philosophical Developments*. Edinburgh University Press.
- Watt, W. M. (1991). "Djabarīya." In *Ensiklopedia Islam Edisi Kedua* (Vol. 2, pp. 361). Brill.
- Watt, W. M. (1998). *Teologi dan Filsafat Islam*. Edinburgh University Press.
- Website Kementerian Agama Republik Indonesia. (2024, May 15). Peran Pemerintah dalam Implementasi Hukum Islam. Retrieved from <https://www.kemenag.go.id/artikel/peran-pemerintah-dalam-implementasi-hukum-islam>
- Website Nahdlatul Ulama, NU Online.
- Website Resmi Kementerian Agama Republik Indonesia. (2024, May 15). Memahami Konsep Qadha dan Qadar dalam Islam. Retrieved from <https://www.kemenag.go.id/read/memahami-konsep-qadha-dan-qadar-dalam-islam>
- Website resmi Nahdlatul Ulama. (2023, October 12). Memahami Konsep Bada' dalam Akidah Islam. Retrieved from www.nu.or.id/akidah/memahami-konsep-bada-dalam-akidah-islam-Skp7T
- Website Universitas Al-Azhar. (2024, May 15). Konsep Nur dalam Al-Quran dan Sunnah. Diakses dari www.azhar.eg/artikel/konsep-nur-alquran-sunnah.
- Wehr, H. (1979). *A Dictionary of Modern Written Arabic* (4th ed.). Ithaca, NY: Spoken Language Services.

- Wehr, H. (1979). *A Dictionary of Modern Written Arabic* (Ed. J. Milton Cowan). Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Wehr, H. (1979). *A Dictionary of Modern Written Arabic* (J. M. Cowan, Ed.). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- William C. Chittick. (1989). *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*. State University of New York Press.
- Yazdi, M. H. (1361 HS). *Ilm Huduri*. Teheran: Muassasah Farhangi-yi Andisheh.
- Yazdi, M. T. M. (1384 HS). *Amuzesh Aqa'ed*. Muassasah Amuzeshi wa-Pezhuheshi Imam Khomeini.

Biografi Penulis

Syekh Dr. Yedi Supriadi, M. Pd (Syekh Gozzali Al-Wahhab) beliau seorang Mursyid (Guru Pembimbing Spiritual) dan Pakar Tasawuf (Psikoterapi Islam) yang lebih akrab disapa AA Syekh (lahir di Sukabumi, 11 November 1972) adalah Pendiri dari Pondok Pesantren Rijalullah berbasis Psikoterapi Islam dan pembimbing Majelis Dzikir Rijalullah (Tarekat Rijalullah) Buniwangi, Majalengka.



Perjalanan pendidikan formal seorang tokoh pendidikan dan keagamaan dimulai pada tahun 1985, di SDN Panjalin Sumber Jaya, Majalengka. Setelah menyelesaikan pendidikan dasar, ia melanjutkan ke SMPN Sumber Jaya, Majalengka pada tahun 1988. Pada tahun 1991, perjalanan pendidikannya membawanya ke SMAN 1 Sukabumi. Setelah lulus SMA, ia memilih untuk melanjutkan pendidikan ke Akademi Maritim Cirebon pada tahun 1997. Pada tahun 2014, ia meraih gelar Sarjana Pendidikan Agama Islam (S1) dari STAI PUI Majalengka, pada tahun 2017, ia melanjutkan pendidikannya di IAIN Syekh Nurjati Cirebon dengan meraih gelar Magister Psikologi Pendidikan Islam (S2). Puncak dari perjalanan pendidikannya tercapai pada tahun 2020, ketika ia berhasil meraih gelar Doktor (S3) dalam bidang Religious Studies dari UIN Sunan Gunung Jati Bandung.

Perjalanan suluk terus beliau lalui sampai sekarang. Setelah menjalani metode dzikir dengan metode Thareqat Qadiriyyah Naqshabandiyyah dari tahun 1995 sampai pada tahun 2010, pimpinan Majelis Dzikir Rijalullah menyatakan mulai menerapkan metode baru hasil temuannya dari perjalanannya selama kurang lebih 25 tahun yaitu dengan memadukan berbagai pendapat dan pemikiran dari para ulama tasawuf dan ulama ahli hikmah ulama tasawuf diantaranya : Abah Anom, Suryalaya, dan K. H Ahmad Mufasir, Banten. Ahli hikmah Mama Sholihin, Indramayu. Yang kesemuanya mendorong lahirnya Tarekat Rijalullah dengan metode intuisi, spiritualitas, tasawuf/tarekat, dan pembentukan jati diri.

