

Corak

INTERPRETATIF
TEOLOGIS

WAHBAH AL-ZUHAILI

Abd. Kholid

INTERPRETATIF TEOLOGIS WAHBAH AL-ZUḤAILĪ

Abd. Kholid



Penerbit :

Fakultas Pertanian Universitas KH. A. Wahab Hasbullah

Anggota IKAPI:

NO. 297/Anggota Luar Biasa/JTI/2021

**Sanksi Pelanggaran Pasal 113
Undang-Undang No. 28 Tahun 2014 Tentang Hak Cipta**

1. Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 100.000.000 (seratus juta rupiah).
2. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).
3. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).
4. Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).

CORAK INTERPRETATIF TEOLOGIS WAHBAH AL-ZUHAILĪ

Penulis:
Abd. Kholid

ISBN: 978-623-7540-36-6

Perancang Sampul:

Sujono

Penata Letak:

Muhammad Misbakul Munir

Pracetak dan Produksi:

Tim UNWAHA Press

Penerbit:

Fakultas Pertanian Universitas KH.A. Wahab Hasbullah

Redaksi:

Jl. Garuda 9, Jombang, Indonesia

Telp: 0321-853533

e-mail: fpertapublisher@unwaha.ac.id

<http://www.unwaha.ac.id>

Cetakan Pertama, tahun 2022

i-xi + 140 hlm, 15.5 cm x 23.5 cm

Hak Cipta dilindungi Undang-undang

All Rights Reserved

Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apapun tanpa seizin tertulis dari penerbit

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah Tuhan sekalian alam, salawat serta salam selalu tercurahkan kepada nabi agung Muhammad saw, nabi yang selalu didambakan syafa'atnya oleh umat manusia di dunia terlebih di Akhirat, semoga kita selalu mendapatkan syafaatnya. Amin

al-Qur'an adalah kitab Allah yang diturunkan kepada nabi terakhir Muhammad S.A.W. sebagai petunjuk bagi umat manusia dalam menempuh kehidupannya agar mereka selamat tidak hanya di dunia tetapi juga di Akhirat. Sebagai kitab petunjuk al-Qur'an hanyalah berupa teks berbahasa Arab yang tidak bisa memberikan manfaat jika tidak ditafsirkannya, walaupun membacanya dianggap sebagai ibadah. Untuk itulah setiap kali turun ayat-ayat al-Qur'an nabi langsung menyampaikannya (QS. Al-Maidah: 67), dan juga menjelaskannya (QS.al-Nahl: 44) jika ada kesulitan bagi sahabat untuk memahaminya. Penjelasan nabi itu kemudian dikenal dengan istilah tafsir al-Qur'an.

Upaya menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an sebagai bentuk implementasi dari konsep-konsep al-Qur'an juga dilakukan oleh para sahabat setelah nabi wafat, demikian juga generasi-generasi berikutnya hingga sekarang. Awalnya tafsir hanya berbentuk riwayat (*tafsir bi al-ma'thūr*) yang diriwayatkan dari nabi, sahabat dan tabi'in, namun sejalan dengan perubahan kehidupan sosial manusia *tafsir bi al-ma'thūr* tidak lagi bisa menampung dan menyelesaikan problematika kehidupan kaum muslimin hingga menuntut kaum muslimin untuk menafsirkan al-Qur'an dengan menggunakan ijtihad (*tafsir bi al-ra'yi*). Dalam *tafsir bi al-ra'yi* seorang mufassir selalu dipengaruhi oleh *background* kehidupan sosialnya, madzhab yang diikutinya

dan ilmu yang ditekuninya, sehingga hal tersebut membuat mufassir tidak bisa bersikap obyektif dalam menafsirkan al-Qur'an. Sikap subyektifikas mufassir inilah yang kemudian memunculkan berbagai ragam corak penafsiran seperti *tafsir i'tiqadi* (tafsir corak teologis), *tafsir fiqhi* (tafsir corak fiqih), *tafsir sufi* (tafsir corak tasawwuf) dan lain-lainnya.

Buku yang ada dihadapan membaca ini adalah hasil refleksi penulis terhadap corak penafsiran teologis Wahbah al-Zuhaili terutama dalam karya monumentalnya yaitu ” *Tafsir al-Munir fi al-Aqidah wa al-Shari'ah wa al-Manhaj*”. Penelitian ini dilatarbelakangi oleh penafsiran Wahbah al-Zuhaili terkait dengan ayat-ayat hukum dalam al-Qur'an yang cenderung ke mazhab fiqih rasional (*Hanafiyah*) dan secara rasional mestinya penafsiran Wahbah al-Zuhaili terkait dengan ayat-ayat teologi cenderung ke mazhab teologi rasional (Mu'tazilah dan Maturidi Samarkand). Penelitian ini membuktikan bahwa penafsiran Wahbah al-Zuhaili terhadap ayat-ayat teologi tidak berbanding lurus dengan penafsirannya terhadap ayat-ayat hukum.

Harapan penulis semoga buku yang sederhana ini memberikan manfaat kepada para pembaca khususnya dan masyarakat pada umumnya. Jika terdapat nilai-nilai kebenaran dalam buku ini itu semata-mata karena *maunah* (pertolongan) dan hidayah dari Allah dan jika ada kesalahan maka itu semata-mata karena kecerobohan penulis semoga diampuni Allah.

Jombang Februari 2022
Penulis,

Abd. Kholid.

TRANSLITERASI

Transliterasi Arab-Indonesia yang digunakan dalam penulisan ini adalah pedoman transliterasi Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya sebagai berikut:

Arab	Indonesia	Arab	Indonesia
ا	‘	ط	t
ب	b	ظ	z
ت	t	ع	‘
ث	th	غ	gh
ج	j	ف	f
ح	h	ق	q
خ	kh	ك	k
د	d	ل	l
ذ	dh	م	m
ر	r	ن	n
ز	z	ه	h
س	s	و	w
ش	sh	ء	‘
ص	ṣ	ى	y
ض	ḍ		

Untuk menunjukkan bunyi hidup panjang (*madd*), ditulis dengan tanda coretan horizontal [macron] di atas huruf ā, ī, ū (ا، ي، و). Bunyi hidup dobel (*diphthong*) Arab, ditransliterasikan dengan menggabungkan dua huruf ‘ay’ dan ‘aw’ (أ، آ). Untuk kata yang berbentuk *tashdīd*, ditulis dengan huruf ganda, seperti *qawliyyah*. Untuk kata yang berawalan *alif lām*, ditransliterasikan dengan ‘al-’, baik *alif lām qamariyyah* maupun *shamshiyah*. Sedangkan untuk kata yang berakhiran *ta’ marbūṭah*, ditransliterasikan dengan ‘ah’, baik yang berfungsi sebagai *ṣifah* maupun *idāfah*.

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	v
TRANSLITERASI	vii
DAFTAR ISI	viii
BAB I	1
METODOLOGI TAFSIR AL-QUR'AN	1
A. Definisi Tafsir	1
B. Latar belakang munculnya varian metodologi Tafsir al-Qur'an	3
C. Jenis dan varian metodologi tafsir al-Qur'an	10
BAB II	23
GENEOLOGI DAN KONSEP TAFSIR WAHBAH AL-ZUḤAILĪ	23
A. Biografi Wahbah al-Zuḥailī	23
B. Sistematika Kitab Tasfir al-Munīr	35
BAB III	45
PEMIKIRAN TEOLOGI DALAM STUDI ISLAM	45
A. Sifat-sifat Tuhan	50
B. Kekuasaan dan Kehendak Mutlak Tuhan	56
C. Keadilan Tuhan	62
D. Takdir Dan Kebebasan Manusia	69
E. Konsep Iman	74
BAB IV	79
INTERPRETASI WAHBAH AL-ZUḤAILI TERHADAP AYAT-AYAT TEOLOGIS	79
A. Sifat-sifat Tuhan	79
B. Sifat-sifat jasmaniah Tuhan (<i>anthropomorphisme</i>) ..	83
C. Kekuasaan dan Kehendak Mutlak Tuhan	108
D. Keadilan Tuhan	118
E. Takdir Dan Kebebasan Manusia	123
F. Konsep Iman	129
BAB V	134
HASIL ANALISIS INTERPRETATIF TEOGIS WAHBAH AL-ZUHAILI	134
DAFTAR PUSTAKA	135

BAB I

METODOLOGI TAFSIR AL-QUR'AN

A. Definisi Tafsir

Tafsir adalah *masdar* (infinitif) dari kata kerja (*fi'il*) *fassara yufassiru tafsiran* yang berarti *al-Idāh* (menjelaskan), *al-Tabyīn* (menerangkan), *al-Izhār* (menampakan), *al-Kashf* (menyibak) dan *al-Tafṣīl* (merinci). Dalam al-Qur'an kata ini disebut dalam QS. al-Furqān ayat 33 sebagai berikut:

وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا (الفرقان: 33)

“Dan mereka (orang-orang kafir itu) tidak datang kepadamu (membawa) sesuatu yang aneh, melainkan Kami datangkan kepadamu yang benar dan penjelasan yang paling baik.” (al-Furqān: 33)¹

Secara etimologi (bahasa) kata tafsir berasal dari akar kata *al-fasr* yaitu sebuah kata yang menunjukkan atas jelas dan terangnya sesuatu.² *Al-fasr* itu sendiri berarti *al-bayān* atau *explanation* (keterangan), jika dikatakan *fassara al-shaia* (menafsirkan sesuatu) berarti *abānahu* (menjelaskannya), dengan demikian tafsir berarti *al-sharḥ wa al-bayān* (menjelaskan dan menerangkan)³ atau *al-kasfu wa al-idhār* (mengungkapkan dan menampakkan).⁴ Dalam kitab *Lisān al-'Arab* dijelaskan bahwa kata *al-fasr* berarti *kashf al-mughatṭā* (mengungkapkan sesuatu yang tertutup), tafsir juga bermakna

¹ Departemen. Agama RI, *Muṣḥaf al-Qur'an Terjemah* (Jakarta: Pena Pundi Aksara, 2006), 364.

² Ahmad ibn Fāris, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, Juz IV (Beirut: Dar al-Fikr, 1979), 504.

³ Majma' al-Lughah al-'Arabiyah, *al-Mu'jam al-Wasīṭ*, (Kairo: Maktabah al-Shurūq al-Dawliyah, 2004), h.688. Bandingkan dengan Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, Edited by J M Cowan (New York: Spoken Language Services. Inc, 1976), 713.

⁴ 'Ali ibn Muḥammad al-Jurjānī, *Kitāb al-Ta'rifāt* (Beirut: Maktabah Lubnān, 1985), 65.

kashf al-murād an makna al-mushkil (mengungkapkan arti dari makna yang sulit), tafsir juga diartikan *izhār al-makna al-ma'qūl* (menampakkan makna yang abstrak).⁵ Sebagian pendapat menyatakan bahwa tafsir berasal dari kata *tafsirah* yang berarti alat yang dijadikan dokter untuk mengungkapkan adanya suatu penyakit.⁶ Dari beberapa definisi di atas, dapat disimpulkan bahwa tafsir menurut etimologi adalah sebuah upaya untuk menjelaskan atau mengungkapkan sesuatu, baik bersifat abstrak maupun inderawi.

Secara terminologi (*iṣṭilāḥī*), para ulama' mendefinisikan tafsir dengan redaksi yang beragam, namun semuanya memiliki kesamaan arti dan tujuan. Abū Ḥayyān al-Andalusī (w. 745 H.) mendefinisikan tafsir sebagai berikut:

التَّفْسِيرُ عِلْمٌ يَبْحَثُ عَنْ كَيْفِيَّةِ التَّنْطِقِ بِاللَّفَاطِ الْقُرْآنِ وَمَدْلُولَاتِهَا وَأَحْكَامِهَا
الْإِفْرَادِيَّةِ وَالتَّرْكَيبِيَّةِ وَمَعَانِيهَا الَّتِي تُحْمَلُ عَلَيْهَا حَالَةَ التَّرْكَيبِ وَتَبَيَّنَاتِ
لِذَلِكَ.⁷

“Tafsir adalah ilmu yang membahas tata cara mengungkapkan lafal-lafal al-Qur’an, petunjuk-petunjuknya, hukum hukumnya baik dalam bentuk mufrad (tunggal) atau tarkīb (tersusun), makna-makna yang terkandung dalam bentuk tersusun dan ulasan-ulasan yang melengkapinya.”

Al-Zarkashī (w. 794 H.) mendefinisikan tafsir sebagai berikut:

⁵ Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, Juz V (Kairo: Dār al-Ma’ārif, t.th.), 3413. Bandingkan dengan Muḥammad Farīd Wajdī, *Dāirah Ma’ārif al-Qarn al-Ishrīn*, Juz VIII (Beirut: Dār al-Ma’rifat, 1971), 286.

⁶ Untuk mengetahui varian definisi tafsir lihat literature Muḥammad ibn ‘Abd Allah al-Zarkashī, *al-Burhān fī Ulūm al-Qur’an*, Juz II (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), 147. Bandingkan dengan Maḥmūd Basunī Faudah, *al-Tafsīr wa Manāhijuh* (Mesir: Maṭba’ah al-Amānah, 1977), 1-2.

⁷ Abu Ḥayyān al-Andalusī, *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Juz I (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2001), 121. Bandingkan dengan Jalāl al-Din Abd al-Raḥmān al-Suyūṭī, *al-Itqān fī Ulūm al-Qur’an*, Juz II (Beirut: Dār al-Fikr, 1979), 174.

التَّفْسِيرُ عِلْمٌ يُعْرَفُ بِهِ فَهْمُ كِتَابِ اللَّهِ الْمُنَزَّلِ عَلَى نَبِيِّهِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَبَيَانِ مَعَانِيهِ وَاسْتِخْرَاجِ أَحْكَامِهِ وَحِكْمِهِ.⁸

“Tafsir adalah ilmu untuk memahami kitab Allah (al-Qur’an) yang diturunkan kepada nabi Muhammad SAW. dan menjelaskan arti-artinya serta mengeluarkan hukum-hukum, dan hikmah-hikmahnya.”

Menurut ‘Abd al-Azīm al-Zarqānī (w. (1367 H.) tafsir adalah:

عِلْمٌ يُبْحَثُ فِيهِ عَنِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ مِنْ حَيْثُ دَلَالَتِهِ عَلَى مُرَادِ اللَّهِ تَعَالَى بِقَدْرِ الطَّاقَةِ الْبَشَرِيَّةِ.⁹

“Ilmu yang membahas tentang al-Qur’an yang mulia dari segi petunjuk-petunjuknya terhadap makna yang dikhendaki Allah sesuai dengan kapasitas kemampuan manusia.”

Dari definisi-definisi di atas dapat disimpulkan bahwa tafsir menurut terminologi (*iṣṭilāḥī*) adalah ilmu yang digunakan untuk mengungkapkan makna ayat-ayat al-Qur’an sebatas kemampuan manusia, sehingga dapat ditemukan pelajaran, hukum, dan hikmah yang terkandung dalam kitab suci tersebut.

B. Latar belakang munculnya varian metodologi tafsir al-Qur’an

al-Qur’an adalah kitab Allah yang diturunkan kepada nabi terakhir Muhammad saw, sebagai petunjuk bagi umat manusia dalam kehidupannya di dunia agar mereka selamat tidak hanya di dunia tetapi juga di akhirat. Allah menurunkan al-Qur’an sebagai undang-undang dasar yang harus dijadikan pedoman bagi kaum muslimin dalam menempuh hidupnya agar

⁸ Al-Zarkashī, *al-Burhān*, II, 148.

⁹ ‘Abd al-‘Adhīm al-Zarqānī, *Manahī al-‘Irfān fi Ulūm al-Qur’an*. Juz II (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), 3.

mendapatkan kebahagiaan hidup. Kandungan al-Qur'an tidak akan bisa difahami secara komprehensif jika umat Islam hanya sekedar melihat kulit atau wadahnya saja tanpa melihat seluruh nilai yang terkandung di dalamnya, hal ini disebabkan karena al-Qur'an hanya berisi konsep dasar yang sifatnya global, dimana untuk memahami secara komprehensif isi kandungannya diperlukan sebuah perangkat ilmu agar pemahaman terhadap isi kandungannya tidak mengalami kesalahan, perangkat ilmu tersebut kemudian dikenal dengan nama ilmu-ilmu al-Qur'an (*ulūm al-Qur'an*), sedang upaya memahami isi kandungannya dikenal dengan nama tafsir.

Menurut Arkoun al-Qur'an termasuk sejumlah kecil kitab suci yang memiliki pengaruh amat luas dan mendalam terhadap jiwa manusia. Kitab ini telah digunakan kaum Muslimin untuk mengabsahkan perilaku, menjustifikasi tindakan peperangan, melandasi berbagai aspirasi, memelihara berbagai harapan, dan memperkuat identitas kolektif.¹⁰

Dalam perkembangan sejarah al-Qur'an senantiasa dibaca dan ditafsirkan oleh umat Islam – tentunya bagi mereka yang mampu dan memenuhi syarat yang ditetapkan dalam ajaran Islam - dalam kehidupan di setiap masanya. Sebagai kitab petunjuk yang berlaku sepanjang masa (sejak diutusnya nabi Muhammad saw hingga akhir masa) al-Qur'an haruslah *shafih li kulli zamān wa makān (up to date)*, sebab jika tidak demikian maka sifat *hudan* (sebagai petunjuk) al-Qur'an akan hilang dan sirna sehingga tidak mempunyai peran dalam kehidupan umat manusia dengan adanya perkembangan dan perubahan kehidupan manusia. Teks al-Qur'an yang turun pada zaman Nabi tidaklah berubah, tetap berjumlah 144 surat dan 30 juz, namun kehidupan manusia selalu berubah dari masa ke

¹⁰ Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Qur'an*, terj. Machasin, (Jakarta: INIS, 1997), 9

masa, untuk itulah penafsiran terhadap al-Qur'an selalu berkembang sesuai dengan perkembangan dan persoalan yang dihadapi umat manusia di setiap masa. Bahkan tafsir menurut Muhammad Mansur adalah anak zaman, ia akan selalu mendemonstrasikan karakter ruang waktu di mana dan kapan ia lahir.¹¹ Oleh sebab itu tidaklah mengherankan jika begitu banyak kitab tafsir yang muncul di setiap zaman dengan warna, corak, metode, pendekatan yang tidak sama bahkan terkadang satu sama lain saling bertentangan. Perbedaan penafsiran inilah yang menjadi persoalan diantara persoalan-persoalan lain ada dalam kajian ilmu-ilmu al-Qur'an (*Ulūm al-Qur'an*). Seringkali ditemukan penafsiran yang terasa aneh, bertentangan, unik, maupun persoalan-persoalan lainnya dalam penafsiran padahal teks al-Qur'an hanya satu namun melahirkan berbagai macam penafsiran, dan adanya keragaman atau perbedaan dalam penafsiran al-Qur'an merupakan kenyataan yang tidak bisa dipungkiri. Abd al-Wahhab Abd al-Salam Ṭawīlah sebagaimana dikutip Abdul Karim menulis bahwa adanya perbedaan dalam memahami teks al-Qur'an merupakan suatu keniscayaan mengingat karakter manusia yang selalu berbeda pendapat dalam memahami atau menyikapi sesuatu, serta karakter bahasa Arab yang memiliki *uslūb* (susunan kalimat) dan makna yang berbeda dalam pemikiran akal manusia.

Pada mulanya usaha penafsiran ayat-ayat al-Qur'an dengan menggunakan ijtihad masih sangat terbatas dan terikat dengan kaidah-kaidah bahasa serta arti-arti yang dikandung oleh satu kosa kata. Namun sejalan dengan lajunya perkembangan masyarakat, berkembang dan bertambah besar pula porsi peranan akal dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, sehingga mengakibatkan munculnya berbagai kitab atau

¹¹Muhammad Mansur, *Ma'āni al-Qur'an Karya al-Farra' dalam Studi Kitab Tafsir*, edit. A. Rofiq, cet 1 (Yogyakarta: Teras, 2004), 11.

penafsiran yang beraneka-ragam coraknya. Adanya keragaman tersebut ditunjang pula oleh al-Qur'an, yang memang kondisinya sebagaimana dikatakan oleh Abdullah Darraz dalam kitab "*Al-Naba' Al-Azīm*" yang dinukil oleh Quraish Shihab yakni "Bagaikan intan yang setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut-sudut yang lain, dan tidak mustahil jika anda mempersilakan orang lain memandangnya, maka ia akan melihat lebih banyak dari apa yang anda lihat".¹²

Munculnya perbedaan dalam penafsiran ayat-ayat al-Qur'an dapat sebabkan oleh dua faktor yaitu: faktor internal dan faktor eksternal. Faktor internal adalah persoalan-persoalan yang terkait dengan keberadaan al-Qur'an itu sendiri. Dalam hal ini yang dianggap sebagai penyebab munculnya perbedaan penafsiran, antara lain:

Pertama, Kondisi obyektif teks al-Qur'an yang memungkinkan dibaca secara beragam. Dalam kajian ilmu tafsir perbedaan ragam dalam membaca al-Qur'an disebut dengan qiraat. Qiraat dikonotasikan sebagai suatu metode melafalkan al-Qur'an yang dipelopori oleh salah seorang Imam qiraat yang berbeda dari pembacaan imam-imam yang lain, dari segi pengucapan huruf-huruf atau tata caranya, dengan riwayat dan jalur yang disepakati. Meskipun qiraat bukan satu-satunya yang dijadikan dasar dalam *istimbāt* (penetapan hukum), namun tak dapat dipungkiri bahwa perbedaan qiraat ada yang berpengaruh besar terhadap produk hukum. Sebagai contoh penafsiran QS. al-Baqarah ayat 222 "Dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci. Apabila mereka telah suci, maka campurilah mereka itu di tempat yang diperintahkan Allah kepadamu". Berkaitan dengan ayat ini, di antara imam qira'at tujuh, sebagaimana dikutip Ahmad Mukhlis, yaitu Abu Bakar

¹² Lihat Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 2000), 85
6

Shu'bah (qiraat 'Āṣim riwayat Shu'bah), Ḥamzah, dan al-Kisā'i membaca kata "*yaṭhurnā*" dengan memberi *syiddah* pada huruf *ta'* dan *ha*. Maka, bunyinya menjadi "*yaṭṭahhurnā*". Berdasarkan perbedaan qiraat ini, maka para ulama fiqih mempunyai perbedaan pendapat sesuai dengan banyaknya perbedaan qiraat. Ulama yang membaca "*yaṭhurnā*" berpendapat bahwa seorang suami tidak diperkenankan berhubungan dengan istrinya yang sedang haid, kecuali telah suci atau telah berhenti dari keluarnya darah haid. Sedangkan berdasarkan qiraat "*yaṭhurnā*" maka penafsiran akan bergeser menjadi "Janganlah kamu bersenggama dengan mereka sampai mereka bersuci "*al-Muṭahhir*". Kemudian ulama masih berbeda pendapat dalam menafsirkan "*al-taṭahhur*" di sini, ada yang menafsirkan sebagai *al-istighsal bi al-ma'i* (mandi dengan air), ada yang menafsirkan menjadi *al-wudhu'* (berwudhu), *ghasl al-farj* (mencuci farj), dan *ghasl al-mauḥjwa al-wudhu'* (mencuci tempat keluarnya dan berwudhu).

Kedua, Kondisi obyektif dari kata-kata dalam al-Qur'an yang memungkinkan untuk ditafsirkan secara beragam. Di dalam al-Qur'an sering kali satu kata mempunyai banyak arti, sebagaimana bahasa Arab yang kaya akan makna. Kadang suatu kata dapat berarti hakiki atau majazi. Seperti kata "*ḍarabā*" tidak selamanya berarti 'memukul tapi juga bisa berarti 'membuat' atau 'memberikan contoh'".

Ketiga, Adanya ambiguitas atau makna ganda yang terdapat dalam al-Qur'an.¹³ Dengan adanya kata-kata *musytarak* (bermakna ganda) seperti kata *al-Quru'* yang dapat berarti suci dan dapat pula berarti haid. Demikian pula kata-kata yang dapat diartikan hakiki atau majas, seperti kata "*lamasa*" yang

¹³ Lihat Abdul Mustaqim, *Madzahibut Tafsir* (Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003), 15-22.

dalam kata *au lamastum al-nisā'* dapat berarti menyentuh atau bersetubuh.

Adapun Faktor Eksternal adalah faktor-faktor yang berada di luar teks al-Qur'an. Dalam hal ini yang dianggap sebagai faktor Eksternal antara lain:

Pertama, Kondisi subyektif si mufassir, seperti kondisi sosio kultural, politik, dan bahkan keahlian atau ilmu yang ditekuninya. Termasuk pula riwayat-riwayat atau sumber yang dijadikan rujukan dalam menafsirkan suatu ayat. Misalnya al-Farrā' dalam kitab "*Ma'āni al-Qur'an*" cenderung mengupas persoalan-persoalan gramatik dalam al-Qur'an,¹⁴ sementara al-Zamakhshari dalam "*al-Kashshāf*" lebih banyak mengungkapkan kemujizatan al-Qur'an dari segi gramatika (*balāghah*)-nya, hal ini disebabkan karena ia banyak membela mazhab mu'tazilah yang banyak menggunakan rasio dalam menafsirkan al-Qur'an.¹⁵

Kedua, Persinggungan dunia Islam dengan peradaban di luar Islam, seperti Yunani, Persia, dan Dunia Barat lainnya. Ini dapat dilihat bagaimana tokoh-tokoh mufassir kontemporer dengan berbagai metode dan pemikirannya yang mengambil dari sumber Dunia Barat. Seperti Mahmoud Muhammad Ṭāha dengan teori evolusi syari'ahnya, Shahrur dengan teori limitnya, Muhammad Arkoun dengan 3 pendekatan semiotik, antropologis dan historisnya, dan lain-lainnya yang tentu berbeda dengan penafsiran para mufassir di era klasik.

Ketiga, Kondisi politik dan teologis yang ada melingkupi tempat mufassir.¹⁶ Sebagai contoh dapat dilihat antara "*Tafsir fi Zilāl al-Qur'an*" karya Sayyid Quṭb yang ditulis dipenjara sebagai bentuk pembelaan terhadap teologi ikhwanul muslimin,

¹⁴Dosen Tafsir Hadits Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, *Studi Kitab Tafsir*, ed. A.Rafiq, cet 1 (Yogyakarta: Teras, 2004), 12.

¹⁵ Ibid. 59.

¹⁶ Ibid., 9-13

tentu akan berbeda dengan Tafsir al-Misbah karya Quraisy Shihab yang hidup di Indonesia dengan kondisi politik dan teologis yang berbeda. Dari segi penafsiran, Sayyid Quṭb mengarah pada pergerakan. Beliau mulai menyerukan kebangkitan Islam dan menyerukan dimulainya kehidupan berdasarkan Islam. Sayyid Qutb menyerukan kepada umat agar kembali aqidah *salaf al-Ṣāliḥ*. Pemikiran beliau sendiri adalah pemikiran salafi jihadi, yang terfokus pada tema tauhid yang murni, penjelasan makna hakiki *La Ilaha illa Allah*, penjelasan sifat hakiki iman seperti disebutkan al-Qur'an dan al-Sunnah, dan kewajiban jihad. Tentunya penafsiran sayyid Quṭb ini berbeda dengan penafsiran Quraish Shihab yang hidup di Indonesia dengan teologi yang berkembang di Indonesia.

Sebagai akibat dari adanya perbedaan penafsiran sebagaimana dijelaskan di atas – baik dari segi faktor internal maupun eksternal – maka muncullah berbagai macam corak dan metode penafsiran al-*Qur'an*. Berkaitan dengan hal ini al-Zahabi mengungkapkan dalam bukunya “*al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*”, bahwa setidaknya ada empat *alwān al-tafsīr* pada era modern, yaitu *al-laun al-‘ilm* (ilmu pengetahuan), *al-laun al-maḏhabī* (mazhab), *al-laun al-ilḥādī* (penafsiran yang didasarkan pada hawa nafsu), *al-laun al-adab al-ijtimā‘ī* (sosial) Sebelumnya, al-Ḍahabī juga telah membahas tentang *al-tafsīr al-ṣūfiyyah* (corak sufistik), *al-tafsīr al-falāsifah* (filsafat), *al-tafsīr al-fuqahā’* (fiqh), *al-tafsīr al-‘ilmī*.¹⁷ Fahd al-Rumi dalam kitabnya *Buḥuṣ fī Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuhū* menyebutkan beberapa corak lainnya, seperti *al-tafsīr al-fiqh*, *al-tafsīr al-bayānī*, *al-tafsīr al-ijtimā‘ī*, *al-taḏawwuq al-adabī*.¹⁸ Sementara itu Quraish Shihab membagi corak penafsiran menjadi enam

¹⁷Muḥammad Ḥusain al-Ḍahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Juz II (Kairo:Maktabah Wahbah. t.th.), 364.

¹⁸ Fahd al-Rūmī, *Buḥuṣ fī Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuhū*, cet. IV (t.t.: Maktabah al-Taubah, 1419 H), 86 - 110.

macam, yaitu: Corak sastra bahasa, corak filsafat dan teologi, corak penafsiran ilmiah, corak fikih atau hukum, corak tasawuf, dan corak sastra budaya kemasyarakatan.¹⁹

C. Jenis dan varian metodologi tafsir al-Qur'an

Penafsiran al-Qur'an telah ada sejak masa Nabi dan beliau adalah *mufassir* pertama yang paling mengetahui tentang maksud Allah terkait dengan ayat-ayat al-Qur'an yang diturunkan-Nya, dan sepeninggal Nabi penafsiran al-Qur'an terus dilakukan oleh para sahabat, tabi'in dan generasi setelahnya. Pada masa awal Islam tafsir al-Qur'an diriwayatkan sebagaimana hadis Nabi, kemudian selaras dengan fungsi al-Qur'an dan perubahan kehidupan sosial kaum muslimin tafsir mengalami pergeseran paradigma sehingga memunculkan tafsir dengan pendekatan ijtihad, dan sebagai akibatnya maka muncul dua jenis tafsir yaitu:²⁰

Pertama, Tafsir *bi al-ma'thūr*.

Secara etimologi kata *al-ma'thūr* berasal dari kata *athāra* yang artinya mengutip dengan demikian demikian maka yang dimaksud dengan *tafsir bi al-ma'thūr* adalah tafsir yang didasarkan atas pengutipan yang dalam hal ini adalah riwayat. Adapaun secara terminologi terdapat beberapa pandangan yang dikemukakan ulama' berkaitan dengan definisi *tafsir bi al-ma'thūr*. al-Zarqāni menjelaskan bahwa *tafsir bi al-ma'thūr* adalah rangkaian keterangan yang terdapat dalam al-Qur'an, al-Sunnah atau perkataan sahabat sebagai penjelasan terhadap apa yang dimaksud Allah dalam kalamnya.²¹ Menurut al-Dhahabi *tafsir bi al-ma'thūr* meliputi apa yang terdapat dalam al-Qur'an sendiri berupa penjelasan dan rincian terhadap

¹⁹ M. Quraish, *Membumikan*, 72.

²⁰ Khālīd Abd al-Rahmān al-'Ak, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduh* (Beirut: Dār al-Nafāis, 1986), 111-170.

²¹ al-Zarqānī. *Manahī al-'Irfān*, II, 12.

sebagian ayatnya dan apa yang dinukilkan dari Rasulullah, para sahabat dan tabi'in yang merupakan keterangan dan penjelasan terhadap apa yang dikehendaki Allah dalam nash-nash al-Qur'an. Pernyataan senada juga dikemukakan oleh Mannā' al-Qaṭṭān.²² al-Farmāwi menyatakan bahwa *tafsir bi al-ma'thūr* juga disebut dengan tafsir bi al-riwayah yaitu penafsiran yang mendasarkan pada penjelasan al-Qur'an itu sendiri, penjelasan rasul, penjelasan para sahabat dan tabi'in melalui ijtihatnya.²³ Dari pengertian yang dikemukakan para Ulama' di atas maka jelaslah bahwa tafsir bi al-Ma'tsur adalah penafsiran al-Qur'an yang didasarkan atas sumber penafsiran dari al-Qur'an, hadits atau sunnah, riwayat sahabat dan tabi'in.

Jika melihat dari definisi-definisi tafsir bi al-ma'thūr di atas maka sumber tafsir bi al-ma'thūr ada empat yaitu al-Qur'an, hadis nabi, ijtihad sahabat dan ijtihad tabi'in. Untuk ijtihad sahabat para ulama' sepakat dikategorikan sebagai *tafsir bi al-ma'thūr* namun terkait dengan ijtihad tabi'in para ulama' berselisih pendapat, sebagian ulama' mengkatogorikan ijtihad tabi'in termasuk *tafsir bi al-ma'thūr* namun sebagian yang lain mengkatogorikan *tafsir bi al-ra'yi*. Bagi ulama' yang mengkatogorikan ijtihad tabi'in ke dalam jenis *tafsir bi al-ma'thūr* disebabkan karena hasil ijtihad tabi'in terkait dengan penafsiran ayat-ayat al-Qur'an banyak dijumpai dalam kitab-kitab *tafsir bi al-ma'thūr* seperti kitab tafsir al-Ṭabari, kitab tafsir Ibn Kathīr dan lain-lain. Adapun bagi ulama' yang mengkatogorikan ijtihad tabi'in ke jenis *tafsir bi al-ra'yi* disebabkan karena ta'bi'in dalam berijtihad banyak

²² al-Dhahabi, *al-Tafsir*, I, 152. Bandingkan dengan Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabahits fi Ulum al-Qur'an* (Bairut: al-Syirkah al-Muttahidah, 1973), 347.

