

THEODICY, MUSIBAH, & PERISTIWA YANG PENUH MAKNA

Ustadi Hamsah
Majelis Tarjih & Tajdid PP Muhammadiyah

A. Pendahuluan

Peter L. Berger, seorang sosiolog agama asal Austria-Amerika, menegaskan bahwa agama telah memberikan jawaban dan harapan bagi semesta kehidupan manusia.¹ Tidak ada sumber etika dan etos yang mampu memberikan harapan sedemikian mendalam selain agama. Hal ini disebabkan karena agama dapat memberikan jawaban yang fundamental dalam kondisi ekstrem yang dihadapi manusia, seperti wabah penyakit, bencana, dan kematian.² Pada saat sumber etika lainnya seperti adat dan hukum terhenti menghadapi persoalan tersebut, agama tampil dengan nilai-nilai yang memberikan jawaban jelas. Agama yang merupakan “theological factor” telah menjelma menjadi “social factor” bagi kehidupan manusia.

Sebagai agama yang “syumul” (holistik dan otentik), Islam telah memberikan acuan kepada manusia ketika menghadapi persoalan kehidupan lebih dari sistem religi manapun.³ Hal ini disebabkan karena Islam memberikan ruang-ruang rasionalitas dan humanitas yang tinggi bagi interpretasi-interpretasi atas ajaran teologis dan sosiologisnya (*aqidah*, *syari'ah*, dan *akhlâq*).⁴

*Makalah disampaikan dalam “Workshop Fikih Kebencanaan Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah”, di Universitas Muhammadiyah Yogyakarta (UMY) Yogyakarta, Rabu, 24 Syakban 1435 H/25 Juni 2014.

¹Lihat selengkapnya Peter L. Berger, *Langit Suci: Agama sebagai Realitas Sosial*, terj. Hartono (Jakarta: LP3ES, 1994), 40.

²*Ibid.*, 63.

³Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka Utama, 1994), 2 dan seterusnya. Uraian singkat dan padat tentang misi Rasul ini lihat Abû al-Ḥasan ‘Alî Nadwî, “Islam: Agama yang Paling Sesuai bagi Ummat Manusia”, dalam Altaf Gauhar (ed.), *Tantangan Islam*, terj., Anas Mahyuddin, (Bandung: Pustaka, 1982), 19-23; tentang implikasi monotheisme Islam terhadap keadilan sosial lihat dalam buku yang sama artikel Syed Muḥammad Naquib al-Atṭas, “Islam: Konsep Agama dan Dasar dari Etika dan Moralitas”. Isma’îl Rajî Al-Fârûqî, *Al-Taubid: Its Implications for Thought and Life* (Virginia: IIIT, 1992), 85 dst.

⁴Lihat selengkapnya Ibrahim Kalin, *Reason and Rationality in the Qur’an* (Dabug, Jordan: The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, 2012).

Setiap ajaran Islam dapat dijelaskan secara rasional dengan mengedepankan aspek humanitas (adaptif terhadap aspek kemanusiaan) (QS. Ibrâhîm [14]: 4).

Sekalipun demikian, Islam juga memberikan acuan-acuan teologis yang rasional ketika manusia menghadapi berbagai peristiwa dalam semesta kehidupannya. Sistem keimanan yang diajarkan dalam Islam bertumpu pada ajaran bahwa Allah merupakan Zat Yang Maha Rahmah (*rahmân & rahîm*). Allah sendiri menetapkan bagi diri-Nya sifat *rahmah* (QS. al-An'am [6]: 12, 54). Begitu sebaliknya, umat Islam yang merupakan *men of belief & piety* (orang beriman & bertakwa) selalu mengakui bahwa apa yang diberikan oleh Allah kepada mereka adalah "kebaikan" (QS. al-Nahl [16]: 30).

