

CORAK TAFSIR AQIDAH

(Kajian Komparatif Penafsiran Ayat-ayat Aqidah)

Ahmad Atabik

STAIN Kudus

atabik78@gmail.com

Abstrak

Artikel ini akan memaparkan tentang cora tafsir akidah dengan kajian spesifiknya komparasi penafsiran terhadap ayat-ayat akidah. Dalam kajian ilmu kalam (teologi), terdapat beberapa sekte yang banyak melakukan perdebatan dalam permasalahan kalam, yaitu Kaum Mu'tazilah dan Asy'ariyah. Pemikiran kedua sekte ini mengimbas kepada para mufassir (ahli tafsir) yang menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Masalah-masalah yang dulunya tidak terfikirkan, secara berangsur menjadi terfikirkan, tersistematisasi, terkonsepsi, dan terpolarisasi, bahkan acap kali berimplikasi pada pertengkaran antar umat Islam. Pada kajian ini, penulis setidaknya mendeskripsikan sekaligus menganalisa dua tema perdebatan kalam, yaitu permasalahan kalam Allah dan ru'yatullāh (melihat Allah). Dalam perdebatan terhadap dua tema tersebut, penulis juga menyuguhkan penafsiran dari sekte Mu'tazilah, Asy'ariyah, dan Salafi-Wahabi.

Kata kunci: tafsir al-Qur'an, akidah,

Abstract

This article seeks to describe the theological genre of Qur'anic exegesis with special reference to the comparative study on various Qur'anic exegesis towards theological verses. In the course of kalām (theology), there are plenty of Islamic sects, those who involved in the debate of disputed theological issues, most notable of them are the Ash'arite and the Mu'tazilite. Their contention concerning theological issues has also affected the mufassir (Qur'anic exegetes), those who interpret the Qur'anic verses. Some problems which are previously not taken into consideration, gradually systematized, conceived, polarized, and even cause the contention among Islamic community. In this paper, I describe and analyze two issues on kalām discourse; the word of God (kalām Allāh) and ru'yatullāh (seeing God in heaven). In the disputes on both issues, I also provide the Qur'anic exegesis from Mu'tazilite, Asy'arite, and Salafi-Wahabi.

Key words: Qur'anic exegesis, theology,

Pendahuluan

Menurut data sejarah, muncul dan berkembangnya "Ilmu Kalam" sebagai ilmu yang berbicara tentang aqidah Islam dengan menggunakan dalil-dalil naqliyah dan aqliyah, tidak lepas dari faktor internal Islam maupun faktor eksternal, semisal perluasan disiplin keilmuan Islam, yang kesemuanya secara akumulatif memperluas cakrawala pemikiran umat Islam. Masalah-masalah yang dulunya tidak terfikirkan, secara berangsur-angsur menjadi terfikirkan, tersistematisasi,

terkonsepsi dan terpolarisasi. Hal ini mengimbas pada terjadinya perbedaan persepsi (tanggapan atau pemahaman) tidak lagi dapat dihindari, termasuk perdebatan dalam kajian aqidah.¹

Dalam kajian ilmu kalam, para pakar telah banyak mengupas tentang ajaran aqidah berbagai mazhab. Asy-Syahrastani² (w. 548) semisal, ia

¹ Muḥammad Tholḥah Ḥasan, *Ahl as-Sunnah wa al-Jamā'ah: Dalam Persepsi dan Tradisi NU*, (Jakarta: Tantabora Press, 2005), xvi.

² Nama lengkapnya adalah Abū al-Faṭḥ 'Abd al-Karīm bin Abī Bakr Ahmad asy-Syahrastānī. Nama lebih dikenal dengan Asy-Syahrastānī. Nisbat asy-Syahrastānī kembali kepada Syahrastānī.

banyak memaparkan aliran-aliran teologi dalam sejarah umat manusia dalam kitabnya *al-Milal wa an-Nihal*. Sementara Abu Zahrah banyak mengetengahkan kajian tentang sejarah pemikiran sekse-sekte dalam Islam dalam karyanya *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyah*. Bahkan, Harun Nasution dalam karyanya *Teologi Islam* secara langsung menyuguhkan perbandingan tema-tema kajian yang diperselisihkan antar berbagai sekte tersebut. Semisal, fungsi wahyu, perbuatan-perbuatan Tuhan, sifat-sifat Tuhan, kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan, dan lainnya yang terkandung dalam tiga objek kajian aqidah (*Ilāhiyyāt, Nubuwwāt dan Sam'iyāt*) di atas.

Di antara sekte dalam Islam yang banyak melakukan perdebatan adalah kaum Mu'tazilah dan Asy'ariyah. Secara terbuka maupun melalui karya tulis banyak sekali kita disuguhkan perdebatan mereka terhadap tema kajian ilmu kalam di atas. Akhir-akhir ini, perdebatan tidak terbatas pada kedua sekte tersebut, namun meluas pada sekte yang baru lahir pada masa modern ini (abad 19), yaitu kaum Salafi Wahhābī. Mereka mengaku sebagai menganut mazhab salaf Ibnu Taimiyah. Mereka sering sekali menyerang pemikiran-pemikiran Mu'tazilah bahkan Asy'ariyah khususnya terkait dengan pemahaman dan penta'wilan ayat-ayat *mutasyābihāt* atau ayat-ayat tentang sifat Allah. Berangkat dari *view point* di atas, artikel ini akan dipaparkan secara tentang pemikiran tafsir aqidah sekte Mu'tazilah, Asy'ariyah, Salafi Wahhābī, Musyabbihah Mujassimah. Di akhir akan dilakukan aplikasi perdebatan dan komparasi penafsiran mereka terhadap beberapa ayat aqidah.

Corak Penafsiran

Dalam bahasa Arab, corak atau warna disebut dengan kata *laun*, yang mempunyai bentuk plural (*jama'*) *alwān*. Az-Zahabī dalam salah

yang merupakan bagian dari Khurasān, yang saat ini masuk kedalam wilayah negara Iran. Ia juga dikenal sebagai ulama di bidang ilmu kalam dan sejarah. Karyanya yang paling terkenal adalah *al-Milal wa an-Nihal*.

satu sub judul kitabnya *at-Tafsir wa al-Mufasssirūn* menyebutkan *ألوان التفسير في كل خطوة* (corak-corak penafsiran dalam setiap fase). Baidan menjelaskan bahwa corak penafsiran adalah suatu warna, arah atau kecenderungan pemikiran atau ide tertentu yang mendominasi sebuah karya tafsir. Corak penafsiran erat hubungannya dengan keahlian dalam bidang keilmuan tertentu seorang *mufasssir*.³ Menurut az-Zahabī apabila seseorang ahli dalam bidang studi tertentu menyusun tafsir, maka tafsirnya akan sangat diwarnai dengan bidang yang menjadi keahliannya itu. Misal, tafsir yang ditulis oleh seorang ahli sejarah (*muarrikh*) sangat dipengaruhi oleh unsur-unsur sejarah. Tafsir yang ditulis oleh seorang yang ahli hukum Islam, ahli retorika (*balāghah*), ahli tata bahasa Arab (*Ilmu an-Nahw*) akan dipengaruhi oleh keahliannya masing-masing.⁴

Menurut Baidan, kata kunci dari corak penafsiran adalah pada dominan atau tidaknya sebuah pemikiran atau ide dalam sebuah karya tafsir. Ini berarti, apabila sebuah kitab tafsir mengandung banyak corak dan kesemuanya tidak ada yang dominan karena porsinya sama, maka ini disebut corak umum. Namun, apabila ada salah satu pemikiran yang mendominasi tafsirnya, disebut corak khusus. Dan apabila ada dua corak atau lebih secara bersamaan yang kedua-duanya mendapat porsi yang seimbang, maka disebut dengan corak kombinasi. Sedangkan, corak khusus yang terkenal dalam kitab tafsir adalah, corak *fiqhī* (kecenderungan *mufasssir* pada bidang keilmuan hukum), corak *'aqā'idī* (aqidah), corak *lughawī* (bahasa), corak *falsafī* (filsafat dan pemikiran), corak *sufī* (tasawuf dan tarikat), corak *'ilmī* (*saintific*), corak *adabī ijtimā'ī* (sastra dan sosial).⁵ Artikel ini dimaksudkan secara spesifik akan lebih khusus membahas corak aqaidi (corak aqidah).

³ Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), Cet. II, 388.

⁴ Muhammad Husain az-Zahabī, *At-Tafsir wa al-Mufasssirūn* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1995), 39.

⁵ Lihat Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, 389.

