

**BAB III**  
**PENAFSIRAN MUHAMAD QURAIISH SHIHAB**  
**ATAS AYAT-AYAT KALAM DALAM “PROBLEM KETUHANAN”**

Tauhid adalah prinsip dasar seluruh agama samawi, tanpa kecuali, lebih-lebih agama *Ibrahimi*. Tauhid yang diajarkan oleh Nabi Muhammad saw. kepada umatnya, adalah ajaran yang juga disampaikan oleh seluruh nabi kepada umatnya masing-masing di seluruh zaman. Hanya saja, penjelasan mengenai hal tersebut disesuaikan dengan perkembangan pemikiran manusia dalam setiap generasi. Artinya, konsep tauhid yang diajarkan oleh Nabi Nuh kepada umatnya berbeda dengan konsep yang diajarkan Nabi Hud. Demikian pula konsep yang diajarkan Nabi Sholeh berbeda dengan para pendahulunya. Yang demikian tersebut mencapai puncaknya pada zaman Nabi Muhamad saw. Konsep Tauhid yang diajarkan kepada umat akhir zaman ini jauh lebih rasional dan logis daripada yang diajarkan nabi-nabi sebelumnya. Hal inilah yang kemudian disebut dengan pusat atau inti agama, yang memiliki wajah syariat berbeda, tetapi tetap dalam satu Tauhid, yang juga berfungsi menjiwai seluruh syariat tersebut.

Dalam *Tafsir al-Mishbah*, Muhamad Quraish Shihab mengatakan:

Kalau dalam alam raya ini ada matahari yang menjadi sumber kehidupan makhluk di pentas bumi ini, dan berkeliling di sekitarnya planet-planet tata surya, maka akidah tauhid merupakan matahari kehidupan ruhani dan berkeliling pula di sekitarnya sekian kesatuan yang tidak boleh melepaskan diri dari tauhid itu, karena kalau ia lepas maka ia akan binasa, seperti planet-planet yang mengitari tata surya itu bila keluar dari orbitnya. Kesatuan dimaksud antara lain, kesatuan alam semesta, kesatuan kehidupan dunia dan akhirat, kesatuan natural dan supranatural, kesatuan ilmu, kesatuan sumber agama samawi, kesatuan kemanusiaan, kesatuan

umat, kesatuan kepribadian manusia, kesatuan ruhani dan jasmani, dan lain sebagainya.<sup>1</sup>

Tauhid tersebut menjadi semacam matahari yang menjadi pusat tata surya, bagi seluruh syariat yang pernah ada yang mengambil bentuk berbeda-beda. Tauhid tersebut pula yang menjiwai seluruh syariat yang mengajarkan pengesa-an Tuhan, baik dalam sifat, zat maupun perbuatan-Nya.

Sehubungan dengan judul bab di atas, pada bagian ini pembahasan akan difokuskan pada problem ketuhanan. Dengan demikian, pembahasannya pun dimulai dari konsep dan hakikat ketuhanan itu sendiri untuk kemudian mengarah pada beberapa topik yang menyertainya, yang menjadi polemik di antara para mutakallimin klasik. Dengan demikian, penulis akan melacak dan menganalisa penafsiran Muhamad Quraish Shihab atas ayat-ayat kalam, lebih spesifik tentang problem ketuhanan, dalam *Tafsir al-Mishbah*.

Pembahasan mengenai problem ketuhanan sendiri mencakup pembahasan yang cukup luas yang saling terkait satu sama lain secara integral. Karena yang demikian, pembahasan tentang problem ketuhanan pun penulis batasi pada beberapa sub topik yang cukup urgen. Beberapa sub topik tersebut adalah: pertama, Konsep nama dan sifat Tuhan, yang meliputi; Konsep Nama dan Sifat, Sifat-Sifat Jismiyah (*Antrophomorphisme*), dan Melihat Zat Tuhan. Kedua adalah Kalam Tuhan (al-Qur'an). Ketiga Kehendak dan Kekuasaan Mutlak Tuhan. Keempat adalah Keadilan Tuhan. Dan kelima Perbuatan-Perbuatan Tuhan. Sedangkan terakhir atau keenam adalah Konsep Surga, Neraka dan Syafaat.

---

<sup>1</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah Pesan Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. VIII (Jakarta: Lentera Hati, 2005), 522.

## A. Konsep Nama dan Sifat Tuhan

### 1. Nama dan Sifat Tuhan

Jika seluruh aliran kalam klasik menerima konsep nama Tuhan, yang disebut dengan *al-Asma' al-Husna*, maka berbeda dengan konsep sifat Tuhan. Sebagaimana difahami, bahwa pendiri golongan Mu'tazilah, Wasil bin Atha', meniadakan sifat bagi Allah (*nafy al-sifat*). Alasan yang dikemukakan adalah, bahwa jika ada sifat yang terlepas atau berlainan dari Zat-Nya, maka memberikan arti adanya unsur lain yang *Qadim* selain Allah yang menempel pada-Nya. Artinya, bahwa konsep sifat yang terlepas atau berbeda dari Zat Tuhan akan menimbulkan *Ta'addud al-Qudama'* (berbilangnya yang qadim), yaitu Allah dan sifat-sifat-Nya.<sup>2</sup> Dengan sendirinya, tegasnya, hal ini tertolak secara logika, dan mustahil. Pendapat Wasil tersebut diperkuat oleh tokoh-tokoh Mu'tazilah berikutnya, di antaranya adalah Abu Hudzail. Ia mengatakan, bahwa Tuhan berkuasa melalui kekuasaan dan kekuasaan itu adalah esensi-Nya/ Zat-Nya.<sup>3</sup> Artinya, sifat Tuhan kuasa adalah Zat Tuhan sendiri.

Bagaimanapun, pemuka-pemuka aliran Mu'tazilah mengetahui dan memahami banyak ayat al-Qur'an yang menyebutkan secara jelas, bahwa Allah memiliki nama-nama dan sifat-sifat yang identik. Sifat-sifat yang harus ada secara akal, seperti *qadimun, alimun, hayyun*, dan sebagainya.

Namun, dengan alasan yang dikemukakan pendiri Mu'tazilah tersebut,

<sup>2</sup> Abu al-Fath Muhammad al-Karim Ibn Abu-Bakar Ahmad al-Shahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, (Kairo: Dar al-Ma'rifah, 1974), 49.

<sup>3</sup> Abi-Mansur 'Abd al-Qahir bin Tahir al-Baghdadi, *Ushul al-Din* (Istanbul: Mathba'ah al-Daulah, 1928), 92; Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid II (Jakarta: UI Press, 1984), 38.

mereka pun tidak mengakuinya. Dengan demikian untuk mengatasi problem sifat Tuhan sehingga sesuai dengan konsep yang mereka bangun sebelumnya, golongan Mu'tazilah yang rasional dan menyebut dirinya sebagai *ahl al-Tawhid*, pun berpendapat, bahwa Allah tidak memiliki sifat yang terpisah dari Zat-Nya. Sebagaimana ditegaskan Wasil bin Atha, bahwa Allah tidak memiliki sifat, dalam arti bahwa apa yang disebut sifat sebenarnya bukanlah sesuatu yang mempunyai wujud tersendiri di luar Zat Tuhan.<sup>4</sup> Sebaliknya mereka meyakini bahwa sifat-Nya adalah Zat-Nya itu sendiri.<sup>5</sup> Di antara tokoh mereka pun ada yang mengatakan:

Bahwasannya, sesungguhnya Dia (Allah) mengetahui dengan Zat-Nya, Berkuasa dengan Zat-Nya, Hidup dengan Zat-Nya, bukan dengan (sifat) Ilmu, Quadrat, serta Hayat, yaitu sifat-sifat yang qadim dan pengertian-pengertian yang melekat pada-Nya. Karena jika sifat-sifat tersebut berserikat dengan Allah dalam keqadiman yang merupakan sifat yang terkhusus bagi-Nya, maka sifat-sifat tersebut akan berserikat dengan-Nya dalam ketuhanan”.<sup>6</sup>

Maturidiyah Samarkand, dalam konsep sifat Tuhan ini, tidak sepakat dengan pendapat Mu'tazilah. Maturidiyah Samarkand berpendapat, bahwa Allah memiliki sifat, karena Allah itu *Qadirun, Alimun, Hayyun, Karimun, Jawwad*, dan disebut dengan sifat-sifat-Nya. Ini dibenarkan secara aqli dan naqli. Sebagaimana dikemukakan oleh Imam al-Maturidi, bahwa yang demikian itu secara jelas disebutkan oleh al-Qur'an dan seluruh kitab-

<sup>4</sup> Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, 38.

<sup>5</sup> Pendapat ini juga dikemukakan oleh pemimpin Mu'tazilah Baghdad, Abu al-Huzail. Lihat Abu al-Hasan al-Ash'ari, *Maqalat al-Islamiyyin*, (Tahqiq) Muhammad Muhy al-Din Abd al-Hamid (Kairo: Al-Nahdh al-Masdarayah, 1950), 224-225.

<sup>6</sup> Abi-Mansur Abd al-Qahir al-Baghdadi, *Ushul al-Din*, 91-92; pendapat serupa juga dikemukakan oleh mufasir aliran Mu'tazilah, al-Zamakhsari. Lihat Ja' Allah al-Zamakhsari, *Al-Minhaj fi-Ushul al-Din* (Tahqiq) Abbas Husain 'Isa Syarif al-Din (Mesir: Maktabah Markaz al-Ilmi wa al-Thaqafi, tt.), 6.

Nya.<sup>7</sup> Ia menegakkan, bahwa para utusan-Nya (rasul) juga menyebut sifat-sifat Allah dengan sifat sebagaimana tersebut di atas.<sup>8</sup> Artinya, bahwa konsepsi ulama dari berbagai aliran yang menerima dan mengakui adanya sifat bagi Tuhan adalah sesuai dan sejalan dengan teks al-Qur'an dan hadis-hadis Rasulullah saw.

Pendiri aliran Maturidiyah, Imam Abu> Mansur al-Maturidi> mengomentari pendapat Mu'tazilah dengan mengatakan,

“Pada dasarnya semua umat Islam menerima konsep sifat Tuhan, kecuali segolongan orang yang mengarahkan sifat-sifat itu kepada selain-Nya. Mereka menyangka, bahwa menetapkan nama dan sifat-sifat bagi Allah itu berarti menyerupakan-Nya dengan sesuatu yang lain. Padahal nama atau sifat itu tidak memiliki wujud. Dia dinamakan sebagaimana Dia menamakan diri-Nya, dan Dia disifatkan sebagaimana Dia mensifati diri-Nya”.<sup>9</sup>

Aliran Ash'ariyah menjelaskan, bahwa sifat dan zat adalah intetitas yang berbeda, sifat itu bukan zat dan sifat itu tidak dapat dipisahkan dari zat dalam keadaan apapun.<sup>10</sup> Artinya, sifat itu intetitas yang menempel dan melekat pada Zat dan tidak bisa dipisahkan dari Zat. Aliran ini menegaskan, bahwa Allah memiliki nama dan sifat yang sebenarnya bukan sesuatu yang lain dari diri-Nya sebagaimana yang dikatakan oleh Mu'tazilah.<sup>11</sup>

Pada dasarnya aliran Ash'ariyah mengambil jalan tengah antara Mu'tazilah dan Hasyawiyah-Mujassimah. Ash'ariyah menetapkan adanya sifat-sifat Tuhan berdasarkan ayat-ayat al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi

<sup>7</sup> Abu>Mansur al-Maturidi> *Kitab al-Tawhid* (Beirut: Maktabah al-Irshad, 2001), 106.

<sup>8</sup> Ibid.,

<sup>9</sup> Ibid.,

<sup>10</sup> Menurut al-Ash'ari: “*Asshifat laisat al-dzat, wa la>hiya ghairaha*”. Lihat Abu al-Hasan al-Ash'ari, *Kitab al-Luma' fi>Radd ala>ahl al-Ziyagh wa al-Bida'>* (Kairo: Sharikah Musahamah, 1955), 28.

<sup>11</sup> Abu al-Hasan al-Ash'ari, *Maqalat al-Islamiyah*, 320.

Muhamad saw. yang menyebutkan hal itu. Mereka menetapkan sifat-sifat Tuhan yang sesuai dan cocok dengan zat Tuhan tetapi tidak menyerupai sifat-sifat makhluk. Maka, menurut Ash‘ariyah, pendengaran-Nya tidak seperti pendengaran makhluk, penglihatan-Nya tidak seperti penglihatan makhluk, dan pembicaraan-Nya juga tidak seperti pembicaraan makhluk.<sup>12</sup>

Ash‘ariyah memberikan beberapa contoh, misalnya sifat *alim*, mereka mendasarkan pada beberapa ayat al-Qur’an, di antaranya QS. al-Nisa [4]: 166,<sup>13</sup> dll.<sup>14</sup> Demikian pula sifat-sifat yang lain, bukan tidak ada pada Allah sebagaimana dikatakan Mu‘tazilah. Sebaliknya sifat-sifat itu ada, bukan Zat-Nya namun tidak terpisahkan dari Zat-Nya. Misalnya sifat *al-sama’*, *al-bashr*, dan *quwwah*. Yang terakhir tersebut aliran ini mendasarkan pada ayat QS. Fushilat [41]: 15.<sup>15</sup>

Dalam hal ini, pendukung aliran Ash‘ariyah, Imam al-Ghazali, mengatakan, bahwa sifat-sifat Tuhan tersebut bukan berarti sama dengan Tuhan, tetapi lain dari esensi Tuhan, hanya saja ada dan melekat pada esensi Tuhan.<sup>16</sup> Abu Zahrah pun mengatakan, bahwa al-Ash‘ari berpendapat, sifat-sifat Tuhan itu cocok dan sesuai dengan Zat dan Kemuliaan Tuhan, tetapi

<sup>12</sup> Muhamad Abu Zahrah, *Sejarah Aliran-aliran dalam Islam Bidang Politik dan Akidah*, terj., Sobahussurur (Ponorogo: PSIA-ISID Gontor, 1991), 190-191.

لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَكُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا ﴿١٣﴾

<sup>14</sup> Abu al-Hasan al-Ash‘ari, *Maqalat al-Islamiyyin*, 320.

<sup>15</sup> Ayat tersebut berbunyi:

فَأَمَّا عَادُ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يَحْحَدُونَ ﴿١٥﴾

<sup>16</sup> Abu-Hamid al-Ghazali, *al-Iqtisad fi-al-I‘tiqad* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1983), 138-139.

tidak menyerupai dengan sifat-sifat makhluk. Maka Pendengaran Allah tidak seperti pendengaran makhluk, penglihatan-Nya tidak seperti penglihatan makhluk, dan pembicaraan-Nya juga tidak seperti pembicaraan makhluk.<sup>17</sup>

Aliran tradisional lain, Maturidiyah Bukhara, berpendapat sama dengan pendapat aliran Ash'ariyah dan juga Maturidiyah Samarkand, yang sama-sama menetapkan nama dan sifat bagi Allah. Nama dan sifat tersebut tentu yang sesuai dengan keagungan dan kesucian-Nya.

Ketika menjelaskan problem berbilangnya yang kekal (*ta'addud al-Qudama'*) sebagaimana yang dikemukakan oleh Mu'tazilah, tokoh-tokoh aliran ini berargumen, bahwa sifat-sifat Tuhan kekal melalui kekekalan yang terdapat dalam esensi Tuhan dan bukan melalui kekekalan sifat-sifat itu sendiri.<sup>18</sup> Artinya, bahwa Tuhan kekal dan memiliki sifat-sifat yang ikut kekal dengan sifat kekalnya Tuhan, karena sifat menempel dan tidak terpisahkan dengan zat.

Yang menjadi pertanyaan adalah, bagaimanakah konsep nama dan sifat Tuhan dalam *Tafsir al-Mishbah*? Berikut adalah jawabannya.

Perlu penulis kemukakan di awal pembahasan mengenai nama dan sifat Tuhan ini, di mana Muhamad Quraish Shihab berpendapat, bahwa pada dasarnya al-Qur'an dalam mengajarkan konsep Tauhid kepada umat Nabi Muhammad saw. melalui dua uraian pengenalan, yaitu tentang perbuatan dan sifat-sifat Tuhan.<sup>19</sup> Perbuatan Tuhan tentu berhubungan secara langsung

---

<sup>17</sup> Muhamad Abu Zahrah, *Sejarah Aliran*, 190-191.

<sup>18</sup> Abu-al-Yusr Muhamad al-Bazdawi, *Kitab Ushul al-Din* (Kairo: 'Isa al-Bab al-Halabi, 1963), 34.

<sup>19</sup> Ketika menjelaskan hal tersebut ia mendasarkan pada wahyu pertama, yang disebut di dalamnya "ism" atau nama Tuhan dan "rab" sebagai pemelihara. Kemudian disebutkan dalam

dengan makhluk ciptaan-Nya, khususnya manusia, karena perbuatan Tuhan selalu atas dan mengenai obyek tertentu baik secara langsung maupun tidak langsung. Sedangkan sifat-sifat-Nya lebih mengarah pada penjelasan mengenai Diri-Nya, Zat-Nya, yang diharapkan untuk dikenal, dipahami untuk kemudian disikapi dengan cara diteladani oleh manusia.

Dalam hal ini ia mengatakan, bahwa Allah pada hakikatnya merupakan wujud yang tersembunyi, yang kemudian berkehendak untuk dikenal. Cara Tuhan memperkenalkan diri-Nya adalah melalui penciptaan berbagai makhluk, untuk kemudian menyebutkan Diri (nama)-Nya kepada makhluk-makhluk tersebut,<sup>20</sup> khususnya manusia. Dengan demikian, secara tidak langsung manusia pun mampu mengetahui adanya pencipta dirinya dan semua apa yang ditemuinya, apabila ia mau merenung dan berfikir.

Dalam problem nama-nama Tuhan, Muhamad Quraish Shihab mengatakan, bahwa Tuhan memiliki nama-nama yang indah yang disebut dengan *al-Asma' al-Husna*. Ketika menafsirkan surah al-A'raf ayat 180 tentang *al-Asma al-Husna*, Muhamad Quraish Shihab menjelaskan, bahwa *al-Asma'* (الاسماء) adalah bentuk jama dari kata (الاسم) *al-Isim* yang biasa diterjemahkan dengan *nama*. Kata tersebut berakar dari kata (السمو) *al-sumuw* yang berarti ketinggian, atau (السمه) *al-simah* yang berarti tanda. Memang

---

ayat-ayat berikutnya perbuatan-perbuatan Tuhan, yang di antaranya menciptakan manusia dan kemudian mengajarnya. Lihat Muhamad Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an, Tafsir Maudlu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 2001), 23; untuk lebih luas tentang uraian penafsiran ayat-ayat dalam surah yang pertama tersebut, silahkan lihat Muhamad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. XV, 392-418.

<sup>20</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an, Tafsir Maudlu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 2001), 24.

nama merupakan tanda bagi sesuatu, sekaligus harus dijunjung tinggi.<sup>21</sup> Ia melanjutkan, bahwa *al-Husna* adalah bentuk *mu'anats* dari kata *ahsan* yang berarti *terbaik*. Menurutnya, penyebutan nama-nama Allah dengan kata yang berbentuk superlatif menunjukkan bahwa nama-nama tersebut bukan saja baik, tetapi juga yang terbaik dibanding dengan yang lainnya, yang dapat disandang-Nya atau baik hanya untuk selain-Nya saja, tetapi tidak baik untuk-Nya.<sup>22</sup> Lebih jauh ia mengatakan, bahwa memberikan nama atau sifat apa pun kepada Tuhan adalah layak, sepanjang sesuai dengan ke Maha Sucian dan Keagungan Tuhan.<sup>23</sup>

Dalam karyanya, *Wawasan al-Qur'an*, Muhamad Quraish Shihab juga menjelaskan, bahwa Allah memiliki sifat-sifat, namun tidak sama dengan sifat yang dimiliki oleh makhluk, walaupun dari segi bahasa yang digunakan adalah sama.<sup>24</sup> Ia pun menegaskan, bahwa, memang nama/ sifat-sifat yang disandang Tuhan, terambil dari bahasa manusia. Namun, kata atau lafadz tersebut yang digunakan saat disandang manusia, pasti selalu mengandung makna kebutuhan serta kekurangan, walaupun ada di antaranya yang tidak dapat dipisahkan dari kekurangan tersebut dan ada pula yang dapat dipisahkan.<sup>25</sup> Unsur kekurangan dan kebutuhan yang demikian itu tidak ada apabila digunakan Tuhan. Artinya, kekurangan dan kebutuhan tersebut tidak

---

<sup>21</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. V, 316.

<sup>22</sup> Ibid.,

<sup>23</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Menyingkap Tabir Ilahi, Asma al-Husna Dalam Perspektif al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 1998), xxix.

<sup>24</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, 34.

<sup>25</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. V, 320.

berlaku bagi-Nya walaupun menggunakan nama dan sifat yang juga digunakan manusia.

Penjelasan tersebut serupa dengan apa yang dituliskannya ketika menafsirkan QS. al-Syura [42]: 11<sup>26</sup> dalam *Tafsir al-Mishbah*. Dalam tafsir yang monumental tersebut, secara lebih rinci ia menjelaskan: “Dengan demikian; Allah hidup, bukan seperti kehidupan makhluk, Mendengar, Melihat, Berbicara dan sebagainya, kesemuanya jauh sekali berbeda dengan apa yang dikenal manusia”.<sup>27</sup> Artinya, Allah swt. memiliki sifat-sifat yang secara bahasa dikenal oleh manusia namun manusia tidak mampu menjangkau hakikat sifat itu sendiri, karena secara hakikat, sifat-sifat Tuhan tidak sama dengan sifat-sifat makhluk.

Pendapat Muhamad Quraish Shihab tersebut secara jelas sama, bahkan persis dengan pendapat al-Ash‘ari, namun yang demikian tidak menghalanginya untuk menyampaikan dan menampilkan pendapat lain. Artinya, ia tetap mengemukakan pendapat lain, tentu bukan untuk didukung, namun sebatas “eksplorasi” dari banyaknya pendapat yang muncul. Hal ini menunjukkan pula, bahwa ia mendukung pendapat aliran kalam yang mengakui adanya sifat Tuhan, khususnya al-Ash‘ari, bukan karena hanya pendapat tersebut yang ia ketahui dan pelajari, sebaliknya berbagai pendapat yang lain juga dikajinya secara mendalam sebelum menentukan pendapatnya.

<sup>26</sup> Ayat tersebut adalah:

فَاطِرُ ۚ ۲۶ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا ۚ يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۚ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿٢٦﴾

<sup>27</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Menyingkap Tabir Ilahi*, xxviii.

Ketika menyampaikan pendapat lain, yaitu dari aliran Mu‘tazilah, Muhammad Quraish Shihab mengatakan:

Sementara ulama memahami lebih jauh keesaan sifat-Nya itu, dalam arti bahwa Zatnya sendiri merupakan sifat-Nya. Demikian mereka memahami keesaan secara amat muri. Mereka menolak adanya “sifat” bagi Allah, walaupun mereka tetap yakin dan percaya bahwa Allah Maha Mengetahui, Maha Pengampun, Maha Penyantun, dan lain-lain yang secara umum dikenal ada sembilan puluh sembilan. Mereka yakin tentang hal tersebut, tetapi mereka menolak menamainya sifat-sifat. Lebih jauh penganut paham ini berpendapat, bahwa sifat-sifat-Nya merupakan satu kesatuan, sehingga kalau dengan tauhid Zat, dinafikan segala unsur keterbilangan pada Zat-Nya, betapapun kecilnya unsur itu, maka dengan tauhid sifat dinafikan segala macam dan bentuk ketersusunan dan keterbilangan bagi sifat-sifat Allah.<sup>28</sup>

Sebagaimana penulis kemukakan sebelumnya, bahwa ia mengutip pendapat Mu‘tazilah bukan dalam rangka membenarkan dan mendukung pendapat tersebut, namun sekedar menyodorkan dan mengutarakan akan adanya perbedaan pendapat para mutakallimin klasik, yang salah satunya adalah aliran yang memahami ke-Esa-an Tuhan secara sangat murni.

Pendapatnya yang mendukung dan menerima konsep nama dan sifat Tuhan tersebut di atas dikuatkan lagi dengan penjelasannya,

Selama tidak ada larangan menggunakan nama/sifat tertentu, atau selama menurut akal, kata/nama yang digunakan tidak terbukti mengandung kekurangan bagi Allah, maka seyogyanya pemberian nama bagi-Nya dapat dibenarkan. Walaupun demikian, bahwa wajar dalam rangka kehati-hatian, wajar apabila ada ulama yang tidak membenarkan pemberian nama/sifat kepada-Nya kecuali dengan apa yang telah disebut dalam al-Qur’an dan diajarkan oleh Rasulullah saw.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur’an*, 34.