²³ Abd. al-Hayyī al-Farmāwī, *al-Bidāyah fi al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*, (Kairo : al-Ḥaḍārah al-Arabiyah, 1977), 25

menggunakan rasio disamping itu mereka banyak bertumpu pada kaidah-kaidah bahasa hal ini tentu berbeda dengan sahabat yang selalu bertumpu pada riwayat yang mereka terima dari nabi disamping mereka mengetahui tentang turunnya ayat-ayat al-Qur'a pada masa nabi.

Kedua, Tafsir *bi al-ra'yi*.

Secara etimologi kata *al-ṣay'i* mempunyai arti keyakinan (*i'tiqād*), analogis (*qiyās*), dan ijtihad. Secara terminologi al-Dhahabi mendefinisikan tafsir *bi al-ra'yi* adalah tafsir yang penjelasannya diambil berdasarkan ijtihad dan pemikiran mufassir setelah mufassir tersebut mengetahui bahasa arab serta metodenya, dalil hukum yang ditunjukkan, serta problema penafsiran seperti asbabun nuzul, nasikh mansukh, dan sebagainya.²⁴ Sedangkan menurut al-Farmāwi tafsir *bi al-ra'yi* adalah adalah mentafsirkan al-Qur'an dengan ijtihad setelah terlebih dahulu mengetahui kosa kata bahasa arab ketika digunakan berbicara beserta muatanmuatan artinya.²⁵

Berkaitan dengan *tafsir bi al-ra'yi* (tafsir dengan menggunakan ijtihad) terjadi perdebatan di kalangan ulama', sebagian memperbolehkan sebagian lagi melarangnya. Bila dicermati sebenarnya para ulama' sepakat memperbolehkan penggunaan ijtihad dalam menafsirkan al-Qur'an jika mufassir telah memenuhi syarat-syarat yang telah ditentukan dalam penafsiran al-Qur'an seperti mengetahui bahasa Arab dan berdasar pada kaidah-kaidah tafsir. Namun jika mufassir tidak memenuhi syarat-syarat yang telah ditentukan dalam penafsiran al-Qur'an dan menafsirkan al-Qur'an berdasarkan hawa nafsunya dan memastikan bahwa tafsirnya paling benar dan yang lain salah maka dalam hal ini para ulama' sepakat tidak

²⁴ Al-Dhahabi, *al-Tafsir*, I, 160-162

²⁵ Al-Farmāwi, *al-Bidayah*, 26-27

memperbolehkannya.²⁶

Terlepas dari adanya kontroversi kebolehan penggunaan ijtihad dalam penafsiran al-Qur'an, maka bagi orang yang menafsirkan al-Qur'an dengan menggunakan ijtihad maka harus memperhatikan 4 hal yaitu:

Pertama, Memperhatikan hadis nabi terkait dengan ayat yang akan ditafsirkan dengan mencermati shahih dan dhoifnya. Jika terdapat hadis nabi yang menjelaskan ayat tersebut maka ia harus mengambalnya dan tidak diperkenankan untuk menggunakan ijtihad.

Kedua, memperhatikan pendapat sahabat. Jika terdapat pendapat sahabat terkait dengan ayat yang mau ditafsirkan maka ia harus mengambil pendapat sahabat tersebut, karena sahabat adalah generasi awal Islam yang mengetahui benar tentang kejadian yang melatar belakangi turun ayat al-Qur'an bahkan sebagian mereka merupakan pelaku yang menjadi obyek tujuan dari diturunkannya sebuah ayat al-Qur'an. Selain itu pendapat sahabat terkait dengan penafsiran ayat-ayat al-Qur'an bernilai *marfu'* terlebih jika terkait dengan ayat-ayat yang disertai sebab-sebab turunnya (*asbāb al-Nuzul*) dan terkait dengan persoalan yang tidak ada ruang bagi akal untuk memasukinya (*fi ma la majāli li al-ra'yi*)

Ketiga, Menafsirkan berdasar kaidah kebahasaan (*mutlak al-Lughah*), tanpa memalingkan makna ayat yang tidak umum digunakan dalam bahasa Arab.

Keempat, Memperhatikan struktur kalimat yang benar sesuai dengan kaidah-kaidah syara'.²⁷

Dalam perjalanan sejarah *tafsir bi al-ra'yi* lebih berkembang dibanding dengan *tafsir bi al-ma'thūr*, hal ini

²⁶ Subḥī Ṣāliḥ, *Mabāḥiṡh fi Ulūm al-Qur'an* (Beirut: Dār al-Ilm li al-Malayin, 1977), 291-292

²⁷ Ibid

disebabkan semakin kompleksnya problematikan kehidupan manusia yang untuk menyelesaikannya tidak mungkin hanya berdasar pada *tafsir bi al-ma'thūr* sehingga para ulama' dituntut melakukan ijtihad untuk menyelesaikan problematika kehidupan manusia melalui konsep al-Qur'an, dari sini maka pada setiap masa selalu muncul *tafsir bi al-ra'yi*.

Dalam *tafsir bi al-ra'yi* subyektifitas seorang mufassir tidak bisa dihindarkan, hal ini disebabkan adanya kondisi sosial yang mempengaruhi, madzhab yang diikuti dan keilmuan yang menjadi konsentrainya. Sikap subyektifitas mufassir itu kemudian mengakibatkan munculnya sebagian mufassir yang sudah tidak lagi memperhatikan kaidah-kaidah tafsir dalam menafsirkan al-Qur'an karena pengaruh madzhab yang diikutinya sehingga menafsirkan al-Qur'an sesuai dengan madzhabnya. Dari sini maka muncul dua macam *tafsir bi al-ra'yi* yaitu:

Pertama, *Tafsir mahmūd* (terpuji), yaitu tafsir yang sesuai dengan tujuan syara', jauh dari kesesatan, sejalan dengan kaidah-kaidah bahasa Arab serta berpegang pada uslub-uslubnya dalam memahami teks al-Qur'an. Diantara kitab yang dikategorikan *tafsir bi al-ra'yi al-mahmūd* antara lain: *Mafātih al-Ghaib* karya Fakhr al-Din a-Rāzi, *Anwār al-Tanzil wa Asrār al-Ta'wīl* karya al-Baiḍāwi dan lain-lain.

Kedua, *Tafsir madhmūm* (tercela), yaitu penafsiran al-Qur'an dengan tanpa dasar ilmu atau penafsiran yang hanya berdasarkan hawa nafsu tanpa mengetahui kaidah-kaidah bahasa dan syara'. Atau kalam Allah itu ditafsirkan menurut pendapat yang salah dan bid'ah yang tersesat. Diantara kitab yang dikategorikan *tafsir bi al-ra'yi* antara lain kitab tafsir yang dinisbatkan kepada imām Ibn 'Arabi dan beberapa kitab *tafsir ishāri* (tafsir dengan pendekatan ilmu tasawwuf)

Selain kedua macam tafsir, terdapat pula varian metode tafsir yang secara umum para ulama' membagi menjadi empat macam, yaitu:

Pertama, *Ijmāli* (global) ialah metode penafsiran ayat-ayat al-Qur'an dengan cara mengemukakan makna global, yakni menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an secara ringkas dengan bahasa yang populer, mudah dimengerti dan enak dibaca. Sistematika penulisannya sesuai dengan susunan ayat-ayat di dalam *muṣḥaf*.

Kedua, *Tahliī* ialah metode penafsiran ayat-ayat al-Qur'an dengan memaparkan segala aspek yang terkandung di dalam ayat-ayat yang ditafsirkan serta menerangkan makna-makna yang tercakup di dalamnya, sesuai dengan keahlian dan kecenderungan *mufassir*.²⁸

Ketiga, *Muqārin* ialah metode penafsiran ayat-ayat al-Qur'an dengan membandingkan ayat dengan ayat yang berbicara dalam masalah yang sama, ayat dengan hadis (isi dan matan), antara pendapat *mufassir* dengan *mufassir* lain dengan menonjolkan segi-segi perbedaan.

Ke-empat, *Mawḍū'i* ialah metode penafsiran ayat-ayat al-Qur'an di mana *mufassir* berupaya menghimpun ayat-ayat al-Qur'an dari berbagai surat yang berkaitan dengan persoalan atau topik yang ditetapkan sebelumnya. Kemudian, *mufassir* membahas dan menganalisis kandungan ayat-ayat tersebut sehingga menjadi satu kesatuan yang utuh.²⁹

Abdul Djalal dan Ridlwan Nasir membagi metode tafsir berdasarkan beberapa segi, yaitu:

²⁸ Lihat Muḥammad Baqir al-Ṣadr, *al-Tafsīr al-Mawḍū'ī wa al-Tafsīr al-Tajzī'ī fī al-Qur'an al-karīm* (Beirut : Dār al-Tatūf li al-Maṭbu'āt, 1980), h.10.

²⁹ al-Farmāwī, *al-Bidāyah*, 23-28. Bandingkan dengan Nashruddin Baidan, *Rekonstruksi Ilmu Tafsir* (Yogyakarta : PT. Dana Bhakti Prima Yasa, 2000), h.60-77.

Pertama, dari sumber penafsiran, ada tiga macam, yaitu: Metode *bi al-ma'thūr*, *bi al-ra'yī* dan campuran atau *bi al-izdiwājī* atau *bi al-iqtirānī* ³⁰

Kedua, dari cara penjelasan terhadap tafsiran ayat, ada dua macam, yaitu metode *bayānī* (deskripsi) dan *muqārin* (komparasi).³¹

Ketiga, dari keluasan penjelasan penafsiran, ada dua macam, yaitu *ijmāli* dan *tafṣīlī*. (sama dengan metode *taḥlīfī* menurut pembagian ulama' pada umumnya).

Keempat, dari sasaran dan tertib penafsiran, ada tiga macam, yaitu *taḥlīfī*, *mawḍū'ī* dan *nuzūlī*.³²

Dalam metode tafsir *bi al-ra'yī* seorang *mufassir* lebih banyak menggunakan akal fikiran sebagai pendekatan utamanya, sehingga ia lebih banyak memperoleh kebebasan untuk berkreasi dalam menginterpretasikan ayat-ayat al-Qur'an, tentu dalam batas-batas yang dibenarkan syara' dan sesuai dengan kaidah-kaidah penafsiran yang *mu'tabar* (standar). Metode ini sangat rentang terjadi kesalahan (penyimpangan) sehingga bagi *mufassir* yang menggunakan pendekatan ini harus menguasai bahasa 'Arab, ilmu-ilmu al-

³⁰ *Bi al-Iqtirānī* adalah metode penafsiran ayat-ayat al-Qur'an berdasar perpaduan antara sumber tafsir *al-riwāyah* yang kuat dan *ṣahīh* dengan sumber hasil ijtihad pikiran yang schat. Lihat Ridlwan Nasir, *Memahami al-Qur'an: Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin*, (Surabaya: Indra Media, 2003), 16-19.

³¹ *Bayānī* adalah metode penafsirkan ayat-ayat al-Qur'an hanya dengan memberikan keterangan secara diskripsi tanpa membandingkan antara riwayat atau pendapat para ahli tafsir. Sedangkan *Muqārin* adalah metode penafsiran ayat-ayat al-Qur'an dengan cara membandingkan antara satu ayat dengan ayat lainnya, antara ayat dengan hadis atau antara pendapat *mufassir* dengan *mufassir* lainnya.

³² *Nuzūlī* ialah metode penafsiran ayat-ayat al-Qur'an dengan cara urut dan tertib sesuai dengan urutan turunnya ayat-ayat al-Qur'an. Lihat Ridlwan Nasir, *Memahami al-Qur'an*, 16-19. Bandingkan dengan Abdul Djalal HA, *Urgensi Tafsir Mawḍū'ī Pada Masa Kini* (Jakarta : Kalam Mulia, 1990), h.64-71.

Qur'an dan ilmu-ilmu yang ada relevansinya dengan tafsir. Syarat-syarat tersebut dibutuhkan sebagai parameter untuk mengukur nilai penafsiran seorang *mufassir*, apakah dapat dibenarkan (*mahmūd*) dan diterima (*maqbul*) ataukah tidak dapat dibenarkan (*madhmūm*) dan harus ditolak (*mardūd*).³³

Selain rentang terjadi kesalahan bahkan penyimpangan, metode tafsir *bi al-ra'yi* (pikiran atau ijtihad) juga mengakibatkan munculnya berbagai macam corak atau kecenderungan para *mufassir* terhadap keilmuan dan mazhab tertentu, baik dalam masalah ilmu bahasa, ilmu fikih (hukum Islam), ilmu kalam (teologi Islam), ilmu sosial dan lain-lain, sehingga hal tersebut mengakibatkan munculnya berbagai corak (aliran) tafsir. Di antara corak (aliran) tafsir yang kemudian muncul yaitu:

Pertama, *Tafsir lughawī (adabī)* adalah tafsir yang memfokuskan penafsiran ayat-ayat al-Qur'an pada bidang bahasa. Penafsirannya meliputi segi *i'rab*, *harakat*, bacaan, pembentukan kata, susunan kalimat dan kesusastraannya. Tafsir macam ini selain menjelaskan maksud ayat-ayat al-Qur'an juga menjelaskan segi-segi kemu'jizatannya.

Kedua, *Tafsir fiqhī* adalah penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang memfokuskan pada bidang hukum Islam atau syari'at Islam. Dalam hal ini terkadang yang ditafsirkan hanya ayat-ayat al-Qur'an yang menyangkut hukum-hukum Islam saja, bahkan ayat yang tidak ada relevansinya dengan hukum Islam tidak ditafsirkan sama sekali dan bahkan tidak pula dimuat. Tafsir macam ini mengistimbatkan hukum-hukum Islam baik yang berkaitan dengan masalah *ibadah*, *mu'amalah*, *jinayah* dan lain sebagainya.

³³ 'Abd Allah Hāshim Ibrāhim Nāyil, *Dirasāt fī al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'an al-Karīm* (Kairo: Maṭba'ah al-Ḥusain al-Islāmiyah, 1991), 96-97.

Ketiga, Tafsir *ṣūfī* adalah usaha penafsiran ayat-ayat al-Qur'an tidak sebagaimana yang tersurat dalam al-Qur'an, hal ini karena adanya isyarat yang nampak pada sebagian orang yang mencapai tingkat *ma'rifat* yang selalu mengadakan latihan kejiwaan sehingga mereka mengetahui rahasia sebagian makna ayat al-Qur'an dengan jalan *ilhām* atau sinar *ilahi*.

Keempat, Tafsir *i'tiqādī* adalah penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang menitik beratkan pada bidang akidah si *mufasssir* dalam rangka menguatkan akidah yang menjadi pemahamannya, seperti Mu'tazilah, Ahli Sunnah, Syi'ah dan lain-lain.

Kelima, Tafsir *Falsafī* adalah penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang memfokuskan pembahasan pada bidang filsafat atau penafsiran ayat-ayat al-Qur'an dengan menggunakan cara filsafat. Hal ini ditempuh dengan jalan mena'wilkan nas-nas agama dan *haqiqat syara'* dengan pena'wilan yang sesuai dengan pendapat ahli filsafat.

Keenam, Tafsir *'aṣrī* (*'ilmī*) adalah penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang memfokuskan penafsiran pada kajian ilmiah untuk menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan alam. Atau tafsir yang memberikan hukum terhadap istilah alamiah dalam ibarat al-Qur'an.

Ketujuh, Tafsir *ijtimā'i* adalah penafsiran ayat-ayat al-Qur'an dengan pendekatan ilmu-ilmu sosial kemasyarakatan.³⁴

Terkait dengan aliran (corak) tafsir *i'tiqādī* (akidah), penggunaan metode *bi al-ra'yi* tidak hanya mengakibatkan adanya kecenderungan penafsiran ayat-ayat al-Qur'an dalam masalah akidah, tetapi menjurus pada perbedaan penafsiran yang sangat tajam bahkan hingga memunculkan berbagai

³⁴ Ridlwan, *Memahami*, 18-19. Quraish Shibab, *Membumikan*, 155-156 . Luṭfi al-Ṣabbāgh, *Lamaḥāt fi Ulum al-Qur'an wa Ittijahāt al-Tafsīr* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1990), 292-310. Fahd al-Rūmī, *Buḥūth*, 104-105.

macam mazhab (aliran) dalam ilmu kalam yang dikenal dengan istilah teologi Islam.

Secara etimologi, kata teologi berasal dari bahasa Yunani yaitu *theos* yang berarti Tuhan dan *logos* yang berarti perkataan, pikiran atau percakapan, dengan demikian teologi berarti berpikir atau berbicara tentang Tuhan. Dalam bahasa Indonesia, kata teologi diartikan dengan pengetahuan tentang ketuhanan, misalnya tentang sifat-sifat Tuhan, dasar-dasar kepercayaan kepada Tuhan dan agama terutama berdasarkan pada kitab-kitab Suci.³⁵ Dalam buku *Dictionary of Philosophy*, kata teologi didefinisikan dengan “*A study of question of God and the relation of God to world and of reality*” yang berarti studi tentang masalah-masalah Tuhan dan hubungannya dengan dunia nyata. Kata teologi dalam buku *Encyclopaedia of Religion* diberi batasan dengan “*The discipline with concern God and God’s relation to the world*” yang berarti disiplin ilmu yang terkait dengan Tuhan dan hubungan-Nya dengan dunia.³⁶ Menurut Nurcholis Madjid (w. 2005 M.) yang dimaksud dengan teologi adalah disiplin ilmu yang mengarahkan pembahasannya kepada segi-segi tentang Tuhan dan berbagai derivasinya.³⁷ Berdasarkan beberapa penjelasan di atas, maka yang dimaksud dengan teologi secara terminologi adalah ilmu yang membicarakan Tuhan, sifat-sifat-Nya dan hubungannya dengan manusia dan alam semesta.

³⁵ Paul Avis (editor), *Ambang Pintu Teologi* (Jakarta : PT. BPK Gunung Mulia, 2001), 1. Bandingkan dengan Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1996), 1041.

³⁶ Lihat Degobert. D. Runes, *Dictionary of Philosophy* (New Jersey: Littlefield Adam & Co, 1977), h.317. Bandingkan dengan Virgilius Ferm, *Encyclopaedia of Religion* (USA: Greenword Press Publisher, 1976), 782.

³⁷ Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemoderenan* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992), 201.

Dalam kajian keislaman, yang dimaksud dengan teologi adalah ilmu tauhid (ilmu kalam). Kesamaan ini dapat dilihat dari definisi ilmu kalam yang dikemukakan oleh Syekh Husayn Afandi al-Jisr (w. 1909 M.) sebagai berikut:

عِلْمٌ يَبْحَثُ عَنْ إِثْبَاتِ الْعَقَائِدِ الدِّينِيَّةِ بِالْأَدِلَّةِ اليَقِينِيَّةِ.³⁸

“ilmu yang membahas tentang penetapan akidah-akidah agama dengan argumen-argumen yang menyakinkan.”

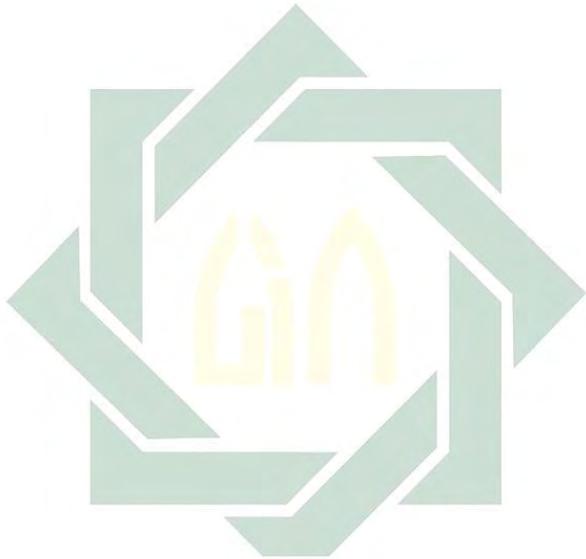
Yang dimaksud dengan akidah-akidah (kepercayaan-kepercayaan) agama adalah masalah-masalah tentang Tuhan dan sifat-sifat-Nya, dan hubungannya dengan manusia dan alam semesta yang wajib diimani oleh seseorang. Di sinilah letak kesamaan antara ilmu tauhid atau ilmu kalam dengan teologi, oleh karenanya yang dimaksud dengan teologi Islam adalah kajian-kajian tentang Tuhan dan hubungannya dengan manusia dan alam semesta dalam tinjauan Islam.

Diantara mazhab yang muncul dalam kajian teologi Islam antara lain: Khawarij, Shi’ah, Mu’tazilah, Ash’ariyah dan Māturīdīyah (Samarkand dan Bukhārā). Mu’tazilah adalah kelompok yang banyak menggunakan *dalil aqli* (argumen rasional) daripada *dalil naqli* (argumen nas) dalam membangun pemikiran teologinya. Menurut Mu’tazilah kewajiban-kewajiban manusia seperti mengetahui Tuhan, mengetahui baik dan buruk dapat diketahui oleh akal manusia. Oleh sebab itu manusia wajib berterima kasih kepada Tuhan dan mengerjakan yang baik dan meninggalkan yang buruk walaupun sebelum adanya wahyu. Perbuatan manusia bukanlah diciptakan Tuhan tetapi manusia sendiri yang mewujudkan perbuatan tersebut, dan atas perbuatan itu manusia akan mendapatkan pahala atau siksa. Kelompok yang banyak mempunyai persamaan pandangan dengan Mu’tazilah adalah Shi’ah dan Māturīdīyah

³⁸ Husayn Afandi al-Jisr, *al-Husn al-Hamīdīyah* (Beirut: Dar al-‘Ilm, t.th.), 5. 20

Samarkand. Adapun Ash'ariyah adalah kelompok yang pandangan teologinya banyak bertumpu pada *daḥīl naqlī* (argumen nas) daripada *daḥīl aqlī* (argumen rasional) sehingga wahyu mempunyai peran yang signifikan terkait dengan persoalan teologi di atas. Kelompok yang mempunyai banyak kesamaan pandangan teologi dengan Ash'ariyah adalah Māturīdiyāh Bukhāra. Kedua kelompok ini (Ash'ariyah dan Māturīdiyāh Bukhāra) dalam kajian teologi Islam dikenal dengan nama kelompok tradisional. Meskipun Mu'tazilah banyak bertumpu pada *daḥīl aqlī* (argumen rasional) bukan berarti mereka lepas dari penggunaan *daḥīl al-naqlī* (argumen nas), mereka tetap menggunakan *daḥīl al-naqlī* (argumen nas) sebagai pijakan. Oleh sebab itu, baik Mu'tazilah maupun Ash'ariyah sama-sama berangkat dari pijakan yang sama yaitu al-Qur'an dan hadis. Munculnya perbedaan pandangan teologi dari masing-masing mazhab teologi Islam lebih banyak disebabkan karena adanya perbedaan masing-masing dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an terkait dengan masalah teologi yang dijadikan sebagai landasan pemikirannya.³⁹

³⁹ Lihat Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. (Jakarta: UI Press, 1986), 79-87.



BAB II

GENEOLOGI DAN KONSEP TAFSIR WAHBAH AL-ZUHAILI

A. Biografi Wahbah al-Zuhaili

1. Kehidupan Pribadi

Wahbah al-Zuhaili lahir pada tanggal 6 Maret 1932 M, di sebuah Desa bernama *Dair 'Aṭiyah* kecamatan Faiḥa, propinsi Damaskus Suriah.¹ Nama lengkapnya adalah Wahbah ibn Muṣṭafā al-Zuhaili. Ayahnya Muṣṭafā adalah seorang petani ṣāliḥ yang hidupnya sangat sederhana. Sedangkan ibunya bernama Hajjah Fatimah binti Sa'ādah, seorang wanita yang *wara'* (menjaga diri) dan teguh menjalankan syariat agama.² Wahbah al-Zuhaili adalah seorang ulama' yang banyak menguasai ilmu pengetahuan agama, hampir seluruh hidupnya dihabiskan untuk mempelajari dan memperdalam ilmu pengetahuan agama. Selain dikenal sebagai tokoh tafsir, Wahbah al-Zuhaili juga dikenal sebagai tokoh dalam bidang fiqh, hal ini dibuktikan dengan banyaknya hasil karya tulisnya terkait dengan kedua disiplin ilmu tersebut. Beliau seorang *'ālim* yang disejajarkan dengan tokoh-tokoh agama Abad 20 M. seperti Ṭāhir ibn Ashūr, Said Hawwa, Sayid Quṭb, Muhammad Abū

¹ Mayoritas penduduk Damaskus Syiria adalah petani yang menanam Gandrum, Kapas dan Zaitun. Sebagian lainnya beternak Lembu atau kambing. Penghasilan lain Syria adalah dari minyak bumi yang baru digali pada tahun 1956. Cadangan minyak disana diperkirakan 1,5 Milyar barrel. Disamping penghasilan diatas, Syria mendapat penghasilan dari sektor lain yakni pajak transit dari pipa-pipa minyak milik negeri tetangganya Irak dan Saudi Arabia yang melintasi negerinya untuk disalurkan menuju Teluk Persia selanjutnya dibawa ke Negara-negara konsumen khususnya Eropa dan Amerika. Lebih jelasnya lihat Ensiklopedi Indonesia, Jilid VI (Jakarta: Ichtisar baru Vanhoeve, 1986), 3408 – 3410.

² Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufasir al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008), 174.

Zahrah, Mahmud Shaḷṭū, Ali Muhammad al-Khafif, Abd al-Ghāni, Abd al-Khāliq dan Muhammad Salam Madkūr dan lain-lainnya.

Dikalangan Masyarakat Siria Wahbah al-Zuḥailī dikenal dengan tokoh yang mempunyai kepribadian yang sangat terpuji baik dalam masalah ibadah maupun akhlaknya. Dalam berdakwah beliau selalu mengajak kepada kebenaran dan bersikap netral dan proporsional tidak memaksakan idenya kepada orang lain meskipun bermazhab Hanafi. Wahbah al-Zuḥailī wafat pada hari Sabtu sore, tanggal 8 Agustus tahun 2015 di Suriah dalam usia 83 tahun.

2. Pendidikan Dan kariernya

Wahbah al-Zuḥailī mengenal dasar-dasar agama Islam sejak dini di bawah bimbingan ayahnya. Beliau memulai pendidikan al-Qur'an dan sekolah ibtidaiyah di desanya dan lulus pada tahun 1946. Kemudian melanjutkan pada tingkat menengah pada jurusan Syariah di Damaskus selama 6 tahun. Pada tahun 1952 beliau mendapat ijazah menengahnya, yang dijadikan modal awal untuk masuk pada Fakultas Syariah dan Bahasa Arab di al-Azhar dan Fakultas Syariah di Universitas "Ain Syam" dalam waktu yang bersamaan.³ Pada kesempatan ini Wahbah al-Zuḥailī memperoleh tiga ijazah yaitu:

- a. Ijazah B.A dari Fakultas Syariah Universitas al-Azhar Kairo pada tahun 1956.
- b. Ijazah pendidikan *taḥasus* (privat) dari Fakultas Bahasa Arab dari Universitas al-Azhar Kairo pada tahun 1957.

³ Lihat Sayyid Muhammad Ali Ayazi, *Al-Mufasssirūn Hayātuhum wa Manahijuhum*, (Damaskus: Dar al-Fikr. t.th.), 684-685.

c. Ijazah B.A dari Fakultas Syariah (hukum) Universitas “Ain Syam” pada tahun 1957.

Setelah mendapatkan tiga ijazah, Wahbah al-Zuhāifī meneruskan jenjang pendidikannya ke tingkat pascasarjana di Universitas Kairo, yang ditempuh selama dua tahun hingga mendapatkan gelar MA dengan tesis yang berjudul “*al-Zirā’i fī al-Siyāsah al-Syar’iyyah wa al-Fiqh al-Islāmi*”.⁴ Merasa belum puas, Wahbah al-Zuhāifī kemudian melanjutkan pendidikan ke program doktoral yang diselesaikannya pada tahun 1963 dengan judul disertasi “*Athār al-Harb fī al-Fiqh al-Islāmi: Dirāsah Muqāranah bain al-Mazhāhib al-thamāniyah wa al-Qānūn al-Duwali al-Am* (Pengaruh Perang dalam Fiqih Islam: Tellah Perbandingan Antara Delapan Madzhab dan Undang-Undang Internasional), di bawah bimbingan Dr. Muhammad Salam Madkur dengan peringkat *summa cum laude* (*Martabāt al-Sharaf al-Ūla*).

Setelah memperoleh ijazah Doktor pada tahun 1963, Wahbah al-Zuhāifī diangkat sebagai dosen di Fakultas Syariah Universitas Damaskus dan secara berturut-turut menjadi Wakil Dekan, kemudian Dekan dan Ketua Jurusan *Fiqh al-Islāmi wa Madzāhibih* di Fakultas yang sama. Beliau mengabdikan dirinya selama lebih dari tujuh tahun dan dikenal alim dalam bidang Fiqih, Tafsir dan Dirasah Islamiyah hingga memperoleh gelar Profesor pada tahun 1975. Selain sebagai guru besar Wahbah al-Zuhāifī juga sering menjadi dosen tamu pada sejumlah Universitas di negara-negara Arab, seperti pada Fakultas Syariah dan Hukum serta Fakultas Adab Pascasarjana Universitas Benghazi, Libya; Pada Universitas Khurtum, Universitas Ummu Darman, Universitas Afrika yang ketiganya berada di

⁴ Ibid, hal 14-16

Sudan. Beliau juga pernah mengajar pada Universitas Emirat Arab dan sering menghadiri berbagai seminar internasional dan mempresentasikan makalahnya dalam berbagai forum ilmiah di negara-negara Arab termasuk di Malaysia dan Indonesia khususnya *Nahdlatul Ulama*. Beliau juga menjadi anggota tim redaksi berbagai jurnal dan majalah, dan staf ahli pada berbagai lembaga riset fiqh dan peradaban Islam di Syria, Yordania, Arab Saudi, Sudan, India dan Amerika.⁵

Di antara karir pengabdian yang pernah ditempuhnya adalah:

- a. Ketua bidang fiqh Islam dan aliran-alirannya di Fakultas Syariah Universitas Damaskus.
- b. Menjadi wakil dekan Fakultas Syariah Universitas Damaskus, kemudian diangkat menjadi dekan selama empat tahun 1967-1970 M.
- c. Ketua pusat Kontrol Muassasah Arab Bank Islam dan ketua Komite Studi Bank Islam dan anggota Majelis Syar'i Perbankan Islam.
- d. Pada tahun 1989 dia kembali menduduki jabatan ketua bidang fiqh Islam dan aliran-alirannya sekembalinya bertugas dari Uni Emirat Arab.
- e. Tenaga ahli atau pakar dalam bidang fikih di Mekah, Jeddah, India, Amerika, dan Sudan.
- f. Menjadi ketua jurusan *Syari'ah Islamiyah* di Fakultas Syariah dan Hukum di Uni Emirat Arab, kemudian diangkat menjadi dekan Fakultas tersebut selama empat tahun.
- g. Anggota riset peradaban Islam di kerajaan Yordania dan *Muassasah Ahl Bait*.
- h. Menjadi promotor di berbagai program Magister dan Doktor di Universitas Damaskus dan Fakultas Imam

⁵ Ibid, hal 12.

al-A'uzā'i di Libanon dan menjadi penguji disertasi maupun tesis.

- i. Peletak atau pencetus pertama dalam perencanaan pembangunan studi Fakultas Syariah di Damaskus di awal tahun 70-an dan perencana atau pencetus Fakultas Syariah dan Hukum jurusan Syariah di Emirat Arab dan juga Institut Islam di Suriah tahun 1999 M.
- j. Pendiri majalah al-Syari'ah dan studi Islam di Universitas Kuwait 1988 M.
- k. Mengisi siaran di radio-radio dengan materi tafsir dalam acara kisah-kisah al-Qur'an, al-Qur'an dan kehidupan, serta seminar di program televise Damaskus, Emirat Arab, Kuwait, Arab Saudi, dan juga siaran-siaran intermasional, dan yang tak ketinggalan adalah dialog dengan wartawan dari suriah, Kuwait, Arab Saudi, dan Emirat.
- l. Pendiri majalah Syariah dan Hukum di Universitas al-Emirat.
- m. Ketua komite Kebudayaan tertinggi dan ketua komite manuskrip di universitas Emirat.
- n. Salah seorang anggota redaksi majalah Nahj al-Islām di Damaskus.
- o. Pemimpin Redaksi majalah syaikh "Abd al-Qādir al-Qaṣṣāb (al-Sanawiyah al-Syar'iyah) di Dir Athiyah.
- p. Salah seorang khatib di mesjid Al-Usmānī di Damaskus dan menjadi khatib di Musim panas di Mesjid al-Iman di Dir Aṭiyah.⁶

Kemampuan Wahbah al-Zuhāilī dalam bidanh ilmu-ilmu agama ini kemudian mendorong Dr. Baḍī Al-Sayyid al-

⁶ <http://www.zuhayli.net/biograf1.htm> diakses tanggal, 20 januari 2018. Lihat juga <https://teguharafah.wordpress.com.2018/20/01/biografi-seputar-wahbah-al-zuhaili-dan-tafsirny>

Lahham untuk menulis buku bografi beliau secara khusus dengan judul *Wahbah Al-Zuḥaiḥī al-Ālim, Al-Faqīh, Al-Mufasssīr* dan mengumpamakannya seperti Imam al-Suyūṭī (w. 1505 M) yang menulis 300 judul buku di masa lampau.⁷

3. Guru dan Murid

Seseorang menjadi *ālim* menguasai berbagai ilmu pengetahuan tidak lepas dari peran seorang guru yang membimbingnya, demikian pula Wahbah al-Zuḥaiḥī, penguasaan beliau terhadap berbagai disiplin keilmuan disebabkan karena banyaknya para guru yang beliau datangi dan berguru kepadanya. Dalam bidang Hadits beliau berguru kepada Muhammad Hāshim al-Khātib al-Syafi (w. Tahun 1958 M), dalam bidang teologi orang yang paling berperan dalam memberikan ilmunya adalah syaikh Muhammad al-Rankusi, dalam ilmu Faraidh dan ilmu Wakaf beliau berguru dengan syaikh Judat al-Mardini (w. 1957 M) dan mempelajari Fiqh Syafi'i pada syaikh Hasan al-Shati (w. 1962 M). Keahlian Wahbah al-Zuḥaiḥī dalam bidang ilmu Ushūl fiqh dan Mustalahul Hadits tidak lepas dari syaikh Muhammad Lutfi al-Fayumi (w. 1990 M). Dalam bidang ilmu baca al-Qur'an seperti Tajwid, beliau belajar dengan syaikh Ahmad al-Samaq dan ilmu Tilawah dengan syaikh Hamdi Juwajjati, dan dalam bidang Bahasa Arab seperti nahwu dan sharaf beliau berguru dengan syaikh Abū al-Hasan al-Qasab. Keahliannya dalam bidang tafsir dan ilmu Tafsir berkat berkat gurunya syaikh Hasan Jankah dan syaikh Shadiq Jankah al-Maidani. Dalam ilmu-ilmu lainnya seperti bahasa yaitu ilmu Sastra dan Balāghah beliau berguru kepada syaikh Shalih Farfur, syaikh Hasan Khatib, Ali

⁷Badi' al-Sayyid al-Lahlam, *Wahbah Al-Zuhaili al-Ālim, al-Faqīh, al-Mufasssīr*, (Beirut: Dār al- Fiqr, 2004), 123.