Konsep Aqidah

Secara bahasa (etimologi), aqidah berasal dari kata *'aqada* – *ya'qidu* – *'aqda*⁶ – *'aqidata*. *al-'Aqdu* mempunyai arti ikatan (*ar-rabṭ*), perjanjian (*al-'ahd*) dan peneguhan. Apabila dikatakan *'aqadtu al-binā'* berarti aku mengikat bangunan, dan *'aqadtu al-'ahd* berarti aku mengikat janji. *Al-'aqd* juga berarti *at-tausīq* yaitu kepercayaan yang kuat dan juga *al-ihkām* berarti menetapkan dengan kuat.⁶

Sementara menurut istilah (terminologi) aqidah adalah iman yang teguh dan pasti, yang tidak bercampur dengan keraguan sedikitpun bagi orang yang meyakinkannya. Aqidah merupakan inti ajaran agama yang tetap dari masa ke masa. Aqidah tidak akan berubah meskipun para nabi yang membawa risalah Allah silih berganti sepanjang sejarah. Hal ini bisa dilihat dalam al-Qur'an, bagaimana Nabi Nuh, Nabi Hud, Nabi Shalih, Nabi Syu'aib mengajak umatnya menyembah Allah Yang Esa: "Wahai kaumku sembahlah Allah, sekali-kali tak ada Tuhan bagimu selain-Nya" (QS. al-A'raf: 59, 65, 73, 85).⁷

Dengan demikian, maksud dari Aqidah Islam yaitu keimanan yang teguh dan bersifat pasti kepada Allah (dengan bertauhid dan taat kepada-Nya) beriman kepada Malaikat-malaikat-Nya, Rasul-rasul-Nya, Kitab-kitab-Nya, hari akhir, takdir baik dan buruk dan mengimani seluruh apa yang telah benar tentang prinsip-prinsip agama (*uṣūluddīn*), perkara-perkara yang ghaib, beriman kepada apa yang menjadi ijma' dari *salaf aṣ-ṣālih*, serta seluruh berita-berita *qaṭ'ī* (pasti), baik secara ilmiah maupun secara amaliah.⁸

Sementara itu, dilihat dari segi objek kajiannya, para ulama *Ahl as-Sunnah wa al-Jamā'ah*, membagi kajian ilmu tauhid (yang tercakup dalam rukun iman: Iman kepada Allah, iman kepada malaikat-

Nya, kepada iman kitab-kitab-Nya, iman kepada para Rasul, iman kepada hari akhir, dan iman kepada qadha dan qadar-Nya) menjadi tiga bagian: 1) *'Aqīdah Ilāhiyyāt*; mempelajari tentang segala sesuatu yang berhubungan dengan Tuhan (Allah), seperti wujud Allah, sifat dan Asma' Allah; 2) *'Aqīdah Nubuwwāt*; yaitu mempelajari tentang segala sesuatu yang berhubungan dengan Nabi dan Rasul, mencakup mukjizat mereka dan kitab-kitab yang diwahyukan kepada mereka; 3) *'Aqīdah Sam'īyyāt*; yaitu pembahasan tentang segala sesuatu yang pengetahuannya tidak dapat dijangkau oleh akal, namun hanya bisa diketahui pendengaran dari dalil naqli berupa al-Quran dan as-Sunnah seperti malaikat, jin, alam barzah, akhirat dan azab kubur, surga dan neraka, dan yang lainnya.⁹

Tafsir Aqidah Mu'tazilah dan Zaidiyah

Dari segi embrio, Mu'tazilah muncul sebagai satu kelompok di komunitas pengikut Ali. Mereka mengasingkan diri dari masalah-masalah politik dan beralih ke masalah aqidah ketika Hasan turun dari jabatan khalifah untuk digantikan oleh Mu'āwiyah bin Abī Sufyān. Penggagas mazhab ini adalah Wāṣil bin 'Aṭā' Abū Zahrah.¹⁰ Sementara asy-Syahrstānī menjelaskan bahwa istilah Mu'tazilah juga muncul sebagai istilah pemikiran di akhir pemerintahan daulah Umawiyah. Mu'tazilah terkadang disebut juga dengan sebutan *aṣḥāb al-'adl wa at-tauḥīd*, sebagaimana mereka menamakan diri dengan *qadariyah*.¹¹

Secara umum, antara Mu'tazilah dan Zaidiyah mempunyai hubungan yang sangat erat. Hal ini diketahui dari sejarah keduanya. Imam Zaid (pendiri Zaidiyah) pernah berguru kepada Wāṣil bin 'Aṭā'. Namun lebih spesifik

⁶ Abī Husain Ahmad Ibnu Fāris, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1979), jld. 4, 86.

⁷ Muhammad Rabi'Jauharī, *Iqtināṣ al-'Awām min Iqtisād al-Ghazālī*, (Kairo: Dār al-Iṭṣām, 1998), 8.

⁸ Lihat Nasir 'Abd al-Karim Al-'Aql, 1412 H, *Mujmal Uṣūl Ahl as-Sunnah wa al-Jamā'ah fi al-'Aqidah*, (Riyāḍ: Dār al-Watan li an-Nasyr, 1412 H), 5.

⁹ Muhammad Rabi'Jauharī, *Iqtināṣ al-'Awām min Iqtisād al-Ghazālī*, 10.

¹⁰ Muhammad Abū Zahrah, *Tārīkh al-Mazāhib al-Islāmiyyah fi as-Siyāsah wa al-'Aqā'id, wa Tārīkh al-Mazāhib al-Fiqhiyyah* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabī, tth.), 134.

¹¹ Abī al-Faṭḥ Muhammad asy-Syahrstānī, *Al-Milal wa an-Nihal* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, tth.), 38.

dapat dikatakan bahwa Zaidiyah di Yaman dan Mu'tazilah merupakan sekte yang hampir sama. Sebab, Zaidiyah di Yaman juga berpegang teguh pada ajaran *al-Uṣūl al-Khamsah* yang menjadi lima pokok ajaran Mu'tazilah. Oleh sebab itu, kedua sekte ini terdapat banyak kesepahaman, meskipun juga terdapat beberapa perbedaan.¹² Perbedaan itu sejatinya hanya pada permasalahan imamah semata.

Meskipun terdapat dua aliran Zaidiyyah, yakni yang sepakat dengan Mu'tazilah dan yang kontra dengan Mu'tazilah, namun terjadi hubungan saling mempengaruhi satu sama lain di antara tokoh-tokohnya. Sebagian pengikut Mu'tazilah ada yang menjadi pengikut Zaidiyyah dan sebagian Zaidiyyah ada yang menjadi Mu'tazilah. Di antara mereka ada yang menggabungkan antara Zaidiyyah dan Mu'tazilah seperti al-Mahdī lidīnillāh Aḥmad bin Yahya al-Murtaḍā (764-840 H).¹³

Berkaitan dengan keyakinan terhadap sifat-sifat Allah, kaum Mu'tazilah dan Zaidiyah menetapkan bahwa sifat-sifat Allah bukanlah sesuatu yang lain dari Zatnya sendiri. Jika tidak demikian, maka menurut pendapat mereka akan terjadi *ta'addud al-quḍamā'* (yang *Qadīm* menjadi terbilang). Hal ini berarti bahwa mereka tidak mengakui adanya sifat-sifat Allah, sebab Mu'tazilah dan Zaidiyah mengatakan bahwa Zat Allah tidak boleh dibedakan dengan sifat-Nya.¹⁴ Sifat itu mereka ta'wilkan menjadi nama-nama dari Zat yang Maha Tinggi, bukan sifat-sifat nama itu. Daripada itu, mereka berkeyakinan bahwa Allah mengetahui dengan Zat-Nya bukan dengan ilmu-Nya (sebagaimana diyakini oleh *Ahl as-Sunnah wa al-Jamā'ah*).

¹² Abd al-Ghānī Qāsim Ghālib Asy-Syarjī, *al-Imām asy-Syaukānī: Hayātuhu wa Fikruhu* (Beirut: Muassasah ar-Risalah, tth.), 87.

¹³ Abdul Ghani Qasim Ghalib Asy-Syarjī, *al-Imām asy-Syaukānī*, 87.

¹⁴ Muhammad Abū Zahrah, *Tārīkh al-Mazāhib al-Islāmiyyah fī as-Siyāsah wa al-'Aqā'id, wa Tārīkh al-Mazāhib al-Fiqhiyyah* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabī, tth.), 127.