<sup>29</sup> Muhammad Quraish Shihab, *Menyingkap Tabir Ilahi*, xxix; dalam hal ini Muhammad Quraish memberikan contoh beberapa nama bagi Allah yang tidak termasuk dalam *al-Asma’ al-Husna*. Ia pun mengatakan, bahwa jika merujuk kepada al-Qur’an dan al-Sunnah, maka ditemukan sekian banyak nama yang dapat dinilai sebagai *asma al-husna*, walau tidak disebut dalam riwayat hadis. Ia pun mencontohkan, (المولى) al-Mauwla; (الناصر) al-Naashir; (الغالب) al-Ghalib; (الرب) al-Rab;

Penegasan yang dikemukakan Muhamad Quraish Shihab di atas menunjukkan posisi pendapatnya, bahwa ia memiliki pandangan dan pemikiran yang tegas, bahwa Allah memiliki nama-nama yang indah dan sifat-sifat yang identik dengan nama-nama tersebut. Lebih jauh, sebagaimana di atas, ia mengatakan, bahwa sah dan boleh saja memberikan nama apa pun yang baik pada-Nya, sepanjang itu tidak mengandung kekurangan bagi Allah. Yang tidak diperbolehkan menurut Muhamad Quraish Shihab, adalah memberikan nafa dan sifat kepada-Nya yang bersifat merendahkan dan melemahkan-Nya. Yang demikian tentu tidak sesuai dengan Kesucian dan Keagungan-Nya.

Dalam *Tafsir al-Mishbah*, Muhamad Quraish Shihab kemudian memberikan contoh sifat yang tidak patut disandangkan kepada-Nya, misalnya sifat pemberani. Sifat pemberani menurutnya merupakan sifat yang baik disandang oleh manusia, namun sifat tersebut tidak wajar disandang Allah, karena keberanian mengandung kaitan dalam substansinya dengan jasmani dan mental, sehingga tidak mungkin disandangkan kepada-Nya. Ini berbeda dengan sifat kasih, pemurah, adil dan sebagainya.<sup>30</sup> Contoh lain adalah anak cucu. Ia beralasan, bahwa kesempurnaan manusia adalah jika ia memiliki keturunan, tetapi sifat kesempurnaan manusia ini tidak mungkin pula disandang-Nya karena ia mengakibatkan adanya unsur kesamaan Tuhan

---

(النصير) al-Nashir, (قابل التوب) Qabilut Taub; (غافر الذنب) Ghafirudz dzanbi; dsb. Lihat Muhamad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. V, 320-321.

<sup>30</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. VII, 569.

dengan yang lain, di samping menunjukkan kebutuhan, sedang hal tersebut mustahil bagi-Nya.<sup>31</sup>

Dengan demikian, wajar apabila kemudian ia mengutip pendapat berbagai kalangan ulama yang berbeda mengenai jumlah nama Allah yang identik dengan sifat-Nya. Ia menjelaskan, bahwa sangat populer berbagai riwayat yang menyatakan bahwa jumlah *al-Asma' al-Husna* sebanyak sembilan puluh sembilan. Kemudian, ia pun mengutip Ibnu Katsir yang mengatakan, bahwa *al-Asma' al-Husna* tidak terbatas pada sembilan puluh sembilan nama.<sup>32</sup> Ia pun menambahkan penjelasan, bahwa banyak pendapat yang berbeda mengenai jumlah tersebut. Ia mencontohkan ulama Syi'ah, Thaba'thaba'i, yang menyebutkan dalam al-Qur'an terdapat 127 nama, ini pun belum dilengkapi dengan hadis-hadis yang menyebutkan hal tersebut.

Menurutnya lebih lanjut, bahwa Ibnu Barjam al-Andalusi menyebutkan, nama populer yang termasuk *al-Asma' al-Husna* adalah 132. Al-Qurthubi dalam salah satu karyanya menghimpun sebanyak 200 nama yang disepakati dan sebagian diperselisihkan. Bahkan Ibnu Arabi, sebagaimana dikutip Ibn Katsir menghimpun nama-nama Allah dalam al-Qur'an dan sunnah (hadis) sebanyak seribu nama. Ia kemudian menegaskan, bahwa memang demikian adanya, bahwa jika merujuk kepada al-Qur'an dan al-Sunnah ditemukan sekian banyak nama yang dapat dinilai sebagai *al-Asma' al-Husna*, walau tidak disebut dalam riwayat hadis yang umum 99. Muhammad Quraish Shihab kemudian mencontohkan beberapa nama yang

---

<sup>31</sup> Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. V, 317.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 320.

tidak termasuk dalam 99 sebagaimana yang umumnya dikenal, antara lain ;  
 (المولى) al-Mauwla; (الناصر) al-Naashir; (الغالب ) al-Ghalib; (الرب) al-Rab;  
 (النصير) al-Nashir, (قابل التوب) Qabilut Taub; (غافر الذنب) Ghafirudz dzanbi;  
 dsb.<sup>33</sup>

Ditegaskannya pula, sebagaimana di atas, bahwa bagi yang berhati-hati hanya memberikan nama dan sifat sebagaimana yang diajarkan al-Qur'an dan sunah rasul. Kalimat terakhir ini seolah menutup bagi pendapat yang tidak mengakui adanya sifat-sifat bagi Allah.

Dengan demikian, semakin jelas bahwa pendapat Muhamad Quraish Shihab tentang konsep nama dan sifat Tuhan berkesesuaian dengan pendapat aliran Ash'ariyah. Sungguhpun demikian, pendapat yang demikian tidak monopoli aliran Ash'ariyah saja. Pendapat yang hampir sama, yaitu pengakuan adanya nama dan sifat bagi Tuhan juga dikemukakan oleh aliran Maturidiyah, baik Samarkand maupun Bukhara. Yang demikian berarti pula, bahwa pendapat Muhamad Quraish Shihab identik dengan pendapat Maturidiyah Samarkand, Ash'ariyah dan Maturidiyah Bukhara, dan berbeda dengan aliran Mu'tazilah.

Yang perlu digaris bawahi, bahwa sesungguhnya Muhamad Quraish Shihab kurang tertarik memperdebatkan tentang konsep sifat Tuhan. Hal ini terungkap dalam statemennya, bahwa apa yang dilakukan oleh para teolog klasik, -memperdebatkan sifat Tuhan identik dengan zat-Nya atau tidak- hanya menghabiskan energi dan melelahkan. Baginya, yang lebih penting

---

<sup>33</sup> Ibid., 320-321.

dalam beragama adalah upaya meneladani Tuhan dan sifat-sifat-Nya dengan semaksimal mungkin, tentu tidak termasuk meneladani sifat ketuhanan-Nya yang memang mustahil untuk manusia.<sup>34</sup> Yang demikian karena Muhamad Quraish Shihab berpendapat, bahwa keberhasilan keberagamaan tercermin dalam keberhasilan meneladani sifat-sifat Tuhan.<sup>35</sup> Hal ini pula alasannya menulis buku yang secara khusus membahas nama-nama Tuhan yang indah tersebut, yaitu dengan tujuan agar nama-nama tersebut dikenal dan kemudian diteladani oleh masyarakat muslim secara luas. Akhirnya, pendapat yang sedemikian itu, sejalan dengan konsep awal yang dikemukakannya, bahwa Tuhan Yang Maha Kuasa dan Bijaksana mengenalkan dirinya melalui dua hal, yaitu perbuatan dan sifat-sifat-Nya.

## **2. Sifat Jismiyah Tuhan (*Antrophomorphisme*)**

Dijelaskan, bahwa para sahabat dan juga tabi'in menerima teks wahyu apa adanya, tanpa mempertentangkannya dengan yang lainnya. Mereka sama sekali tidak membicarakan -dalam arti memperdebatkan- dalil-dalil yang menunjukkan sifat-sifat Tuhan, termasuk sifat jismiyah (wujud) Tuhan, Kalam Tuhan dan sifat-sifat Tuhan yang lain. Beberapa tokoh terkemuka dari golongan tabi'in, misalnya Ibnu Musayyab, Hisyam, Hasan Bashri dan lain-lainnya, enggan mentakwilkan al-Qur'an dan lebih suka dengan memahami dan menerima teks apa adanya, dengan tidak mempertanyakannya sedikitpun. Bahkan terdapat di antara mereka yang

---

<sup>34</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Menyingkap Tabir Ilahi*, xxxvi dan xxxviii.

<sup>35</sup> *Ibid.*, xxxvi.

menilai, bahwa orang-orang yang suka mentakwilkan al-Qur'an sebagai zindik dan suka memperturutkan hawa nafsu.<sup>36</sup>

Keengganan mereka mentakwilkan dan menerima serta mengimani hakikat dan pesan al-Qur'an apa adanya tidak dapat diartikan, bahwa para sahabat dan tabi'in menerima konsep sifat Tuhan (termasuk jismiyah Tuhan) seperti sifat-sifat makhluk, atau sebaliknya menolak sifat-sifat Tuhan. Artinya, mereka menerima makna *dhahir* teks tetapi juga menolak bahwa sifat-sifat Tuhan sebagaimana sifat-sifat makhluk. Hal ini berarti mereka menerima apa adanya tanpa memberikan perincian dan penjelasan apa pun.

Sebagaimana difahami, bahwa perbedaan pendapat berbagai aliran kalam tentang sifat Jismiyah Tuhan (*Antrophomorphisme*) disebabkan perbedaan pemaknaan atas beberapa ayat al-Qur'an yang secara harfiah menyebutkan bahwa Tuhan memiliki sifat-sifat jismiyah sedemikian rupa. Perbedaan tersebut terjadi karena terdapat aliran yang lebih memilih untuk menerima teks apa adanya serta memahami secara tekstual tanpa berusaha mencari makna lain atau mentakwilkannya. Sebaliknya, bagi aliran lain, nas al-Qur'an yang sedemikian itu harus dimaknai dengan makna metaforis, atau dengan kata lain melakukan takwil-takwil yang mengacu dan sesuai dengan keagungan dan kesucian-Nya.

Dalam berbagai penjelasan yang dikemukakan oleh pemuka-pemukanya, aliran Mu'tazilah lebih banyak mentakwilkan ayat-ayat yang secara tekstual menunjukkan adanya wujud dan bentuk fisik Tuhan. Hal

---

<sup>36</sup> Lihat Ahmad Amin, *Fajr al-Islam* (Kairo: Maktabah Nahdāh al-Misriyah, 1975), 300.

tersebut -sebagaimana dalam problem konsep nama dan sifat Tuhan-, adalah untuk mengatasi problem *Antrophomorphisme* tersebut dengan tetap memiliki sandaran pada ayat-ayat al-Qur'an. Dengan demikian aliran ini pun berpendapat, bahwa Tuhan tidak memiliki sifat-sifat jasmani sebagaimana bunyi teks ayat, karenanya teks yang demikian harus ditakwilkan dengan makna baru yang sesuai.

Pentakwilan-pentakwilan yang dilakukan adalah sebagai akibat dari keyakinan mereka yang tidak menerima konsep jismiyah Tuhan (*Antrophomorphisme*), yang sebenarnya ingin benar-benar mensucikan Tuhan, dengan konsep *al-Tawhid*.<sup>37</sup> Mereka menolak pendapat yang menyebutkan Tuhan memiliki jisim dan bentuk, seperti wajah, mata, tangan, bertempat di suatu tempat dan sebagainya. Di antara tokoh mereka, misalnya, Qadī Abd al-Jabbār, mengatakan, bahwa jika Tuhan Yang Maha Esa dikatakan memiliki sifat-sifat jasmaniyah maka itu berarti Tuhan memiliki ukuran panjang, lebar dan dalam.<sup>38</sup> Yang demikian, tegasnya, berarti Allah diciptakan sebagai kemestian dari segala hal yang bersifat jasmani.<sup>39</sup>

Adapun ayat-ayat yang menunjukkan sifat jismiyah Tuhan, untuk kemudian ditakwilkan oleh aliran Mu'tazilah antara lain: <sup>40</sup> QS. Thaha [20]:

---

<sup>37</sup> Dalam lima asas dasar ajaran mereka yang dikenal dengan sebutan *al-Ushūl al-Khamsah*, *al-Tawhid* merupakan konsep pertama dan utama. Lihat Abd al-Jabbār bin Ahmad al-Hamdani al-Qadī, *Sharkh al-Ushūl al-Khamsah*, (Tahqiq), 'Abd al-Karīm Uthmān (Kairo: Maktabah Wahbah, 1996).

<sup>38</sup> Al-Qadī Abd al-Jabbār bin Ahmad al-Hamdani, *Sharkh al-Ushūl al-Khamsah*, (Tahqiq), 'Abd al-Karīm Uthmān (Kairo: Maktabah Wahbah, 1996), 217.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 217.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 226-229.

5,<sup>41</sup>. Kata “*istawa*” dalam ayat tersebut diartikan (ditakwilkan) oleh aliran Mu‘tazilah dengan makna “mengalahkan atau menguasai”.<sup>42</sup> Berarti ayat di atas bermakna Allah yang Maha Pemurah yang menguasai *Arsh*. Kemudian QS. Thaha [20]: 39.<sup>43</sup> Kata “*aini*” dalam ayat tersebut ditakwilkan oleh aliran Mu‘tazilah dengan makna “pengetahuan-Ku (Allah)”.<sup>44</sup> Ayat lain QS. Qashas [28]: 88.<sup>45</sup> Kata “*wajhahu*” dalam ayat itu ditakwilkan oleh aliran Mu‘tazilah sebagai “Diri-Nya” atau “Zat-Nya”.<sup>46</sup> Dalam hal ini Qadî Abd al-Jabbar tidak menjelaskan Diri-Nya atau Zat-Nya itu berwujud atau berupa apa. Namun, ulama Mu‘tazilah lain mengatakan, bahwa wujud Allah itu cahaya.<sup>47</sup>

Di samping ayat-ayat tersebut, terdapat sekian ayat lain, yang secara tekstual menunjuk pada sifat jismiyah Tuhan, yang seluruhnya ditakwilkan dengan makna metafor oleh aliran Mu‘tazilah. Misalnya, *yad Allah* dengan makna *kekuasaan/kekuatan* atau *nikmat-Nya*.<sup>48</sup> *Yamin* diberikan makna *Quwwah*,<sup>49</sup> dan sebagainya.

<sup>41</sup> Berbunyi:

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴿٢٠﴾

<sup>42</sup> al-Qadî, *Sharkh al-Ushûl al-Khamsah*, 226

<sup>43</sup> Ayat itu berbunyi:

أَنْ أَقْدِفِيهِ فِي النَّابُوتِ فَأَقْدِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْفِيهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ لَهُ ۗ وَالْقَيْتُ عَلَيْكَ

مُحِبَّةٌ مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي ﴿٢٨﴾

<sup>44</sup> al-Qadî, *Sharkh al-Ushûl al-Khamsah*, 227.

<sup>45</sup> Ayat tersebut berbunyi:

وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۚ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ۗ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٨﴾

<sup>46</sup> al-Qadî, *Sharkh al-Ushûl al-Khamsah*, 227.

<sup>47</sup> Pendapat ini dikemukakan oleh mufasir aliran Mu‘tazilah, Jaḥ Allah al-Zamakhsari.

<sup>48</sup> al-Qadî, *Sharkh al-Ushûl al-Khamsah*, 228.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 229.

Aliran Maturidiyah Samarkand, sebagaimana aliran Mu‘tazilah, mentakwilkan ayat-ayat yang menyebutkan Tuhan memiliki sifat-sifat fisik atau jasmani dengan makna baru yang dianggap sesuai. Yang demikian karena mereka berpandangan bahwa Tuhan tidak memiliki bentuk fisik atau Jismiyah. Hal itu sebagaimana pernyataan pendiri aliran ini, Imam Abu Mansur al-Maturidi. Al-Maturidi mengatakan, bahwa yang dimaksud dengan tangan, muka, mata dan kaki adalah Kekuasaan Tuhan.<sup>50</sup>

Terdapat beberapa ayat yang ditakwilkan oleh aliran Maturidiah Samarkand, di antaranya QS. Yunus [10]: 3.<sup>51</sup> Lafadz “*Tsumma istawa>ala> al-Arsh*”, menurut al-Maturidi, sebagaimana dikutip Muhamad Abu Zahrah, memiliki makna, kemudian Tuhan menuju ‘Arsh dan menciptakannya secara sempurna.<sup>52</sup> Kemudian QS. Qaf [50]: 16.<sup>53</sup> Mengenai ayat tersebut, al-Maturidi mengemukakan, bahwa ayat tersebut adalah isyarat tentang kesempurnaan kekuasaan-Nya. Artinya, Tuhan tidak mengambil tempat, yang dalam teks diibaratkan lebih dekat dari urat leher manusia.

Sedangkan aliran Ash‘ariyah, berpandangan, bahwa Allah memiliki wajah, mata, tangan, mengambil tempat (arah), dan sebagainya, sebagaimana Allah mensifati Diri-Nya dengan hal-hal tersebut dalam al-

<sup>50</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam* (Jakarta: UI Press, 1986), 139; Bandingkan dengan Abu Mansur al-Maturidi, *Sharkh Fiqh al-Akbar* (India: Jami’ah Da’irat al-Ma’arif al-Uthmaniyyah, 1360 H.), 15-17.

<sup>51</sup> Ayat itu berbunyi:

إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ۗ

<sup>52</sup> Muhamad Abu Zahrah, *Tarikh Madhahib al-Islamiyah* (Kairo: Dar a-Fikr al-‘Arabi, 2009), 201.

<sup>53</sup> Berbunyi:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْمُ مَا تُؤْتَسُونَ بِهِ نَفْسُهُ ۗ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴿١٥٠﴾

Qur'an dan juga Rasulullah saw. dalam hadis-hadisnya. Pendiri aliran Ash'ariah ini pun menjelaskan, bahwa muka, mata dan tangan Tuhan tidak ditentukan (*bila kaifa*),<sup>54</sup> yaitu dengan tidak mempunyai bentuk dan batasan,<sup>55</sup> yaitu bentuk dan batasan yang diketahui atau dibayangkan manusia.

Walau demikian, aliran ini tidak sependapat jika sifat jasmaniyah Tuhan yaitu wajah, mata, tangan, dan bersemayam di atas *arsh* tersebut dipersamakan dengan sifat-sifat jasmani manusia.<sup>56</sup> Mengenai tangan Tuhan, misalnya, Imam al-Ash'ari dalam kitabnya *al-Ibanah*, tidak mentakwilkannya sebagaimana golongan Mu'tazilah di atas. Ia menjelaskan bahwa tangan itu sesuai dengan Zat-Nya yang mulia. Jadi bukan tangan sebagaimana anggota badan makhluk. Tetapi tangan-Nya adalah tangan sebagai sifat seperti sifat mendengar dan melihat. Mengenai bagaimana tangan tersebut, ia pun menyatakan untuk menyerahkan kepada Tuhan akan keadaan tangan itu dengan tidak menyerupakannya dengan tangan makhluk.<sup>57</sup>

Berbeda dengan aliran Ash'ariyah, aliran Maturidiyah Bukhara berpendapat sama dengan dua aliran sebelumnya yang rasional, yaitu Mu'tazilah dan Maturidiyah Samarkand. Mereka menjelaskan, bahwa Tuhan tidak mungkin mempunyai sifat-sifat jasmani. Dengan demikian,

---

<sup>54</sup> Abu al-Hasan al-Ash'ari, *Kitab al-Ibanah 'an Ushul al-Diyanaah* (India: Jami'ah Da'irat al-Ma'arif al-Uthmaniyah, 1948), 9.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 25-26.

<sup>56</sup> Golongan yang mempersamakan sifat-sifat Tuhan dengan sifat-sifat makhluk adalah golongan Mujassimah.

<sup>57</sup> Muhamad Abu Zahrah, *Sejarah Aliran*, 191.

menurut mereka, ayat-ayat al-Qur'an yang menjelaskan hal tersebut harus ditakwilkan ke makna lain. Hal ini sebagaimana dikemukakan oleh al-Bazdawi, bahwa muka, tangan dan mata Tuhan adalah sifat tertentu yang bukan berarti badan Tuhan, yaitu sifat yang sama dengan sifat-sifat yang lain, seperti pengetahuan, daya dan kemauan. Dengan demikian kata *istawa* haruslah difahami dengan “menguasai sesuatu dan memaksanya”.<sup>58</sup>

Yang menjadi pertanyaan kemudian adalah, bagaimanakah konsep sifat Jismiyah Tuhan (*Antrophomorphisme*) dalam *Tafsir al-Mishbah*?

Sebagaimana penulis kemukakan di atas, terdapat beberapa ayat al-Qur'an yang mengindikasikan Tuhan memiliki sifat-sifat jismiyah, yang kemudian difahami secara berbeda oleh para teolog klasik, baik yang rasional maupun tradisionanl. Di antara ayat-ayat tersebut adalah QS. al-Baqarah [2]: 29.<sup>59</sup> Mengenai ayat tersebut, Muhamad Quraish Shihab dalam *Tafsir Al-Mishbah* menjelaskan:

Kata (إستوى) *istawa* pada mulanya berarti *tegak lurus, tidak bengkok*. Selanjutnya kata itu dipahami secara majazi dalam arti menuju ke sesuatu dengan cepat dan penuh tekad bagaikan yang berjalan tegak lurus tidak menoleh ke kiri dan kanan. Maka Allah menuju ke langit adalah kehendak-Nya untuk mewujudkan sesuatu seakan-akan kehendak tersebut serupa dengan seseorang yang menuju ke sesuatu untuk mewujudkannya dalam bentuk seagung dan sebaik mungkin.<sup>60</sup>

<sup>58</sup> al-Bazdawi, *Kitab Ushul al-Din*, 26-28.

<sup>59</sup> Ayat tersebut berbunyi:

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ

شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٩﴾

<sup>60</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. I, hln. 138-139.

Pendapat Muhamad Quraish Shihab ketika menjelaskan penafsiran ayat tersebut belum begitu jelas. Artinya, dari penafsirannya tersebut belum dapat ditarik kesimpulan apakah ia memilih untuk menggunakan pendekatan makna tekstual ataukah mengalihkan kepada makna lain. Dengan demikian, diperlukan penelusuran lebih lanjut terhadap penafsirannya dalam *Tafsir al-Mishbah*, atas ayat-ayat sepadan. Di antara ayat-ayat sepadan tersebut, salah satunya adalah QS. Yunus [10]: 3.<sup>61</sup>

Mengenai ayat ini, di awal penjelasannya dalam *Tafsir al-Mishbah*, Muhamad Quraish Shihab mengutip pendapat Imam Malik yang mengatakan, bahwa kata (إستوى) “*istawa*” dikenal oleh bahasa, tetapi *kaifiyat/caranya* tidak diketahui, mempercayainya adalah wajib dan menanyakannya adalah bid’ah.<sup>62</sup> Pendapat yang sama juga dikemukakannya ketika memulai penjelasannya saat menafsirkan QS al-A’raf [7]: 54.<sup>63</sup>

Apa yang dikemukakannya pada awal penafsirannya atas ayat-ayat tersebut bukan berarti menunjukkan pendapatnya, bahwa ia menerima pandangan Imam Malik tersebut. Hal itu terlihat dari penjelasannya,

“Ulama-ulama sesudah abad III, berupaya menjelaskan maknanya dengan mengalihkan makna kata “*istawa*” dari makna dasarnya, yaitu *bersemayam* ke makna majazi (metafor) yaitu “berkuasa”, dan dengan demikian penggalan ayat ini bagaikan menegaskan tentang kekuasaan Allah swt. dalam mengatur dan mengendalikan alam raya, tetapi tentu

<sup>61</sup> Bunyi ayat tersebut adalah:

إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدِيرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَيْعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ۗ ذَٰلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ ۗ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿١٠﴾

<sup>62</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. VI, 15.

<sup>63</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. V, 119.

saja hal tersebut sesuai dengan kebesaran dan kesucian-Nya dari segala sifat kekurangan atau kemakhlukan.”<sup>64</sup>

Menurutnya kemudian, bahwa kata ( ثم ) *thumma/ kemudian* dalam ayat tersebut bukan dimaksudkan untuk menunjukkan jarak waktu, tetapi untuk menggambarkan betapa jauh tingkat penguasaan ‘*Arsh*, dibanding penciptaan langit dan bumi. Penciptaan itu selesai dengan selesainya kejadian langit dan bumi, sedang penguasaan-Nya berlanjut terus menerus, pemeliharaan-Nya pun demikian. Yang demikian, menurutnya, sejalan dengan hikmah kebijaksanaan yang membawa manfaat untuk seluruh makhluk-Nya. Di sisi lain, yang demikian juga merupakan bantahan kepada orang-orang Yahudi yang menyatakan, bahwa Allah swt. menciptakan langit dan bumi dalam enam hari, Dia beristirahat pada hari ketujuh.”<sup>65</sup> Maha Suci Allah atas kepercayaan seperti itu.<sup>66</sup>

Mengenai *istawa* dalam QS. Yunus tersebut, dalam karyanya yang lain, ia mengatakan:

“Bersemayam-Nya di atas *Arsh*, bukan berarti Dia menempati tempat itu. Tidak! Ia menegaskan, bahwa redaksi yang demikian digunakan karena *Arsh* adalah makhluk tertinggi, lagi tidak dapat disentuh kecuali oleh yang memiliki kedudukan suci lagi tinggi, dan tidak dapat juga dijangkau oleh ukuran. Oleh karena itu Allah memilih makhluk itu untuk mendekatkan pemahaman tentang ketinggian-Nya.”<sup>67</sup>

Walaupun belum secara tegas, tampaknya dalam ayat tersebut ia mulai mengungkapan makna dari pada dua lafadz yang menjadi perdebatan

<sup>64</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. VI, 15; lihat Juga *Tafsir al-Mishbah*, Vol. V, 119.

