

PENGHUJAHAN KALAM AL-ASHĀ‘IRAH TERHADAP PENOLAKAN KEWUJUDAN TUHAN DALAM PEMIKIRAN PASCAMODEN

THE ARGUMENTATION OF ASH‘ARĪ KALĀM AGAINST THE DENIAL OF GOD’S EXISTENCE IN POSTMODERN THOUGHT

*Abdul Quddus Hashim, Mohd Haidhar Kamarzaman, Abdull Rahman Mahmood**

Research Centre for Theology and Philosophy. Faculty of Islamic Studies. Universiti Kebangsaan Malaysia. 43600 UKM Bangi. Selangor. Malaysia.

*Corresponding author:
abr@ukm.edu.my

DOI:
<https://doi.org/10.22452/afkar.vol28no1.3>

Abstract

This study discusses the critique of Ash‘arite *kalām* against the denial of God’s existence within two major strands of postmodern thought, philosophical nihilism, as developed by Friedrich Nietzsche, and scientific atheism, grounded in Neo-Darwinism. Both currents reject metaphysics and divine authority, either through the slogan of the “death of God” or through the reduction of existence to a strictly materialist framework. In response, Ash‘arite *kalām* is presented as a systematic and rational theological discourse that engages critically with such perspectives. The objectives of this study are: (i) to explain the concept of existence according to Ash‘arite *kalām* and Western philosophy; (ii) to evaluate the forms of argumentation in theological issues between Nietzsche’s thought, scientific atheism, and Ash‘arite theology; and (iii) to analyze the refutational methods of Ash‘arite against postmodern atheism. This study employs a qualitative, descriptive-analytical approach to key texts of Western thought and the discourse of Islamic *kalām*.

Article

History:

Acceptance date: 12 March 2026
Available Online: 30 June 2026

Funding: This research received no specific grant from any funding agency in the public, commercial or not-for-profit sectors.

Competing interest:

The author(s) have declared that no competing interest exist.

The findings reveal that Ash'arite *kalām* possesses strong and consistent foundations of argumentation through the principles of *'illah wa ma'lūl* (cause and effect), *ibtāl al-dawr* (invalidation of circularity), *ibtāl al-tasalsul* (invalidation of infinite regress), and *dalīl al-niẓām* (argument from design), supported by scriptural evidence. The study contributes to contemporary theological discourse by constructing a systematic Ash'arite *kalām* methodological framework through the integration of these four arguments as mechanisms for responding to philosophical nihilism and scientific atheism. This framework demonstrates the capacity of classical *kalām* methods to address contemporary philosophical and scientific challenges.

Keywords: Existence of God; Ash'arite *Kalam* (Theology); atheism; postmodernism.

Khulasah

Kajian ini membincangkan kritikan ilmu kalam al-Ashā'irah terhadap penolakan kewujudan Tuhan dalam dua jalur utama pemikiran pascamodenisme, iaitu nihilisme falsafah yang dipelopori Friedrich Nietzsche dan ateisme saintifik berasaskan Neo-Darwinisme. Kedua-dua aliran ini menolak metafizik dan autoriti ketuhanan sama ada melalui slogan "kematian Tuhan" atau melalui reduksi kewujudan kepada kerangka materialistik. Justeru, pendekatan kalam al-Ashā'irah diketengahkan sebagai wacana akademik yang sistematik dan rasional untuk menanggapi pemikiran tersebut. Objektif kajian ini adalah untuk: (i) menjelaskan konsep kewujudan menurut kalam al-Ashā'irah dan falsafah Barat; (ii) menilai bentuk penghujahan dalam isu ketuhanan antara pemikiran Nietzsche, ateisme saintifik dan Ashā'irah; serta (iii) menganalisis kaedah penolakan kalam al-Ashā'irah terhadap pandangan ateisme pascamoden. Kajian ini menggunakan kaedah kualitatif dengan pendekatan analisis deskriptif terhadap teks-teks utama pemikiran Barat dan wacana

ilmu kalam. Hasil kajian mendapati bahawa kalam al-Ashā'irah memiliki asas penghujahan yang kukuh dan konsisten melalui *hujah 'illah wa ma'lūl, ibtāl al-dawr, ibtāl al-tasalsul* dan *dalīl al-niẓām* serta sokongan dalil wahyu. Sumbangan kajian ini ialah pembinaan suatu kerangka metodologi kalam al-Ashā'irah yang sistematik melalui pengintegrasian keempat-empat hujah tersebut sebagai mekanisme penghujahan dalam menanggapi nihilisme falsafah dan ateisme saintifik. Kerangka ini memperlihatkan keupayaan metode kalam klasik untuk diaplikasikan semula dalam menghadapi cabaran falsafah dan saintifik kontemporari.

Kata kunci: Kewujudan Allah; Kalam Ash'ari; ateisme; pascamodenisme.

Pendahuluan

Tradisi kalam aliran Ashā'irah berasaskan integrasi dalil aqli dan naqli yang tersusun secara sistematik.¹ Melalui disiplin *naẓar 'aqlī*, tradisi ini berperanan sebagai benteng utama dalam mempertahankan akidah Islam² daripada sebarang penyelewengan³ ideologi. Kedudukan akal dalam tradisi Islam bukan sekadar sebagai alat memahami realiti empirikal, bahkan berfungsi sebagai instrumen untuk menilai, menganalisis dan mencapai kebenaran berpandukan wahyu.⁴ Metodologinya yang tersusun lagi

¹ Minā Abū Zayd, "Manhaj Muḥammad 'Abduh fī Dirāsāt al-'Aqīdah," in *Muhammad 'Abduh: Buḥūth wa Dirāsāt 'an Ḥayātih wa Afkārīh*, ed. 'Atif al-'Iraqi, (n.p.: al-Majlis al-A'lā li al-Thaqāfah, 1997), 259.

² Sa'īd 'Abd al-Laḥīf Fūdah, *al-Mūjiz fī al-Taḥaddiyāt bayn 'Ilm al-Kalām wa al-Falsafah* (Amman: Al-Aṣilayn li al-Dirāsāt wa al-Nashr, 2022), 68-69.

³ Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būfī, *al-Salafiyyah: Maḥalalāh Zamāniyyah Mubārakah lā Madhhab Islāmī* (Damascus: Dār al-Fikr, 1996), 152-153.

⁴ Noraini Junoh, Mohd Nazri Mat Zin, Ahmad Murshidi Mustapha & Abdul Manam Mohamad, "Falsafah Akal al-Dihlawi: Analisis Aspek Prinsip dan Hakikat Berfikir Kritis dalam *Hujjah Allah al-*

sistematik meliputi pengisbatan Allah bersifat *wājib al-wujūd* serta penafian *tashbīh* dan *ta'īl*, telah terbukti secara efektif dalam menghadapi cabaran falsafah dan pelbagai aliran pemikiran pada era klasik.⁵

Perkembangan pemikiran manusia mengalami lonjakan yang signifikan apabila berinteraksi dengan tradisi falsafah Greek, sehingga melahirkan pelbagai gagasan baharu yang mencabar kerangka pemikiran tradisional. Pada masa yang sama, penggunaan akal secara lebih sistematik telah memperluaskan skop perbahasan akidah melalui penghujahan berasaskan dalil '*aqlī*.⁶ Justeru, kesinambungan yang wajar dalam menghadapi kemunculan pelbagai aliran pemikiran baharu ialah melalui penyusunan semula metodologi ilmu kalam sebagai suatu kerangka wacana yang sistematik. Kerangka ini bukan sahaja berfungsi untuk mengukuhkan dan mempertahankan kebenaran akidah Islam, malah menjadi asas penghujahan rasional dan dialog intelektual dalam menanggapi pelbagai bentuk pemikiran yang menyimpang daripada prinsip-prinsip Islam.

Seiring dengan perubahan zaman, perbahasan tentang ketuhanan dalam konteks kontemporari muncul dalam pelbagai bentuk pemikiran yang berkembang dalam wacana ateisme pascamoden. Antara yang paling berpengaruh ialah: (i) nihilisme falsafah yang dipelopori oleh Nietzsche, yang menolak kewujudan makna, nilai dan asas metafizik yang objektif;⁷, dan (ii) ateisme saintifik

Balighah," *Afkar: Jurnal Akidah & Pemikiran Islam* 26(1) (2024): 415–466.

⁵ Abū Bakr Aḥmad, *al-Imām Abū al-Ḥasan al-Ash'arī: Imām Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah wa Manhājūh al-Wasaṭī fī al-'Aqīdah* (n.p.: Dār al-Markaz li al-Buḥūth al-Islāmiyyah, n.d.), 24-25.

⁶ Maḥmūd Muḥammad 'Ayd Nafīṣah, *Āithār al-Falsafah al-Yūnāniyyah fī 'Ilm al-Kalām al-Islāmī ḥattā al-Qarn al-Sādis al-Hijrī: Dirāsah Tahliyyah Naqdiyyah* (Damascus: Dār al-Nawādir, 2010), 71-72.

⁷ Karen Armstrong, *The Case for God* (Toronto: Alfred A. Knopf, New York, 2009), 288.

moden berasaskan Neo-Darwinisme yang cenderung menjelaskan realiti secara eksklusif melalui kerangka materialistik dan empirikal sehingga menolak kewujudan entiti metafizik yang tidak dapat dibuktikan melalui pemerhatian dan kaedah sains.⁸

Krisis ketuhanan yang mencabar pemikiran kontemporari telah mendorong para *mutakallimūn* untuk menyusun semula metodologi ilmu kalam sebagai suatu wacana intelektual dan mekanisme pertahanan akidah. Metodologi ini dibangunkan secara sistematik bagi menyediakan penghujahan yang komprehensif terhadap penolakan kewujudan Tuhan yang berasaskan kekeliruan intelektual (*wahm*), khususnya yang lahir daripada pengaruh ideologi moden dan pascamodern Barat. Sehubungan itu, penelitian yang mendalam diperlukan bagi menganalisis pembentukan ateisme pascamodern serta menilai kerelevanan kerangka metodologi yang dibangunkan oleh para *mutakallimūn* dalam menanggapi cabaran pemikiran tersebut.

Metode Kalam Ashā'irah

Para ilmuwan mazhab Ashā'irah merupakan antara tokoh utama yang membangunkan metodologi ilmu kalam sebagai respons terhadap pelbagai ideologi yang mengandungi kelemahan asas dalam isu ketuhanan, khususnya yang bertentangan dengan prinsip-prinsip akidah Islam. Metodologi ini kemudiannya menjadi pendekatan yang dominan dalam mempertahankan akidah Ahli Sunah Wal Jamaah kerana dibina berasaskan kerangka penghujahan yang sistematik, rasional dan bersepadu.

Keistimewaannya terletak pada keupayaan mengintegrasikan pelbagai sumber penghujahan berasaskan epistemologi Islam yang sahih, merangkumi wahyu, akal dan realiti empirikal. Berasaskan kerangka

⁸ Richard Dawkins, *The God Delusion* (London: Transworld Publishers, 2006), 35.

tersebut, ilmu kalam Ashā'irah memperlihatkan konsistensi dalam menghuraikan, menjelaskan dan mempertahankan prinsip-prinsip ketuhanan serta menjawab pelbagai persoalan akidah yang timbul dalam pelbagai konteks pemikiran.