Sa'suddin dan syaikh Shubhi al-Khazran. Tentang ilmu Sejarah dan Akhlaq beliau berguru dengan syaikh Rasyid Syathi, Hikmat Syathi dan Madhim Mahmud Nasimi, dan banyak lagi guruguru beliau dan ilmu lainnya yang tidak tercantumkan seperti ilmu Fisika, Kimia, Bahasa Inggris serta ilmu modren lainnya.

Selain guru-guru di atas, maka masih banyak lagi guru-guru Wahbah al-Zuhaili ketika di negeri Mesir, seperti Mahmud Syaltut (w. 1963 M.), Abdul Rahman Taj, dan Isa Manun merupakan guru beliau di bidang ilmu Fiqh Muqarran. Untuk memantangkan Fiqh Syafi'i beliau berguru dengan Jad al-Rabb Ramadhan (w. 1994 M.), Muhammad Hafiz Ghanim, dan Muhammad 'Abdu Dayyin, serta Musthafa Mujahid. Kemudian, dalam bidang Uṣūl Fiqh beliau berguru juga dengan Mustafā 'Abd al-Khāliq beserta anaknya 'Abd al-Ghāni Usman Marzuqi, Zhawahiri al-Syafi'i dan Hasan Wahdan. Dan dalam bidang ilmu Fiqh Perbandingan beliau berguru dengan Abū Zahrah, 'Ali Khafif Muhammad al-Banna, Muhammad Zafzaf, Muhammad Salam Madkur, dan Farj al-Sanhuri. Dan tentunya masih banyak lagi guru-guru beliau yang tidak disebutkan lagi. Perhatian beliau diberbagai ilmu pengetahuan tidak hanya menjadikan beliau aktif dalam menimba ilmu, akan tetapi menjadikan beliau juga sebagai tempat merujuk bagi generasi-generasi setelahnya, dengan berbagai metode dan kesempatan yang beliau lakukan, yakni melalui berbagai pertemuan majlis ilmu seperti perkuliahan, majlis ta'lim, diskusi, ceramah, dan melalui media massa. Hal ini menjadikan beliau banyak memiliki murid-muridnya, di antaranya adalah Muhammad Fāruq Hamdan, Muhammad Na'im Yasin, 'Abd al-Satar Abū Ghadah, 'Abdul Latif Farfur, Muhammad Abū Lail, dan termasuk putra beliau

sendiri yakni Muhammad Zuḥailī, serta masih banyak lagi murid-muridnya ketika beliau sebagai dosen di Fakultas Syari'ah dan perguruan tinggi lainnya.

4. Karya-Karya

Sebagai seorang ulama' yang menguasai berbagai ilmu, Wahbah al-Zuḥailī tidak hanya aktif mengajarkan ilmu-ilmu yang dikuasai kepada murid-muridnya, ia adalah ulama' produktif yang selalu menuangkan ilmunya dalam bentuk karya ilmiah, bahkan karyanya meliputi berbagai macam bidang ilmu, yaitu tafsir, hadis, fikih, usul fikih, sejarah, ilmu kalam, filsafat, balaghah, mantiq dan lain sebagainya. Di antara karya-karya Wahbah al-Zuḥailī Adalah sebagai berikut:

- a. Dalam bidang Fiqih dan Uṣūl al-Fiqh:
 1. *Athār al-Ḥarb fī al-Fiqh al-Islāmī-Dirāsah Muqāranah*, Damaskus: Dār- al-Fikr, 1963.
 2. *Al-Wasīt fī Uṣūl al-Fiqh*. Damaskus: Universitas Damaskus, 1966.
 3. *Al-Fiqh al-Islāmī fī Uṣūb al-Jadīd*. Damaskus: Maktabah al Hadīthah, 1967.
 4. *Nazariyyāt al-Ḍarūrah al-Shaḥīḥiyah*. Damaskus: Maktabah al-Farābi, 1969.⁸
 5. *Al-Uṣūl al-‘Āmmah li Waḥdah al-Dīn al-Ḥaq*. Damaskus: Maktabah al-Abbasiyah, 1972.

⁸ Dalam kitab ini ini Wakbah al-Zuḥailī sendiri ketika membahas *ad-dharurah* selalu mengaitkannya dengan term *al-hajah*. Namun secara teoritis Wahbah al-Zuḥailī memposisikan *al-hajah* sebagai turunan dari keberadaan *ad-dharurah*. Hal ini dapat dilihat dari pemetaan beliau tentang kaidah-kaidah yang berhubungan dengan konsep *ad-dharurah*. Lihat Wahbah al-Zuḥailī, *Nazariyah ad-dharurah al-syar'iyah*, (t.t.: t.p., t.th), hlm. 72, 170-173. Lihat juga dalam karya beliau *at-Tamwil wa suq al-awraq almaliyah*, cet ke-1 (Damaskus: Dar al-Maktabī, 1997), hlm. 8

6. *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1984.⁹
 7. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Damaskus: Dār al-Fikr, 1968.
 8. *Juhūd Taqnīn al-Fiqh al-Islāmī*. Bierut: Mu'assasah al-Risālah, 1987.
 9. *Fiqh al-Mawānīth fī al-Shaī'ah al-Islāmīyah*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1987.
 10. *Al-Waṣāyā wa al-Waqf fī al-Fiqh al-Islāmī*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1987.
 11. *Al-Ijtihād al-Fiqh al-Hadīth*. Damaskus: Dār al-Maktabah, 1997.
 12. *Al-'Urf wa al-'Ādah*. Damaskus: Dār al-Maktabah, 1997.
 13. *Al-Zirā'ī fī al-Shiyāsah al-Shaī'ah wa al-Fiqh al-Islāmī*. Damaskus: Dār al-Maktabah, 1999.
 14. *Tajdīd al-Fiqh al-Islāmī*. Damaskus: Dār al-Fikr, 2000.
 15. *Uṣūl al-Fiqh al-Ḥanafī*. Damaskus: Dār al-Maktabah, 2001
 16. *Taṭbīq al-Shaī'ah al-Islāmīyah*. Damaskus: Dār al-Maktabah, 2000.
 17. *Idārah al-Waqf al-Khaīr*. Damaskus: Dār al-Maktabah, 1998
 18. Dan lain-lain
- b. Bidang al-Qur'an dan Ulūm al-Qur'an:
1. *Al-Tafsīr al-Munīr fī al-Aqīdah wa al-Shaī'ah wa al-Manhaj*,. Damaskus: Dār al-Fikr, 1991.¹⁰

⁹ Kitab *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, merupakan sebuah kitab fiqh agung zaman mutaakhir ini yang terdiri dari 8 jilid, yang masyhur menjadi telaah para ulama dan rujukan di pusat-pusat pengajian Islam. Kitab yang dianggap sebagai sebuah ensiklopedia fiqh dan perundangan Islam saat ini.

2. *Al-Qayyim al-Insānīyah fī al-Qur'an al-Karīm*. Damaskus: Dār al-Maktabah, 2000.
 3. *Al-Insān fī al-Qur'an*. Damaskus: Dār al-Maktabah, 2001.
 4. *Al-Qiṣṣah al-Qur'ānīyah Hidāyah wa Bayān*. Damaskus: Dār al-Khair, 1992.
 5. Dan lain-lain
- c. Bidang Hadīth:
1. *Al-Asās wa al- Maṣādir al-Ijtihād al-Mushtarikāt Baina al-Sunnah wa al-Shī'ah*. Damaskus: Dār al-Maktabah, 1996.
 2. *Al-Taqlīd fī al-Madhāhib al-Islāmiyah 'Inda al-Sunnah wa al-Shī'ah*. Damaskus: Dār al-Maktabah, 1996.
 3. *Manhaj al-Da'wah fī al-Sīrah al-Nabawiyah*. Damaskus: Dār al-Maktabah, 2000.
 4. *Al-Sunnah al-Nabawiyah*. Damaskus: Dār al-Maktabah, 1997.
- d. Bidang Sosial dan Budaya:
1. *Al-'Alāqah al-Dauliyah fī al-Islām*. Beirut: Muassasah al-Risālah, 1981.
 2. *Khaṣaiṣ al-Kubra li Ḥuqūq al-Insān fī al-Islām*. Damaskus: Dār al-Maktabah, 1995.
 3. *Dr . Badī" al- Sayyid al -Laḥlam, Wahbah Az-Zuḥailī al-'Aḥim, al-Faqīh, al-Mufasssir .* Beirut: Dār al-Fikr, 2004.

¹⁰ Dalam hal ini, Ali Iyazi menambahkan bahwa tujuan penulisan *Tafsir al-Munir* ini adalah memadukan keorisinilan tafsir klasik dan keindahan tafsir kontemporer, karena menurut Wahbah al-Zuḥailī banyak orang yang menyudutkan bahwa tafsir klasik tidak mampu memberikan solusi terhadap problematika kontemporer, sedangkan para mufasssir kontemporer banyak melakukan penyimpangan interpretasi terhadap ayat al-Quran dengan dalih pembaharuan. Lihat Ali Ayazi, *Al-Mufasssirūn*, 685.

4. *Al-'Ulūm al-Sharī'ah Baina al-Wahdah wa al-Istiqlāl*. Damaskus: Dār al-Maktabah, 1996.
5. *Al-Islām al-Dīn al-Jihād l al-'Udwān*. Libya: Tripoli, 1990.
6. *Al-Thaqāfah wa al-Fikr*. Damsyiq: Dār al-Maktabah, 2000.
7. *Ḥaq al-Huriyyah fī al-'Ālam*. Damsyiq: Dār al-Fikr, 2000.
8. *Al-Islām wa Uṣūl al-Ḥaḍārah al-Insāniyah*. Damaskus: Dār al-Maktabah, 2001.

e. Bidang Sejarah:

1. *Al-Mujaddid Jamāl al-Dīn al-Afghānī*. Damaskus: Dār al-Maktabah, 1986.

Selain karya-karya di atas Wahbah al-Zuhāfi juga banyak berperan serta dalam penulisan berbagai penelitian seperti Ensiklopedia Fiqih di Kuwait, *Mawsu'ah al-Arabiyah al-Kubra* (Ensiklopedia Besar Arab) di Damaskus, Ensiklopedia Peradaban Islam di Yordania, dan Ensiklopedia Islam di Halb.¹¹

Berkaitan dengan ilmu tafsir Wahbah al-Zuhāfi mempunyai tiga buah karya kitab tafsir, yaitu *Tafsir al-Wajiz*, *Tafsir al-Wasit*, dan *Tafsir al-Munir*. Ketiga kitab tafsir tersebut memiliki ciri, metode dan karakteristik yang berbeda, hal ini dikarenakan penulisannya menggunakan corak penafsiran yang berbeda dan latar belakang yang berbeda pula. Namun demikian, ketiga tafsir tersebut mempunyai tujuan yang sama yaitu sebagai upaya untuk menjelaskan dan mengungkap makna ayat-ayat al-Qur'an agar mudah dipahami dan dapat di realisasikan dalam kehidupan sehari-hari.

¹¹ Ali Ayazi, *al-Mufasssirūn*, hal 4.

Secara garis besar ketiga kitab tafsir karya Wahbah al-Zuhailī di atas dapat dijelaskan sebagai berikut:

Pertama, kitab *Tafsir al-Wajiz*. Kitab tafsir ini menjelaskan ayat-ayat al-Qurʿan secara umum atau hanya menjelaskan sebagian dari ayat al-Qurʿan saja, yang menurut beliau sulit untuk dipahami oleh masyarakat awam, meskipun demikian beliau tetap mencantumkan *asbab an-Nuzūl* ayat sehingga sangat membantu untuk memahami makna-makna yang terkandung. Kitab tafsir ini merupakan kitab tafsir yang ringkas bila dibandingkan dengan kitab tafsir beliau dan kitab-kitab tafsir karya mufassir yang lain pada umumnya. Hal ini disebabkan penafsiran ayat-ayat al-Qurʿan hanya ditulis dipinggir sebagaimana kitab-kitab *syarah* atau *hasyiyah Mushāf*.

Kedua, kitab *Tafsir al-Wasīf*, kitab tafsir ini merupakan hasil dari persentasi beliau dimedia massa yang beliau sebagai nara sumber pada setiap harinya dengan waktu enam jam kecuali pada setiap hari jumʿat karena merupakan hari libur. Selama tujuh tahun mulai dari tahun 1992-1998 beliau hadir secara kontinyu. Kitab tafsir ini terdiri dari tiga jilid dan dicetak pada tahun 1421 H, kemudian diterbitkan oleh Dār al-Fikr Damaskus.¹²

Adapun metode penafsiran dari *Tafsir al-Wasīf* ini adalah memaparkan dan menjelaskan pembahasannya secara merata melalui tema-temanya pada setiap surah, dan *asbab al-Nūzuḥ*nya. Selain memiliki susunan dan kalimat yang teliti, kitab ini tentunya memiliki penjelasan yang mudah difahami oleh pembaca. Di samping itu juga, dalam penulisannya beliau tetap menjaga dan berpegang pada manhaj penafsiran dan menggunakan sumber-sumber yang

¹² Wahbah al-Zuhailī, *Tafsīr al-Wasīf: Muqaddimah Tafsīr al-Wasīf* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2006), 6.

ma"tsur yang telah disepakati ulama tafsir, seperti tidak merujuk pada sumber sumber *isrā'iliyat*.¹³ Dan, yang ketiga adalah *Tafsir al-Munīr* yang merupakan kitab tafsir karya terbesar Wahbah al Zuhāilī. Karena kitab tafsir ini merupakan kitab tafsir yang menjadi fokus kajian dalam penelitian ini, maka karekateriktik kitab ini akan dijelaskan secara rinci pada sub bab setelah ini.

B. Sistematika Kitab al-Tafsīr al-Munīr

Kitab ini merupakan karya terbesar dari Wahbah al-Zuhāilī dalam bidang ilmu tafsir. Sebagaimana kita ketahui, bahwa selain dari kitab *Tafsir al-Munir* karya beliau yang lain adalah *Tafsir al-Wajīz* dan *Tafsir al-Wasīf*, mengenai kedua kitab tafsir ini telah penulis singgung pada bab sebelumnya.

Dan adapun *Tafsir al-Munīr* akan dibahas secara lebih detail pada pembahasan ini. Sebelum mengenal lebih jauh tentang kitab *Tafsīr al-Munīr*: terlebih dahulu penulis akan memberikan gambaran umum tentang kitab ini. *Tafsīr al-Munīr* ditulis setelah pengarangnya menyelesaikan penulisan dua kitab fiqh, yaitu *Ushūl Fiqh al-Islāmi* (2 jilid) dan *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu* (8 Jilid), dengan rentang waktu selama 16 tahun barulah kemudian beliau menulis kitab *Tafsīr al-Munīr*, yang pertama kalinya diterbitkan oleh Dār al-Fikri Beirut Libanon dan Dār al-Fikr Damaskus Syiria dengan berjumlah 16 jilid bertepatan pada tahun 1991 M/1411 H. Sedangkan, kitab terjemahannya telah diterjemahkan di berbagai negara salah satunya di Turki, Malaysia, dan Indonesia yang telah diterbitkan oleh Gema Insani Jakarta 2013 yang terdiri dari 15 jilid. Dibandingkan dengan kedua *Tafsīr al-Wajīz* dan *Tafsir al-Wasīf*, maka *Tafsīr al-Munīr* ini lebih lengkap pembahasannya, yakni mengkaji ayat-ayatnya secara komprehensif, lengkap dan

¹³ Ibid, 1-2.

mencakup berbagai aspek yang dibutuhkan oleh masyarakat atau pembaca. Karena, dalam pembahasannya mencantumkan *asbāb al-Nuzūl*, *Balāghah*, *I'rāb* serta mencantumkan hukum-hukum yang terkandung didalamnya. Dan dalam penggunaan riwayatnya beliau mengelompokkan antara yang *ma'tsur* dengan yang *ma'kul*. Sehingga, penjelasan mengenai ayat ayatnya selaras dan sesuai dengan penjelasan riwayat-riwayat yang sah, serta tidak mengabaikan penguasaan ilmu-ilmu keislaman seperti pengungkapan kemukjizatan ilmiah dan gaya bahasa.¹⁴ Di samping terdapat perbedaan mengenai ketiga tafsir di atas, juga terdapat persamaannya, di antaranya adalah sama-sama bermaksud menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an secara komperensif dengan menggunakan uslub yang sederhana dan penyampaian yang berdasarkan pokok-pokok tema bahasan.

1. Metode (*Manhaj*)

Dalam muqaddimahnya, Wahbah al-Zuhāilī terlebih dahulu menjelaskan beberapa pengetahuan penting yang sangat dibutuhkan dalam penafsiran al-Qur'an. Seperti:

- a. Definisi al-Qur'an, cara turun dan pengumpulannya.
- b. Cara penulisan al-Qur'an dan *Rasm Usmani*
- c. Menyebutkan dan menjelaskan *Ahruf Sab'ah* dan *Qirā'ah Sab'ah*
- d. Penegasan terhadap al-Qur'an yang murni sebagai kalam Allah dan disertai dengan dalil-dalil yang membuktikan kemukjizatannya.
- e. Keotentikan al-Qur'an dalam menggunakan bahasa Arab dan penjelasan terkait dengan penggunaan penerjemahan ke bahasa lain.

¹⁴ Wahbah al-Zuhailī, *Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Kata Pengantar Terj. Abdul Hayyie al-Kattani, dkk, (Jakarta: Gema Insani, 2013), hlm. xiii-xiv.

- f. Menyebutkan dan menjelaskan tentang huruf-huruf yang terdapat diawal surah (hurūf *Muqatta'ah*). Menjelaskan kebalāghahan al-Qur'an seperti *tasybīh*, *isti'ārah*, *majāz* dan *kināyah* dalam al-Qur'an.¹⁵

Adapun metodologi penulisan *Tafsir al-Munir* ini, secara umum adalah mengopromikan sumber-sumber atau riwayat yang *ma'tsur* yang *ma'qul*. Dan, untuk mengetahui pembahasan yang lebih detailnya mengenai metode yang digunakan maka dapat dilihat sebagaimana berikut ini:

- a. Menjelaskan kandungan surah secara global, menyebutkan sebabsebab penamaan surah dan menjelaskan keutamaan-keutamaannya.
- b. Menyajikan makna secara jelas dan lugas dengan disesuaikan pada pokok bahasan.
- c. Menyajikan penjelasan dari sisi *qirā'ātnya*, *i'rāb*, *balāghah*, kosa kata, dan hubungan antar ayat maupun surah, serta sebab-sebab turunnya ayat maupun surah.
- d. Menafsirkan dan memberikan penjelasan secara detail.
- e. Memberikan keterangan tambahan berupa riwayat-riwayat yang dapat dipertanggung jawabkan dan menyajikan qisah-qisah maupun peristiwa-peristiwa besar.
- f. Menggali hukum-hukum yang terkandung pada setiap poko bahasan
- g. Memperhatikan pendapat-pendapat atau hasil ijtihad baik itu ijtihad dari para ahli tafsir amupun ahli hadits serta ijtihad dari ulama lainnya yang ketsiqahannya tidak diragukan lagi.
- h. Mengiringi penafsirannya dengan corak penafsiran *maudhu'i*.

¹⁵ Wahbah, *Tafsīr*, 1-3.

- i. Bersumber dan berpedoman pada kitab-kitab atau pendapat sesuai dengan tuntunan syari'ah.¹⁶

2. Corak Penafsiran

Sebagaimana dijelaskan oleh Abd. al-Hayy al-Farmawi dalam kitabnya muqaddimah *al-Tafsir al-Maudhu'i*, bahwa terdapat tujuh corak dalam penafsiran. Di antaranya adalah *Tafsir bi al-Ma'tsūr*, *Tafsir bi al-Ra'yi*, *Tafsir al-Shufi*, *Tafsir al-Fiqh*, *Tafsir al-Falsafi*, *Tafsir al-'Ilm*, dan *Tafsir adab a-Ijtimā'ī*. Demikian halnya dengan *Tafsir al-Munir* yang juga memiliki corak penafsiran tersendiri. Dengan melihat dari manhaj dan metode yang digunakan serta analisa dari penilaian penulis lainnya bahwa corak penafsiran *Tafsir al-Munir* ini adalah bercorak kesastraan (*'adabi*) dan sosial kemasyarakatan (*ijtimā'ī*) serta adanya nuansa kefiqhian (*fiqh*) yakni karena adanya penjelasan hukum-hukum yang terkandung di dalamnya. Bahkan sebagaimana telah disinggung sebelumnya meskipun juga bercorak fiqh dalam pembahsannya akan tetapi penjelasannya menyesuaikan dengan perkembangan dan kebutuhan yang terjadi pada masyarakat. Sehingga, bisa dikatakan corak penafsiran *Tafsir al Munir* sebagai corak yang ideal karena selaras antara *'adabī*, *ijtima'ī*, dan *fiqhi* nya.

Wahbah al-Zuhāilī dibesarkan di kalangan ulama-ulama madzhab Hanafi, yang membentuk pemikirannya dalam madzhab fiqh, walaupun bermadzhab Hanafi, namun dia tidak fanatik dan menghargai pendapat-pendapat madzhab lain, hal ini dapat dilihat dari bentuk penafsirannya ketika mengupas ayat-ayat yang berhubungan dengan Fiqih.

17

¹⁶ Ibid, hal 5.

¹⁷ Ali Ayāzi, *Al-Mufasssīrūn*, 684.

Terlihat dalam membangun argumennya selain menggunakan analisis yang lazim dipakai dalam fiqh juga terkadang menggunakan alasan medis, dan juga dengan memberikan informasi yang seimbang dari masing-masing madzhab, kenetralannya juga terlihat dalam penggunaan referensi, seperti mengutip dari *Ahkam al-Qur'an* karya alJashshas untuk pendapat mazhab Hanafi, dan *Ahkam al-Qur'an* karya alQurtubi untuk pendapat mazhab Maliki.

Sedangkan dalam masalah teologis, beliau cenderung mengikuti faham *ahl al-Sunnah*, tetapi tidak terjebak pada sikap fanatis dan menghujat madzhab lain. Ini terlihat dalam pembahasannya tentang masalah “Melihat Tuhan” di dunia dan akhirat, yang terdapat pada surat al-An'am ayat 103.¹⁸

3. Karakteristik

Ciri khas dari *Tafsir al-Munir* jika dibandingkan dengan kitab-kitab tafsir lainnya adalah:

a. Pengelompokan tema.

Dalam penyampaian dan kajiannya yang menggunakan langsung pokok tema bahasan. Misalnya tentang orang munafik dan sifatnya, maka tema tersebut dapat ditemukan dibeberapa ayat disurah al-Baqarah.

b. Menyajikan *al-I'rab, al-balaghah, al-mufradat al-lughawiyah, asbab an-nuzul, at-tafsir wa al-bayan, dan fiqh al-hayat aw al-ahkam* pada tiap-tiap tema atau ayat-ayat yang dikelompokkan.

¹⁸ Menurut Wahbah al-Zuhāfi *abshar* tidak bisa melihat hakekat Allah yang dikaitkan dengan surat al-Baqarah ayat 255, dan pendapat Ibnu Abbas bahwa *abshar* tidak bisa melihat-Nya di dunia tetapi orang yang beriman akan melihat-Nya di Akhirat dikaitkan dengan surat al-Qiyamah ayat 22 – 23. Sebagaimana juga dalam hadits disebutkan

انكن ستروى ربكن يوم القيامة كوا تروى القور ليلة البدر .

Lebih jelasnya lihat Wahbah al-Zuhāfi, *Tafsir*, Juz II, hal 315-316.

Selain itu, yang menciri khaskan dari *Tafsir al-Munir* ini adalah ditulis secara sistematis mulai dari *qirā'ātnya* kemudian *i'rāb*, *balāghah*, *mufradāt lughawiyahnya*, yang selanjutnya adalah *asbāb al-Nuzūl* dan *Munāsabah* ayat.

- c. Mengakomodir perdebatan yang terjadi antar ulama madzhab pada tafsir ayat-ayat ahkam kemudian mengenai tafsir dan penjelasannya dan yang terakhir adalah mengenai fiqh kehidupan atau hukum-hukum yang terkandung pada tiap tiap tema pembahasan. Serta memberikan jalan tengah terhadap perdebatan antar ulama mazhab yang berkaitan dengan ayat-ayat *ahkām*.

Dalam menafsirkan ayat-ayat *Ahkām* Wahbah al-Zuhāīfī menempuh langkah-langkah, diantaranya:

- 1) Menentukan dilalah *nash* yang terdapat dalam ayat tersebut.
- 2) Menentukan jenis ayat tersebut, apa *mutasyābihāt* atau *muhkamāt*.
- 3) Memperhatikan kaidah-kaidah yang berlaku dalam *isthinbat* ayat *ahkām*.
- 4) Memperhatikan kaidah umum yang berhubungan dengan alQur'an.

Ada dua aspek ayat *ahkām* yang ditafsirkan oleh Wahbah, al-Zuhāīfī yaitu, *pertama*, aspek ibadah, diantara yang dikaji dalam aspek ini adalah permasalahan haid, menghadap kiblat, dan shalat *qashr*. Wahbah al-Zuhāīfī hanya mengemukakan beberapa pendapat yang berhubungan dengan shalat *qashr*, seperti pendapat ulama Hanafi ulama SyafīI mengenai hukum shalat *qashr*. Jika kalangan Hanafi berpendapat bahwa shalat *qashr* bagi musafir adalah

suatu keharusan *azimah* berdasarkan hadits Umar, maka kalangan Syafī'i menganggapnya *rukhsah* atau *takhyir* berdasarkan Hadits 'Aisyah, dalam masalah ini Wahbah al-Zuhāifi tidak menentukan pendapat pribadinya dan tidak melakukan tarjih terhadap perbedaan tersebut. *Kedua*, aspek muamalat, diantara aspek yang dikaji dalam masalah muamalat adalah kawin lintas agama, adil dalam menetapkan hukum, etika memasuki rumah, dan ayat-ayat tentang gender. Penulis mengambil sampel penafsiran Wahbah al-Zuhāifi tentang ayat *ahkām* dengan pertimbangan bahwa beliau adalah seorang *fuqaha*, adapun sampel yang akan diambil adalah tema "*al-Haidh wa Ahkāmuhu*" yang terdapat dalam surat al-Baqarah ayat 222-223.

- d. Mencantumkan footnote ketika pengambilan sumber dan kutipan

4. Sistematika dan Keistimewaan

Secara sistematika sebelum memasuki bahasan ayat, Wahbah al Zuhāifi pada setiap awal surat selalu mendahulukan penjelasan tentang keutamaan dan kandungan surat tersebut, dan sejumlah tema yang terkait dengannya secara garis besar. Setiap tema yang diangkat dan dibahas mencakup tiga aspek, yaitu:

Pertama, aspek bahasa, yaitu menjelaskan beberapa istilah yang termaktub dalam sebuah ayat, dengan menerangkan segi-segi balaghah dan gramatika bahasanya.

Kedua, tafsir dan bayan,¹⁹ yaitu deskripsi yang komprehensif terhadap ayat-ayat, sehingga mendapatkan kejelasan tentang

¹⁹ Bayan, dapat dilihat di setiap tema penafsirannya, yang dimaksud di sini adalah penjelasan dan penafsiran ayat sesuai dengan argumen beliau dengan dukungan beberapa sumber dari bidang kajian yang berhubungan, seperti

maknamakna yang terkandung di dalamnya dan keshahihan hadis-hadis yang terkait dengannya. Dalam kolom ini, beliau mempersingkat penjelasannya jika dalam ayat tersebut tidak terdapat masalah, seperti terlihat dalam penafsirannya terhadap surat al-Baqarah ayat 97-98.²⁰ Namun, jika ada permasalahan diulasnya secara rinci, seperti permasalahan *nasakh* dalam ayat 106 dari surat al-Baqarah.²¹

Ketiga, *fiqh al-hayat wa al-ahkam*, yaitu perincian tentang beberapa kesimpulan yang bisa diambil dari beberapa ayat yang berhubungan dengan realitas kehidupan manusia.²² Dan ketika terdapat masalah-masalah baru dia berusaha untuk menguraikannya sesuai dengan hasil ijtihadnya. Al-Zuhaili sendiri menilai bahwa tafsirnya adalah model tafsir al-Qur'an yang didasarkan pada al-Qur'an sendiri dan hadis-hadis shahih, mengungkapkan *asbab an-nuzul* dan *takhrij al-hadis*, menghindari cerita-cerita *Isra'iliyat*, riwayat yang buruk, dan polemik, serta bersikap moderat.²³ Dengan melihat fakta data-data di atas, maka Wahbah al-Zuhaili memenuhi sebagian besar kriteria yang diajukan oleh Khalid Abd al-

kajian fiqh dia akan mengambil pendapat beberapa imam mazhab dan dianalisis sesuai dengan keadaan yang sebenarnya, di mana ketika ada argument dari imam madzhab yang kurang cocok dengan kondisi zaman sekarang maka beliau memasukan pendapatnya dengan argument yang logis, berbeda dengan bayan yang dimaksud dalam tafsir Bintu Syati" yang merupakan bayan dalam kajian sastra Arab.

²⁰ Wahbah mengupas secara singkat dalam menafsiri ayat ini, yang isinya tentang sikap Yahudi terhadap Jibril, para Malaikat dan para Rasul. Lihat penafsiran Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir Al-Munir*, Juz I, cet 1, (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, Beirut, 1990), 232-237.

²¹ Ayat ini membahas tentang penetapan *naskh al-ahkam asy-syar'iyah*, di mana Wahbah menafsiri ayat ini secara rinci dari terjadinya *naskh* dalam al-Qur'an sampai macam-macam bentuk *naskh* yang ada dalam al-Qur'an dan hukum syar'i. Lihat penafsiran Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir*, Juz I, 257-267.

²² Wahbah, *Tafsir*, JUZ I, 9.-10

²³ Ibid, 5-6

Rahmān bagi seorang mufassir, diantara kriterianya adalah sebagai berikut:

- a. *Muthabaqat* tafsir dan mufassir, dengan tidak mengurangi penjelasan makna yang diperlukan, tidak ada tambahan yang tidak sesuai dengan tujuan dan makam serta menjaga dari penimpangan makna dan yang dikehendaki al-Qurʿan.
- b. Menjaga makna *haqiqi* dan makna *majazi*, yang dimaksud makna *haqiqi* tapi di bawa kedalam makna *majazi* atau sebaliknya.
- c. *Muraat taʿlif* antara makna dan tujuan yang sesuai dengan pembicaraan dan kedekatan antar kata.
- d. Menjaga *tanasub* antar ayat.
- e. Memperhatikan *asbab an-nuzul*.
- f. Memulai dengan bahasa, *sharf* dan *isytiqaq* (derivasi) yang berhubungan dengan *lafadz* disertai dengan pembahasan dengan *tarakib*.
- g. Menghindari *iddʿa* pengulangan al-Qurʿan.²⁴

Setiap kitab tafsir sudah pasti memiliki ciri dan keistimewaan tersendiri yang membedakan dengan kitab-kitab tafsir lainnya. Demikian halnya dengan *Tafsir al-Munir* yang juga memiliki ciri khas dan beberapa keistimewaan, yaitu:

- a. Bidang penafsiran atau ilmu-ilmu yang berkaitan dengan al-Qurʿan seperti, Ilmu *Nuzūl al-Qurʿān*, ilmu *Munāsabah al-Qurʿān*, ilmu *Balāghah*, *Nahwu*, *Iʿrāb*, *Qirāʾāt*, dan *Qisah* dalam al-Qurʿan serta penjelasan hokum hukum fiqh yang terkandung di dalamnya. Yang semuanya tercakup dan terhimpun dalam satu kitab tafsir yakni dalam *Tafsir al-*

²⁴ Khalid Abd Rahman, *Usul al-Tafsīr wa Qawāʾiduh*, cet II, (Damaskus: Dār al-Nafāis, 1986), 81-82.