<sup>65</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. VI, 16.

<sup>66</sup> Penjelasan yang demikian juga dikemukakannya ketika menafsirkan ayat 54 Surah al-A'raf. Lihat Muhamad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. V, 121.

<sup>67</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Menyingkap Tabir Ilhai*, 181.

tersebut. Mengenai makna –atau lebih tepat takwil- dari lafadz *Arsh*, Muhammad Quraish Shihab menegaskan pendapatnya ketika menafsirkan ayat ke 54 surah al-A'raf. Menurutnya, yang dimaksud dengan Dia bersemayam di atas '*Arsh* adalah, bahwa Allah yang duduk di kursi/'*Arsh* yang tertinggi itu bermakna keadaan dan pengaturan-Nya terhadap alam raya.<sup>68</sup> Lebih lanjut ia memberikan penjelasan, bahwa yang demikian berbeda dengan makhluk yang sedang berkuasa, misalnya manusia dalam kehidupan masyarakat. Perbedaan tersebut menurutnya adalah, manusia yang duduk di atas kursi tidak mengetahui dan tidak juga mengatur secara rinci apa yang dikuasai oleh pemilik kursi yang dibawahnya. Adapun Allah, tegasnya, Dia mengetahui dan mengatur secara rinci apa yang ada di bawah kekuasaan dan juga pengaturan pemilik kursi-kursi yang dibawahnya.<sup>69</sup>

Sedangkan penjelasannya tentang lafadz *istawa*, yang sebagaimana di atas, lebih tegas disampaikannya ketika ia menafsirkan ayat ke 11 surah Fushilat<sup>70</sup> sebagaimana berikut,

Kata (استوى) *istawa* digunakan dalam arti menguasai. Ia juga dipahami dalam arti menuju ke satu tempat tanpa dihalangi oleh suatu apapun. Pada ayat di atas ia merupakan ilustrasi tentang kehendak dan kuasa Allah menciptakan langit. Ini sama sekali bukan berarti Allah menuju ke satu tempat dan berpindah ke sana, karena Allah Maha Suci dari tempat dan waktu.<sup>71</sup>

<sup>68</sup> Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. V, 121.

<sup>69</sup> Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. V, 122; gambaran yang diberikan oleh Muhammad Quraish Shihab akan penguasaan Tuhan terhadap *Arsh* dan seluruh alam ini hampir sama persis dengan ungkapan Imam Abu Mansur al-Maturidi>

<sup>70</sup> Ayat tersebut berbunyi:

ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴿٥١﴾

<sup>71</sup> Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. XII, 386-387.

Tampaknya setiap bertemu lafadz yang sama, Muhamad Quraish Shihab selalu memberikan makna metaforis. Artinya, ia tidak memahaminya dengan makna *dhahir* teks, tetapi cenderung memberikan pentakwilan atau makna lain yang sesuai, yang tentu sesuai dengan keagungan dan kesucian-Nya.

Dari beberapa pendapat yang dieksplorasikan dalam tafsirnya tentang makna “ استوى ” dan “ عرش ” / *istawa* dan *Arsh* tersebut dapat dipahami sementara, bahwa Muhamad Quraish Shihab cenderung untuk mentakwilkan ayat-ayat *mutashabihat* yang menjelaskan sifat jismiyah Tuhan dengan makna metaforis. Yang demikian dikuatkan dengan penafsirannya atas QS. Fushilat [41]: 11 tersebut di atas. Dalam *Tafsir al-Mishbah*, Muhamad Quraish Shihab dengan jelas dan tegas mengatakan, bahwa *istawa* bermakna “menguasai”.<sup>72</sup>

Bagaimana penafsirannya atas konsep sifat jismiyah Tuhan (*Antrophomorphisme*) dalam ayat-ayat yang lain, semisal tentang wajah Tuhan, tangan Tuhan dan lainnya? Berikut penjelasannya.

Ketika menafsirkan surah al-Qashash ayat ke 88,<sup>73</sup> yang terdapat lafadz *wajh* (*Allah*) di dalamnya, Muhamad Quraish Shihab mengatakan, bahwa wajah digunakan sebagai penyebutan, karena dengan melihat wajah – walau seluruh badan tertutup- seseorang dapat mengenali siapa yang dihadapannya. Sebaliknya, walau semua terbuka tetapi bila wajah tertutup,

<sup>72</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. XII, 387.

<sup>73</sup> Bunyi ayat tersebut:

وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٨٨﴾

maka seseorang tidak dapat atau kesulitan untuk mengenali atau mengetahui identitas orang yang didepannya tersebut.<sup>74</sup>

Dalam memberikan makna atas lafadz “wajah” tersebut, ia mengutip Thaba’thabai’i yang mengatakan, bahwa wajah-Nya adalah Dzat-Nya atau sifat-sifat-Nya yang terpuji, yang dengannya Allah menerima permohonan hamba-hamba-Nya.<sup>75</sup> Walaupun demikian, tampaknya Muhamad Quraish Shihab lebih memilih pada makna pertama, bahwa wajah Allah adalah Dzat Allah. Hal ini bisa dilihat juga dalam penafsirannya atas QS. al-Rahman [55]: 27.<sup>76</sup> Ketika menjelaskan ayat tersebut dalam *Tafsir al-Mishbah*, Muhamad Quraish Shihab mengatakan,

“Dahulu- sampai abad III, hampir semua ulama enggan menafsirkan makna *wajah Tuhan*. Mereka hanya menegaskan bahwa Allah bukanlah seperti makhluk, dan kita tidak tahu apa yang dimaksud dengan wajah-Nya. Ulama-ulama yang hidup sesudah mereka tidak puas dengan penjelasan demikian, dan berusaha untuk memahami maknanya. Ada yang berkata bahwa wajah adalah bagian yang termulia dari sesuatu dan yang menunjuk pada identitasnya. Ia pun mengatakan, karena itu wajah diartikan dzat atau diri sesuatu. Ia pun mengatakan, bahwa makna itulah yang diberikan banyak ulama dewasa ini atas lafadz *wajhu rabbika*.<sup>77</sup>

Setelah penulis jelaskan penjelasan term *istawa* dan *wajh* dalam *Tafsir al-Mishbah*, penulis merasa perlu untuk mengemukakan term lain dalam beberapa ayat al-Qur’an yang digunakan menunjukan pada Dzat Allah,

<sup>74</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. X, hlm, 427.

<sup>75</sup> Ibid.,

<sup>76</sup> Berbunyi:

وَيَتَقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٧٧﴾

<sup>77</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. XIII, 512.

yang menggambarkan Allah bersifat materi atau jismiyah. *Pertama* adalah QS. al-Ma'idah [5]: 64.<sup>78</sup>

Ketika menjelaskan penafsiran ayat tersebut, Muhamad Quraish Shihab mengatakan,

para ulama berbeda pendapat tentang makna kata-kata yang mengesankan keserupaan Allah dengan makhluk, seperti kata tangan Allah, dalam ayat ini. ada yang diam tidak menjelaskannya sambil berkata, “Hanya Allah Yang Mengetahui artinya”, ada juga yang berusaha menjelaskannya dengan berkata “Memang Allah mempunyai tangan, tetapi tidak serupa dengan tangan makhluk.” Ada lagi yang memahami kata tangan dalam pengertian majazi yang sesuai dengan konteks pembicaraan. Dalam hal ini, sekali ia bermakna anugerah, di kali lain bermakna kekuasaan dan qudrah, dan di kali lain ketiga bermakna kerajaan. Dalam kontek ayat di atas mereka memahami kata tangan dalam arti anugerah-Nya. Betapapun perbedaan itu, namun semua sepakat bahwa tangan dimaksud bukanlah tangan yang serupa dengan tangan makhluk, karena tiada sesuatu pun –walau dalam imajinasi- yang serupa dengan Allah bahkan yang serupa dengan serupa-Nya pun tak ada (*laisa ka mitslihi syai'*).<sup>79</sup>

Penjelasannya di atas masih bersifat umum, dan cenderung kompromi dengan mengemukakan seluruh pendapat ulama yang berbeda-beda dalam menafsirkan lafadz *yad Allah*, yang di dalamnya terdapat pendapat aliran kalam tradisioanl dan rasional. Artinya, ia sama sekali tidak memilih salah satu dari beberapa pendapat tersebut. Namun, di beberapa tempat lain Muhamad Quraish Shihab dengan tegas menyatakan makna metafor daripada lafadz tersebut, misalnya ketika menafsirkan ayat pertama surah al-Mulk.<sup>80</sup>

<sup>78</sup> Berbunyi:

وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ

<sup>79</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. III, 146-147.

<sup>80</sup> Ayat tersebut berbunyi:

Ketika menafsirkan ayat pertama surah al-mulk tersebut, dalam *Tafsir al-Mishbah*, Muhammad Quraish Shihab menguraikan,

“Kata ( بيده ) *biyadihi* terambil dari kata ( يد ) *yad* yang berarti tangan yang bila dinisbahkan kepada Allah, maka ia bermakna kekuasaan atau nikmat. Kata ini digunakan di sini untuk menggambarkan cakupan kuasa-Nya terhadap sesuatu sekaligus pengendalian-Nya atas segala sesuatu, karena “tangan” dalam penggunaan manusia digunakan untuk mengelola dan mengendalikan sesuatu yang digenggam.<sup>81</sup>

Dari seluruh uraian penafsiran Muhammad Quraish Shihab atas ayat-ayat yang menunjukkan sifat jismiyah Tuhan di atas dapat disimpulkan, bahwa ia selalu mengalihkan makna dhahir teks kepada makna lain, atau yang disebut dengan makna metafor. Dengan lain kata, bahwa Muhammad Quraish Shihab selalu memberikan takwil atas ayat-ayat yang menjelaskan sifat-sifat jismiyah Tuhan identik dengan pendapat aliran rasional Mu‘tazilah. Sebagaimana dijelaskan pada bab sebelumnya, bahwa tokoh-tokoh dan ulama aliran rasional tersebut, semisal Qadī Abd al-Jabbār, selalu memberikan takwil terhadap ayat-ayat al-Qur’an yang secara teks menjelaskan sifat jismiyah Tuhan, misalnya kata *yad*, yaitu dengan makna kekuasaan atau nikmat.

Dari sini dapat ditegaskan pula, bahwa setelah mengkaji sekian ayat *Antrophomorphisme* dalam *Tafsir al-Mishbah* sebagaimana di atas, penulis menyimpulkan, bahwa pendapat Muhammad Quraish Shihab mengenai ayat-ayat *Antrophomorphisme* tersebut identik dengan pendapat aliran rasionalis, Mu‘tazilah. Namun, patut dicatat pula, bahwa pendapat yang demikian bukan

---

تَبَرَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠﴾

<sup>81</sup> Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. XIV, 342.

hanya monopoli pendapat aliran Mu‘tazilah karena pendapat yang sama juga dikemukakan oleh aliran Maturidiyah baik Samarkand maupun Bukhara. Dengan demikian berarti pula, bahwa pendapat Muhammad Quraish Shihab sama dan identik dengan pendapat Mu‘tazilah dan juga Maturidiyah, baik Samarkand maupun Bukhara.

### 3. Melihat Zat Tuhan

Para pemuka aliran Mu‘tazilah berpandangan, bahwa Tuhan itu immateri. Karena immateri maka Tuhan tidak dapat dilihat dengan mata kepala. Al-Qadī Abd al-Jabbār, misalnya, menegaskan, bahwa jika Tuhan dapat dilihat dengan mata kepala, niscaya Tuhan dapat dilihat sekarang, di dunia ini. Namun, kenyataannya tidak seorang pun dapat melihat Tuhan di dunia ini.<sup>82</sup> Al-Qadi juga mengatakan dalam *Sharḥ al-Uṣūl*, bahwa Allah swt. tidak mengambil tempat, dengan demikian Dia tidak dapat dilihat.<sup>83</sup>

Pendapat yang demikian diperkuat oleh ulama Mu‘tazilah yang lain. Penulis *Tafsīr al-Kaṣṣhaḥ*, al-Zamakhsari dalam karyanya, *Minḥaj al-Uṣūl* menjelaskan, bahwa Allah adalah wujud bahkan wajib al-wujud, tapi Allah tidak dapat dilihat. Ia melanjutkan penjelasannya tentang wujud dengan mengatakan, bahwa wujud itu dibagi dalam dua kategori, yaitu *al-mar’i* dan *ghairu al-mar’i*. Wujud *al-mar’i* adalah wujud yang dapat dilihat, seperti wujud kita, benda-benda, dll, sedangkan wujud *ghairu al-mar’i* adalah wujud yang tidak dapat dilihat, seperti suara. Suara itu wujud tetapi

---

<sup>82</sup> al-Qadī, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, 253.

<sup>83</sup> *Ibid.*, 253-254.

suara tidak dapat dilihat.<sup>84</sup> Menurut al-Zamakhshari, pendapat tersebut bukan tidak berdasar, tetapi berdasarkan pada Surah al-An'am ayat 103.<sup>85</sup>

Ayat-ayat yang dijadikan landasan dan hujjah aliran ini antara lain, QS. al-An'am [6]: 103, yang juga disebutkan oleh al-Zamakhshari di atas. Menurut Qadī Abd al-Jabbār bahwa adanya *"la nafi"* dalam ayat tersebut menunjukkan ketidakmungkinan melihat Allah secara umum kapanpun, baik di dunia sekarang ini ataupun di akhirat nanti.<sup>86</sup> Kemudian, QS. al-Qiyamah [75]: 22-23.<sup>87</sup> Para teolog aliran Mu'tazilah memberikan makna atas lafaz (ناظرة) *nazrah* pada ayat tersebut dengan makna *"menunggu"* bukan *"melihat"*.<sup>88</sup> Maka artinya menjadi *"Dan wajah-wajah (orang-orang mukmin) pada hari itu berseri-seri. Kepada Tuhannya mereka menunggu"*. Di samping dua ayat tersebut terdapat beberapa ayat lain yang dijadikan dasar dan hujjah aliran rasional tersebut.<sup>89</sup>

Maturidiyah Samarkand dalam hal ini berbeda pendapat dengan aliran Mu'tazilah. Menurut Maturidiyah Samarkand, melihat Tuhan di akhirat adalah sesuatu yang mungkin terjadi, pasti dan benar. Namun, menurut mereka, cara melihat tersebut tidak dapat dijelaskan.<sup>90</sup> Maturidiyah Samarkand juga mendasarkan pendapat mereka pada beberapa ayat al-Qur'an, yang beberapa di antaranya juga digunakan oleh aliran Mu'tazilah

<sup>84</sup> al-Zamakhshari, *Minhaj fi Ushul al-Din*, 6-7.

<sup>85</sup> Ibid., 7.

<sup>86</sup> al-Qadī, *Mutashabih al-Qur'an*, 255.

<sup>87</sup> Ayat tersebut:

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾

<sup>88</sup> al-Qadī, *Sharkh al-Ushul al-Khamsah*, 245.

<sup>89</sup> Untuk lebih luas lihat al-Qadī, *Sharkh al-Ushul al-Khamsah*, 266.

<sup>90</sup> Abu Mansur al-Maturidi, *Kitab al-Tauhid*, 77.

di atas. Di antaranya QS. al-An'am [6]: 103. Mengenai ayat tersebut, Abu Mansur al-Maturidi mengatakan, bila Tuhan tidak dapat dilihat, maka penafsiran *al-Idrak* (penangkapan dengan cara-cara yang jelas) tidak ada artinya. Sebab bila selain Tuhan ditangkap dengan pandangan -padahal selain Tuhan itu dapat dilihat dengan pandangan- menempatkan *nafi al-idrak* kemudian menjadi tidak bermakna. Dengan demikian, Tuhan dapat dilihat dengan mata kepala.<sup>91</sup>

Demikian pula ketika menafsirkan QS. al-A'raf [7]: 143,<sup>92</sup> Imam al-Maturidi mengatakan, Tuhan dapat dilihat. Ia melanjutkan argumentasinya, bahwa jika Nabi Musa as. meminta untuk melihat Tuhan, sedangkan Tuhan tidak dapat dilihat, maka Nabi Musa termasuk jahil (bodoh), padahal ia adalah seorang rasul yang membawa risalah dan penerima wahyu Tuhan.<sup>93</sup> Perbedaan pendapat aliran Maturidi Samarkand dengan aliran Mu'tazilah juga terjadi ketika menjelaskan QS. al-Qiyamah [75]: 22-23. Abu Mansur al-Maturidi menjelaskan, bahwa akhirat bukanlah tempat menunggu. Ia melanjutkan penjelasannya, bahwa huruf *jer Ila*> yang dipergunakan pada kata *al-nazh* tidak memiliki makna menunggu. Menurutny, memandang sesuatu yang indah adalah kenikmatan yang besar dan menunggu bukanlah sebuah kenikmatan. Dengan demikian, makna

<sup>91</sup> Ibid., 77.

<sup>92</sup> Ayat itu berbunyi:

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَنْ تَرَنِي وَلَٰكِنِ أَنْظُرَ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَنِي ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحٰنَكَ تُبَّتْ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٧٥﴾

<sup>93</sup> Abu Mansur al-Maturidi, *Kitab al-Tauhid*, 78.

yang dikandung oleh ayat tersebut adalah melihat Tuhan dengan mata kepala.<sup>94</sup>

Aliran Asy'ariah dalam problem ini mengakui, bahwa Tuhan dapat dilihat di akhirat.<sup>95</sup> Alasan yang dikemukakan ulama dan tokoh-tokoh aliran Asy'ariah adalah bahwa Allah memiliki sifat-sifat, dan sifat-sifat yang tidak dapat diberikan kepada Allah hanyalah sifat-sifat yang akan membawa kepada arti terciptanya Tuhan. Sifat Tuhan "dapat dilihat" tidak membawa kepada hal tersebut, karena apa yang dapat dilihat tidak mengandung arti bahwa ia mesti bersifat diciptakan.<sup>96</sup>

Tokoh aliran ini, Abu al-Hasan al-Ash'ari juga berargumen, - sebagaimana argumennya Abu Mansur al-Maturidi- bahwa Nabi Musa as. pun meminta kepada Allah untuk dapat melihat-Nya, sebagaimana dalam QS. al-A'raf [7]: 143 di atas, yang demikian menunjukkan bahwa hal itu mungkin.<sup>97</sup> Ia menegaskan, bahwa seorang rasul tidak mungkin meminta sesuatu yang tidak mungkin atau terlarang, dan Nabi Musa as. meminta melihat-Nya, karena hakekatnya itu tidak terlarang, dalam arti Allah dapat dilihat.<sup>98</sup>

Menurutnya lebih lanjut, bahwa melihat Allah di akhirat adalah sesuatu yang mungkin (jaiz), bukan sesuatu yang mustahil.<sup>99</sup> Alasannya adalah, bahwa sesuatu yang memiliki wujud tentu dapat dilihat. Karena

---

<sup>94</sup> Ibid., 79.

<sup>95</sup> Abu al-Hasan al-Ash'ari, *Kitab al-Ibānah*, 13.

<sup>96</sup> Abu al-Hasan al-Ash'ari, *al-Luma*, 61; lihat juga Harun Nasution, *Teologi Islam*, 69.

<sup>97</sup> Abu al-Hasan al-Ash'ari, *Maqālat al-Islāmiyyah*, 321.

<sup>98</sup> Abu al-Hasan al-Ash'ari, *Kitab al-Ibānah*, 12

<sup>99</sup> Ibid., 13.

Tuhan memiliki wujud berarti Tuhan pun bisa dilihat oleh hamba-Nya. Ia kembali menegaskan argumentasinya, bahwa Tuhan melihat dengan pandangannya terhadap seluruh yang ada, dengan demikian termasuk melihat diri-Nya sendiri juga. Jika Tuhan melihat diri-Nya, maka Tuhan pun mampu membuat manusia mampu untuk melihat diri-Nya.<sup>100</sup>

Pendapat dan argumen yang disampaikan oleh aliran Ash'ariyah tersebut didasarkan pada beberapa ayat al-Qur'an,<sup>101</sup> yang digunakan juga oleh aliran Mu'tazilah sebagai landasan dan hujjah mereka, di antaranya QS. al-Qiyamah [75]: 22-23. Ketika memberikan penjelasan terhadap ayat tersebut, Imam al-Ash'ari mengungkapkan, makna lafaz (ناظرة) *Nadhrah* yang dituturkan dengan *wajh* memiliki makna melihat dengan dua mata yang ada di wajah, bukan *i'tibar* (memperhatikan) ataupun *intizhar* menunggu.<sup>102</sup> Apalagi, tegasnya, akhirat bukan tempat menunggu atau menanti tetapi tempat menerima balasan. Ia juga menegaskan, bahwa lafaz tersebut tidak bisa diartikan dengan menanti pahala, karena penjelasan al-Qur'an tentang pahala biasanya menggunakan lafaz lain.<sup>103</sup>

Menurut mereka, ayat tersebut dikuatkan oleh QS. Yunus [10]: 26. Kata *ziyadah* pada ayat tersebut, dalam pandangan aliran Ash'ariyah mengandung arti, bahwa orang-orang mukmin akan mendapatkan tambahan nikmat di surga yang berupa melihat Zat Allah dengan mata kepalanya

---

<sup>100</sup> Ibid., 15.

<sup>101</sup> Ibid., 13-19.

<sup>102</sup> Ibid., *Kitab al-Ibanaah*, 11.

<sup>103</sup> Ibid., 11.

masing-masing.<sup>104</sup> Di samping ayat-ayat tersebut, masih terdapat beberapa ayat lain.<sup>105</sup>

Pendapat tersebut juga dikuatkan oleh ulama-ulama yang lain, yang sealiran, semisal Imam al-Juwaini dan al-Ghazali. Imam Juwaini, dalam salah satu karyanya, menjelaskan, bahwa *ahl al-haq* (ahlusunnah) berpendapat, melihat Allah dengan mata kepala adalah sesuatu yang haq dan mungkin (jawaz). Ia berargumen, bahwa Allah adalah maujud, dan segala yang maujud itu dapat dilihat.<sup>106</sup> Imam al-Juwaini melanjutkan penjelasannya, bahwa sesungguhnya melihat-Nya itu akan terjadi nanti di surga sebagaimana yang dijanjikan Allah swt. Janji Allah itu benar, sebagaimana ayat al-Qur'an surat al-Qiyamah ayat 22-23.<sup>107</sup>

Aliran tradisional Maturidiyah Bukhara sependapat dengan pandangan Maturidiyah Samarkand dan Ash'ariyah dalam pembahasan melihat Zat Tuhan tersebut, bahwa Tuhan dapat dilihat oleh orang mukmin dengan mata kepala di surga.

Dalam problem tersebut, al-Bazdawi mengatakan, bahwa Tuhan kelak pasti akan memperlihatkan diri-Nya untuk dilihat hamba-hamba-Nya di surga dengan mata kepala, dengan cara sebagaimana yang Dia Kehendaki dan Inginkan.<sup>108</sup>

---

<sup>104</sup> Ibid., 14.

<sup>105</sup> Ibid., 13-14; lihat juga al-Ash'ari, *Maqalat al-Islamiyin*, 321.

<sup>106</sup> Imam Haramain al-Juwaini, *Luma' al-Adillah fi>Aqidah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* (Kairo: Kuliyyat al-Banat Ain al-Syam, tt), 101.

<sup>107</sup> Ibid., 103.

<sup>108</sup> Abu-Yusr al-Bazdawi, *Kitab Usul al-Din*, 87.

Yang menjadi pertanyaan adalah, bagaimanakah problem melihat Zat Allah dalam *Tafsir al-Mishbah*? Berikut penjelasannya secara detail.