Sehubungan itu, Al-Taftazani menjelaskan bahawa ilmu kalam merupakan suatu disiplin ilmu yang membolehkan seseorang mengisbatkan akidah agama bersumberkan dalil yang yakin.⁹ Sementara itu, al-Iji pula menyatakan bahawa ilmu kalam ialah suatu ilmu yang berfungsi untuk menjelaskan konsep akidah yang benar serta berkeupayaan menolak syubhah yang menyeleweng.¹⁰ Berdasarkan takrif yang dinyatakan, ilmu kalam merupakan tradisi ilmiah dalam menerangkan kerangka akidah yang benar dan meruntuhkan penyelewengan daripada kumpulan bidaah dengan menggunakan dalil yang yakin. Pendekatannya menawarkan kerangka konsep yang kukuh dan bersepadu di antara dalil *'aqlī* dan *naqlī*.¹¹

Dalam konteks interaksi dengan golongan ateis, perbincangan ini perlu dilihat dari sudut *mawḍū'* (subjek perbahasan) ilmu kalam. Dalam tradisi kalam Ashā'irah, skop perbahasan tersebut tertumpu kepada konsep kewujudan (*al-wujūd*).¹² Kewujudan merujuk kepada penetapan sesuatu perkara sebagai ada atau wujud, manakala lawannya ialah ketiadaan atau tidak wujud (*al-'adam*).¹³ Konsep ini selaras dengan operasi akal yang

⁹ Mas'ūd bin 'Umar bin 'Abd Allāh al-Taftazānī, *Sharḥ al-Maqāsid* (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1998), 2:163.

¹⁰ 'Idd al-Dīn 'Abd al-Raḥmān al-Ījī, *Kitāb al-Mawāqif fī 'Ilm al-Kalām* (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 2005), 7.

¹¹ Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *al-Madhāhib al-Tawḥīdiyyah wa al-Falsafāt al-Mu'āṣirah* (Damascus: Dār al-Fikr, n.d.), 115

¹² Sa'īd 'Abd al-Laṭīf Fūdah, *al-Mūjiz fī al-Taḥaddiyāt bayn 'Ilm al-Kalām wa al-Falsafah*, 34.

¹³ Abū Bakr Muḥammad bin al-Ṭayyīb al-Bāqillānī, *al-Tamhīd fī al-Radd 'alā Mulḥidat al-Mu'aṭṭilah wa al-Rāfiḍah wa al-Khawārij wa al-Mu'tazilah* (Cairo: Maṭba'ah Lajnah al-Ta'lif wa al-Tarjumah wa al-Nashr, 1947), 40.

memahami sesuatu yang dibayangkan (*taṣawwur*) sama ada wujud atau tidak wujud. Secara rasional, adalah mustahil bagi kewujudan dan ketiadaan untuk berlaku serentak, atau kedua-duanya dinafikan sekaligus, mahupun wujudnya pilihan ketiga di luar kategori wujud dan tiada wujud.¹⁴

Rentetan daripada perbincangan di antara kewujudan dan ketiadaan, ia turut dikaitkan dengan hukum akal. Hukum akal terbahagi kepada tiga kategori utama. Pertama, wajib wujud (*wājib al-wujūd*) iaitu menerima kewujudan secara mutlak dan ternafi sepenuhnya ketiadaan. Kedua, harus wujud iaitu menerima kemungkinan wujud dan kemungkinan tiada. Ketiga, mustahil wujud iaitu ternafi kewujudan secara mutlak dan akal tidak mampu untuk menerima kewujudannya.¹⁵

Penetapan ketiga-tiga hukum akal tersebut dicapai berdasarkan metode *badīhi* dan *nazarī*.¹⁶ Metode *badīhi* atau *darūrī* merujuk kepada kaedah memperoleh ilmu yang bersifat pasti (*yaqīnī*) dan diterima secara langsung tanpa memerlukan proses penelitian, *istidlal* atau penaakulan akal.¹⁷ Ilmu ini diperoleh melalui sumber-sumber pengetahuan yang bersifat langsung, khususnya pancaindera yang meliputi penglihatan, pendengaran, rasa, bau dan sentuhan.¹⁸ Oleh itu, penolakan terhadap kewujudan yang dibuktikan melalui pancaindera akan membawa kepada penafian terhadap ilmu yang bersifat

¹⁴ 'Abd al-Raḥmān Ḥabannakah al-Maydan, *Dawābiḥ al-Ma'rifah wa Uṣūl al-Istidlāl wa al-Munāzarah* (Damascus: Dār al-Qalam, 2004), 129.

¹⁵ 'Abd al-Ḥāmid 'Alī 'Izz al-'Arab, *Ilm al-Tawhīd 'inda Khawāṣṣ al-Mutakallimīn* (Cairo: Dār al-Manār, 1987), 62.

¹⁶ 'Abd al-Ḥāmid 'Alī 'Izz al-'Arab, *Ilm al-Tawhīd 'inda Khawāṣṣ al-Mutakallimīn*, 63-64.

¹⁷ Al-Bāqillānī, *al-Tawhīd fī al-Radd 'alā Mulḥidat al-Mu'aṭṭilah wa al-Rāfiḍah wa al-Khawārij wa al-Mu'tazilah*, 35

¹⁸ Abū Bakr Muḥammad bin al-Ṭayyīb al-Bāqillānī, *al-Inṣāf fī mā Yajib I'tiqāduh wa lā Yajūz al-Jahl bih* (Cairo: Al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turāth, 2000), 14.

darūrī, sekali gus menggugat asas makrifah dan proses pemerolehan ilmu.

Seterusnya, metode *nazarī* adalah metode untuk mendapatkan makrifah daripada penaakulan akal. Perkara ini memerlukan kepada kekuatan pemerhatian yang bersepadu dengan hasil ilmu yang diperolehi daripada pancaindera.¹⁹ Justeru, ilmu *nazarī* difahami sebagai kaedah memperoleh ilmu melalui usaha intelektual dan tidak memadai sekadar bergantung pada pancaindera semata-mata.

Dari sudut aplikasinya, metode ini bermula dengan ilmu badīhī sebelum berkembang kepada ilmu *nazarī*. Dalam epistemologi ilmu kalam, penghujahan rasional tidak dibina daripada andaian atau hipotesis, sebaliknya berasaskan premis-premis yang bersifat yakin dan diterima secara langsung oleh akal.²⁰ Berdasarkan pemerhatian pancaindera, alam terdiri daripada gabungan *jawhar* dan *'araḍ*. *Jawhar* (*a'yān*) merujuk kepada entiti yang mempunyai kewujudan tersendiri dan mampu berdiri dengan zatnya, manakala *'araḍ* ialah sifat atau ciri yang tidak dapat wujud secara berdikari, sebaliknya mesti bergantung kepada *jawhar*.²¹ Warna, bau, rasa, pergerakan, diam dan pelbagai sifat lain merupakan contoh *'araḍ* yang hanya dapat difahami melalui kewujudannya pada sesuatu *jawhar*. Analisis terhadap hubungan antara *jawhar* dan *'araḍ* inilah yang kemudiannya menjadi asas kepada penghujahan *nazarī* dalam ilmu kalam, khususnya dalam membuktikan bahawa alam bersifat baharu (*ḥādīth*) dan

¹⁹ Al-Bāqillānī, *al-Tamhīd fī al-Radd 'alā Mulḥidat al-Mu'aṭṭilāh wa al-Rāfiḍah wa al-Khawārij wa al-Mu'tazilah*, 36.

²⁰ Muṣṭafā Ṣabri, *Mawqif al-'Aql wa al-'Ālām min Rabb al-'Ālamīn wa 'Ibādih al-Mursalīn* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyah, 1950), 171.

²¹ Abū Mansūr 'Abd al-Qāhir bin Ṭāhir al-Tamīmī al-Baghdādī, *Kitāb Uṣūl al-Dīn* (Istanbul: Maṭba'ah al-Dawlah, 1928), 33.

seterusnya memerlukan suatu Pencipta yang bersifat *Wājib al-Wujūd*.²²

Perubahan *'araḍ*, seperti perpindahan warna, gerakan dan diam, menunjukkan ia baharu kerana *'araḍ* tidak akan kekal melainkan ia diperbaharui. Apabila *'araḍ* yang ada pada *jawhar* baharu, ia menunjukkan bahawa *jawhar* tersebut juga baharu.²³ Pancaindera membuktikan kewujudan *jawhar* seperti api, serta *'araḍ* yang menyertainya seperti kepanasan, merupakan satu jujuk daripada alam ini.²⁴ Ia dikiaskan kepada keseluruhan alam dan menatijahkan kesemua alam difahami daripada acuan *jawhar* dan *'araḍ*.

Seterusnya, dapatan daripada pancaindera akan membantu akal untuk meneliti (*naẓar*) terhadap keseluruhan alam. Apabila ditetapkan alam ini baharu pasti ia bermula daripada ketiadaan. Kefahaman alam ini bersifat menerima kewujudan dan ketiadaan dikenali sebagai harus ada.²⁵ Persoalan yang ditimbulkan ialah bagaimana ia wujud daripada ketiadaan. Adakah ia wujud dengan sendiri atau sesuatu selain daripada alam ini yang mewujudkannya.²⁶

Jika sesuatu yang bermula dengan ketiadaan dan menciptakan dirinya sendiri, ia merupakan sesuatu yang mustahil. Ini kerana sesuatu yang tiada, tidak mempunyai keupayaan untuk menciptakan atau mewujudkan sesuatu yang lain.²⁷ Kenyataan ini bermaksud bahawa tidak

²² Sa'ad al-Dīn Mas'ūd 'Umar al-Taftazānī, *Sharḥ al-'Aqā'id al-Nasafīyyah* (Beirut: Dār Ihyā' al-Turath al-'Arabī, 2014), 40-44.

²³ Sa'īd 'Abd al-Laṭīf Fūdah, *Mawqif al-Imām al-Ghāzālī min 'Ilm al-Kalām* (n.p.: Dār al-Faḥḥ li al-Dirāsāt wa al-Naṣhr, 2009), 139.

²⁴ Sa'īd 'Abd al-Laṭīf Fūdah, *al-Mūjiz fī al-Taḥaddiyāt bayn 'Ilm al-Kalām wa al-Falsafah*, 63.

²⁵ Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būfī, *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyah* (Damascus: Dār al-Fikr, 2006), 80.

²⁶ 'Abd al-Raḥmān Ḥabannakah al-Maydan, *al-'Aqīdah al-Islāmiyyah wa Asasuhā* (Damascus: Dār al-Qalam, 2009), 112.

²⁷ 'Abd al-Raḥmān Ḥabannakah al-Maydan, *al-'Aqīdah al-Islāmiyyah wa Asasuhā*, 112.

mumkin perubahannya berlaku dengan sendiri melainkan terdapat kewujudan yang lain bersifat dengan wajib wujud dan Maha Kuasa, iaitu Allah sebagai Pencipta.²⁸ Dalil *naqli* yang menunjukkan Allah sebagai Pencipta:²⁹

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٣١﴾

Terjemahan: Sesungguhnya pada kejadian langit dan bumi; dan (pada) pertukaran malam dan siang; dan (pada) kapal-kapal yang belayar di laut dengan membawa bendabenda yang bermanfaat kepada manusia; demikian juga (pada) air hujan yang Allah turunkan dari langit lalu Allah hidupkan dengannya tumbuh-tumbuhan di bumi sesudah matinya, serta Ia biakkan padanya dari berbagai-bagai jenis binatang; demikian juga (pada) peredaran angin dan awan yang tunduk (kepada kuasa Allah) terapung-apung di antara langit dengan bumi; sesungguhnya (pada semuanya itu) ada tanda-tanda (yang membuktikan keesaan Allah kekuasaan-Nya, kebijaksanaan-Nya, dan keluasan rahmat-Nya) bagi kaum yang (mahu) menggunakan akal fikiran.

خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴿١١﴾

Terjemahan: Allah menciptakan langit dan bumi dengan cara yang layak dan berhikmah; sesungguhnya hal itu mengandung satu tanda (yang

²⁸ Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyah*, 30.

