



PSIKOLOGI QADAK DAN QADAR (Psychology of Qadak and Qadar)

¹ KHAIRUNNAS RAJAB*

² WAN MUHAMMAD FARIQ

¹ Fakultas Tarbiyah dan Keguruan, Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau,
Riau 28122, Indonesia

² Mahasiswa Program Pasca Sarjana UIN Suska Riau, Jl. KH. Ahmad Dahlan No.94,
Kp. Melayu, Kec. Sukajadi, Kota Pekanbaru, Riau 28122, Indonesia

ABSTRAK

Polemik para teolog berkenaan qadak dan qadar, setidaknya boleh disebabkan kerana terbukanya peluang interpretasi bagi berbagai-bagai ayat dan hadis yang berhubungan dengan ianya. Mazhab kalam yang masyhur seperti Muktazilah, Asy'ariyah, Jabariyah dan Qadariyah, semuanya memiliki asas yang kuat daripada al-Qur'an mahupun al-Sunnah sebagai dalil legitimasi dalam mendukung argumentasi dan pembelaan faham masing-masing aliran. Saling berbantahan pula menjadi isyarat buruk bagi sejarah perkembangan kalam, di antaranya telah pula muncul argumentasi yang ironis seperti kafir, sesat, dan fasiq. Argumentasi qadak dan qadar, sedikitnya telah mempengaruhi keadaan psikologi manusia. Keyakinan kepada qadak dan qadar boleh menimbulkan kesan positif mahupun negatif bagi perkembangan psikologi manusia. Artikel ini cuba menjelaskan hal ehwal yang berhubungan dengan polemik dan keadaan psikologi manusia dalam menghadapi isu-isu moden yang semakin sulit bagi jalan penyelesaiannya.

Kata kunci: Qadak dan Qadar, Psikologi, Teologi dan Iman

ABSTRACT

Polemical theologians concerned Qadak and Qadar, at least can be caused due to open opportunities for a wide interpretation of the verse and hadith its related. Mu'tazilah, Asy'ariyah, Jabariyah and Qadariyah claim that they all have strong arguments based on the Koran and the Hadith as their legitimate foundation to strengthen their arguments and to defend their own ideologies. Mutual blasphemy has become a bad signal in the history of theology, of which have appeared argumentation ironic as infidels, misguided, and fasiq.

*Corresponding author: Khairunnas Rajab, FFakultas Tarbiyah dan Keguruan, Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau, Riau 28122, Indonesia, Mel-e: khairunnasrajab@gmail.com
Diterbitkan: 22 Julai 2013
Diterima: 3 Ogos 2014
DOI: <http://dx.doi.org/10.17576/JH-2014-0601-02>





Arguments on Qadak and Qadar at least influence human psychological. Belief in qadak and qadar can be positive or negative influence on the development of human psychology. This article tries to explain matters relating to the polemic and human psychological condition in the face of modernity increasingly difficult problems to be solved

Keywords: *Qadak, Qadar, Psychologist, Theology and Iman*

PENDAHULUAN

Secara *apriori*, selalu sahaja muncul di dalam fikiran seseorang, bagaimanakah akhir daripada kehidupan, sama ada bahagia ataupun sengsara, menjadi kaya atau miskin, memiliki fizikal yang sempurna ataupun cacat, bahkan sesiapa yang boleh menjadi jodohnya. Inilah yang dalam bahasa sederhana dikata sebagai nasib atau takdir. Nasib itu sendiri ada dua perkara. Pertama, nasib baik yang selalunya menjadi dambaan dan impian bagi semua orang. Kedua, nasib buruk yang boleh menjadi sesuatu yang teramat menakutkan bagi seseorang. Tidak sedikit di antara mereka yang mengira ketika dianya lepas berusaha semaksimum mungkin bagi mencapai cita-cita tetapinya memperoleh kegagalan pada hujungnya. Dia sangkakan, inilah nasib atau takdir yang sudah ditentukan Tuhan baginya. Untuk menghibur diri, dengan sikap apolog mengatakan ambil sahaja hikmahnya terhadap apa yang berlaku. Akan tetapi ada juga sebahagian mereka yang menuntut keadilan Tuhan dan tak segan mengatakan Tuhan tidak adil, ironisnya ada sebahagian orang memprotes Tuhan dengan meninggalkan kewajiban, kerana Tuhan ianya pandang tidak adil.

Kenyataan itu, acap kali menjadi isu dalam masyarakat moden. Di samping itu, ada sebahagian lain berandaian ketika gagal dengan bermacam-macam usaha, ia pun berkata ini belum takdir saya untuk memperoleh keberuntungan. Bahkan ada yang membuat kenyataan bahawa kegagalan yang ianya alami adalah kesalahan dirinya sendiri yang mesti segera dibaiki. Tuhan tidak pernah merencanakan kegagalan terhadapnya. Tidak ada kuasa Tuhan dalam kejayaan dan kegagalan manusia. Ada juga yang berpendapat bahawa apa pun yang dialami manusia, sudah pun menjadi takdir manusia itu sendiri, semuanya Allah yang menentukan. Manusia hanya sebagai wayang yang digerakkan oleh dalang. Pendapat seperti ini dipandang ekstrem, kerana memandang segala perbuatan manusia tidaklah merupakan perbuatan yang wujud daripada kemahuannya sendiri, tetapi ianya perbuatan yang dipaksakan daripada dirinya sendiri (Harun Nasution 2002). Manusia hanyalah sebagai *musayyar* bukan *mukhayyar*. Manusia dipandang sebagai suatu benda yang dipaksa untuk mengerjakan gerakan yang sebenarnya ia boleh memilih menurut kemahuannya, tetapi kerana adanya tekanan itu ia tidak bebas memilihnya sesuai yang ia inginkan (Sayyid Sabiq 1988).

Apa pun bentuk kenyataan dan pendapat orang terhadap persoalan berkenaan takdir tersebut, telah pula menjadi polemik yang tiada henti, selepas timbang tara (*tahkim*) antara Ali dan Muawiyah, seiring dengan munculnya mazhab-mazhab kalam, seperti Khawarij, Murji'ah, Qadariyah, Jabariyah, Mu'tazilah, Asy-Ariyah, dan Maturidiyah (Ibrahim Madkur 2002).