Dalam pandangan Islam, *rabb* sekalian alam yaitu Allah, merupakan Zat Yang Maha Baik yang melekat dalam dirinya sifat *rahmah*. Sifat inipun memberikan landasan pada setiap fungsi dan status *rabb* bagi Allah, yakni pencipta, pemelihara, pemberi perlindungan, pembina, dan pengakhir kehidupan. Dengan arti lain bahwa Allah dalam segala kehendak dan perbuatan-Nya selalu didasarkan pada konsep *rahmah* (kasih-sayang). Konsep *rahmah* Allah akan membentuk sebuah sikap yang merupakan *ultimate goal* dalam Islam, yakni kebaikan dan keadilan (QS. Ali 'Imrân [3]: 18; al-A'râf [7]: 29; al-Shûrâ[42]: 17). Allah tidaklah seperti konsep tuhan dalam agama selain Islam yang diilustrasikan sebagai zat yang kontradiktif (Ahura Mazda-Ahriman dalam Zoroastrianism), *god as power* (YHVH dalam Judaism), *god as love* (Kristus dalam Kristiani), *trimurti* (Brahma-Visnu-Çiva dalam Hinduism), atau tuhan yang tidak terkonsepkan (*non-theism* dalam Buddhism, Confucianism, Taoism).⁵

Gambaran Zat-Sifat-Perbuatan Allah dalam tradisi Islam banyak didiskusikan dalam Ilmu Kalam. Diskusi yang panjang dalam ilmu ini, para ulama kalam (*mutakallimîn*) dan filosof muslim memang mempunyai pandangan yang sangat beragam, tetapi orientasi utamanya hanya satu, yakni

⁵Stephen Prothero, *God Is Not One: the Eight Rival Religions that Run the World—and Why Their Differences Matter*, (HarperCollins e-books, 2010).

“penegakan tauhid secara mutlak”.⁶ Tidak ada ulama kalam dan filosof muslim yang mempunyai kecenderungan interpretasi yang menyimpang dari tauhid yang kemudian menjadi pandangan *mainstream*. Hal serupa tidak terjadi dalam tradisi Yahudi dan Kristiani yang para ulama dan filosofnya mempunyai pandangan yang beragam dan menghasilkan konsep ketuhanan yang beragam pula dan menjadi pandangan *mainstream* (QS. al-Tawbah [9]: 31).⁷

Kembali pada persoalan awal, Allah *rabb* Yang Maha Baik & Adil telah banyak dibahas dalam Ilmu Kalam. Wacana yang berkembang bukan pada Zat Allah, tetapi pada bagaimana relasinya dengan makhluk, termasuk dalam setiap semesta kehidupan makhluk,⁸ sehingga melahirkan dua *mainstream* besar dalam teologi Islam, yakni Mu'tazilah dan Asy'ariyyah. Dalam realitasnya, kehidupan makhluk selalu diwarnai oleh peristiwa-peristiwa yang dalam perspektif manusia dipandang sebagai sebuah keburukan, seperti sakit, hama, bencana alam, dan kematian yang “bertentangan” dengan ke-Maha Baik-kan Allah. Wacana inilah yang kemudian menjadi isu sentral Ilmu Kalam. Meskipun demikian, tulisan ini tidak akan menguraikan seluruh diskusi panjang yang terjadi dalam Ilmu Kalam mengenai Zat Allah, Sifat & Perbuatan-Nya. Namun, pembahasan pada tulisan ini akan difokuskan bagaimana persoalan kalam disikapi oleh muslim yang beriman-bertakwa dalam konteks “kebaikan” yang diberikan oleh Allah. Di sinilah letak signifikansi ikhtiar dalam menghadapi semesta peristiwa kehidupan. Oleh karena itu, akan dimulai diskusi mengenai “semesta kehidupan” manusia yang di dalamnya terdapat apa yang disebut oleh manusia sebagai “bencana”.

⁶Benyamin Abrahamov, *Ilmu Kalam: Rasionalisme dan Tradisionalisme dalam Teologi Islam*, terj. Nuruddin Hidayat (Yogyakarta: Serambi, 1998). Untuk penjelasan terperinci mengenai topik-topik ini dalam pembahasan kalam lihat Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Kalam* (Cambridge & London: Harvard University Press, 1976).

⁷Máire Byrne, *The Names of God in Judaism, Christianity, and Islam: A Basis for Interfaith Dialogue* (London & New York: Continuum International Publishing Group, 2011).

⁸Lihat pembahasan ini misalnya di Abû al-Fathî Muḥammad ibn ‘Abd al-Karîm al-Shahrastânî, *Kitâb Nihâyah al-Iqdâm fi ‘Ilm al-Kalâm*, diedit dan diterjemahkan oleh Alfred Guillaume dengan judul *The Summa Philosophiae of Shahrastani* (London: Humphrey Milford, Cambridge University Press, 1934).