²⁹ Surah al-Baqarah 2:164.

membuktikan kebijaksanaan Allah) bagi orang-orang yang beriman.³⁰

Metode kalam Ash'āirah menekankan konsep kewujudan yang dinamik, selaras dengan dapatan akal dan petunjuk wahyu. Hukum akal yang diterapkan selaras dengan realiti dengan dibahagikan konsep kewujudan kepada tiga wajib ada, mungkin dan mustahil. Kefahaman hukum akal ini diperkukuh dengan dalil *naqlī*.

Konsep Kewujudan Menurut Pemikiran Barat

Pada asasnya pemikiran Barat tidak menetapkan setiap kewujudan mempunyai pembahagian hukum akal seperti Islam. Bahkan mereka menetapkan kewujudan Tuhan adalah sama dengan kewujudan alam yang lain. Namun demikian, mereka tetap berusaha menjelaskan asas makrifah dalam menentukan kewujudan, dengan bersandarkan kepada dapatan akal, pancaindera, serta perubahan yang berlaku dalam tabii alam semesta.

Pemikiran awal mengenai konsep kewujudan dalam falsafah Barat bermula pada era Yunani Kuno berdasarkan pendekatan naturalisme saintifik. Dalam kerangka ini, segala kewujudan alam semesta dijelaskan sebagai hasil daripada perubahan semula jadi yang berlaku secara berterusan dalam alam itu sendiri, tanpa merujuk kepada pencipta yang maha kuasa.³¹ Tokoh-tokoh seperti Thales (640 S.M.), Heraclitus (500 S.M.), Pythagoras (570 S.M.) dan Anaximander (547 S.M.)³² telah membina ideologi bahawa realiti terbentuk daripada prinsip asas tertentu seperti air, api, udara, roh atau unsur tak terhingga

³⁰ Surah al-Ankabut 29:44.

³¹ Karen Armstrong, *The Case for God*, 65.

³² Bertrand Russell, *History of Western Philosophy and Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Time*, trans. *Sejarah Filsafah Barat dan Kaitannya dengan Kondisi Sosial Politik dari Zaman Kuno Hingga Sekarang* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016), 31–55.

(*apeiron*) yang berfungsi sebagai elemen utama kepada kewujudan-kewujudan yang lain.

Seterusnya, muncul era baharu yang dikenali sebagai golongan Sofis. Pada zaman ini, perbahasan mengenai kewujudan Tuhan dan alam dibincangkan dalam kerangka yang bersifat skeptikal dan relatif. Penentuan terhadap kewujudan sesuatu perkara diletakkan kepada manusia sendiri, sejajar dengan pegangan humanisme yang bersifat radikal.³³ Pemikiran era ini diruntuhkan oleh kehadiran tokoh-tokoh berkaliber, iaitu Socrates, Plato dan Aristotle. Mereka cuba mengembalikan kerangka pemikiran Barat dengan acuan yang lebih logik. Namun, dari sudut konsep, kewujudan Tuhan diselaraskan dengan kewujudan alam. Plato menyatakan kewujudan Tuhan mempunyai persamaan dengan alam kerana kedua-duanya sudah wujud sedia kala lagi. Kesempurnaan Tuhan adalah penyusun alam, bukan sebagai Pencipta.³⁴

Aristotle pula memperkenalkan konsep teleologi iaitu pandangan bahawa segala perubahan dalam alam berlaku untuk mencapai kesempurnaan. Beliau mengemukakan empat sebab bagi sesuatu kewujudan: material, formal, *efficient* dan *final cause*.³⁵ Dalam aspek ketuhanan, Aristotle menerima kewujudan "Pengerak Pertama" yang tidak bergerak, namun menjadi penyebab kepada segala gerakan di alam. Tuhan menurut beliau ialah akal yang berfikir tentang dirinya sendiri, melambangkan kesempurnaan dan keindahan tertinggi, serta menjadi

³³ Anthony John Patrick Kenny, *An Illustrated Brief History of Western Philosophy* (USA: Blackwell Publishing, 2006), 25.

³⁴ Abdul Rahman Haji Abdullah, *Wacana Falsafah Barat Tinjauan dan Kritikan* (Kuala Lumpur: Institut Terjemahan & Buku Malaysia, 2016), 49.

³⁵ A. C. Grayling, *The History of Philosophy* (n.p.: The Open Book Duet, n.d.), 108.

punca dorongan bagi makhluk untuk menuju dan menyerupai kesempurnaan tersebut.³⁶

Seterusnya, wacana kewujudan Barat memasuki era abad pertengahan yang berpaksikan kepada wahyu dalam kerangka teologi Kristian. Dalam konteks ini, konsep kewujudan Tuhan difahami melalui doktrin Trinitas yang memperkenalkan unsur kemanusiaan dalam ketuhanan, khususnya melalui hubungan bapa dan anak.³⁷ Pada sebahagian tempoh era tersebut, autoriti gereja memainkan peranan dominan dalam menentukan kerangka ilmu sehingga pendekatan rasional dan empirik terhadap alam tidak berkembang secara bebas.³⁸ Menurut al-Attas,³⁹ ketegangan antara autoriti teologi dan rasionaliti falsafah ini akhirnya menyumbang kepada proses pensukuleran pemikiran Barat yang kemudiannya membuka ruang kepada kebangkitan rasionalisme dan sains moden sebagai kerangka baharu dalam memahami realiti.

Barat kemudiannya memasuki era Moden yang berteraskan pelbagai aliran pemikiran. Objektif utama era ini adalah untuk menolak autoriti dogma keagamaan serta membangunkan kerangka pemikiran baharu yang lebih bersifat rasional. Golongan rasionalis khususnya menjadikan akal sebagai asas utama dalam menentukan kebenaran, dengan cenderung menolak sumber pengetahuan lain. Mereka juga berpendapat bahawa kewujudan diri dapat dibuktikan melalui penaakulan akal semata-mata. Dalam konteks ini, René Descartes menegaskan bahawa Tuhan merupakan wujud yang

³⁶ Ibrāhīm Madkūr, *Fi al-Fikr al-Islāmī* (Cairo: Samīrū li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr, n.d.), 135.

³⁷ Karen Armstrong, *Sejarah Tuhan: Kisah Pencarian Tuhan yang Dilakukan oleh Orang-orang Yahudi, Kristen, dan Islam Selama 4,000 Tahun*, trans. Zainul Am (Bandung: Mizan, 2003), 138–139.

³⁸ Wan Razali, W.M.F.A. et al., *Kajian Moden Agama di Barat: Satu Tinjauan Historiografi*, *'Abqari Journal* 10(1) (2019), 49–69.

³⁹ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Risalah Untuk Kaum Muslimin* (Kuala Lumpur: IBFIM, 2014), 203.

sempurna (*perfect being*), yang berbeza daripada alam, namun menjadi asas dan jaminan kepada kewujudan alam tersebut.⁴⁰

Pada masa yang sama, terdapat pemikiran yang menggunakan prinsip empirisisme yang mempunyai perbezaan dengan rasionalisme. Pemikiran ini hanya memfokuskan kefahaman kewujudan hanya berkaitan dengan pancaindera dan pengalaman serta menolak daripada dapatan yang lain. Justeru, mereka menolak sesuatu yang tidak mampu digapai dengan pancaindera termasuk menolak segala kewujudan dalam bentuk metafizik.⁴¹

Aliran pemikiran Barat semakin jauh daripada memahami konsep kewujudan Tuhan apabila mereka hanya memfokuskan kepada kewujudan hakiki sebagai material sahaja. Peradaban Barat melalui krisis yang berpanjangan kerana tidak mampu menilai konsep kewujudan yang sebenar sehingga menolak kewujudan yang paling utama iaitu kewujudan Tuhan. Hasil yang berlaku daripada kepelbagaian pemikiran ini adalah Peperangan Dunia Pertama dan Kedua sehingga mengubah lanskap pemikiran baharu yang dinamakan sebagai pascamodenisme.

Ateisme Pascamodenisme

Pada abad ke-19, pascamodenisme muncul sebagai lanjutan daripada pemikiran modenisme yang didapati gagal dalam mengangkat martabat manusia. Janji-janji kemajuan yang sering digembar-gemburkan sebenarnya membawa kepada pelbagai bentuk kehancuran dalam tamadun manusia.⁴²

⁴⁰ John Harwood Hick, *The Existence of God* (New York: Macmillan Publishing Co. Inc., 1964), 33-35.

⁴¹ Rizwan Ahmad Sukri, "Ilmu Pengetahuan dan Konsep Ketuhanan Zaman Pencerahan dan Relevansinya Bagi Perkembangan Ilmu," *Jurnal Filsafat* Edisi Khusus (1997), 9.

⁴² Johan Setiawan & Ajat Sudrajat, "Pemikiran Postmodernisme dan Pandangannya Terhadap Ilmu Pengetahuan," *Jurnal Filsafat* 28(1) (2018), 27.

Wetzel Van Huyssteen ⁴³ menjelaskan bahawa pascamodenisme bukan pemikiran dan metode baharu, tetapi suatu kritikan terhadap segala bentuk pemikiran radikal pada era dahulu, khususnya modenisme.

Tokoh-tokoh yang sering dikaitkan dengan perkembangan pemikiran moden yang kemudiannya mempengaruhi wacana pascamodenisme, seperti Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, Charles Darwin dan beberapa yang lain, telah mengemukakan pelbagai gagasan falsafah dan saintifik tentang realiti yang tidak lagi berasaskan konsep ketuhanan.⁴⁴ Secara kolektif, sebahagian daripada aliran pemikiran ini cenderung untuk tidak meletakkan kepercayaan terhadap kewujudan Tuhan sebagai asas dalam memahami realiti.⁴⁵

Friedrich Nietzsche (1844-1900) merupakan pengasas kepada pemikiran pascamodenisme yang menyuarakan gagasan anti kewujudan Tuhan dalam karyanya *The Gay Science*.⁴⁶ Beliau turut menolak nilai-nilai universal dan mutlak serta mengembangkan fahaman nihilisme yang menjadi antara asas penting kepada pemikiran pascamoden.⁴⁷ Gagasan ini menjadi satu ideologi dan batu asas kepada ateisme pascamoden dan

⁴³ Wetzel Van Huyssteen, *Theology and Justification of Faith: Constructing Theories in Systematic Theology* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1989), 40.

⁴⁴ Karen Armstrong, *History of God, The 4000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam* (USA: Alfred A. Knopf Inc., New York, 1993), 380.

⁴⁵ Mohd Nasir, *Sekularisasi Dari Kematian Tuhan ke Kematian Insan* (Selangor: Akademi Kajian Ketamadunan, 2019), 60.

⁴⁶ Friedrich Nietzsche, *The Gay Science* (Leipzig: E. W. Fritzsche, 1887), 167.

⁴⁷ Mohd Khairul Naim bin Che Nordin, "Examining the Impact of Relativism on Religious Beliefs in Postmodern Thought: An Islamic Perspective," *International Journal of Islamic Thought* 26 (2024), 98.

eksistensialisme,⁴⁸ dan merupakan penolakan kewujudan Tuhan kerana ingin menyuarakan keinginan manusia yang bersifat bebas, mempunyai kekuatan jitu, kebebasan intelektual dan pelbagai lagi sifat positif.