Terdapat beberapa ayat al-Qur'an yang dijadikan landasan dan hujjah para mutakallimin klasik dalam pembahasan problem ini, yang juga menjadi polemik dan perdebatan tajam di antara mereka. Bahkan, terdapat pula ayat yang sama, dijadikan dasar atas keyakinan yang berbeda. Di antara ayat-ayat-ayat tersebut adalah ayat ke 103 surah al-An'am.<sup>109</sup>

Muhamad Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Mishbah*, ketika menafsirkan ayat tersebut menjelaskan di awal keterangannya, bahwa ayat tersebut merupakan bantahan al-Qur'an terhadap kaum musyrikin, yang menganggap Allah adalah wakil yang tentu dapat dilihat. Ia mengatakan:

“..... Dia, yakni Allah swt. tidak dapat dijangkau dalam bentuk apa pun oleh penglihatan mata, sedang apa yang kamu persekutukan dengan-Nya dapat dijangkau oleh pandangan mata, seperti Isa as. atau berhala-berhala, bahkan Jin menurut kepercayaan kaum musyrikin, sedang Dia, yakni Allah swt. dapat menjangkau, yakni mengetahui dan melihat segala penglihatan dan Dialah Yang Maha Tersembunyi sehingga tidak dapat dilihat lagi Maha Mengetahui sehingga dapat melihat segala sesuatu”<sup>110</sup>.

Ia kemudian melanjutkan penjelasannya,

“..... Ayat ini menyatakan bahwa Allah tidak dapat dijangkau oleh potensi penglihatan makhluk, sedang Dia dapat menjangkau, yakni melihat dan menguasai segala apa yang dapat dilihat. Jika demikian, ketidakmampuan makhluk melihat Allah dengan mata kepala disebabkan oleh kelemahan potensi penglihatan makhluk itu sendiri. Kelelawar yang potensi matanya lebih lemah dari manusia, tidak dapat melihat sesuatu di siang hari, sebaliknya ada binatang –seperti burung rajawali- yang potensi matanya lebih kuat dari manusia justru dapat melihat dari jarak jauh di mana potensi mata manusia tidak dapat

<sup>109</sup> Ayat tersebut berbunyi:

لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ

<sup>110</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. IV, 224-225.

menjangkaunya. Di sisi lain perlu diingat bahwa sesuatu tidak dapat dilihat bukan karena dia tidak ada, tetapi boleh jadi karena ia terlalu kecil dan halus sehingga tersembunyi, atau karena ia terlalu besar, terang dan jelas.<sup>111</sup>

Muhamad Quraish Shihab pun menegaskan keterangannya dengan kalimat pertanyaan atau ber-retorika, “Bagaimana makhluk dapat melihat Tuhan, padahal makhluk adalah wujud yang fana lagi terbatas? Bagaimana mungkin sesuatu yang fana lagi terbatas dapat menjangkau yang kekal lagi tidak terbatas? Jika dia menjangkau-Nya, maka yang tidak terbatas beralih menjadi terbatas, dan ini adalah sesuatu yang mustahil”.<sup>112</sup>

Dari penjelasannya atas ayat di atas, tampak jelas, bahwa Muhamad Quraish Shihab berpendapat Tuhan tidak dapat dijangkau oleh penglihatan manusia yang identik dengan pendapat aliran Mu‘tazilah. Ia mengatakan, bahwa “Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata, sedang Dia dapat melihat segala penglihatan itu dan Dialah Yang Maha Halus lagi Maha Mengetahui”.<sup>113</sup> Tuhan tidak dapat dilihat bukan karena Dia tidak tampak, tetapi justru Dia sedemikian jelas, sehingga mata dan pikiran silau bahkan tumpul untuk dapat melihat-Nya.<sup>114</sup>

Pendapat yang sama juga ia kemukakan ketika menafsirkan ayat lain, misalnya ketika menafsirkan QS. al-Baqarah [2]: 108. Dalam *Tafsir al-Mishbah* secara lebih tegas ia menjelaskan, bahwa Allah adalah obyek iman, sedang yang diimani adalah sesuatu yang abstrak dan tidak terlihat dengan mata kepala, dan tidak terjangkau hakikatnya oleh indra dan nalar. Obyek

---

<sup>111</sup> Ibid., 225.

<sup>112</sup> Ibid., 225-226.

<sup>113</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Menyingkap Tabir Ilahi*, 33.

<sup>114</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, 27.

iman, menurutnya, dijangkau oleh mata hati, dan bukan mata kepala.<sup>115</sup> Ia pun melanjutkan,

“Jangan bertanya tentang bagaimana Allah, atau meminta untuk melihat-Nya. Demikian juga, jangan meminta melihat obyek-obyek keimanan, karena dia tidak dapat dilihat dengan mata kepala. Hal itu bukan karena ketiadaan wujudnya, tetapi karena kelemahan mata manusia. Kelelawar tidak dapat melihat di siang hari, walau matahari bersinar dengan terang, karena kemampuan mata kelelawar tidak dapat menangkap kecuali saat remang”.<sup>116</sup>

Dalam menolak keterlihatan Tuhan oleh mata dan indera manusia tersebut, ia menegaskan, bahwa apabila Tuhan dapat dilihat pada satu tempat, berarti tidak dapat dilihat di tempat lain.<sup>117</sup> Artinya, yang demikian itu mustahil dan tidak mungkin menurut nalar, bagaimana mungkin Tuhan ada di satu tempat dan tidak ada di tempat lain.

Ketika menafsirkan ayat 22-23 Surah al-Qiyamah, yang dipahami berbeda oleh aliran rasional dan tradisionl, Muhamad Quraish Shihab tidak secara tegas menyatakan pendapatnya, apakah manusia mampu melihat Allah ataukah tidak. Ia hanya mengungkapkan,

“Ada Wajah-wajah pada hari akhirat itu yang berseri-seri, yakni wajah orang-orang yang tidak lengah akan kehidupan akhirat dan mempersiapkan diri menghadapinya. Kepada Tuhannya saja yakni Tuhan pemilik wajah-wajah itu, mereka melihat, dan ada juga wajah-wajah pada hari itu muram, yaitu wajah mereka yang lengah menyangkut akhirat. Saat itu mereka menduga yakni yakin bahwa akan ditimpahkan kepadanya yakni kepada pemilik wajah-wajah itu malapetaka yang amat dahsyat.

Didahulukannya kalimat (إلى ربها) ila rabbiha/ kepada Tuhannya bertujuan membatasi penglihatan itu hanya kepada Allah. Seakan-akan mata mereka tidak melihat lagi kepada selain-Nya. Apa yang dilihatnya dari aneka keindahan, dianggap bagaikan mereka tidak melihatnya.”<sup>118</sup>

<sup>115</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. I, 291.

<sup>116</sup> Ibid.,

<sup>117</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Menyingkap Tabir Ilahi*, xxiii.

<sup>118</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. XIV, 637.

Di samping itu, dalam penjelasannya, ia juga menyampaikan perbedaan pendapat ulama kalam klasik, khususnya dari aliran Ahl al-Sunnah dan Mu‘tazilah dengan mengemukakan pendapat masing-masing dari keduanya. Ia menjelaskan,

kata ( ناظرة ) *Nazfrah* dipahami oleh banyak ulama yang beraliran Ahl al-Sunnah dalam arti melihat dengan mata kepala, walau dalam konteks ayat ini banyak di antara mereka yang menggarisbawahi bahwa melihat yang dimaksud itu adalah dengan pandangan khusus. Imam Bukhari melalui Jarir Ibn Abdillah meriwayatkan bahwa satu ketika Nabi saw. duduk bersama sahabat-sahabat saat bulan sedang purnama, lalu bersabda: “Sesungguhnya kamu akan melihat Tuhan kamu sebagaimana kamu melihat bulan purnama ini”. Beberapa riwayat lain yang senada – melalui sahabat Nabi saw. Abu Hurairah dan Abu Saïd al-Khudri di kemukakan juga oleh sekian banyak periwayat hadits.<sup>119</sup>

Dalam upaya mengemukakan pendapat aliran lain, ia pun melanjutkan,

aliran Mu‘tazilah tidak memahami kata *Nazfrah* dalam arti melihat. Ini karena mereka berpendapat bahwa mata manusia tidak mampu melihat-Nya di samping sekian banyak ayat dan hadits yang mereka anggap menegaskan ketidakmampuan mata memandangnya. Misalnya firman Allah dalam QS. al-An‘am [6]: 103: “*Dia tidak dapat dijangkau oleh penglihatan mata, sedang Dia dapat menjangkau penglihatan dan Dialah Yang Maha tersembunyi lagi Maha Mengetahui.*” Untuk itu sementara penganut paham ini memahami kata *nazfrah* dalam arti menanti dan menurut mereka yang dinantikan adalah nikmat-nikmat-Nya.<sup>120</sup>

Tampaknya, pendapat yang dikemukakan Muhamad Quraish Shihab panjang lebar di atas adalah apa yang disebut al-Qur‘an dengan “permintaan

<sup>119</sup> Ibid.,; hadits yang dimaksud adalah:

حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا مَرْوَانُ بْنُ مُعَاوِيَةَ قَالَ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ عَنْ قَيْسِ بْنِ جَرِيرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَنَظَرْنَا إِلَى الْقَمَرِ لَيْلَةً يَغْنِي الْبَدْرَ فَقَالَ إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرُونَ هَذَا الْقَمَرَ لَا تُصَافُونَ فِي رُؤْيَيْهِ فَإِنْ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ لَا تُغْلَبُوا عَلَى صَلَاةٍ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا فَافْعَلُوا ثُمَّ فَرَأَوْا وَسَبَّحَ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ قَالَ إِسْمَاعِيلُ افْعَلُوا لَا تُفَوِّتْكُمْ

Hadis tersebut dan yang sepadanya diriwayatkan oleh beberapa ulama hadis, seperti Imam Bukhari dalam Sshahihnya, Muslim dalam Shahihnya, Tirmidzi dalam Sunannya, Ahmad dalam Musnadnya, dll.

<sup>120</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. XIV, 637.

yang lebih besar oleh bani Israel kepada Nabi Musa as.”<sup>121</sup> yaitu melihat Zat Allah di dunia. Artinya, pendapat Muhamad Quraish Shihab yang cukup tegas menafikan manusia melihat Allah adalah dalam kehidupan sekarang, di dunia, di mana penglihatan manusia memiliki batasan kemampuan.

Lalu bagaimana pandangan dan pendapat yang ada dalam *Tafsir al-Mishbah* tentang problem melihat Zat Allah di akhirat? Berikut jawabannya.

Untuk melacak pendapat Muhamad Quraish Shihab dalam problem melihat Allah di akhirat (surga), penting untuk dikaji lewat penafsirannya atas ayat-ayat lain yang se-tema, misalnya ayat 22-23 surah al-Qiyamah dan juga ayat ke 26 surah Yunus.

Sebagaimana penulis kemukakan di atas, bahwa ketika menafsirkan ayat 22-23 surah al-Qiyamah, yang dipahami berbeda oleh aliran rasional dan tradisionl, Muhamad Quraish Shihab tidak secara tegas menyatakan pendapatnya, apakah manusia mampu melihat Allah ataukah tidak. Ia hanya mengungkapkan, bahwa terdapat wajah-wajah pada hari itu (akhirat) yang berseri-seri, yakni wajah orang-orang mukmin yang ketika hidup di dunia tidak pernah lengah akan kehidupan akhirat dan mempersiapkan diri menghadapinya. Hanya kepada Tuhannya saja mereka melihat. Terdapat pula wajah-wajah pada hari itu muram, yaitu wajah mereka yang lengah terhadap hari akhirat.<sup>122</sup>

Menurutnya lebih lanjut, bahwa didahulukannya kalimat (إلى ربها) *ila rabbiha*/kepada Tuhannya, bertujuan membatasi penglihatan itu hanya

<sup>121</sup> Lihat al-Qur'an 4 (al-Nisa): 152; Baca Muhamad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. II, 642-643.

<sup>122</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. XIV, 637.

kepada Allah. Yang demikian seolah-olah mata mereka (orang mukmin) tidak melihat kepada apa pun selain-Nya. Apa yang dilihat mereka (penghuni surga) dari aneka keindahan, dianggap bagaikan mereka tidak melihatnya.”<sup>123</sup> Yang demikian dikarenakan melihat Tuhan yang mereka sembah dan dambakan sejak di kehidupan sebelumnya merupakan anugerah dan nikmat tertinggi bagi penghuni surga.<sup>124</sup>

Tampaknya Muhamad Quraish Shihab ingin mengatakan, bahwa pada hari itu (di akhirat) terdapat wajah-wajah orang (mukmin) yang mendapatkan nikmat dapat melihat Tuhan. Karena yang demikian, mereka seolah tidak melihat apa pun yang lain, karena terfokus dan nyaman dengan kenikmatan yang sedang mereka rasakan, yaitu melihat kepada-Nya.

Pemahaman yang demikian, dapat dijelaskan dan dikuatkan dengan melihat pendapatnya di beberapa tempat yang lain, misalnya, ketika menafsirkan QS. Yunus [10]: 26 dalam *Tafsir al-Mishbah*. dalam tafsir tersebut ia mengemukakan, bahwa para ulama saling berbeda pendapat tentang maksud kata (زيادة) *ziyadah* pada ayat tersebut. Ia melanjutkan,

“Banyak ulama menafsirkannya dengan pandangan ke wajah Allah swt. berdasar hadits yang menyatakan bahwa Nabi Muhammad saw. bersabda: “Apabila penghuni surga telah masuk ke surga, Allah Yang Maha Suci berfirman, ‘Apakah kamu menginginkan sesuatu yang Kutambahkan untuk kamu?’ mereka menjawab, ‘Bukankah Engkau telah menjadikan wajah kami berseri-seri? Bukankah Engkau telah memasukkan kami ke surga dan menyelamatkan kami dari neraka?’ Lalu dibukalah “tabir” sehingga tidak ada satu anugerah pun yang lebih menyenangkan mereka daripada “memandang” kepada Tuhan mereka *Azza Wa Jalla* Yang Maha Mulia lagi Maha Agung.”<sup>125</sup>

---

<sup>123</sup> Ibid.,

<sup>124</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. VI, 61.

<sup>125</sup> Ibid., 60-61.

Dari uraian di atas tampak jelas ke mana pendapat Muhamad Quraish Shihab mengarah dan tertuju. Penjelasannya pun diperkuat dengan argumen dari riwayat hadis di atas, bahwa Tuhan akan dapat dilihat di surga oleh orang-orang mukmin. Walau demikian, hal itu tidak menghalanginya untuk menyampaikan pula pendapat yang lain. Yang demikian terlihat dalam penjelasan berikutnya, bahwa ada juga yang memahami kata *ziyadah* dalam arti ridla Ilahi, dengan merujuk kepada QS. al-taubah [9]: 72, yakni ridla Allah lebih besar dari surga yang dilukiskan tersebut. Di samping itu, lanjutnya, terdapat pula sementara golongan yang memahaminya dalam arti penambahan dan pelipatgandaan ganjaran kebaikan.<sup>126</sup> Pendapat-pendapat yang demikian adalah pandangan ulama-ulama Mu'tazilah, yang tidak mengakui bahwa manusia (orang mukmin) akan melihat Allah di surga.

Walaupun Muhamad Quraish Shihab menyampaikan banyak pendapat termasuk pendapat aliran Mu'tazilah, hal itu bukan berarti dukungan kepada aliran tersebut. Terlihat dengan jelas di akhir penjelasannya atas ayat di atas, di mana Muhamad Quraish Shihab menegaskan, bahwa menggabung pendapat-pendapat di atas secara keseluruhan lebih bijaksana, dengan alasan semua pendapat tersebut dapat dicakup oleh kata *ziyadah*.<sup>127</sup>

Apa yang dikemukakannya di akhir penafsirannya tersebut, yaitu “menggabung makna” –hemat penulis- merupakan penekanan, bahwa ia menerima konsep kemampuan manusia (mukmin) untuk melihat Tuhan di surga. Yang demikian berarti makna “tambahan nikmat” bagi orang mukmin

---

<sup>126</sup> Ibid.,

<sup>127</sup> Ibid.,

yang merupakan konsep aliran Mu'tazilah ia terima, demikian juga makna "ridla Tuhan". Di samping itu, ia juga menerima konsep nikmat tertinggi tersebut, adalah "melihat Tuhan" di akhirat bagi orang mukmin. Yang demikian dikuatkan pula dengan penjelasannya, bahwa ketidakmampuan melihat Allah –termasuk manusia mulia, Musa as.- setidaknya di kehidupan dunia ini.<sup>128</sup> Artinya ada kemungkinan di akhirat nanti mereka diberi kemampuan untuk melihat kepada Allah swt. Hal ini pula yang menjadi harapan seluruh orang beriman.

Hal ini berarti, bahwa pendapat Muhamad Quraish Shihab lebih dekat kepada pendapat aliran yang menerima dan mengakui bahwa manusia (orang mukmin) akan mendapatkan tambahan nikmat berupa melihat kepadanya. Perlu dicatat pula, bahwa aliran kalam yang menerima konsep tersebut tidak hanya Ash'ariyah, tetapi juga Maturidah (baik Samarkand maupun bukhara). Artinya, pendapat Muhamad Quraish Shihab tersebut identik dengan pendapat Maturidiyah Samarkand, Asyariyah dan Maturidah Bukhara.

## **B. Konsep Kalam Tuhan (al-Qur'an)**

Apa yang tertulis oleh tinta sejarah menjelaskan pada generasi-generasi islam berikutnya tentang pandangan Mu'tazilah terhadap kalamullah, bahwa mereka meyakini al-Qur'an tercipta, atau makhluk. Mereka tidak mengakui konsep keqadiman al-Qur'an karena dalam pandangan mereka Tuhan tidak memiliki sifat, termasuk sifat kalam.

---

<sup>128</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, 26.

Al-Imam Fahr al-Din al-Razi dalam salah satu karyanya, *Khalq al-Qur'an Bain al-Mu'tazilah wa Ahl al-Sunnah*, menjelaskan, bahwa aliran Mu'tazilah berpendapat, al-Qur'an adalah makhluk atau hadis (baru). Yang demikian disebabkan al-Qur'an diturunkan setelah taurat dan injil, sesuatu yang diturunkan berarti makhluk. Pendapat Mu'tazilah tersebut, menurut al-Razi, didasarkan pada QS. Ali Imran [3]: 1-4.<sup>129</sup>

Apa yang disampaikan oleh al-Razi dalam karyanya tersebut sesuai dengan pandangan dan pendapat para ulama dan tokoh aliran Mu'tazilah. Menurut para tokoh Mu'tazilah, bahwa terdapat beberapa ayat al-Qur'an yang menunjuk pada keterciptaan (ke-hadis-an) al-Qur'an. Di antara ayat-ayat tersebut antara lain,<sup>130</sup> QS. al-Anbiya [21]: 2.<sup>131</sup> Ketika menafsirkan ayat tersebut, Qadfi Abd al-Jabbar mengatakan, bahwa firman Allah tersebut menunjukkan bahwa al-Qur'an (*al-Zikr*) disifati dengan lafaz *muhdith* atau baharu.<sup>132</sup> Berdasarkan sifat yang diberikannya kepada al-Qur'an tersebut, berarti al-Qur'an itu makhluk atau sesuatu yang baru. Hal ini menurutnya dikuatkan beberapa ayat yang lain, misalnya QS. al-Hijr [15]: 9.<sup>133</sup> Tokoh aliran Mu'tazilah itu mengatakan, bahwa sesuatu yang diturunkan pastilah sesuatu yang baharu dan terciptakan, lebih-lebih bila dihubungkan dengan lafaz *wa inna-lahu-lahafizun*, yang berarti “dan Kamilah

<sup>129</sup> Fahr al-Din al-Razi, *Khalq al-Qur'an Bain al-Mu'tazilah wa Ahl al-Sunnah* (Beirut: Dar al-Jail, 1992), 18.

<sup>130</sup> al-Qadfi, *Sharkh al-Ushul al-Khamsah*, 531-532.

<sup>131</sup> Ayat tersebut berbunyi:

مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ﴿٢١﴾

<sup>132</sup> al-Qadfi, *Sharkh al-Ushul al-Khamsah*, 531.

<sup>133</sup> Ayat tersebut berbunyi:

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴿١٥﴾

yang memeliharanya”. Alasannya adalah, sesuatu yang *qadim* pastilah tidak memerlukan pemeliharaan, karena ayat tersebut menunjukkan dipeliharanya al-Qur’an, maka berarti al-Qur’an itu baharu.<sup>134</sup>

Ayat selanjutnya adalah QS. Hud [11]: 1.<sup>135</sup> Ayat ini menurut al-Qadī Abd al-Jabbār, semakin memperjelas kemakhlukan (ke-hadis-an) al-Qur’an. Menurutnya, keadaan al-Qur’an yang tersusun dari huruf-huruf serta terkumpul dalam bentuk tulisan tidak bisa dikatakan *qadim*, sebab yang *qadim* tidaklah tersusun dan terkumpul menjadi satu.<sup>136</sup>

Aliran Maturidiyah Samarkand memiliki pandangan, bahwa kalamullah, al-Qur’an adalah *qadim*. Artinya, al-Qur’an bukan tercipta sebagaimana pandangan Mu‘tazilah. Dalam hal ini, Imam Abu Mansur al-Maturidi dalam salah satu karyanya, mengatakan;

“Al-Qur’an adalah kalamullah, demikian juga apa yang ada di dalam mushaf dan apa yang dibaca. Akan tetapi, huruf hijaiyah, bentuk dan suara, seluruhnya adalah makhluk. Kalamullah bukan suara bukan *nighmat*, bukan huruf bukan hijaiyah. Pendapat inilah yang diambil oleh ulama Samarkand, bahwa al-Qur’an adalah kalamullah bukan makhluk tetapi tidak menjadi khuruf dan hijaiyah serta bentuk”.<sup>137</sup>

Imam Abu Mansur al-Maturidi dalam *Sharkh Fiqh al-Akbar* menyebutkan, bahwa al-Ash‘ari mengatakan apa yang ada dalam mushaf bukan kalamullah, ia adalah ibarat (perumpamaan) dari kalamullah.<sup>138</sup> Artinya, bahwa apa yang ada dalam mushaf yang berupa huruf dan susunan kalimat adalah

<sup>134</sup> al-Qadī, *Sharkh al-Ushūl al-Khamsah*, 532.

<sup>135</sup> Berbunyi:

الرَّ كَتَبَ أَحْكَمَتَ آيَاتُهُ ثُمَّ فَصَّلَتْ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ حَبِيرٍ ﴿١﴾

<sup>136</sup> al-Qadī, *Sharkh al-Ushūl al-Khamsah*, 532.

<sup>137</sup> Abu-Mansur al-Maturidi, *Sharkh Fiqh al-Akbar*, 19-20.

<sup>138</sup> Ibid., 20.

simbol-simbol yang diperlukan bagi manusia untuk membaca dan mempelajari kalamullah yang hakiki, yang mengantarkan kepada pengertian dan pemahaman terhadap isi dan kandungan kalamullah yang hakiki.

Pendapat tersebut juga dikemukakan oleh Muhamad Abu Zahrah. Menurut Zahrah, aliran Maturidiyah Samarkand dengan tegas mengatakan, bahwa al-Qur'an adalah kalamullah dan bersifat kekal, yang berhubungan dengan Zat Tuhan, yang dengan demikian juga qadim. Kalamullah tidak tersusun dari huruf dan kalimat, sebab huruf dan kalimat itu makhluk (diciptakan).<sup>139</sup>

Pendiri aliran Ash'ariyah, Abu al-Hasan al-Ash'ari, dalam karyanya, *Kitab al-Ibanah*, menjelaskan dengan rinci tentang problem kalamullah tersebut. Al-Ash'ari dengan tegas mengatakan, bahwa Kalamullah, al-Qur'an adalah qadim, bukan tercipta sebagaimana pendapat aliran Mu'tazilah. Ia mendasarkan pendapatnya pada beberapa ayat al-Qur'an, di antaranya <sup>140</sup> QS. al-Rum [30]: 25.<sup>141</sup> Menurut al-Ash'ari, bahwa *amr Allah* dalam ayat tersebut adalah *kalamullah*. Amrullah bukanlah makhluk (tercipta), berarti kalamullah juga bukan makhluk. Di samping itu juga karena makhluk itu tercipta dengan kalamullah atau perintah Tuhan,<sup>142</sup> sebagaimana dalam QS. Yasin [36]: 82.<sup>143</sup> Dalam pandangan Asy'ari, bahwa ayat itu menunjukkan hakikat kalam bukanlah makhluk atau tercipta. Kalam merupakan sifat Allah yang qadim. Alasannya adalah, jika kalam

<sup>139</sup> Muhamad Abu Zahrah, *Sejarah Aliran*, 304.

<sup>140</sup> Abu-al-Hasan al-Ash'ari, *Kitab al-Ibanah*, 19-24.

<sup>141</sup> Berbunyi:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرَجُونَ ﴿٣٠﴾

<sup>142</sup> Abu-al-Hasan al-Ash'ari, *Kitab al-Ibanah*, 19.