B. Musibah & *Balâ'* dalam Konteks Ilmu Tauhid

Dalam konteks Ilmu Tauhid, semesta kehidupan manusia merupakan anugerah yang besar dari Allah. Dalam perspektif Allah, anugerah selalu baik karena Allah adalah *rabb* yang *rahmah*. Namun, karena Allah “berbicara” dalam perspektif dan kesadaran manusia – di mana manusia telah menilai sesuatu menjadi baik dan buruk dari perspektifnya juga, maka Allah menyebut anugerah tersebut dengan konsep *balâ'* yang dianggap baik (*ḥasanât*) dan dianggap buruk (*sayyi'ât*). Dalam QS. al-A'râf [7]: 168 dan al-Anbiyâ' [21]: 35 Allah menegaskan bahwa anugerah apapun yang diberikan kepada manusia merupakan *balâ'* (ujian kehidupan) supaya manusia mengetahui hakikat kebenaran itu hanya dari Allah.

Dalam konteks sosiologis, konsep *balâ'* selalu berkonotasi negatif yang berupa keburukan yang lazim dikenal dengan musibah. Kata musibah dalam al-Qur'an bersifat netral, tidak positif juga tidak negatif, demikian juga *balâ'*. Musibah adalah seluruh hal yang menimpa manusia, dan berfungsi sebagai *balâ'*, apakah negatif ataupun positif dari perspektif manusia. Namun, konsep *balâ'* selalu dihindari bahkan dihilangkan dari kehidupan, karena dinilai negatif oleh manusia bahkan disebut dengan “sadis” sebagai bencana, *bebendu*, dan *prahoro*, atau bahkan *'adzâb*. Kalau mengacu pada *rahmân* dan *rahîm* Allah, konsep *balâ'* merupakan sebuah citra yang diberikan oleh Allah untuk menjadikan manusia selalu dekat dan dipenuhi kasih dan sayang Allah.

Oleh karena itu, sebagaimana penjelasan QS. al-A'râf [7]: 168 di atas, orientasi utama dari *balâ'* adalah supaya kembali kepada kebenaran, kembali pada kasih dan sayang Allah. Meskipun demikian, *balâ'* tidak hanya diberikan kepada orang yang durhaka (tidak salih) saja, namun juga kepada orang salih. Karena fungsinya untuk “mengembalikan” pada kebenaran, *balâ'* menjadi ukuran sikap manusia dalam menghadapinya. Jika manusia berhasil mensikapi *balâ'* maka dia menjadi hamba terkasih dari Allah. Begitu sebaliknya, jika dia tidak berhasil mensikapi *balâ'* dengan baik, maka dia termasuk orang perlu mendapatkan ujian lebih banyak lagi.

Allah telah memberikan penjelasan bahwa dalam mensikapi *balâ'* terdapat dua pilihan, syukur dan sabar. Ketika *balâ'* berbentuk kebaikan (*hasanât*), maka tujuannya adalah kesyukuran, yakni sebuah sikap yang menggambarkan kedekatan dengan kasih dan sayang Allah (QS. an-Naml [27]: 40) dalam bentuk menggunakan anugerah untuk memberi kemanfaatan lebih sesuai dengan ketetapan Allah. Begitu sebaliknya, jika *balâ'* berupa keburukan, maka tujuannya adalah kesabaran (QS. al-Baqarah [2]: 155-7), yakni sebuah sikap yang menggambarkan kedekatan dengan kasih dan sayang Allah juga dalam bentuk mengambil nilai positif dan pelajaran dari peristiwa yang telah terjadi. Penilaian baik (*hasanât*) dan buruk (*sayyi'ât*), sekali lagi, merupakan penilaian dalam konteks pemahaman manusia tentang sesuatu, bukan dalam konteks "pemahaman" Allah. Allah selalu baik, adil, dan hebat, sehingga apapun yang dilakukan selalu baik. Ke-Maha Baik-an Allah selalu tercurahkan dalam membina dan memelihara seluruh makhluk-Nya. Inilah esensi Allah sebagai *rabb* yang *rahmân & rahîm*.