Munir. Hal ini tentunya berbeda dengan penafsiran kitab-kitab tafsir yang lain yang hanya mengkaji dan menonjolkan disatu ilmu saja atau di bidang tertentu tanpa menyertakan ilmu-ilmu lainnya. Seperti *Tafsir al-Kasasyāf* oleh al Zamakhsari, tafsir yang spesifik pada ilmu kebahasaan yakni ilmu *Balāghah*. Demikian halnya pada *Tafsir Ahkām al-Qurʿān* oleh al-Jassās, penafsiran yang kajiannya menonjolkan pada ilmu fiqh atau hukum

- b. Termasuk dalam kategori karya ilmiah yang memiliki ratusan referensi yang sudah masyhur dan merujuk pada sumber-sumber yang asli. Selain itu juga, dalam pejelasanannya dengan bahasa yang sederhana namun diuraikan secara ilmiah yakni megompromikan dengan pengetahuan ketika menjawab terhadap problematika kekinian. Sehingga keberadaan al-Qurʿān benar-benar dirasakan kemukjizatan-Nya dengan tidak terkalahkan pada dunia modern dan teknologi sains.²⁵

²⁵ Lisa Rahayu, *Makna*, 33-34.

BAB III

PEMIKIRAN TEOLOGI DALAM STUDI ISLAM

Pada masa Rasulullah saw masih hidup hingga masa pemerintahan ‘Utsman bin ‘Affan (644-656 M.) problem keimanan (teologi) di kalangan umat Islam belumlah muncul. Problem keimanan pertama kali muncul ke permukaan ketika zaman pemerintahan ‘Ali bin Abī Ṭālib (656-661 M.) dengan munculnya Khawārij, yaitu kelompok yang mula-mula mendukung ‘Ali bin Abi Ṭālib yang kemudian memisahkan diri karena tidak setuju dengan sikap ‘Ali bin Abi Ṭālib yang menerima *tahkim* atau *arbitrase* dalam menyelesaikan konfliknya dengan Mu’awiyah ibn Abī Ṣufyān pada waktu perang *Siffin*.¹ Penyelesaian masalah dengan jalan *tahkim* atau *arbitrase* menurut Khawārij bukanlah penyelesaian yang didasarkan pada al-Qur’an, sehingga orang-orang yang menerima *tahkim* atau *arbitrase* termasuk ‘Ali dan Mu’awiyah dianggap telah keluar dari Islam (kafir) dan wajib dibunuh.²

¹ Penyelesaian konflik antara ‘Ali dan Mu’awiyah dengan jalan *tahkim* atau *arbitrase* berdampak pada terpecahnya umat Islam pendukung ‘Ali menjadi dua kelompok. **Pertama**, kelompok yang tidak menerima *tahkim* atau *arbitrase* sehingga mereka meninggalkan barisan ‘Ali. Kelompok ini kemudian dinamakan golongan *Khawārij*. **Kedua**, kelompok yang masih tetap setia mendukung ‘Ali bahkan sebagian dari mereka sampai mengkultuskan ‘Ali. Kelompok ini kemudian dinamakan golongan *Syi’ah*. Untuk lebih jelasnya lihat Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Ṭabarī*, Juz III (Kairo: Dar al-Ma’arif, 1963), 509.

² Pendapat *Khawārij* di atas didasarkan pada firman Allah QS. al-Māidah ayat 44 yang berbunyi:

{وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ}

“Dan barang siapa yang tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang kafir”

kelompok *khawārij* ini berusaha keras agar dapat membunuh tokoh-tokoh pelaku *tahkim*, namun sejarah mencatat bahwa hanya ‘Ali b. Abi Ṭālib yang tewas di tangan mereka pada tahun 661 H.

Dalam perkembangan selanjutnya Khawārij tidak hanya memandang orang yang tidak menghukumkan sesuatu dengan al-Qur'an sebagai kafir, tetapi setiap muslim yang melakukan dosa besar menurut mereka juga kafir. Pendapat ini mendapat reaksi dari kaum muslimin lain sehingga muncul aliran baru yang dikenal dengan nama Murjiah.³ Menurut pendapat aliran ini, muslim yang berbuat dosa besar tidak kafir tetapi tetap mukmin, masalah dosa besar yang dilakukannya terserah Allah, diampuni atau tidak. Selanjutnya lahir aliran baru lagi yaitu Mu'tazilah yang berpendapat bahwa muslim yang berdosa besar tidak mukmin dan tidak pula kafir, tetapi menempati posisi di antara keduanya (*al-Manzilah bain al-Manzilatain*).⁴

Akibat pengaruh filsafat Yunani ke dunia 'Arab aliran terakhir ini lebih banyak mengembangkan pemikirannya secara rasional dengan menempatkan akal di tempat yang tinggi, sehingga banyak produk pemikirannya mendapat tantangan keras dari kaum tradisional Islam, terutama golongan Hanbali

³ Nama *Murji'ah* berasal dari kata *arja'a* yang berarti menunda atau memberi harapan. Kelompok ini disebut *Murji'ah* karena ajaran mereka memang menundakan soal dosa besar yang dilakukan orang muslim kepada Tuhan di hari kiamat. Mereka tidak mengambil keputusan sekarang juga di dunia ini dengan menghukum pelaku dosa besar menjadi kafir dan tidak akan masuk surga, bagi mereka pelaku dosa besar masih akan masuk surga. Dengan demikian mereka masih memberi harapan bagi pelaku dosa besar untuk masuk surga. Lebih jelasnya lihat al-Shahrastāni, *al-Milal wa al-Nihal*, Jilid I (Bairut: Dar al-Ma'rifah, t.t), 139. lihat pula Ahmad Amin, *Fajr al-Islam* (Kairo: Maktabah al-Nahḍah, 1965), 279.

⁴ *al-Manzilah bain al-Manzilatain* ini merupakan salah satu dari lima prinsip ajaran *Mu'tazilah*, yaitu: *al-Tauhid* (ke-Esaan Tuhan), *al-'Adl* (keadilan Tuhan), *al-Manzilah bain al-Manzilatain* (posisi di antara dua posisi), *al-Wa'ad wa al-Wa'id* (janji dan ancaman), *al-Amr bi al-Ma'ruf wa al-Nahy an al-Mungkar* (menyeru kebaikan dan mencegah kemungkaran). Konsep *al-Manzilah bain al-Manzilatain* ini pertama kali dimunculkan oleh Wāsil b. 'Aṭā' yang memisahkan diri dari gurunya Hasan al-Basri. Menurut Wāsil orang yang melakukan dosa besar itu tidak kafir dan tidak pula mukmin tetapi mengambil posisi di antara keduanya. Lihat al-Shahrastāni, *al-Milal*, I, 48.

yaitu pengikut-pengikut mazhab imam Ahmad ibn Hanbal. Perlawanan terhadap pemikiran rasional Mu'tazilah ini kemudian memunculkan aliran baru yang dikenal dengan nama Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah dengan tokoh utamanya Abū Ḥasan al-Ash'arī (Ash'ariyah) dan Abū Manṣūr al-Māturidī (Maturidiyah).⁵

Dalam teologi Islam Mu'tazilah merupakan kelompok aliran rasional yang dalam pemikiran teologinya banyak bertumpu pada rasio daripada dalil naqli. Dalam menginterpretasikan al-Qur'an mereka tidak terikat pada makna *harfiyah* al-Qur'an tetapi banyak menggunakan arti *majāzi* (metaforis), terutama berkaitan dengan penjelasan al-Qur'an tentang sifat-sifat *anthropomorphisme* (jasmaniyah). Kelompok lain yang banyak mempunyai kesamaan dengan Mu'tazilah dalam pemikiran teologinya adalah Māturīdī Samarkand. Adapun Ash'ariyah adalah kelompok aliran tradisional yang dalam pemikiran teologinya banyak bertumpu pada dalil naqli dari pada dalil aqli (rasio), sehingga dalam menginterpretasikan al-Qur'an banyak terikat pada makna *harfiyah* al-Qur'an. Kelompok lain yang banyak mempunyai kesamaan dengan Ash'ariyah dalam pemikiran teologinya adalah Māturīdī Bukhāra.

Meskipun Mu'tazilah banyak bertumpu pada rasio dalam membangun pemikiran teologinya, mereka masih juga terikat pada wahyu, sehingga baik mereka ataupun Ash'ariyah mempunyai sumber landasan yang sama yaitu al-Qur'an dalam membangun pemikiran teologi masing-masing. Adanya perbedaan pemikiran lebih disebabkan karena adanya perbedaan dalam memberikan penafsiran terhadap al-Qur'an. Memang ketika al-Qur'an itu hendak difahami dan dikomunikasikan

⁵ Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1986), 8-9.

dengan kehidupan manusia yang pluralistik maka diperlukan keterlibatan pemikiran manusia. Inilah kemudian yang merupakan faktor penyebab adanya berbagai macam tafsir al-Qur'an untuk menjelaskan maksud Allah dalam al-Qur'an.

Menurut Ahmad Amin, timbulnya permasalahan teologi dalam Islam tidak terlepas dari adanya faktor-faktor intern dan faktor-faktor ekstern. Faktor-faktor intern tersebut adalah: **Pertama**, al-Qur'an, disamping berisi masalah ketauhidan, kenabian, dan lain-lain, berisi pula semacam apologi dan polemik, terutama terhadap agama-agama yang ada pada waktu itu. al-Qur'an kemudian menolak dan membatalkan pendapat-pendapatnya. Misalnya QS. al-An'am ayat 76-78 berisi penolakan terhadap kemusyrikan para penyembah bintang. QS. al-Maidah ayat 116 berisi penolakan terhadap ketuhanan Nabi 'Isa dan lain-lainnya.

Kedua, terdapat ayat-ayat al-Qur'an yang menunjukkan adanya paksaan (*ijbar*, predestinasi) dalam pemberian tugas diluar kemampuan manusia. Misalnya QS. al-Baqarah ayat 6 dan QS al-Lahab ayat 1-5. Dan banyak juga ayat-ayat al-Qur'an yang menerangkan bahwa manusia bisa melakukan usaha (ikhtiyar) dan bertanggungjawab terhadap perbuatannya (indeterministik). Misalnya QS. al-Isra' ayat 94 dan QS. al-Nisa' ayat 165.

Ketiga, masalah politik. Contoh jelas dalam hal ini adalah tentang khilafah. Rasul Allah wafat, beliau tidak menunjuk seorang pengganti dan tidak pula menentukan prosedur yang bisa digunakan dalam pemilihan khilafah. Hal ini karena masalah khilafah adalah masalah politik belaka. Agama tidak mengharuskan kaum muslimin mengambil bentuk khilafah dengan cara tertentu, tetapi agama hanya membenarkan ketentuan agar memperhatikan kepentingan umum. Demikian itu kemudian terjadi perselisihan tentang masalah khilafah di kalangan kaum muslimin hingga berakibat terbunuhnya

khalifah ketiga ‘Utsman ibn Affan. Sejak itu kaum muslimin terpecah belah menjadi beberapa golongan yang masing-masing merasa sebagai pihak yang benar. Akhirnya masalah politik ini menjadi sebab perselisihan soal-soal agama, golongan ‘Ali merasa golongan yang benar, mereka berpendapat bahwa agama telah menetapkan ‘Ali dan keturunannya sebagai khalifah. Begitupun golongan Mu’awiyah, mereka berpendapat bahwa kekhalifan Mu’awiyah dan anak-anaknya telah disepakati oleh *Ahl al-Hilli wa al-Aqd* sebagai wakil rakyat. Demikian juga golongan yang tidak setuju dengan keduanya (Khawārij), mereka mempunyai kepercayaan dan doktrin tersendiri.

Adapun faktor ekstern adalah adanya pola pikir ajaran agama lain yang dibawa oleh orang-orang tertentu - termasuk umat Islam yang dulunya menganut agama lain - ke dalam ajaran Islam. Selain itu dikalangan umat Islam ada yang mempelajari filsafat Yunani dan ilmu pengetahuan lainnya untuk kepentingan dakwah Islam kepada kaum intelektual dan kelompok terpelajar. Persentuhan tersebut mau tidak mau melahirkan asimilasi dan akulturasi antara pola pikir Islam dan non Islam.⁶ Munculnya perbedaan pemikiran setiap aliran teologi dalam Islam tidak lepas dari perbedaan masing-masing dalam menginterpretasikan ayat-ayat al-Qur’an, ini disebabkan karena al-Qur’an merupakan sumber utama dalam Islam, selain itu jika argumen itu tidak diambil dari al-Qur’an maka dapat dipastikan akan ditolak umat Islam.

Berikut akan dijelaskan beberapa persoalan yang kemudian menjadi perdebatan dikalangan para teolog Muslim serta interpretasi masing-masing terhadap ayat-ayat al-Qur’an yang dijadikan sebagai argumennya.

⁶ Ahmad Amin, *Duha al-Islam*, Juz III (Kairo: Dar al-Nahdlah, t.t), 7-10.

A. Sifat-sifat Tuhan

Tidak semua aliran teologi Islam mempunyai pandangan yang sama berkaitan dengan permasalahan sifat-sifat Tuhan. Perbedaan pandangan itu disebabkan jika Tuhan mempunyai sifat, maka sifat tersebut akan kekal sebagaimana kekalnya zat-Nya. Selanjutnya jika sifat-sifat itu kekal maka yang kekal itu tidaklah satu tetapi banyak sebanyak sifat-sifat yang ada. Dengan demikian kekalnya sifat-sifat itu membawa pemahaman banyaknya yang kekal (*ta'addud al-Qudamā'* atau *multiplicity of eternal*s), selanjutnya hal ini membawa kepada faham syirik atau polytheis yang tidak dapat dibenarkan dalam ajaran Islam.

Mu'tazilah adalah kelompok yang tidak membenarkan adanya sifat-sifat bagi Tuhan. Menurut Abu al-Hasan al-Ash'ari, definisi yang dikemukakan Mu'tazilah tentang Tuhan bersifat negatif; Tuhan menurut mereka tidak mempunyai pengetahuan, tidak mempunyai kekuasaan, tidak mempunyai hajat dan lain sebagainya.⁷ Peniadaan sifat-sifat bagi Tuhan ini menurut Mu'tazilah bukan berarti Tuhan tidak mengetahui, berkuasa, hidup dan lain sebagainya; Tuhan tetap mengetahui, berkuasa, hidup dan lain sebagainya, tetapi mengetahui, berkuasa dan lain sebagainya tersebut tidak dengan sifat, melainkan dengan esensi atau zat Tuhan sendiri. Namun

⁷ Apa yang disebut sifat Tuhan menurut Waṣil b. Aṭā' bukanlah sifat yang mempunyai wujud tersendiri di luar dhat Tuhan, tetapi sifat yang merupakan esensi Tuhan. Pendapat Waṣil b. Aṭā' ini menurut penelitian al-Shahrastānī berdasar pada keyakinannya bahwa tidak mungkin terdapat dua wujud Tuhan yang sama-sama qadim dan azaly; sebab jika sifat yang qadim itu ditetapkan pada Tuhan pastilah terdapat dua yang qadim, ini berarti terdapat dua Tuhan, dan yang demikian ini mustahil adanya. Pendapat Washil ini belumlah matang, baru kemudian pendapat ini disempurnakan oleh murid-murid Washil setelah mereka mempelajari kitab-kitab filsafat. Lebih jelasnya lihat al-Shahrastānī, *al-Milal*, 46. Bandingkan dengan Abū al-Hasan al-Ash'ari, *Maqālāt al-Islāmiyyin wa Ikhtilaf al-Muṣallīn*, (Mesir: Dar al-Nahḍah, 1954), 176.

demikian, para tokoh Mu'tazilah berbeda pendapat dalam mengartikan "Tuhan mengetahui dengan esensinya", menurut Abū Huzail arti "Tuhan mengetahui" adalah Tuhan mengetahui dengan perantara pengetahuan dan pengetahuan itu adalah zat Tuhan sendiri. Dengan demikian pengetahuan Tuhan adalah Tuhan sendiri, yaitu zat atau esensi Tuhan, begitu pula dengan sifat-sifat yang lain. Pendapat ini merupakan usaha Abū Huzail untuk mengatasi masalah adanya Tuhan lebih dari satu jika memang dikatakan Tuhan mempunyai sifat yang berwujud sendiri di luar zat Tuhan. Dengan menjadikan sifat Tuhan adalah zat Tuhan maka masalah adanya yang *qadim* selain dari Tuhan menjadi hilang dengan sendirinya. Dan inilah yang dimaksud kaum Mu'tazilah dengan peniadaan sifat (*nafyu al-sifat*). Sedang arti "Tuhan mengetahui dengan esensinya" menurut al-Jubba'ī adalah untuk mengetahui Tuhan tidak butuh kepada suatu sifat dalam bentuk pengetahuan atau keadaan mengetahui, tetapi bagi anaknya Abū Hāshim arti "Tuhan mengetahui dengan esensinya" adalah Tuhan mengetahui melalui keadaan mengetahui, hanya saja mengetahui bagi Tuhan bukanlah sifat tetapi *hal (state)*.⁸ Walaupun terdapat perbedaan pandangan dikalangan tokoh Mu'tazilah tetapi mereka sepakat berpendapat bahwa Tuhan tidak mempunyai sifat.⁹ Maturīdī Samarkand dalam masalah sifat-sifat Tuhan mempunyai pandangan berbeda dengan Mu'tazilah. Menurut

⁸ *Hal (state)* menurut Abū Hāshim adalah suatu sifat transendental yang aktif dari Tuhan antara ada dan tiada, antara qadim dan baru, antara nyata dan rahasia. Lebih jelasnya lihat al-Shahrastāni, *al-Milal*, 50 dan 82. Lihat pula al-Asy'ary, *Maqālāt*, 177.

⁹ *Nafyu al-Sifah* (peniadaan sifat) dalam pandangan Mu'tazilah adalah sebatas sifat-sifat *dzatīyah* yang di dalamnya terkandung unsur tambahan dari sifat *ma'any*, seperti: sifat 'Ilm, qudrat, iradat, hayat, sama' dan basar. Adapun selain sifat-sifat di atas maka di kalangan para teolog tidak ada perbedaan. Lihat Muṣṭafā al-Ghurabi, *Tārikh al-Firaq al-Islāmiyah* (Mesir: Muhammad Ṣābiḥ wa Aulāduḥ, t.t), 95-160.

golongan ini Tuhan mempunyai sifat dan sifat itu menurut al Māturīdī bukanlah zat Tuhan dan tidak pula selain dari zat Tuhan.¹⁰

Jika Mu'tazilah berpendapat bahwa Tuhan tidak mempunyai sifat maka Ash'ariyah berpendapat sebaliknya, yaitu Tuhan harus mempunyai sifat. Sifat-sifat Tuhan menurut Abū al-Hasan al-Ash'ari tidak dapat dipungkiri keberadaannya, sebab perbuatan Tuhan disamping menunjukkan bahwa Tuhan mengetahui, menghendaki, berkuasa dan lain sebagainya juga menyatakan bahwa Ia mempunyai pengetahuan, kemauan, daya dan lain sebagainya.¹¹ Untuk menolak argumen Mu'tazilah dan menguatkan pendapatnya Abu al-Hasan al-Ash'ari mengemukakan argumen, yaitu: Mustahil Tuhan mengetahui dengan zat-Nya, sebab kalau Tuhan mengetahui dengan zat-Nya maka zat-Nya adalah pengetahuan dan Tuhan sendiri adalah pengetahuan. Tuhan bukanlah pengetahuan (*'ilm*) tetapi mengetahui (*'Alim*). Tuhan mengetahui dengan pengetahuan dan pengetahuan-Nya bukanlah zat-Nya, Demikian pula sifat-sifat yang lainnya.¹² Pemahaman adanya sifat-sifat Tuhan yang dikemukakan Ash'ariyah membawa faham banyak yang kekal; sebab dikalangan kaum Ash'ariyah menurut al-Baghdādī sebagaimana di kutip Harun Nasution terdapat konsensus bahwa daya, pengetahuan, hayat, kemauan, pendengaran, penglihatan dan sabda Tuhan adalah kekal; dan sifat-sifat ini menurut al-Ghazālī tidak sama atau lain dari esensi Tuhan, tetapi berwujud dalam esensi itu sendiri. Untuk mengatasi masalah ini Ash'ariyah menjelaskan bahwa sifat-sifat itu

¹⁰ Abū Khair Muhammad Ayyūb 'Ali, *Aqidah al-Islām wa al-Imām al-Māturīdī* (Bangladesh, al-Muassasah al-Islāmiyah, 1983), 263 Bandingkan pula dengan Harun Nasution, *Teologi Islam* (Jakarta: UI Press, 1986), 137.

¹¹ al-Shahrastāni, *al-Milal*, I, 94.

¹² Abū Hasan al-Ash'arī, *Kitab al-Luma' fi al-Radd 'ala Ahl al-Zaigh wa al-Bida'* (Kairo: Syarikah Mushāmahah, 1955), 34.

bukanlah Tuhan, tetapi tidak pula lain dari Tuhan. Karena sifat-sifat tersebut bukan Tuhan dan tidak pula lain dari Tuhan, maka adanya sifat-sifat itu tidak membawa kepada pengertian banyak kekal.¹³ Māturīdī Bukhārā mempunyai pendapat yang sama dengan golongan Ash'ariyah, mereka berpendapat bahwa Tuhan mempunyai sifat-sifat. Permasalahan banyaknya yang kekal mereka selesaikan dengan mengatakan bahwa sifat-sifat Tuhan kekal melalui kekekalan yang terdapat dalam esensi Tuhan dan bukan melalui kekekalan sifat-sifat itu sendiri; juga dengan mengatakan bahwa Tuhan bersama-sama sifat-Nya kekal, tetapi sifat-sifat itu sendiri tidaklah kekal.¹⁴

Adanya perbedaan pendapat antara golongan Ash'ariyah dan Mu'tazilah tentang sifat Tuhan ini menurut Harun Nasution tidak terlepas dari perbedaan mereka dalam memahami kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan. "Sifat" menurut Ash'ariyah mengandung arti tetap dan kekal, sedang "keadaan" mengandung arti berubah. "Sifat" juga mempunyai arti kuat dan "keadaan" mempunyai arti lemah. Mengatakan bahwa Tuhan tidak mempunyai sifat, tetapi hanya mempunyai keadaan tidaklah sesuai dengan konsep kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan; Tuhan haruslah mempunyai sifat-sifat yang kekal karena Ia mempunyai kekuasaan dan kehendak yang mutlak. Bagi Mu'tazilah, karena kekuasaan dan kehendak Tuhan itu mempunyai batasan-batasan tertentu, maka mereka dapat menerima faham Tuhan tidak mempunyai sifat. Begitu pula golongan Māturīdī Samarkand dan Māturīdī Bukhara, masing-masing mempunyai pandangan berbeda disebabkan perbedaan mereka tentang konsep kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan.¹⁵

¹³ Harun, *Teologi*, 136.

¹⁴ al-Bazdāwi, *Kitab Uṣūl al-Dīn* (Kairo: al-Bābi al-Halabi, 1963), 34.

¹⁵ *Ibid.*, 136-137.

Berkaitan dengan sifat jasmani Tuhan (*anthropomorphisme*), Mu'tazilah yang memberikan daya besar pada akal berpendapat bahwa Tuhan tidak dapat dikatakan mempunyai sifat-sifat jasmani, sebab jika Tuhan dikatakan mempunyai sifat-sifat jasmani, pasti Tuhan mempunyai ukuran panjang, lebar, dalam dan lain sebagainya; dan pasti Tuhan diciptakan dari sesuatu yang bersifat Jasmani.¹⁶ Oleh karena itu berkaitan dengan ayat-ayat yang menunjukkan sifat-sifat jasmaniyah Mu'tazilah menta'wilkan atau mengartikan dengan arti majaz (metafores). Kata *Istiwa'* dalam QS. Taha ayat 5 "Tuhan Yang Maha Pemurah bersemayam di atas 'Arsy' diartikan *al-Isti'la' wa al-Ghalabah* (menguasai dan mengalahkan), begitu juga dengan ayat-ayat yang senada. Māturīdī Samarkand dalam menghadapi permasalahan ini menurut Harun Nasution mempunyai pendapat yang sama dengan Mu'tazilah, menurut mereka yang dimaksud dengan tangan, muka, mata, kaki Tuhan dan lain sebagainya adalah kekuasaan Tuhan. Tuhan tidak mempunyai badan walaupun tidak sama dengan badan manusia, sebab badan tersusun dari substansi dan *accident* (*jawhar* dan *'ard*) dan manusia membutuhkan hal tersebut sedang Tuhan tidak.¹⁷

Ash'ariyah yang dalam pemikiran teologinya selalu memberikan daya akal yang lemah juga tidak menerima dengan adanya sifat-sifat jasmaniyah Tuhan (*anthropomorphisme*), dalam arti sifat-sifat tersebut sama dengan sifat-sifat jasmaniyah manusia. Namun Ash'ariyah tetap berpendapat

¹⁶ al-Qaḍī Abd al-Jabbār, *Sharah Uṣūl al-Khamsah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1965), 217.

¹⁷ Kata "*ain*" dalam surat Thaha: 39 diartikan dengan pengetahuan, kata "*wajah*" dalam surat al-Qashas: 88 diartikan esensi, kata "*yadd*" dalam QS. Shad ayat 75 diartikan kekuasaan, kata "*yamin*" dalam QS. al-Zumar ayat 67 diartikan "kekuatan dan begitu seterusnya. Lihat Ibid., 226-229, Bandingkan dengan Harun, *Teologi*, 139.

bahwa Tuhan mempunyai mata, muka, tangan dan lain sebagainya seperti yang disebutkan dalam al-Qur'an, hanya saja semuanya itu tidak sama dengan yang ada pada manusia. Tuhan dalam pandangan Abū Hasan al-Ash'ari mempunyai mata, tangan, wajah bersemayam di atas 'Arsy dan lain sebagainya, namun hal-hal tersebut dikatakan: لا يَكْفِي وَلَا يَحِد (tanpa diketahui bagaimana cara dan batasannya). Ayat ayat al-Qur'an yang menggambarkan sifat-sifat jasmaniyah Tuhan harus diterima secara tekstual (*ḥarfīyah*) dan tidak boleh diinterpretasikan lain, seperti tangan diartikan dengan kekuasaan dan lain sebagainya, semuanya merupakan sifat-sifat *khbariyah* dari Tuhan dan wajib ditetapkan sebagaimana adanya. Pengertian Tuhan bersemayam di atas 'Arsy menurut al-Ghazālī adalah Tuhan bersemayam di atas 'Arsy sebagaimana difirmankan Tuhan dengan tanpa menduduki, menetap dan lain sebagainya, sebab Tuhan suci dari hal-hal tersebut.¹⁸

Argumen Ash'ariyah ini digambarkan oleh Harun Nasution sebagai berikut:

Manusia adalah lemah dan akal nya tak sanggup memberikan interpretasi jauh tentang sifat-sifat jasmani Tuhan yang tersebut dalam al-Qur'an sedemikian rupa sehingga meniadakan sifat-sifat tersebut. Tetapi sebaliknya, sungguhpun akal manusia lemah, akal tak dapat menerima bahwa Tuhan mempunyai anggota badan seperti yang disebutkan oleh kaum anthropomorphisme. Oleh karena itu Tuhan mempunyai sifat-sifat jasmani seperti yang disebut dalam al-Qur'an tetapi dengan tak diketahui bagaimana bentuknya (*bila kaifa*). al-Qur'an mengatakan bahwa Tuhan mempunyai tangan dan manusia harus menerima itu. Kalau manusia tak dapat

¹⁸ al-Ash'ariyah, *al-Ibānah fi Uṣūl al-Diyānah* (Kairo: Idarah al-Muniriyyah, 1955), 35. Lihat pula al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Juz I (Bairut: Dār al-Fikr, 1995), 118.

mengetahuinya, itu adalah karena Tuhan Maha Kuasa dan dapat mempunyai bahkan juga menciptakan hal-hal yang tak dapat diselami akal manusia yang lemah.¹⁹

Māturīdī Bukhārā juga berpendapat bahwa Tuhan tidaklah mempunyai sifat-sifat jasmani (*anthropomorphisme*). Tangan Tuhan menurut al-Bazdawī adalah sifat sebagaimana sifat-sifat seperti pengetahuan, daya dan lain sebagainya dan bukan anggota badan Tuhan. Ayat-ayat al-Qur'an yang menggambarkan sifat jasmani Tuhan (*anthropomorphisme*) harus diberi ta'wil. Kata استوى harus difahami dengan arti: الإِسْتِوَاءُ عَلَى الشَّيْءِ وَالْقَهْرُ عَلَيْهِ (menguasai sesuatu dan memaksanya).²⁰ Demikian juga ayat-ayat yang menggambarkan Tuhan mempunyai dua tangan, bukan berarti Tuhan mempunyai anggota badan. Dengan demikian pendapat Māturīdī Bukhārā dalam hal ini tidak sama dengan pendapat Ash'ariyah.

B. Kekuasaan dan Kehendak Mutlak Tuhan.

Sebagaimana sifat-sifat Tuhan, kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan juga terjadi perbedaan pendapat di kalangan para teolog Islam. Perbedaan ini merupakan akibat dari perbedaan mereka tentang kekuatan akal, fungsi wahyu dan kebebasan serta kekuasaan manusia atas kehendak dan perbuatannya. Bagi Mu'tazilah yang memberikan daya pada akal serta memberikan kebebasan kepada manusia untuk melaksanakan kehendak dan perbuatannya maka kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan pada hakikatnya tidak lagi bersifat semutlak-mutlaknya, tetapi sudah dibatasi. Yang membatasi kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan menurut Mu'tazilah adalah:

¹⁹ Harun, *Teologi*, 138.

²⁰ al-Bazdawī, *Uṣūl al-Dīn*, 26.

1. Kebebasan yang telah diberikan kepada manusia dalam menentukan kemauan dan perbuatannya.
2. Adanya sifat keadilan Tuhan, sehingga Tuhan tidak bisa lagi berbuat sekehendak-Nya. Tuhan terbatas pada norma-norma keadilan yang kalau dilanggar akan menjadikan-Nya tidak adil dan berbuat zalim.
3. Adanya janji-janji Tuhan kepada manusia.
4. Adanya kewajiban-kewajiban Tuhan kepada manusia.
5. Adanya hukum alam (sunnah Allah) yang tidak mengalami perubahan.²¹

Dalam pandangan Mu'tazilah kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan berjalan di atas jalur hukum-hukum alam yang diciptakan-Nya secara konstan sehingga kemutlakannya terbatas, hal ini sebagaimana fiman Allah dalam QS. al-Ahzab ayat 62.

سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا (الاحزاب : ٦٢)

“Sebagai sunnah Allah yang berlaku atas orang-orang yang telah terdahulu sebelum (mu), dan kamu sekali-kali tiada akan mendapati perubahan pada sunnah Allah” (al-Ahzab: 62).

al-Jāhiz seorang pemuka Mu'tazilah sebagaimana dikutip Harun Nasution mengatakan bahwa tiap-tiap benda mempunyai natur atau hukum alam tersendiri yang menimbulkan efek tertentu menurut naturnya masing-masing. Dan menurut al-Khayyāt benda dengan naturnya itu tidak dapat menghasilkan kecuali efek yang ditimbulkan oleh naturnya itu, seperti api tidak dapat menghasilkan sesuatu apapun kecuali panas, dan es tidak menghasilkan sesuatu kecuali dingin.²² Dengan demikian jelaslah bahwa sunnah Allah menurut Mu'tazilah tidak akan mengalami perubahan atas kehendak

²¹ Harun, *Teologi*, 119-120.

²² Harun, *Teologi*, 120

Tuhan sendiri dan hal ini merupakan batasan bagi kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan.

Māturīdī Samarkand adalah kelompok yang juga membatasi kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan, tetapi tidak sebanyak batasan yang dikemukakan Mu'tazilah. Kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan menurut mereka hanya dibatasi oleh adanya kebebasan manusia yang diberikan Tuhan, tidak adanya sifat sewenang-wenang Tuhan dalam menjatuhkan hukuman dan adanya kepastian terjadinya hukuman. Lebih jelas batasan-batasan itu dijelaskan Harun Nasution sebagai berikut:

1. Kemerdekaan dalam kemauan dan perbuatan yang menurut pendapat mereka, ada pada manusia.
2. Keadaan Tuhan menjatuhkan hukuman bukan sewenang-wenang, tetapi berdasarkan atas kemerdekaan manusia dalam mempergunakan daya yang diciptakan Tuhan dalam dirinya untuk berbuat baik atau berbuat jahat.
3. Keadaan hukuman-hukuman Tuhan, sebagai kata al-Bayadi, tak boleh tidak mesti terjadi.²³

Untuk memperkuat pendapatnya golongan ini mengemukakan beberapa ayat al-Qur'an sebagai dalilnya, di antaranya QS. al-Ma'idah ayat 48

... وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا
الْخَيْرَاتِ . (المائدة : ٤٨)

"Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan" (al-Maidah: 48)

QS. al-An'am ayat 149

قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ (الانعام : ١٤٩)

²³ Ibid., 122.

“Katakanlah: “Allah mempunyai hujjah yang jelas lagi kuat; maka jika Dia menghendaki, pasti Dia memberi petunjuk kepada kamu semuanya” (al-An’am: 149).

QS. Yunus ayat 99

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى
يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ (يونس : ٩٩)

“Dan jikalau Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang yang di muka bumi seluruhnya. Maka apakah kamu (hendak) memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya” (Yunus: 99).

Ayat-ayat di atas menurut golongan Māturīdī Samarkand menunjukkan bahwa sebenarnya Allah berkuasa membuat manusia yang ada di bumi ini semuanya beriman, atau menjadikan semuanya di dalam petunjuk Allah. Namun Allah tidak melakukannya, hal ini disebabkan oleh adanya kemerdekaan dalam kemauan dan perbuatan yang memang dimiliki manusia.