Hal ini berarti bahwa menurut Mu'tazilah dan Zaidiyah, Allah tidak mempunyai sifat. Definisi mereka tentang Tuhan, sebagaimana dijelaskan al-Asy'arī, bersifat negatif. Allah tidak mempunyai pengetahuan, tidak mempunyai kekuasaan, tidak mempunyai hajat dan sebagainya. Ini tidak berarti bahwa Allah bagi mereka tidak mengetahui, tidak berkuasa, tidak hidup dan sebagainya. Allah tetap mengetahui, berkuasa, namun mengetahui, berkuasa dan sebagainya bukan sifat dalam arti kata sebenarnya. Arti 'Tuhan mengetahui' kata Abu al-Huḍail, ialah Tuhan mengetahui dengan perantara pengetahuan dan pengetahuan adalah Tuhan sendiri. Dengan demikian, pengetahuan Tuhan sebagaimana dijelaskan Abu al-Huḍail adalah Tuhan sendiri, yaitu Zāt dan esensi. Arti 'Tuhan mengetahui dengan esensinya, kata al-Jubbā'ī ialah untuk mengetahui, Tuhan tidak berhajat kepada suatu sifat dalam bentuk pengetahuan atau keadaan mengetahui (Nasution, 1986: 135).¹⁵

Sikap Mu'tazilah yang menganggap bahwa Allah tidak mempunyai sifat, termasuk sifat *ma'ānī* (*quḍrah, iradah, sama', baṣar, kalam*) dan sifat-sifat lainnya yang disebut dalam al-Qur'an, berimplikasi pada penafian sifat kalam dari Allah. Penafian itu menurut pandangan mereka bertujuan untuk mensucikan Allah dari menyerupai yang baru, dan karena itu mereka menetapkan bahwa al-Qur'an adalah makhluk, bukan *qadīm*. Namun, dengan mengingkari sifat al-Kalam mereka secara otomatis mengingkari bahwa Allah *Mutakallim* (berfirman). Padahal terdapat beberapa ayat al-Qur'an yang menisbahkan kata al-kalam kepada Allah, semisal *وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا* (Allah telah berfirman kepada Musa). Ayat ini kemudian mereka ta'wilkan, Allah menciptakan *al-kalam* di pohon itu, sebagaimana Dia menciptakan segala sesuatu. Atas dasar itu, mereka menetapkan bahwa

¹⁵ Harun Nasution, *Teologi Islam, Aliran-Aliran, Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI-Press, 1986), 135.

al-kalām adalah makhluk dan karenanya al-Qur'an adalah makhluk Allah.¹⁶

Kaum Mu'tazilah dan Zaidiyyah telah menelurkan beberapa karya tafsir dan karya yang berkaitan dengan ayat *mutasyābihāt*, di antaranya; *al-Kasyāf* karya az-Zamakhsyārī, *Mutasyābihāt al-Qur'ān* karya al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār (keduanya merupakan ulama terkenal Mu'tazilah), as-Šamarāt al-Yāni'ah karya Syamsuddīn Yūsuf bin Aḥmad, dan lainnya.

Tafsir Aqidah *Musyabbihah-Mujassimah* (Antropomorpisme)

Tidak bisa dipungkiri, terdapat banyak ayat *mutasyābihāt* dalam al-Qur'an yang membicarakan tentang sifat Allah seperti *yad* (tangan), *'ain* (mata), wajah dan lainnya. Dalam menyikapi ayat-ayat *mutasyābihāt* tersebut, terdapat golongan yang berpegang pada nas secara zahir seperti makna bahasanya. Mereka adalah kaum *musyabbihah* dan *Mujassimah*. *Musyabbihah* berarti menyerupakan, sedangkan *Mujassimah* menisbahkan tubuh kepada Allah. Hal ini berarti bahwa kaum *musyabbihah* adalah golongan umat yang menyerupakan Allah dengan makhluk-Nya (bersifat materi), dengan mengatakan bahwa Allah menyerupai makhluk-Nya, dengan bertangan, berkaki, bertubuh seperti layaknya manusia. Sementara kaum *Mujassimah*, yaitu golongan umat yang berkeyakinan bahwa Allah mempunyai tubuh, yang terdiri dari daging, mata, tangan, kaki dan anggota tubuh lainnya. Bahkan mereka berkeyakinan Allah berjenis kelamin laki-laki.

Menurut al-Asy'arī dalam *Maqālāt al-Islāmiyyīn* (1990A: 106), kelompok yang berkeyakinan bahwa Allah menyerupai makhluk-Nya adalah sekelompok Syi'ah ekstrim dan kelompok ahli hadis dari kalangan al-Hisyāmiyah yang dinisbahkan kepada Hisyām bin al-Ḥakam. Mereka menyatakan bahwa Tuhan mempunyai bentuk serta anggota tubuh dan bagian-bagian tubuh lainnya, baik yang berupa

rohani maupun jasmani. Tuhan dapat naik dan turun, Tuhan dapat berdiam dan bergerak.¹⁷

Asy-Syarstānī menambahkan, selain kelompok al-Hisyāmiyah terdapat pula sekelompok ahli hadis dari golongan al-Khasywiyyah yang menganut aliran *tasybih* (penyerupaan). Asy-Syahrstānī (tth.: 93-94) dalam *al-Milal wa an-Niḥal* menguraikan riwayat dari al-Ka'bī dari sekelompok *musyabbihah* ini, bahwa Tuhan dapat dilihat di dunia dan Tuhan dapat ditemui, serta Tuhan pun bisa menemui mereka. Sebagaimana diriwayatkan dari Dāud al-Jawāribī, bahwa Tuhan berjasad, mempunyai darah dan daging, mempunyai anggota tubuh seperti tangan, kaki, kepala, lidah, dan daun telinga. Akan tetapi, menurutnya anggota tubuh Tuhan tidak sama dengan anggota tubuh makhluk. Darah Tuhan tidak seperti darah manusia, daging Tuhan tidak seperti daging manusia, karena terdapat perbedaan sifat Tuhan dengan manusia.¹⁸

Sementara kelompok *Mujassimah* dinisbatkan kepada al-Karāmiyyah pengikut Abū 'Abdullāh Muhammad ibn Karam (255 H). Mereka berkeyakinan bahwa Allah mempunyai sifat dan menyamakan sifat Allah dengan makhluk, serta meyakini *tajsīm* (antropomorpisme) bahwa Tuhan mempunyai anggota tubuh seperti manusia. Abū 'Abdullāh berpendapat bahwa Allah bersemayam di atas Arsy, Allah berada di atas semua benda, yang dinamakan '*jauhar*' (benda). Menurutnyanya lagi, Allah dapat berpindah-pindah, bergerak dan turun (asy-Syahrstani, tth.: 99).¹⁹ Berkaitan dengan karya tafsir *Mujassimah*, sementara ulama menduga bahwa tafsir Muqātil bin Sulaimān terindikasi banyak penafsiran-penafsiran yang berbau antropomorpisme.

Tafsir Aqidah al-Asy'irah (al-Asy'ariyah)

¹⁷ Abū al-Ḥasan Al-Asy'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa al-Ikhtilāf al-Muṣallīn* (Beirut: al-Maktabah al-'Asriyyah, 1990), 106.

¹⁸ Abī al-Faḥ Muhammad asy-Syahrstānī, *Al-Milal wa an-Niḥal* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, tth.), 93-94.

¹⁹ Abī al-Faḥ Muhammad asy-Syahrstānī, *Al-Milal wa an-Niḥal*, 99.

¹⁶ Muhammad Abū Zahrah, *Tārikh al-Mazāhib al-Islāmiyyah*, 152.

Telah dijelaskan sebelumnya, kaum Mu'tazilah yang didukung oleh kelompok Jahmiyyah menyatakan bahwa Allah tidak mempunyai sifat dan menafikan sifat-sifat Allah yang disebutkan dalam al-Qur'an. Telah dipaparkan pula tentang kaum *Musyabbihah* dan *Mujassimah*, yang memasukkan Zat Allah ke dalam kategori sifat-sifat yang baru, dengan berlebih-lebihan mereka menyatakan bahwa Allah mempunyai sifat yang mirip dengan sifat-sifat makhluk-Nya. Al-Asy'ari datang menjadi penengah kedua golongan tersebut. Al-Asy'ari menetapkan sifat-sifat yang terdapat dalam al-Qur'an maupun Sunnah. Al-Asy'ari menyatakan bahwa sifat-sifat *Mutasyābihāt* yang ada dalam al-Qur'an merupakan sifat yang layak bagi Zat Allah.

Dalam karyanya *al-Ibānah 'an Uṣūl ad-Diyānah*, al-Asy'ari menjelaskan bahwa ayat-ayat yang mengandung penyerupaan dengan Allah semisal *يَدِيدُ تَقْلُحًا* (Kepada yang telah Ku-ciptakan dengan kedua tangan-Ku [QS. Sad: 75]) 'tangan' Allah merupakan 'tangan' yang layak bagi Zat Allah yang Maha Mulia, bukan tangan fisik seperti tangan manusia. Bahkan, tangan-Nya merupakan 'sifat' sebagaimana pendengaran, dan penglihatan-Nya. Dengan ini, al-Asy'ari menafikan *tasybīh* (menyamakan Tuhan dengan makhluk) dan juga tidak menafikan sifat-sifat Allah (al-Asy'ari, 2010: 103-105).²⁰ Dalam hal ini, al-Asy'ari (dan generasi salaf) bersikap *tafwīd* dengan menyerahkan urusan ayat *mutasyābihāt* kepada Allah Swt. tanpa memberikan penta'wilan secara terperinci. Dan itu juga dilakukan oleh ulama-ulama salaf lainnya. Sikap *tafwīd* ini dilakukan karena menghindari sikap salah paham tentang penyerupaan Allah dengan makhluk-Nya.