Keimanan kepada qadak dan qadar memiliki pengaruh yang besar bagi keadaan psikologi manusia, Bahkan tingkat keyakinan individu kepada qadak dan qadar boleh dicadangkan sebagai satu metode dalam mewujudkan kesihatan mental. Semakin kukuh keyakinan dan kefahaman seseorang kepada qadak dan qadar, maka boleh pula mengukuhkan kestabilan mental dalam menerima takdirnya sendiri.

Polemik berkenaan qadak dan qadar, sudah tidak asing lagi bagi peminat kajian teologi Islam, namun sedikit sahaja yang menghubungkan antara pemahaman qadak dan qadar dengan psikologikal seorang mukmin. M. Utsman Najati (2001) misalnya dalam al-Qur'an wa ilmu al-nafs menjelaskan relasi iman dengan psikologikal mukmin. Beriman boleh mendatangkan kesan positif bagi mewujudkan ketenteraman dan ketenangan jiwa. Tetapi Najati tidak menjelaskan berkenaan qadak dan qadar dalam hubungannya dengan psikologi manusia. Penulis sendiri telah terbitkan dalam buku Pengubatan Jiwa: metode perawatan kesihatan mental dalam Islam, di dalam buku itu penulis menelaah bahawa ada hubungan keyakinan kepada qadak dan qadar terhadap perwujudan kesihatan mental. Kerana itu, artikel ini mencuba menelaah makna, polemik, dan implementasi psikologi daripada fahaman berkenaan qadak dan qadar. Dengan penelaahan yang menjadi simpul keyakinan tersebut, secara realitinya boleh mendatangkan kesan psikologi dalam menerima akibat logik daripada fahaman masyarakat moden terhadap qadak dan qadar dimaksud.

DEFINISI QADAK DAN QADAR

Dalam kamus "*Lisan al-Arab*", qadak adalah bentuk *masdar* dari *fi'il madi* iaitunya *qadak*, *yaqdhi*, *qadak'an*, yang secara etimologi boleh bermakna keputusan, takdir, ketentuan, rampung, wasiat, penyelesaian, melaksanakan, penyempurnaan dan kematian (Ibn Manzur t.th).

Sedangkan *qadar* secara etimologi *masdar* dari *fi'il madi* iaitunya *qadara*, *yaqdaru*, *qadaran* atau *qadran*, boleh juga dimaknai dengan sinonim makna *qadak*, yang bererti pembahagian, kemampuan, perenungan, pemikiran, ukuran, membatasi, kematian dan pendek (Ibn Manzur t.th).

Secara terminologi makna qadak dan qadar, menurut Safarini daripada kalangan al-Asy'ariyah, beliau mendefinisikan makna keduanya sebagai ketentuan Allah terhadap sesuatu dengan kapasiti tertentu, diciptakan dengan bentuk dan keadaannya sesuai dengan ilmu dan kalam-Nya (Umar Sulaiman & Abdullah al-Asyqar 2005). Sedangkan menurut Ibn Taimiyyah qadar adalah takdir Allah terhadap sesuatu. Allah telah menulis takdir setiap sesuatu 50,000 tahun sebelum menciptakan langit dan bumi (Ibn Taimiyah 2001).

Pengertian takdir yang paling asas dalam kaitannya dengan suatu ketentuan Ilahi adalah sesuatu yang tidak boleh dilawan, semuanya dikuasai oleh takdir yang tidak boleh diubah dan tanpa pilihan, kerana takdir itu adalah ketentuan daripada Tuhan Yang Maha Kuasa yang mesti diterima sama ada baik ataupun buruk (Nurcholish Majid 1995).





Fahaman tentang qadak dan qadar sendiri secara detailnya sentiasa menjadi polemik di antara para ulama. Kelompok pertama, mengatakan makna keduanya adalah sinonim, maknanya menunjukkan kesamaan erti. Kelompok kedua, mengatakan kedua makna tersebut berbeza. Mereka mencuba membezakan keduanya. Antaranya, Pertama qadak adalah ketentuan bagi segala sesuatu secara global selepas zaman azali lagi. Sedangkan qadar adalah partikular atau bahagian-bahagian dan perincian-perincian daripada ketentuan tersebut, (Badru al-Din & Abu Muhammad Mahmud 2001). Kedua, kebalikan daripada fahaman pertama, qadak lebih khas daripada qadar. Ketiga, Qadar adalah posisi yang disiapkan baginya ditimbang. Qadak adalah posisi timbangan (Abi al-Qasim al-Husain Bin Muhammad al-Raghib al-Asfahani T.Th). Keempat, qadak adalah kehendak Allah yang azali, bersepadu dengan sesuatu yang sesuai dengan wujud yang baru. Kehendak yang *azali* iaitunya, Allah menciptakan manusia di bumi. Sedangkan qadar adalah ketentuan Allah terhadap sesuatu sesuai dengan qadak pada zat, sifat, perbuatan, keadaan, waktu, tempat, sebab sesuatu tersebut (Abdurrahman Hasan al-Habankah al-Midani 1979). Kelima, qadak adalah penciptaan yang kembali kepada kejadiannya. Seperti Allah yang menciptakan manusia sesuai dengan kehendak-Nya yang azali. Sedangkan qadar adalah takdir yang ertinya menjadikan sesuatu dengan kehendak sesuai dengan ketentuan sebelum wujudnya ataupun sesuai dengan qadak-Nya (Abdurrahman Hasan al-Habankah al-Midani 1979). Penggabungan dua kata, qadak dan qadar tidak dijumpai di dalam al-Qur'an mahupun al-Sunnah, keduanya dijelaskan secara terpisah (Hafidz Abdurrahman 2000).