<sup>143</sup> Ayat tersebut berbunyi:

إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٢١﴾

itu makhluk, maka ayat tersebut akan menimbulkan kerancuan. Ia melanjutkan, bahwa Ayat di atas berbunyi “apabila Dia menghendaki sesuatu hanyalah berkata kepadanya ”Jadilah”, maka jadilah sesuatu itu. Lafad *Kun* (jadilah) jika disebut sebagai makhluk, berarti Allah membutuhkan lafadz *kun* sebelumnya guna menciptakan *kun* pada lafadz tersebut, begitu seterusnya. Artinya, Allah selalu membutuhkan “*kun*” ketika hendak menciptakan *kun* yang digunakan untuk menciptakan *kun*, termasuk menciptakan *kun* dalam ayat di atas.<sup>144</sup>

Kemudian QS. al-A’raf [7]: 54.<sup>145</sup> Asy’ari menjelaskan, bahwa “*ala>lahu> al-Khalqu wa al-amr*” menunjukkan perbedaan keduanya, yaitu makhluk dan *amr*, antara ciptaan dan perintah. Artinya, ciptaan itu makhluk sedangkan *amr* adalah perintah yang berbeda dengan makhluk.<sup>146</sup> Perintah tidaklah mencakup apa yang dicipta, sedangkan mencipta mencakup apa yang dicipta. Dengan demikian perintah Tuhan bukanlah ciptaan Tuhan, karena bukan ciptaan berarti al-Qur’an bukan hadis (baru), tetapi qadim.<sup>147</sup> Tentang problem kalamullah al-Qur’an tersebut, Imam Fahr al-Din al-Razi menjelaskan:

Adapun Ash’ariyah berpendapat bahwa al-Qur’an adalah qadim, sebagaimana keqadiman Allah. Begitu pula segala perintah dan larangan yang ada di dalamnya adalah qadim. Misalnya Abu Lahb yang disebut di dalamnya, adalah sudah ada dalam ilmu Allah bahwa ia tidak akan beriman, maka ditulishlah di dalam al-Qur’an sebagaimana keadaan yang sama sebelum Abu Lahb diciptakan.<sup>148</sup>

<sup>144</sup> Abu-al-Hasan al-Ash’ari, *Kitab al-Ibanah*, 20; lihat juga al-Ash’ari, *al-Luma’ fi-Rad ahl al-Ziyagh wa al-Bida’*, 33-34.

<sup>145</sup> Berbunyi:

إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَىٰ اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ  
حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ ۗ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿١٠٢﴾

<sup>146</sup> Abu-al-Hasan al-Ash’ari, *Kitab al-Ibanah*, 19.

<sup>147</sup> Ibid.,

<sup>148</sup> Fahr al-din al-Razi, *Khalq al-Qur’an Bain al-Mu’tazilah wa Ahl al-Sunnah*, 18.

Maturidiyah Bukhara memiliki pandangan dan pendapat yang sama dengan apa yang disampaikan oleh aliran Asy'ariah, bahwa al-Qur'an adalah kalamullah yang qadim, tidak tercipta. Al-Bazdawi mengatakan, bahwa kalamullah al-Qur'an adalah sesuatu yang berdiri dengan Zat-Nya. Sedangkan yang tersusun dari rangkaian huruf, kalimat dalam bentuk surat yang memiliki awal dan akhir, jumlah dan bagian-bagian, bukanlah kalamullah secara hakikat, tetapi disebut hanya secara majazi.<sup>149</sup>

Yang menjadi pertanyaan adalah, bagaimanakah konsep kalamullah (al-Qur'an) dalam *Tafsir al-Mishbah*? Berikut penjelasannya.

Muhamad Quraish Shihab mengatakan, bahwa sifat kalam-Nya Yang Maha Agung itu memang tidak terjangkau oleh makhluk, tetapi dalam hal komunikasi dengan manusia, Tuhan Yang Maha Kuasa itu menggunakan “bahasa manusia”.<sup>150</sup> Menurutnya lebih lanjut, bahwa yang demikian itu serupa dengan manusia umumnya yang hendak mengajak binatang –katakanlah kucing atau ayam- untuk makan. Ketika itu, manusia tidak menggunakan bahasa manusia, karena binatang itu tidak memahaminya. Dengan demikian manusia ketika itu pun menggunakan bahasa kucing atau ayam.<sup>151</sup>

Apakah ini berarti kalam itu baru, yaitu muncul atau diciptakan pada saat atau ketika akan disampaikan?

Dalam *Tafsir al-Mishbah*, Muhamad Quraish Shihab menjelaskan, bahwa ulama-ulama terdahulu (salaf), yaitu yang hidup sampai dengan abad ke

<sup>149</sup> al-Bazdawi, *Kitab Ushul al-Din*, 62.

<sup>150</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Menabur Pesan Iahi, Al-Qur'an dan Dinamika Kehidupan Masyarakat* (Jakarta: Lentera Hati, 2006), 291.

<sup>151</sup> *Ibid.*, 291.

tiga Hijriah, enggan menafsirkan kata *turun* yang dikaitkan dengan al-Qur'an. Dalam pandangan mereka, bahwa al-Qur'an adalah sifat Allah yang *qadim* sebagaimana keqadiman-Nya. Tentunya sifat Allah tersebut tidak membutuhkan waktu dan tempat. Di samping itu, mereka juga enggan menggunakan pengertian *majazi* dan karena itu mereka berkata: *Allahu A'lam* (Hanya Allah yang lebih mengetahui maknanya).<sup>152</sup>

Ia melanjutkan, bahwa yang demikian itu berbeda dengan pendapat-pendapat ulama sesudahnya. Ulama-ulama setelah abad ketiga memahami kata *turun* dalam arti dinampakkan atau diperkenalkannya al-Qur'an ke pentas bumi ini pada waktu dan tempat tertentu. Menurut Muhamad Quraish Shihab lebih lanjut, bahwa mereka (ulama *khalaf*) meyakini al-Qur'an itu *qadim*, telah ada sebelum adanya waktu dan tempat, tetapi wujudnya ketika itu belum lagi diketahui atau hadir di pantas bumi ini. Ketika ayat al-Qur'an pertama kali diturunkan dan diterima oleh Nabi Muhammad saw., maka ketika itu nampaklah dia.<sup>153</sup>

Dari uraian tersebut dapat dipahami, bahwa menurut Muhamad Quraish Shihab, yang baru adalah ungkapan atau lafadz atau bahasa (bunyi) yang keluar dari hakikat wahyu, yang diterima Muhamad saw., bukan secara hakiki daripada kalamullah (al-Qur'an) itu sendiri. Artinya, al-Qur'an itu ada sebelum adanya tempat dan waktu, namun belum dikenal oleh manusia (Muhamad) karena memang belum diperkenalkan. Setelah pewahyuan dimulai, al-Qur'an pun dikenal dan itu menempati ruang dan waktu, yang tidak akan merubah ka-*qadiman* al-

---

<sup>152</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. XV, 423.

<sup>153</sup> *Ibid.*,

Qur'an itu sendiri. Berarti al-Qur'an secara hakikat, menurutnya adalah *qadim*, hanya saja huruf, tulisan, suara, dan sebagainya yang muncul dan dikenal sebagaimana sekarang adalah baru.

Yang tidak kalah menairk adalah istilah “turun” di mana sebagian ahli mengatakan, jika Qur'an diturunkan, maka itu berarti baru karena memasuki ruang dan waktu. Untuk mengetahui konsep “turun” nya al-Qur'an, perspektif Muhamad Quraish Shihab, perlu dilihat penafsirannya atas ayat-ayat yang menjelaskan tema tersebut, misalnya ayat pertama surah al-Qadr.

Dalam menjelaskan proses turunnya al-Qur'an, dengan mengungkapkan term *nazala* dengan *nazzala*, ia juga mengungkapkan perbedaan pendapat ulama terdahulu yang sebagian mengatakan turun sekali dan sebagian berpendapat dua kali. Di samping itu, Muhamad Quraish Shihab juga mengatakan, bahwa makna turun adalah perpindahan dari atas kebawah, baik secara materi maupun immateri.<sup>154</sup> Ungkapannya turun baik secara materi maupiuon immateri dapat dipahami sebagai pengalihan makna dari yang fisik ke yang non fisik. Hal ini terlihat dari penjelasannya lebih lanjut, di mana ia menegaskan pendapatnya dalam memahami makna *turun* tersebut dengan mengatakan:

“Jika kita kembali kepada pengertian turun yang dikemukakan pada awal uraian ini, yaitu perpindahan dari tempat yang tinggi ke tempat yang rendah, baik secara material maupun imaterial, baik dari satu tempat maupun tidak, maka agaknya kita tidak perlu mengalami kesulitan yang berarti untuk memahaminya. Bukankah al-Qur'an itu dari Allah Yang Maha Tinggi, kemudian diberikan kepada manusia? Tidakkah pemberian itu dapat diartikan sebagai “diturunkan” dari sisi Allah pada manusia dan ini adalah perpindahan kedudukan dan derajatnya?.”<sup>155</sup>

<sup>154</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. XV, 422-423.

<sup>155</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. XV, 423; bandingkan dengan Muhamad Quraish Shihab, *Tafsir Surat Pendek*, 718.

Seluruh penjelasannya di atas menunjukkan, bahwa Muhamad Quraish Shihab memahami konsep kalamullah, al-Qur'an, melalui dua dimensi, yaitu yang qadim dan yang hadis (baru). Yang qadim menurutnya adalah makna atau keadaan hakiki daripada al-Qur'an yang ada sejak azali, sedangkan yang baru adalah apa yang ada dan tampak, mulai sejak diturunkan kepada nabi Muhammad saw. Ia juga menegaskan dalam salah satu karyanya, bahwa al-Qur'an (yang sekarang) tersusun dari huruf-huruf, kata-kata, ayat, dan surah, yang keontetikkannya dijamin oleh Allah, jaminan yang diberikan tersebut atas dasar ke-Mahakuasaan Allah dan ke-Mahatahuan-Nya, juga atas upaya-upaya yang dilakukan makhluknya, khususnya manusia.<sup>156</sup> Hal itu berarti ia menerima konsep hakiki dan majazi. Secara hakiki adalah qadim, yaitu yang ada di alam ketuhana, sedangkan majazi adalah yang wujud dan tampak saat ini, sebagaimana yang dilihat, dipegang dan dibaca berupa huruf-huruf al-Qur'an dalam mushaf.

Pendapat terakhir tersebut, yang mengatakan al-Qur'an (saat ini) tersusun dari huruf, ayat dan lainnya, bukan berarti Muhamad Quraish Shihab berpendapat sebagaimana pendapat aliran rasional Mu'tazilah, sebagaimana penilaian sementara orang.<sup>157</sup> Kesimpulan yang demikian jelas salah dan tertolak karena tidak memiliki pijakan yang sah. Yang lebih mendekati kebenaran adalah, bahwa pendapat tersebut adalah sama bahkan persis dengan konsep kalamullah dari aliran Maturidiyah Samarkand, Ash'ariyah dan juga Maturidiyah Bukhara.

---

<sup>156</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, 21-221; lihat juga Muhamad Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, 3-4.

<sup>157</sup> Kesimpulan yang demikian itu dikemukakan oleh Mustapa P. dalam tesis S-2nya, yang kemudian diterbitkan dengan judul "*Muhamad Quraish Shihab Membumikan Kalam di Indonesia*". Ia mendasarkan pendapatnya pada tulisan Yunan Yusuf dalam "Alam Pikiran Islam", yang menurut penulis bukan sumber primer dalam pembahasan kalam.

Perlu digarisbawahi, walaupun Muhamad Quraish Shihab sependapat dengan aliran Ash‘ariyah dan Maturidiyah (Samarkand dan Bukhara) dalam problem Kalam Tuhan ini, dalam memahami ayat penciptaan, yang menggunakan term “KUN”, tampaknya ia tidak sependapat dengan pandangan al-Ash‘ari. Hal ini terlihat pada penafsirannya atas term tersebut di beberapa tempat, salah satunya ketika menjelaskan penafsiran ayat ke 82 surah Yasin. Dalam *Tafsir al-Mishbah* ia mengatakan:

“Firman-Nya kun fayakun memberi ilustrasi bahwa jika Allah hendak mencipta sesuatu, maka itu dapat terjadi seketika dan dengan sangat cepat, secepat kata kun bahkan lebih cepat dari itu. Allah sebenarnya tidak membutuhkan kata kun untuk mencipta. Ayat di atas hanya bermaksud memberi ilustrasi tentang kuasa-Nya dan tiadanya kebutuhan-Nya kepada sesuatu apapun. Atas dasar itu pula jangan menduga bahwa semua ciptaan-Nya tercipta dengan sangat cepat. Tidak! Semua ciptaan-Nya tercipta dalam waktu yang Dia kehendaki; ada yang seketika, ada juga yang berproses lama, tergantung dari kehendak-Nya yang penuh dengan hikmah kebijaksanaan. Alam raya diciptakan-Nya dalam “enam hari”<sup>158</sup>.

Yang penulis digarisbawahi dari panafsiran Muhamad Quraish Shihab atas ayat di atas adalah, bahwa menurutnya, kata kun tidak dibutuhkan Tuhan dalam penciptaan. Ayat-ayat yang sedemikian itu, menurutnya sekedar ilustrasi atas cepatnya sesuatu terjadi jika Dia Kehendaki. Hal ini berbeda dengan pendapat al-Ash‘ari yang mengatakan, bahwa kun adalah kalam Tuhan yang digunakan mencipta dan bersifat *qadim*. Menurut al-Ash‘ari, jika kun itu tidak *qadim*, maka berarti baru. Jika baru, maka itu berarti tercipta. Jika demikian, maka Allah selalu membutuhkan lafaz kun untuk membuat kun itu sendiri. Dengan demikian ini

---

<sup>158</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. XI, 580-581.

mustahil dalam pandangan al-Ash‘ari karena akan ada tasalsul “kun” yang tidak berpenghujung.

Seolah tidak mau larut dalam perdebatan kalam itu qadim atau hadis (baru), walaupun ia telah memilih dan menetapkan posisi pendapatnya, Muhamad Quraish Shihab pun mengatakan dengan tegas, bahwa segala yang berkaitan dengan al-Qur’an adalah haq. Yang menurunkannya, yaitu Allah, adalah al-Haq yang paling mutlak. Yang membawanya turun, yang menerimanya, cara turunnya, redaksi dan gaya bahasanya, kandungan dan pesan-pesannya, semuanya haq dan benar, tidak boleh diubah dan tidak akan berubah.<sup>159</sup> Dalam hal ini dia juga menegaskan, bahwa pemeliharaan al-Qur’an oleh Tuhan juga melibatkan manusia.

### **C. Kehendak dan Kekuasaan Mutlak Tuhan**

Sebagaimana difahami secara luas, bahwa Tuhan memiliki sifat *al-Qadir*, yang berarti “kuasa” atau “berkuasa” bahkan “Maha Kuasa”. Semua aliran kalam, baik yang tradisional maupun yang rasional, mengakui dan meyakini bahwa Tuhan Maha Kuasa, walaupun dengan konsep masing-masing. Namun, terdapat perbedaan mendasar dalam makna “kuasa” atau “kakuasaan” Tuhan tersebut, serta batasan-batasan atas kekuasaan-Nya.

Aliran Mu‘tazilah dengan tegas menolak kehendak dan kekuasaan Allah yang mutlak dan absolut. Artinya, mereka meyakini adanya batasan kehendak dan kekuasaan Allah swt tersebut. Batasan-batasan tersebut tidak datang dari luar

---

<sup>159</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. III, 574.

Allah, melainkan dari apa yang telah ditetapkan Allah sendiri dalam ketentuan-ketentuan-Nya. Batasan-batasan tersebut berupa hukum-hukum alam (*sunatullah*) yang telah ditetapkan oleh Allah untuk seluruh alam,<sup>160</sup> sifat keadilan Allah, kewajiban Allah berbuat baik terhadap manusia serta janji dan ancaman Allah,<sup>161</sup> serta kebebasan yang telah diberikan Allah kepada manusia.

Mengenai hukum-hukum alam (*sunatullah*), Aliran Mu'tazilah mendasarkan pendapat mereka pada QS. al-Ahzab [33]: 62.<sup>162</sup> Berdasarkan pada ayat di atas, golongan Mu'tazilah berpandangan, bahwa *sunatullah* tidak akan mengalami perubahan sedikitpun walaupun atas Kehendak Allah sendiri. Dengan demikian, *sunatullah* pun merupakan dan menjadi batasan bagi Kekuasaan dan Kehendak mutlak Allah itu sendiri.<sup>163</sup> Artinya, Kehendak mutlak Allah tidak berlaku lagi di luar hukum-hukum alam yang telah ditetapkan-Nya. Dengan sendirinya kemutlakan Kehendak-Nya menjadi terbatas.

Demikian pula aliran rasional tersebut berpandangan, bahwa keadilan Allah membuat Dia terikat pada norma-norma keadilan yang bila dilanggar membuat Allah bersifat tidak adil.<sup>164</sup> Di samping itu, aliran ini juga berpandangan, bahwa kebebasan manusia yang diberikan oleh Allah baru bermakna jika Allah

<sup>160</sup> Dalam kitab *al-Mughni* dijelaskan, bahwa yang disebut dengan alam (alam raya) adalah "*ismun likulli maujud siwa Allah ta'ala*". Maksudnya seluruh alam adalah "ma siwa Allah" yaitu segala sesuatu yang ada selain Allah swt. Lihat Imam al-Mutawalli, *al-Mughni li al-Imam al-Mutawalli* (Tahqiq) Meribarnan (Kairo: Bibliotheca Alexandrina, 1986), 1.

<sup>161</sup> Mengenai pembahasan ini, dapat dilihat dalam azas pokok Mu'tazilah yang lebih dikenal dengan *al-Ushul al-Khamsah*. Beberapa bagian azas tersebut menjadi acuan Mu'tazilah untuk membatasi kehendak dan kekuasaan mutlak Tuhan. Lihat al-Qadî Abd al-Jabbar, *Sharh al-Ushul al-Khamsah*.

<sup>162</sup> Berbunyi:

سُنَّةَ اللَّهِ فِي الذَّرِيَةِ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا ﴿٦٢﴾

<sup>163</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam*, 120.

<sup>164</sup> Mengenai konsep keadilan Tuhan ini akan dibahas pada pembahasan berikutnya.

membatasi Kekuasaan dan Kehendak mutlak-Nya. Dengan demikian, dalam pandangan dan keyakinan aliran Mu‘tazilah, Allah tidaklah memperlakukan Kehendak dan Kekuasaan-Nya secara mutlak dan absolut lagi, tetapi sudah terbatas.<sup>165</sup> Batasan-batasan tersebut tidak datang dari luar, melainkan dari Allah sendiri sebagaimana disebutkan di atas.

Maturidiyah Samarkand, sebagaimana Mu‘tazilah, berkeyakinan bahwa kehendak dan kekuasaan Allah itu tidak lagi mutlak, tetapi sudah terbatas, walaupun batasan yang diberikan aliran ini tidak sebanyak batasan yang diberikan aliran Mu‘tazilah. Aliran Maturidiyah memiliki prinsip dasar, bahwa diciptakannya makhluk, khususnya manusia adalah untuk kepentingan manusia, bukan untuk kepentingan Allah.<sup>166</sup> Artinya, kehendak dan kekuasaan Allah dibatasi oleh tujuan pembuatan manusia pertama kali, yaitu untuk melakukan ibadah. Hal ini berhubungan dengan apa yang disebut dengan balasan, baik berupa nikmat (surga) maupun laknat (neraka). Dikarenakan manusia diciptakan untuk beribadah yang memiliki konsekwensi-konsekwensi balasan, berarti manusia memiliki kebebasan untuk menentukan apa pun bagi dirinya. Maka bagi aliran ini kebebasan manusia inilah yang telah membatasi kehendak mutlak Allah. Hukum Tuhan harus terjadi dan terlaksana secara adil, di mana Allah tidak akan semena-mena dan sewenang-wenang.<sup>167</sup> Dengan sendirinya, Allah akan berlaku tidak adil (aniaya) jika tidak melaksanakan janji-janjinya, baik kepada yang taat maupun yang membangkang.

---

<sup>165</sup> Yunan Yusuf, *Corak Kalam Tafsir al-Azhar* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1990), 75.

<sup>166</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam*, 122.

<sup>167</sup> *Ibid.*,

Sebagaimana aliran Mu‘tazilah, kelompok ini pun mendasarkan pendapat mereka pada QS. al-Ma‘idah [5]: 48,<sup>168</sup> QS. al-An‘am [6]: 149,<sup>169</sup> dan QS. Yunus [10]: 99.<sup>170</sup> Ketiga ayat di atas dipahami oleh golongan Maturidiyah Samarkand sebagai dalil, bahwa Allah swt. pada dasarnya mampu untuk menjadikan seluruh manusia beriman kepada-Nya tanpa kecuali. Namun, Allah tidak melakukan hal tersebut dikarenakan adanya tujuan penciptaan manusia pada awal mulanya, yaitu untuk beribadah kepada-Nya. Sebagaimana dijelaskan dalam ayat yang kedua di atas, adalah sebagai ujian bagi manusia atas apa-apa yang telah diberikan kepada mereka, agar mereka (manusia) berlomba-lomba dalam menuju –beribadah- kepada-Nya. Hal ini tentu membawa konsekwensi-konsekwensi, baik bagi yang taat maupun yang membangkang. Artinya, kebebasan manusia untuk menentukan nasibnya dengan menjadi taat sehingga mendapatkan nikmat surga, atau membangkang yang berakibat mendapatkan laknat dan siksa neraka adalah tergantung kepada masing-masing individu yang juga menjadi pembatas kehendak mutlak Allah tersebut.

<sup>168</sup> Berbunyi:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيَّرَ بِدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ ۖ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ ۗ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ ۚ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لَيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ۗ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۚ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿١٤٩﴾

<sup>169</sup> Berbunyi:

قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَلِغَةُ ۗ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْتُكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٤٩﴾

<sup>170</sup> Berbunyi:

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴿١٠٠﴾

Menurut al-Ash‘ari, bahwa kehendak Allah pasti berlaku, apabila kehendak Allah tidak terlaksana (tidak berlaku) berarti Allah alpa, lalai dan lemah terhadap kehendak-Nya. Jika Allah alpa, lalai dan lemah, maka itu berarti Allah menyandang kecacatan, dan itu tidak mungkin (*mustahil*) bagi Allah. Kehendak Allah di atas segala kehendak. Ketika manusia memiliki kehendak adalah setelah Allah memberikan daya baginya untuk berkehendak, artinya Allah menghendaki agar manusia itu berkehendak. Jika manusia tidak dikehendaki oleh Allah berkehendak, maka manusia tidak akan memiliki kehendak apapun.<sup>171</sup> Lebih jauh ia menjelaskan, “Tidak ada sesuatu apa pun yang terjadi di dunia ini, baik kebaikan maupun keburukan kecuali sesuai dengan kehendak Allah, dan segala sesuatu itu terjadi hanya setelah dikehendaki Allah. Dan manusia (seseorang) tidak memiliki kemampuan apa pun untuk berbuat dan melaksanakan sesuatu sebelum dikehendaki (dilaksanakan) Allah.”<sup>172</sup>

Abu Musa al-Ash‘ari berpendapat, bahwa dalam al-Qur‘an terdapat banyak ayat yang menjelaskan kekuasaan Allah yang mutlak dan tidak terbatas. Kekuasaan Allah tidak terbatas oleh apa pun dan siapapun. Di antara dalil-dalil naqli yang digunakan Ash‘ari sebagai dasar menetapkan kehendak dan kekuasaan Tuhan yang mutlak dan absolut tersebut antara lain;<sup>173</sup> QS. al-Buruj [85]: 16.<sup>174</sup> Ash‘ariyah memahami kata *fa‘al* pada ayat di atas sebagai perbuatan tuhan secara umum, atau dengan kata lain keseluruhan perbuatan Tuhan, tidak terbatas pada

<sup>171</sup> Abu al-Hasan al-Ash‘ari, *al-Luma‘ fi-Radd ahl al-Ziyagh wa al-Bida‘*, 57.

<sup>172</sup> Abu al-Hasan al-Ash‘ari, *Kitab al-Ibanah*, 7.

<sup>173</sup> Abu al-Hasan al-Ash‘ari, *al-Luma‘*, 47-49.

<sup>174</sup> Ayat tersebut berbunyi:

perbuatan tertentu saja, semisal menghukum/ mengazab dan sebagainya. Artinya, Tuhan Maha kuasa berbuat apa saja yang Dia kehendaki walaupun tidak sesuai dengan kehendak-Nya diwaktu atau tempat lain (baca: ketentuan/sunatullah). Abd al-Qahir al-Baghdadi juga menjelaskan, bahwa Tuhan boleh saja melarang apa pun yang telah diperintahkan-Nya dan memerintahkan apa yang sudah dilarangnya.<sup>175</sup> Hal ini dikarenakan, sunatullah dalam pandangan Ash‘ariyah berada di dalam kekuasaan Tuhan juga yang bisa dan boleh “dilanggar”, yang itu pada hakikatnya tidak melanggar apa-apa, karena semua milik-Nya, dalam kekuasaan-Nya.