Penilaian buruk atas *bala'* yang dipahami oleh manusia merupakan penilaian yang didasarkan pada kesadaran labil manusia (QS. al-Ma'ârij [70]: 19-21). Manusia seperti ini merupakan manusia yang dikendalikan oleh nafsu yang tidak tercerahkan oleh *rahmân & rahîm* Allah (QS. Yûsuf [12]: 53). Dalam konteks inilah kesadaran manusia, dalam pandangan Peter L. Berger, adalah *fragile, precarious*, dan *insecure* sehingga membutuhkan justifikasi nilai. Nilai yang paling fundamental dapat memberikan "penjelasan rasional" atas kejadian yang menimpa manusia, sebagaimana dijelaskan di atas, adalah agama.

Kemudian, bagaimana sikap orang beragama dalam menghadapi *balâ'* *sayyi'ât* berupa sakit, kekurangan, bencana alam, dan kematian? Hal ini perlu dielaborasi karena *balâ'* jenis ini yang paling menyita perhatian manusia. *Balâ'* *hasanât*, meskipun berpotensi menggelincirkan manusia ke jalan kekufuran, hampir tidak mendapat perhatian manusia. Oleh karena itu, pembahasan dalam tulisan ini difokuskan pada sikap manusia dalam menghadapi *balâ'* *sayyi'ât* saja.

C. Dari *Tawhîd* ke *Theodicy*

Dalam Islam, konsep *tawhîd* merupakan konsep final dari sistem ajarannya.⁹ *Tawhîd* melandasi seluruh bentuk ajaran Islam, baik dalam konteks *aqîdah*, *'ibâdah*, maupun *akhlâq*. Dalam sosiologi fungsionalisme, kesadaran (*belief*) akan mempengaruhi perilaku (*practice*). Tauhid sebagai bentuk *ultimate consciousness* seorang muslim tentu juga akan mempengaruhi tindakan sehari-hari.¹⁰ Terkait dengan menghadapi semesta kehidupan (*balâ'*) maka nilai tauhid akan menjelma menjadi sebuah instrumen tindakan yang menyatukan antara keadaran dengan peristiwa yang terjadi.

Dalam konteks tauhid, peristiwa yang menimpa manusia bukanlah sebuah persoalan, karena manusia hidup pasti akan diuji dengan berbagai persoalan, apakah *hasanât* ataukah *sayyi'ât*. Namun, hal yang menjadi persoalan adalah bagaimana manusia menghadapi persoalan itu sendiri. Dengan kata lain, persoalan manusia terletak pada bagaimana dirinya menghadapi persoalan, bukan pada persoalan itu sendiri. Kalau dikaitkan dengan bencana, maka persoalannya terletak pada bagaimana manusia menghadapi dan mensikapi bencana, bukan pada bencananya itu sendiri. Bencana, apapun bentuknya, sebelum dan setelah terjadi, merupakan ketentuan Allah. Manusia hanya tahu setelah peristiwanya terjadi, sedangkan Allah Maha Tahu sebelum dan sesudah terjadi. Untuk konteks ini, dalam konsep tauhid telah dijelaskan bagaimana seorang manusia mensikapi persoalan dengan landasan *aqîdah* yang kokoh. Bagaimana mensikapi musibah berlandaskan aqidah?

Dalam tauhid, baik dalam aspek *rubûbiyah* maupun *ulûhiyah*, telah ditegaskan bahwa tidak ada yang disembah dan dicintai selain Allah (*lâ ma'bûda illallâh* dan *lâ mahbûba illallâh*). Konsep ini meniscayakan sebuah sikap *mahabbah* (cinta) kepada Allah dan semesta alam, sebagaimana Allah mencintai (*rahmân & rahîm*) hamba-Nya dan semesta alam. Landasan kecintaan ini melahirkan

⁹Abd al-Rahman ibn Hasan ibn al-Shaikh, *Fath al-Majîd Sharh Kitâb al-Taubîd* (Cairo: Dâr al-Hadîth, 2001), 15.

¹⁰ Tauhid dalam konteks ini adalah sebuah *value* yang mendeterminasi perilaku manusia, sebagaimana gambaran Berger mengenai *sacred canopy* (langit suci). Lihat Isma'îl Rajî al-Fârûqî, *Al-Taubîd: Its Implications for Thought and Life* (Virginia: IIIT, 1992).

sikap rida (*ridlâ*) dalam menghadapi persoalan. *Ridlâ* merupakan sikap yang tulus menerima ketentuan Allah secara *ikhlâsh* (mengembalikan pada Allah). Manifestasi ridla ini tercermin dalam tiga sikap, yakni, *ridlâ bil kaun*, *ridlâ binâ*, *ridla minnâ*.