Hanya saja, menurut ulama al-Asy'ariyah (generasi *khalaf*) apabila terdapat ayat-ayat *mutasyābihāt* ketika dipahami dengan makna zahir yang literal justru berimplikasi pada

penyerupaan Allah dengan makhluk atau pada pengertian yang tidak dapat dipahami tujuan dan sasarannya, maka memberikan makna bahasa lain (menta'wilkan) dengan makna yang pantas bagi Zat Allah tentu lebih baik.²¹ Semisal, kata 'tangan' diinterpretasikan dengan kekuatan atau kenikmatan, dan kata 'wajah' dapat dita'wilkan dengan Zat, seta kata 'turun ke bumi' dapat diartikan dengan sudah dekat hisab-Nya dan kedekatan-Nya dengan hamba-hamba-Nya (Abu Zahrah, tth.A: 234).

Para ulama al-Asy'ariyah dari kelompok salaf dan *khalaf khalaf* berbeda metode dalam menyikapi ayat *mutasyābihāt* yang berkaitan dengan sifat Allah. Kedua kelompok yang berbeda generasi tersebut sejatinya menggunakan ta'wil. **Kelompok salaf** dari *Ahl as-Sunnah wa al-Jamā'ah* yang dikenal dengan "*Mazhab as-Salaf*" atau "*Ṭarīq as-Salaf*" berijtihad melakukan ta'wil secara global yang disebut dengan istilah "**Ta'wil Ijmāli**". Pemberlakuan ta'wil ini dengan cara menggunakan nash secara zahirnya, namun meyerahkan makna yang dimaksudkan kepada Allah (metode *tafwīd*). Sedangkan, ulama al-Asy'ariyah dari **kelompok khalaf** melakukan cara dengan menjelaskan makna yang dimaksud oleh nash al-Qur'an dan Hadis yang samar (*mutasyābih*) tersebut, sehingga jelas maksudnya dan tidak menyerupakan Allah dengan makhluk. Penjelasan makna ini dengan cara memalingkan makna zahir (makna hakikat) kepada makna lain yang lebih sesuai keagungan-Nya. Pemalingan makna ini disebut dengan istilah "**Ta'wil Tafṣīli**".²² Penggunaan dua metode ta'wil ini menjadikan paham al-Asy'ariyah sebagai paham yang moderat. Di antara moderasi al-Asy'ariyah dalam hal beraqidah selalu mengambil jalan tengah (*tawassuṭ*) baik dalam metode maupun pola pikir. Tidak *over rationalist* seperti Mu'tazilah dan juga

²⁰ Al-Asy'ari, *Al-Ibānah 'an Uṣūl ad-Diyānah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2010), 103-105.

²¹ Muhammad Abū Zahrah, *Tarīkh al-Mazāhib al-Islāmiyyah*, 234.

²² 'Abdullah Al-Ḥarārī, *Asy-Syarah al-Qawim fi Halli Alfaz as-Sirat al-Mustaqim* (Beirut: Dar al-Mutasyayi' li at-Tiba'ah, 2004), 195-196.

tidak *over literalist* seperti kaum *Musyabbihah* dan *Mujassimah*.

Paham al-Asy'arī yang dikenal moderat ini dengan cepat menyebar seantero dunia Islam, sehingga kaum muslimin di dunia secara mayoritas berpegang pada paham aqidah al-Asy'arī. Tersebarinya paham al-Asy'arī tidak lepas dari peran para ulama berpengaruh dalam dunia Islam, semisal al-Baqillānī (w. 403 H), al-Juwainī (w. 478 H), al-Ghazālī (w. 451 H), as-Sanūsī (w. 833 H) (Hasan, 2005: 18-22). Selain para ulama kalam (*mutakallimīn*) yang menyebarkan paham al-Asy'arī tersebut, juga terdapat para mufassir al-Asya'irah yang kecenderungan penafsirannya pada paham al-Asy'arī, yaitu: as-Samarqandī (w. 375 H) dengan karya tafsirnya *Baḥr al-'Ulūm*, as-Ša'labī (w. 427 H) dengan karya tafsirnya *Tafsir as-Ša'labī*, al-Mawardī (w. 450 H) dalam karyanya *an-Nukat wa al-'Uyūn*, Ibnu al-Jauzi dalam karyanya *Zād al-Masīr*, Ibnu 'Aṭīyah dalam karyanya *al-Muḥarrar al-Wajīz fī at-Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*, al-Ālusī dalam tafsirnya *Rūḥ al-Ma'ānī*, Fakhruddīn ar-Rāzī dengan tafsirnya *Mafātīḥ al-Ghaib* dan banyak mufassir lainnya.²³

Sikap moderat yang disampaikan oleh al-Asy'arī dan para penganutnya (al-Asy'ariyah atau al-Asyā'irah) tidak lepas dari cara al-Asy'arī pengambilan dalil (*istidlāl*). Al-Asy'arī menggunakan dua dalil sekaligus (*naqlī* dan *aqlī*) dalam berargumentasi dengan persoalan aqidah. Ia tidak hanya menggunakan ayat-ayat al-Qur'an dan hadis dalam menetapkan sifat-sifat Allah, para rasul-Nya, hari kiamat, malaikat, hisab serta nikmat surga dan siksa neraka, namun juga memerankan fungsi akal dan dalil-dalil rasional dalam membuktikan kebenaran dalil naqli tersebut. Sebaliknya, ia tidak hanya menjadikan akal sebagai pemutus terhadap nash dalam menginterpretasikannya, namun juga berpegang kepada pengertian literal teks. Meskipun demikian,

²³ Muhammad bin 'Abdurrahman Al-Maghrawī, *al-Mufasssirun baina at-Ta'wīl wa al-Isbāt fī Āyāt aṣ-Ṣifāt*, (Riyāḍ: Muassasah ar-Risalah, 2000), 543.

ia menjadikan akal sebagai pembantu untuk memahami dan mendukung zahir suatu teks.²⁴

Tafsir Aqidah Salafi Wahhabi

Mengenai aqidah sifat-sifat Allah, kaum Salafi menetapkan apa-apa yang Allah dan Rasulnya telah tetapkan atas diri-Nya, baik itu dengan Nama-Nama maupun dengan sifat-Sifat-Nya, mensucikan-Nya dari segala aib dan kekurangan, sebagaimana hal itu telah disucikan oleh Allah dan Rasul-Nya. Terhadap hal ini kaum muslim wajib menetapkan Nama dan Sifat Allah sebagaimana yang terdapat dalam al-Qur'an dan as-Sunnah, dan tidak boleh dita'wil (Jawas, 2015: 162). Pendapat di atas sebenarnya bermuara pada pernyataan Ibnu Taimiyah bahwa metode salaf dan para Imam ahl as-Sunnah mengimani Tauhid *asmā' wa ṣifāt* dengan menetapkan apa-apa yang telah Allah tetap atas diri-Nya dan telah ditetapkan Rasulnya, tanpa *taḥrīf*²⁵, dan *ta'ṭīl*²⁶, serta tanpa *takyīf*²⁷ dan *tamsīl*²⁸. Menetapkan tanpa *tamsīl*, menyucikan tanpa *ta'ṭīl*, menetapkan semua sifat-sifat Allah dan menafikan persamaan sifat-Sifat Allah dengan makhluk-Nya.

Dengan demikian, menurut Abū Zahrah (tth.A: 195) mazhab salaf menetapkan sifat-sifat Allah atau keadaannya sesuai dengan zahir ayat tanpa menta'wilkannya. Hal ini berarti bahwa Allah mempunyai 'tangan' tanpa menjelaskan bagaimana bentuk tangan dan tanpa menyerupakan dengan makhluk-Nya. Allah juga mempunyai 'wajah', 'kaki', 'betis', 'mata' dan sifat-sifat lain tanpa menjelaskan bagaimana bentuknya. Allah 'naik',

²⁴ Muhammad Abū Zahrah, *Tārīkh al-Mazāhib al-Islāmiyyah*, 170.

²⁵ *Taḥrīf* juga disebut sebagai ta'wil menurut Salafi Wahabi, yaitu: merubah lafaz nama dan sifat, atau merubah maknanya, atau menyelewengkan dari makna sebenarnya.

²⁶ *Ta'ṭīl* adalah mengilangkan dan menafikan Sifat-Sifat Allah atau mengingkari seluruh atau sebagian Sifat-Sifat Allah.

²⁷ *Takyīf* adalah menerangkan keadaan yang ada padanya sifat atau mempertanyakan: Bagaimana sifat Allah itu? Atau menentukan sifat Allah itu hakekatnya begini dan begitu, seperti menyatakan: Bagaimana Allah bersemayam?.

²⁸ *Tamsīl* hampir sama dengan *tasybīh*, yaitu mempersamakan atau menyerupakan Allah dengan lainnya.