Di dalam al-Quran perkataan takdir digunakan untuk menerangkan hukum ketetapan Allah tentang alam maya. Sebagai hukum alam, maka tidak satu pun gejala alam yang terlepas dari Dia, termasuk amal perbuatan manusia adalah sesuatu kepastian dari Allah. Maka takdir adalah sesuatu yang tidak boleh dilawan oleh manusia (Nurchalish Majid 1995). Apabila takdir tidak boleh dilawan, maka manusia harus tunduk di bawah kepastian nasib yang menjadi ketentuan Allah. Kalau makna ini dikembangkan, manusia sama sekali hanya pasrah menerima takdirnya sendiri. Allah berfirman yang maksudnya:

"Dan (dijadikan oleh-Nya) Matahari dan Bulan dengan perhitungan (yang tepat) itulah takdir (oleh) Yang Maha Tinggi dan Maha Tahu."

(al-An'am 96)

"Dan Matahari itu berjalan pada garis edar yang tetap baginya, itulah takdir (oleh) Yang Maha Tinggi dan Maha Mengetahui."

(Yaasiin 98)

Maka yang menjadi ketetapan sejak azali itu adalah takdir Allah atas alam maya tersebut. Matahari mestilah tunduk mengikut takdir yang ditetapkan Allah menurut garis edarnya sendiri. Apabila kepastian itu dinafikan, maka Matahari pastilah berlanggar dengan planet lainnya.





Justeru takdir yang berkaitan dengan nasib manusia boleh dikalahkan oleh takdirnya sendiri. Misalnya takdir dengan rasa lapar boleh dikalahkan dengan makan, takdir dengan rasa dahaga boleh dilawan dengan minum, takdir sakit boleh ditolak dengan berubat, bahkan kemiskinan boleh dilawan dengan berazam, berusaha, dan bekerja.

POLEMIK BERKENAAN QADAK DAN QADAR

Polemik di antara mutakallimin berkenaan qadak dan qadar, setidaknya boleh sahaja disebabkan terbukanya ruang interpretasi terhadap beberapa ayat dan hadis yang berhubungan dengan qadak dan qadar, sehingganya melahirkan multi interpretatif. Mazhab kalam yang masyhur seperti Muktazilah, Asy-Ariyah, Jabariyah dan Qadariyah, semuanya memiliki landasan yang kuat dari al-Quran mahupun al-Sunnah sebagai dalil legitimasi dalam memperkuat argumentasi dan pembelaan fahaman masing-masing aliran. Saling kafir-mengkafirkan, sesat menyesatkan, dan mengatakan fasiq seseorang, telah pula menjadi isu yang kurang sedap bagi perkembangan Islam.

Diskusi mengenai qadak' dan qadar adalah penelaahan tentang perbuatan Tuhan yang transenden dan perbuatan manusia sebagai makhluk Tuhan yang berfikir. Diskusi teologi tentang qadak dan qadar belum selesai lagi, oleh sebab perbezaan-perbezaan perspektif dan sudut pandang. Pandangan Jabariyah menafikan wujud kemanusiaan. Manusia dipandang sebagai wayang yang digerakkan dalang. Manusia adalah makhluk Tuhan yang digerakkan dan tidak memiliki upaya, takdirnya sudah ditentukan Tuhan sejak azali dan manusia adalah makhluk Tuhan yang *free destination*. Pandangan Qadariyah berbeza dengan fikiran Jabariyah. Bagi Qadariyah, manusia bebas berkehendak dan menentukan takdirnya sendiri. Tuhan tidak turut campur tangan terhadap perbuatan manusia dan ini adalah wujud dari keadilan Tuhan (Harun Nasution 1991). Asy-Ariyah cuba merapatkan kedua mazhab aliran yang berlawanan pemikiran antara Jabariyah dan Qadariyah. Bagi Asy-Ariyah manusia perlu melakukan *kasb*, iaitu upaya-upaya dan usaha-usaha perubahan takdirnya sendiri, untuk hidup lebih baik. Manusia perlu berikhtiar, berdo'a, dan bertawakkal atas upayanya.

Jabariyah meyakini bahawasanya manusia *majbur* (dipaksa), tidak ada daya upaya dalam menentukan tindakannya. Allah yang menentukan gerak gerik manusia. Manusia diibaratkan sebagai benda yang tidak boleh berbuat apapun Mazhab ini dikenal dengan Jabariyah atau al-Jahmiyah sebagai pengikut al-Jahm bin Safwan (128 H). Abdul Qahir bin Thahir bin Muhammad al-Baghdadi menjelaskan, "tidak ada perbuatan bagi seseorang melainkan Allah yang menggerakkannya. Amal perbuatan dinisbatkan kepada makhluk dengan kiasan. Dianalogikan seperti matahari bergeser, angin bertiup, keduanya akan bekerja atau mampu bergerak dan Allah yang menggerakkan sekehendak-Nya. Abdul Qahir Ibn Thahir bin Muhammad al-Ba'dadi al-Asfaraini al-Tamimi 1995). Imam Syahrastani juga memberikan penjelasan tentang mazhab ini, "Sesungguhnya manusia tiada kuasa terhadap sesuatu, tidak disifati dengan sifat yang mempunyai kemampuan dan kesanggupan. Manusia hanyalah makhluk yang dipaksa untuk bertindak, tiada upaya, tiada kemahuan, tiada *ikhtiyar* (pilihan), hanya Allah sahaja yang menciptakan perbuatan-perbuatannya seperti Dia menciptakan benda-benda mati. Tindakan manusia hanyalah kiasan. Sebagaimana





pepohonan yang berbuah, air yang mengalir, batu bergerak, matahari terbit dan terbenam, langit berkabut dan hujan, bumi bisa gempa, tumbuh dan lain-lain. Pahala dan siksaan juga suatu paksaan sebagaimana semua tindakan adalah paksaan. Ketika keterpaksaan sudah ditetapkan, maka *taklif* (kewajiban) juga merupakan suatu paksaan (Muhammad bin Abd al-Karim al-Syahrastani 2009).