Ridlâ bil kaun merupakan sikap yang *ikhlâsh* dalam menerima berbagai persoalan dan musibah yang datang dari alam seperti gempa bumi, gunung meletus, banjir, tanah longsor, tsunami, dan lain sebagainya. Hal ini dilakukan karena kejadian dari alam merupakan peristiwa di luar kemampuan manusia untuk memprediksi secara pasti sebelum terjadinya. Bentuk *ridlâ* dalam hal ini adalah kewajiban untuk bangkit dan mengambil nilai positif di balik kejadian tersebut. Ikhtiar dilakukan dalam rangka mempersiapkan secara preventif sebelum kejadian, dan mengambil hikmah setelah kejadian.

Ridlâ binâ merupakan sikap ikhlâsh dalam menerima persoalan dan musibah yang datang dalam diri manusia yang sebelumnya dapat diprediksi, diantisipasi, dan hindari secara terencana. Sekalipun demikian, tetap menimpa manusia, misalnya kelahiran, sakit, kebodohan, kemiskinan, kekurangan, jodoh, dan kematian. Keseluruhan contoh itu pasti terjadi dalam diri manusia dan dapat diketahui bahwa peristiwa itu akan terjadi oleh manusia, namun waktunya tidak dapat diketahui secara pasti. Oleh karena itu, wujud *ridlâ binâ* adalah kewajiban berikhtiar menghindari secara rasional dan terencana musibah ini sebelum kejadian, dan ikhtiar keluar dari persoalan tersebut dengan mengambil hikmah dari peristiwa yang terjadi dengan mengembalikan kepada Allah. Konsep *innâ lillâhi wa innâ ilaihi râji'ûn* adalah mengembalikan persoalan hanya kepada Allah dengan ikhtiar keluar dari musibah dan mengedepankan sikap baik sangka kepada Allah.

Ridlâ minnâ adalah sikap secara ikhlâsh menerima “tuntutan” Allah dari apa yang kita lakukan, dan inilah yang disebut *syarî'ah*. *Syarî'ah* merupakan “tuntutan” Allah dari manusia untuk melakukan perbuatan tertentu, misalnya *shalât*, *shiyâm*, *zakât*, *hajji*, *jibâd*, *istiqâmah*, jujur, adil, dan lain sebagainya. Bentuk *ridlâ* dalam hal ini adalah ketundukan manusia untuk mengikuti secara total

ketentuan Allah dalam *syari'at*, dan ikhtiar manusia adalah menegakkan *syari'at* Allah di dunia (QS. al-Ahzab [33]: 36).

Ikhtiar dalam berbagai variasi dalam menghadapi peristiwa kehidupan, baik yang berupa musibah ataupun *balâ'* merupakan manifestasi dari konsep *theodicy* dalam sosiologi agama. *Theodicy*¹¹ merupakan sebuah konsep yang menggambarkan ke-Maha Baik-kan dan ke-Maha Adil-an Allah terhadap makhluknya. Sifat itu termanifestasikan dalam seluruh Nama dan Sifat-Nya yang kemudian terderivasikan dalam seluruh ciptaan-Nya.¹² Dengan demikian apapun yang diciptakan selalu mengacu pada ke-Maha Baik-kan dan ke-Maha Adil-an Allah, termasuk apa yang dipahami manusia sebagai bencana. Di “mata” Allah seluruh ciptaan-Nya adalah baik, dan di mata *men of belief & piety* juga baik, namun dari perspektif “kecenderungan manusia yang labil” sesuatu yang tidak sesuai dengan keinginannya dipandang sebagai keburukan, seperti halnya bencana.

Berdasarkan pemikiran di atas, maka dapat dimaknai bahwa Allah mengetahui seluruh peristiwa yang terjadi pada makhluk-Nya. Pengetahuan Allah itu mendasari perbuatannya, dan ini merupakan ketentuan Allah yang hanya Allah saja yang mengetahui secara hakiki. Di sisi lain, manusia hanya mengetahui “Pengetahuan dan Ketentuan Allah” yang terdapat dalam al-Qur'an atau ketentuan yang berwujud peristiwa yang telah terjadi. Peristiwa yang belum terjadi tidak dapat diketahui oleh manusia, kecuali telah dikabarkan langsung atau diisyaratkan dalam al-Qur'an atau Hadis yang betul-betul sahih. Selain hal-hal yang dikabarkan atau diisyaratkan dalam al-Qur'an dan Hadis yang sahih, manusia tidak akan dapat mengetahuinya, sampai peristiwa betul-