‘turun’ dan lainnya yang terdapat pada zahir nas al-Qur’an secara literal, bukan semata-mata zahir dan bukan majazi (metafor). Meskipun demikian, menurut Ibnu Taimiyah mazhab itu bukan *musyabbih* dan *mujassim* dan bukan pula nihilisme sebagaimana dikemukakan oleh Mu‘tazilah.²⁹

Meskipun pendapat di atas diklaim oleh pengikut Ibnu Taimiyah sebagai mazhab salaf atau hasil pemikiran Ibnu Taimiyah, namun Abū Zahrah (tth.A: 196) menjelaskan bahwa pendapat di atas sebenarnya pernah dikemukakan oleh Iman Ahmad ibn Hanbal pada abad ke-4 Hijrah. Baru pada abad ke-7, pemikiran-pemikiran Salafi Ibnu Hanbal ini kemudian dihidupkan kembali oleh Ibnu Taimiyah. Pemikiran literal yang dilakukan oleh mazhab Salafi Ibnu Hanbal ini justru pernah dibantah oleh ulama lainnya, semisal Ibnu al-Jauzī. Mereka menyatakan bahwa pandangan tersebut dapat mengakibatkan paham *tasybih* dan *jismiyyah*. Pemikiran Ibnu Taimiyah ini kemudian dikembangkan oleh Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhāb yang dikenal sebagai pencetus mazhab Wahhābī.³⁰ Namun pada dasarnya, kaum Wahhābī tidak membawa pemikiran baru tentang aqidah. Mereka hanya mengamalkan apa yang telah dikemukakan oleh Ibnu Taimiyah dalam bentuk yang lebih keras dibanding apa yang telah diamalkan Ibnu Taimiyah sendiri. Sementara itu, para ulama mazhab salaf sejak dicetuskan oleh Imam Ahmad ibn Hanbal telah banyak berkarya di bidang tafsir. Penafsiran mereka terhadap ayat-ayat aqidah dalam al-Qur’an mereka tafsirkan sesuai apa yang telah ditafsirkan oleh mazhab Salafi, yaitu menetapkan seluruh apa yang telah ditetapkan Allah dan Rasul-Nya dalam al-Qur’an dan hadis. Di antara karya tafsir yang banyak dijadikan rujukan oleh Salafi Wahhābī adalah; Ibnu Jarīr at-Ṭabarī dalam tafsirnya *Jāmi‘ al-Bayān fī Ta’wīl Ai al-Qur’ān*, al-Baghawī dalam karyanya *Ma‘ālim at-*

Tanzīl, Ibnu Kasir dalam tafsirnya *Tafsīr al-Qur’an al-‘Azīm*, Siddiq Khan dalam karyanya *Fath al-Bayān*, Muhammad Jamaluddin al-Qasimi dalam karyanya *Maḥāsīn at-Ta’wīl*, Muhammad Amin asy-Syanqiti dalam karyanya *Adwā’ al-Bayān*.³¹

Komparasi Penafsiran Ayat-ayat Aqidah

Melihat Allah (*Ru’yatullāh*)

Sebagian kaum muslimin percaya bahwa nikmat terbesar yang diperoleh orang mukmin ketika berada di surga adalah melihat Allah (*ru’yatullāh*) dengan mata pandangan mereka. Mayoritas ulama, baik salaf maupun *khalaf*, mempercayai adanya *ru’yatullāh* ini dengan menguatkan beberapa dalil aqli dan naqli. Tidak ketinggalan, asy-Syaukānī juga mempunyai pendapat tentang persoalan ini. Dalam penafsirannya terhadap beberapa ayat yang sering digunakan dalil oleh ulama yang meyakini kebenaran *ru’yatullāh* di hari kiamat, asy-Syaukānī juga memberikan penjelasan yang lebih terhadap persoalan ini.

Dalil yang sering digunakan oleh para ulama dalam menyatakan *ru’yatullāh* adalah *وجوه يومئذ ناضرة, إلى ربها ناظرة* (QS. Al-Qiyamah: 22 dan 23). Dalam menafsirkan ayat ini, asy-Syaukānī (2014E: 449) menjelaskan, *وجوه* *يومئذ ناضرة*, wajah orang-orang mukmin pada hari itu berseri-seri, yaitu segar, lembut, dan baik, laksana tanaman yang hijau. Hal ini berarti kehidupan mereka baik dan penuh kebahagiaan. Sementara dalam menafsirkan, *إلى ربها ناظرة*, kepada Tuhannya mereka melihat. Kata *ناظرة* diambil dari *النظر* yang berarti melihat, yaitu memandang-Nya sedemikian rupa. Pendapat ini dipegangi oleh mayoritas ahli ilmu, dan sebagaimana dikuatkan oleh hadis-hadis shahih yang *mutawātir*, bahwa kaum mukminin akan melihat Tuhannya

²⁹ Muhammad Abū Zahrah, *Tārikh al-Mazāhib al-Islāmiyyah*, 195.

³⁰ Muhammad Abū Zahrah, *Tārikh al-Mazāhib al-Islāmiyyah*, 196.

³¹ Muhammad bin ‘Abdurrahman Al-Maghrawī, *al-Mufasssīrūn baina at-Ta’wīl wa al-Isbāt fī Āyāt aṣ-Ṣiḥāf*, (Riyāḍ: Muassasah ar-Risalah, 2000), 519.

pada hari kiamat kelak sebagaimana mereka melihat bulan pada malam purnama. Dalam menguatkan pendapatnya ini, asy-Syaukānī mengambil beberapa penafsiran dari Ibnu Kasir dan Mujahid. Ibnu Kasir menyatakan, *ru'yatullāh* telah disepakati oleh para sahabat, tabi'in, dan para pendahulu umat ini, sebagaimana disepakati oleh para imam-imam dan ulama Islam.³²

Ayat lain yang dijadikan pedoman *ru'yatullāh* di akhirat adalah firman-Nya: *وزيادة للذين احسنوا الحسنى* (Bagi orang yang berbuat baik, ada pahala yang terbaik [surga] dan tambahannya [QS. Yunus: 26]). Asy-Syaukānī (2014C: 616) menyuguhkan beberapa penafsiran tentang ayat ini dan diakhiri dengan pengunggulan (pentarjihān) terhadap salah satu pendapat. Asy-Syaukānī cenderung menafsirkan *الحسنى* dengan surga. Sementara *الزيادة* terdapat beberapa pendapat; 1) karunia yang ditambahkan kepada ganjaran tersebut, seperti firman-Nya: *ليفهم أجورهم ويزيدهم من فضله* (agar Allah menyempurnakan kepada mereka pahala mereka menambah dari mereka karunia mereka [QS. Fatir: 30]); 2) *Qīla* (ada yang berpendapat): melihat Allah di hari surga; 3) *Qīla* (pendapat lain) dilipat gandakannya satu kebaikan menjadi sepuluh kali lipatnya; 4) *Qīla* (pendapat lain menyebutkan) bahwa *الزيادة* adalah berupa kamar yang terbuat dari mutiara; 5) *Qīla* : ampunan dan keridhaan dari Allah.³³

Para ulama kalam dan ahli tafsir berbeda dalam menyikapi *ru'yatullah* ini. Kaum Mu'tazilah meyakini bahwa Allah tidak bias dilihat, baik di dunia maupun di akhirat. Di antara ulama Mu'tazilah yang bersuara lantang terhadap permasalahan ini adalah Qādī Abd

al-Jabbār. 'Abd al-Jabbār menyatakan bahwa di antara alasan yang dipakai oleh kaum yang meyakini adanya '*ru'yatullāh*' adalah ayat yang menyatakan bahwa di hari Kiamat kelak, wajah kaum muslimin berseri-seri Allah Swt. Sebagaimana firman-Nya: *وجوه يومئذ ناظرة إلى ربها ناظرة*. 'Abd al-Jabbār menolak pendapat ini seraya mengemukakan beberapa alasan: Pertama, lafaz *نظر* (dalam ayat di atas *ناظرة*) tidak selamanya bermakna melihat (*رأى*), karena lafaz ini apabila dihubungkan dengan *العين* (mata) mempunyai arti usaha untuk melihat (*طلب الرؤية*) sebagaimana dikaitkan dengan *القلب* (hati) maka mempunyai arti usaha untuk tahu (*طلب المعرفة*). Apabila *نظر* diartikan melihat, maka terkesan mengarahkan pandangan mata ke suatu arah. Maka konsekuensinya Allah berarti *jisim* (jasmani), dan ini mustahil bagi Allah, karena Allah bukan *jisim*. Oleh karena itu, *إلى ربها ناظرة* harus dita'wilkan dengan makna Bahasa lain, yang sesuai dengan keagungan-Nya, yaitu menanti-nanti nikmat dari Allah.³⁴

Kedua, penggunaan lafaz *نظر* bukan saja pada makna melihat (*رأى*), namun juga digunakan untuk makna menanti (*انتظر*), bahkan terkadang juga digunakan untuk makna berpikir agar memperoleh suatu pengetahuan. Oleh sebab itu, pada konteks ini *نظر* bisa dimaknai *انتظر* (menanti). Ketiga, pada ayat ini didahului dengan lafaz *وجوه*, dalam literatur Bahasa Arab pengkaitan antara *نظر* dengan wajah tidak dapat diterima, sementara pengkaitan *نظر* (melihat) dengan *وجه* (wajah) tidak dikenal dalam literatur Bahasa Arab, yang hanya dikenal adalah pengaitan antara *عين* (mata) dengan *نظر* (penglihatan).³⁵

Lebih lanjut Abd al-Jabbār menjelaskan, bahwa aliran yang tidak sejalan dengan

³² Muhammad bin Ali Asy-Syaukānī, *Fath al-Qadīr al-Jāmi' baina Fannai ar-riwāyah wa ad-dirāyah min 'ilm at-Tafsir*, (Beirut: Dār Ibn Hazm, 2014), Jld. V, 449.