Dalil yang digunakan untuk menjustifikasi ideologi Jabariyah diadopsi daripada ayat-ayat al-Qur'an yakni surah al-Takwir: 29, al-Insan: 30, al-Syura: 8, al-Muddatsir: 31, al-An'am: 39, 125, al-Qashash: 68, al-Ahdzab: 36, al-Taubah: 51, al-Sahajadah: 13, al-A'raf: 178, al-Nahl: 36, Yunus: 49, Hud: 35, al-Baqarah: 5-6.

Paradoks dengan Jabariyah, Muktazilah sebagai Mazhab yang mewakili pemahaman Qadariyah beryakinan bahawasanya Allah tidak menciptakan tindakan manusia dan haiwan-haiwan. Mereka berasumsi manusia mampu menciptakan tindakan mereka sendiri (Abdurrahman Badawi 2008). Tokoh utama Muktazilah adalah Washil bin Atha' (131 H) Kemudian dilanjutkan oleh pengikutnya Amru bin Ubaid (143 H), Ibrahim bin Yahya al-Madani, Khalid bin Shafwan (133 H), al-Hasan bin Zakwan, Hafsh bin Salim, Utsman Thawil, Mu'ammarr bin 'abbad (220), Abu Bakar al-Ashamm, Abu al-Huzail (235 H), Basyar bin al-Mu'tamir (210 H), al-Futhi (218 H), al-Aswari (200 H), al-Syahham (233 H), al-Nizam (231 H), Abbad bin Sulaiman (230 H), Abu Ali al-Juba'i (303 H), al-Jahiz (265 H), Abu Hasyim al-Juba'i (321 H). Dan Abu Hasan al-Asy'ari (330 H) juga merupakan pengikut mu'tazilah, namun kemudian berbeza pendapat, sehingga lebih dikenal sebagai pendiri al-Asy'ariyyah.

Sebelum lahirnya mazhab Muktazilah, telah terjadi diskriminasi pada kekhalifahan Bani Umayyah terhadap orang yang berpandangan adanya kebebasan berkehendak dan pertanggungjawaban manusia terhadap apa yang dilakukannya. Khalifah Abdul Malik bin Marwan telah membunuh Ma'bad al-Juhani (w. 80 H). Khalid bin Abdullah al-Qasari menyembelih al-Ja'd bin Dirham (w. 120 H) di bawah mimbar setelah shalat *'id*. Mereka berdua membicarakan masalah qadar dengan mengingkari dan menyandarkan baik dan buruk kepada qadar. Ghilan al-Dimasyqi (w. 99 H) dibunuh oleh Hisyam bin Abdul Muluk. Dari literatur yang ada dituliskan bahawa Ma'bad al-Juhani mengambil fikiran tentang qadar dari gurunya yang beragama Nasrani yang tidak diketahui namanya. Umat diwasiatkan agar tidak menerima mazhab Qadariyah, tidak menyembahyangkan jenazah pengikut Qadariyah serta tidak mengunjungi mereka ketika sakit (Abd al-Qahir bin Thahir bin Muhammad al-Bahgdadi al-Asfaraini al-Tamimi t.th).

Dalam mazhab Muktazilah, terdapat perbezaan pendapat mengenai perbuatan manusia. Muktazili menyebutnya sebagai perbuatan *mubassyir* (langsung), di mana perbuatan tersebut dilakukan sendiri dan kesan perbuatannya diterimanya sendiri. Ada lagi perbuatan *mutawallid* (generatif). Perbuatan ini merupakan gerakan di luar kesedaran. Analoginya seperti manusia yang melemparkan batu di air yang tenang. Air tersebut bergerak disebabkan batu tersebut. Pergerakan batu adalah tindakan yang dilakukan manusia secara langsung. Sedangkan gerakan air tersebut adalah gerakan generatif dari gerakan





batu. Diskusi tentang tindakan generatif dan ruang lingkup tanggungjawab manusia dari tindakan tersebut, mengindikasikan mu'tazilah ingin menekankan kemampuan manusia terhadap tindakannya sendiri. Abu al-Huzail mengatakan, manusia mampu melakukan tindakannya sendiri dan bertanggungjawab atas tindakan tersebut, baik tindakan langsung mahupun tindakan generatif. Sedangkan al-Nizam mengatakan, tindakan generatif sejatinya bukan tindakan manusia, melainkan tindakan Allah dengan etika positif, dalam erti Allah menciptakan karakter dan etika terhadap batu, apabila batu tersebut didorong, maka ia akan berpindah (Nasr Hamid Abu Zayd 2003).

Dalil-dalil al-Qur'an yang digunakan oleh Mu'tazilah antara lain surah al-Kahfi: 29; al-Isra': 94; al-Ahqaf: 14; al-Furqan: 15; al-Waqi'ah: 24; al-Sahajadah: 32; al-Taubah: 82-95; al-Rahman: 60; al-Nisa': 79; 110-111; al-Hadid: 8; al-Muddatsir: 49; al-Taghabun: 2; al-Muddatsir: 38; Fusilat: 46; Yunus: 30; 108; al-An'am: 104; al-Ra'du: 11.

Mazhab lain yang turut mewarnai polemik tentang qadha dan qadar adalah al-Asy-Ariyah. Penamaan Al-Asy'ariyah dinisbahkan kepada Abu Hasan al-Asy'ari (w. 330 H), kemudian diteruskan oleh Abu Bakr Muhammad bin al-Tayyib al-Baqilani (w. 420 H), Abdul Qahir al-Baghdadi (w. 548 H), Imam Haramain Abu al-Ma'ali al-Juwaini (478 H), al-Ghazali (550 H) dan al-Fahr al-Razi (w. 660 H).