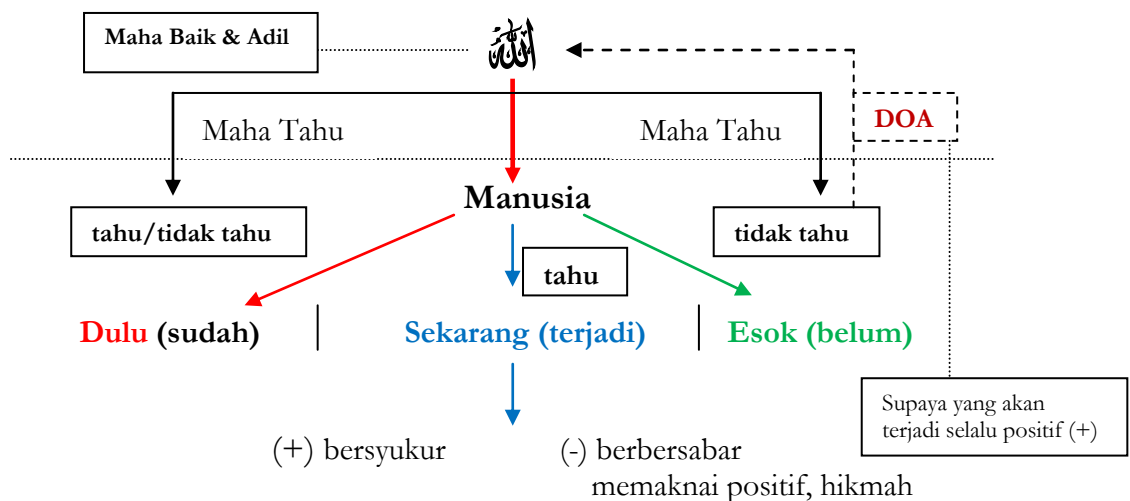
¹¹Secara filosofis konsep ini telah diuraikan secara panjang lebar oleh Leibniz, lihat selengkapnya Freiherr von Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*, Austin Farrer (ed.), (Oxford, BiblioBazaar: 2007). Untuk uraian sistematis mengenai karya ini lihat Andrea Poma, *The Impossibility and Necessity of Theodicy: The “Essays” of Leibniz* (New York & London: Springer, 2013). Untuk konteks kajian Islam lihat Muradha Muthahhari, *Keadilan Ilahy*, terj. Agus Efendi (Bandung: Mizan, 1992); Izzet Coban, “Nursi on Theodicy: A New Theological Perspective”, dalam A-T. Tymieniecka, N. Muhtaroglu (eds.), *Classic Issues in Islamic Philosophy and Theology Today* (London: Springer Science+Business Media B.V., 2010).

¹²Dengan mengutip al-Ghazâlî, *al-Maqsad al-Asnâ fî Sharh Asmâ' al-Husnâ*, Izzet Coban menjelaskan bagaimana ke-Maha Baik-kan dan ke-Maha Adil-an Allah menjadi dasar bagi sifat dan perbuatan Allah, Coban, “Nursi ...”, 115.

betul terjadi. Dengan dasar pengetahuan-Nya, Allah selalu berbuat berdasarkan ke-Maha Baik-kan dan ke-Maha Adil-an. Lantas bagaimana dengan bencana?

Bencana juga merupakan ketentuan Allah yang didasarkan pada ke-Maha Baik-kan dan ke-Maha Adil-an-Nya. Bencana menjadi sebuah peristiwa yang *frightened* (menakutkan dan mengejutkan) karena keterbatasan manusia dalam memahami peristiwanya dan memahami Pengetahuan Allah yang terjadi dalam peristiwa tersebut. Hal ini disebabkan karena kecenderungan kesadaran manusia yang labil tersebut.