³³ Muhammad bin Ali Asy-Syaukānī, *Fath al-Qadīr*, Jld. III, 455.

³⁴ Machasin, *al-Qadi Abd al-Jabbar (Mutasyabih al-Qur'an: Dalih Rasionalitas al-Qur'an)* (Yogyakarta: LKiS, 2000), 143.

³⁵ Machasin, *al-Qadi Abd al-Jabbar (Mutasyabih al-Qur'an, 144.*

pemikiran kami berkeyakinan bahwa permintaan Nabi Musa As. (dalam QS. al-Baqarah: 55) untuk melihat Allah dapat dijadikan justifikasi adanya kemungkinan melihat-Nya. Karena kalau Allah tidak dapat dilihat maka Musa As. tidak akan memintanya. Abd al-Jabbār menjawab, permintaan tidak menunjukkan apakah yang diminta itu berbeda-beda keadaannya. Karena bisa jadi orang mengajukan pertanyaan untuk meyakinkan orang lain yang mendengarnya, meskipun yang diminta itu tak mungkin dilakukan. Lebih dari itu, menurut Abd al-Jabbār jawaban Allah *لن تراني* (kamu sekali-kali tidak akan bisa melihatku) justru dijadikan landasan oleh Mu'tazilah bahwa Allah tidak mungkin dilihat di dunia maupun di akhirat kelak.³⁶

Sementara ayat lain yang dijadikan justifikasi oleh ahl as-Sunnah dalam berkeyakinan bahwa orang mukmin bisa melihat Allah di surga adalah *للذين احسنوا الحسنی وزيادة*, kaum ahl as-sunnah wa al-jama'ah menguatkannya dengan beberapa hadis (sebagaimana telah dijelaskan di atas). Abd al-Jabbār menjawab, ayat ini tidak terdapat di dalamnya pengertian lahiriyah yang memberikan petunjuk bahwa Allah bisa dilihat, sekalipun dari kata *وزيادة*, tidak bisa lantas tambahan diartikan orang yang beriman akan masuk surga dan mendapat kenikmatan tambahan melihat Allah. Karena yang dikatakan oleh Ahl as-Sunnah, melihat Allah adalah nikmat yang paling besar, jadi tidak mungkin melihat tuhan sebagai mengalahkan kenikmatan sebelumnya yaitu masuk surga. Dengan demikian ayat tambahan ini dengan sendirinya tidak boleh diartikan sebagai melihat Allah.³⁷

Sebagai perbandingan, akan diungkap tentang pemikiran kaum al-Asya'irah atau al-Asy'ariyah tentang masalah ru'yatullah ini.

Salah seorang mufassir al-Asy'ariyah yang secara panjang lebar membahas *ru'yatullāh* dalam penafsirannya adalah Fakhruddīn ar-Rāzī. Dalam menafsirkan QS. al-An'am: 103, *لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف ريحنا*, ar-Rāzī menjelaskan bahwa ayat ini bagi mazhab kami (al-Asy'arī) merupakan dalil bahwa Allah boleh dilihat oleh orang mukmin kelak di hari kiamat. Ar-Rāzī menguatkan dengan pernyataan bahwa dalam ayat ini Allah memuji diri-Nya "Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata", kalau Allah tidak boleh dilihat pada tidak ada pujian dengan firman-Nya tersebut, bukankah sesuatu yang tidak ada tidak boleh dilihat.³⁸

Selanjutnya ar-Rāzī menggunakan dalil, baik *naqlī* maupun *aqlī* dalam menyatakan keyakinan *ru'yatullāh* ini: 1) Nabi Musa meminta kepada Allah untuk dapat melihat-Nya, ini merupakan dalil bahwa Allah boleh dilihat, kalau tidak boleh maka tidak permintaan tersebut. 2) Allah mengaitkan melihat-Nya dengan tetapnya gunung, dengan firman-Nya: "apabila gunung itu tetap ditempatnya maka kamu bisa melihat-Ku", tetapnya gunung boleh dan mengaitkan sesuatu yang boleh maka itu boleh. 3) berpegang pada ayat QS. al-An'am: 103, sebagaimana yang telah dijelaskan. 4) berpegang pada QS. Yunus: 26 yang dikuatkan dengan hadis-hadis yang shahih. 5) berpegang pada QS. 110, Pernyataan Allah 'barangsiapa mengharap berjumpa dengan Tuhannya' dapat dijadikan dasar bahwa Allah memungkinkan ditemui di hari kiamat. 6) berpegang pada QS. al-Mutaffifin: 15, ayat ini menjadi dasar bahwa orang kafir saja terhalang melihat Tuhannya. 7) berpegang pada QS. al-Qiyamah: 22-23, ayat ini berbicara secara nyata bahwa wajah kaum

³⁶ Machasin, *al-Qadi Abd al-Jabbar (Mutasyabih al-Qur'an)*, 143.

³⁷ Machasin, *al-Qadi Abd al-Jabbar: Mutasyabih al-Qur'an*, 146.

³⁸ Abū 'Abdullāh Muḥammad bin 'Umar Fakhruddīn ar-Rāzī, *Mafātiḥ al-Ghaib* (Kairo: Dār al-Ḥadīṡ, 2012), jld. XV, 534.

mukmin di surga kelak berseri-seri, karena melihat Tuhannya.³⁹

Sementara itu, kaum Salafī Wahhābī mempunyai keyakinan yang hampir sama dengan al-Asy'ariyā, yaitu meyakini bahwa kaum mukmin kelak di hari kiamat dapat melihat Allah. Al-Fauzān, salah seorang ulama Wahhābī ketika memberi komentar kitab 'al-'Aqīdah at-Ṭahāwīyah', menyatakan bahwa kaum mukmin akan melihat Allah langsung dengan mata telanjang sebagaimana mereka melihat bulan pada malam purnama, bahkan sebagaimana mereka melihat matahari yang bersinar cerah pada hari yang tidak berawan. Pernyataan ini didasarkan pada QS. al-Qiyamah: 22-23. Lanjut al-Fauzan, kata *ناظرة* (melihat), maknanya adalah melihat secara langsung dengan mata kepala. Ketika dikatakan, "Saya melihat kepada sesuatu", berarti anda melihatnya langsung. Kata *النظر* yang apabila dijadikan kata kerja transitif dengan *إلى* (ke) maka maknanya adalah langsung dengan mata.⁴⁰ Al-Fauzan sebagaimana dalam 'al-'Aqīdah at-Ṭahāwīyah' mendasarkan *ru'yatullāh* berdasarkan dalil-dalil yang telah dikemukakan oleh asy-Syaukānī maupun ar-Rāzī di atas.

Dari pada itu, meskipun al-Asy'ariyah dan Salafī Wahhābī sama-sama menetapkan dan meyakini *ru'yatullāh* di akhirat, namun terdapat perbedaan antara keduanya. Wahhābīyah yang mempunyai kecenderungan seperti kaum Musyabbīyah dan Mujassimah yang menyatakan bahwa Ahli surga dapat melihat Allah disertai dengan arah. Hal ini dibangun di atas ideologi mereka bahwa keberadaan Allah membutuhkan tempat. Bagi Wahhābī, syarat sesuatu dapat dilihat adalah ketika sesuatu itu butuh terhadap arah dan tempat. Sementara al-Asy'ariyah menyatakan bahwa Allah dapat

dilihat tanpa disertai arah. Bagi al-Asy'ariyah syarat sesuatu bisa dilihat adalah wujud, tanpa harus membutuhkan arah, karena sesuatu yang wujud pasti bisa dilihat. Dan Allah adalah *Zat* yang wujud, oleh karena itu Allah boleh untuk dilihat.

Kalam Allah (Al-Qur'an: *Qadīm* atau *Makhluk?*)

Membicarakan tentang sifat kalam Allah tidak lepas dengan persoalan al-Qur'an sebagai Kalam Allah. Persoalan ini pernah menyita perhatian kaum muslimin sejak Daulah 'Abbasiyah masa al-Ma'mūn sampai al-Wāsiq, sehingga memunculkan fitnah yang melanda kaum muslim saat itu dengan diterapkannya *mihnah*⁴¹ kepada setiap ulama yang menjabat sebagai qadi atau hakim. Persoalan yang muncul adalah, apakah al-Qur'an makhluk (*ḥādīs*), ataukah *qādīm*? Pada hakikatnya, persoalan tentang kalam Allah merupakan persoalan kalam, namun bermula pada masa khalifah al-Ma'mun, persoalan ini terseret kepada persoalan politik.