Imam al-Asyaari menjelaskan, kehendak Allah adalah satu, *qadim* dan *azali*, bersepadu dengan segala kehendak dari perbuatan-perbuatan yang khusus. Perbuatan manusia adalah ciptaan Allah, bukan atas usaha manusia. Boleh dikatakan semua kebaikan, keburukan, kemanfaatan, kemudharatan, dengan *iradah* (kehendak) dan ilmu-Nya itu sudah diketahui dan telah tertulis di *lauh mahfudz*. Di sanalah hukum, qadak dan qadar telah ditentukan yang tidak berubah dan berganti. Bagi Asy-Ari, manusia mampu melaksanakan perbuatannya sendiri. Kerana manusia mampu membezakan antara gerakan refleks dan sengaja (Muhammad bin Abd al-Karim al-Syahrastani: t.th). Imam Ghazali menambahkan, yang benar adalah memadukan kedua kekuasaan, yakni kuasa Allah dan kuasa manusia. Perpaduan tersebut adalah perkara yang mungkin terjadi. Perbezaan kuasa Allah dan kuasa manusia serta perbezaan sisi hubungan keduanya adalah perkara yang mungkin terjadi, bukan perkara mustahil (Muhammad Abi Hamid al-Ghazali 2003).

Tampaknya Asyariyah mencuba menengahi antara mazhab Jabariyah dan Qadariyah. Akan tetapi al-Asyariyah berbeza fikiran dengan Jabariyah, baik dan buruk semuanya daripada Allah. Allah telah menentukan qadha' dan qadar sejak zaman azali. Maka tidak hairan mazhab Asyariyah sendiri banyak mendapat kritikan daripada para pemikir Islam seperti Ibnu Rusyd dan Abid al-Jabiri. Asyariyah berada pada posisi tengah dan terjebak dengan pendapat mazhab Jabariyah. Kerana hujung-hujungnya menisbatkan semuanya atas takdir Allah yang telah ditentukan-Nya. Perbezaannya dengan Jabariyah, hanya penggunaan terminologi *kasb* (ikhtiar), doa, dan tawakkal.





QADAK DAN QADAR SEBUAH IMPLEMENTASI PSIKOLOGI

Argumentasi terhadap qadak dan qadar, telah pula mempengaruhi keadaan psikologi manusia. Keyakinan terhadap qadak dan qadar boleh menimbulkan kesan positif mahupun negatif bagi perkembangan kejiwaan manusia. Tanpa memandang mazhab kalam apa yang diyakininya, justeru jadi pemicu lahirnya kesihatan mental ataupun gangguan mental.

Psikologikal Jabari

Seorang Jabari yang meyakini bahawa perbuatan manusia adalah atas gerakan yang menjadi iradah Tuhan atau dengan kata lain bahawa perbuatan manusia hanya kiasan atau makna majazi sahaja. Allahlah yang sesungguhnya telah menggerakkan manusia untuk berbuat sesuatu.

Apabila keyakinan terhadap takdir sudah menafikan perbuatan manusia, seperti gambaran di atas, maka kecondongan orang untuk berperilaku positif ataupun negatif juga dinafikan. Manusia dipandang sebagai makhluk yang statik dan menerima takdirnya sendiri. Manusia tidak memiliki motivasi, justeru kerana Tuhan telah membuat garis vertikal kekuasaan-Nya yang tidak terbantahkan. Secara psikologi, manusia hanya sebagai makhluk yang setia menunggu takdirnya untuk menjadi seorang kaya atau miskin, memiliki sifat fisik yang sempurna atau sebaliknya cacat, dimasukkan ke dalam syurga ataupun neraka, dan berjodoh ataupun tetap membujang. Sikap manusia yang kemudian statik adalah justifikasi terhadap kekuatan spiritual dan keyakinan yang utuh terhadap pemahaman yang implementatif daripada Jabariyah.

Manusia memerlukan makan, minum, rumah sebagai tempat berteduh, dan pakaian. Seorang individu memerlukan semua itu untuk menjalani kehidupannya. Apabila keperluan tersebut tidak dapat dipenuhi, maka ianya boleh mengganggu keadaan psikologi bahkan boleh sahaja menimbulkan psikosomatik. Rasa lapar misalnya, merupakan motivator yang kuat untuk boleh bertahan hidup, kerana seorang individu perlu makan (Rita L. Atkinson T Th).

Psikologikal pengikut Jabariyah adalah menerima takdirnya sendiri. Mereka menerima dan memperoleh sesuatu yang menjadi keperluannya sebagai ketentuan yang mutlak dari Tuhan. Mereka pasrah menyerahkan kepada Tuhan garis nasib dan kemudian menerimanya dengan keteguhan. Apabila seorang Jabari, jadi kenyang atau lapar, kaya atau miskin, bermartabat atau terhina, menjadi seorang yang baik atau penjahat adalah sebuah kenescayaan yang wajib diterima sebagai takdir Allah atas hambanya. Kerana itu motivasi kaum Jabariyah condong fatalis, statik, dan tidak memiliki pengharapan.

Psikologikal Muktazili

Psikologikal Muktazilah lebih akomodatif terhadap persoalan psikologi kemanusiaan. Manusia dalam memenuhi keperluannya perlu kerja keras, kerana manusia punya daya upaya untuk mewujudkan perbuatannya sendiri. Bagi muktazilah merupakan kezaliman





Tuhan, apabila turut serta dalam perbuatan manusia. Orang-orang boleh sahaja menjadi kaya atau miskin disebabkan upaya-upaya yang diperbuatnya. Manusia memerlukan makanan untuk mengusir rasa lapar, perlu air untuk mengusir rasa haus, perlu tempat tinggal untuk berlindung dari perubahan cuaca, dan juga tidak kepanasan mahupun kedinginan (M. Utsman Najati 2000).

Psikologikal Muktazilah yang meyakini bahawa manusia harus berjuang untuk mencapai kehidupan yang lebih baik adalah suatu kenescayaan dan kemestian, kerana perspektif bahawa manusia kuasa untuk melakukan tindakan perbuatan yang ia sendiri bertanggungjawab terhadap risiko yang ditimbulkannya, baik mahupun buruk. Perspektif psikologi terhadap pandangan Mu'tazilah membuka ruang terhadap pelaku perbuatan, memperoleh kesihatan mental ataupun gangguan mental, justeru sebagai kesan daripada perilakunya positif mahupun negatif.