Bagi Ash’ariyah akal mempunyai daya yang kecil dan manusia tidak mempunyai kebebasan atas kehendak dan perbuatannya. Oleh sebab itu kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan haruslah berlaku dengan semutlak-mutlaknya. Tuhan tidak terikat kepada apapun, baik kepada janji-janji, norma-norma keadilan dan lain sebagainya, sebagaimana pendapat Mu’tazilah. Menurut Abū Hasan al-Ash’ari Tuhan tidak tunduk kepada siapapun, di atas Tuhan tidak ada suatu zat lain yang dapat membuat hukum dan bisa mengatur perbuatan Tuhan, bahkan Tuhan dapat meletakkan beban yang tak bisa dipikul manusia.²⁴ Tuhan menurut al-Dawānī sebagaimana dikutip Harun Nasution adalah pemilik yang bersifat absolut dan berbuat apa saja yang dikehendaki-Nya, tidak ada seorangpun yang dapat mencela perbuatan-Nya, sekalipun menurut akal

²⁴ al-Ash’ari, *al-Luma’*, 47-59.

manusia hal itu tidak adil.²⁵ Selanjutnya menurut al-Ghazālī Tuhan dapat berbuat apa saja yang dikehendaki-Nya, memberikan hukuman kepada seseorang menurut kehendak-Nya, bahkan dapat memberi pahala kepada orang kafir dan menyiksa orang mu'min jika menghendaki-Nya. Tuhan bisa juga meletakkan beban yang tak dapat dipikul manusia.²⁶ Faham kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan yang digambarkan oleh Ash'ariyah ini cenderung kepada faham Jabariyah yang sama sekali memberikan peluang bagi manusia untuk usaha. Namun demikian adanya konsep *al-Kasb* yang dikemukakan imam al-Ash'ari mengeluarkan golongan ini dari faham Jabariyah.

Adapun dalil-dalil yang digunakan oleh Ash'ariyah untuk mendukung pendapatnya adalah QS al-Baqarah ayat 253:

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَتَلْنَا الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنْ
 اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ
 يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ (البقرة: ٢٥٣)

“Dan kalau Allah menghendaki, niscaya tidaklah berbunuh-bunuhan orang-orang (yang datang) sesudah rasul-rasul itu, sesudah datang kepada mereka beberapa macam keterangan, akan tetapi mereka berselisih, maka ada di antara mereka yang beriman dan ada (pula) di antara mereka yang kafir. Scandainya Allah menghendaki, tidaklah mereka berbunuh-bunuhan. Akan tetapi Allah berbuat apa yang dikehendaki-Nya” (al-Baqarah: 253).

QS. Yunus ayat 99

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى
 يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ (يونس: ٩٩)

“Dan jikalau Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang yang di muka bumi seluruhnya. Maka apakah kamu (hendak) memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya” (Yunus: 99).

²⁵ Harun, *Teologi*, 118.

²⁶ al-Ghazālī, *Ihyā'*, I, 146.

QS. al-Sajadah ayat 13

وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ
الْحِنَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ (السجدة : ١٣)

“Dan kalau Kami menghendaki niscaya Kami akan berikan pada tiap-tiap jiwa petunjuk (bagi)-nya, akan tetapi telah tetapkan perkataan (ketetapan) daripadaKu; “Sesungguhnya akan Aku penuhi neraka Jahannam itu dengan jin dan manusia bersama-sama” (al-Sajadah: 13).²⁷

Dalam pandangan golongan Ash’ariyah ayat-ayat di atas merupakan dalil bahwa Tuhan berkuasa dan berkehendak secara mutlak. Kehendak Tuhan itu haruslah berlaku, sebab jika kehendak Tuhan itu tidak berlaku pastilah Tuhan lupa, lalai dan bersifat lemah, sedang sifat lemah mustahil bagi Tuhan. Manusia berkehendak setelah Tuhan menghendaki agar manusia berkehendak dan tanpa dikehendaki oleh Tuhan manusia tidak akan berkehendak apa-apa. Ini menunjukkan bahwa kekuasaan dan kehendak Tuhan harus berlaku semutlak-mutlaknya, sebab tanpa pengertian seperti ini maka kekuasaan dan kehendak Tuhan tidak mempunyai arti apa-apa, demikian menurut imam al-Ash’ari.²⁸

Maturīdī Bukhara mempunyai faham yang sama dengan Ash’ariyah yaitu bahwa Tuhan mempunyai kekuasaan yang mutlak. al-Bazdāwī dalam kitab “*Uṣūl al-Dīn*” menyatakan bahwa Tuhan mempunyai otoritas untuk berbuat apa saja dan menentukan segala-galanya menurut kehendak-Nya, tidak ada seorangpun yang dapat menentang dan memaksa Tuhan dan tidak ada pula larangan-larangan bagi Tuhan.²⁹ Namun demikian kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan dalam faham Maturīdī Bukhara tidaklah semutlak dalam faham Ash’ariyah,

²⁷ QS. al-An’am ayat 11 dan QS. al-Buruj ayat 16 menurut kaum Ash’ariyah dengan jelas menunjukkan kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan.

²⁸ Lihat al-Ash’ari, *al-Lumā’*, 47 dan 57.

²⁹ al-Bazdāwī, *Uṣūl al-Dīn*, 130.

hal ini disebabkan perbedaan mereka dalam memahami tentang perbuatan manusia sebagaimana akan dijelaskan.

C. Keadilan Tuhan.

Pemahaman tentang keadilan Tuhan tidak bisa terlepas dari pemahaman kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan dan kebebasan manusia dalam berkehendak dan berbuat yang menjadi pertentangan dalam teologi Islam. Bagi kelompok teologi rasional yang menekankan kepada adanya kebebasan manusia, maka keadilan Tuhan mereka tinjau dari sudut pandang kepentingan manusia. Sebaliknya bagi kelompok teologi tradisional yang mempunyai faham tidak adanya kebebasan manusia, maka keadilan Tuhan mereka tinjau dari sudut pandang bahwa Tuhan sebagai pemilik alam semesta yang bebas secara mutlak memberlakukan apa saja yang menjadi milik-Nya sesuai dengan kehendak-Nya. Keadilan Tuhan merupakan salah satu ajaran pokok dari lima ajaran pokok Mu'tazilah,³⁰ menurut mereka Tuhan harus berbuat adil dan tidak boleh berbuat zalim. Menurut Abū Huzail sebagaimana dikutip Harun Nasution, Tuhan sebenarnya berkuasa untuk bersikap zalim tetapi mustahil Tuhan bersikap zalim, sebab hal itu membawa kepada kurang sempurnanya sifat Tuhan; dan menurut al-Nazzām bukan hanya mustahil Tuhan bersikap zalim, bahkan Tuhan tidak kuasa untuk bertindak zalim. Tuhan tidak bisa dikatakan mempunyai qudrat untuk berbuat salah dan jahat, karena hal itu tidak masuk dalam kekuasaan Tuhan, demikian menurut al-Nazzām.³¹

Prinsip keadilan Tuhan menurut Mu'tazilah digambarkan oleh A. Hanafi sebagai berikut:

³⁰ Kelima ajaran pokok *Mu'tazilah* telah dijelaskan di atas.

³¹ Lihat Harun, *Teologi*, 47 Bandingkan dengan al-Shahrastāni, *al-Milal*, I, 54.

Semua perbuatan Tuhan bersifat adil dan tidak ada satupun perbuatan Tuhan yang dapat dikatakan salah atau zalim. Tuhan menurut mereka tidak berbuat suatu perbuatan kecuali ada tujuan dan hikmahnya bagi manusia, sebab perbuatan yang tidak ada tujuan dan hikmahnya adalah perbuatan ngawur, hal ini sama sekali tidak layak bagi Tuhan. Orang yang bijaksana adalah orang yang dapat mengambil manfaat perbuatannya untuk dirinya sendiri atau memberi manfaat kepada orang lain; oleh karena Tuhan tidak perlu mengambil manfaat untuk dirinya sendiri, maka perbuatan-perbuatan-Nya dimaksudkan untuk memberi manfaat kepada manusia. Dengan demikian alam semesta ini berjalan menurut tujuan yang telah ditentukan Tuhan. Gerakan bintang, pergantian siang dan malam, gunung berapi dan bencana alam dan sebagainya, kesemuanya ada tujuannya, yakni untuk kebaikan bagi manusia di dunia. Timbulnya berbagai macam keburukan yang tidak dapat diketahui tujuannya oleh manusia bukan berarti Tuhan menghendaki keburukan-keburukan tersebut bagi manusia, akan tetapi lebih disebabkan karena ketidak mampuan akal manusia untuk mengetahui tujuan-tujuan tersebut.³²

Menurut al-Qāḍi Abd al-Jabbār tokoh besar Mu'tazilah, keadilan erat kaitannya dengan hak, sehingga arti keadilan adalah memberikan seseorang akan haknya. Perkataan "Tuhan adil" berarti segala perbuatan Tuhan haruslah baik, Ia tidak dapat berbuat buruk apalagi zalim dan mengabaikan kewajiban-kewajibanNya terhadap manusia. Oleh sebab itu, Tuhan tidak boleh menghukum anak orang musyrik lantaran dosa orang tuanya; tidak boleh pula memberi beban yang tak dapat dipikul manusia, Tuhan harus memberi pahala bagi orang yang ta'at

³² A. Hanafi, *Teologi Islam (Ilmu kalam)* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), 143.

kepada-Nya dan memberi siksa kepada orang yang menentang perintah-Nya.³³

Keadilan Tuhan dalam pandangan Mu'tazilah di atas memberikan pengertian bahwa Tuhan mempunyai kewajiban-kewajiban yang ditentukan oleh diri-Nya sendiri dan kewajiban-kewajiban tersebut harus dihormati-Nya. Pengertian "Tuhan berkewajiban membuat apa yang terbaik bagi manusia" tidak hanya terbatas pada memberi upah pada yang berbuat baik dan memberi hukuman bagi yang berbuat salah, tetapi mencakup segala masalah yang mempunyai relevansi dengan kemaslahatan umat manusia, seperti tidak memberikan beban yang tidak dapat dipikul manusia, memberi daya untuk melakukan kewajiban-kewajiban yang dibebankan pada manusia, pengiriman Rasul dan Nabi untuk menjelaskan yang baik dan buruk dan lain sebagainya, sebab keadilan menuntut Tuhan untuk melaksanakan kewajiban-kewajiban tersebut di atas.³⁴

Dalil-dalil yang digunakan Mu'tazilah tentang keadilan Tuhan adalah QS. al-Nisa' ayat 40

إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكَ حَسَنَةً يُّضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا (النساء : ٤٠)

"Sesungguhnya Allah tidak menganiaya seseorang walaupun sebesar dharrah, dan jika ada kebajikan sebesar dharrah, niscaya Allah akan melipat gandakan dan memberi dari sisi-Nya pahala yang besar" (al-Nisa': 41).

QS. al-Kahfi ayat 49

وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا (الكهف : ٤٩)

³³ Abd. al-Jabbār, *Sharah*, 132.

³⁴ Harun, *Teologi*, 125.

“Dan diletakkanlah kitab, lalu kamu akan melihat orang-orang yang bersalah ketakutan terhadap apa yang (tertulis) di dalamnya, dan mereka berkata: “Aduhai celaka kami, kitab apakah ini yang tidak meninggalkan yang kecil dan tidak (pula) yang besar, melainkan ia mencatat semuanya; dan mereka dapati apa yang telah mereka kerjakan ada (tertulis). Dan Tuhanmu tidak menganiaya seorang juapun” (al-Kahfi: 49)

QS. Fushshilat ayat 46

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَمِيدِ (فصلت:

(٤٦

“Barangsiapa yang mengerjakan amal yang salch maka (pahalanya) untuk dirinya sendiri dan barangsiapa yang berbuat jahat maka (dosanya) atas dirinya sendiri; dan sekali-kali tidaklah Tuhanmu menganiaya hamba-hamba(Nya)” (Fushshilat: 46).³⁵

Ayat-ayat di atas dalam pandangan Mu'tazilah mengandung arti keadilan Tuhan, sebab dalam ayat-ayat di atas Allah menjelaskan bahwa Allah tidak menganiaya seseorang sedikitpun, tidak menahan hak seorang walau sedikit, dan di akhirat nanti seseorang hanya bertanggungjawab atas dosanya sendiri bukan dosa orang lain.³⁶

Māturīdī Samarkand mempunyai faham yang hampir sama dengan Mu'tazilah, walaupun tendensi mereka kepada kepentingan manusia lebih kecil dibandingkan Mu'tazilah. Dalam pandangan mereka Keadilan Tuhan merupakan lawan dari perbuatan zalim Tuhan terhadap manusia; Tuhan tidak membalas kejahatan kecuali dengan balasan yang seimbang dengan kejahatan tersebut. Begitu juga Tuhan tidak akan menganiaya hamba-Nya dan melalaikan kewajiban-kewajiban-

³⁵ Ayat-ayat lain yang juga dibuat dalil *Mu'tazilah* berkaitan dengan keadilan Tuhan adalah QS. Yasin ayat 54 dan QS. Fushshilat ayat 47.

³⁶ al-Qādi Abd al-Jabbār, *Mutashābih al-Qur'an* (Kairo: Dar al-Turats, 1969), 500.

Nya serta mengingkari janji-janji-Nya.³⁷ Dalil-dalil yang dikemukakan golongan ini adalah QS. Ali Imran ayat 9

إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ (ال عمران : ٩)

“*Sesungguhnya Allah tidak menyalahi janji*” (Ali Imran: 9).

QS. al-An’am ayat 160

مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا
وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ (الانعام : ١٦٠)

“*Barangsiapa membawa amal yang baik maka baginya (pahala) sepuluh kali lipat amalnya; dan barangsiapa yang membawa perbuatan yang jahat maka dia tidak diberi pembalasan melainkan seimbang dengan kejahatannya, sedang mereka sedikitpun tidak dianiaya (dirugikan)*” (al-An’am: 16).

Kedua ayat di atas menurut Mātūrīdī Samarkand memberikan penjelasan bahwa Allah tidak membalas perbuatan seorangpun kecuali dengan balasan yang setimpal, dan Allah tidak menyalahi janji-janji-Nya.³⁸

Ash’ariyah menolak pendapat Mu’tazilah yang mengatakan bahwa Tuhan mempunyai tujuan dalam perbuatan-perbuatan-Nya. Bagi golongan ini perbuatan-perbuatan Tuhan tidak mempunyai tujuan, dalam pengertian adanya sebab yang mendorong Tuhan untuk berbuat. Timbulnya kebaikan dan keuntungan bagi manusia akibat dari perbuatan-perbuatan Tuhan, bukanlah sebagai pendorong Tuhan berbuat; sebab Tuhan berbuat itu semata-mata karena kekuasaan dan kehendak mutlak-Nya dan bukan karena kepentingan manusia atau tujuan lainnya. Atas dasar ini maka jelaslah bahwa yang menjadi tendensi golongan ini dalam menyelesaikan keadilan Tuhan adalah kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan.

³⁷ Abū Zahrah, *al-Madzahib al-Islamiyah* (Kairo: Maktabah al-Adab, t.t.), 308.

³⁸ *Ibid.*, 300.

Dalam pandangan golongan Ash'ariyah keadilan berarti menempatkan sesuatu pada tempat yang sebenarnya, yaitu mempunyai kekuasaan mutlak terhadap harta yang dimiliki serta menggunakannya sesuai kehendaknya.³⁹ Dengan demikian maka keadilan Tuhan berarti Tuhan mempunyai kekuasaan yang mutlak terhadap segala yang dimiliki-Nya dan dapat mempergunakannya sesuai kehendak-Nya. zalim adalah menempatkan sesuatu tidak pada tempatnya atau sebagaimana dinyatakan oleh al-Ghazālī menggunakan sesuatu yang menjadi milik orang lain tanpa seizinnya.⁴⁰ Oleh karena Tuhan adalah pemilik yang wujud ini maka Tuhan harus mempunyai kekuasaan yang mutlak terhadap semua yang diwujudkan-Nya; sebab jika tidak, maka Tuhan bersifat zalim. “Tuhan tidak ditanya tentang apa yang diperbuat-Nya tetapi makhluklah yang akan ditanya tentang perbuatannya” demikian bunyi QS. al-Anbiya’ ayat 23 yang dibuat dasar oleh golongan Ash'ariyah.

Tuhan dalam pandangan Ash'ariyah dapat berbuat apa saja yang dikehendaki-Nya; sekalipun hal tersebut tidak adil menurut pandangan manusia. Tuhan tidaklah berbuat salah jika memasukkan semua makhluk-Nya ke dalam surga; begitu pula Tuhan tidaklah berbuat zalim jika memasukkan semua makhluk-Nya ke dalam neraka. Tuhan dapat memasukkan orang kafir ke dalam surga dan memasukkan orang mu'min ke dalam neraka jika menghendaki-Nya. Semua perbuatan Tuhan di atas sekalipun dalam pandangan manusia merupakan ketidakadilan, namun bagi Tuhan hal tersebut adalah keadilan; ini disebabkan upah yang diberikan Tuhan kepada manusia hanya merupakan rahmat-Nya, oleh karenanya hukuman yang ditimpakan kepada manusia tetap merupakan keadilan Tuhan.

³⁹ al-Shahrastāni, *al-Milal*, I, 42.

⁴⁰ Ibid. Bandingkan dengan al-Ghazālī, *Ihyā'*, I, 146.

Tuhan memberikan upah kepada siapa yang dikehendaki-Nya dan tidak ada kewajiban bagi Tuhan memberikan upah itu.⁴¹

Māturīdī Bukhāra mempunyai pendapat yang sama dengan Ash'ariyah. Keduanya sama-sama mendasarkan pada kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan dalam menyelesaikan masalah keadilan Tuhan. Tuhan sebagaimana dinyatakan oleh al-Bazdāwi tidak mempunyai tujuan dan tidak mempunyai unsur pendorong dalam menciptakan alam ini, Tuhan berbuat menurut kehendak-Nya sendiri. Alam diciptakan Tuhan bukan untuk kepentingan manusia tetapi semata-mata sebagai kehendak-Nya. Selanjutnya perkataan “Tuhan bijaksana” bukan berarti semua perbuatan Tuhan harus ada hikmahnya.⁴²

Tidak ditemukan dalil-dalil yang dikemukakan baik oleh Ash'ariyah maupun Māturīdī Bukhāra tentang keadilan Tuhan, namun karena keduanya menitik beratkan pada kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan dalam memahami keadilan Tuhan, maka dalil-dalil kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan itulah yang dijadikan sebagai dalil keadilan Tuhan.

Menurut Harun Nasution faham keadilan Tuhan yang dikemukakan Ash'ariyah dan Māturīdī Bukhāra menimbulkan permasalahan yang rumit, sebab keduanya memahami keadilan Tuhan dari sudut pandang kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan. Kesulitan yang dihadapi kedua golongan ini yaitu jika Tuhan menghukum seseorang yang melakukan kejahatan, maka kejahatan yang dilakukan itu sebenarnya perbuatan Tuhan, dan jika demikian maka Tuhan bersifat tidak adil bahkan zalim. Untuk mengatasi kesulitan ini maka Ash'ariyah menyesuaikan konsep keadilan Tuhan itu dengan konsep *al-kasb* (adanya peran manusia untuk menciptakan perbuatannya), sedang Māturīdī Bukhāra terhindar dari kesulitan itu dengan adanya

⁴¹ Harun Nasution, *Teologi*, 126.

⁴² al-Bazdāwi, *Uṣūl al-Dīn*, 130.

konsep *mashī'ah* dan *riḍā* (perbuatan buruk atas kehendak Tuhan, tetapi perbuatan itu tidak diridai Tuhan.) yang dikemukakannya. Yakni dalam pandangan Māturīdī Bukhāra meskipun berbuat buruk itu atas kehendak Tuhan, tetapi perbuatan itu tidak diridai Tuhan. Sedang melanggar kehendak yang tidak diridai karena menghukum orang yang berbuat jahat tidak dapat dikatakan bahwa Tuhan bersifat tidak adil.⁴³

D. Takdir Dan Kebebasan Manusia.

Permasalahan yang timbul dikalangan para teolog Islam berkaitan dengan masalah takdir dan kebebasan manusia adalah apakah manusia mempunyai kebebasan dan kekuatan sendiri untuk mewujudkan perbuatan-perbuatannya (*free will* atau *free act*) atau tidak mempunyai kemerdekaan dalam menentukan kehendak dan perbuatannya, atau dalam mengertikan hanya terikat taqdir dan kehendak mutlak Tuhan (*fatalism* atau *predestion*) ?.

Berkaitan dengan masalah di atas terdapat dua golongan teologi Islam yang pendapatnya saling kontradiktif; kedua golongan teologi ini kemudian menjadi dasar bagi kelompok teologi Islam lainnya. **Pertama**, kaum Qadariyah yang berpendapat bahwa manusia mempunyai kebebasan dan kekuatan sendiri untuk mewujudkan perbuatan-perbuatannya. Ghailan al-Dimasqi pencetus ide Qadariyah mengatakan bahwa manusia berkuasa atas perbuatan-perbuatannya; atas kekuasaan dan kehendaknya sendiri manusia melakukan perbuatan baik dan jahat.⁴⁴ **Kedua**, kaum Jabariyah yang berpendapat bahwa manusia tidak mempunyai kemerdekaan dalam menentukan kehendak perbuatannya. Menurut Jahm bin Ṣafwān tokoh terkenal kaum Jabariyah, manusia tidak mempunyai kekuasaan

⁴³ Harun, *Teologi*, 127

⁴⁴ al-Ghurabi, *Tārikh*, 33.

apa-apa, ia tidak mempunyai daya, kehendak sendiri, dan pilihan; seluruh perbuatannya dipaksa dengan tidak ada kekuasaan, kemauan dan pilihan baginya. Perbuatan-perbuatan yang diciptakan Tuhan dalam diri manusia tidak ubahnya dengan gerak yang diciptakan Tuhan dalam benda mati. Penisbatan perbuatan kepada manusia bukanlah arti sebenarnya tetapi merupakan arti majazi (kiasan) sebagaimana penisbatan perbuatan tersebut kepada benda mati.⁴⁵

Mu'tazilah dalam hal ini mengikuti faham Qadariyah, menurut mereka manusia mempunyai kekuasaan untuk menciptakan perbuatan baik dan buruknya dan ia berhak mendapatkan pahala atau siksa atas perbuatannya nanti di Akhirat. Tuhan menurut Waşil b. Aṭā' seorang tokoh Mu'tazilah, bersifat bijaksana dan adil. Ia tak dapat berbuat jahat dan bersifat zalim. Tidak mungkin Tuhan menghendaki supaya manusia berbuat hal-hal yang bertentangan dengan perintah-Nya. Tuhan memerintahkan sesuatu kepada manusia kemudian membalasnya. Manusia sendiri yang menciptakan perbuatannya, baik perbuatan baik, buruk, iman, kufur, ta'at dan maksiat; dan atas perbuatan-perbutannya ini manusia memperoleh balasan.⁴⁶

Pendapat yang sama juga dikemukakan oleh al-Qāḍi Abd. al-Jabbār yang menurutnya perbuatan manusia bukanlah diciptakan Tuhan pada diri manusia, tetapi manusia sendirilah yang mewujudkan perbuatan tersebut.⁴⁷ Māturīdī Samarkand dalam hal ini membagi perbuatan menjadi dua yaitu perbuatan Tuhan dan perbuatan manusia. Perbuatan Tuhan mempunyai bentuk penciptaan daya pada diri manusia sedang perbuatan manusia mempunyai bentuk penggunaan daya tersebut oleh

⁴⁵ al-Shahrastāni, *al-Milal*, 85-87.

⁴⁶ Ibid., 47.

⁴⁷ Abd al-Jabbār, *Sharah*, 323.

manusia. Manusia mempunyai kebebasan dalam melakukan perbuatannya, dan perbuatan itu adalah perbuatan manusia dalam arti yang sebenarnya bukan arti kiasan.⁴⁸

Dalil-dalil yang dikemukakan kelompok-kelompok di atas adalah QS al-Nisa' ayat 79

مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ (النساء :

(٧٩

“Apa saja nikmat yang kamu peroleh adalah dari Allah, dan apa saja bencana yang menimpamu, maka dari (kesalahan) dirimu sendiri” (al-Nisa': 79).

QS. al-Kahfi ayat 29

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ (الكهف : ٢٩)

“Dan katakanlah: “Kebenaran itu datangnya dari Tuhanmu; maka barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan barangsiapa yang ingin (kafir) biarlah ia kafir” (al-Kahfi: 29).⁴⁹

QS. al-Nisa' ayat 79 di atas menurut al-Qāḍi Abd al-Jabbār memberikan pengertian bahwa manusialah yang melakukan perbuatan jahat bukan Tuhan, sebab jika Tuhan yang melakukan kejahatan maka perbuatan jahat tersebut tidak mungkin dinisbatkan kepada manusia. Begitu juga QS. al-Kahfi ayat 29 memberikan pengertian bahwa manusia diberi kebebasan untuk beriman atau kafir; seandainya perbuatan manusia itu bukan yang sebenarnya maka ayat ini tidak mempunyai arti sama sekali.⁵⁰

⁴⁸ Harun, *Teologi*, 112.

⁴⁹ Selain kedua ayat di atas ayat-ayat yang juga dijadikan dalil oleh kelompok rasional adalah QS. al-Baqarah ayat 108, QS. Ali Imran ayat 133 dan ayat 164, QS. al-An'am ayat 112, QS. al-Anfal ayat 17, QS. al-Taubah ayat 82, QS. al-Ra'd ayat 11, QS. al-Shaffat ayat 96, QS. Fushshilat ayat 4, QS. al-Ahqaf ayat 14, QS. al-Hadid ayat 22, QS. al-Taghabun ayat 2, QS. al-Insan ayat 30.

⁵⁰ Abd al-Jabbār, *Sharah*, 362.

Dalam masalah perbuatan manusia ini, pandangan Ash'ariyah lebih cenderung kepada pandangan Jabariyah, manusia menurut mereka lemah dan banyak tergantung pada kehendak dan kekuasaan Tuhan. Perbedaan pandangan Ash'ariyah dengan pandangan Jabariyah terletak pada adanya peran manusia dan tidaknya dalam penciptaan perbuatannya, bagi Ash'ariyah selain diciptakan Tuhan manusia juga mempunyai peran dalam perbuatannya, sedang bagi Jabariyah manusia tidak mempunyai peran sama sekali. Untuk menjelaskan masalah ini al-Ash'ari mengemukakan teori *al-kasb* yaitu sesuatu itu terjadi dengan perantara daya yang diciptakan atau sesuatu itu timbul dari *almuktasib* (orang yang memperoleh) dengan perantara daya yang diciptakan.⁵¹ *al-kasb* itu sendiri berarti perbuatan yang terletak di dalam lingkungan kekuasaan daya yang diciptakan, dan diwujudkan dengan perantara daya yang diciptakan.⁵² *al-kasb* (perolehan) pada dasarnya menunjukkan arti keaktifan, sehingga dalam hal ini manusia mempunyai tanggungjawab atas perbuatan-perbuatannya, tetapi karena *al-kasb* itu diciptakan Tuhan maka menjadi hilanglah keaktifan itu dan akhirnya manusia bersifat pasif dalam perbuatannya. Dengan demikian dalam teori *al-kasb* daya untuk berbuat sebenarnya bukanlah daya manusia, tetapi daya Tuhan. Walaupun dalam teori ini terdapat dua perbuatan, namun manusia hanya merupakan alat untuk belakunya perbuatan Tuhan.

Dalil yang digunakan al-Ash'ari untuk mendukung pendapatnya adalah QS. al-Shaffat ayat 96

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ (الصفات : ٩٦)

“Padahal Allah-lah yang menciptakan kamu dan apa yang kamu buat itu” (al-Shaffat: 96).

⁵¹ al-Ash'ari, *Maqālāt*, II, 221.

⁵² al-Shahrastāni, *al-Milal*, I, 79.

QS. al-Insan ayat 30

وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ (الإنسان : ٣٠)

“Dan kamu tidak mampu (menempuh jalan itu), kecuali bila dikehendaki Allah” (al-Insan: 30).

Ayat di atas diartikan oleh al-Ash’ari dengan arti “apa yang kamu perbuat” bukan “apa yang kamu buat”, Dengan demikian ayat di atas mengandung arti bahwa Allah menciptakan kamu dan perbuatan-perbuatanmu. Sedang ayat sesudahnya berarti “kita tidak berkehendak kecuali Allah menghendaki”.⁵³ Dengan demikian manusia tidak menghendaki sesuatu jika Allah menghendaki agar manusia menghendaki sesuatu.

Māturīdī Bukhāra mempunyai faham yang sama dengan Māturīdī Samarkand, keduanya sama-sama berpendapat bahwa untuk mewujudkan perbuatan perlu ada dua daya, namun bagi Maturīdī Bukhara manusia tidak mempunyai daya untuk melakukan perbuatan sebagaimana pendapat Māturīdī Samarkand, sebab dalam pandangan Māturīdī Bukhāra hanya Tuhan yang dapat menciptakan. Dengan demikian manusia hanya dapat melakukan perbuatan yang telah diciptakan Tuhan baginya. Dalam hal ini al-Bazdāwi mengatakan bahwa manusia tidak mempunyai daya untuk mencipta. Daya yang ada pada diri manusia hanya bisa untuk menjadikan manusia mampu melakukan perbuatannya.⁵⁴ Dengan demikian hanya Tuhan yang dapat mencipta dan dalam ciptaan Tuhan itu terdapat perbuatan manusia, atau dengan kata lain manusia hanya dapat melakukan perbuatan yang telah diciptakan Tuhan pada dirinya.

⁵³ al-Ash’ari, *al-Lumā’*, 57-70.

⁵⁴ al-Bazdāwi, *Uṣūl al-Dīn*, 107.

Untuk mendukung pendapatnya ini al-Bazdāwi mengemukakan dali-dalil antara lain QS al-Rum ayat 22

وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ (الروم : ٢٢)

“Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah menciptakan langit dan bumi dan berlain-lain bahasamu dan warna kulitmu” (al-Rum: 22).

QS. al-Mulk ayat 13-14

وَأَسْرُوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ . أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (الملك : ١٣-١٤)

“Dan rahasiakanlah perkataanmu atau lahirkanlah; sesungguhnya Dia Maha Mengetahui segala isi hati. Apakah Allah yang menciptakan itu tidak mengetahui (yang kamu lahirkan dan rahasiakan); dan Dia Maha Halus lagi Maha Mengetahui” (al-Mulk: 13-14).

QS. al-Rum ayat 22 memberikan pengertian bahwa Allah menciptakan langit dan bumi serta menciptakan perbedaan ucapan (bahasa) sebagaimana menciptakan warna kulit manusia. Dan QS. al-Mulk ayat 12-13 memberikan pengertian bahwa ucapan manusia baik yang rahasia ataupun yang keras semuanya diciptakan Allah, demikian menurut al-Bazdāwi.⁵⁵

E. Konsep Iman.

Permasalahan yang menjadi pertentangan di kalangan para teolog Islam berkaitan dengan konsep iman adalah: Apakah iman itu cukup hanya sekedar *tasdiq* (membenarkan apa yang didengar) ataukah harus disertai dengan *ma’rifah* (mengetahui benar apa yang diyakini), bahkan harus dengan *‘amal* (dituangkan dalam bentuk perbuatan). Adanya perbedaan faham dikalangan para teolog Islam tentang konsep iman ini

⁵⁵ Abd. Al-Jabbār, *Sharah*, 102-104.

lebih disebabkan perbedaan mereka dalam memahami kekuatan akal dan fungsi wahyu; Apakah tanpa bantuan wahyu akal manusia dapat mengetahui Tuhan, dapat mengetahui perbuatan baik dan buruk, begitu pula wajib berterima kasih kepada Tuhan dan wajib mengerjakan yang baik dan meninggalkan yang buruk sebelum turunnya wahyu.

Bagi Mu'tazilah yang berpendapat bahwa masalah-masalah di atas dapat diketahui oleh akal manusia semata, maka konsep iman tidak sekedar hanya *tasdiq*, dan *ma'rifah* tetapi harus meningkat kepada '*amal*. Iman bagi mereka bukan *tasdiq* dan bukan pula *ma'rifah* tetapi '*amal* yang timbul sebagai akibat *ma'rifah*. Dengan demikian iman menurut Mu'tazilah adalah pelaksanaan dari perintah-perintah Tuhan; seseorang tidak dikatakan sebagai mukmin, jika ia mengetahui Tuhan tetapi tidak melaksanakan perintah-perintah-Nya atau menentang-Nya.⁵⁶ Ayat al-Qur'an yang dibuat sandaran Mu'tazilah dalam hal ini adalah QS. al-Anfal ayat 2

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ (الانفال : ٢)

“Sesungguhnya orang-orang yang beriman itu adalah mereka yang apabila disebut nama Allah gemetarlah hati mereka, dan apabila dibacakan kepada mereka ayat-ayat-Nya, bertambahlah iman mereka (karenanya) dan kepada Tuhanlah mereka bertawakkal”(al-Anfal: 2).

Sikap tawakkal pada akhir ayat ini menuntut manusia untuk melaksanakan usaha sesuai dengan tuntutan yang telah diberikan Allah. Bukan mengabaikan usaha, atau menyia-nyaiakan diri.

Adapun menurut Māturīdī Samarkand iman adalah *tasdiq* bukan dengan lisan, tetapi *tasdiq* dari hasil *ma'rifah*, atau dengan kata lain *tasdiq* yang dihasilkan dari pengamatan akal

⁵⁶ Harun, *Teologi*, 147.

bukan semata berdasarkan al-sam'u (mendengar berdasar wahyu).⁵⁷ Pendapat di atas didasarkan pada QS. al-Hujurat ayat 14 dan QS. al-Baqarah ayat 260

قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ (الحجرات : ١٤)

“Orang-orang ‘Arab badwi itu berkata: “Kami telah beriman”. Katakanlah (kepada mereka): “Kamu belum beriman, tetapi katakanlah ‘kami telah tunduk’. karena iman itu belum masuk ke dalam hatinya”(al-Hujurat: 14).