Kemudian QS. al-Baqarah [2]: 253,<sup>176</sup> QS. Yunus [10]: 99,<sup>177</sup> QS. al-Sajdah [32]: 13,<sup>178</sup> QS. al-An’am [6]: 112.<sup>179</sup> Dari beberapa ayat tersebut, adalah kata *walau sya’a robbuka* atau *walau sya’ Allah*, yang dalam pemahaman Ash‘ariyah menunjukkan superior Tuhan, penguasa yang absolut dan mutlak, semutlak-mutlaknya. Artinya, Tuhan Maha Kuasa dan tidak ada sesuatu pun di atas Tuhan yang bisa membatasi kekuasaan-Nya tersebut. Karena tidak ada yang membatasi-Nya berarti tidak ada yang dilanggar atau dilampaui aturannya oleh-

<sup>175</sup> Abd al-Qahir al-Baghdadi, *Ushul al-Din*, 213.

<sup>176</sup> Berbunyi:

﴿ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتَتَلُوا وَلَكِنْ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ﴾

<sup>177</sup> Berbunyi:

﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴾

<sup>178</sup> Berbunyi:

﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًىٰ وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴾

<sup>179</sup> Berbunyi:

﴿ قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾

Nya. Dengan demikian, jika ada sesuatu di atas-Nya berarti ada sesuatu yang dapat membuat hukum-hukum yang menjadi batasan bagi kekuasaan mutlak Tuhan, maka, dikarenakan tidak ada yang di atas-Nya berarti tidak ada yang membatasi kehendak dan kekuasaan-Nya.

Pendapat aliran Ash'ariyah juga diperkuat Abd al-Qahir al-Baghdadi. Dalam salah satu karyanya, al-Baghdadi mengatakan, bahwa Tuhan boleh saja melarang apa pun yang telah diperintahkan-Nya dan memerintahkan apa yang sudah dilarang-Nya.<sup>180</sup> Yang demikian karena Tuhan berkuasa dan berkehendak mutlak, tidak ada satu apa dan siapapun di atas Tuhan yang dapat menghalangi atau membatasi Tuhan.

Sepadan dengan pendapat Ash'ariyah di atas, bahwa Maturidiyah Bukhara juga berpandangan, sesungguhnya Tuhan memiliki kekuasaan yang mutlak dan absolut. Dengan demikian, Tuhan mampu berbuat apa saja sesuai dengan kehendak-Nya tanpa ada yang membatasi. Yang demikian sebagaimana dikemukakan oleh al-Bazdawi. Ia menjelaskan, bahwa Maturidiyah Bukhara berpendapat, Tuhan itu Maha Kuasa sehingga dapat berbuat apa saja yang dikehendaki-Nya dan menentukan segala-galanya menurut kehendak-Nya. Tidak ada yang dapat menentang atau memaksa Tuhan, dan tidak ada larangan-larangan terhadap-Nya.<sup>181</sup>

Dalam hal ini, aliran ini mendasarkan pendapatnya pada,<sup>182</sup> QS. al-Sajdah [32]: 13, sebagaimana Ash'ariyah di atas. Al-Bazdawi mengatakan, bahwa ayat tersebut dengan jelas dan tegas menunjukkan kekuasaan mutlak Tuhan tanpa

<sup>180</sup> Abd al-Qahir al-Baghdadi, *Usul al-Din*, 213.

<sup>181</sup> Abu Yusr al-Bazdawi, *Kitab Usul al-Din*, 130.

<sup>182</sup> Ibid., 131.

batas. Bahkan menurutnya, orang yang mengatakan kekuasaan Tuhan ada batasnya, adalah kafir murni.<sup>183</sup>

Yang menjadi pertanyaan adalah, bagaimanakah konsep problem tersebut dalam *Tafsir al-Mishbah*?

Dalam beberapa karyanya, Muhamad Quraish Shihab menjelaskan gambaran hakekat ketuhanan dan kekuasaan-Nya dengan cukup indah. Ia mengatakan, bahwa trasendensi Tuhan menegaskan Tuhan tidaklah dapat dibandingkan dengan Makhhluk-Nya, karena memang tidak setara, baik dalam zat, sifat, maupun perbuatan. Inilah yang disebut dengan keesaan zat, keesaan sifat dan keesaan perbuatan Tuhan.<sup>184</sup>

Terhadap dalil-dalil naqli (al-Qur'an) yang digunakan oleh para mutakallimin klasik, baik aliran tradisional maupun rasional, Muhamad Quraish Shihab menafsirkannya secara luas, tidak hanya dalam pembahasan tauhid. Dalam keluasan tersebut, ia pun menjelaskannya dalam beberapa aspek yang “dikandung” ayat-ayat tersebut serta dalam berbagai perspektif, baik menyangkut pembahasan tauhid maupun pembahasan-pembahasan yang lain. Karena yang demikian, pembahasan ini pun difokuskan kepada topik kajian utama di atas, yaitu tentang kehendak dan kekuasaan mutlak Tuhan. Di antara ayat-ayat tersebut adalah QS. al-Kahfi: 29.<sup>185</sup>

<sup>183</sup> Ibid.,

<sup>184</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, 33.

<sup>185</sup> Bunyi ayat tersebut adalah:

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ ۖ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ۚ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهَا  
 وَإِنْ يَسْتَعِثُوا يُعَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ ۚ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا ﴿٢٩﴾

Dalam *Tafsir al-Mishbah*, Muhammad Quraish Shihab menjelaskan, bahwa melalui ayat ini Allah memerintahkan kepada Muhammad agar mengatakan kepada umatnya, di mana kebenaran, yakni wahyu Ilahi (al-Qur'an) yang ia sampaikan datang dari Allah. Tuhan Pemelihara alam (khususnya manusia) dalam segala hal, maka barang siapa di antara manusia (kamu) yang ingin kafir dan menolak pesan-pesan Allah dalam al-Qur'an, maka biarlah mereka kafir- walau sekaya dan setinggi apapun kedudukan sosialnya. Tidaklah aku (Muhammad), apalagi Allah swt. akan mengalami sedikit kerugian pun dengan kekafiran mereka. Sebaliknya, mereka sendirilah yang akan mengalami kerugian, bahkan celaka disebabkan perbuatannya yang telah menganiaya diri mereka sendiri.<sup>186</sup>

Selanjutnya ia menjelaskan,

“Selanjutnya ayat di atas menjelaskan kerugian dan kecelakaan akibat penganiayaan diri itu dengan menyatakan: “Sesungguhnya Kami telah menyediakan bagi orang-orang zalim, yakni mereka yang angkuh dan mempersekutukan Allah itu, neraka yang gejolaknya mengepung mereka semua dari segala penjuru, sehingga mereka sama sekali tidak dapat keluar dan menghindar, dan terpaksa menjalani siksaan. Dan jika mereka meminta pertolongan dari panasnya api niscaya mereka akan diberi minum dengan air seperti cairan besi atau minyak yang keruh yang mendidih yang menghancurkan muka bila didekatkan ke bibir, apalagi jika menyentuh bibir, lebih-lebih bila diteguk. Itulah seburuk-buruk minuman dan tempat istirahat yang paling jelek”<sup>187</sup>.

Dari penafsirannya terhadap ayat di atas, tergambar pemahaman dan pandangannya terhadap konsep yang dibicarakan tersebut, bahwa terdapat kebebasan dalam diri manusia, guna menentukan arah perjalanan hidupnya, yang tentu membawa konsekwensi-konsekwensi. Artinya, Muhammad Quraish

<sup>186</sup> Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. VIII, 52.

<sup>187</sup> Ibid.,

Shihab seolah mengatakan, bahwa beriman ataupun tidak, sama sekali bukan ditentukan oleh Allah, akan tetapi merupakan pilihan-pilihan sadar manusia untuk itu, dan wajar apabila mendapatkan balasan sesuai dengan pilihan sadar tersebut sebagai suatu konsekwensi. Penjelasan di atas seolah menggambarkan Tuhan membatasi diri-Nya dengan memberikan kebebasan pada manusia.

Yang demikian pun berarti, bahwa Tuhan tidak mungkin berlaku sewenang-wenang, karena itu dapat bernilai penganiayaan. Tuhan memberikan kebebasan karena Tuhan bekerja dengan suatu sistem yang ditetapkan-Nya sebelumnya. Berarti, apapun yang dilakukan Tuhan dipastikan berdasar pada ketentuan-ketentuan serta hukum yang ditetapkan-Nya tersebut.<sup>188</sup> Dapat dipahami pula, bahwa menurut Muhamad Quraish Shihab, kekuasaan Tuhan terbatas oleh apa yang disebut dengan hukum-hukum (sunatullah) yang ditentukan-Nya sendiri.

Ia juga mengatakan, bahwa merupakan sesuatu yang pasti, sesungguhnya Allah Yang Maha Mencipta dan memenuhi kebutuhan makhluk-Nya, tidak mungkin menyandang sifat kekurangan. Bagaimanapun juga manusia tidak dapat membayangkan Tuhan yang didambakan memenuhi kebutuhannya itu, lemah atau memiliki kekurangan. Allah pasti sempurna dan tidak terbatas, karena keterbatasan adalah kekurangan, dan juga karena tidak ada yang terbatas kecuali ada yang membatasinya, dengan memaksanya berhenti pada batas yang

---

<sup>188</sup> Lihat Muhamad Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, 35.

ditetapkan. Karena itu Tuhan tidak terbatas, bahkan Dialah yang memberi batas bagi segala sesuatu.<sup>189</sup>

Tentang kekuasaan Tuhan ini pun, Muhamad Quraish Shihab dalam tafsirnya menulis sebagai berikut:

“ Di sisi lain, perlu juga digaris bawahi makna kemahakuasaan-Nya itu. Sekian banyak filosof dan pakar teologi –baik dari dunia Timur maupun Barat- yang menggarisbawahi bahwa kemahakuasaan Tuhan untuk melakukan segala sesuatu adalah menyangkut sesuatu yang memang menurut tabiatnya dapat dilaksanakan. Kita dapat mengerti dan memahami bahwa Allah dapat melakukan hal-hal mukjizat. Tetapi benak dan logika kita tidak dapat menggambarkan Tuhan menciptakan sesuatu yang mustahil. Tidak ada sesuatu yang mengandung pertentangan di dalamnya yang dapat dimasukkan dalam wilayah kekuasaan Tuhan. Memang, tidak jarang kita mendengar keberatan khususnya dari kebanyakan orang, bila dikatakan bahwa: Tuhan tidak dapat, atau mustahil bagi Tuhan. Kalimat-kalimat ini terasa sangat janggal di telinga, tetapi sebenarnya demikian itulah adanya.”<sup>190</sup>

Mengutip pendapat Rasyidi, dalam *Tafsir al-Mishbah*, ia mengatakan,

ahli-ahli agama telah lama percaya bahwa Tuhan itu terbatas oleh aturan-aturan logika. Kalau Tuhan itu tak dapat membuat satu segitiga yang jumlah sudutnya di dalam tidak merupakan 180 derajat, maka mustahil pula kalau Tuhan itu membuat makhluk yang tidak mengandung sifat-sifat kemakhlukan. Kita tidak akan pernah mendapat air yang menghilangkan dahaga tetapi tak dapat meneggelamkan manusia. Kita tidak dapat mempunyai api yang dapat kita pakai untuk memasak, akan tetapi tidak menghanguskan badan kita. Kita tidak dapat pula mempunyai pikiran yang dapat mengetahui sesuatu, akan tetapi tidak mengandung kemungkinan diserang penyakit gila. Kalau Maha Kuasa (omnipotent) berarti Tuhan dapat melakukan segala sesuatu maka sudah barang tentu dan terang bahwa Tuhan itu tak Maha Kuasa dan problema adanya kejahatan tak dapat dipecahkan, tetapi arti Maha Kuasa yang disebut ini adalah arti yang keliru.<sup>191</sup>

Dari beberapa pernyataannya tersebut di atas, cukup jelas pendapat Muhamad Quraish Shihab tentang kekuasaan Tuhan, bahwa kekuasaan Tuhan tidak

<sup>189</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Menyingkap Tabir Ilhai*, xxxv.

<sup>190</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. XIII, 475-476.

<sup>191</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. XIII, 476.

lagi mutlak dan absolut. Sebaliknya, kehendak dan kekuasaan Tuhan telah dibatasi oleh ketentuan-ketentuan yang disebut dengan sunatullah dan kebenaran logika. Hal ini dikuatkan lagi dengan pernyataannya, bahwa kemahakusaan Allah swt. dan kebebasan-Nya melakukan segala sesuatu bukanlah berarti kekuasaan dan kebebasan-Nya memilih satu dari dua hal atau lebih, tetapi kebebasan dan kekuasaan Allah adalah tidak adanya sebab selain diri-Nya sendiri yang mendorong untuk bertindak atau tidak bertindak, serta tidak adanya sesuatu apa pun di luar Diri-Nya yang dapat menghalangi kehendak-Nya.<sup>192</sup> Ini berarti, bahwa kekuasaan Tuhan yang mutlak dan absolut hanya pada makna, bahwa tidak adanya sebab lain selain-Nya, dan dalam perbuatan-Nya Tuhan tidak membutuhkan bantuan apa pun dan siapa pun. Muhamad Quraish Shihab pun menegaskan, bahwa tidak ada sesuatu yang mengandung pertentangan dalam dirinya yang dapat dimasukkan dalam wilayah kekuasaan Tuhan.<sup>193</sup> Karena apapun yang dilakukan Tuhan dipastikan berdasar pada ketentuan-ketentuan serta hukum yang ditetapkan-Nya tersebut.<sup>194</sup>

Dari seluruh uraian di atas, dapat dipahami dan disimpulkan, bahwa menurut Muhamad Quraish Shihab, Kekuasaan Tuhan terbatas oleh apa yang disebut dengan hukum-hukum (sunatullah) yang ditentukan-Nya bersamaan dengan hukum logika, serta kebebasan yang diberikan-Nya kepada manusia.

Di akhir penjelasan ini perlu penulis kemukakan ungkapannya, bahwa Dia Maha Kuasa, sehingga jika hayalan melepas busur panahnya untuk mencapai ujung kekuasaan-Nya, atau pikiran dipusatkan mengembara menuju angkasa

---

<sup>192</sup> Ibid.,

<sup>193</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Menyingkap Tabir Ilahi*, 318.

<sup>194</sup> Lihat Muhamad Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, 35.

qudrat-Nya, atau hasrat hati dipicu guna mendalami hakikat sifat kekuasaan-Nya, maka semua akan gagal dan kembali tak berdaya.<sup>195</sup> Ini berarti ia berpendapat pula, bahwa kekuasaan Tuhan –secara hakiki- adalah misteri yang hakikat-Nya hanya diketahui oleh-Nya, bukan oleh makhluknya, termasuk manusia. Pandangan manusia hanya terbatas pada apa yang dijelaskannya dalam kitab sucinya, di samping penjelasan oleh para utusan-Nya. Yang demikian pun memungkinkan peluang perbedaan pandangan dan pemahaman bagi setiap orang.

#### **D. Keadilan Tuhan**

Problem keadilan Tuhan dalam lingkup pemikiran kalam banyak bergantung kepada pandangan apakah Tuhan memiliki kehendak dan kekuasaan mutlak dan absolut atau tidak. Di samping itu, juga tergantung pada konsep manusia, apakah ia mempunyai kebebasan dalam berkehendak dan berbuat, atau sebaliknya, manusia itu hanya dalam keadaan terpaksa saja, seperti wayang atau buah catur. Perbedaan pandangan terhadap kedua hal tersebut, baik kehendak dan kekuasaan mutlak Tuhan maupun bebas atau tidaknya manusia tersebut menyebabkan penerapan makna keadilan Tuhan juga menjadi berbeda.

Aliran Mu'tazilah berpendapat, -bahkan menjadi salah satu azaz pokok ajaran mereka-, bahwa Tuhan wajib berbuat adil. Hal ini sebagaimana dijelaskan dalam lima azas aliran Mu'tazilah yang disebut dengan *Ushl al-Khamsah*. Menurut mereka, Allah hanya menciptakan yang baik dan tidak menciptakan yang buruk. Artinya, Allah selalu berbuat adil dan tidak pernah dzalim. Bahkan

---

<sup>195</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Menyingkap Tabir Ilahi*, 319.

menurut mereka Allah tidak dapat berbuat dzalim atau buruk. Pendapat ini oleh golongan Mu‘tazilah juga didasarkan kepada kebebasan manusia yang sekaligus bertanggungjawab atas apa yang dilakukannya.

Di samping itu, yang demikian juga sebagaimana yang dikemukakan oleh tokoh Mu‘tazilah, Qadi Abd al-Jabbar, bahwa keadilan erat hubungannya dengan hak, dan keadilan diartikan memberi seseorang akan haknya”.<sup>196</sup> Dengan demikian kata-kata “Tuhan Adil” mengandung arti bahwa segala perbuatan-Nya adalah baik, bahwa Dia tidak dapat berbuat yang buruk, tidak dapat mengabaikan kewajiban-kewajiban-Nya terhadap manusia”.<sup>197</sup>

Pendapat mereka yang meyakini bahwa Allah wajib berbuat adil tersebut didasarkan pada ayat-ayat antara lain,<sup>198</sup> QS. al-Anbiya [21]: 47.<sup>199</sup> Berdasar ayat tersebut, menurut Mu‘tazilah, Tuhan wajib berbuat adil dan tidak dapat berbuat dhalim –sedikitpun- kepada manusia, termasuk dalam memberi hukuman. Tuhan tidak dapat menghukum anak orang musyrik disebabkan dosa orang tuanya, tidak dapat meletakkan beban yang tak dapat dipikul oleh manusia, dan harus memberi upah kepada orang yang patuh kepada-Nya dan memberi hukuman kepada orang yang menentang perintah-Nya.<sup>200</sup>

Pendapat golongan Mu‘tazilah yang mewajibkan Allah berbuat adil, dengan sendirinya menafikan adanya perbuatan Allah yang dzalim. Kemustahilan

<sup>196</sup> al-Qaḍī, *Sharkh al-Ushūl al-Khamsah*, 132.

<sup>197</sup> Ibid.,

<sup>198</sup> Ibid.,

<sup>199</sup> Berbunyi:

وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ حَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا

وَكَفَىٰ بِنَا حَسِيبِينَ ﴿٤٧﴾

<sup>200</sup> al-Qaḍī, *Sharkh al-Ushūl al-Khamsah*, 133.

Allah berbuat dzalim itu didasarkan pada beberapa ayat, antara lain;<sup>201</sup> QS. Yasin [36]: 54,<sup>202</sup> QS. Fushilat [41]: 46,<sup>203</sup> QS. al-Nisa [4]: 40,<sup>204</sup> Penafsiran yang dikemukakan oleh golongan Mu‘tazilah terhadap ayat-ayat tersebut dan semacamnya didasarkan pada keyakinan, bahwa diciptakannya semua makhluk ciptaan-Nya adalah untuk keperluan dan kepentingan kehidupan umat manusia. Ia mengajukan analogi sebagai berikut:

“Manusia yang berakal sempurna, kalau ia berbuat sesuatu, mesti mempunyai maksud dan tujuan. Manusia berbuat atau beraktifitas adalah di samping untuk kepentingannya sendiri juga untuk kepentingan orang lain. Demikian pula Allah. Dia berbuat atau beraktifitas sesuatu, pasti mempunyai maksud dan tujuan. Namun karena Tuhan Maha suci dari berbuat untuk kepentingan-Nya sendiri, maka perbuatan-perbuatan Tuhan itu adalah untuk kepentingan maujud yang lain selain diri-Nya”.<sup>205</sup>

Berdasarkan analogi tersebut golongan Mu‘tazilah berkeyakinan, bahwa Allah melakukan dan menciptakan segala yang ada ini adalah berdasarkan tujuan-tujuan tertentu. Di antara tujuan Allah menciptakan segala yang ada adalah untuk memenuhi kebutuhan dan kepentingan kehidupan manusia, sebagai makhluk yang tertinggi dan termulia di dibandingkan dengan makhluk yang lain.

Oleh karena Allah berbuat untuk kepentingan dan kehidupan manusia, sedangkan manusia adalah terbatas daya dan kemampuannya, maka Tuhan

<sup>201</sup> al-Qaṣṣī, *Mutashabih al-Qur’an*, 500.

<sup>202</sup> Berbunyi:

فَالْيَوْمَ لَا تَظْلِمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَلَا تَجْزُونَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٥٤﴾

<sup>203</sup> Berbunyi:

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا ۗ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ ﴿٤٠﴾

<sup>204</sup> Berbunyi:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكَ حَسَنَةً يُّضَعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٤٠﴾

<sup>205</sup> al-Syahrastani, *Nihayat al-Iqdam fi-Ilm al-Kalam*, ed. Alfred Guilame, (London, Oxford University Press, t.t.), 397.

berkewajiban untuk tidak memberikan beban kewajiban di luar batas kesanggupan dan kemampuannya. Kalau Tuhan memberikan beban di luar batas kemampuan manusia berarti Tuhan dzalim, padahal Tuhan tidak mungkin dzalim. Di samping itu, Tuhan berkewajiban pula untuk mengirimkan rasul-rasul guna membimbing manusia ke arah dan jalan yang baik, memberikan rizki kepada manusia, serta wajib menepati janji dan ancaman-Nya”.<sup>206</sup>

Dengan demikian, manusia yang telah mendapatkan tuntunan -yang berupa kewajiban-kewajiban serta larangan-larangan- yang dibawa rasul-rasul-Nya akan mendapatkan balasan. Artinya, janji Tuhan untuk memberikan balasan kepada yang taat berupa kenikmatan di dalam Surga harus terwujud dan diwujudkan. Sebaliknya, bahwa ancaman Tuhan kepada yang membangkang terhadap tuntunan rasul-rasul juga akan mendapatkan siksa di dalam Neraka.<sup>207</sup> Yang demikian adalah bentuk daripada keadilan Allah tersebut. Dengan sendirinya tuhan tidak menganiaya (berlaku dhalim) kepada hamba-hamba-Nya, sekecil apa pun, karena Dia mempergunakan timbangan dengan adil.<sup>208</sup>

Selaras dengan pendapat aliran rasional, Mu‘tazilah, aliran Maturidiyah Samarkand juga mengemukakan pendapat bahwa keadilan Allah adalah lawan dari sifat dzalim. Mereka berpendapat bahwa Tuhan pun wajib berbuat adil kepada manusia. Karena Allah wajib bersifat adil kepada manusia, maka Allah pun terlarang berlaku aniaya (dzalim) kepada manusia.

---

<sup>206</sup> al-Qaḍī, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, 133-135.

<sup>207</sup> Konsep ini menjadi salah satu dari lima azas pokok Mu‘tazilah yang disebut dengan *al-Wa‘d wa al-Waid*.

<sup>208</sup> al-Qaḍī, *Mutashābih al-Qur‘an*, 51.

Pendapat-pendapat tersebut juga didasarkan pada beberapa ayat yang sepadan dengan ayat-ayat yang dikemukakan oleh aliran Mu‘tazilah di atas. Selain itu, tentang keadilan Allah dan bahwa Dia tidak akan berlaku aniaya, Maturidiyah Samarkand mendasarkan pada QS. al-An‘am [6]:160.<sup>209</sup> Sesuai dengan konsep keadilan Tuhan, menurut Abu Zahrah, aliran ini menjelaskan, bahwa ayat tersebut menunjukkan Tuhan tidak akan membalas perbuatan jahat seseorang (manusia), kecuali dengan balasan yang setimpal (sesuai) dengan perbuatan jahatnya tersebut.<sup>210</sup>

Masih menurut mereka, bahwa Allah tidak mungkin dan tidak akan pernah mengingkari janji-Nya, dan itu berlaku bagi seluruh manusia. Ini didasarkan pada QS. ali Imran [3]: 9.<sup>211</sup> Ayat tersebut, menurut aliran ini sebagai petunjuk jelas Tuhan, bahwa Tuhan tidak akan pernah menyalahi atau mengingkari janji-Nya.<sup>212</sup>

Aliran tradisionanl, Asy‘ariah, meninjau hakekat keadilan Tuhan dari segi atau aspek kepentingan Tuhan sebagai pemilik penuh terhadap segala sesuatu yang diciptakan-Nya. Di samping itu, juga bertitik tolak dari keyakinan mereka bahwa Tuhan mempunyai kehendak dan kekuasaan yang mutlak, absolut dan tidak terbatas. Kekuasaan Tuhan tidak terbatas karena tidak ada yang di atas

<sup>209</sup> Berbunyi:

قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ افْتِرَاءً عَلَى اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ ﴿١٦٠﴾

<sup>210</sup> Muhamad Abu Zahrah, *al-Madhakib al-Islamiyah*, 204.

<sup>211</sup> Berbunyi:

رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ ﴿٣٠٨﴾

<sup>212</sup> Muhamad Abu Zahrah, *al-Madhakib al-Islamiyah*, 308.