Penolakan Tuhan oleh Nietzsche bukan daripada kajian ilmiah melainkan ia timbul daripada reaksi emosi terhadap kesukaran yang berlaku dalam kehidupan Barat. Peperangan Dunia menjadi bukti kegagalan secara total berkaitan kerangka pemikiran terdahulu. Beliau⁴⁹ menyuarakan bahawa "kematian Tuhan" adalah untuk menolak segala perasaan takut yang melanda dalam pemikiran Barat, di samping ia membawa kenikmatan dan keseronokan terhadap metafizik.

i. Penolakan akal

Bertitik tolak daripada pandangan ini, segala bentuk pemikiran terdahulu perlu diruntuhkan. Antitesis utama terhadap warisan intelektual lampau adalah penolakan terhadap fungsi akal sebagai alat untuk mencapai kebenaran mutlak. Nietzsche⁵⁰ menyatakan bahawa akal tidak mampu mengetahui ketetapan realiti. Sebaliknya, realiti merupakan khayalan dan ilusi yang telah dibentuk oleh pemikiran-pemikiran pada era yang lampau khususnya pemikiran tradisional.

Nietzsche meruntuhkan kerangka pemikiran tradisional dengan menanamkan keraguan mendalam terhadap kebenaran warisan falsafah terdahulu. Pascamodenisme menolak kemampuan akal untuk memahami realiti metafizik, termasuk konsep *noumena*

⁴⁸ Frederick Copleston, *A History of Philosophy: Logical Positivism and Existentialism* (London: Continuum, 2003), 175.

⁴⁹ Friedrich Nietzsche, *The Gay Science: With a Prelude in German Rhymes and an Appendix of Songs* (New York: Cambridge University Press, 2001), xvii.

⁵⁰ Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, 167.

yang berada di sebalik fenomena. Dave Robinson⁵¹ menyifatkan Nietzsche sebagai pelopor skeptisisme arus perdana dalam pascamodenisme, yang mempertikaikan secara radikal konsep kebenaran, identiti dan pengetahuan. Józef Życiński⁵² pula menjelaskan bahawa pengisytiharan "kematian Tuhan" oleh Nietzsche mencerminkan kemenangan pendekatan skeptikal yang menyalahi rasionaliti dan penuh keputusan terhadap sebarang makna metafizik.

Pandangan Kaufmann dan Hollingdale⁵³ menyatakan bahawa pemikiran Nietzsche dipengaruhi dan terbentuk melalui gabungan pelbagai aliran falsafah seperti realisme, empirisisme, skeptisisme, radikalisme, positivisme, vitalisme dan pragmatisme yang akhirnya membentuk falsafah nihilisme. Nietzsche⁵⁴ pula melihat fahaman seperti liberalisme, sosialisme dan utilitarianisme hanyalah manifestasi sekular yang sama nilai asasnya. Kesemua aliran ini menurutnya bertujuan menolak metafizik dan membatalkan segala bentuk kepercayaan terhadap kewujudan Tuhan. Beliau turut menyatakan bahawa gagasan "kematian Tuhan" merupakan satu bentuk penolakan terhadap ketakutan makna kewujudan serta penolakan terhadap sebarang keperluan metafizik yang asas bagi nilai kehidupan.⁵⁵

Kesimpulannya, penolakan akal menurut Nietzsche bukan sekadar kritikan terhadap kemampuan epistemologi,

⁵¹ Dave Robinson, *Postmodern Encounters: Nietzsche and Postmodernism* (USA: Totem Books, 2000), 47.

⁵² Józef Życiński, *God and Post-Modern Thought: Philosophical Issues in the Contemporary Critique of Modernity* (Washington: Library of Congress Cataloging-in-Publication, 2010), 36.

⁵³ Walter Kaufmann & R. J. Hollingdale, *The Portable Nietzsche* (New York: Vintage Books, 1969), 11.

⁵⁴ Friedrich Nietzsche, *The Gay Science: With a Prelude in German Rhymes and an Appendix of Songs*, xiii.

⁵⁵ Friedrich Nietzsche, *The Gay Science: With a Prelude in German Rhymes and an Appendix of Songs*, xvii

tetapi merupakan usaha untuk meruntuhkan asas rasional dan metafizik yang menjadi dasar pemikiran tentang ketuhanan. Pandangan ini telah membuka jalan kepada kerangka skeptisisme dan nihilisme pasca modenisme yang lebih radikal dalam menafikan Tuhan dan nilai-nilai mutlak.

ii. "Kematian Tuhan"

Penolakan akal sebagai alat untuk mencapai pengetahuan tentang Tuhan telah membuka ruang kepada emosi dan keraguan sebagai asas penolakan terhadap ketuhanan. Nietzsche tidak menolak Tuhan melalui hujah saintifik atau rasional; sebaliknya, dia menolaknya melalui kritikan budaya dan kejatuhan nilai-nilai metafizik. Michael J. Buckley⁵⁶ menjelaskan bahawa buat pertama kalinya, orang awam yang bukan ahli falsafah atau saintis dengan mudah mengaku sebagai ateis tanpa memerlukan proses intelektual yang mendalam. Bagi mereka, Tuhan tidak lagi diperlukan, malah dianggap sebagai beban nilai yang tidak relevan dalam kehidupan moden masyarakat Eropah.

Nietzsche menafikan konsep sebab dan musabab yang bersistematik serta pergerakan masa yang tersusun. Sebaliknya, beliau mengangkat pandangan bahawa alam bergerak sendiri tanpa panduan, tanpa aturan, dan tanpa tujuan.⁵⁷ Pandangan ini secara langsung menolak sebarang hubungan antara alam dan Tuhan. Justeru pascamodenisme meruntuhkan pembinaan sains sebagai naratif besar bukan hanya disebabkan ia berkaitan dengan penolakan

⁵⁶ Michael J. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven: Yale University Press, 1987), 28.

⁵⁷ James I. Porter, "Untimely Meditations: Nietzsche's Zeitatomistik in Context," *Journal of Nietzsche Studies* 20 (2000), 78.

modenisme,⁵⁸ tetapi ia mempunyai hubungan dengan Tuhan.⁵⁹

Selain itu Tillich, seorang tokoh yang terkesan dengan pemikiran Nietzsche, menyatakan bahawa konsep zat yang menunjukkan kepada kewujudan Tuhan merupakan penyelewengan hujah. Zat tidak membawa makna kepada kewujudan dan realiti sesuatu, tetapi ia merupakan idea berkaitan dengan ketuhanan. Justeru, segala bentuk pemikiran dalam bentuk ontologi membawa kepada keraguan, dan bukannya keyakinan.⁶⁰

Selain itu, Jean-Paul Sartre (1905–1980), tokoh utama pemikiran pascamodenisme, menegaskan bahawa kehidupan tidak mempunyai nilai intrinsik melainkan apabila manusia sendiri memberikannya makna.⁶¹ Nilai, menurutnya, bersifat subjektif dan bergantung sepenuhnya pada tafsiran individu. Justeru, kewujudan manusia dalam pandangan Sartre berakar pada ketiadaan Tuhan sebagai entiti mutlak kerana hanya dalam ketiadaan itulah manusia memperoleh kebebasan sepenuhnya untuk menentukan makna dan tujuannya sendiri.⁶²

Penolakan terhadap Tuhan dalam pemikiran pascamodenisme lahir sebagai gerakan pembebasan manusia daripada autoriti yang dianggap menindas. Konsep Tuhan dilihat bukan sebagai wujud mutlak, melainkan hanya sebagai bayangan ciptaan manusia yang diangkat menjadi berhala, sekalipun diberi kedudukan sebagai Yang

⁵⁸ Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. Geoff Bennington & Brian Massumi (Manchester: Manchester University Press, 1984), xxiv.

⁵⁹ Ziauddin Sardar, *Postmodernism and the Other: The New Imperialism of Western Culture* (Sterling: Pluto Press, 1998), 134.

⁶⁰ Paul Tillich, *Systematic Theology* (Chicago: University of Chicago Press, 1967), 204-205.

⁶¹ Jean-Paul Sartre, *Existentialism Is a Humanism*, trans. Carol Macomber (New Haven & London: Yale University Press, 2007), 51.

⁶² Jean-Paul Sartre, *Existentialism is a Humanism*, 88.

Maha Tinggi. Dalam kerangka ini, kemunculan ateisme dilihat sebagai usaha untuk menolak pemikiran yang merendahkan ketuhanan ke taraf makhluk.⁶³

Kesimpulannya, penolakan terhadap Tuhan dalam pemikiran pascamodenisme menjadi gagasan asas untuk merombak struktur falsafah tradisional. Keinginan untuk mencapai kebebasan mutlak mendorong penolakan terhadap sistem kosmos yang tersusun dan memberi ruang kepada pandangan bahawa alam bergerak secara sendiri tanpa tujuan. Dalam kerangka ini, Tuhan dianggap sebagai entiti khayalan yang terbit daripada dimensi psikologi manusia, sekali gus memberi justifikasi kepada penolakan ketuhanan secara radikal.

iii. Pengganti 'Tuhan'

Seterusnya penafian kewujudan Tuhan telah membawa Nietzsche menetapkan peranan manusia yang mampu menggantikan Tuhan. Sebuah karya falsafahnya bertajuk *Thus Spoke Zarathustra* mempromosikan kelahiran manusia terhebat bernama *Übermensch* yang disebut oleh sebahagian pengkaji sebagai *Superman*. Manusia ini akan menggantikan kedudukan Tuhan yang telah mati dengan memerangi agama Kristian dan agama-agama lain.⁶⁴

Nietzsche melihat kekuatan semula jadi manusia iaitu fizikal, intelektual dan emosional sebagai asas pembebasan daripada nilai ketuhanan yang mengikat. Dalam kerangka *Übermensch*, manusia menjadi pencipta nilai baharu, bahkan mengatasi konsep Tuhan yang telah mati. Maka, manusia tidak lagi tunduk kepada autoriti luar, sebaliknya, ia menentukan arah hidupnya berasaskan kehendak dan kekuasaannya sendiri. Nietzsche percaya bahawa manusia mampu menggantikan Tuhan melalui kekuatan nihilisme.

⁶³ Paul Tillich, *A History of Christian Thought* (New York: Harper & Row, 1969), 264.

⁶⁴ Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, trans. Thomas Common (New York: The Modern Library, Random House Inc., 1999), 320.

Dalam konsep *Übermensch* juga, manusia menjadi autoriti mutlak, bebas daripada nilai agama dan mencipta makna hidup sendiri. Tuhan tidak lagi dilihat sebagai entiti transenden, tetapi dilahirkan semula dalam roh manusia yang berkuasa, berani, dan menolak batasan moral agama seperti belas kasihan dan pengekangan nafsu. *Übermensch* adalah simbol revolusi nilai yang meletakkan manusia sebagai makhluk tertinggi.⁶⁵

Justeru, dalam kerangka pemikiran Nietzsche, penolakan terhadap Tuhan tidak berakhir pada kekosongan, melainkan digantikan oleh kepercayaan pada potensi mutlak manusia sebagai sumber nilai dan makna dalam kehidupan. Namun demikian, ateisme pascamodenisme tidak hanya menolak ketuhanan melalui ideologi nihilisme, tetapi juga menggunakan pendekatan penghujahan saintifik. Pemikiran ini terbit daripada Darwin dan mereka yang terkesan oleh pemikirannya. Terdapat gagasan yang diletakkan untuk menolak kewujudan Tuhan.

iv. **Ketiadaan Pembuktian**

Menurut Dilley,⁶⁶ Darwin secara komited dan radikal menolak Tuhan sebagai penjelasan saintifik tentang alam, malah sebelum menulis *On the Origin of Species*. Teori evolusi melalui pemilihan semula jadi dianggap mampu menjelaskan kepelbagaian makhluk hidup tanpa memerlukan campur tangan Pencipta. Pemikiran ini kemudian dikembangkan secara meluas oleh Richard Dawkins.