Dalam persoalan *qādīm* dan makhluknya al-Qur'an, muncul dua pendapat yang saling berlawanan; 1) Mu'tazilah yang menyatakan bahwa al-Qur'an adalah makhluk (diciptakan). Pendapat ini sebenarnya dimunculkan pertama kali oleh al-Jahm ibn Ṣafwān (kelompok mereka disebut al-Jahmiyah). Ia menafikan sifat kalam bagi Allah. Argumentasi yang mereka bangun adalah, al-Qur'an terdiri dari beberapa bagian, yaitu ayat dan surat, yang satu

³⁹ Muḥammad bin 'Umar Fakhrudīn ar-Rāzī, *Mafātiḥ al-Ghaib*, jld. XV, 534-535.

⁴⁰ Shalih bin Fauzan, *Penjelasan Matan ath-Thahawīyah* (Jakarta: Darul Haq, 2011), 97.

⁴¹ *Mihnah* adalah Pengujian pejabat pemerintah dan orang-orang yang terkait dengan jabatan-jabatan mereka, yaitu para ahli fiqih dan hadis, serta semua orang yang mengurus masalah fatwa, pengajar dan pembimbing. Materi yang diujikan berkisar antar apakah al-Qur'an makhluk atau bukan (*qādīm*)? Apabila mereka menjawab bahwa al-Qur'an bukan makhluk, hukuman yang mula-mula diberlakukan adalah dicabutnya hak mereka sebagai pejabat, *qādi* atau hakim. Kemudian pada masa berikutnya hukuman berubah menjadi hukuman penjara, cambuk, penyiksaan bahkan ada yang sampai dibunuh. *Mihnah* ini terjadi pada tiga masa khalifah Abbasiyah, yaitu al-Ma'mun, al-Mu'tasim dan al-Wāsiq.

mendului yang lainnya. Segala sesuatu yang mendahului dan didahului tidak bisa bersifat *qadīm*, yaitu tak bermula; 2) al-Ḥanābilah dan al-Karamiyyah yang menyatakan bahwa al-Qur'an yang merupakan kalam Allah adalah *qadīm* (tidak diciptakan). Namun sikap mereka ekstrim sampai menganggap bahwa semua huruf, kata dan bunyi al-Qur'an adalah *qadīm*.

Kaum Mu'tazilah berkeyakinan bahwa Allah tidak mempunyai sifat, termasuk di antaranya adalah sifat Kalam dan sifat-sifat lain yang disebut di dalam al-Qur'an. Sifat-sifat itu mereka ta'wilkan menjadi nama-nama dari Zat Allah yang Maha Mulia, bukan sifat-sifat dari nama-nama itu. Hal ini berarti ketika kaum Mu'tazilah menafikan sifat al-Kalam bagi Allah, maka mereka mengingkari bahwa Allah adalah bersifat *Mutakallim* (Zat yang berfirman). Ayat-ayat al-Qur'an yang menisbatkan kata al-kalam kepada Allah Swt, semisal: *اميلكتك ملا ملكو* (Allah berbicara kepada Musa secara langsung), mereka ta'wilkan. Maksud ayat ini menurut mereka, Allah menciptakan *al-kalām* di pohon itu, sebagaimana Dia menciptakan segala sesuatu. Atas dasar itu mereka menetapkan bahwa al-kalam adalah makhluk Allah, oleh karena itu al-Qur'an juga makhluk.⁴²

Berbeda dengan kaum Mu'tazilah, al-Asy'ariyah berpendapat bahwa Allah mempunyai sifat kalam. Dengan demikian Allah *mutakallim*, Allah Maha berfirman. Segala sesuatu yang menjadi Sifat Allah adalah *qadīm*, maka kalam Allah adalah *qadīm*, demikian dinyatakan oleh al-Ījī dalam *al-Mawāqif* (Al-Ījī, 1998D: 103). Lebih lanjut ia menjelaskan bahwa dalil menunjukkan bahwa Allah Maha berfirman adalah *ijma'* para Nabi dan berita mereka secara *mutawātir* yang menetapkan bahwa Allah berfirman kepada mereka, Allah memerintahkan

melakukan kebajikan, dan Allah melarang kemunggaran, Allah memberitahukan ini dan itu. Semua ini menjadi bukti bahwa Allah telah berfirman kepada para utusan-Nya. Ibnu Faurak (1987: 60) yang merangkup pendapat al-Asy'arī menyatakan kalam Allah yang *qadīm* merupakan *sifāt zātiyyah* jika dilihat dari asalnya. Karena sesungguhnya Allah itu terus menerus disifati dengan sifat kalam dan maha kuasa untuk berbicara. Hal ini terjadi ketika Allah memperdengarkan kalam (firman)-Nya kepada Nabi Musa dan Nabi Muhammad tanpa melalui perantara.⁴³

Kelompok al-Ḥanābilah menyatakan bahwa kalam Allah adalah *qadīm*, konsekwensi *qadīmnya* al-Qur'an ini, bahwa semua huruf, kata, dan bunyi al-Qur'an adalah *qadīm*, karena huruf dan suara merupakan esensi dari Zat-Nya. Hampir sama dengan al-Ḥanābilah, al-Karamiyyah yang merupakan manifestasi dari kelompok *al-Mujassimah* berpendapat bahwa kalam Allah terdiri dari huruf dan suara, mereka bisa menerima bahwa itu adalah *ḥādīs*. Namun, mereka berkeyakinan bahwa Allah mempunyai sifat kalam yang *qadīm*, Allah berbicara layaknya berbicaranya makhluk.⁴⁴

Sedangkan asy-Syaukānī, dalam persoalan sifat kalam bagi Allah, ia menetapkan sifat kalam bagi Allah. Ayat-ayat al-Qur'an berkaitan dengan Allah berfirman, ia tafsirkan bahwa firman Allah kepada para nabinya dengan cara langsung tanpa melalui perantara. Dalam menyatakan pendapatnya ini, nampaknya asy-Syaukānī terpengaruhi mazhab al-Asy'arī sebagaimana yang telah dijelaskan di atas.

Dalam mendamaikan dua pandangan ekstrem yang saling bertentangan dalam

⁴² Muhammad Abū Zahrah, *Tārīkh al-Mazāhib al-Islāmiyyah*, 152.

⁴³ Allah berfirman secara langsung kepada Nabi Muhammad pada malam ketika beliau di *isra'* mi'rajkan Allah, berdasarkan firman-Nya: *يحيوا أم دبعي لي يحيوا* (Lalu dia menyampaikan kepada hamba-Nya (Muhammad) apa yang telah Allah wahyukan [QS. an-Najm: 10]).

⁴⁴ 'Ali Muhammad Al-Jurjānī, *Syarh al-Mawāqif*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1998), 149.

persoalan *qadīm*nya al-Qur'an, al-Asy'ariyah atau al-Asyā'irah berpendapat bahwa al-Qur'an adalah kalam Allah yang *qadīm*. Untuk mengatasi persoalan bahwa yang tersusun tidak bisa bersifat *qadīm*, mereka memberi definisi lain tentang firman atau kalam. Kalam Allah yang *qadīm* adalah kalam nafsi, yang *qāimun bi nafsih*, dan kalam bagi mereka adalah arti atau makna abstrak dan tidak tersusun. Kalam bukanlah apa yang tersusun dari huruf dan suara. Firman yang sebenarnya ialah apa yang terletak dibalik yang tersusun itu. Firman yang tersusun dari huruf dan kata-kata bukanlah firman Tuhan⁴⁵ (Nasution, 1986: 144). Selain menyatakan kalam Allah yang *qadīm*, al-Asy'ari menyatakan bahwa al-Qur'an yang telah diucapkan dan dibaca berupa huruf-huruf, kata-kata dan surat-surat merupakan baru (*ḥādīs*) serta diciptakan, karena hal itu merupakan *kalām lafzī* dari makhluk.