Kesihatan mental sendiri tidak muncul tanpa sebab perilaku. Orang yang memiliki kesihatan mental adalah orang-orang yang memelihara dirinya dari maksiat, mampu berkomunikasi dengan Tuhannya, *berhablum min al-nas*, dan menjaga stabilitas emosi, berintegrasi diri, dan konsistensi diri (Yahya, 1994). Menurut Karen Horney setidaknya ada 10 yang boleh membebaskan seseorang daripada gangguan psikologi iaitu: terpenuhinya rasa kasih sayang, adanya mitra yang bersedia mengurus kehidupannya, membatasi kehidupan dalam batas yang sempit, kekuasaan, mengeksploitasi orang lain, kedudukan, kekaguman peribadi, prestasi peribadi, independensi dan kemandirian, kesempurnaan yang jauh daripada ketercelaan (Abdul Mujib 1999).

Psikologikal pengikut Muktazilah membuka ruang subjektif, di mana sebagai orang yang berkeyakinan diri, bahawasanya perbuatannya sendiri yang menimbulkan kesan terhadap psikologinya sendiri. Secara psikologi, muktazili boleh menentukan cara dan upaya dalam perolehan kesihatan mental ataupun gangguan mental.

Dalam psikologi Watson (Hergenhahn 2001) perilaku manusia dipengaruhi dari faktor lingkungan (faktor di luar diri) dan mempercayai bahawa perilaku tersebut merupakan implementasi dari pembelajaran. Watson meyakini bahawa setiap struktur dan refleks seperti emosi ketakutan, kemarahan, dan kasih sayang diwarisi oleh manusia. Begitu juga halnya dengan orang dewasa yang mempunyai emosi, rasa benci, bangga, cemburu, perasaan malu di mana kesemua perasaan ini adalah bahagian dari rasa takut, marah dan sayang (Gelso 2001).

Perilaku manusia banyak dipengaruhi oleh gerakan refleks yang terjadi sebagai implikasi dari rangsangan-rangsangan dan respons atau reaksi. Watson menjelaskan bahawa perilaku adalah kompleks dan boleh dianalisis menjadi kesatuan; sebagai manifestasi dari stimulus (rangsangan) dan respons (respons, reaksi terhadap rangsangan) yang dinamakan refleks (Singgih D. Gunarsa 1975).





Watson tidak menyangkal naluri sebagai suatu jenis motivasi seorang individu, sebagaimana yang terdapat dalam aliran Psikoanalitik. Namun, para Behavioris lebih suka menggunakan konsep motivasi-motivasi primer (utama) yaitu motivasi-motivasi yang terbukti ada hubungannya dengan fisiologi yang dimiliki oleh semua umat manusia (Hasan Langgulong 1986).

Para pengikut Watson kemudian merumuskan perilaku sebagai *naturalistic* yaitu yang bergerak dalam waktu dan ruang. Kajiannya berkisar antara psikologi dengan fisiologi. Perilaku dirumuskan berdasarkan pengukuran dan penghitungan yang tepat tentang tanggapan fisiologi. Emosi dipandang sebagai tanggapan secara umum. Psiko-fisiologi terstruktur dari pengalaman indera yang menyenangkan. Adanya pendekatan-pendekatan terhadap perilaku seperti itu, menimbulkan penelitian-penelitian tentang sistem pusat syaraf, biologis, sel, bio kimia dan genetik. Penelitian tentang rangsangan “neuron” untuk memperoleh keadaan emosi yang diinginkan, perubahan sistem genetik sebelum lahir, dan umpan balik jasmaniah, sebagai upaya pengendalian fungsi-fungsi struktur biologis yang sebelumnya dianggap secara otomatis dibuat dan hasilnya dilaporkan (Robert W. Crapps 1993).

Apabila dibandingkan psikologi Watson dengan pemahaman qadha’ dan qadar Muktaizilah, sekalipun tidak terlalu bersignifikan untuk dihubungkan, setidaknya secara psikologi pemahaman Muktaizilah dalam memaknai takdir boleh melahirkan sebuah perbuatan yang orientasinya bagaimana mencapai kesihatan mental dan menghindarkan diri dari gangguan mental. Watson memandang psikologi dengan fisiologi sebagai hubungan yang terukur melalui motivasi, di mana hal-hal fisiologis boleh merangsang berfungsinya struktur kejiwaan individu. Seorang muktazili dengan terpenuhinya keperluan fisiologis, justeru mempermudah munculnya ketenangan dan ketenteraman jiwa.

Muktazilah mengatakan bahawa kesan dari perilaku manusia tidaklah merupakan warisan, tetapi manusia itu sendiri yang bertanggungjawab terhadap perilaku tersebut. Berbeza dengan Watson yang mengatakan rasa takut, benci, dan sayang sebagai warisan.

Psikologikal Muktazili lebih mudah memenuhi keperluan hidupnya, baik fisiologis, rasa aman, sayang, benci, harga diri, dan perwujudan aktualisasi diri. Seorang muktazili akan berupaya total, bagi memenuhi keperluan hidupnya. Dalam memenuhi keperluan makan dan minum misalnya, seorang Muktazili akan bekerja keras, berfikir, dan menggunakan emosinya dengan baik sehingga lebih mudah dalam perolehan makanan dan minuman. Demikian juga dengan rasa aman, kasih sayang, harga diri, dan perwujudan aktualisasi diri, seorang Muktazili akan memperkuat mentalnya, bahawa semuanya boleh dicapai dengan kesedaran bahawa segenap daya upayanya sendiri yang mampu mewujudkannya.

Abraham Maslow (BR. Hergenhahn 2001) seorang tokoh Humanistik menjelaskan bahawa memenuhi keperluan memiliki hubungan dengan motif, sebab musabab yang menjadi tuntutan hidupnya. Motif atau motivasi boleh menunjukkan persoalan dalam diri individu yang berlandaskan kepada sebab suatu keperluan. Motif ini juga yang membuat individu aktif berperilaku yang lazim dalam memenuhi keperluan hidupnya (Linda L. Davidoff 1988).