Richard Dawkins, dengan memetik pandangan ahli falsafah Bertrand Russell, menegaskan bahawa beban pembuktian tentang kewujudan Tuhan terletak pada pihak yang membuat dakwaan tersebut (*the believers*), bukan pada pihak yang tidak mempercayainya (*the non-*

⁶⁵ Karen Armstrong, *The Case for God*, 264-265.

⁶⁶ Stephen Dilley, "The Evolution of Methodological Naturalism in *On the Origin of Species*," *HOPOS: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science* 3 (2013), 24.

believers).⁶⁷ Dari perspektif undang-undang, beliau menjelaskan bahawa beban pembuktian (*burden of proof*) terletak pada pihak yang ingin memperoleh kesan undang-undang daripada sesuatu fakta yang didakwa. Oleh itu, sekiranya seseorang mendakwa bahawa Tuhan wujud, maka pihak tersebutlah yang bertanggungjawab untuk mengemukakan bukti bagi menyokong dakwaannya. Sebaliknya, bukan menjadi tanggungjawab pihak yang tidak mempercayai kewujudan Tuhan (ateis) untuk membuktikan bahawa Tuhan tidak wujud, kerana mereka tidak membuat sebarang tuntutan asal yang memerlukan pembuktian.⁶⁸

Bagi Dawkins, penolakan terhadap kewujudan Tuhan kerana tidak dapat dibuktikan adalah setara dengan penolakan terhadap kehidupan selepas kematian yang juga tidak dapat dibuktikan. Dalam kedua-dua keadaan, beban bukti dipikul oleh pihak beragama yang mendakwa kewujudan realiti tersebut. Justeru, ketidakmampuan membuktikan ketiadaan Tuhan tidak menjejaskan ateisme, kerana menurutnya tiada sesuatu pun yang dapat dibuktikan ketiadaannya secara mutlak.⁶⁹

Dawkins menegaskan bahawa ketidakmampuan membuktikan ketiadaan Tuhan bukanlah suatu masalah, kerana secara prinsip manusia tidak dapat membuktikan secara mutlak ketiadaan apa-apa sahaja. Sebaliknya, kewujudan Tuhan menurutnya hanyalah sebuah hipotesis sains yang boleh dinilai secara empirikal, dan hasil penilaian itu menunjukkan kebarangkalian kewujudan Tuhan berada pada tahap yang sangat rendah, malah jauh daripada 50 peratus.⁷⁰

⁶⁷ Richard Dawkins, *The God Delusion*, 76.

⁶⁸ The Civil Code (The Act of April 23, 1964 – legal status as of September 1, 2007), ed. M. Buczna (Warsaw: Wolters Kluwer Poland Sp. z o.o., 2007), 22.

⁶⁹ Richard Dawkins, *The God Delusion*, 23.

⁷⁰ Richard Dawkins, *The God Delusion*, 73.

v. Penciptaan 'Tuhan'

Menurut Dawkins, ciptaan alam yang bersifat saintifik dan kompleks akan mencerminkan Tuhan yang mesti lebih kompleks. Kompleksiti ini menimbulkan keraguan tentang kewujudan Tuhan, kerana secara logik ia membawa kepada persoalan mendasar: "Siapakah yang menciptakan Tuhan?" Persoalan ini berlanjutan tanpa penghujung dan pada awalnya menghasilkan regresi tak terhingga (*infinite regress*), sehingga menjadikan konsep Tuhan sebagai penjelasan yang lemah.⁷¹ Justeru, Dawkins menegaskan bahawa kebarangkalian kewujudan Tuhan berada pada tahap yang amat rendah untuk diterima.⁷² Di sinilah beliau membina asas ideologi ateismenya.

Dawkins menyatakan bahawa asas kefahaman tentang kewujudan dibina sepenuhnya atas sains yang menjelaskan alam secara fizikal dan semula jadi. Justeru, sains tidak memberi ruang kepada perkara ghaib seperti kewujudan Tuhan, roh yang dibangkitkan selepas mati, atau mukjizat yang menyalahi hukum alam. Segala fenomena yang kelihatan bertentangan dengan kebiasaan semesta tetap diyakini dapat dihuraikan dalam kerangka sains.⁷³

Hujah Penolakan Ateis Pascamodenisme

Ilmu kalam Ashā'irah membina kerangka penghujahan yang kukuh untuk membuktikan kewujudan Allah yang bersifat kekal, memiliki segala sifat kesempurnaan serta menafikan sebarang kemungkinan kematian atau ketiadaannya. Dalam masa yang sama, ia menegaskan bahawa semua makhluk bersifat serba kekurangan dan sentiasa bergantung kepadanya sebagai *Wājib al-Wujūd*.

Sebaliknya, pemikiran pascamodenisme yang berkembang melalui nihilisme (krisis makna) dan ateisme

⁷¹ Richard Dawkins, *The God Delusion*, 136.

⁷² Richard Dawkins, *The God Delusion*, 73.

⁷³ Richard Dawkins, *The God Delusion*, 35.

saintifik (krisis epistemologi) telah menolak asas ini. Dalam jalur nihilisme, penolakan Tuhan berakar daripada krisis makna dan dominasi emosi yang menolak akal sebagai asas kebenaran mutlak. Dalam jalur saintifik pula, penolakan Tuhan disandarkan kepada andaian bahawa kompleksiti alam dapat dijelaskan sepenuhnya melalui sains tanpa melibatkan metafizik, sehingga timbul persoalan tidak berakhir iaitu siapa yang menciptakan Tuhan?" Kedua-dua jalur ini hakikatnya berangkat daripada kelemahan epistemologi sama ada kerana tunduk kepada relativisme emosi atau kerana menghadkan kebenaran hanya pada empirikal. Kelemahan epistemologi ini berkait rapat dengan pengaruh pascamodenisme yang berasaskan skeptisisme, subjektivisme dan relativisme sehingga menolak kesabitan makna, ilmu dan kebenaran mutlak dalam memahami realiti serta hakikat kewujudan.⁷⁴

Justeru, ilmu kalam Ashā'irah hadir bukan sahaja untuk menegakkan dalil *'aqlī* dan *naqlī*, tetapi juga untuk mematahkan akar penolakan ateisme pasca modenisme sama ada dalam bentuk nihilisme (krisis makna) mahupun ateisme saintifik (krisis epistemologi) dengan mengembalikan perbincangan kewujudan kepada asas tauhid yang rasional, konsisten dan bersumberkan wahyu. Demikian merupakan antara fungsi utama ilmu kalam sebagai disiplin yang bertujuan mensabitkan akidah Islam serta menolak pelbagai bentuk syubhah dan penyelewengan pemikiran yang boleh menggugat keyakinan terhadap kewujudan Tuhan.⁷⁵

Pendekatan ini selaras dengan kajian Mohamad Razif Mohamad Fuad et al. yang menjelaskan bahawa para

⁷⁴ Maryam Habibah Kamis, Wan Adli Wan Ramli & Mohd Fauzi Hamat, "Pensabitan Makna dalam Perbahasan Epistemologi Ahli Sunah Waljamaah," *Afkar: Jurnal Akidah & Pemikiran Islam* 27(2) (2025), 214, 219.

⁷⁵ Wan Haslan Khairuddin, Mohd Fauzi Hamat dan Mohd Yakub @ Zulkifli Mohd Yusoff, "Ateisme dalam Wacana Ilmu Kalam," *International Journal of Islamic Thought* 22 (2022): 125–126.

sarjana Muslim klasik dan kontemporari telah membangunkan pelbagai bentuk penghujahan rasional seperti hujah ontologi, hujah kemungkinan, hujah kosmologi kalam, hujah teleologi dan hujah moral dalam menanggapi ateisme serta mempertahankan akidah Islam secara sistematik.⁷⁶

Al-Buti⁷⁷ menyatakan bahawa pemikiran yang dibentuk berasaskan emosi tidak akan membawa kepada pengetahuan yang sebenar secara ilmiah dan akademik. Hal ini kerana emosi yang terhasil daripada kesan peperangan dan tekanan sosial hanya mendorong manusia untuk mempertahankan diri daripada ancaman, lalu terjerumus ke dalam penyakit psikologi yang memerlukan rawatan. Emosi sedemikian bukanlah kayu ukur yang sah untuk membentuk prinsip dan hukum.

Oleh itu, metode *'aqlī* merupakan pendekatan yang relevan dalam menyatakan kewujudan Tuhan,⁷⁸ khususnya dalam menghadapi ateisme pascamodenisme yang banyak bertitik tolak daripada relativisme emosi dan keterbatasan empirikal. Dalam tradisi ilmu kalam, hujah *'aqlī* diaplikasikan melalui *dalīl ḥudūth al-‘ālam* yang menegaskan bahawa alam semesta bersifat baharu dan bergantung, justeru memerlukan kepada Pencipta yang bersifat *qadīm*.⁷⁹ Metode ini membawa kepada pengenalan zat Allah sebagai wajib wujud dengan menolak sebarang

⁷⁶ Mohamad Razif Mohamad Fuad, Mohd Fauzi Hamat, Mohd Khairul Naim Che Nordin & Mohammad Abdelhamid Salem Qatawneh, "Readings on the Definition and Arguments Towards Atheism Among Muslim Theologians and Philosophers," *Afkar: Jurnal Akidah & Pemikiran Islam* 24(1) (2022): 343–380.

⁷⁷ Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būfī, *al-Madhāhib al-Tawḥīdiyyah wa al-Falsafāt al-Mua‘āshirah*, 241.

⁷⁸ Sa‘īd ‘Abd al-Laṭīf Fūdah, *al-Mūjiz fī al-Taḥaddiyāt bayn ‘Ilm al-Kalām wa al-Falsafah*, 171.

⁷⁹ Sa‘īd ‘Abd al-Laṭīf Fūdah, *al-Mūjiz fī al-Taḥaddiyāt bayn ‘Ilm al-Kalām wa al-Falsafah*, 175.

sifat atau ciri mungkin wujud daripadanya.⁸⁰ Dengan demikian, ilmu kalam menetapkan kewujudan Allah secara pasti, berbeza dengan ateisme pascamodenisme yang hanya berlegar pada keraguan emosi dan kelemahan epistemologi saintifik.

Pegangan pascamodenisme melalui aliran nihilisme yang mengisytiharkan "kematian Tuhan" membawa implikasi bahawa Tuhan adalah *ḥādīth* (baharu) seperti makhluk. Hakikat ini merupakan suatu pernyataan yang mustahil kerana ketuhanan tidak boleh disamakan dengan kewujudan makhluk yang bermula daripada ketiadaan. Manakala penolakan Tuhan dari sudut saintifik yang gagal menghuraikan kewujudannya juga mustahil, kerana mana mungkin alam ada dengan sendirinya. Justeru, ilmu kalam membangunkan suatu kerangka metodologi untuk meruntuhkan pandangan tersebut dengan mengemukakan metode '*illah ma'lūl*, *ibtāl al-tasalsul*, *ibtāl al-dawr* dan *dalīl al-nizām* yang menegaskan bahawa alam baharu tidak dapat berdiri sendiri tanpa bergantung kepada Tuhan sebagai wajib wujud.

i. '*Illah wa Ma'lūl*

Penghujahan kalam Ashā'irah dalam menolak pandangan ateisme pascamodenisme adalah dengan menggunakan metode '*illah* dan *ma'lūl*. Metode ini dilihat berkaitan dengan kewujudan yang *mumkin* mempunyai sifat-sifat yang baharu (*ḥudūth*). Kewujudan *mumkin* adalah daripada alam yang mempunyai *jawhar* dan '*araḍ*. Pemerhatian kepada '*araḍ* yang berubah seperti bergerak dan pegun merupakan sifat yang melazimi baharu. Ini kerana kedua-dua sifat tersebut bukan *qadīm*. Alasan yang diberikan ialah kedua-duanya bukan *qadīm* kerana ia boleh dilenyapkan.⁸¹ Sifat ini pada asalnya tidak wujud, namun kemudiannya

⁸⁰ Hasan al-Shāfi'ī, *al-Āmidī wa Ārā'uh al-Kalāmiyyah* (Cairo: Dār al-Salām, 1998), 199-200.