Mirip dengan al-Asy'arī, kaum Salafī yang Ibnu Taimiyah menjadi pionernya menyatakan bahwa Allah berbicara kepada makhluknya secara nyata. al-Qur'an Kalam Allah yang diturunkan dan bukan makhluk. Al-Qur'an yang diturunkan Allah kepada Rasulullah adalah benar-benar kalamullah, bukan perkataan selain-Nya. Tidak boleh berpersepsi bahwa al-Qur'an adalah hikayat (cerita), atau *ibarah* (ungkapan) dari kalam Allah atau ungkapan tentang kalam Allah. Al-Qur'an adalah kalam Allah; baik huruf-hurufnya maupun makna-maknanya. Kalam Allah bukan hanya huruf-huruf tanpa makna semata, dan bukan pula semata makna-makna tanpa huruf.⁴⁶

Dengan demikian, yang membedakan *qadīm*nya kalam Allah menurut al-Asy'ari dan kaum Salafī (Ibnu Taimiyah) adalah; 1) Huruf-huruf dan kata-kata yang tidak dianggap

qadīm oleh al-Asy'arī, sementara bagi kaum Salafī hal itu dianggap *qadīm*; 2) Menurut al-Asy'arī, kalam Allah merupakan kalam *nafsi*; yaitu *qā'im bi nafsih* (yang berdiri sendiri pada Zat-Nya), sementara menurut kaum Salafī, Kalam adalah *qadīm* ketika ia berbicara dengan kehendak dan kekuasaan-Nya. Sementara itu kalau dirunut lagi, pendapat *Mujassimah* di atas dipegangi oleh kelompok Salafī Wahhābī. Meskipun secara sepintas dapat diketahui bahwa pendapat ini saling kontradiksi, bagaimana mungkin al-Qur'an yang dikatakan *qadīm* tapi bercampur aduk dengan keyakinan hadis (baru)nya suara dan huruf.

Asy-Syaukānī dalam masalah yang terkait *qadīm* dan makhluknya al-Qur'an dapat dilihat ketika ia menafsirkan QS. al-Anbiyā': 2;

مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ
وَهُمْ يَلْعَبُونَ

Artinya: "Tidak datang kepada mereka suatu ayat Al-Qur'an pun yang baru (diturunkan) dari Tuhan mereka, melainkan mereka mendengarnya, sedang mereka bermain-main" (QS. Al-Anbiyā': 2).

Setelah menjelaskan kandungan ayat, asy-Syaukānī kemudian mengulas tentang permasalahan *qadīm* dan *ḥudūśnya* al-Qur'an. Ia menyatakan bahwa permasalahan ini telah memunculkan fitnah (*mihnah*) antara sesama muslim. Imam Ahmad bin Hambal yang menyatakan bahwa al-Qur'an adalah *qadīm* pernah mengalami pemukulan keras dan masuk penjara dari pihak Mu'tazilah yang menyatakan al-Qur'an adalah makhluk (*ḥādīs*). Banyak pula hujatan yang dialamatkan kepada imam *ahl as-sunnah* lantaran keengganan mereka menjawab pendapat yang menyatakan bahwa al-Qur'an adalah makhluk. Sebaliknya, telah ada beberapa ulama sunnah yang menghukumi

⁴⁵ Harun Nasution, *Teologi Islam*, 144.

⁴⁶ Ibnu Taimiyah, *al-'Aqidah al-Wasitiyyah*, (Riyāḍ: Maktabah Adwa' as-Salaf, 1999), 89-90.

kafir kepada orang yang menyatakan bahwa al-Qur'an adalah makhluk.⁴⁷

Dengan adanya kejadian tersebut, asy-Syaukânî memilih jalan yang paling selamat yaitu sikap *tawaqquf* (menahan diri dari menanggapi apa yang kedua belah pihak nyatakan). Asy-Syaukânî tidak sependapat dengan Mu'tazilah yang mengatakan bahwa al-Qur'an adalah makhluk (baru), demikian juga ia menolak pendapat imam al-Asy'arî yang menyatakan bahwa al-Qur'an adalah *qādim*. Menurutnnya, Nabi Saw., para sahabat dan tabi'in, dan umumnya para ulama salaf tidak pernah membicarakan masalah ini.⁴⁸

Simpulan

Dari beberapa uraian di atas dapat disimpulkan bahwa terdapat beberapa sekte yang banyak melakukan perdebatan dalam permasalahan kalam, yaitu kaum Mu'tazilah dan Asy'ariyah. Pemikiran kedua sekte ini mengimbas pada para *mufassir* (ahli tafsir) yang menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Dalam masalah kalam Allah, kaum mu'tazilah memandang bahwa Menafikan sifat al-Kalam bagi Allah, mengingkari bahwa Allah adalah bersifat *Mutakallim*. Allah menciptakan *al-kalām* di pohon itu, seba-gaimana Dia menciptakan segala sesuatu. Atas dasar itu mereka menetapkan bahwa *al-kalām* adalah makhluk-Nya, oleh karena itu al-Qur'an juga makhluk. Sementara menurut al-Asy'ari, Kalam Allah ada-lah *qādim*, namun huruf-huruf dan kata-kata tidak dianggap *qādim*. Kalam Allah merupa-kan kalam *nafsi*; yaitu *qā'im bi nafsih* (yang berdiri sendiri pada Zat-Nya). Berbeda dengan keduanya, Bersikap *tawaqquf* (menahan diri, dengan ti-dak bersikap apakah *qādim* atau makhluk). Karena Rasul dan para saha-batnya tidak pernah memper-soalkan hal ter-sebut.

⁴⁷ Muhammad bin Ali bin Muhammad Asy-Syaukânî, *Fathj al-Qadīr*, jld. III, 455.

⁴⁸ Muhammad bin Ali bin Muhammad Asy-Syaukânî, *Fathj al-Qadīr*, jld. III, 455.

Sedangkan dalam permasalahan *ru'yatullah*, kaum Mu'tazilah yang diwakili oleh Allah tidak dapat dilihat di akhirat. QS. Al-Qiyamah: 22-23 dita'wilkan dengan menunggu-nunggu rahmat da-ri-Nya. Kaum Mujassimah dan Musyabbihah menyatakan bahwa Ahli surga dapat melihat Allah disertai dengan arah. Hal ini dibangun di atas ideologi mereka bahwa keberadaan Allah membutuhkan tempat. Aliran al-Asy'ariyah menyatakan Orang mukmin bisa melihat Allah di surga berdasarkan nash-nash yang shahih. Ahli surga dapat melihat-Nya tanpa disertai arah, yang dilihat adalah wujud, sesuatu yang wujud pasti bisa dilihat.

Daftar Pustaka

- Abū Husain Ahmad Ibnu Fāris, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1979), Jld. 4.
- Abū Zahrah, Muhammad, *Tārīkh al-Mazāhib al-Islāmiyyah fī as-Siyāsah wa al-'Aqāid, wa Tārīkh al-Mazāhib al-Fiqhiyyah* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabī, tth.).
- al-'Aql, Nasir 'Abd al-Karim, *Mujmal Uṣūl Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah fī al-'Aqidah*, (Riyāḍ: Dār al-Watan li an-Nasyr, 1412 H).
- al-Asy'arī, Abū al-Ḥasan, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa al-Ikhtilāf al-Muṣallīn* (Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 1990).
- , *al-Ibānah 'an Uṣūl ad-Diyānah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2010), 103-105.
- al-Ḥarārī, 'Abdullah, *Asy-Syarh al-Qawim fī Halli Alfaz as-Sirat al-Mustaqim* (Beirut: Dar al-Mutasyayi' li at-Tiba'ah, 2004).
- Jauharī, Muhammad Rabī', *Iqtinas al-'Awam min Iqtisad al-Ghazali*, (Kairo: Dār al-'Itisām, 1998).
- al-Jurjānī, 'Ali Muhammad, *Syarh al-Mawāqif*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1998).
- al-Maghrawī, Muhammad bin 'Abdurrahman, *al-Mufassirūn baina at-Ta'wīl wa al-Isbāt fī Āyāt aṣ-Ṣifat*, (Riyāḍ: Muassasah ar-Risalah, 2000).

- Ḥasan, Muḥammad Tholḥah, *Ahl as-Sunnah wa al-Jamā'ah: Dalam Persepsi dan Tradisi NU*, (Jakarta: Tantabora Press, 2005).
- Harun Nasution, *Teologi Islam, Aliran-Aliran, Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI-Press, 1986).
- Ibnu Taimiyah, *al-'Aqidah al-Wasitiyyah*, (Riyāḍ: Maktabah Adwa' as-Salaf, 1999).
- Machasin, *al-Qadi Abd al-Jabbar (Mutasyabih al-Qur'an: Dalih Rasionalitas al-Qur'an)* (Yogyakarta: LKiS, 2000).
- Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), Cet. II.
- ar-Rāzī, Abū 'Abdullāh Muḥammad bin 'Umar Fakhruddīn, *Mafātiḥ al-Ghaib* (Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2012), Jld. XV
- Shalih bin Fauzan, *Penjelasan Matan ath-Thahawiyah* (Jakarta: Darul Haq, 2011).
- asy-Syahrastānī, Abū al-Faḥḥ Muhammad, *Al-Milal wa an-Nihal* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, tth.).
- asy-Syarjī, Abd al-Ghāni Qāsim Ghālib, *al-Imām asy-Syaukānī: Hayātuhu wa Fikruhu* (Beirut: Muassasah ar-Risalah, tth.).
- asy-Syaukānī, Muhammad bin Ali, *Faḥḥ al-Qadīr al-Jāmi' baina Fannai ar-riwāyah wa ad-dirāyah min 'ilm at-Tafsīr*, (Beirut: Dār Ibn Hazm, 2014), Jld. V.
- aḏ-Ḍahabī, Muhammad Husain, *At-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1995).