Islam yang menandakan tauhid memberikan acuan bagaimana menghadapi bencana, sebagaimana telah dijelaskan di atas. Karena pemahaman manusia akan Pengetahuan Allah dan peristiwa yang sedang dan akan terjadi sangat terbatas maka konsep doa dalam Islam menjadi media utama “merubah” ketentuan Allah. Ketentuan yang telah terjadi hanya bisa dimaknai secara positif, tetapi peristiwa yang belum terjadi hanya bisa “dirubah” dengan doa. Mengapa “dirubah”? Manusia tidak tahu apa yang akan terjadi, tetapi Allah Maha Tahu yang akan terjadi, dan manusia tidak mengetahui ke-Maha Tahu-an Allah. Oleh karena itu, agar ketentuan Allah yang berwujud peristiwa yang akan terjadi merupakan “kebaikan” yang menyenangkan (*hasanat*), maka manusia hanya bisa berdoa memohon kepada Allah untuk merubah ketentuan-Nya yang akan terjadi di masa yang akan datang. Penjelasan ini dapat digambarkan sebagai berikut:



Penjelasan di atas memberikan gambaran bahwa Allah adalah Maha Baik & Adil, dan ke-Maha Baik-kan dan ke-Maha Adil-an Allah selalu mengiringi setiap peristiwa yang terjadi. Manusia hanya bisa mempersepsi peristiwa yang terjadi itu sesuai dengan tingkat kedekatannya dengan Allah. Di sinilah arti penting dari tauhid sebagai *value* dalam menjalani kehidupan yang selalu membenarkan Allah sebagai Zat Yang Maha Baik & Adil, dan inilah esensi dari *theodicy* dalam Islam. Dengan demikian, berdasarkan kesadaran akan tauhid dan konsep *theodicy* dalam konteks Islam ini, manusia dapat menghadapi musibah dengan senyuman. *Wallahu a'lam bi sanwâb.*

Daftar Bacaan

- ‘Abd al-Rahman ibn Hasan ibn al-Shaikh, *Fath al-Majîd Sharh Kitâb al-Taubîd* (Cairo: Dâr al-Hadîth, 2001).
- Abû al-Fath Muḥammad ibn ‘Abd al-Karîm al-Shahrastânî, *Kitâb Nihâyah al-Iqdâm fî ‘Ilm al-Kalâm*, diedit dan diterjemahkan oleh Alfred Guillaume dengan judul *The Summa Philosophiae of Shahrastani* (London: Humprey Milford, Cambridge University Press, 1934).
- Abû al-Ḥasan ‘Alî Nadvî, “Islam: Agama yang Paling Sesuai bagi Ummat Manusia”, dalam Altaf Gauhar (ed.), *Tantangan Islam*, terj., Anas Mahyuddin, (Bandung: Pustaka, 1982).
- Andrea Poma, *The Impossibility and Necessity of Theodicy: The “Essais” of Leibniz* (New York & London: Springer, 2013).
- Benyamin Abrahamov, *Ilmu Kalam: Rasionalisme dan Tradisionalisme dalam Teologi Islam*, terj. Nuruddin Hidayat (Yogyakarta: Serambi, 1998).
- Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka Utama, 1994).
- Freiherr von Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*, Austin Farrer (ed.), (Oxford, BiblioBazaar: 2007).
- Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Kalam* (Cambridge & London: Harvard University Press, 1976).
- Ibrahim Kalin, *Reason and Rationality in the Qur’an* (Dabug, Jordan: The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, 2012).
- Isma’îl Rajî Al-Fârûqî, *Al-Taubîd: Its Implications for Thought and Life* (Virginia: IIT, 1992).
- Izzet Coban, “Nursi on Theodicy: A New Theological Perspective”, dalam A-T. Tymieniecka, N. Muhtaroglu (eds.), *Classic Issues in Islamic Philosophy and Theology Today* (London: Springer Science+Business Media B.V., 2010).

- Máire Byrne, *The Names of God in Judaism, Christianity, and Islam: A Basis for Interfaith Dialogue* (London & New York: Continuum International Publishing Group, 2011).
- Murtadha Muthahhari, *Keadilan Ilahy*, terj. Agus Efendi (Bandung: Mizan, 1992).
- Peter L. Berger, *Langit Suci: Agama sebagai Realitas Sosial*, terj. Hartono (Jakarta: LP3ES, 1994).
- Stephen Prothero, *God Is Not One: the Eight Rival Religions that Run the World—and Why Their Differences Matter*, (HarperCollins e-books, 2010).
- Syed Muḥammad Naquib al-Aṭṭas, “Islam: Konsep Agama dan Dasar dari Etika dan Moralitas”, dalam Altaf Gauhar (ed.), *Tantangan Islam*, terj., Anas Mahyuddin, (Bandung: Pustaka, 1982).