Tuhan dan membatasi-Nya. Keadilan Tuhan ukurannya adalah perspektif Tuhan, bukan perspektif manusia, karena Tuhan memiliki dominasi terhadap manusia, sehingga manusia tidak memiliki kebebasan apalagi menghakimi (menilai) keadilan Tuhan. Jadi keadilan Tuhan, menurut Ash‘ariyah, adalah apa yang oleh Tuhan dianggap adil walaupun manusia sering kali tidak memahaminya.<sup>213</sup>

Dalam pembahasan keadilan Tuhan ini, pendiri aliran ini, Abu al-Hasan Al-Ash‘ari tidak menggunakan dalil-dalil naqli yang berupa ayat-ayat al-Qur‘an tersendiri, sebagaimana pada pembahasan yang lain. Dalam hal ini, ia menggunakan dalil-dalil naqli yang juga digunakannya dalam pembahasan kehendak dan kekuasaan mutlak Tuhan sebagaimana di depan.

Al-Ash‘ari berpendapat bahwa perbuatan-perbuatan Tuhan tidak mempunyai tujuan, tujuan dalam arti sebab yang mendorong Tuhan untuk berbuat sesuatu. Dia berbuat semata-mata karena kekuasaan dan kehendak mutlak-Nya dan bukan karena kepentingan manusia atau karena tujuan lain.<sup>214</sup> Dengan demikian, dia meninjau wujud sesuatu dari tendensi kekuasaan dan kehendak mutlak-Nya. Oleh karena itu, keadilan Tuhan diartikan dengan “Menempatkan sesuatu pada tempat yang sebenarnya, yakni karena Tuhan pemilik segala yang ada di muka bumi, Dia mempunyai kehendak dan kekuasaan yang mutlak terhadap apa yang dimiliki sekaligus mempergunakannya sesuai dengan kehendak dan pengetahuan pemilik-Nya”.<sup>215</sup> Artinya, tidak ada tempat yang tidak sesuai dan tidak benar. Di mana pun Tuhan meletakkan sesuatu itu benar, karena segala

---

<sup>213</sup> Abu-al-Hasan al-Ash‘ari, *al-Luma’*, 71.

<sup>214</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam*, 123-124.

<sup>215</sup> al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, 58.

sesuatu itu milik-Nya dan tidak ada nilai atau peraturan apa pun yang mengaturnya.

Dengan demikian, keadilan Tuhan mengandung arti bahwa Tuhan mempunyai kekuasaan mutlak terhadap makhluk-Nya, dan dapat berbuat sekehendak hati-Nya dalam kerajaan-Nya. Sedangkan ketidakadilan Tuhan berarti Tuhan tidak bisa berbuat sekehendak-Nya terhadap makhluk ciptaan-Nya. Atau dengan kata lain “Tuhan dikatakan tidak adil, bila Tuhan tidak lagi berkuasa mutlak terhadap hak milik-Nya”.

Lebih lanjut Ash‘ariyah berpendapat, sebagaimana dijelaskan al-Syahrastani, bahwa Tuhan dapat berbuat apa saja terhadap apa yang dikehendakinya, sungguh pun yang demikian itu menurut pandangan manusia tidak adil. Tuhan tidaklah berbuat salah kalau memasukkan seluruh manusia ke dalam surga dan tidaklah bersifat dzalim jika Dia memasukkan seluruh manusia ke dalam neraka.<sup>216</sup> Perbuatan salah dan tidak adil adalah perbuatan melanggar hukum, dan karena di atas Tuhan tidak ada hukum atau undang-undang, maka perbuatan Tuhan tidak pernah bertentangan dengan hukum.

Sejalan dengan pendapat al-Ash‘ari, dan menguatkan pendapat tersebut adalah apa yang dikemukakan oleh Imam al-Ghazali. Abu Hamid berpendapat bahwa ketidakadilan hanya dapat timbul ketika seseorang merampas atau melanggar hak orang lain, dan ketika seseorang itu harus berbuat sesuatu yang sesuai dengan perintah tapi kemudian ia melanggar perintah itu. Perbuatan yang

---

<sup>216</sup> Ibid., 101-102.

demikian itu tidak mungkin ada pada Tuhan.<sup>217</sup> Ini karena tidak ada yang di atas Allah, tidak ada pula undang-undang atau hukum apa pun yang mengharuskan atau melarang Allah berbuat sesuatu.<sup>218</sup>

Imam al-Ghazali yang merupakan ulama dan tokoh penting aliran Asy'ariah, menjelaskan, bahwa mengutus rasul (utusan) tidak muhal dan tidak wajib bagi Allah. Artinya, Allah tidak berkewajiban untuk mengutus seorang rasul kepada manusia. Mengutus rasul atau tidak adalah wewenang “kejaizan” Allah karena tidak ada sesuatu pun yang berada di atas Allah dan mewajibkan hal tersebut kepada-Nya.<sup>219</sup> Hal itu, menurutnya, karena Allah tidak memiliki kewajiban apa pun terhadap manusia, termasuk mengarahkan dan membimbing mereka ke jalan dan kehidupan yang baik. Ia juga berpendapat, bahwa Allah tidak berkewajiban memberikan pahala kepada siapapun. Imam al-Ghazali menegaskan, bahwa Allah memberikan upah atau pahala kepada manusia jika yang demikian itu dikehendaki-Nya, bahkan menghancurkan manusia jika yang demikian itu dikehendaki-Nya, sungguh pun demikian Allah tetap bersifat adil”.<sup>220</sup>

Lebih lanjut menurut Imam al-Ghazali, bahwa Allah tidak berkewajiban untuk memberikan balasan kepada orang-orang yang baik dan taat, baik berupa surga maupun semacamnya. Demikian juga sebaliknya, Allah juga tidak berkewajiban menyiksa manusia yang membangkang, berbuat dosa dan maksiat, dengan balasan buruk berupa Neraka atau yang semacamnya.<sup>221</sup>

---

<sup>217</sup> al-Ghazali, *al-Iqtishad*, 183.

<sup>218</sup> Abu-al-Hasan al-Ash'ari, *al-Luma'*, 71.

<sup>219</sup> al-Ghazali, *al-Iqtishad*, 121.

<sup>220</sup> *Ibid.*, 185.

<sup>221</sup> *Ibid.*, 49.

Pendapat-pendapat tersebut menegaskan pandangan dan keyakinan aliran Ash'ariyah, bahwa sesungguhnya Allah tidak berkewajiban apa pun, termasuk di antaranya berbuat adil sebagaimana yang diyakini golongan Mu'tazilah.<sup>222</sup> Alasannya adalah karena tidak ada sesuatu pun yang berada di atas Allah swt. dan mewajibkan hal itu kepada-Nya. Sebaliknya, keadilan Allah swt. adalah sebagaimana pengertian keadilan-Nya yang disampaikan oleh pendahulunya di atas, yaitu mampu berkehendak dan berbuat secara mutlak.

Maturidiyah Bukhara, secara garis besar, dalam problem keadilan Tuhan ini, mempunyai pendapat yang sama dengan aliran Asy'ariah. Menurut aliran ini, bahwa Tuhan tidak dituntut oleh siapapun untuk berbuat adil. Artinya tidak ada yang mewajibkan hal itu kepada-Nya karena tidak ada peraturan di atas-Nya. Menurut al-Bazdawi, Tuhan tidak mempunyai tujuan apa pun dalam menciptakan alam ini, Tuhan berbuat sekehendak-Nya. Keadaan Tuhan bersifat bijaksana tidaklah mengandung arti bahwa dibalik perbuatan-perbuatan-Nya terdapat hikmah-hikmah.<sup>223</sup>

Yang kemudian menjadi pertanyaan adalah, bagaimanakah konsep Keadilan Tuhan dalam *Tafsir al-Mishbah*? Berikut adalah penjelasannya.

Muhamad Quraish Shihab dalam hal ini menjelaskan, bahwa esensi hidup dan kehidupan tidak hanya sekedar ada dan terwujud tanpa tujuan. Sebaliknya, ia berpendapat, bahwa penciptaan segala sesuatu (alam raya ini) termasuk penciptaan manusia memiliki tujuan yang dikehendaki oleh Tuhan. Tujuan utama menurutnya, bahwa seluruh alam raya diciptakan untuk digunakan

---

<sup>222</sup> Abu-al-Hasan al-Ash'ari, *al-Luma'*, 61.

<sup>223</sup> Abu-Yusr al-Bazdawi, *Kitab Ushul al-Din*, 30.

oleh manusia dalam melanjutkan evolusinya hingga mencapai tujuan penciptaan, hal ini disebabkan, semua yang ada diciptakan oleh Tuhan adalah untuk suatu tujuan.<sup>224</sup>

Ketika menafsirkan ayat ke 8 surah al-Ruum,<sup>225</sup> Muhamad Quraish Shihab menjelaskan lafadz (ما خلق) *ma khalaqa* dengan panjang lebar. Ia kemudian mengatakan: “Seakan-akan ayat tersebut menyatakan ‘apakah kamu tidak memikirkan diri kamu? Sesungguhnya pada diri kamu, ada petunjuk yang mengantar kepada pembuktian bahwa Allah tidak menciptakan langit dan bumi tanpa tujuan yang benar’. Ini karena diri setiap insan merupakan bagian dari penciptaan langit dan bumi dengan segala isinya”.<sup>226</sup>

Di akhir penjelasannya, Muhamad Quraish Shihab mengatakan: bahwa penciptaan langit dan bumi dengan *haq*, berarti seluruh alam ini tidak diciptakan secara sia-sia atau tanpa tujuan. Menurutnya lebih lanjut, bahwa proses penciptaan bukannya akan berlanjut tanpa henti. Kini ada yang mati, ada yang hidup. Tapi pasti ada tujuan dari kehidupan dan kematian itu. Tujuan itu, tegasnya, akan dicapai kelak setelah tibanya *ajalin musamma*, yakni batas akhir yang ditentukan bagi punahnya alam ini,<sup>227</sup> untuk kemudian secara bersama-sama, tanpa kecuali, menuju kepada-Nya, guna dimintai pertanggungjawaban kepada diri masing-

<sup>224</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, 295; lihat juga Muhamad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. XII, 135-136.

<sup>225</sup> Ayat tersebut berbunyi:

أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ ۗ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا  
مِّنَ النَّاسِ بِلِقَائِ رَبِّهِمْ لَكٰفِرُونَ ﴿٨﴾

<sup>226</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. XI, 15.

<sup>227</sup> Ibid.,

masing –secara personal- atas apa yang jalani dan dilakukan dalam kehidupan sebelumnya, di dunia.

Dalam *Tafsir al-Mishbah* ketika menafsirkan QS. Shad [38]: 27<sup>228</sup> ia juga menjelaskan pendapat yang sama tentang tujuan penciptaan alam raya. Berikut penjelasannya dalam karya monumentalnya tersebut:

“Ayat di atas menyatakan: Dan Kami tidak menciptakan langit dan bumi serta apa yang ada di antara keduanya seperti udara, dan tentu tidak juga Kami menciptakan kamu semua dengan bathil yakni sia-sia tanpa hikmah. Yang demikian itu adalah anggapan orang kafir, dan karenanya mereka berkata bahwa hidup berakhir di dunia ini; tidak akan ada perhitungan, juga tidak ada surga dan neraka, maka kecelakaan yang amat besar menimpa orang-orang kafir akibat dugaannya itu karena mereka akan masuk neraka.”<sup>229</sup>

Ia menguatkan pendapat tersebut dengan mengutip QS. al-Dukhan [44]: 38.<sup>230</sup> Ketika menafsirkan ayat tersebut ia mengemukakan, bahwa Allah swt. menciptakan langit dan bumi, termasuk segala yang ada di antara keduanya adalah dengan tata aturan yang rapi, indah serta harmonis. Hal ini, tegasnya, menunjukkan bahwa Tuhan tidak bermain-main yakni tidak menciptakannya secara sia-sia tanpa arah dan tujuan yang benar. Dalam pandangannya, seandainya penciptaan alam raya ini tanpa tujuan yang *haq*, maka itu berarti apa yang dilakukan Tuhan menyangkut kehidupan dan kematian makhluk, serta penciptaan serta pemusnahannya, semua dilakukan-Nya tanpa tujuan. Tetapi, karena semua itu bukan permainan, bukan juga tanpa tujuan, maka pasti Yang Maha Kuasa itu

<sup>228</sup> Ayat tersebut adalah:

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَطِيلاً ذَٰلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ ﴿٢٧﴾

<sup>229</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. XII, 135.

<sup>230</sup> Buny teks ayat tersebut adalah:

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَعِبِينَ ﴿٤٤﴾

membedakan antara yang berbuat baik dan buruk, lalu memberi ganjaran balasan sesuai amal perbuatan masing-masing.<sup>231</sup> Disebabkan tujuan itulah, menurut Muhamad Quraish Shihab, alam raya telah diciptakan Allah swt. dalam keadaan yang sangat harmonis, serasi dan memenuhi kebutuhan makhluk, yang berangkai berkelindan menjadi satu sistem kehidupan yang serasi dan seimbang. Allah telah menjadikannya baik, bahkan memerintahkan hamba-hambanya untuk memperbaikinya.<sup>232</sup>

Mengenai keadilan Tuhan dalam konsep balasan bagi yang taat dan yang durhaka, Muhamad Qurasih Shihab menjelaskan dalam penafsirannya terhadap QS. Fushilat [41]: 46,<sup>233</sup> “Biarlah mereka ragu dan enggan percaya, namun hendaknya semua sadar bahwa *barang siapa yang mengerjakan amal yang saleh maka* manfaat dan pahala amalnya adalah *untuk dirinya sendiri*. Allah tidak akan menyia-nyiakan amal baik tanpa ganjaran dan tidak juga membiarkan satu dosa tanpa perhitungan *dan barang siapa yang berbuat jahat dalam amalnya maka* keburukan dosa amalnya *atas dirinya sendiri* pula. Dia yang akan memikulnya, bukan orang lain; *dan sekali-kali tidaklah Tuhanmu Maha penganiaya hamba-hamba-Nya yang berdosa,*” dan Ali Imran [3]: 117.<sup>234</sup>

<sup>231</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. XII, 135-136.

<sup>232</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. V, 119.

<sup>233</sup> Berbunyi:

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا ۗ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿٤٦﴾

<sup>234</sup> Berbunyi:

مَثَلُ مَا يُنْفِقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتَهُ ۗ وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَٰكِن أَنفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ ﴿٣٧﴾

Muhamad Quraish Shihab pun mengakui, bahwa Allah Maha Kuasa, dan dalam kekuasaan-Nya tersebut Allah dapat menghukum (memberikan sanksi) atau sebaliknya memberikan rahmat kepada siapa yang dikehendaki-Nya.<sup>235</sup> Menurutnyanya yang demikian bukan berarti Tuhan akan berlaku semena-mena, karena Tuhan tidak mungkin berlaku dhalim dan mengingkari janji-Nya. Kekuasaan Tuhan dan seluruh perbuatan-Nya selalu dikaitkan dengan hukum-hukum atau takdir dan sunatullah yang ditetapkan-Nya.<sup>236</sup> Tuhan tidak menutup mata terhadap seluruh perbuatan manusia, maka jalan kebaikan dan jalan keburukan sama-sama diberikan oleh Tuhan,<sup>237</sup> tergantung ke arah mana mereka menentukan pilihan dan menuju dengan kesadaran penuh. Allah tidak menganiaya seseorang dengan menganugerahkan imbalan berlebih terhadap yang melakukan amal saleh dan tidak pula melebihkan sanksi terhadap yang melakukan kejahatan. Allah hanya memberi mereka buah yang mereka tanam di dunia ini, dan itulah yang mereka temukan di akhirat kelak.<sup>238</sup>

Demikian juga ketika menafsirkan QS. Shad [38]: 28.<sup>239</sup> Dalam tafsirnya ia mengatakan:

“Patutkah Kami menjadikan yakni memperlakukan orang-orang yang beriman dan yang membuktikan imannya dengan mengerjakan amal yang saleh, sama dengan orang-orang yang melakukan kekufuran juga mengerjakan amal buruk, serta mempersamakan orang-orang mukmin yang mantap imannya lalu senantiasa beramal saleh sama dengan para perusak di muka bumi lagi mantap kekufurannya? Patutkah pula Kami memperlakukan al-muttaqin yaitu orang-orang yang mantap takwanya

<sup>235</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Menyingkap Tabir Ilahi*, 319.

<sup>236</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, 35.

<sup>237</sup> Lihat penafsiran “*fa’alhamaha fujuraha wa taqwaha*” dalam *Tafsir Surat Pendek*, 802-804.

<sup>238</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Tafsir Surat-Surat Pendek*, 764.

<sup>239</sup> Berbunyi:

أَمْ جَعَلُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ جَعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ ﴿٢٨﴾

sama dengan para pendurhaka yang sangat jelas dan mendarah daging kedurhakaannya? Tentu saja tidak! Karena jika demikian, sia-sialah kebaikan siapa yang telah berbuat baik, lalu terjadilah kebatilan dalam ciptaan Kami, padahal Kami tidak menciptakan sesuatu secara sia-sia dan batil.”<sup>240</sup>

Dari uraian di atas, tampaknya Muhamad Quraish Shihab dalam problem balasan untuk manusia di akhirat benar-benar menekankan aspek keadilan Tuhan. Aspek keadilan tersebut tentu sesuai dengan apa yang digariskan-Nya, bahwa bagi yang taat dan durhaka masing-masing memiliki konsekwensi. Setiap orang harus mempertanggungjawabkan perbuatannya. Ia pun menegaskan, Surga atau neraka adalah akibat dari pilihan manusia masing-masing.<sup>241</sup> Bagi yang beramal baik adalah imbalan yang baik pula, berupa kenikmatan surga sebagai akibat dari kebaikan yang telah dilakukannya. Sebaliknya, Ganjaran bagi amal kejahatan di akhirat kelak pada hakikatnya adalah akibat dari kejahatan itu sendiri.<sup>242</sup>

Uraianya di atas menunjukkan, bahwa Muhamad Quraish Shihab memiliki pandangan dan pemikiran sebagaimana aliran rasional Mu‘tazilah dan Maturidiyah Samarkand. Sebagaimana diketahui, kedua aliran tersebut lebih menekankan aspek keadilan Tuhan bukan kekuasaan Tuhan sebagaimana aliran Ash‘ariyah dan Maturidiyah Bukhara.

### **E. Perbuatan-Perbuatan Tuhan**

Pada pembahasan-pembahasan yang lalu dipahami apa yang disebut dengan kehendak dan kekuasaan Allah. Dari pemahaman tersebut muncul pula

<sup>240</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 136-137.

<sup>241</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Fatwa Agama*, 31; Muhamad Quraish Shihab, *Muhamad Quraish Shihab Menjawab*,

<sup>242</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Tafsir Surat-Surat Pendek*, 761-763.

pemahaman, bahwa Allah juga mampu melakukan perbuatan-perbuatan, yang sesuai dengan Zat-Nya di samping Keagungan dan Kesucian-Nya. Hal ini pun diakui oleh seluruh aliran kalam, bahwa Allah melakukan perbuatan-perbuatan tersebut.

Yang kemudian banyak menimbulkan perbedaan pendapat dan polemik di antara aliran kalam adalah sifat/ nilai perbuatan Allah. Apakah Allah hanya melakukan perbuatan yang baik saja atau juga melakukan perbuatan yang buruk?. Pandangan yang muncul pun tentu didasarkan atas beberapa ayat yang dianggap dapat dijadikan hujjah dan landasan oleh masing-masing aliran, di samping penilaian masing-masing aliran atas manusia, yang menurut sebagian aliran memiliki kemampuan dan daya tak terbatas dan menurut sebagian lain terbatas.

Mu‘tazilah, berpendapat bahwa Allah hanya melakukan hal-hal yang bersifat baik dan tidak yang sebaliknya. Hal ini bukan berarti Dia tidak mampu melakukan hal buruk, tetapi karena Dia mengetahui keburukan dari hal tersebut yang secara kodrati buruk. Pandangan tersebut juga berarti, bahwa keburukan sesuatu itu ditentukan oleh zat sesuatu itu sendiri yang secara esensi memang buruk, bukan ditentukan oleh syari‘at atau wahyu.

Di antara ayat yang dijadikan dasar aliran Mu‘tazilah antara lain; <sup>243</sup> QS. al-Anbiya [21]: 23.<sup>244</sup> Qadi Abd al-Jabbar menjelaskan, bahwa ayat tersebut menunjukkan kalau Allah tidak akan ditanya atas semua perbuatan-Nya. Sebaliknya manusialah yang akan ditanya atas apa-apa yang telah mereka perbuat.

<sup>243</sup> al-Qadī, *Mutashabih al-Qur‘an*, 498.

<sup>244</sup> Berbunyi:

Ia menegaskan, bahwa Allah tidak ditanya akan perbuatan-Nya karena Dia tidak berbuat hal yang buruk dan Dia Maha Suci dari hal itu.<sup>245</sup> Kemudian QS. al-Ruum [30]: 8.<sup>246</sup> Ketika memahami ayat tersebut, Qadi Abd al-Jabbar mengatakan, bahwa Allah tidak pernah dan tidak akan melakukan perbuatan-perbuatan buruk. Kata ( حَق ) *haq* dalam ayat tersebut menunjukkan hal itu, bahwa Dia mustahil melakukan hal buruk. Menurutnya lebih lanjut, jika Dia melakukan hal buruk, maka itu berarti Dia telah berbohong dengan ayat tersebut.<sup>247</sup> Al-Qadi menegaskan, bahwa berbohong (memindahkan ucapan sehingga tidak sesuai dengan keadaan) adalah buruk. Bagaimanapun keadaannya hal itu tidak akan menjadi baik, karena esensinya memang buruk. Tuhan pun tidak menyukai yang demikian. Hal ini didasarkan pada,<sup>248</sup> QS. Qaf [50]: 29.

Berhubungan dengan itu, karena Allah hanya berbuat sesuatu yang baik dan juga wajib berbuat adil, dalam pandangan Mu'tazilah kemudian, bahwa mengutus rasul untuk membimbing manusia pun wajib. Hal ini adalah dalam rangka menyelamatkan manusia dari kesengsaraan di akhirat, karena Allah berkewajiban berbuat yang baik dan terbaik untuk manusia (*al-salah wa al-aslah*).<sup>249</sup>

Maturdiah Samarkand berpandangan hampir sama dengan pendapat aliran Mu'tazilah. Bagi Maturidiyah Samarkand, bahwa perbuatan Allah hanyalah

<sup>245</sup> al-Qadī, *Mutashabih al-Qur'an*, 498.

<sup>246</sup> Berbunyi:

أُولَئِكَ يَتَفَكَّرُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ ۗ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَائِ رَبِّهِمْ لَكٰفِرُونَ ﴿٥٠﴾

<sup>247</sup> al-Qadī, *Mutashabih al-Qur'an*, 552.

<sup>248</sup> Qadī Abd al-Jabbar, *Sharkh al-Ushl al-Khamsah*, 136.

<sup>249</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam*, 131.

menyangkut apa-apa yang baik saja dan Allah tidak mungkin melakukan perbuatan yang buruk. Dengan demikian, menurut mereka Allah berkewajiban melakukan hal-hal baik untuk manusia, termasuk di antaranya mengirim rasul.<sup>250</sup>

Al-Ash'ari menjelaskan bahwa Allah berkuasa mutlak dan tidak wajib berbuat Adil, yang keadilan tersebut dalam pandangan dan penilaian manusia. Keadilan Allah adalah ketika Dia mampu dan Kuasa berbuat apa saja secara mutlak. Dengan demikian perbuatan Allah, apa pun bentuknya tidak bersifat wajib. Dalam pandangan Ash'ariyah, Allah berbuat apa saja dan bagaimanapun itu semua bernilai baik. Tidak ada keburukan yang diperbuat oleh-Nya. Keburukan adalah penilaian manusia yang memang memiliki pandangan yang terbatas.

Pendapat tersebut muncul karena Ash'ariyah berpandangan bahwa segala sesuatu yang bersumber dari Tuhan itu pasti baik. Ketidakbaikan muncul adalah dari pandangan manusia yang terbatas, bukan karena esensi sesuatu itu. Dapat pula dipahami, bahwa Ash'ariyah berpendapat segala sesuatu memiliki nilai atau bersifat baik dan buruk itu tidak ditentukan oleh esensi sesuatu itu, tetapi oleh penjelasan syara' atau wahyu. Artinya, jika sesuatu itu sesuai dengan syara' dan aturan-aturan wahyu maka sesuatu itu baik, demikian juga sebaliknya. Dengan demikian selamanya pandangan manusia tidak bisa menilainya.

Disebabkan pandangan, bahwa Tuhan tidak memiliki kewajiban apa pun termasuk berbuat baik kepada manusia, Tuhan pun, dalam pandangan aliran Asy'riyah tidak wajib mengutus rasul yang berfungsi membimbing manusia.

---

<sup>250</sup> Ibid., 132.