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولِمَ تُوْمِنُ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ (البقرة : ٢٦٠)

“Dan (ingatlah) ketika Ibrahim berkata: “Ya Tuhanku, perlihatkanlah padaku bagaimana Engkau menghidupkan orang mati”. Allah berfirman: “Belum yakinkah kamu?”. Ibrahim menjawab: “Aku telah yakininya, akan tetapi agar hatiku tetap mantap (dengan imanku)”(al-Baqarah: 260).

Ayat pertama menunjukkan bahwa iman tidak cukup hanya dengan perkataan semata, sementara hati tidak beriman, oleh karenanya iman harus disertai dengan pengakuan hati. Adapun ayat kedua menjelaskan bahwa permintaan Ibrahim yang demikian itu agar imannya disertai dengan hasil ma'rifah. Demikian menurut Abū Manṣūr al-Māturīdī.⁵⁸

Bagi Ash'ariyah, karena masalah-masalah dia atas hanya dapat diketahui dengan informasi wahyu maka iman adalah *tasdiq*, yakni membenarkan apa yang didengar dari wahyu. Al-Shahrastāni menjelaskan bahwa yang dimaksud iman oleh golongan Ash'ariyah adalah membenarkan dengan hati, sedang mengucapkan dengan lisan dan mengerjakan dengan anggota badan merupakan cabangnya; oleh sebab itu barangsiapa membenarkan dalam hatinya akan ke-Esaan Allah

⁵⁷ Abū Manṣūr al-Māturīdī, *Kitāb al-Tauhid* (Istanbul: al-Maktabah al-Islāmiyah, 1979), 89.

⁵⁸ Ibid., 372-381.

dan membenarkan bahwa segala yang dibawa para rasul Allah itu dari Allah, maka dia adalah orang yang beriman.⁵⁹ Dalil yang dikemukakan Ash'ariyah dalam hal ini adalah QS. Ibrahim ayat 4

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ (ابراهيم: ٤)

“Kami tidak mengutus seorang rasulpun, melainkan dengan bahasa kaumnya” (Ibrahim: 4).

Ayat ini menurut al-Ash'ari bahwa informasi tentang agama yang harus diimani itu, disampaikan rasul dengan bahasa kaum dimana rasul itu diutus. Dengan demikian iman berarti *al-tasdiq* terhadap apa yang diturunkan Allah.⁶⁰

Sebagaimana Ash'ariyah, Mātūrīdī Bukhāra juga mempunyai pandangan yang sama berkaitan dengan masalah iman. Iman sebagaimana dinyatakan oleh al-Bazdāwi adalah menerima dalam hati dengan lidah bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan bahwa tidak ada serupa bagi-Nya.⁶¹ Ayat yang menjadi sandaran al-Bazdāwi adalah QS. Yusuf ayat 17

وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ (يوسف : ١٧)

“Dan kamu sekali-kali tidak akan percaya kepada kami, sekalipun kami adalah orang-orang yang benar” (Yusuf: 17).

Ayat di atas menurut al-Bazdāwi merupakan penjelas bahwa iman itu adalah tasdiq, baik secara lisan atau syari'ah.⁶²

Demikian beberapa pandangan teologi para *mutakallimin* (teolog muslim) berserta argumen masing-masing terkait dengan masalah sifat-sifat Tuhan, keadilan Tuhan, kehendak mutlak Tuhan, takdir dan kebebasan manusia dan konsep iman. Pandangan teologi para *mutakallimin* (teolog

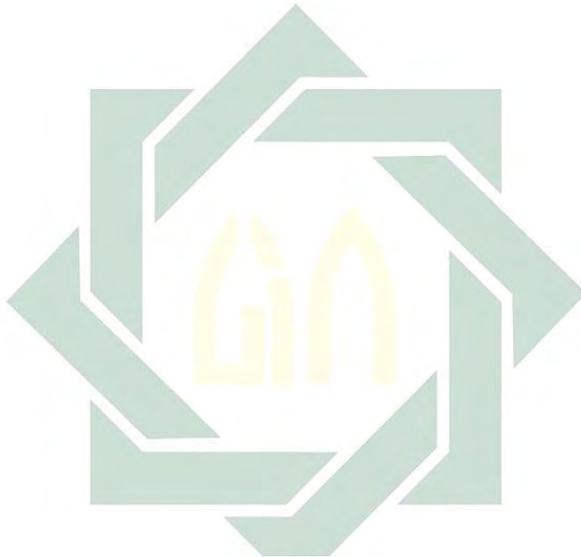
⁵⁹ al-Shahrastāni, *al-Milal*, 101.

⁶⁰ al-Ash'ari, *al-Lumā'*, 123.

⁶¹ al-Bazdāwi, *Uṣūl al-Dīn*, 142.

⁶² Ibid., 145.

muslim) di atas dalam penelitian ini berfungsi sebagai kajian teori untuk melihat pandangan teologi Wahbah al-Zuhaili melalui interpretasinya terhadap ayat-ayat al-Qur'an terkait dengan masalah teologi.



BAB IV INTERPRETASI WAHBAH AL-ZUHAILĪ TERHADAP AYAT-AYAT TEOLOGIS

A. Sifat-sifat Tuhan

Sebagaimana dijelaskan pada bab tiga, bahwa para teolog Islam (*mutakallimīn*) berbeda pendapat tentang masalah sifat-sifat Tuhan. Kelompok salaf menetapkan dan mengimani sifat-sifat tersebut tanpa menyamakan dengan makhluk dan membahas lebih jauh apakah sifat-sifat tersebut merupakan zat Tuhan atau selain dari zat-Nya. Mu'tazilah adalah kelompok yang meniadakan sifat-sifat bagi Tuhan dalam arti sifat-sifat tersebut berada di luar zat Tuhan, sebab sifat-sifat itu harus kekal sebagaimana kekalnya zat Tuhan, dengan demikian adanya sifat-sifat Tuhan akan membawa pemahaman banyaknya yang kekal (*ta'addud al-qudamā*'), demikian ini merupakan bentuk kemusyrikan. Ash'ariyah, Māturīdīyah Samarkand juga Bukhāra adalah kelompok yang menetapkan adanya sifat-sifat Tuhan, masalah banyaknya yang kekal diselesaikan Ash'ariyah dengan menyatakan bahwa sifat-sifat itu bukanlah zat Tuhan tetapi tidak pula lain dari zat Tuhan. Māturīdīyah Samarkand menyelesaikannya dengan menyatakan bahwa sifat tidak dikatakan sebagai zat Tuhan dan bukan pula dari zat-Nya, tetapi sifat-sifat Allah itu *mulāzamah* (ada bersama, atau *inheren*) dengan zat-Nya tanpa adanya pemisah. Maturidiyah Bukhāra menyelesaikannya dengan menyatakan bahwa sifat-sifat Tuhan kekal melalui kekekalan yang terdapat dalam zat Tuhan dan bukan melalui kekekalan sifat-sifat itu sendiri.¹

Untuk mengetahui pandangan Wahbah al-Zuhailī tentang sifat-sifat Tuhan berikut akan dikemukakan

¹ Untuk mengetahui pandangan para teolog Islam (*mutakallimīn*) terkait dengan masalah sifat-sifat Tuhan lihat di bab III.

penjelasannya ketika menafsirkan QS. al-Baqarah ayat 255 sebagai berikut:

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ (البقرة: ٢٥٥). الله هو المتفرد بالألوهية لجميع الخلائق، فلا معبود بحق في الوجود إلا هو، وهو الواحد الأحد الفرد الصمد، الواجب الوجود، ذو الملك والملكوت، الحي الباقي الدائم الذي لا يموت، القائم بذاته على تدبير خلقه، كقوله: وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ (الروم: ٢٥)، الذي لا يشبه أحد من خلقه في الذات ولا في الصفات، ولا في الأفعال، كما قال: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ [الشورى: ١١].^٢

“Allah, tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia Yang Hidup kekal lagi terus menerus mengurus (makhluk-Nya); tidak mengantuk dan tidak tidur. Kepunyaan-Nya apa yang di langit dan di bumi. Tiada yang dapat memberi syafa’at di sisi Allah tanpa izin-Nya? Allah mengetahui apa-apa yang di hadapan mereka dan di belakang mereka, dan mereka tidak mengetahui apa-apa dari ilmu Allah melainkan apa yang dikehendaki-Nya. Kursi Allah meliputi langit dan bumi. Dan Allah tidak merasa berat memelihara keduanya, dan Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar (al-Baqarah: 255). Dia Allah yang mejadi satu-satunya Tuhan bagi semua makhluk, tidak ada yang berhak disembah selain Dia, Dia adalah Esa dan tempat tumpuhan makhluk, wajib wujud-Nya, Maha Penguasa, Yang Hidup dan tidak akan mati, yang zat tetap dan menajdi pengatur seluruh alam sebagaimana firman-Nya “Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah berdirinya langit dan bumi dengan iradat-Nya” (al-Rūm: 25), tidak ada makhluk yang menyerupaiNya baik dalam zat, sifat maupun perbutaan-Nya sebagaimana firman-Nya “Tidak ada sesuatupun yang serupa dengan Dia, dan Dialah yang Maha Mendengar dan Melihat (al-Shūra: 10)”

² Wahbah al-Zuhāifi, *Tafsīr al-Munīr fī al-Aqīdah wa al-Sharī’ah wa al-Manhaj*, Juz II, (Beirut: Dar al-Fikr, 2009), 17.

Dalam penjelasan di atas Wahbah al-Zuhāifī menyatakan bahwa “tidak ada seorang pun dari makhluk Allah yang menyerupai-Nya baik dalam zat maupun sifat-Nya”. Penjelasan ini menunjukkan bahwa dalam pandangan Wahbah al-Zuhāifī zat berbeda dengan sifat, sebab jika zat itu sama dengan sifat tentu Wahbah al-Zuhāifī cukup hanya menyatakan tidak ada makhluk Allah yang menyerupai Zat-Nya atau sifat-Nya. Pandangan Wahbah al-Zuhāifī yang membedakan antara zat dan sifat ini diperkuat dengan penjelasannya ketika menjelaskan QS. al-A’rāf ayat 180 sebagai berikut:

وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ
 مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (الاعراف: ١٨٠). والمراد من الأسماء في الآية والحديث:
 التسميات بلا خلاف، وهي عبارات عن كون الله تعالى على أوصاف شتى،
 منها ما يستحقه لنفسه، ومنها ما يستحقه لصفة تتعلق به، ومنها صفات
 لذاته، ومنها صفات أفعال.³

Hanya milik Allah asmā' al-husnā, maka bermohonlah kepada-Nya dengan menyebut asmā' al-husna itu dan tinggalkanlah orang-orang yang menyimpang dari kebenaran dalam (menyebut) nama-nama-Nya. Nanti mereka akan mendapat balasan terhadap apa yang telah mereka kerjakan (al-A'rāf: 180). Yang disepakai ulama' bahwa maksud Asmā' dalam ayat dan hadits adalah al-tasmiyāt (sesuatu yang dinamai), yaitu ibarat bahwa Allah mempunyai beberapa sifat, diantara sifat-sifat itu ada memang menjadi hak bagi-Nya, ada yang terkait dengan sifat-sifat lainnya, yang untuk zat-Nya dan yang terkait dengan perbuatan-Nya.

Pernyataan di atas semakin mempertegas pandangan Wahbah al-Zuhāifī yang membedakan antara zat dan sifat-sifat Allah, bahkan Wahbah al-Zuhāifī tidak sepakat dengan pandangan salah satu tokoh mazhab Mu'tazilah yaitu al-Zamakhsharī yang menjelaskan dalam kitab tafsir al-Kashshāf

³ Ibid, Juz V, 180.

bahwa tidak ada perbedaan antara zat dan sifat.⁴ Jika dilihat dari pandangan para teolog Islam (*mutakallimīn*) maka pandangan Wahbah al-Zuhāilī ini mempunyai kesamaan dengan kelompok Ash'ariyah, Matūrīdi Samarkand dan Matūrīdi Bukharā, yang berpendapat bahwa sifat Tuhan bukanlah zat Tuhan dan bukan pula lain dari zat Tuhan.⁵ Pandangan ini tentu menimbulkan persoalan sebagai dituduhkan oleh Mu'tazilah yaitu munculnya konsep banyaknya yang kekal (*ta'addud al-Qudama'* atau *multiplicity of eternal*s) yang membawa kepada faham syirik atau polytheis dan tidak dapat dibenarkan dalam ajaran Islam. Untuk menyelesaikan persoalan ini maka Wahbah al-Zuhāilī menjelaskan sebagai berikut:

قُلْ: هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ أَي قُل أَيُّهَا الرَّسُولُ لِمَن سَأَلَكَ عَن صِفَةِ رَبِّكَ وَنَسْبَتِهِ: هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، أَي وَاحِدٌ فِي ذَاتِهِ وَصِفَاتِهِ، لَا شَرِيكَ لَهُ، وَلَا نَظِيرٌ وَلَا عَدِيلٌ. وَهَذَا وَصَفٌ بِالْوَحْدَانِيَّةِ وَنَفْيِ الشَّرْكَاءِ. وَالْمَعْنَى: هُوَ اللَّهُ الَّذِي تَعْرِفُونَهُ وَتَقْرَوْنَ بِأَنَّهُ خَالِقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَخَالِقُكُمْ، وَهُوَ وَاحِدٌ مُتَوَحِّدٌ بِاللَّوْهِيَّةِ، لَا يَشَارِكُ فِيهَا. وَهَذَا نَفْيٌ لَتَعَدُّدِ الذَّاتِ.⁶

“Katakanlah: "Dialah Allah, Yang Maha Esa” yakni katakankah wahai Rasul kepada orang yang bertanya kepadamu tentang sifat dan nisbat Tuhanmu: Dia Allah Yang Maha Esa, yakni Esa dalam sifat dan zat-Nya, tiada sekutu, bandingan, sepadan bagi-Nya. Demikian ini menunjukkan sifat Ke-Esaan Allah dan meniadakan yang serupa bagi-Nya. Artinya adalah bahwa Dialah Allah yang engkau esakan dan engkau tetapkan bahwa Dia adalah pencipta langit, bumi dan kalian semua, Dia Esa dan menjadi satu-satunya Tuhan

⁴ Kritik Wahbah al-Zuhāilī terhadap al-Zamakhshari ini dapat dilihat ketika beliau menjelaskan QS. al-Isra' ayat 110. Lebih jelasnya lihat Wahbah, *Tafsīr*, VIII, 207.

⁵ Lihat literatur-literatur berikut: Musthafa al-Ghuraby, *Tarikh al-Firaq al-Islamiyah* (Mesir: Muhammad Shabih wa Auladuh, t.t), 95-160, Abu Khair Muhammad Ayyub 'Ali, *Aqidah al-Islam wa al-Imam al-Maturidī* (Bangladesh, al-Muassasah al-Islamiyah, 1983), 263, al-Asy'arī, *Kitab al-Luma' fī al-Radd 'ala Ahl al-Zaigh wa al-Bida'* (Kairo: Syarikah Mushamahah, 1955), 34.

⁶ Lihat Wahbah, *Tafsīr*, XV, 868.

serta tidak ada yang menyamai-Nya. Demikian ini meniakn adanya berbilang zat Allah”

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa dalam pandangan Wahbah al-Zuhāifī tidak ada konsep berbilangnya zat Tuhan karena antara zat dan sifat tidak sama, Ke-Esaan Tuhan terkait dengan zat-Nya sementara sifat terkait dengan peranan-Nya terhadap makhluk. Dari penjelasan di atas maka dapat disimpulkan bahwa pandangan Wahbah al-Zuhāifī terkait dengan sifat-sifat Tuhan mempunyai kesamaan dengan kelompok Ash’ariyah, Mātūrīdi Samarkand dan Mātūrīdi Bukhāra yang memahami sifat Tuhan bukanlah zat Tuhan tetapi sifat Tuhan tersebut tidak bisa lepas dari zat Tuhan.

Sebagaimana dikemukakan pada bab dua bahwa perdebatan para teolog Islam (*mutakallimīn*) terkait dengan persoalan sifat-sifat Tuhan tidak hanya sebatas pada eksistensi sifat-sifat Tuhan tersebut tetapi juga pada perdebatan mereka tentang sifat-sifat jasmaniah Tuhan (*anthropomorphisme*) yang memang banyak ditemukan pada teks-teks al-Qur’an seperti sifat *al-istiwā’* (bersemayam), *al-wajh* (wajah), *al-yad* (tangan), *ain* (mata atau pandangan) dan lain-lainnya. Untuk mengetahui pandangan Wahbah al-Zuhāifī terkait dengan masalah ini dapat dilihat pada penafsirannya terhadap beberapa ayat yang mengindikasikan bahwa Tuhan bersemayam di atas Arsy, punya mata (penglihatan), wajah, tangan dan lain-lain. Berikut akan dikemukakan penafsiran Wahbah al-Zuhāifī terkait dengan ayat-ayat al-Qur’an yang ada kaitannya dengan sifat-sifat jasmaniah Tuhan (*anthropomorphisme*).

B. sifat-sifat jasmaniah Tuhan (*anthropomorphisme*).

1. Tuhan bersemayam di atas Arsh.

Diantara sifat-sifat Jasmaniyah Tuhan (*anthropomorphisme*) yang menjadi perdebatan dikalangan

para teolog Islam (*mutakallimīn*) adalah Tuhan bersemayam di atas ‘Arsy.⁷ Pandangan Wahbah al-Zuhailī terkait dengan masalah ini dapat dilihat pada penafsirannya terhadap QS. al-Baqarah ayat 29 sebagai berikut:

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (البقرة: ٢٩). وآية ثُمَّ اسْتَوَىٰ وآية الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ (طه: 5) من مشكلات التفسير، وللعلماء ثلاثة آراء فيها. الرأي الأول لكثير من الأئمة: نقرؤها ونؤمن بها ولا نفسرها، روي عن مالك رحمه الله أن رجلاً سأله عن قوله تعالى: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ فقال: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وأراك رجل سوء. الرأي الثاني للمشبهة: نقرؤها ونفسرها على ما يحتمله ظاهر اللغة وهو أن الاستواء: الارتفاع والعلو على الشيء، أو الانتصاب. وهذا باطل، لأن ذلك من صفات الأجسام، والله تعالى منزّه عن ذلك. الرأي الثالث لبعض العلماء: نقرؤها ونتأولها ونحيل حملها على ظاهرها. فقيل: المعنى استوى، كما قال الشاعر:

قد استوى بشر على العراق ... من غير سيف ودم مهراق
وقيل: استوى بمعنى ارتفع، والمراد- والله أعلم- ارتفاع أمره. وقيل:
استوى بمعنى عمد أو قصد إليها، أي بخلقه واختراعه، واختاره الطبري:
على دون تكييف ولا تحديد.⁸

“Dialah Allah, yang menjadikan segala yang ada di bumi untuk kamu dan Dia berkehendak (menciptakan) langit, lalu dijadikan-Nya tujuh langit. Dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu (al-Baqarah: 29). Tentang ayat

⁷ Untuk mengetahui pandangan para teolog Islam (*mutakallimīn*) terkait dengan masalah ini lihat halaman 31 – 33.

⁸ Lihat Wahbah, *Tafsīr*, Juz I, 131.

“Dia bersemayam” dan ayat “Allah yang Maha Pengasih bersemayam di atas Arsh” (Taha: 20) termasuk ayat-ayat yang sulit ditafsirkan. Dalam hal ini terdapat tiga pendapat ulama’: yaitu: 1. Kelompok mayoritas ulama’ yaitu hanya mengimaninya tanpa menafsirkannya, pendapat ini diriwayatkan dari imam Malik ketika ditanya tentang “Allah Yang Maha Pengasih bersemayam di atas Arsh” beliau menjawab bersemayam itu tidaklah asing namun bagi Allah tidak dapat dirasionalkan, beriman merupakan kewajiban dan bertanya tentang hal tersebut merupakan bentuk bid’ah (mengada-ada), aku melihat engkau (yang bertanya tentang hal tersebut) orang yang buruk. 2. Kelompok musyabbihat (menyerupakan Allah dengan makhluk-Nya) yang memahami sebagaimana arti bahasa, yakni al-istiwa’ (bersemayam) adalah berada di atas sesuatu, pandangan ini tidak dapat dibenarkan karena termasuk sifat-sifat jasad padahal Allah suci dari hal tersebut. 3. Kelompok yang mena’wilkan ayat dari arti dahirnya, hal ini sebagaimana digunakan dalam syair:

*Sescorang telah menguasai penduduk kota Iraq
tanpa harus memcrangi dan mengalirkan darah
Istawa berarti irtifa’ (tinggi) sehingga yang dimaksud ayat adalah
tingginya perkaranya, sebagian berpendapat bahwa istawa berarti
bermaksud atau berkehendak terhadap makhluk-Nya. Al-ṭabari
mengartikan dengan arti tanpa diketahui tata caranya dan batasannya.*

Dalam pernyataan di atas Wahbah al-Zuhailī mengemukakan berbagai pandangan ulama’ terkait dengan arti “Tuhan bersemayam di atas Arsh”. Menurutny terkait dengan masalah ini ada tiga pandangan ulama’ yaitu: **Pertama**, memahami ayat-ayat al-Qur’an tersebut sesuai dengan arti tekstual (*dahir*) ayat namun bentuk dan tata caranya sesuai dengan yang patut bagi Allah sesuai dengan kebesaran-Nya.

Kedua, memahami ayat tersebut sesuai dengan arti tekstual (*dahir*) juga dengan bentuk dan tata caranya. **Ketiga**, memahami ayat-ayat al-Qur’an tersebut dengan arti *majaz* (*aligori*) sehingga ayat-ayat tersebut harus dita’wilkan. Terhadap ketiga pendapat ini Wahbah al-Zuhailī menilai bahwa pandangan yang benar adalah pandangan yang pertama yang memahami ayat-ayat al-Qur’an tersebut

sesuai dengan tektualitas (*dahir*) ayat dan mengembalikan bentuk dan tata caranya kepada Allah sesuai dengan keagungan-Nya. Wahbah al-Zuhaili tidak sepakat dengan pendapat kedua karena menyamakan Allah dengan makhluk-Nya padahal al-Qur'an sendiri telah menjelaskan bahwa Allah tidak bisa disamakan dengan makhluk-Nya, terhadap pendapat ketiga Wahbah al-Zuhaili tidak memberikan komentar hanya menyampaikan begitu saja. Pandangan Wahbah al-Zuhaili dalam masalah ini dapat dilihat dari penafsirannya terhadap QS. al-A'raf ayat 54 sebagai berikut:

إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ ۗ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (الاعراف: ٥٤)

Sesungguhnya Tuhan kamu ialah Allah yang telah menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, lalu Dia bersemayam di atas 'Arsy. Dia menutupkan malam kepada siang yang mengikutinya dengan cepat, dan (diciptakan-Nya pula) matahari, bulan dan bintang-bintang (masing-masing) tunduk kepada perintah-Nya. Ingatlah, menciptakan dan memerintah hanyalah hak Allah. Maha Suci Allah, Tuhan semesta alam. (al-A'raf: 54)

Terkait dengan ayat di atas Wahbah al-Zuhaili menjelaskan sebagai berikut:

فاستواؤه على العرش: هو انفراده بتدبير السموات والأرض، واستيلاؤه على زمام الأمور والسلطة فيهما. ونحن نؤمن كإيمان الصحابة باستواء الله على العرش بكيفية تليق به، من غير تشبيه ولا تكيف، أي من غير تحديد بجهة، ولا تقدير بكيف أو وصف، وتترك معرفة الحقيقة إلى الله، وهذا ما قرره الإمام مالك ومن قبله شيخة ربيعة، فقال: الاستواء

معلوم (أي في اللغة) والكيف (أي كيفية الاستواء) مجهول، والسؤال عن هذا بدعة.⁹

“Bersemayamnya Allah di Arsh adalah kekhususan Allah dalam mengatur langit dan bumi, serta mengendalikan segala urusan pada keduanya. Terkait dengan masalah bersemayamnya Allah di Arsh kami mengimani sebagaimana para sahabat yaitu bersemayam dengan cara yang patut bagi Allah tanpa menyerupakan dan cara sebagaimana Makhluk-Nya, yakni tanpa dibatasi arah, sifat dan tata cara serta menyerahkan hakikatnya kepada Allah. Pendapat ini sebagaimana ditetapkan oleh imam Malik dan gurunya Rabi’ah yang menyatakan bahwa dalam pengertian bahasa bersemayam adalah suatu jelas sementara tata cara beremayang (bagi Allah) tidaklah dapat diketahui”.

Penjelasan di atas semakin mempertegas pandangan Wahbah al-Zuhāifī terkait dalam masalah Allah bersemayam di atas Arsh. Dalam pandangannya ayat-ayat al-Qur’an terkait dengan Tuhan bersemayam di atas Arsh haruslah diimani sebagaimana yang dilakukan oleh para sahabat tanpa harus dijelaskan bagaimana tata caranya, tanpa harus dibatasi dengan ruang dan waktu, namun hakikat dari hal tersebut hanya Allah yang mengetahui. Pandangan senada juga dikemukakan Wahbah al-Zuhāifī ketika menafsirkan QS. Yunus ayat 3 sebagai berikut:

إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكَمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ (يونس: ٣). ثم استوى على العرش استواء يليق بعظمته وجلاله، ولا يعلمه إلا هو، والعرش هو كرسيه أو مركز تدبير الخلائق، وهو أعظم المخلوقات وسقفها، ولا يعلم أحد حقيقة العرش

⁹ Ibid Juz IV, 598-599.

إلا هو سبحانه وتعالى. والله تعالى في استوائه على العرش يدبر أمر
الخالق والملكوت بما يتفق مع حكمته وعلمه.¹⁰

“Sesungguhnya Tuhan kamu ialah Allah Yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, kemudian Dia bersemayam di atas ‘Arsy untuk mengatur segala urusan. Tiada seorangpun yang akan memberi syafa’at kecuali sesudah ada izin-Nya. (Dzat) yang demikian itulah Allah, Tuhan kamu, maka sembahlah Dia. Maka apakah kamu tidak mengambil pelajaran. (Yunus: 3). Kemudian Allah bersemayam di atas Arsh sesuai dengan keagungan-Nya, tidak ada yang mengetahui kecuali Dia, Arsh adalah Kursi-Nya dan pusat untuk mengatur makhluk-Nya dan merupakan tempat dan ciptaan-Nya yang paling agung, tidak seorangpun yang mengetahui hakikat arsh kecuali Dia yang Maha Suci. Arsh merupakan kerajaan Allah dan disinilah Allah mengatur makhluk-Nya sesuai dengan pengetahuan dan kebijakan-Nya”.

Penjelasan Wahbah al-Zuhaili dia atas seakan-akan memperkuat pendapatnya mengapa arti Allah bersemayam di atas Arsh harus dikembalikan kepada Allah, yaitu karena Arsy itu ciptaan Allah yang paling agung yang menjadi pusat dimana Allah mengatur semua makhluk-Nya dan tidak ada seorangpun yang mengetahui besar dan luasnya kecuali Allah, oleh sebab itu semuanya harus dipasrahkan kepada Allah dan bagi manusia tidak layak untuk membahasnya kecuali hanya mengimaninya saja karena manusia tidak mengetahui hakikat yang sebenarnya. Ketika menjelaskan QS. al-Ra’d ayat 2 Wahbah Zuhaili menjelaskan sebagai berikut:

اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ
الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ
لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ (الرعد: ٢). ثم استوى الله تعالى على عرشه
استواء يليق به، والعرش شيء مخلوق، نؤمن به كما أخبر القرآن، وهو

¹⁰ Ibid, VI, 108.

أعظم من السموات والأرض، جاء في الحديث: «ما السموات السبع وما فيهنّ وما بينهنّ في الكرسي إلا كحلقة ملقاة بأرض فلاة، والكرسي في العرش المجيد كتلك الحلقة في تلك الفلاة»¹¹

“Allah-lah Yang meninggikan langit tanpa tiang (sebagaimana) yang kamu lihat, kemudian Dia bersemayam di atas ‘Arasy, dan menundukkan matahari dan bulan. Masing-masing beredar hingga waktu yang ditentukan. Allah mengatur urusan (makhluk-Nya), menjelaskan tanda-tanda (kebesaran-Nya), supaya kamu meyakini pertemuan(mu) dengan Tuhanmu (al-Ra’d: 2). Kemudian Allah bersemayam di atas Arsh sesuai dengan kepatutan bagi diri-Nya. Arsh adalah sesuatu yang diciptakan Allah yang lebih besar dari langit dan bumi, dan kami mengimaninya sesuai dengan apa yang khabarkan al-Qur’an. Dalam hadits disebutkan “Tidaklah langit tujuh, bumi dan apa yang ada diantara keduanya dibandingkan dengan kursi Allah kecuali seperti biji yang berapa pada tanah lapang, di mana langit, bumi dan apa yang ada diantara keduanya itu biji sedang kursi adalah tahan lapang yang sanga luas itu””

Penjelasan Wahbah al-Zuhaili di atas semakin mempertegas keharusan manusia untuk menyerahkan arti Allah bersemayam di atas Arsy hanya kepada Allah semata dan manusia hanya dituntut untuk mengimaninya. Untuk memperkuat pandangannya ini Wahbah al-Zuhaili mengemukakan sebuah hadits yang menjelaskan tentang perbandingan Arsy dengan bumi yang begitu jauh, dengan perbandingan itu maka tidak mungkin manusia bisa mengetahui besar Arsy, dan jika manusia tidak mungkin bisa mengetahui besarnya Arsy bagaimana manusia bisa memahami bersemayamnya Allah di atasnya, dengan argumen ini maka tidak ada jalan bagi manusia untuk memahami kecuali menyerahkan tata caranya sebagaimana kebesaran yang dimiliki Allah dan manusia diharuskan untuk mengimaninya. Dengan mengemukakan hadits di atas pandangan Wahbah al-Zuhaili ini semakin dapat diterima

¹¹ Ibid, Juz VII, 113.

oleh Akal. Pandangan Wahbah al-Zuhāifī dalam masalah Tuhan bersemayam di atas Arsy dapat dilihat dalam penafsirannya terhadap QS. Taha ayat 5 sebagai berikut:

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى (طه: ٥) أَي وَمَنْزِلَ الْقُرْآنِ هُوَ الرَّحْمَنُ الْمُنْعَمُ
بِجَلَائِلِ النِّعَمِ وَدَقَائِقِهَا، وَهُوَ الَّذِي عَلَا وَارْتَفَعَ عَلَى الْعَرْشِ، وَلَا يَعْلَمُ
الْبَشَرُ كَيْفَ ذَلِكَ، بَلْ نُوْمِنُ بِهِ عَلَى طَرِيقَةِ السَّلَفِ الصَّالِحِ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ
بِالْصِّفَاتِ مِنْ دُونِ تَحْرِيفٍ وَلَا تَأْوِيلٍ، وَمِنْ غَيْرِ تَشْبِيهِ وَلَا تَمَثِيلٍ وَلَا
تَعْطِيلٍ، فَهُوَ اسْتَوَاءٌ يَلِيْقُ بِجَلَالِ اللَّهِ وَعَظَمَتِهِ، بَلَا كَيْفٍ وَلَا انْحِصَارٍ،
كَقَوْلِهِ تَعَالَى: يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ (الْفَتْحُ: ١٠) لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَيْسَ بِجِسْمٍ
وَلَا يَشْبَهُ شَيْئًا مِنَ الْحَوَادِثِ.¹²

*“(Yaitu) Tuhan Yang Maha Pemurah. Yang bersemayam di atas ‘Arsy.’”
Yakni yang menurunkan al-Qur’an adalah Allah Yang Maha Pengasih,
pemberi segala nikmat, Dia di atas ‘Arsy yang mana manusia tidak bias
mengetahui bagaimana bentuk dan tata caranya, kita hanya mengimani
sebagaimana ulama’ salaf yang mengimani sifat-sifat tersebut tanpa
mena’wilkan, menyamakan, menyerupakan dan meniadakan, Allah
bersemayam di atas ‘Arsy’ sesuai dengan keagungan dan kebesaran-Nya
tanpa adanya batas hal ini pesis sebagaimana firman Allah “Tangan
Allah di atas tangan mereka” (al-Fath: 10). Karena Allah tidak seperti
manusia yang mempunyai jasad.*

Pada penjelasan di atas Wahbah al-Zuhāifī mempertegas pandangannya bahwa manusia tidak mungkin mengetahui bagaimana Allah bersemayam di atas Arsy, manusia hanya diwajibkan untuk mengimaninya saja tanpa harus mempermasalahkan keharusan keimanan kepada persoalan ini sama dengan keimanan tentang persoalan tangan Tuhan sebagaimana dalam teks QS. al-Fath ayat 10. Pandangan Wahbah al-Zuhāifī ini diperkuat dengan penjelasannya ketika menafsirkan QS. al-Furqān ayat 59.

¹² Ibid, Juz VIII, 586

الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ، ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ أَيَّ أَنْ اللَّهُ الْخَبِيرُ الْعَلِيمُ بِكُلِّ شَيْءٍ هُوَ الَّذِي أَوْجَدَ السَّمَاوَاتِ السَّبْعَ وَالْأَرْضِينَ السَّبْعَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ بِقُدْرَتِهِ وَسُلْطَانِهِ، ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ أَعْظَمَ الْمَخْلُوقَاتِ اسْتِوَاءً يَلِيقُ بِعَظَمَتِهِ، كَمَا يَقُولُ السَّلَفُ، وَهُوَ الْأَصْحَحُ.¹³

“Yang menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada antara keduanya dalam enam masa, kemudian dia bersemayam di atas 'Arsy, yakni Allah yang Maha Mengetahui segala sesuatu telah mewujudkan tujuh langit an bumi dalam enam masa dengan kekuasaan-Nya, kemudian Dia bersemayam sesuai dengan keagungan-Nya di atas Arsy yang merupakan makhluk-Nya yang paling agung, inilah pendapat salah dan merupakan pendapat yang paling benar”.