Dalam intuisi, ia memiliki kemampuan untuk memahami perasaan dan situasi lebih dalam, membantu orang untuk mengenal diri mereka sendiri dan mengembangkan potensi yang ada.

Keahlian dalam spiritualitas memungkinkan ia membimbing orang untuk lebih dekat dengan Tuhan dan menemukan kedamaian batin. Ia juga berpengalaman dalam mengajarkan tasawuf dan tarekat, yang mengajarkan kedekatan dengan Tuhan melalui dzikir dan kontemplasi.

Selain itu, ia ahli dalam pembentukan jati diri, membantu individu, terutama generasi muda, untuk memahami siapa mereka sebenarnya, nilai yang harus dipegang, dan cara menghadapi tantangan hidup dengan keyakinan yang kuat.

Perjalanan dimulai pada tahun 1995, ketika ia memulai karirnya sebagai pengajar di Aliyah (MA) Mamba'ul Huda dan Madrasah Tsanawiyah (MTS) Syafi'iyah di Cisambeng, Kecamatan Palasah, Majalengka. Selama dua tahun mengajar. Pada tahun 2000, ia melangkah lebih jauh dengan mendirikan Yayasan Syekh Gozzali Al-Wahhab di Desa Buniwangi, Kecamatan Palasah. Langkah ini diikuti dengan pendirian Majelis Dzikir Rijalullah di Majalengka pada tahun 2001. Pada periode 2008 hingga 2010, ia dipercaya untuk menyampaikan ceramah di Cirebon TV dan Masjid Attaqwa Kota Cirebon. Tahun 2014 hingga 2016, ia berperan sebagai Penyuluh Agama Non PNS di KUA Kecamatan Palasah, Majalengka. Pada tahun 2016, membuka Kursus Intuisi Pascasarjana di Syekh Nurjati Cirebon dan menjadi Konselor di Program Pascasarjana IAIN Syekh Nurjati Cirebon hingga 2018. Sejak 2018, menjabat sebagai Dosen Tetap di STAI PUI Majalengka. Sebagai narasumber di seminar mengenai Tasawuf Modern dan Penanganan Ex-ISIS di UIN Sunan Gunung Jati Bandung pada 2018. Pada tahun 2020, berperan dalam workshop di UIN Sunan Gunung Jati Bandung, membahas pembentukan karakter dan jati diri mahasiswa di Jurusan Religion Studies. Di tahun 2024, mengemban tugas sebagai Dosen Luar Biasa di Fakultas Dakwah dan Komunikasi Islam, Universitas Islam Negeri Cirebon.

Daftar Karya Buku

Bimbingan Kesehatan Mental, Cirebon: Iman Rijalullah, 2018,

Bimbingan Spiritualitas Dan Intuisi Islam, Cirebon: Iman Rijalullah, 2018

Meditasi Islam, Cirebon: Iman Rijalullah, 2018

Spiritualitas Dan Intuisi Dalam Pembentukan Jati Diri, Cirebon: Iman Rijalullah, 2021