Manusia adalah makhluk yang menentukan diri, dalam erti bahawa ianya memiliki kebebasan untuk memilih keperluan-keperluan dalam hidupnya. Manusia pada asasnya ingin bebas dan bertanggungjawab atas pandangan hidup dan menentukan takdirnya sendiri. Individu dipengaruhi keinginan peribadi yang dihubungkan kepada pengalaman-pengalaman mereka sendiri (Gerald Corey 2005).

Muktazilah dan Maslow sama-sama memandang bahawa manusia memiliki kebebasan dalam memilih keperluan-keperluan hidupnya. Individu bertanggungjawab terhadap perbuatannya sendiri.

Apabila keperluan boleh dicapai, maka individu dengan mudah meraih kesihatan mental, sesuai dengan pemahamannya terhadap qadak dan qadar. Dengan demikian, boleh dikatakan bahawa perolehan kesihatan mental, justeru menjadi kesan daripada pemahamannya terhadap qadak dan qadar tersebut.

Psikologikal Asy'Ari

Asy-Ariyah adalah sebuah mazhab yang mencuba untuk merapatkan dua aliran yang paradoks, iaitu Jabariah di satu sisi sangat ekstrim dan Qadariah yang sangat moderat dan rasional. Sebagai mazhab kalam, Asy-ariyah lebih mudah diterima masyarakat, terutama umat Islam di Asia Tenggara.

Terminologi *kasb* bahawa manusia harus berusaha dan berikhtiar untuk memperoleh hasil yang positif adalah keyakinan yang tidak boleh dielakkan dalam pemahaman Asy-ariyah. Apabila hasil dari upaya tersebut, positif mahupun negatif pengikut Asy-ariyah cukup dengan bertawakkal kepada Tuhan, kerana dipandang sebagai takdir Allah atas hamba-Nya setelah berupaya.

Secara psikologi perilaku seperti ini boleh melahirkan motivasi-motivasi sedar dalam berbuat sesuatu. Orang yang ingin kaya harus bekerja, sehingga mendapatkan rezeki yang berlimpah. Apabila sudah bekerja keras, namun tetap sahaja, tidak memperoleh sesuatu sesuai dengan keinginannya, maka terminologi tawakkal adalah upaya yang boleh meredakan emosinya untuk tidak berspekulasi, bahkan mereka dengan mudah boleh mengatakan bahawa itu sudah kehendak Allah.

Islam adalah agama fitrah. Semua ajarannya sama sekali tidak bertentangan dengan fitrah manusia. Islam tidak mengingkari adanya berbagai motivasi manusia yang bersifat mendasar. Tidak memandang motivasi seksual dengan pandangan yang rendah dan hina. Islam juga tidak menafikan ataupun mengingkari adanya dorongan tersebut. Hanya sahaja Islam tidak terlalu melepas kendali untuk melampiaskan motivasi tersebut. Islam mengajak untuk mengendalikan motivasi itu secara bijak, iaitu dengan mengatur upaya pemuasan motivasi dengan cara yang halal, wajar, dan tidak berlebihan (M. Ustman Najati 2000).





Psikologikal Asy-Ari dalam memandang adanya motivasi diri melalui *kasb* (ikhtiari) menunjukkan adanya upaya sadar yang mesti diwujudkan manusia secara halal, wajar, dan tidak berlebihan. Apabila keperluan fisiologis, rasa aman, harga diri, dan aktualisasi diri dicapai dengan penuh kesahajaan dan halal, maka perolehan ketenangan dan kesihatan jiwa dengan mudah bisa dicapai. Namun sebaliknya apabila keperluan hidup terhambat, maka seorang Asy-Ari menyadari sepenuhnya bahawa semua itu boleh dikembalikan kepada Tuhan, iaitu dengan bertawakkal kepada-Nya.

Dalam psikologi Vicktor E. Frankl disebutkan bahawa upaya manusia dalam mencari makna hidup merupakan motivator utama dalam hidupnya dan bukan rasionalisasi sekunder yang muncul kerana dorongan-dorongan naluriannya. Makna hidup ini merupakan sesuatu yang unik dan khusus, ertinya dia hanya bisa dipenuhi oleh yang bersangkutan; hanya dengan cara itulah dia bisa memiliki erti yang boleh memuaskan keinginan dalam memperoleh makna hidup (Vicktor E. Frankl 2004).

Perolehan makna hidup dalam Logoterapi Frankl apabila dibandingkan dengan pemaknaan qadak dan qadar mazhab Asy-Ariyah, keduanya sama-sama boleh dicapai dengan dimensi spiritualitas yang tinggi. Asy-Ariyah dengan konsep qadha' dan qadar memiliki keinginan sebagai sebuah motivasi sadar bahawa kuasa manusia atas campur tangan Tuhan dalam mewujudkannya, positif mahupun negatif. Dengan demikian konsep makna hidup dalam Logoterapi Frankl boleh diaplikasikan Asy-Ariyah melalui pendekatan keimanan kepada qadak dan qadar.

KESIMPULAN

Qadak dan qadar merupakan salah satu arkan al-iman, yang diimani semua mazhab kalam, dengan pemaknaan yang berbeza. Polemik berkenaan qadak qadar telah menjadi perbincangan yang hangat sejak peristiwa timbang tara antara Ali Ibn Thalib dengan Muawiyah ibn Abi Sofyan, hingga hari ini terus bergulir seperti bola salju yang sangat liar.

Apa pun kandungan dari polemik yang tidak terselesaikan tersebut, justeru telah memberikan kesan positif mahupun negatif terhadap perkembangan psikologi manusia. Semakin kuat seseorang berkeyakinan terhadap mazhab yang dianutnya; terutama berkenaan dengan qadak dan qadar' maka semakin mendekatkannya kepada keadaan psikologi sihat dan stabil. Ini menunjukkan bahawa perbezaan ataupun polemik berkenaan makna dan implementasi qadak dan qadar tidak bersignifikan pada perwujudan kesihatan mental. Kesihatan mental seseorang, sentiasa boleh terwujud dengan keyakinan yang kukuh terhadap qadakdan qadar pada setiap individu tanpa memandang mazhab yang dianutnya.