⁸¹ Muḥammad bin Yūsuf al-Sanūsī, *Umm al-Barāhīn: Sharḥ al-'Aqīdah al-Ṣuḡhrā* (n.p.: Al-Ḥuqūq Maḥfūzah li al-Muḥaqqiq, 2004), 75.

diwujudkan. Kewujudan daripada tiada kepada ada bergantung kepada Pencipta. Alam yang baharu dikenali sebagai *ma'lūl*, manakala penciptanya ialah *'illah*.

Penyataan ini membawa pengertian bahawa segala alam bergantung terus menerus kepada Allah untuk kewujudan dan berkekalan. Kewujudan zat Allah tidak memerlukan sebarang *'illah* perantara yang membawa maksud aturan *'illah* dan *ma'lūl* kerana kewujudanNya bersifat *qadīm*. Oleh kerana bersifat *qadīm*, Dia adalah penyebab segala kewujudan.⁸²

Al-Qudat⁸³ memfokuskan sifat Allah yang wajib wujud menjadikan kewujudanNya bukan kerana *'illah* atau sebab yang lain. Kefahaman kewujudan yang memerlukan *'illah* boleh diperhatikan kepada selain Allah. Ia wujud disebabkan *'illah*, contohnya, manusia wujud kerana ibu dan bapanya dan pokok wujud kerana benihnya. Begitu juga kewujudan ibu, bapa dan benih disebabkan *'illah* yang lain. Justeru, asal atau sebab kewujudan makhluk adalah daripada Allah. Jika kewujudan Allah juga mempunyai *'illah*, maka pastilah *'illah* tersebut perlukan *'illah* yang lain sehingga tiada penghujung. Konsep ini merupakan suatu yang batil dan mustahil.

Kewujudan Allah tidak memerlukan kepada *'illah*, menunjukkan Dia wujud, kekal dan tidak mati. Hal ini difahami berdasarkan dalil *'aqlī* yang disepakati bahawa sesuatu yang tidak ada permulaan pasti tidak ada penghujungnya. Lebih-lebih lagi sifat permulaan dan penghujung merupakan sifat kekurangan yang tidak boleh ditetapkan kepada Allah. Justeru, jika Allah boleh menerima kebinasaan, pasti penisbatan "ada" dan "tiada" kepadaNya adalah sama. Justeru, kenyataan ini akan

⁸² Al-Hind Shiblī al-Nu'mānī, *ʿIlm al-Kalām al-Jadīd* (Cairo: Al-Markaz al-Qawmī li al-Tarjamātī, 2012), 200.

⁸³ Nūḥ ʿAlī Sulaymān al-Qūdat, *al-Mukhtaṣar al-Mufīd fī Sharḥ Jawharat al-Tawḥīd* (Amman: Dār al-Rāzī, 1999), 50-51.

menafikan Allah bersifat wajib wujud⁸⁴ dan memerlukan kepada 'illah. Pernyataan ini tidak dapat diterima oleh akal sehat.

Dengan pemetaan hujah ini, metode kalam Ashā'irah menutup ruang nihilisme yang cuba mengaitkan Tuhan dengan kematian, serta menolak ateisme saintifik yang menganggap Tuhan tidak wujud kerana tidak dapat dibuktikan secara empirik. Pembuktian ini merupakan metode yang jitu dan kukuh dalam mensabitkan kewujudan Tuhan dan kekekalanNya. Kedua-duanya runtuh di bawah dalil rasional bahawa segala yang baharu mesti berpunca daripada Pencipta yang *qadīm* dan mutlak.

ii. *Ibṭāl al-dawr*

Kerangka kalam Ashā'irah menyatakan *dawr* ialah andaian pusingan sebab akibat. Sebagai contoh, A wujud kerana B, sementara pada masa yang sama B wujud kerana A. Secara *badīhī* ini adalah mustahil kerana ia mendahulukan yang sepatutnya kemudian dan mengemudiankan yang sepatutnya dahulu. Hukum akal menuntut susunan: 'illah (sebab yang mendahului) dan *ma'lūl* (akibat yang kemudian).⁸⁵ Jika keduanya saling mewujudkan secara serentak, maka tiada satu pun yang benar-benar mendahului. Hasilnya, kedua-duanya tidak mungkin wujud.

Al-Buti menjelaskan dengan perumpamaan yang mudah: telur memerlukan ayam dan ayam memerlukan telur; jika hubungan itu benar-benar berpusing tanpa pemutus, kedua-duanya tidak akan pernah wujud kecuali hadirnya *mu'aththir* (pemengaruh pertama) yang memutuskan pusingan itu.⁸⁶

⁸⁴ Sa'īd 'Abd al-Laṭīf Fūdah, *Buḥūth fī 'Ilm al-Kalām* (Amman: Dār al-Rāzī, 2004), 57.

⁸⁵ Muḥammad bin Yūsuf al-Sanūsī, *Sharḥ Ṣuḡhrā al-Ṣuḡhrā fī 'Ilm al-Tawḥīd* (Amman: Dār al-Rāzī, 2006), 60.

⁸⁶ Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyah*, 113.

Daripada asas ini, ilmu kalam menegaskan bahawa segala yang *mumkin al-wujūd*, iaitu alam yang tersusun daripada *jawhar* dan *'arad* yang sentiasa berubah, adalah bersifat baharu (*ḥādīth*) dan berhajat kepada *'illah*. Sebaliknya, Allah ialah *wājib al-wujūd* yang bersifat *qadīm* dan *baqa'*, serta tidak bergantung kepada sebarang *'illah*. Oleh itu, meletakkan Allah dalam struktur *dawr* adalah batil dari sudut akal dan teologi.⁸⁷

Mengisytiharkan "Tuhan mati" secara jelas menempatkan Tuhan dalam *ḥādīth* iaitu sesuatu yang boleh lenyap. Ini menurunkan Tuhan ke martabat *mumkin wujūd*, lalu membuka jalan kepada pusingan: Tuhan ada kerana alam dan alam itu ada kerana Tuhan. Inilah bentuk *dawr* yang ditolak kalam. Tuhan yang *qadīm* dan *baqā'* mustahil tertakluk kepada kematian. Andaian kematian Tuhan terbatal kerana ia memaksakan sifat makhluk ke atas wajib wujud.

Ateisme saintifik membuat suatu hipotesis: pertanyaan tentang siapa yang menciptakan Tuhan?, mengandaikan bahawa Allah seperti alam, berhajat kepada *'illah* lain. Jika diterima, akan terhasil pusingan: "Alam ada kerana Tuhan, dan Tuhan ada kerana pencipta lain," yang seterusnya bergantung pada yang sebelumnya, dan seterusnya sama ada *dawr* (pusingan saling-bergantung) atau berakhir pada *tasalsul* yang tidak berpenghujung. Kedua-duanya adalah mustahil. Dalam kalam, Allah tidak termasuk dalam rantaian *'illah ma'lūl*; Dialah pemutus rantaian, asas ontologi yang memungkinkannya wujudnya seluruh hukum alam.

Ibtāl al-dawr mematahkan dua pemikiran ateisme pasca modenisme serentak. Nihilisme runtuh kerana Tuhan yang mati hanyalah berlaku kepada *mumkin*, bukan wajib wujud. Ateisme saintifik runtuh kerana soalan siapa menciptakan Tuhan?, memaksa Tuhan masuk ke ideologi

⁸⁷ Muḥammad bin Yūsuf al-Sanūsī, *Sharḥ Ṣuḡhrā al-Ṣuḡhrā fī 'Ilm al-Tawḥīd*, 59.

pusingan sebab akibat makhluk. Dengan meletakkan Allah sebagai wajib wujud yang *qadīm* lagi *baqā'*, kalam Ashā'irah menutup kemungkinan pusingan dan menegaskan bahawa segala yang baharu pasti berhenti pada Pencipta yang tidak berhajat.

iii. *Ibāl al-Tasalsul*

Penguksuhan penghujahan Tuhan wujud sebagai wajib wujud ialah melalui penolakan teori *tasalsul*. Kebatilan *tasalsul* adalah kerana kewujudan sesuatu memerlukan kepada 'illah, begitu juga 'illah tersebut memerlukan kepada 'illah yang lain secara berterusan sehingga tiada penghujung.⁸⁸ Teori ini adalah perkara yang tidak boleh diterima oleh akal. Justeru, al-Butī⁸⁹ menegaskan bahawa zat yang bersifat tiada permulaan (*qadīm*) dan tidak memerlukan kepada 'illah adalah wajib wujud, kerana semua yang ada selainNya bergantung kepada zat yang *qadīm*. Tidak dikatakan zat wajib wujud, melainkan ia memberi kesan kewujudan kepada yang lain dan yang lain tidak memberi kesan kepadaNya. Jika Dia tidak bersifat *qadīm*, pasti Dia adalah baharu, dan setiap yang baharu pasti memerlukan yang membaharunya. Maka, jika demikian, Dia akan masuk dalam lingkaran *tasalsul* yang batil.⁹⁰

Kebatilan *tasalsul* juga bermaksud bahawa kewujudan baharu memerlukan kewujudan baharu yang lain sebelumnya, lalu membentuk satu rangkaian yang tidak berkesudahan. Rangkaian ini membawa kepada kekosongan tanpa noktah permulaan, iaitu sesuatu yang mustahil diterima oleh akal yang waras. Oleh itu, kemustahilan

⁸⁸ Muḥammad bin Yūsuf al-Sanūsī, *Sharḥ Ṣuḡhrā al-Ṣuḡhrā fī 'Ilm al-Tawḥīd*, 60.

⁸⁹ Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyah*, 113.

⁹⁰ Ḥasan al-Shāfi'ī, *al-Āmidī wa Ārā'uh al-Kalāmiyyah*, 305.

tasalsul sekaligus menafikan bahawa sifat baharu boleh disandarkan kepada Allah.⁹¹

Hujah *ibṭāl al-tasalsul* ini dapat digunakan untuk membatalkan premis ateisme saintifik moden, khususnya Richard Dawkins yang berulang kali mempersoalkan dengan soalan retorik: Jika Tuhan mencipta alam, siapa yang mencipta Tuhan? Soalan ini sebenarnya membawa kepada *tasalsul*. Metode kalam menegaskan bahawa regresi tanpa henti pada permulaan adalah mustahil pada akal kerana kewujudan yang tidak berhenti pada suatu titik permulaan. Begitu juga dengan ateisme pasca-modernisme nihilisme yang mendakwa Tuhan sudah mati. Jika kewujudan Tuhan disandarkan kepada hakikat baharu, maka ia terikat dengan *tasalsul*, sedangkan hal ini mustahil. Oleh itu, dakwaan bahawa "kematian Tuhan" runtuh dengan sendirinya, kerana wajib wujud, tidak mungkin tergolong dalam kategori sesuatu yang baharu.

iv. Dalīl al-niẓām

Dalīl al-niẓām digunakan sebagai pembuktian bahawa Allah wujud sebagai Pencipta melalui penegasan bahawa alam ini tersusun secara rapi, berprinsip dan bertujuan. Hujah ini disepadukan dengan *istidlāl 'aqlī*: melalui proses *naẓar* ke atas hakikat *hudūth* alam, akal menetapkan keperluan suatu sebab luaran yang mengadakan *fā'il mu'aththir* iaitu Allah SWT. Menafikan *fā'il mu'aththir* bererti menanggap alam sebagai *qadīm*, iaitu suatu dakwaan yang batil.⁹²

Akal secara *badīhī* memahami bahawa alam ini diciptakan oleh Pencipta yang memiliki *qudrat*. Al-Juwayni menegaskan bahawa akal manusia secara langsung mendapati dan meyakini kewujudan Pencipta yang bersifat *ḥayāh*, *'ilm* dan *qudrat* iaitu sifat-sifat sempurna yang layak

⁹¹ Muḥammad bin Yūsuf al-Sanūsī, *Umm al-Barāhīn: Sharḥ al-'Aqīdah al-Ṣuḡhrā*, 77.