Dari beberapa penafsiran Wahbah al Zuḥaiḥī terkait dengan ayat-ayat yang menindikasikan bahwa Allah bersemayam di atas Arsy sebagaimana dijelaskan di atas dapat disimpulkan bahwa pandangan Wahbah al Zuḥaiḥī dalam masalah ini memahami arti tektual (*harfiyah*) ayat, adapaun *kaiḥiyah* (tata cara) sesuai dengan keagungan-Nya bukan sebagaimana manusia. Alasan Wahbah al Zuḥaiḥī berpendapat seperti itu disebabkan karena:

- a. Eksistensi Allah tidak sama dengan manusia yang mempunyai anggota badan.
- b. ‘Arsy adalah ciptaan Allah yang tidak ada satupun dari manusia yang mengetahui hakekatnya.
- c. Mengimani bahwa Allah bersemayam di atas ‘Arsy tanpa mempermasahkan bagaimana tata caranya adalah pandangan yang paling benar karena pandangan ini merupakan pandangan semua sahabat dan ulama’ salaf.

¹³ Ibid, Juz X, 103.

Jika dilihat dari pandangan para teolog Islam (*mutakallimin*) maka pandangan Wahbah al Zuḥaiḥī ini mempunyai kesamaan dengan pandangan mazhab teolodi Ash'ariyah. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa dalam masalah Tuhan bersemayam di atas 'Arsy Wahbah al Zuḥaiḥī mengikuti pandangan kelompok Ash'ariyah.

2. Mata (Penglihatan) Tuhan.

Diantara sifat-sifat jasmaniah Tuhan (*anthropomorphisme*) adalah mata (penglihatan) Tuhan.¹⁴ Jika dalam masalah Tuhan bersemayam di atas 'Arsy Wahbah al-Zuḥaiḥī mempunyai kesamaan dengan kelompok Ash'ariyah, apakah dalam masalah penglihatan Wahbah al Zuḥaiḥī juga mempunyai pandangan dengan kelompok Ash'ariyah ?. Untuk menjawab pertanyaan tersebut maka berikut akan dikemukakan penafsiran Wahbah al Zuḥaiḥī terhadap ayat-ayat al-Qur'an terkait dengan permasalahan tersebut.

Diantara pandangan Wahbah al-Zuḥaiḥī terkait dengan sifat jasmani Tuhan yakni mata (penglihatan) Tuhan dapat dilihat dari penafsirannya terhadap QS. Hud ayat 37 sebagai berikut:

وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِّينَا (هود: ٣٧). واصنع الفلك أي السفينة أداة النجاة بأعيننا أي بمرأى منا وبرعايتنا وحفظنا وحراستنا، وتعليمك

¹⁴ Untuk mengetahui pandangan para teolog Islam (*mutakallimīn*) dalam masalah ini lihat literatur-literatur sebagai berikut: 'Abd al-Jabbār, al-Qāḍī. *Tanzīh al-Qur'ān an al-Maṭā'īn*. (Beirut: Dā al-Nahḍah al-Ḥadīthah, t.th.) 404. Al-Ash'arī, *al-Ibānah an Uṣul al-Dīyanah*. (Damaskus: Maktabah Dār al-Bayān, 1990), 104. Aḥmad 'Iwaḍ Allah al-Ḥarbī, *al-Māturīdiyah Dirāsah wa Taqwīmān* (Riyāḍ: Dār al-'Aṣimah, 1413 H.), 267.

بوحينا كيفية الصنع، حتى لا تخطئ، فقولهُ وَوَحِينَا يَعْنِي تَعْلِيمَنَا لَكَ مَا تَصْنَعُهُ، وَيَكُونُ جَمْعُ الْأَعْيُنِ لِلْعِظْمَةِ لَا لِلتَّكْثِيرِ. وَاسْتَعْمَلَ الْقُرْآنُ تَعْبِيرَ الْأَعْيُنِ لِكِمَالِ الْعِنَايَةِ وَتَمَامِ الرِّعَايَةِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى لِمُوسَى: وَلِئْتَصِّنَعَ عَلَيَّ عَيْنِي [طه: ٣٩] وَقَوْلِهِ لِلنَّبِيِّ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا [الطور: ٤٨].^{١٥}

“Dan buatlah bahtera itu dengan pengawasan dan petunjuk wahyu Kami” (Hūd: 37). Buatlah Bahtera yakni perahu media untuk selamat dengan penglihatan dari-Ku yakni pengawasan dan penjagaan-Ku dan memberitahukan kepadamu cara membuatnya sehingga kamu tidak salah. Arti firman Allah “dengan wahyu-Ku” yaitu dengan pemberitahuan-Ku kepadamu apa yang kamu perbuat, digunakan nya kata a’yun (jama’) untuk tujuan mengagungkan bukan untuk mempebanyak jumlah. Penggunaan redaksi a’yun oleh al-Qur’an untuk kesempatan pertolongan dan pengawasan sebagai firman Allah: “dan supaya kamu diasuh di bawah pengawasan-Ku” (Taha: 39) dan Firma Allah kepada nabi Muhammad SAW “Dan bersabarlah dalam menunggu ketetapan Tuhanmu, maka sesungguhnya kamu berada dalam penglihatan Kami” (Tūr: 48)

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa Wahbah al-Zuhāīfī dalam masalah penglihatan Tuhan tidak mengartikan sebagaimana arti *dāhīr* atau tekstual ayat sebagaimana ketika mengartikan ayat-ayat tentang Allah bersemayam di atas Arsy, tetapi beliau mena’wilkan dengan arti pengawasan dan penjagaan. Pandangan yang sama juga dikemukakan Wahbah al-Zuhāīfī ketika menafsirkan QS. Taha ayat 39 sebagai berikut:

وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِئْتَصِّنَعَ عَلَيَّ عَيْنِي (طه: ٣٩) ، وَلِئْتَصِّنَعَ عَلَيَّ

عَيْنِي وَتَرَبَّى عَلَيَّ رِعَايَتِي وَحَفْظِي لَكَ بِمَرَأَى مِنِّي. وَلِئْتَصِّنَعَ عَلَيَّ عَيْنِي^{١٦}

“Dan Aku telah melimpahkan kepadamu kasih sayang yang datang dari-Ku; dan supaya kamu diasuh di bawah pengawasan-Ku” (Taha: 39) yakni

¹⁵ Lihat Wahbah, *Tafsīr*, Juz VI, 380.

¹⁶ Ibid, Juz VIII, 588

agar kamu diasuh dibawah pengawasan-Ku dan Aku menjagamu dengan penglihatan dari Ku.

Pena'wilan mata (penglihatana) Tuhan dengan arti pengawasan dan penjagaan Tuhan tidak hanya dilakukan oleh Wahbah al-Zuhaili ketika menafsirkan kedua ayat di atas tetapi semua ayat yang menunjukkan adanya mata (penglihatan Tuhan) dita'wilkan dengan ta'wil yang sama. Hal ini sebagaimana ketika menafsirkan QS. al-Mu'minun ayat 27, dalam hal ini Wahbah al-Zuhaili menjelaskan sebagai berikut:

فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعِ الْفُلَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحَيْنَا أَي فَمُرْنَا بِأَنْ يَصْنَعِ
السَّفِينَةَ بِحَفْظِنَا وَرِعَايَتِنَا، وَتَعْلِيمِنَا وَإِرْشَادِنَا كَيْفِيَةَ الصَّنْعِ.¹⁷

"Lalu Kami wahyukan kepadanya: "Buatlah bahtera di bawah pengawasan dan petunjuk Kami" akni kemudian aku perintahkan agar membuat perahu dengan penjagaan, pengawasan, pengetahuan, dan petunjuk dari tentang bagaimana membuat (perahu).

Berkaitan dengan QS. al-Tūr ayat 48 Wahbah al-Zuhaili menyatakan sebagai berikut:

وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ لِحُكْمِ
رَبِّكَ أَي إِلَى أَنْ يَحْكُمَ اللَّهُ أَوْ لِقَضَاءِ اللَّهِ، وَالْمَعْنَى: وَاصْبِرْ أَيهَا الرَّسُولُ
عَلَى أَذَى هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ، وَلَا تَبَالٍ بِهِمْ، إِلَى أَنْ يَقَعَ بِهِمُ الْعَذَابُ الَّذِي
وَعَدْنَاهُمْ بِهِ، فَإِنَّكَ بِمُرْأَى وَمَنْظَرِ مَنْ، وَفِي حَفْظِنَا وَحِمَايَتِنَا وَتَحْتِ
كَلَاءَتِنَا.¹⁸

Dan bersabarlah dalam menunggu ketetapan Tuhanmu, maka sesungguhnya kamu berada dalam penglihatan Kami, dan bertasbihlah dengan memuji Tuhanmu ketika kamu bangun berdiri. Dan bertasbihlah kepada-Nya pada beberapa saat di malam hari dan di waktu terbenam bintang-bintang (di waktu fajar). Yakni hingga menghukumi dengan

¹⁷ Ibid, Juz IX., 356

¹⁸ Ibid, Juz XIV, 94

keketaan-Nya. Artinya dan bersabarlah wahai Rasul atas kaum yang menyakitimu, jangan pedulikan mereka sampai Allah menurunkan siksa sebagaimana yang Kami janjikan karena Engkau dalam penglihatan dan pengawasan Kami.

Pandangan senada juga dikemukakan Wahbah al-Zuhaiḥi ketika menjelaskan QS. al-Qamar ayat 14 sebagai berikut:

تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا، جَزَاءَ لِمَنْ كَانَ كُفِرَ أَي تَسِيرَ بِمَنْظَرٍ وَمَرَأَى مِنَّا وَحَفِظَ
وَحِرَاسَةَ لَهَا، جَزَاءَ لَهُمْ عَلَى كُفْرِهِمْ بِاللَّهِ، وَانْتِصَارًا لِنُوحٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ،
لَأَنَّهُ نِعْمَةٌ مِنَ اللَّهِ، وَتَكْذِيبِهِ كُفْرَانٌ أَوْ جُحُودٌ لَتِلْكَ النِّعْمَةِ.¹⁹

Yang berlayar dengan pemeliharaan Kami sebagai belasan bagi orang-orang yang diingkari (Nuh). Engkau berjalan dengan pandangan dan pengawasan dari-Ku sebagai balasan atas kekufuran mereka (kaum Nuh) kepada Allah dan sebagai bentuk pertolongan kepada Nuh dan demikian itu merupakan nikmat dari Allah sedang kekufuran meruakan bentuk keingkaran terhadap nikmat tersebut.

Dari beberapa penjelasan Wahbah al-Zuhaiḥi terhadap ayat-ayat al-Qur'an terkait dengan permasalahan mata (penglihatan) Tuhan sebagaimana dijelaskan di atas, mak tidak satupun ayat yang difahami dengan arti tektual (*harfiyah*) ayat. Semua ayat-ayat tersebut dita'wilkan dengan arti penglihatan, pengawasan dan pemeliharaan. Pena'wilan ayat-ayat tersebut menunjukkan bahwa dalam pemasalahan ini pandangan Wahbah al-Zuhaiḥi tidaklah sama dengan masalah Tuhan bersmayam di atas 'Arsy yang memahami arti ayat sebagaimana arti tektual (*harfiyah*) ayat. Pandangan Wahbah al-Zuhaiḥi ini jika dikaitkan dengan pandangan mazhab teologi Islam (*mutakkallimin*) maka mempunyai kesamaan dan kecenderungan ke mazhab rasional yaitu Mu'tazilah dan Mātūridi Samarkand dan

¹⁹ Ibid, Juz XIV, 169

bertolak belakang dengan pandangan kelompok moderat yaitu Ash'ariyah dan Matūridī Bukhārā. Menurut analisis penulis pandangan Wahbah al-Zuhāilī ini sangat mungkin dipengaruhi oleh pandangannya dalam masalah fiqh yang cenderung mengikuti mazhab fiqh rasional yaitu mazhab Hanafiyah yang menggunakan *ra'yu* (rasio) dalam mengeksplorasi hukum-hukum Islam dibandingkan dengan ke tiga mazhab fiiqh lainnya yaitu Maliki, Syafi'i dan Hanbali.

3. Tangan Tuhan

Terkait dengan persoalan Tuhan bersemayam di atas 'Arsy Wahbah al-Zuhāilī cenderung mengikuti mazhab teologi Ahli Sunnah (Ash'ariyah) yang memahami secara tektual (*ḥarfīyah*) ayat tanpa harus diketahui tata caranya, sementara terkait dengan persoalan penglihatan Tuhan Wahbah al-Zuhāilī cenderung ke mazhab raional (Mu'tazilah) yang mengartikan ayat secara majaz atau menawilkannya.²⁰ Lalu bagaimanakah pandangan Wahbah al-Zuhāilī terkait dengan masalah tangan Tuhan?. Untuk mengetahui pandangan Wahbah al-Zuhāilī terkait dengan masalah ini maka berikut akan dikemukakan penjelasannya terkait dengan ayat-ayat al-Qur'an yang mengindikasikan adanya tangan Tuhan. Diantara ayat-ayat tersebut adalah

²⁰ Untuk mengetahui pandangan para teolog Islam (*mutakallimīn*) dalam masalah ini lihat literatur0literatur sebagai berikut: 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ Uṣūl al-Khamsah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1960), 228-229. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Ghaib*, Juz XII (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), 44. Bandingkan dengan Nāṣir al-Dīn 'Abd Allah ibn 'Umar al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, Juz II (Beirut: Dār Adir, 2001), 135. Abū al-Ḥasan al-Ash'arī, *al-Ibānah fi Uṣūl al-Diyānah* (Damaskus: Maktabah Dār al-Bayān, 1990), 106-108. Bandingkan dengan Abū Zahrah, *Tarīkh al-Madhāhib al-Islamiyyah* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.), 154.

QS. al-Maidah ayat 64 dimana dalam hal ini Wahbah al-Zuhaili menjelaskan sebagai berikut:

قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ (المائدة: 64). وصفوا الله تعالى بأنه فقير وهم أغنياء، ووصفوه بالبخل بقولهم: يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ أي قال بعض اليهود- لما أصيب بأزمة مالية بسبب تكذيبه النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، ونسب إلى الأمة لتكافلها فيما بينها-: إن الله بخيل. وغل اليد: مجاز عن البخل، ويد الله مغلولة: بخيلة وبسطها: كناية عن الجود والكرم. فهم لا يعنون بذلك أن يد الله موثقة، ولكن يقولون: بخيل يعني أمسك ما عنده من موارد الرزق بخلا. قال تعالى: وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ، فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا [الإسراء: ٢٩] يعني أنه ينهى عن البخل وعن التبذير وهو زيادة الإنفاق في غير محله. وعبر عن سعة الجود ببسط اليدين، لأن الجواد يعطي بكلتا يديه. والعقيدة في هذا المعنى نفي التشبيه عن الله تعالى، وأنه ليس بجسم ولا جارحة، كما قال ابن عطية.²¹

“Orang-orang Yahudi berkata: "Tangan Allah terbelenggu", sebenarnya tangan merekalah yang dibelenggu dan merekalah yang dilaknat disebabkan apa yang telah mereka katakan itu. (Tidak demikian), tetapi kedua tangan Allah terbuka; Dia menafkahkan sebagaimana Dia kehendaki.” (al-Māidah: 64) Mereka (orang-orang Yahudi) mensifati diri mereka orang-orang kaya sedang Allah mereka sifati dengan fakir kikir, mereka mengatakan: “tangan Allah terbelenggu”, yakni ketika sebagian orang Yahudi tertimpa kesulitan mendapatkan harta akibat mendustakan Nabi, dia mengatakan bahwa Allah itu kikir, karena arti terbelenggunya tangan itu arti majaz dari kikir, sehingga yang dimaksud terbelenggunya tangan Allah itu adalah bahwa Allah kikir, sedang maksud terbukanya tangan itu kinayah dari sifat dermawan. Perkataan mereka (orang-orang Yahudi) bahwa tangan Allah itu terbelenggu bukan berarti tangan Allah

²¹Wahbah, *Tafsir*, Juz III, 606.

terbelenggu dengan sesungguhnya tetapi yang dimaksudkan mereka adalah bahwa Allah itu kikir tidak mau memberikan rejeki. Allah berfirman: “Dan janganlah kamu jadikan tanganmu terbelenggu pada lehermu dan janganlah kamu terlalu mengulurkannya karena itu kamu menjadi tercela dan menyesal.(al-Isrā’: 29), yakni Allah melarang kikir dan berlebihan dalam membelanjakan harta secara tidak proporsional Allah membuat ibarat tentang kedermawanan dengan kedua tangan terbuka karena kedermawanan itu ditunjukkan dengan memberikan sesuatu dengan kedua tangan. Keyakinan yang demikian ini menghilangkan sifat *tashbīh* (menyerupakan Allah dengan makhluk-Nya) karena Allah bukanlah jisim sebagaimana dikemukakan oleh Ibnu Atiyah.

Pernyataan di atas menunjukkan bahwa dalam pandangan Wahbah al-Zuhāifī yang dimaksud dengan terbelenggunya tangan bukan arti tektual (*harfiyah*) ayat tetapi arti majaz dari sifat kikir. Pengertian seperti itu menurut Wahbah untuk menghilangkan sifat *tashbīh* (menyerupakan Allah dengan makhluk-Nya), sebab jika ayat di atas diartikan secara tektual maka Allah tidak ubahnya dengan manusia yang mempunyai jasad seperti tangan dan sifat-sifat jasmania (*anthropomorphisme*) dan yang demikian itu tidak mungkin bagi Tuhan. Pandangan yang sama juga dikemukakan Wahbah al-Zuhāifī ketika menafsirkan QS. al-Dzariyat ayat 47 sebagai berikut:

وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ (الذاريات: ٤٧) أي ولقد بنينا السماء بقوة وقدرة، وإنا لذوو قدرة وسعة على خلقها وخلق غيرها، فنحن قادرون، لا نعجز عن ذلك، ولا يمسنا تعب ولا نصب.”

“Dan langit itu Kami bangun dengan kekuasaan (Kami) dan sesungguhnya Kami benar-benar berkuasa” (al-Zāriyāt: 47) yakni sungguh Kami telah membangun langit dengan kekuatan dan kekuasaan-Ku, dan Kamilah yang mempunyai kekuasaan untuk menciptakan langit dan yang lainnya, Kami Maha Kuasa tidak ada kesulitan bagi Kami (menciptakan langit dan makhluk lainnya)

²² Ibid, Juz XIV, 44.

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa dalam pandangan Wahbah al-Zuhaili kata *aidin* (tangan) diartikan dengan arti majaz yakni kekuatan dan kekuasaan, pandangan ini sama dengan yang dikemukakan Wahbah al-Zuhaili ketika menafsirkan kata *yadun* (tangan) dalam QS. al-Maidah ayat 64. Jika pandangan ini dikaitkan dengan pandangan para teolog Islam (*mutakallimīn*) maka pandangan Wahbah al-Zuhaili ini mempunyai kesamaan dengan pandangan mayoritas kelompok ulama' kalam (teolog muslim) yaitu Mu'tazilah, Maturidi Samarkand dan Maturidi Bukhara.²³

Jika dalam kedua ayat di atas Wahbah al-Zuhaili mempunyai pandangan yang sama dengan kelompok Mu'tazilah, kemudian apakah dalam ayat-ayat lain beliau juga mempunyai kesamaan pandangan dengan kelompok Mu'tazilah ?, untuk mengetahui hal tersebut maka berikut akan dikemukakan pandangan Wahbah al-Zuhaili ketika menafsirkan QS. a-Zumar ayat 67 sebagai berikut:

وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ (الزمر: ٦٧) . فالمراد باليمين: القدرة. وهذه الجملة في رأي الخلف تمثيل لحال عظمة الله تعالى وكمال تصرفه ونفاذ قدرته بحال القابض على الأرض كلها والسماوات جميعها. ويرى السلف وجوب الإيمان بهذه الظواهر، والاعتقاد بالقبضة واليمين، لأن الأصل في الكلام حمله على الحقيقة،

²³ Lihat 'Abd al-Jabbār, *Tanzih*, 393. Abū Maṣṣūr al-Māturīdī, *Ta'wīlāt Ahli al-Sunnah: Tafṣīr al-Māturīdī*, Juz IX (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2005), 390. Husām al-Dīn al-Saghnaqī, *al-Kāfī Sharkh al-Bazdawī*, Juz I (Riyāḍ: Maktabah al-Rushd, 2001), 238.

ويقولون: رأي السلف أسلم، ورأي الخلف أحكم. وإني أميل إلى
الأسلم.²⁴

“Dan mereka tidak mengagungkan Allah dengan pengagungan yang semestinya padahal bumi seluruhnya dalam genggaman-Nya pada hari kiamat dan langit digulung dengan tangan kanan-Nya. Maha Suci Tuhan dan Maha Tinggi Dia dari apa yang mereka persekutukan” (al-Zumar: 67) yang dimaksud dengan kata “al-yamīn” adalah “al-qudrah” kekuasaan. Dalam pandangan ulama’ khalaf pernyataan ini merupakan tamsil (perumpamaan) dari posisi dan keagungan Allah dalam melestarikan apa yang menjadi kebijakan-Nya, Allahlah menguasai langit dan bumi. Pandangan ulama’ salaf dalam hal ini hanyalah mengimani tektual (dahir) ayat dan menyakini arti genggaman dan tangan (tidak mengartikan dengan arti majaz) karena kaidah asal kalimat itu harus diartikan dengan arti hakikat, pandangan ini lebih slamat sementara pandangan ulama’ khalaf lebih bijak namun dalam hal ini saya memilih yang lebih slamat.

Dalam penjelasan di atas Wahbah a-Zuhāifi mengemukakan dua pandangan yang dari ulama’ kalam yakni ulama’ salaf yang mengartikan dengan arti tektual (*dāhir*) ayat tanpa mena’wilkan dengan arti majaz sementara ulama’ khalaf mengartikan dengan arti majaz (mena’wilkan dengan arti) terhadap kedua pendapat ini Wahbah al-Zuhāifi memilih pendapat ulama’ salaf yang mengartikan dengan arti tektual (*dāhir*) ayat karena menurutnya makna inilah yang lebih selamat walaupun pandangan ulama’ khalaf lebih bijaksana. Apa yang dikemukakan oleh Wahbah al-Zuhāifi ini tentu bertentangan dengan ketika menjelaskan QS. al-Maidah ayat 64 dan QS. al-Dzariyah ayat 47, karena dalam kedua ayat di atas beliau cenderung ke kelompok Mu’tailah, Māturidi Samarkand dan Māturidi Bukhara sementara dalam ayat ini beliau cenderung ke kelompok Ash’ariyah, hal ini menunjukkan bahwa Wahbah al-Zuhāifi dalam masalah ini tidak terikat pada kelompok tertentu sehingga beliau bebas

²⁴ Ibid, Juz XII, 365.

menentukan pandangannya. Kecenderungan Wahbah al-Zuhailī ke kelompok Ash'aiyah dapat pula dilihat ketika menafsirkan QS. al Fath ayat 10 sebagai berikut:

إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا (الفتح: ١٠). قوله: إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ عَلَى طَرِيقِ التَّخْيِيلِ وَالتَّمثِيلِ، وَلَا جَارِحَةَ هُنَاكَ. ومذهب السلف رضوان الله عليهم: الإيمان الظاهري بما يسمى يد الله، مع تنزيه المولى عن مشابهة الحوادث وصفات الأجسام وإثبات الجوارح (الأعضاء) له، ويقولون: إن معرفة حقيقة اليد هنا فرع عن معرفة حقيقة الذات، ولن يستطيع المخلوق ذلك، فالأولى التفويض في معرفة الحقيقة لله تعالى، مع الإيمان الكامل بكل ما جاء في القرآن والسنة الثابتة. ومذهب الخلف: تأويل اليد بالقدرة أو القوة أو النصرة أو النعمة، على طريق الاستعارة بالكناية، كما تقدّم في البلاغة. واستعمال اليد هنا بمعنى الغلبة والنصرة ونعمة الهداية، فهو مجاز، والله تعالى منزّه عن الجوارح وعن صفات الأجسام. ويعتقد السلف بوجود يد الله تعالى، لا كالأيدي، لأنه ليس كمثل شيء، وهذا أسلم، وإن كان المجاز أولى عقلا وأحكم رأيا، ونفوض الأمر لله مع الإيمان بما ورد في القرآن والسنة الصحيحة.²⁵

“Bahwasanya orang-orang yang berjanji setia kepada kamu sesungguhnya mereka berjanji setia kepada Allah. Tangan Allah di atas tangan mereka, maka barangsiapa yang melanggar janjinya niscaya akibat ia melanggar janji itu akan menimpa dirinya sendiri dan barangsiapa menepati janjinya kepada Allah maka Allah akan memberinya pahala yang besar”, (al-Fath: 10), maksud firman Allah: “mereka berjanji setia kepada Allah” adalah tamsil (perumpamaan) sehingga bukan berarti adanya jasad. Madzhab salaf dalam hal ini

²⁵ Ibid, Juz XIII, 487

mengimani sebagaimana tekstual (dāhir) ayat terkait dengan tangan Allah yakni dengan mensucikan Allah dari sifat-sifat makhluk, mereka berpendapat bahwa mengetahui hakekat tangan di sini merupakan bagian dari mengetahui hakekat zat Allah yang mana makhluk tidak mungkin mampu mengetahui aslinya, oleh karena itu mengimani informasi sebagaimana dikemukakan oleh al-Qur'an dan Hadits serta menyerahkan hakekatnya kepada Allah [itu lebih baik. Adapun mazhab khalaf mena'wilkan kata yad (tangan) dengan arti kekuasaan, kekuatan, pertolongan dan nikmat yakni dengan mengatikan sebagai kinayah (perumpamaan) sebagaimana dalam ilmu balaghah. Dengan demikian penggunaan kata yad dalam masalah ini berarti penguasaan, pertolongan dan nikmat dalam arti majaz karena Allah suci dari jasad dan sifat-sifat yang menyertainya. Ulama' salaf menyakini adanya tangan Allah namun tidak sebagaimana tangan manusia karena tidak ada sesuatupun yang menyerupai Allah, pandangan ini yang lebih selamat walaupun menggantikan dengan arti majaz walaupun lebih rasional. Dalam masalah ini kami menyerahkan hakekatnya kepada Allah, kami hanya mengimaninya sebagaimana yang diinformasikan dalam al-Qur'a dan Hadits.

Pernyataan Wahbah al-Zuhāifi di atas semakin memperjelas pandangannya terkait dengan masalah tangan Allah, yakni mengimani dan menyerahkan hakekatnya kepada Allah demikian ini lebih selamat dari pada mengartikan dengan arti majaz walaupun lebih rasional. Dari beberapa penjelasan terkait dengan penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang mengindikasikan adanya tangan Allah Wahbah al-Zuhāifi tidak cenderung ke mazhab secara khusus sebagaimana ketika membahas masalah Tuhan bersemayam di atas Arsy dan penglihatan (mata) Allah. Menurut penulis pandangan Wahbah al-Zuhāifi menunjukkan ketidak konsistennya terhadap pemikiran teologi, disisi lain nampaknya beliau tidak mau terjebak pada pandangan aliran teologi tertentu sehingga dalam hal ini bebas mengikuti mazhab tologi mana saja yang dianggap relevan.

4. Wajah Tuhan

Diantara ayat-ayat al Qur'an yang mengindikasikan adanya sifat-sifat jasmaniyah Tuhan (*anthropomorphism*), yaitu ayat-ayat al-Qur'an yang menjelaskan adanya wajah Tuhan.²⁶ Pandangan Wahbah al-Zuhaili terkait dengan masalah ini dapat dilihat pada penjelasannya terhadap QS. al-Baqarah ayat 115 sebagai berikut:

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (البقرة: ١١٥). المقصود بوجه الله في القرآن والسنة اختلف الناس في تأويل الوجه المصاف إلى الله تعالى في القرآن والسنة، فقال جماعة: ذلك من مجاز الكلام، إذ كان الوجه أظهر الأعضاء في الشاهد (المخلوق) وأجلها قدرا. والمراد بمن له الوجه: أي الوجود، وعليه يتأول قوله تعالى: *إِنَّمَا نُنْعِمُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ [الدهر: ٩]*. المراد به: لله الذي له الوجه. وكذلك قوله: *إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى [الليل: ٢٠]*. أي الذي له الوجه. قال ابن عباس: الوجه: عبارة عنه عز وجل، كما قال: *وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ [الرحمن: ٢٧]*، ومعنى *فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ*: فثم الله. وهذا يدل على نفي الجهة والمكان عنه تعالى، لاستحالة ذلك عليه، وأنه في كل مكان بعلمه وقدرته. وقال بعض الأئمة: تلك صفة ثابتة بالسمع زائدة على ما توجه به العقول من صفات القديم تعالى وهذا أولى وأحوط.^{٢٧}

“Dan kepunyaan Allah-lah timur dan barat, maka kemanapun kamu menghadap di situlah wajah Allah. Sesungguhnya Allah Maha Luas (rahmat-Nya) lagi Maha Mengetahui”. (al-Baqarah: 115)”. Para ulama’

²⁶ Untuk mengetahui pandangan para teolog Islam (*mutakallimīn*) dalam masalah ini lihat literatur-literatur sebagai berikut: ‘Abd al-Jabbār, *Tanzih*, 33. Al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, Juz II (Riyāḍ: Maktabah al-‘Abīkan, 1998), 350. Al-Ash’arī, *al-Ibānah*, 104. al-Māturīdī, *Ta’wīlāt Ahl al-Sunnah*, Juz I, 545.

²⁷ Lihat Wahbah, *Tafsīr*, Juz I, 309.

berbeda pendapat terkait dengan maksud kata wajah yang disandarkan Allah dalam al-Qur'an dan Hadits, sebagian berpendapat bahwa maksudnya adalah kalam majaz, disebutkan kata tersebut karena wajah merupakan anggota badan yang paling Nampak dilihat dan paling agung kedudukannya, sehingga jika dikatakan orang itu punya wajah artinya punya wujud, hal ini sebagaimana maksud firman Allah "Sesungguhnya kami memberi makanan kepadamu hanyalah untuk mengharapkan keridhaan Allah", (al-Dahr: 9) dan firman "Tetapi (dia memberikan itu semata-mata) karena mencari keridhaan Tuhannya yang Maha Tinggi" (al-Lail: 20). Maksudnya bagi Allah yang mempunyai wajah. Ibnu Abbas menyatakan bahwa wajah adalah (dalam ayat tersebut) adalah ibarat dari zat Allah sebagaimana dalam firman-Nya: "Dan tetap kekal Dzāt Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan" (al-Rahmān: 27). Arti di sana terdapat wajah Allah adalah di sana ada Allah, hal ini menunjukkan tidak adanya arah dan tempat bagi Allah karena memang hal itu tidak layak bagi-Nya. Sebagian ulama' menyatakan bahwa wajah itu sifat yang ditetapkan melalui dalil mendengarkan sebagai tambahan ifat qadim Allah yang wajib bagi akal untuk mengimaninya, pandangan inilah yang lebih utama dan lebih kuat.

Dalam pernyataan di atas Wahbah al-Zuhāilī mengemukakan adanya perbedaan ulama' tentang arti wajah Allah sebagian mengatikan dengan arti majaz, sebagian lagi menyatakan bahwa itu adalah sifat qadim yang harus diimani oleh akal, pandangan terakhir ini menurut beliau yang lebih kuat dan lebih utama. Komentar ini menunjukkan dalam masalah wajah Allah Wahbah al-Zuhaili cenderung mengikuti kelompok Ash'ariyah daripada kelompok Mu'tazilah. Pandangan yang sama juga dikemukakan Wahbah al-Zuhāilī ketika menafsirkan QS. al-Baqarah ayat 272 sebagai berikut

وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ (البقرة: ٢٧٢)، وأرشد قوله تعالى: وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ إِلَى أَنْ النّفقة المعتدّ بقبولها إنما هي ما كان ابتغاء وجه الله.^{٢٨}

²⁸ Ibid, Juz II, 87.

“Dan janganlah kamu membelanjakan sesuatu melainkan karena mencari keridhaan Allah” (al-Baqarah: 272). Firman Allah ini memberikan petunjuk bahwa nafaqah (membelanjakan harta) yang diterima adalah yang untuk mencari wajah Allah.

Pernyataan di atas semakin memperkuat pandangan Wahbah al-Zuhāīfī tentang wajah Tuhan, beliau lebih memahami arti tektual (*ḥarfīyah*) ayat daripada mengartikan majaz, hal ini dapat dibuktikan ketika menjelaskan QS. al-Baqarah ayat 272 di atas beliau tidak mengomentari kata wajah kecuali dengan wajah itu sendiri. Pada kedua ayat di atas Wahbah al-Zuhāīfī cenderung mengikuti mazhab Ashariyah, lalu apakah pada ayat-ayat lain yang juga mengindikasikan adanya wajah Allah Wahbah al-Zuhāīfī cenderung ke mazhab Ash'ariyah? untuk menjawab pertanyaan ini berikut akan dikemukakan penjelasan beliau terhadap QS. al-Qaṣaṣ ayat 88 sebagai berikut:

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ، لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ [القصص: ٨٨]، كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ أَيُّ كُلِّ مَنْ فِي الْوُجُودِ فَإِنَّ ذَاتَ اللَّهِ الْمُقَدَّسَةَ، فَهُوَ الدَّائِمُ الْبَاقِي، الْحَيُّ الْقَيُّومُ، الَّذِي يَمِيتُ الْخَلَائِقَ وَلَا يَمُوتُ، كَمَا قَالَ سُبْحَانَهُ: كُلُّ مَنْ عَلَيْنَا فَا نٍ، وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ [الرحمن: ٢٦-٢٧].^{٢٩}

“Dia. Tiap-tiap sesuatu pasti binasa, kecuali Allah. Bagi-Nya-lah segala penentuan, dan hanya kepada-Nya-lah kamu dikembalikan.” (al-Qaṣaṣ: 88). Yakni segala yang wujud akan binasa kecuali zat Allah Yang Maha Suci, Zat Allah itulah yang langgeng dan terus hidup ketikan semua makhluk mati, hal ini sebagaimana pernyataan Allah: “Semua yang ada di bumi itu akan binasa. Dan tetap kekal Dzāt Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan.(al-Rahmān: 26 – 27).