Menurut al-Ghazali, bahwa mengutus utusan (rasul) adalah jaiz, bisa dilakukan Tuhan dan boleh juga tidak. Artinya, Tuhan tidak mempunyai kewajiban untuk itu.<sup>251</sup> Di samping itu, Tuhan pun tidak berkewajiban memberikan balasan surga bagi yang taat dan memberikan siksa bagi yang maksiat. Artinya, Tuhan bisa dan sah melanggar janji-janji-Nya, karena Tuhan, menurut Ash'ariyah, tidak berkewajiban untuk menepatinya.

Tidak jauh berbeda dengan pandangan Ash'ariyah, aliran Maturidiyah Bukhara menilai, bahwa segala sesuatu yang bersumber dari Allah itu baik. Ketidakbaikan hanya sebagai akibat dari keterbatasan pandangan penilai, yaitu manusia. Sesuatu itu baik dan tidak tergantung pada tujuan dari sesuatu itu. Bisa jadi satu kejadian bisa bernilai buruk oleh sekelompok manusia dan sebaliknya sebagai sesuatu yang penuh kebaikan dan mafaat bagi kelompok lain. Artinya, pandangan manusia selalu saja terbatas, bahkan parsial. Kebaikan dan keburukan tidak dapat didasarkan kepada penilaian sebagian yang bisa jadi berbeda dengan penilaian sebagian lain.

Sebagaimana dikemukakan oleh al-Bazdawi, aliran ini berpendapat, bahwa Tuhan tidak memiliki kewajiban apa pun.<sup>252</sup> Karena itu Tuhan tidak memiliki kewajiban berbuat baik kepada manusia, termasuk mengirim utusan (rasul) kepada mereka.<sup>253</sup>

Walaupun demikian, aliran ini memiliki pendapat yang sedikit berbeda dengan Ash'ariyah tentang janji-janji Tuhan. Mereka berpandangan, bahwa Tuhan tidak mungkin melanggar janji-janji-Nya, yang juga bermakna Tuhan

---

<sup>251</sup> al-Ghazali, *al-Iqtisād*,

<sup>252</sup> Abu-Yusr al-Bazdawi, *Kitab Ushūl al-Dīn*, 123-124.

<sup>253</sup> *Ibid.*, 90.

berkewajiban menepati janji-janji-Nya. Statemen tersebut seolah hanya berlaku bagi para hamba yang berlaku taat dan patuh serta istiqamah untuk mendapatkan surga, tidak sebaliknya. Yang demikian dapat dipahami dari pernyataan al-Bazdawi yang menegaskan, bahwa bagi pelaku dosa dan pelaku jahat, bisa saja Tuhan mengampuni mereka dan tidak menyiksa mereka.<sup>254</sup>

Yang menjadi pertanyaan kemudian adalah, bagaimanakah pandangan dan pemikiran atas problem perbuatan-perbuatan Tuhan dalam *Tafsir al-Mishbah*? Di bawah ini penjelasan atas problem tersebut.

Sebagaimana diakui oleh seluruh aliran kalam klasik, Muhamad Quraish Shihab pun mengatakan, bahwa segala sesuatu yang berada di alam raya ini, baik berupa sistem kerjanya, maupun sebab dan wujudnya, kesemuanya adalah hasil perbuatan Tuhan semata. Artinya Allah adalah pencipta tunggal yang tidak memerlukan bantuan siapa pun dalam penciptaannya, baik sebelum maupun sesudahnya. Maka menurutnya, apa pun yang dikehendaki-Nya terjadi, dan apa yang tidak dikehendaki-Nya tidak akan terjadi.<sup>255</sup> Artinya, tidak ada sebab utama dan pertama atas segala sesuatu selain Diri-Nya. Tidak ada daya untuk memperoleh manfaat, tidak ada kekuatan untuk menolak madharat kecuali bersumber dari Allah swt.<sup>256</sup>

Dalam konteksnya kemudian, apakah perbuatan Tuhan seluruhnya baik atautkah ada juga yang buruk?

---

<sup>254</sup> Ibid., 131.

<sup>255</sup> Pernyataan tersebut dimaksudkan menunjuk pada ketiadaan sebab lain selain Allah. Wujud atau terciptanya seluruh alam dan isinya adalah atas kehendak-Nya sendiri, tanpa ada perintah atau intervensi pihak mana pun selain-Nya. Untuk lebih jelas lihat kembali pada sub bab kehendak dan kekuasaan mutlak Allah sebelum ini.

<sup>256</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Menyingkap Tabir Ilahi*, 305.

Muhamad Quraish Shihab mengatakan, bahwa Tuhan tidak dikecam atau dicela atas apa pun yang dilakukan-Nya, karena menurutnya, pertimbangan pikiran manusia tidak dapat menjadi ukuran yang pasti terhadap perbuatan-perbuatan-Nya.<sup>257</sup> Artinya, seluruh perbuatan Tuhan mengandung hikmah dan tujuan-tujuan mulia yang itu berarti baik, dan ketidakbaikan adalah murni keterbatasan manusia dalam memandang dan menilainya. Bahkan, ia menegaskan, bahwa segala sesuatu yang bersumber dari Allah adalah baik. Keburukan adalah akibat dari keterbatasan pandangan manusia. Segala sesuatu sebenarnya tidak buruk, tetapi nalar manusia mengiranya demikian.<sup>258</sup>

Pendapat yang demikian adanya juga muncul ketika menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dalam tema yang sama, misalnya ayat 23 surah al-Anbiya.<sup>259</sup> Ayat tersebut, menurut Muhamad Quraish Shihab, mengisyaratkan Kepemilikan, Kuasa, serta Ilmu Allah yang Maha Mutlak, sekaligus mengisyaratkan kedudukan manusia sebagai makhluk yang bertanggungjawab. Allah maha pemilik mutlak lagi maha kuasa, serta segala perbuatan-Nya sesuai dengan hikmah dan kemaslahatan, karena itu apapun yang dilakukan-Nya tidak perlu Dia pertanggungjawabkan, tidak juga wajar dikecam atau dikritik, berbeda dengan manusia.<sup>260</sup> Ia melanjutkan penjelasannya, bahwa manusia diciptakan Allah sebagai makhluk yang bertanggungjawab atas apa yang diperbuatnya. Hal itu berbeda dengan Allah, Tuhan Yang Maha Kuasa, Dia adalah Pemilik Mutlak, Dia

<sup>257</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Tafsir Surat-Surat Pendek*, 37-38.

<sup>258</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, 120.

<sup>259</sup> Bunyi ayat tersebut adalah:

لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ ﴿٢٣﴾

<sup>260</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. VIII, 435.

tidak dikecam atas apapun yang dilakukan-Nya, apalagi pertimbangan pikiran manusia tidak dapat menjadi ukuran yang pasti terhadap perbuatan-perbuatan-Nya.<sup>261</sup> Bahkan ia menegaskan,

Allah Maha Mengetahui, tidak ada sesuatu yang bersumber dari-Nya buruk. Memang boleh jadi itu terlihat buruk oleh mata manusia yang pengetahuannya terbatas, tetapi hakikatnya tidak demikian. Karena itu Allah tidak wajar dimintai pertanggungjawaban, tidak juga dikritik. Sebaliknya Allah mengetahui isi hati manusia dan motif-motifnya, mengetahui rincian amal-amal mereka, dan sebelum itu Dia telah menetapkan bahwa manusia adalah makhluk yang bertanggungjawab, dan karena itu sangat wajar untuk dimintai pertanggungjawaban.<sup>262</sup>

Demikian pula ketika menafsirkan QS. al-Nisa [4]: 78,<sup>263</sup> dengan mengutip pendapat al-Sya'rawi, ia menjelaskan, bahwa semua dari sisi Allah dipahami oleh Sya'rawi dalam arti jangan hanya menduga bahwa kebaikan adalah apa yang anda nilai baik, dan keburukan adalah yang anda tidak senangi. Tidak! Yang mendapat keburukan dalam pandangan agama adalah yang tidak mendapat ganjaran, karena itu yang baik maupun yang buruk semuanya dari Allah. Perlu digarisbawahi lagi, bahwa akal manusia tidak dapat menilai secara menyeluruh dalam hakikat.<sup>264</sup> Ia pun melanjutkan,

“Dapat juga dikatakan bahwa semua dari sisi Allah, dalam arti sesuai dengan ketentuan sunatullah dan takdir-Nya, yakni hukum-hukum alam dan kemasyarakatan yang ditetapkan-Nya berlaku untuk semua pihak, dan semua itu baik, tidak ada satu sisi pun yang buruk. Kalau ada yang menilainya buruk, maka itu hanya bagi perorangan atau kelompok dan

<sup>261</sup> Ibid., 435-436.

<sup>262</sup> Ibid., 436.

<sup>263</sup> Ayat tersebut adalah:

أَيَّمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ ۗ وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ۗ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ ۗ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ۗ فَمَالِ هَٰؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ

حَدِيثًا (٧٨)

<sup>264</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. II, 518.

bersifat sementara. Tetapi jika dilihat secara menyeluruh, maka ia baik. Seperti titik hitam pada satu lukisan, ia justru merupakan unsur keindahannya.”<sup>265</sup>

Dari seluruh uraian di atas, cukup memberikan gambaran pandangan dan pemikiran Muhamad Quraish Shihab dalam konsep perbuatan Tuhan. Pandangan dan pemikirannya cenderung sama dengan apa yang dikemukakan oleh aliran rasional, baik Mu‘tazilah maupun Maturidiyah Samarkand, yang mengatakan bahwa seluruh perbuatan Tuhan adalah baik. Yang berbeda adalah bahasa yang digunakan. Aliran rasional, Mu‘tazilah dan Maturidiyah Samarkand menggunakan istilah bahwa Tuhan hanya berbuat baik dan tidak mampu berbuat sebaliknya, dalam arti buruk, sedangkan Muhamad Quraish Shihab menggunakan bahasa seluruh perbuatan Tuhan adalah baik, walaupun dalam pandangan manusia buruk. Buruknya perbuatan Tuhan, bukan pada hakikat, karena menurutnya, logika manusia terbatas dan parsial sehingga tidak mampu memberikan penilaian terhadap perbuatan Tuhan secara hakiki.

## **F. Syafaat**

Dalam problem syafaat ini, aliran Mu‘tazilah tidak mengakui adanya syafaat dari siapapun di akhirat. Dalam pandangan mereka, konsep syafaat bertentangan dengan konsep janji dan ancaman (*al-wa‘d wa al-wa‘id*). Walaupun demikian, mereka tetap memberikan uraian penjelasan, bahwa syafaat itu bukan tidak ada sama sekali. Menurut mereka syafaat itu ada dan berlaku hanya bagi

---

<sup>265</sup> Ibid.,

orang-orang yang ahli taat, bukan untuk pendosa. Artinya, syafaat tidak berlaku bagi orang-orang fasik, yang menurut mereka akan kekal di dalam neraka.<sup>266</sup>

Aliran ini pun menegaskan, bahwa sekali masuk neraka selamanya akan mendiaminya. Artinya, surga dan neraka merupakan tempat kembali yang diperuntukkan bagi orang-orang yang berbeda, yaitu dengan konsep *al-Wa'du wa al-Wa'id* tersebut. Hal ini berarti menafikan bagi seseorang untuk dapat merasakan keduanya, karena dapat menyalahi konsep *al-wa'du al-wa'id* tersebut. Dengan demikian, orang yang sudah masuk neraka akan kekal di dalamnya, sebagai konsekwensi dari perbuatannya. Ia pun tidak memiliki harapan dan kesempatan untuk masuk surga, sampai kapan pun. Bahkan pelaku dosa besar yang masih beriman, menurut mereka tidak mukmin dan tidak kafir (*fasiq*),<sup>267</sup> yang akan menjadi penghuni neraka selamanya. Neraka yang mereka tempati adalah neraka yang paling dingin, tidak sebagaimana neraka tempat orang-orang kafir, yang paling panas. Tempat tersebut, menurut Mu'tazilah, adalah tempat tengah-tengah antara orang mukmin dan orang kafir.<sup>268</sup>

Sesuai dengan penjelasan di atas, adalah pernyataan yang disampaikan oleh Ja'far Subhani,

“Argumen satu-satunya bagi seluruh atau sebagian besar kaum Mu'tazilah dalam memberi arti syafaat dalam artian khusus bagi orang-orang yang taat kepada Allah dan bukan bagi pelaku maksiat, adalah argumen yang didasarkan pada pendapat mereka tentang hak-hak para pelaku maksiat dan pembuat dosa dalam kajian-kajian teologi mereka. Mereka berpendapat bahwa para pelaku maksiat itu kekal di dalam neraka. Kepercayaan ini dianut oleh seluruh atau sebagian besar kaum

<sup>266</sup> Lihat Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir dari Klasik hingga Moder* (Yogyakarta: eLSAQ, 2003), 205-206.

<sup>267</sup> Tentang penyebutan “fasiq” bagi pelaku dosa besar, lihat Abu-Qasim al-Barkhi dkk., *Fadjul I'tizal wa Tḥbaqat al-Mu'tazilah* (Mesir: Dar al-Kutub, t.t.), 19.

<sup>268</sup> Harun Nasution, *Islam Rasional, Gagasan dan Pemikiran* (Bandung: 1995), 370.

Mu'tazilah. Orang-orang yang menganut keyakinan seperti ini jelas tidak dibenarkan untuk memperlakukan ayat-ayat tentang syafaat tersebut dengan artim umum, yakni yang mencakup para pelaku maksiat. Sebab kekekalan di neraka tidak mungkin dipertemukan artinya dengan pembebasan darinya melalui syafaat."<sup>269</sup>

Mufasir Mu'tazilah, al-Zamakhsari dalam salah satu kitabnya mengatakan, bahwa syafaat itu ada dan berlaku bagi rang-orang yang diridloi Allah guna mendapatkan tambahan keutamaan. Ia melanjutkan, yang dimaksud daripada hadith nabi "*Syafa'atku adalah untuk para pelaku dosa besar dari umatku*" adalah mereka, yakni orang-orang yang bertaubat sebelum kematian menjemput. Syafaat itu berlaku setelah seseorang bertaubat dari semua dosa besarnya tersebut,<sup>270</sup>. Artinya, syafaat tidak terjadi di akhirat, baik sebelum masuk neraka sebagai ampunan langsung masuk surga ataupun setelah beberapa saat di dalam neraka sebagai remisi.

Walaupun Maturidiyah Samarkand tidak memiliki konsep *al-wa'du wa al-wa'id* sebagaimana aliran Mu'tazilah, namun mereka meyakini hal yang sama dari konsekwensi-konsekwensi perbuatan manusia di dunia. Pendapat Maturidiyah Samarkand tersebut sesuai dengan pendapat mereka tentang keadilan Tuhan, bahwa Allah tidak mungkin membalas perbuatan jahat seorang hamba kecuali dengan balasan yang setimpal dengan perbuatan tersebut.<sup>271</sup> Yang demikian berarti pula, bahwa Allah tidak mungkin memasukkan para pelaku dosa

---

<sup>269</sup> Ja'far Subhani, *Syafaat dalam Islam Menurut al-Qur'an dan Sunnah*, terj. Ahsin Muhamad (Jakarta: Pustaka Hidayah: 1992), 94.

<sup>270</sup> al-Zamakhsari, *Minhaj fi-Ushul al-Din*, 19.

<sup>271</sup> Muhamad Abu Zahrah, *Madhahib al-Islamiyah*, 308

atau maksiat tersebut ke dalam surga, karena mereka harus menerima dan merasakan hukuman di neraka, sebagai balasan dari perbuatannya.<sup>272</sup>

Pendapat yang demikian berarti pula menafikan adanya syafaat di akhirat. Artinya, seseorang yang menginginkan keselamatan harus melakukan pertaubatan yang sungguh-sungguh di dunia ini, selama ia masih hidup, kemudian memperbanyak amal kebaikan dan istiqamah hingga meninggal dunia. Dengan demikian, orang yang sudah masuk neraka akan kekal di dalamnya, sebagai konsekwensi dari amal perbuatannya, dan disebabkan tidak pernah ada upaya untuk bertaubat semasa hidupnya hingga ajal menjemputnya.

Ash'ariyah menjelaskan, bahwa di akhirat jika orang-orang beriman masuk neraka karena perbuatan dosanya, baik dosa besar maupun kecil, maka masuknya ke dalam neraka hanya sebatas dosanya untuk kemudian masuk ke surga.<sup>273</sup> Artinya, orang-orang yang memiliki iman, masih memiliki harapan untuk masuk surga ketika masa siksaanya sudah selesai.<sup>274</sup> Yang demikian karena aliran Ash'ariyah berpandangan, bahwa orang yang beriman dan melakukan dosa besar tetap disebut mukmin.

Aliran tradisional ini menegaskan, bahwa seluruh orang mukmin bisa mendapatkan syafaat, baik ia pelaku dosa kecil maupun besar. Apabila seseorang mendapatkan syafaat maka dengan sendirinya dosa-dosanya terampuni untuk kemudian masuk ke dalam surga tanpa melalui neraka terlebih dahulu. Maka orang mukmin yang memiliki dosa besar dan tidak diampuni Allah, ia akan masuk

---

<sup>272</sup> Untuk lebih luas, silahkan baca kembali konsep keadilan Tuhan dalam pandangan Maturidiyah Samarkand pada bagian sebelumnya.

<sup>273</sup> Harun Nasution, *Islam Rasional*, 370.

<sup>274</sup> Abu-al-Hasan al-Ash'ari, *Kitab al-Ibārah*, 8.

neraka dahulu, tinggal di sana untuk waktu yang sesuai dengan dosa besar yang dilakukannya, dan kemudian ia diangkat untuk dimasukkan ke dalam surga.<sup>275</sup>

Maturidiyah Bukhara, sebagaimana dikemukakan al-Bazdawi, berpendapat, bahwa dibalik adanya janji Allah sebagaimana tersebut di atas, bisa saja Allah mengampuni para pelaku dosa besar dengan tidak memberikan hukuman kepada mereka.<sup>276</sup> dengan demikian dapat dipahami, bahwa aliran ini menerima adanya konsep syafaat di akhirat. Bagi siapa saja yang dikehendakinya bisa memperoleh syafaat atau pengampunan, baik sebelum merasakan hukuman maupun sesudah merasakannya beberapa waktu.

Yang menjadi pertanyaan di sini adalah, bagaimanakah konsep tempat kembali, yaitu surga dan neraka tersebut dalam *Tafsir al-Mishbah*?

Yang menjadi pertanyaan adalah, bagaimanakah konsep Syafaat dalam *Tafsir al-Mishbah*? berikut penjelasannya.

Menurut Muhamad Quraish Shihab, kata (شفاعة) *syafaat* terambil dari akar kata yang berarti genap. Ia melanjutkan, bahwa dalam kehidupan dunia, syafaat tidak jarang dilakukan untuk tujuan membenarkan yang salah serta menyalahi hukum dan peraturan. Yang memberi syafaat biasanya memberi karena takut, atau segan, atau mengharapkan imbalan. Di akhirta hal demikian tidak ada, karena Allah yang kepada-Nya diajukan permohonan, tidak butuh, tidak takut, tidak pula melakukan sesuatu yang batil.<sup>277</sup>

Muhamad Quraish Shihab menjelaskan, bahwa terdapat pendapat yang menafikan syafaat secara umum/ mutlak, dari siapapun dan untuk siapapun.

<sup>275</sup> Lihat Harun Nasution, *Islam Rasional*, 370.

<sup>276</sup> Abu-Yusr al-Bazdawi, *Kitab al-Ushul al-Din*, 86.

<sup>277</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. VIII, 248.

Menurutnya, bahwa pendapat itu walaupun sepintas terlihat didukung oleh sekian ayat yang berbicara tentang syafaat, tetapi ada pula ayat-ayat lain yang mengisyaratkan adanya syafaat, bahkan tidak sedikit hadis shahih yang menegaskan adanya syafaat. Salah satu ayat dimaksud adalah QS. al-Zukhruf [43]: 86,<sup>278</sup> dan QS. Saba [34]: 23.<sup>279,280</sup>

Ia pun menyebutkan, bahwa golongan Mu'tazilah-lah yang menolak konsep syafa'at bagi para pelaku dosa besar. Hal ini mereka dasarkan pada QS. al-Mu'minun [40]: 18, dan QS. al-Muddatsir [74]: 48.<sup>281</sup> Selanjutnya ia juga menjelaskan golongan Ahl al-Sunnah berpendapat, bahwa kendati ada ayat-ayat yang kelihatannya menafikan syafaat secara umum, tetapi terdapat pula sekian ayat dan hadits-hadits Nabi saw. yang membatasi keumuman tersebut,<sup>282</sup> ini mereka dasarkan pada ayat-ayat yang membatasi keumuman ketiadaan syafaat di atas, salah satunya ayat 86 surah al-Zuhruf di atas.

Atas ayat-ayat yang digunakan dasar dan hujjah Ahlul-sunnah tersebut, Muhammad Quraish Shihab menjelaskannya sebagaimana berikut:

“Ayat ini menegaskan, bahwa tidak satu pun yang dapat mengelak atau mengubah ketetapan-Nya, dan juga sembah-sembahan yang mereka sembah selain Allah baik berhala maupun malaikat, atau manusia atau siapa pun tidak memiliki walau sedikit kemampuan untuk memberi syafaat kepada siapa pun. Akan tetapi, yang dapat memberinya atau

<sup>278</sup> Berbunyi:

وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٨٦﴾

<sup>279</sup> Berbunyi:

وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ حَتَّىٰ إِذَا فُزِعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقُّ

وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ ﴿٢٣﴾

<sup>280</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. VIII, 248-249.

<sup>281</sup> Ibid.,

<sup>282</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. VIII, 249.

menerima syafaat adalah yang menyaksikan dan mengakui yang haq yakni yang mengesakan Allah dalam pengertian yang sebenarnya, sedang mereka yang memberi syafaat itu senantiasa mengetahui dengan pandangan mata hati tentang apa yang mereka saksikan dan akui itu. Karena itu tidak mungkin mereka melangkah untuk memberi syafaat terhadap siapa yang tidak direstui Allah seperti mereka yang menyembah selain Allah.<sup>283</sup>

Ketika menafsirkan salah satu ayat dalam al-Qur'an, Muhamad Quraish Shihab menjelaskan, bahwa ayat ini menyindir kaum musyrik yang mengingkari keniscayaan hari Kiamat atau yang menduga akan ada pelindung dan pemberi syafaat selain Allah. Di sisi lain, walau redaksi ayat ini menafikan adanya perlindungan dan syafaat selain yang bersumber dari Allah swt. tetapi redaksi yang bersifat umum itu dibatasi oleh ayat lain seperti firman-Nya: Tiada yang dapat memberi syafaat di sisi Allah tanpa izin-Nya (QS. al-Baqarah [2]: 255).<sup>284</sup> Ini berarti syafaat dapat terlaksana dengan izin-Nya.<sup>285</sup>

Ia melanjutkan, berdasar kaedah yang disepakati oleh pakar-pakar hukum, “jika ada ayat yang bersifat umum/mutlak, tanpa syarat, lalu ada ayat lain yang bersifat membatasi, mengecualikan atau bersyarat, maka ayat yang umum atau mutlak itu harus dipahami sesuai dengan ayat yang bersyarat dan terbatas itu. Ayat yang ditafsirkan ini, tegasnya, dibatasi oleh QS. al-Baqarah [2]: 255.<sup>286</sup>

<sup>283</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. XII, 598-599.

<sup>284</sup> Ayat tersebut berbunyi:

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ ﴿٢٥٥﴾

<sup>285</sup> Muhamad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. IV, 112.

<sup>286</sup> Ibid.,

Lebih lanjut ia mengatakan, bahwa ayat tersebut di atas tidak dikemukakan dalam bentuk bersyarat, -sebagaimana ayat lain- karena ayat tersebut ditujukan kepada orang-orang musyrik yang percaya bahwa berhala-berhala yang mereka sembah akan menjadi pelindung-pelindung mereka, serta akan tampil memberi syafaat buat mereka.<sup>287</sup> Ia pun menguatkan pendapatnya, bahwa di akhirat, yang mengajukan permohonan syafaat harus mendapat izin terlebih dahulu dari Allah untuk memohonkan syafaat dan izin itu baru diberikan setelah Allah menilai bahwa yang memohon dan yang dimohonkan, wajar untuk memberi dan mendapat syafaat, dan tentu saja apa yang dimohonkan adalah sesuatu yang tidak bertentangan dengan haq.<sup>288</sup>

Dari seluruh uraian di atas dapat dipahami, bahwa Muhammad Quraish Shihab berpandangan ketiadaan syafaat adalah jawaban al-Qur'an kepada kaum musyrik, yang meyakini berhala-berhala bisa memberikan pertolongan kepada mereka. Di samping itu, ketiadaan syafaat adalah konteks yang umum yang dibatasi oleh sekian banyak ayat lain, yang secara khusus menunjukkan adanya syafaat di akhirat, baik secara langsung dari Allah ataupun dari orang-orang beriman lain yang diizinkan Allah, semisal nabi dan para kekasih-Nya.

---

<sup>287</sup> Ibid.,

<sup>288</sup> Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. VIII, 248.