⁹² Ḥasan al-Shāfi'ī, *al-Āmidī wa Ārā'uh al-Kalāmiyyah*, 262.

bagi Tuhan, bukan bagi yang bergantung kepada sesuatu yang lain.⁹³

Setiap ciptaan menzahirkan *ghāyah* (tujuan) dan *qaṣd* (fungsi) yang tertentu. Fenomena seperti kitaran air, fotosintesis dan peredaran planet berlaku secara sistematik, bukan secara rawak. Keteraturan (*niẓām*) ini menjadi petunjuk rasional kepada Pencipta yang memiliki 'ilm (pengetahuan), *irādah* (kehendak) dan *ḥikmah* (kebijaksanaan). Dengan kata lain, sistem mengisyaratkan kepada perancang, perancangan yang menuntut kepada berlaku berilmu.

Mutakallimūn menegaskan bahawa penerimaan hakikat ini adalah berasaskan *badḥiyyāt* kebenaran yang diterima akal waras, tanpa memerlukan pembuktian yang berlaku, yang merupakan hasil pemerhatian pancaindera yang sahih dan sejahtera. Ia bukan diambil daripada pandangan kanak-kanak, orang yang kurang akal, atau golongan yang menolak perkara yang sudah jelas secara *badḥī*.

Kebenaran sains disokong oleh kaedah eksperimen (*tajribah*) iaitu pengulangan pemerhatian yang konsisten sehingga meneguhkan prinsip sebab-akibat ('*illiyyah wa ma 'lūliyyah*). Dapatan sains yang benar ini dapat disepadukan dengan hujah teleologi dalam ilmu kalam untuk membuktikan bahawa alam memiliki Pencipta Yang Maha Berilmu, Maha Berkuasa dan Maha Bijaksana.⁹⁴ Dengan demikian, sains menerangkan bagaimana mekanisme berfungsi dalam sistem alam; *dalīl al-niẓām* menjawab mengapa wujud sistem itu dan siapakah asas ontologinya.

⁹³ 'Abd al-Mālik al-Juwaynī, *Luma' al-'Adillah fī Qawā'id 'Aqā'id Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, ed. Fawqiyah Husayn Maḥmūd (Cairo: al-Mu'assasah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Ta'lif wa al-Anbā' wa al-Nashr, 1965), 82.

⁹⁴ Sa'īd 'Abd al-Latīf Fūdah, *al-Mūjiz fī al-Taḥaddiyāt bayn 'Ilm al-Kalām wa al-Falsafah*, 75.

Berbeza dengan dakwaan nihilisme yang menafikan makna dan nilai objektif, pengisytiharan "kematian Tuhan" oleh Nietzsche menggugurkan asas metafizik kepada kebenaran. Namun demikian, *dalīl al-nizām* membuktikan bahawa keteraturan dan tujuan semesta tidak boleh disangkal secara rasional. Fenomena alam yang konsisten, daripada hukum fizik hingga struktur DNA, menunjukkan bahawa realiti menzahirkan unsur makna dan tujuan yang objektif. Justeru, dakwaan nihilisme bahawa tiada makna intrinsik dalam realiti adalah tidak selari dengan bukti *badīhī* yang ditunjukkan melalui keteraturan alam.

Merujuk ateisme saintifik, Dawkins mendakwa kewujudan Tuhan hanya sebuah hipotesis sains dengan kebarangkalian yang rendah (<50%). Namun, *dalīl al-nizām* menunjukkan bahawa kerangka saintifik sendiri (*tajribah*, hukum fizik, evolusi biologi) berdiri di atas prinsip keteraturan yang tetap yang tidak mungkin lahir daripada kebetulan mutlak. Menyamakan penjelasan mekanisme saintifik dengan ketiadaan perancang merupakan kekeliruan. Mekanisme tidak menggugurkan perlunya Pencipta, malah ia mengukuhkan keperluan kepada Pencipta yang memiliki 'ilm, *qudrat* dan *irādah*. Dengan itu, ateisme saintifik gugur kerana ia gagal menjawab persoalan mengapa ada keteraturan dan siapa yang menetapkan hukum alam.

Dalīl al-nizām menunjukkan bahawa keteraturan, tujuan dan kebijaksanaan pada alam menuntut Pencipta yang bersifat *hayāh*, 'ilm, *qudrat* serta *hikmah*, dan dapatan sains yang sahih (*tajribah*) menyokong hal ini, bukannya menafikan *istidlāl* ini. Dengan itu, ia mematahkan kedua-dua pemikiran ateisme pasca modenisme iaitu nihilisme yang menafikan makna dan ateisme saintifik yang menhadkan realiti pada empiris semata-mata.

Metode kalam menegaskan mustahil Tuhan tidak wujud atau menerima kematian. Dakwaan pascamodenisme tentang "kematian Tuhan" serta konsep

"*Superman*" ialah khayalan batil atau andaian yang berlawanan dengan konsep ontologi yang benar kerana manusia hakikatnya *mumkin* wujud, lemah, bermula daripada ketiadaan, dan akhirnya mati. Sedangkan Allah bersifat *qadīm*, sempurna dan tidak menerima kematian. Begitu juga ateisme saintifik berasaskan Darwinisme dan materialisme yang menafikan Pencipta tertolak kerana setiap perkara baharu pasti bergantung kepada wajib wujud. Hakikat kelemahan manusia dan keteraturan alam menunjukkan keesaan Allah melalui zat, sifat dan perbuatanNya.

Perkara *mumkin* memerlukan (*iftiqār*) kepada Pencipta bukan kerana hakikat dirinya begitu, tetapi kerana ia bersifat lemah, kekurangan dan bermula daripada ketiadaan. Seterusnya manusia yang berkeadaan lemah membawa kepada mengenali keesaan zat dan sifat Pencipta melalui perbuatan dan kesan daripada perbuatanNya.⁹⁵ Dalil *naqlī* menunjukkan semua alam bergantung kepada Allah sebagai Pencipta:

اللَّهُ الصَّمَدُ⁹⁶

Terjemahan: Allah tempat meminta segala sesuatu.

Allah tempat pergantungan untuk menunaikan segala hajat. Ini kerana Allah sebagai Tuhan yang menciptakan langit dan bumi yang semua makhluk berhajat kepada-Nya namun Dia tidak memerlukan kepada apa-apa makhluk⁹⁷. Kebergantungan segala alam kepada Allah sebagai pencipta menunjukkan wujud kekalNya dan tidak menerima kematian.

⁹⁵ Şadr al-Dīn Muḥammad al-Shirāzī, *al-Hikmah al-Muta'aliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah* (n.p.: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabiyyah, 1990), 6:12–14.

⁹⁶ Surah al-Ikhlās 112: 2.

⁹⁷ Abū al-Barakat 'Abd Allāh Ibn Aḥmad Ibn Maḥmūd al-Nasafī, *Tafsīr al-Nasafī Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqā'iq al-Ta'wīl* (Damascus: Dār Ibn al-Kathīr, 2008), 694.

* يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ⁹⁸

Terjemahan: Wahai umat manusia, kamulah yang sentiasa berhajat kepada Allah (dalam segala urusan) sedang Allah Dialah sahaja Yang Maha Kaya lagi Maha Terpuji.

Kesimpulannya, penolakan ilmu kalam al-Ash'arī terhadap pemikiran ateis pascamodenisme didasarkan pada konsep akal yang kukuh dan didukung oleh dalil *naqlī*. Metode ini adalah metode yang didasarkan pada asas yang yakin dan menghasilkan dapatan serta kenyataan yang boleh dipercayai. Manakala berbeza dengan pemikiran pascamodenisme yang membina pemikiran daripada kerapuhan metode sehingga menghasilkan pernyataan yang tidak logik.

Rumusan

Kajian ini menunjukkan bahawa ateisme pascamodenisme, sama ada dalam bentuk relativisme epistemologi mahupun ateisme saintifik berasaskan materialisme, menimbulkan konflik asas pada peringkat ontologi dan epistemologi dalam menjelaskan hakikat kewujudan, sebab-musabab dan keteraturan alam. Penafian terhadap realiti metafizik serta pembatasan kebenaran kepada empirisisme semata-mata gagal menyediakan asas rasional yang stabil bagi memahami kewujudan sebagai sesuatu yang bergantung dan bersifat baharu.

Sebaliknya, perspektif kalam Ashā'irah memperlihatkan kerangka penghujahan yang sistematik melalui integrasi dalil *'aqlī* dan *naqlī*. Prinsip *'illah wa ma'lūl*, *ibtāl al-dawr* dan *ibtāl al-tasalsul* menegaskan keperluan wajib wujud sebagai asas kewujudan segala yang baharu, manakala *dalīl al-nizām* memperkukuh kefahaman tentang keteraturan kosmos sebagai petunjuk kepada kesempurnaan sifat Ilahi. Berdasarkan analisis tersebut,

⁹⁸ Surah al-Fatir 35: 15.

dakwaan ateisme pasca moden tentang “kematian Tuhan” dan penafian terhadap Pencipta terbukti batil kerana bercanggah dengan prinsip ontologi yang *ḍarūrī* dan hukum akal yang *qaṭ‘ī*.

Dengan demikian, ilmu kalam Ashā‘irah bukan sahaja mempertahankan asas metafizik Islam, malah berfungsi sebagai instrumen metodologi yang menzahirkan kebatilan kerangka ateisme serta menegaskan keutuhan tauhid dalam wacana falsafah kontemporari.

Rujukan

- Abdul Rahman Haji Abdullah. *Wacana Falsafah Barat Tinjauan dan Kritikan*. Kuala Lumpur: Institut Terjemahan & Buku Malaysia, 2016.
- Abū Zayd, Minā. “Manhaj Muḥammad ‘Abduh fī Dirāsāt al-‘Aqīdah.” In *Muhammad ‘Abduh: Buḥūth wa Dirāsāt ‘an Ḥayatih wa Afkārīh*, ed. ‘Atif al-‘Iraqī. n.p.: al-Majlis al-A‘lā li al-Thaqāfah, 1997.
- Aḥmad, Abū Bakr. *Al-Imām Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī: Imām Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah wa Manhājūh al-Wasaṭī fī al-‘Aqīdah*. n.p.: Dār al-Markaz li al-Buḥūth al-Islāmiyyah, n.d..
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Risalah Untuk Kaum Muslimin*. Kuala Lumpur: IBFIM, 2014.
- Al-Baghdādī, Abū Manṣūr ‘Abd al-Qāhir bin Ṭāhir al-Tamīmī. *Kitāb Uṣūl al-Dīn*. Istanbul: Maṭba‘ah al-Dawlah, 1928.
- Al-Bāqillānī, Abū Bakr Muḥammad bin al-Ṭayyīb. *Al-Inṣāf fī mā Yajib I’tiqāduh wa lā Yajūz al-Jahl bih*. Cairo: Al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turāth, 2000.
- Al-Bāqillānī, Abū Bakr Muḥammad bin al-Ṭayyīb. *Al-Tamhīd fī al-Radd ‘alā Mulḥidat al-Mu‘aṭṭilah wa al-Rāfiḍah wa al-Khawārij wa al-Mu‘tazilah*. Cairo: Maṭba‘ah Lajnah al-Ta’lif wa al-Tarjumah wa al-Nashr, 1947.