Beriman kepada qadak dan qadar merupakan metodologi dalam mewujudkan kesihatan mental. Beriman kepada qadak dan qadar membantu psikologi dalam mewujudkan motivasi diri bagi memenuhi keperluan hidupnya, seperti keperluan fisiologis, rasa aman, rasa sayang, benci, harga diri, dan aktualisasi. Terpenuhinya keperluan secara hirarkies melahirkan keadaan bathiniyah yang tenang, tenteram, damai, dan memiliki kesihatan mental.





RUJUKAN

- Abdullah al-Asyqar & Umar Sulaiman. 2002. *al-Qadak' wa al-Qadar*. cet. XIII. Jordan: Dar al-Nafa'is.
- Ahmad al-Ayni & Badr al-Din Abi Muhammad Mahmud bin. 2001. *Umdah al-Qari Syarh Sahih al-Bukhari* (Ditahqiq Abdullah Mahmud Muhammad Umar), cet. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah.
- Al-Ashfahani, Abi al-Qasim al-Husayn bin Muhammad al-Raghib. t.th. *al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- al-Midani, Abd al-Rahman Hasan Habankah. 1979. *al-Aqidah al-Islamiyah wa Asasuha*, cet. 2. Beirut: Dar al-Qalam.
- al-Asy'ari, Abi al-Hasan Ali bin Isma'il. 1950. *Maqalat Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Musallin* (ditahqiq oleh Muhammad Muhyi al-Din Abd al-Hamid), cet. 1. Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Misriyah.
- Abu Zayd, Nasr Hamid. 2003. *al-Ittijah al-Aql fi al-Tafsir Dirasah fi Qadiyah al-Majaz fi al-Qur'an inda al-Mu tazilah*. cet. V. Beirut: al-Markaz al-Thaqafi fi al-Arabi.
- al-Asfaraini al-Tamimi, Abd al-Qahir bin Tahir bin Muhammad al-Baghdadi. 1995. *Farq bayna al-Firaq* (Ditahqiq oleh Muhy al-Din Abd al-Hamid). Beirut: al-Maktabah al-Asyriyah.
- al-Syahaarastani, Muhammad bin Abd al-Karim. 2009. *al-Milal wa al-Nihal* (Ditahqiq oleh Muhammad bin Fathullah Badran). jilid I. Mesir: Adhwa' al-Salaf.
- Atkinson, Rita dkk. t.th. *Pengantar Psikologi*. Ed. Kesebelas. Terj. Lyndon Saputra. Batam: Interaksara.
- Abdul Mujib. 1999. *Firah dan Kepribadian Islam: Sebuah Pendekatan Islam*. Jakarta: Darul Falah.
- Badawi, Abdurrahman. 2008. *Mazhab al-Islamiyyin*. Beirut: Dar al-Ilm li al-Malayyin.
- Crapps, R.W. 1993. *Dialog Psikologi dan Agama*. Yogyakarta: Kanisius.
- Corey, G. 2005. *Theory and Practice of Counseling and Psychoterapi*. Belmont. CA. Thomson/brooks/Cole.
- Davidoff, L.L. 1988. *Introduction to Psychology*. (Terj. Mari Jumiati). Jakarta: Erlangga.
- Frankl, E. 2004. *Man's Search for Meaning*. Nuansa: Bandung.





- Gelso, C. & Fretz, B. 2001. *Counseling Psychology*, 2nd ed. New York: Harcourt College Publisher.
- Hergenhahn, B.R. 2001. *An Introduction of the History of Psychology*, 4thed. USA: Wordsworth Thomson Learning.
- Hasan Langgulong. 1986. *Teori-teori Kesehatan Mental*. Jakarta: Pustaka AL-Husna.
- Harun Nasution. 2002. *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan Jakarta*: UI Press.
- Hafidz Abdurrahman. 2000. *Islam: Politik dan Spiritual*. Singapore: Lisanul Haq.
- Harun Nasution. 1991. *Teologi Islam*. UI Press: Jakarta.
- Ibn Taymiyyah. 2001. *Syarh al-Aqidah al-Wasithiyah* (Ditahqiq) Muhammad al-Shaleh al-Utsamaini). jilid I. cet. VI. Saudi Arabia : Dar Ibn al-Jauzi.
- Manzur, Ibn t. th. *Lisan al-Arab* (Ditahqiq oleh Abdullah Ali al-Kabir. Muhammad Ahmad Hasbullah dan Hasyim Muhammad al-Syadzali). Jilid V. Cairo: Dar al-Ma'arif
- Muhammad bin Abd al-Karim al-Syahrastani. t.th. *al-Milal wa al-Nihal* (Ditahqiq Muhammad bin Fathullah Badran).
- Muhammad Abi Hamid al-Ghazali. 2003. *al-Iqtishad fi al-I'tiqad* (Diedit dan dipelajari oleh Inshaf Ramadhan). cet. I. Beirut: Dar Kotaiba.
- Madkur, Ibrahim. 2002. *fi al-falsafah Islamiyah manhaj wa Tathbiq* (terj. Yudian Wahyudi Asmin). Jakarta: Bumi Aksara.
- Nurcholish Majid. 1995. *Pintu-pintu Menuju Tuhan*. Jakarta: Paramadina.
- Najati, M. 'Utsman. 2000. *Psikologi dalam Tinjauan Hadis Nabi saw*. Jakarta: Mustaqim.
- Singgih D. Gunarsa. 1975. *Pengantar Psikologi*. Jakarta: Mutiara.
- Sabiq, Sayyid. 1988. *Aqidah Islam*. Diponegoro: Bandung.
- Wasty Soemanto. 1998. *Psikologi Pendidikan: Landasan Kerja Pemimpin Pendidikan*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Yahya Jaya. 1994. *Spiritualisasi Islam dalam Menumbuhkembangkan Kepribadian dan Kesehatan Mental*. Jakarta: Ruhama.