Syair-Syair Cinta Pembangkit Jiwa, Cirebon: Iman Rijalullah, 2023

Pembangkitan Alam Bawah Sadar Edisi Rivisi, Cirebon: Iman Rijalullah, 2024

Psikologi Alam Bawah Sadar, Cirebon: Iman Rijalullah, 2024

Psikologi Tasawuf Dinamika Alam Bawah Sadar, Cirebon: Iman Rijalullah, 2024

Psikologi Tuhan Membaca Pikiran Tuhan, Cirebon: Iman Rijalullah, 2024

Psikologi Spiritual, Cirebon: Iman Rijalullah, 2024

Psikologi Teroris, Cirebon: Iman Rijalullah, 2024

Bimbingan Konseling Islam, Cirebon: Iman Rijalullah, 2024

Psikologi Alam Bawah Sadar Edisi Rivisi, Cirebon: Iman Rijalullah, 2024

Spiritualitas Dalam Moderasi Agama Menuju Islam Inklusif, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Spiritualitas Dalam Bernegara, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Akal Basyariyah Dan Akal Rabbaniyah Perjalanan Pencarian Dan Pencerahan, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Meniti Jalan Haq Shirathal Mustaqim, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Filsafat Spiritualitas, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Filsafat Metafisika, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Filsafat Teologi, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Ilmu Jiwa Belajar Anak, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Psikologi Konseling Islam, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Dinamika Kepribadian Islam, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Dinamika Alam bawah Sadar, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Filsafat Umum, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Bertasbih Pondasi Kesejahteraan, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Pilar-Pilar Ma'rifat, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Aliyatul Hidayah Puncak Tertinggi Hidayah, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Akhlaq Tasawuf, Cirebon: Iman Rijalullah, 2025

Psikologi Perkembangan Islam, Cirebon: Iman Rijalullah 2025

Kontemplasi Bersatu Dengan Tuhan, Cirebon:Iman Rijalullah 2025

Konsep Diri Islami, Cirebon:Iman Rijalullah 2025

Konsep takdir dalam Islam merupakan doktrin fundamental yang menegaskan bahwa seluruh kejadian di alam semesta berada dalam pengetahuan dan ketentuan Allah SWT. Dalam pandangan Ahlus Sunnah, takdir dikategorikan menjadi *qadha' mubram* (takdir tetap dan pasti) serta *qadha' muallaq* (takdir bersyarat yang dapat berubah). Sementara itu, konsep al-badā' dalam Syiah Imamiyah menawarkan pendekatan yang menekankan pada dinamika manifestasi kehendak Allah dalam realitas kehidupan manusia. Al-badā' dipahami sebagai penyingkapan keputusan ilahi yang sebelumnya tidak diketahui oleh makhluk, bukan sebagai perubahan dalam ilmu Allah itu sendiri.

Syekh Dr. Yedi Supriadi, melalui Kajian komparatif yang mendalam antara konsep takdir dalam Ahlus Sunnah dan al-badā' dalam teologi Syiah Imamiyah menunjukkan bahwa kedua konsep tersebut merupakan elemen penting dalam diskursus teologi Islam yang membahas hubungan antara kehendak mutlak Allah dan ikhtiar manusia. Meskipun muncul dari dua tradisi pemikiran yang berbeda, keduanya sama-sama bertolak dari prinsip fundamental bahwa Allah Maha Mengetahui dan Maha Mengatur seluruh ciptaan-Nya, serta bahwa tidak ada sesuatu pun yang terjadi di luar kehendak dan ilmu-Nya.

Syekh Dr. Yedi Supriadi, menuangkan seluruh kajiannya dalam buku *Takdir VS Al-Bada'*, menyatakan konsep *takdir* dalam Ahlus Sunnah maupun *al-badā'* dalam Syiah tidak menjerumuskan pada pemahaman fatalistik. Sebaliknya, keduanya memberikan pemahaman bahwa kehidupan manusia berada dalam proses yang dinamis, di mana ketetapan ilahi bersinergi dengan usaha manusia. Dari sisi spiritualitas, konsep-konsep ini mendorong manusia untuk berperilaku proaktif, bertanggung jawab, dan tidak berputus asa dalam menghadapi kenyataan hidup. Al-Qur'an secara eksplisit menegaskan dalam QS. ar-Ra'd ayat 39: "*Allah menghapus apa yang Dia kehendaki dan menetapkan (apa yang Dia kehendaki), dan di sisi-Nya terdapat Ummul Kitab.*" Ayat ini dijadikan sebagai landasan teologis utama bahwa sebagian ketetapan Allah bersifat tidak tetap (*mu'allaq*) dan dapat diubah sesuai dengan hikmah-Nya.

Kesimpulannya, takdir dan al-badā' saling melengkapi dalam kerangka pemikiran Islam. Manusia bukan hanya objek kehendak Tuhan, melainkan juga subjek yang aktif dalam menentukan arah hidupnya melalui usaha, kesadaran, dan penghambaan sejati. Integrasi keduanya dapat memperkaya pemahaman umat Islam tentang makna hidup, keadilan ilahi, dan kedekatan antara Tuhan dan manusia, menjadikan fondasi kokoh dalam membentuk kesadaran teologis yang moderat, transformatif, dan reflektif di tengah dinamika kehidupan kontemporer..

ISBN 978-623-89799-7-4 (PDF)



9

786238

979974