- Al-Būṭī, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān. *Al-Madhāhib al-Tawḥīdiyyah wa al-Falsafāt al-Mu'āṣirah*. Damascus: Dār al-Fikr, n.d..
- Al-Būṭī, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān. *Al-Salafīyyah: Marḥalah Zamāniyyah Mubārakah lā Madhhab Islāmī*. Damascus: Dār al-Fikr, 1996.
- Al-Būṭī, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān. *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kawniyyah*. Damascus: Dār al-Fikr, 2006.
- Al-Nu'mānī, al-Hind Shiblī. *ʿIlm al-Kalām al-Jadīd*. Cairo: Al-Markaz al-Qawmī li al-Tarjamati, 2012.
- Al-Ījī, ʿIdd al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān. *Kitāb al-Mawāqif fī ʿIlm al-Kalām*. Beirut: ʿĀlam al-Kutub, 2005.
- Al-Juwaynī, ʿAbd al-Mālik. *Luma' al-ʿAdillah fī Qawā'id ʿAqā'id Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, ed. Fawqīyyah Ḥusayn Maḥmūd. Cairo: al-Mu'assasah al-Miṣriyyah al-ʿĀmmah li al-Ta'līf wa al-Anbā' wa al-Nashr, 1965.
- Al-Maydan, ʿAbd al-Raḥmān Ḥabannakah. *Ḍawābiṭ al-Ma'rīfah wa Uṣūl al-Istidlāl wa al-Munāẓarah*. Damascus: Dār al-Qalam, 2004.
- Al-Maydan, ʿAbd al-Raḥmān Ḥabannakah. *Al-ʿAqīdah al-Islāmiyyah wa Asasuhā*. Damascus: Dār al-Qalam, 2009.
- Al-Nasafī, Abū al-Barakat ʿAbd Allāh Ibn Aḥmad Ibn Maḥmūd. *Tafsīr al-Nasafī Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqā'iq al-Ta'wīl*. Damascus: Dār Ibn al-Kathīr, 2008.
- Al-Qūdat, Nūḥ ʿAlī Sulaymān. *Al-Mukhtaṣar al-Mufīd fī Sharḥ Jawharat al-Tawḥīd*. Amman: Dār al-Rāzī, 1999.
- Al-Sanūsī, Muḥammad bin Yūsuf. *Sharḥ al-ʿAqīdah al-Kubrā*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2006.
- Al-Sanūsī, Muḥammad bin Yūsuf. *Sharḥ Ṣuḡhrā al-Ṣuḡhrā fī ʿIlm al-Tawḥīd*. Amman: Dār al-Rāzī, 2006.
- Al-Sanūsī, Muḥammad bin Yūsuf. *Umm al-Barāhīn: Sharḥ al-ʿAqīdah al-Ṣuḡhrā*. n.p.: Al-Ḥuqūq Maḥfūzah li al-Muḥāqiq, 2004.
- Al-Shāfi'ī, Ḥasan. *Al-Āmidī wa Ārā'uh al-Kalāmiyyah*. Cairo: Dār al-Salām, 1998.

- Al-Shirāzī, Ṣadr al-Dīn Muḥammad. *Al-Ḥikmah al-Muta'aliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, vol. 6. n.p.: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabiyyah, 1990.
- Al-Taftazānī, Sa'ad al-Dīn Mas'ūd 'Umar. *Sharḥ al-'Aqā'id al-Nasafiyyah*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turath al-'Arabī, 2014.
- Al-Taftazānī, Mas'ūd bin 'Umar bin 'Abd Allāh. *Sharḥ al-Maqāsid*, vol. 2. Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1998.
- Armstrong, Karen. *History of God, The 4000 –Year Quest of Judaism, Christianity, and Islam*. New York: Alfred A. Knopf, Inc., 1993.
- Armstrong, Karen. *Sejarah Tuhan: Kisah Pencarian Tuhan yang Dilakukan oleh Orang-orang Yahudi, Kristen, dan Islam Selama 4.000 Tahun*, trans. Zainul Am. Bandung: Mizan, 2003.
- Armstrong, Karen. *The Case for God*. New York: Alfred A. Knopf, 2009.
- Buckley, Michael J. *At the Origins of Modern Atheism*. New Haven, CT: Yale University Press, 1987.
- Copleston, Frederick. *A History of Philosophy: Logical Positivism and Existentialism*. London: Continuum, 2003.
- Dawkins, Richard. *The God Delusion*. London: Transworld Publishers, 2006.
- Francois, Lyotard Jean, *The Postmodern Condition: A Report On Knowledge*, trans. Geoff Bennington dan Brian Massumi Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- Fūdah, Sa'īd 'Abd al-Laṭīf. *Al-Mūjiz fī al-Taḥaddiyāt bayn 'Ilm al-Kalām wa al-Falsafah*. Amman: Al-Aṣīlayn li al-Dirāsāt wa al-Naṣhr, 2022.
- Fūdah, Sa'īd 'Abd al-Laṭīf. *Buḥūth fī 'Ilm al-Kalām* Amman: Dār al-Rāzī, 2004.
- Fūdah, Sa'īd 'Abd al-Laṭīf. *Mawqif al-Imām al-Ghāzālī min 'Ilm al-Kalām*. n.p.: Dār al-Faṭḥ li al-Dirāsāt wa al-Naṣhr, 2009.

- Grayling, A. C. *The History of Philosophy*. The Open Book Duet, n.d..
- Hadiwidjono, Harun. *Seri Sejarah Filsafat Barat II*. Yogyakarta: Kanisius, 1980.
- Hick, John Harwood. *The Existence of God*. New York: Macmillan Publishing Co. Inc., 1964.
- Huyssteen, Wetzels Van. *Theology and Justification of Faith: Constructing Theories in Systematic Theology*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1989.
- 'Izz al-'Arab, 'Abd al-Hāmid 'Alī. *Ilm al-Tawhīd 'inda Khawāṣṣ al-Mutakallimīn*. Cairo: Dār al-Manār, 1987.
- Kamis, Maryam Habibah, Wan Ramli, Wan Adli & Hamat, Mohd Fauzi. "Pensabitan Makna dalam Perbahasan Epistemologi Ahli Sunah Waljamaah." *Afkar: Jurnal Akidah & Pemikiran Islam* 27(2) (2025): 213–252.
- Kaufmann, W. & Hollingdale, R. J. *The Portable Nietzsche*. New York: Vintage Books, 1969.
- Khairuddin, Wan Haslan, Hamat, Mohd Fauzi & Mohd Yusoff, Mohd Yakub @ Zulkifli. "Ateisme dalam Wacana Ilmu Kalam." *International Journal of Islamic Thought* 22 (2022): 125–137.
- Kenny, Anthony John Patrick. *An Illustrated Brief History of Western Philosophy*. USA: Blackwell Publishing, 2006.
- Madkūr, Ibrāhīm. *Fi al-Fikr al-Islāmī*. Cairo: Samīrkū li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr, n.d..
- Mohamad Razif Mohamad Fuad et al. "Readings on the Definition and Arguments Towards Atheism Among Muslim Theologians and Philosophers." *Afkar: Jurnal Akidah & Pemikiran Islam* 24(1) (2022): 343–380. DOI: 10.22452/afkar.vol24no1.10.
- Che Nordin, Mohd Khairul Naim bin. "Examining the Impact of Relativism on Religious Beliefs in Postmodern Thought: An Islamic Perspective." *International Journal*

- of Islamic Thought* 26 (2024): 95–106.
<https://doi.org/10.24035/ijit.26.2024.305>.
- Mohd Nasir. *Sekularisasi dari Kematian Tuhan ke Kematian Insan*. Selangor: Akademi Kajian Ketamadunan, 2019.
- Nafisah, Maḥmūd Muḥammad, 'Ayd. *Āthār al-Falsafah al-Yūnāniyyah fī 'Ilm al-Kalām al-Islāmī ḥattā al-Qarn al-Sādis al-Hijrī: Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah*. Damascus: Dār al-Nawādir, 2010.
- Nietzsche, Friedrich. *The Gay Science With a Prelude in German Rhymes and an Appendix of Songs*. New York: Cambridge University Press, 2001.
- Nietzsche, Friedrich. *The Gay Science*. Leipzig: E. W. Fritsch, 1887.
- Nietzsche, Friedrich. *Thus Spake Zarathustra*. Trans: Thomas Common. New York, The Modern Library: Random House Inc, 1999.
- Nietzsche, Friedrich. *Thus Spake Zarathustra*. Trans. Thomas Common. London: George Allen and Unwin, 1967.
- Junoh, Noraini, Mat Zin, Mohd Nazri, Mustapha, Ahmad Murshidi & Mohamad, Abdul Manam. "Falsafah Akal al-Dihlawi: Analisis Aspek Prinsip dan Hakikat Berfikir Kritis dalam Hujjah Allah al-Balighah." *Afkar: Jurnal Akidah & Pemikiran Islam* 26(1) (2024): 415–466.
- Robinson, Dave. *Postmodern Encounters: Nietzsche and Postmodernism*. USA: Totem Books, 2000.
- Russell, Bertand. *History of Western Philosophy and Its Connection With Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Time*, trans. *Terjemahan Sejarah Filsafah Barat dan Kaitannya dengan Kondisi Sosial Politik dari Zaman Kuno Hingga Sekarang*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016.
- Ṣabri, Muṣṭafā. *Mawqif al-'Aql wa al-'Ālām min Rabb al-'Ālamīn wa 'Ibādih al-Mursalīn*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1950.

- Sardar, Ziauddin. *Postmodernism and the Other: The New Imperialism of Western Culture*. Sterling, VA: Pluto Press, 1998.
- Sartre, Jean-Paul. *Existentialism is a Humanism*. Trans. Carol Macomber. New Haven & London: Yale University Press, 2007.
- Setiawan, Johan & Sudrajat, Ajat. "Pemikiran Postmodernisme dan Pandangannya Terhadap Ilmu Pengetahuan." *Jurnal Filsafat* 28(1) (2018): 25-46. doi: 10.22146/jf.33296 2018.
- Sukri, Rizwan Ahmad. "Ilmu Pengetahuan dan Konsep Ketuhanan Zaman Pencerahan dan Relevansinya Bagi Perkembangan Ilmu," *Jurnal Filsafat* Edisi Khusus (1997): 9.
- The Civil Code (the Act of April 23, 1964 – the legal status on September 1, 2007), ed. M. Buczna. Warsaw: Wolters Kluwer Poland Sp. z o.o., 2007.
- Tillich, Paul. *A History of Christian Thought*. New York: Harper & Row, 1969.
- Tillich, Paul. *Systematic Theology*. Chicago: University of Chicago Press, 1967.
- Wan Razali, W.M.F.A. et al.. "Kajian Moden Agama di Barat: Satu Tinjauan Historiografi." *Abqari Journal* 10(1) 2019: 49–69. <https://doi.org/10.33102/abqari.vol10no1.123>.
- Życiński, Józef. *God and Post-Modern Thought: Philosophical Issues in the Contemporary Critique of Modernity*. Washington: Library of Congress Cataloging-in-Publication, 2010.

Abdul Quddus Hashim et al., "Perspektif Kalam Ashā'irah Dalam Menghadapi
Ateis Pascamodenisme," *Afkar* Vol. 28 No. 1 (2026): 83-124