²⁹ Ibid, Juz X, 547.

Pernyataan di atas dengan jelas menunjukkan bahwa Wahbah al-Zuhaili mengartikan arti wajah Allah dengan arti majaz yakni zat Allah, hal ini tentu bertentangan dengan pandangannya ketika menafsirkan QS. al-Baqarah ayat 155 dan ayat 272 yang mengartikan tekstual (*ḥarfīyah*) ayat. Pandangan yang sama juga dikemukakan ketika menafsirkan QS. al-Rahmān ayat 27 sebagai berikut:

وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ (الرحمن: ٢٧). وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ
 مجاز مرسل أي ذاته المقدسة، من باب إطلاق الجزء وإرادة الكل. وَيَبْقَى
 وَجْهُ رَبِّكَ أي ذاته. ذُو الْجَلَالِ الْعِظْمَةِ. وَالْإِكْرَامِ الْإِفْضَالِ الْعَامِ بِأَنْعَمِهِ
 عَلَى الْمُؤْمِنِينَ. وَلَا يَبْقَى إِلَّا ذَاتُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ ذُو الْعِظْمَةِ وَالْكَبْرِيَاءِ،
 وَالْإِفْضَالِ وَالْإِكْرَامِ الَّذِي يَكْرَمُ بِهِ الْمُخْلِصِينَ مِنْ عِبَادِهِ، وَهَذِهِ الصِّفَةُ
 (صفة الجلال والإكرام) من عظيم صفات الله.³⁰

“Dan tetap kekal Dzat Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan.(al-Rahmān: 27), Kata ini merupakan arti majaz yaitu mengibaratkan sebagian dengan maksud secara keseluruhan, yang dimaksud disini adalah zat Allah Yang Maha Suci, Yang Maha Agung, Yang memberikan nikmat pada orang-orang yang beriman. Tidak ada yang tetap kecuali zat Allah Yang Maha Agung, yang dimuliakan oleh para hamba-Nya, sifat ini diantara sifat-sifat Allah yang agung.

Ketika menafsirkan QS. al-Lail ayat 20 Wahbah al-Zuhaili menjelaskan sebagai berikut:

إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى (اللَّيْلِ: ٢٠) أَي لَا يَتَصَدَّقُ بِمَالِهِ مُقَابِلَ نِعْمَةِ
 لِأَحَدٍ مِنَ النَّاسِ عَلَيْهِ، يَكْفِئُهُ عَلَيْهَا، وَإِنَّمَا يَرِيدُ بِذَلِكَ طَلَبَ رِضْوَانِ
 اللَّهِ وَمَثُوبَتِهِ، لَا لِمُكَافَأَةِ نِعْمَةٍ.³¹

“tetapi (dia memberikan itu semata-mata) karena mencari keridhaan Tuhannya yang Maha Tinggi (al-Lail: 20) yakni dia tidak mendermakan

³⁰ Ibid, Juz XIV, 224

³¹ Ibid, Juz XV, 662.

hartanya agar mendapatkan imbalan dari orang lain tetapi semata-mata mencari keridaan Allah bukan sebagai bandingan nikmat

Dari penjelasan Wahbah al-Zuhaili terkait dengan ayat-ayat al-Qur'an yang mengindikasikan adanya wajah Tuhan, maka Wahbah al-Zuhaili tidak konsisten mengikuti mazhab tertentu, ketika menafsirkan QS. al-Baqarah ayat 115 dan 272 beliau mengikuti mazhab teologi Ash'ariyah yakni memahami secara terstual (*ḥarfīyah*) ayat namun ketika menafsirkan QS. Qasas ayat 88, al-Rahmān ayat 27 dan al-Lail ayat 20 beliau mengikuti mazhab rasional Mutazilah yang mengartikan dengan berbagai varian arti yaitu zat, dan *riḍa* Allah. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa pandangan Wahbah al-Zuhaili terkait dengan wajah Allah tidak cenderung pada mazhab teologi tertentu, hal ini sama dengan ketika beliau memahami tangan Tuhan. Kesimpulan tentang pandangan Wahbah al-Zuhaili terkait dengan sifat-sifat Jasmaniyah Tuhan (*anthropomorphisme*) dapat dilihat dalam tabel berikut:

No	Sifat	Ayat al-Qur'an	Pandangan Wahbah al-Zuhaili	Kesamaan dengan mazhab Teologi
1	Tuhan bersemayam di atas Arsy	al-Baqarah: 29 al-A'raf : 54 Yunus: 3 al-Ra'd: 2 Ṭaha: 5 al-Furqān: 59	tektual ayat	Ash'ariyah
2	Penglihatan (mata) Tuhan	Hud: 37 Ṭaha: 39 al-Mu'minun: 27 al-Ṭūr: 48 al-Qamar : 4	Majaz	Mu'tazilah dan Matūridi Samarkand
3	Tangan Tuhan	al-Maidah : 64 al-Dzariyat : 47	Majaz	Mu'tazilah, Māturidi Samarkand,

				Māturidi Bukhara.
		Al-Zumar: 67 Fath: 10	Tektual ayat	Ash'ariyah
4	Wajah Tuhan	Baqarah: 115 dan 272	Tektual ayat	Ash'ariyah
		al-Qaṣaṣ : 88 al-Rahmān: 27 al-Lail: 20	Majaz	Mu'tazilah, Māturidi Samarkand, Māturidi Bukhara.

Dari tabel di atas dapat diketahui bahwa pandangan Wahbah al-Zuhāifī terkait dengan sifat-sifat jasmaniyah Tuhan (*anthropomorphisme*) tidak konsisten mengikuti kepada mazhab teologi Islam tertentu, dalam masalah Tuhan bersemayam di atas Arsy beliau cenderung ke Mazhab Ash'ariyah, sedang dalam masalah penglihatan Tuhan cenderung ke mazhab Raional yakni Mu'tazilah, sementara dalam masalah tangan dan wajah Tuhan terkadang mengikuti mazhab tradisonal terkadang mengikuti mazhab rasional. Dengan demikian dalam masalah ini Wahbah al-Zuhāifī tidak dapat dikategorikan sebagai tokoh mazhab tologi tertentu.

B. Kekuasaan dan Kehendak Mutlak Tuhan.

Sebagaimana dijelaskan pada bab tiga, bahwa para teolog Islam (*mutakallimīn*) berbeda pendapat terkait dengan masalah kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan. Adanya perbedaan pandangan itu sebagai akibat perbedaan mereka tentang kekuatan akal, fungsi wahyu dan kebebasan serta kekuasaan manusia atas kehendak dan perbuatannya. Mu'tazilah memberikan daya besar pada akal dan memberikan kebebasan kepada manusia untuk melaksanakan kehendak dan perbuatannya sehingga kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan

tidak lagi bersifat semutlak-mutlaknya, tetapi sudah dibatasi. Māturīdī Samarkand juga membatasi kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan, meskipun tidak sebanyak batasan yang dikemukakan Mu'tazilah, kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan menurut kelompok ini hanya dibatasi oleh adanya kebebasan manusia yang diberikan Tuhan, tidak adanya sifat sewenang-wenang Tuhan dalam menjatuhkan hukuman dan adanya kepastian terjadinya hukuman. Bagi Ash'ariyah akal mempunyai daya yang kecil dan manusia tidak mempunyai kebebasan atas kehendak dan perbuatannya. Oleh sebab itu kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan haruslah berlaku dengan semutlak-mutlaknya. Tuhan tidak terikat kepada apapun, baik kepada janji-janji, norma-norma keadilan dan lain sebagainya, demikian pula Tuhan tidak tunduk kepada siapapun, di atas Tuhan tidak ada suatu zat lain yang dapat membuat hukum dan bisa mengatur perbuatan Tuhan, bahkan Tuhan dapat meletakkan beban yang tak bisa dipikul manusia. Pandangan yang sama juga dikemukakan oleh Māturīdī Bukhara.³²

Pandangan Wahbah al-Zuhāīfi terkait dengan masalah kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan dapat dilihat pada penafsirannya terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang dijadikan argument oleh para teolog Islam (*mutakallimīn*), diantaranya adalah QS. al-Baqarah ayat 253 sebagai berikut:

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنْ
اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ
يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ (البقرة : ٢٥٣). والله قادر على كل شيء، فإن أراد التوفيق
لبعض عباده آمن به وأطاعه وإن أراد الخذلان لبعض آخر كفر به وعصاه،

³² Untuk mengetahui pandangan para teolog Islam (*mutakallimīn*) tentang kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan lihat halaman 24 – 38.

فالخذلان والعصمة من فعل الله وإرادته.³³

“Dan kalau Allah menghendaki, niscaya tidaklah berbunuh-bunuhan orang-orang (yang datang) sesudah rasul-rasul itu, sesudah datang kepada mereka beberapa macam keterangan, akan tetapi mereka berselisih, maka ada di antara mereka yang beriman dan ada (pula) di antara mereka yang kafir. Seandainya Allah menghendaki, tidaklah mereka berbunuh-bunuhan. Akan tetapi Allah berbuat apa yang dikehendaki-Nya.” (al-Baqarah: 253). “Allah kauasa atas segala sesuatu, jika Allah berkehendak memberi hidayah kepada seseorang maka dia akan beriman dan ta’at kepada Allah, dan jika Allah berkehendak merendahkan seseorang maka dia akan kufur dan bermaksiat kepada Allah, demikian ini karena iman dan kufur atas perbuatan dan kehendak Allah.

Penjelasan Wahbah al-Zuhāīfī di atas menunjukkan bahwa dalam pandangannya kehendak Tuhan harus berlaku secara mutlak karena Allah berkuasa atas segala sesuatu termasuk keimanan dan kekufuran manusia. Pandangan Wahbah al-Zuhāīfī di atas senada dengan penjelasannya ketika menafsirkan QS. al-Maidah ayat 48 sebagai berikut:

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لَيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ۖ فَاسْتَبِقُوا
الْخَيْرَاتِ ۗ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ
(المائدة: ٤٨) ثم خاطب الله تعالى جميع الأمم، وأخبر عن قدرته الفائقة أنه
لو شاء لجعل الناس كلهم على دين واحد وشريعة واحدة، لا ينسخ شيء
منها، ولكنه تعالى شرع لكل رسول شريعة على حدة إذ لا تصلح شريعة
واحدة لكل الأزمان والشعوب، بسبب تفاوتهم في الرقي والنضج العقلي، فلما
تقاربت البشرية شرع لها شريعة واحدة، وأن الهدف من تشريعه شرائع
مختلفة: هو اختبار عباده فيما شرع لهم، لينظر الطائع فيثيبه، والعاصي بما
فعله أو عزم عليه فيعاقبه.³⁴

³³ Wahbah al-Zuhāīfī, *Tafsīr*, Juz II, 9.

³⁴ Ibid, Juz III, 570.

“Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah-lah kembali kamu semuanya, lalu diberitahukan-Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu” (al-Midah: 48), kemudian Allah berbicara kepada seluruh umat dan memberitahukan kekuasaannya yang super bahwasanya jika Dia menghendaki bisa saja menjadikan seluruh manusia atas satu agama dan syari’at yang tidak akan berubah tetapi Allah memberikan syari’at yang berbeda kepada setiap rasul, hal ini disebabkan karena tidak semua syar’ait bisa dilaksanakan pada tiap masyarakat dan waktu karena perbedaan budaya dan kemampuan akal, oleh sebab itu pada masyarakat pada kurun yang berdekatan Allah menjadikan syari’at yang sama. Tujuan adanya berbagai syari’at itu adalah Allah menguji kepada para hamba-Nya siapa diantara mereka yang ta’at sehingga diberi pahala (reward) dan siapa yang mengingkarinya sehingga mendapatkan siksa (punishment)

Penjelasan Wahbah al-Zuhaili di atas menunjukkan bahwa QS. al-Maidah ayat 48 menurutnya menunjukkan adanya konsep al-Qur’an tentang kekuasaan Tuhan yang bersifat mutlak, menurutnya wahbah Allah bisa saja menjadikan satu bentuk syari’at bagi semua manusia namun Allah tidak menghendakinya sehingga Allah menjadikan berbagai macam syari’at pada setiap umat manusia dengan tujuan agar diketahui siapa yang ta’at dan siapa yang membangkang. Pandangan senada juga dikemukakan Wahbah al-Zuhaili ketika menafsirkan QS. al-An’am ayat 149 sebagai berikut:

قُلْ لِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ (الانعام : ١٤٩) ولو شاء تعالى أن يهديكم وغيركم وجميع الناس بغير التعليم والإرشاد والنظر والاستدلال، لفعل، فجعلكم تؤمنون بالفطرة كالملائكة، فلا يكون لكم دور في الاختيار، والإرادة، والتمييز بين الخير والشر، والحق والباطل، ويكون موقف مخالفيكم أيضا بمشيئة الله، فلا يصح أن تعادوهم، وعليكم أن توافقوهم ولا تخالفوهم لأن المشيئة تجمع بين ما أنتم عليه

وبين ما هم عليه. ونظير الآية قوله تعالى: وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى [الأنعام: ٣٥] وقوله عز وجل: وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا، أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ [يونس: ٩٩].^{٣٥}

“Katakanlah: "Allah mempunyai hujjah yang jelas lagi kuat; maka jika Dia menghendaki, pasti Dia memberi petunjuk kepada kamu semuanya” (al-An’ām: 149). Scandainya Allah menghendaki untuk memberikan hidayah kepada kamu dan seluruh manusia tanpa proses belajar dan berfikir untuk mendapatkan dalil maka bisa saja Dia laksanakan sehingga kalian menjadi orang-orang yang beriman sebagaimana para malaikat tanpa adanya usaha, bisa membedakan yang benar dan yang salah, yang haq dan yang bathil. Adanya perbedaan antara kamu dengan orang lain itu juga atas kehendak Allah, maka jangan kamu memusuhi mereka tetapi harus menyesuaikan karena itu merupakan kehendak Allah atas dirimu dan mereka. Ayat ini sesuai dengan “Kalau Allah menghendaki, tentu saja Allah menjadikan mereka semua dalam petunjuk” (al-An’ām: 35) dan “Dan jikalau Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang yang di muka bumi seluruhnya. Maka apakah kamu (hendak) memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya?” (Yunus: 99)

Ketika menafsirkan ayat ini Wahbah al-Zuhaili menjelaskan bahwa Allah bisa saja menjadikan semua manusia beriman sebagaimana para malaikat-Nya, namun Allah tidak menghendakinya, dengan demikian adanya sebagian manusia yang beriman dan sebagian yang tidak semuanya atas kehendak Allah, demikian itu menunjukkan bahwa kehendak Allah berlaku secara mutlak. Pandangan Wahbah al-Zuhaili tentang kehendak mutlak Tuhan juga dilihat ketika menafsirkan QS. Yunus ayat 100 sebagai berikut:

وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ (يونس: ١٠٠)، أي ليس لنفس أن تؤمن إلا بإرادة الله ومشيتته وتوفيقه أو ما ينبغي لنفس أن تؤمن إلا بقضائه وقدره ومشيتته وإرادته، والنفس

³⁵ Ibid, Juz IV, 443.

مختارة في الإيمان اختياراً غير مطلق، وليست مستقلة في اختيارها استقلالاً تاماً، بل مقيدة بسنة الله في الخلق، يهدي الله من يشاء بحكمته وعلمه وعدله.³⁶

“Dan tidak ada seorangpun akan beriman kecuali dengan izin Allah; dan Allah menimpakan kemurkaan kepada orang-orang yang tidak mempergunakan akalnyanya.” (Yūnus: 100). Yakni tidak seorangpun beriman kecuali dengan kemauan, kehendak dan petunjuk Allah atau tidak mungkin seseorang beriman kecuali dengan kehendak dan kemauan Allah, dalam beriman seseorang diberi kebebasan namun tidak mutlak dan sebebas-bebasnya tetapi dibatasi dengan unta Allah karena Allah menunjukkan kepada siapa yang dikehendaki sesuai dengan hikman, ilmu dan keaslian-Nya”

Penjelasan di atas semakin memperjelas pandangan Wahbah al-Zuhāilī tentang kehendak Tuhan yang berlaku secara mutlak, menurutnya memang manusia diberi kebebasan untuk beriman namun hal itu tidak bisa lepas kehendak Allah karena iman seseorang tergantung dari kehendak-Nya, Allah mempunyai kehendak yang mutlak memberi petunjuk bagi siapa saja yang dikehendaki dan menyesatkan siapa saja yang dikehendaki, iman dan tidaknya seseorang tergantung kehendak Allah dan ini merupakan bentuk keadilan Allah. Selain mengemukakan konsep kehendak mutlak Tuhan Wahbah al-Zuhāilī menolak pandangan mazhab Mu'tazilah yang membatsi kehendak mutlak Tuhan, hal ini sebagaimana dikemukakan ketika menafsirkan QS. Yūnus ayat 99 sebagai berikut:

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ (يونس : ٩٩). وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا قَالَ الْمُعْتَزِلَةُ: المراد مشيئة القسر والإلجاء، أي لو شاء الله تعالى أن يلجئهم إلى الإيمان لقدر عليه، ولصح ذلك منه، ولكنه ما فعل ذلك لأن

³⁶ Ibid, Juz VI, 291.

الإيمان الصادر من العبد على سبيل الإلجاء لا ينفعه ولا يفيد فائدة، فالمشيئة المرادة في الآية لم تقع في رأيهم. وقال أهل السنة: المراد تخليق الإيمان أو خلق الإيمان، أي لو شاء ربك لخلق الإيمان فيهم، ولكنه لم يفعل، فدلّ على أنه ما أراد حصول الإيمان لهم لأن الإيمان لا يحصل إلا بخلق الله تعالى ومشيئته وإرشاده وهدايته، فإذا لم يحصل ذلك المعنى لم يحصل الإيمان. والتقييد بمشيئة الإلجاء خلاف الظاهر، فكل إيمان لا يحصل إلا بمشيئة الله تعالى: وَمَا تَشَأُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ [الإنسان: ٣٠]. وهذا المذهب موافق للمعتزلة في أن الله تعالى ما قسر الخلق، ولكنه أيضا سلب اختيارهم، بل أمرهم بالإيمان وخلق لهم اختيارا وقصدا، فإبقاء الآية على إطلاقها أولى، وربط كل شيء من إيمان وغيره بمشيئة الله تعالى هو الواجب.^{٣٧}

“Dan jikalau Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang yang di muka bumi seluruhnya. Maka apakah kamu (hendak) memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya?” (Yunus: 99). Scandainya Allah menghendaki pastilah manusia akan beriman semuanya. Kaum Mu’tazilah berpendapat bahwa yang dimaksud dengan kehendak disini adalah kehendak yang terpaksa, scandainya Allah memaksa mereka untuk beriman pasti Allah mampu tetapi hal ini tidak dilakukan Allah keimanan manusia dengan secara paksa tidak ada faedahnyanya bagi mereka. Dalam pandangan Mu’tazilah kehendak yang dimaksud dengan ayat ini tidak bisa diterima. Sedangkan kaum Ahli Sunnah berpendapat yang dimaksud ayat ini adalah menciptakan iman, scandainya Allah berkehendak pasti Allah menciptakan iman dalam hati mereka, tetapi hal ini tidak dilakukan Allah, maka yang dimaksud ayat ini adalah Allah tidak menghendaki mereka untuk beriman karena iman ada berdasar ciptaan, kehendak, petunjuk dan hidayah dari Allah, jika hal tersebut tidak ciptakan Allah maka mereka tidak akan beriman. Membatasi kehendak dengan keterpaksaan tidak sesuai dengan terktualitas (dāhīr) ayat, sebab keimanan itu atas kehendak Allah sebagaimana firman-Nya: “Dan kamu tidak mampu (menempuh jalan itu), kecuali bila dikhendaki Allah”. (al-Insān: 30). Pandangan ini seperti pandangan Mu’tazilah yang menyatakan bahwa Allah

³⁷ Ibid, 286-287.

tidak memaksa makhluk, demikian juga tidak menghilangkan kebebasannya, Allah memerintahkan mereka beriman dan memberikan kebebasan bagi mereka untuk memilih. Meskipun demikian menetapkan ayat secara mutlak lebih baik, mengaitkan keimanan dengan kehendak Allah merupakan keharusan”

Penjelasan Wahbah al-Zuhāifi di atas mengandung tiga point utama yaitu:

- a. Ketidak setujuan Wahbah al-Zuhāifi terhadap mazhab Mu'tazilah yang memahami ayat ini dengan adanya paksaan Allah kepada manusia untuk beriman walaupun hal itu tidak mungkin dilakukan Allah. Pemahaman ini tidak bisa dibenarkan karena menurutnya iman dengan terpaksa tidak ada faedahnya bagi kemaslahatan manusia.
- b. Memahami terkstual (*dāhir*) ayat lebih baik daripada harus mena'wilkan, hal ini sebagaimana yang dilakukan oleh mazhab Ahli Sunnah.
- c. Persoalan keimanan manusia dan lainnya tidak bisa dilepaskan dari kehendak Allah.

Tidak setujunya Wahbah al-Zuhāifi dengan mazhab Mu'tazilah yang membatasi kehendak mutlak Tuhan juga dapat kita lihat ketika menafsirkan QS. al-Sajadah ayat 13 sebagai berikut:

وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ (السجدة: ١٣) وهذه الهداية: معناها خلق المعرفة في القلب. وتأويل المعتزلة: ولو شئنا لأكرهناهم على الهداية بإظهار الآيات الهائلة، لكن لا يحسن منه فعله لأنه ينقض الغرض المجري بالتكليف إليه، وهو الثواب الذي لا يستحق إلا بما يفعله المكلف باختياره. وقالت الإمامية في تأويلها: إنه يجوز أن يريد هداها إلى طريق الجنة في الآخرة ولم يعاقب أحدا، لكن حق القول منه أنه يملأ جهنم، فلا يجب على الله تعالى

عندنا هداية الكل إليها قالوا: بل الواجب هداية المعصومين، فأما من له ذنب فجائز هدايته إلى النار جزاء على أفعاله. وللإمامية جواب آخر: هو أن هداية الله سبحانه بالإلجاء والإجبار. والإكراه ممنوعة، والمراد الهداية إلى الإيمان والطاعة بالاختيار، حتى يصح التكليف، فمن شاء الله آمن وأطاع اختياراً، لا جبراً، قال الله تعالى: لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ [التكوير: ٢٨] وقال: فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا [الذهر: ٢٩] ثم عقب هاتين الآيتين بقوله تعالى: وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ [الذهر: ٣٠] فوقع إيمان المؤمنين بمشيئتهم، ونفى أن يشاءوا إلا أن يشاء الله. وتوسط أهل السنة فلم يقولوا بالإجبار كالمجبرة، ولا بالاختيار المطلق كالتقديرية، وخير الأمور أوسطها، وقالوا: نحن نفرق بين ما اضطررنا إليه وبين ما اخترناه، كالتفرقة بين حركة الارتعاش غير الإرادية وحركة الاختيار، وسموا هذه المنزلة الوسطى كسبا، وأخذوا هذه التسمية من كتاب الله العزيز، وهو قوله سبحانه: لها ما كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ [البقرة: ٢٨٦].^{٣٨}

“Dan kalau Kami menghendaki niscaya Kami akan berikan kepada tiap-tiap jiwa petunjuk, akan tetapi telah tetaplah perkataan dari pada-Ku: “Sesungguhnya akan Aku penuhi neraka jahannam itu dengan jin dan manusia bersama-sama”(al-Sajadah: 13). Yang dimaksud dengan hidayah di sini adalah pengetahuan dalam hati. Mu’tazilah mena’wilkan (ayat ini) bahwa scandainya Aku berhendak maka Aku yakni Allah bisa saja memaksa setiap orang untuk beriman dengan menunjukkan dalil-dalil kebesaran-Nya, namun itu tidak dilakukan karena tidak sesuai dengan tujuan dari beban yang Allah bebaskan kepada setiap orang yaitu memberikan pahala atas usaha yang dilakukan dengan ikhtiyar (kebebasan)nya. Mazhab Imamiyah menafsirkan (ayat ini) bahwa bisa saja Allah memberikan hidayah kepada setiap orang sehingga dimasukkan surga dan tidak disiksa, tetapi karena Allah telah menetapkan bahwa Dia akan memasukkan sebagian ke neraka Jahannam, sehingga tidak ada kewajiban bagi Allah untuk memberi hidayah kepada seluruh manusia. Kewajiban Allah hanya memberi hidayah kepada

³⁸ Ibid, Juz XI, 219 - 220

orang-orang yang maksūm (terjaga dari berbuat dosa) adapun orang-orang yang berbuat dosa maka bisa saja Allah memasukkan ke neraka sebagai balasan atas perbuatan yang dilakukannya. Terdapat pandangan lain dari mazhab Imamaiyah yaitu memberikan hidayah dengan cara memaksa namun hal ini tidak boleh bagi Allah, sehingga yang dimaksud ayat adalah hidayah untuk beriman dan ta'at itu namun dengan kebebasan yang dimiliki manusia sehingga dalam hal ini taklif (tuntutan) Allah kepada manusia dapat dibenarkan. Barang siapa dikhendaki Allah untuk beriman maka dia akan ta'at berdasarkan kebebasan yang dimiliki bukan karena paksaan dari Allah, hal ini sesuai dengan firman Allah: "(yaitu) bagi siapa di antara kamu yang mau menempuh jalan yang lurus" (al-Takwīr: 28), dan firman Allah: "Barangsiapa menghendaki (kebaikan bagi dirinya) niscaya dia mengambil jalan kepada Tuhannya." (al-Dahr: 29) kemudian diteruskan dengan firman Allah: "Dan kamu tidak mampu (menempuh jalan itu), kecuali bila dikhendaki Allah.", dengan demikian imannya orang-orang mukmin itu atas kehendaknya sendiri bukan atas kehendak Allah. Pandangan tengah-tengah dikemukakan oleh mazhab Ahli Sunnah dan pendapat ini yang terbaik, bahwa hidayah pada ayat ini bukanlah hidayah dengan paksaan sebagaimana pandangan Jabariyah dan juga dengan bebas secara mutlak sebagaimana pandangan Qadariyah. Dalam pandangan Ahli Sunnah kehendak terpaksa dengan kehendak bebas mempunyai makna yang berbeda seperti gemetar yang tanpa disengaja dengan gerak yang disengaja, dan inilah yang dimaksud dengan al-kasb (perolchan daya) sebagaimana firman Allah: "Ia mendapat pahala (dari kebajikan) yang diusahakannya dan ia mendapat siksa (dari kejahatan) yang dikerjakannya.(al-Baqarah: 286).

Dalam penjelasan di atas Wahbah al-Zuhāifi mengemukakan berbagai pandangan dari tentang kehendak Tuhan, Mu'taziliah cenderung mengikuti Qadariyah yang berpandangan adanya kebebasan manusia untuk berkehendak sehingga kehendak Allah itu dibatasi dengan adanya kehendak yang ada pada manusia, oleh karena itu kehendak Allah tidak berlaku secara mutlak. Pandangan Syiah Imamiyah terpecah menjadi dua, sebagian berpandangan sebagaimana Mu'taziliah yang cenderung ke Qadariyah, sebagian lainnya cenderung ke Jabariyah yang cenderung pasif. Pandangan yang paling baik dalam pandangan Wahbah al-Zuhāifi adalah pandangan yang dikemukakan oleh kelompok Ahli Sunnah yaitu tengah-tengah antar kehendak bebas yang mutlak dan terpaksa secara mutlak

pula, yaitu kehendak yang dihasilkan atas usaha yang dilakukan oleh manusia yaitu *al-kasyb* (perolehan daya bagi manusia)

Dari berbagai penjelasan Wahbah al-Zuhāilī terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang ada kaitannya dengan kehendak Tuhan maka dapat disimpulkan bahwa menurut Wahbah al-Zuhāilī kehendak Tuhan harus berlaku secara mutlak, dan jika dilihat dari pandangan para teolog Islam (*mutakallimīn*) maka pandangan ini sesuai dengan pandangan mazhab Ash'ariyah.

C. Keadilan Tuhan.

Sebagaimana dijelaskan pada bab tiga, bahwa Pemahaman tentang keadilan Tuhan dikalangan para teolog Islam (*mutakallimīn*) tidak bisa dilepakan dari pemahaman mereka tentang kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan dan kebebasan manusia dalam berkehendak dan berbuat. Mu'tazilah memandang keadilan Tuhan dari sudut kepentingan manusia sehingga arti keadilan Tuhan adalah:

1. Tuhan tidak boleh berbuat zalim;
2. Perbuatan Tuhan harus ada tujuan dan hikmahnya bagi manusia;
3. Tuhan tidak boleh menghukum anak orang musyrik lantaran dosa orang tuanya; tidak boleh pula memberi beban yang tak dapat dipikul manusia;
4. Tuhan harus memberi pahala bagi orang yang ta'at kepada-Nya dan memberi siksa kepada orang yang menentang perintah-Nya.

Sedangkan Māturidī Samarkand mempunyai faham yang hampir sama dengan Mu'tazilah, walaupun tendensi kepada kepentingan manusia lebih kecil dibandingkan Mu'tazilah, menurut mereka keadilan Tuhan merupakan lawan dari perbuatan zalim Tuhan terhadap manusia; Tuhan tidak membalas kejahatan kecuali dengan balasan yang seimbang dengan kejahatan tersebut. Begitu juga Tuhan tidak akan

menganiaya hamba-Nya dan melalaikan kewajiban-kewajiban-Nya serta mengingkari janji-janji-Nya. Dalam pandangan Ash'ariyah keadilan berarti menempatkan sesuatu pada tempat yang sebenarnya, yaitu mempunyai kekuasaan mutlak terhadap harta yang dimiliki serta menggunakannya sesuai kehendaknya. Dengan demikian maka keadilan Tuhan berarti Tuhan mempunyai kekuasaan yang mutlak terhadap segala yang dimiliki-Nya dan dapat mempergunakannya sesuai kehendak-Nya. Māturidī Bukhara mempunyai pendapat yang sama dengan Ash'ariyah. Keduanya sama-sama mendasarkan pada kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan dalam menyelesaikan masalah keadilan Tuhan.³⁹

Pandangan Wahbah al-Zuhailī tentang keadilan Tuhan dapat dilihat dalam penafsirannya terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang dijadikan dalil oleh para teolog Islam (*mutakallimīn*) antara lain QS. al-An'ām ayat 160 sebagai berikut:

مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ (الانعام : ١٦٠) هذا التفاوت بين جزاء الحسنة وجزاء السيئة بفضل من الله ورحمة منه لأن الثواب- في رأي أهل السنة- تفضل من الله تعالى في الحقيقة، فمن فعل حسنة طيبة، كان له من الجزاء عشرة أضعاف مما يجب له. وتجاوز المضاعفة إلى سبعمائة ضعف وإلى أضعاف كثيرة، حسبما تقتضي الإرادة والمشية والحكمة الإلهية، وبقدر ما يقترن به العمل الصالح من قصد حسن وإخلاص لله تعالى. ومن اقترف فعلة سيئة، لم يكن له من الجزاء إلا ما يساويها ويوازيها.⁴⁰

“Barangsiapa membawa amal yang baik maka baginya (pahala) sepuluh kali lipat amalnya; dan barangsiapa yang membawa perbuatan yang jahat maka

³⁹ Untuk mengetahui pandangan para teolog Islam (*mutakallimīn*) tentang kedailan Tuhan lihat halaman 38 – 44.

⁴⁰ Wahbah, Tafsīr, Juz IV, 475.

dia tidak diberi pembalasan melainkan seimbang dengan kejahatannya, sedang mereka sedikitpun tidak dianiaya (dirugikan)” (al-An’am: 16). Perbedaan balasan kebaikan dan kejelekan itu merupakan anugerah dan rahmat Allah karena pada hakekatnya pahala dalam pandangan Ahli Sunnah adalah anugerah Allah, barang siapa berbuat satu kebaikan maka dibalas dengan sepuluh bahkan dilipat gandakan hingga tujuh ratus bahkan lebih sesuai dengan kehendak dan hikmah Allah dan sesuai dengan kebaikan perbuatan dan keikhlasan niat, barang siapa berbuat kejelekan maka dibalas sesuai dengan kadar kejelekan tersebut.

Penjelasan Wahbah al-Zuhāifi di atas menunjukkan betapa Allah berkuasa untuk membalas sesuai dengan yang diinginkannya, Allah bisa saja membalas perbuatan baik itu tanpa batas atas dasar anugerah yang diberikan dan berlaku secara mutlak, namun Allah tidak akan membalas perbuatan jelek kecuali sesuai dengan kadar kejelekan tersebut, hal ini semata-mata karena keadilan Allah. Wahbah al-Zuhāifi sepakat dengan pandangan Ahli Sunnah yang berpendapat bahwa pahala merupakan anugerah Allah yang diberikan kepada manusia yang beramal baik sesuai dengan kehendak-Nya, sedang balasan perbuatan jelek hanya dibalas dengan yang setimpal. Pernyataan ini jelas menunjukkan bahwa Wahbah al-Zuhāifi memandang keadilan Tuhan berdasar kehendak Tuhan yang berlaku secara mutlak dan tentu hal ini sesuai dengan pandangan mazhab Ahli sunnah (Ash’ariyah). Pandangan senada juga dikemukakan Wahbah al-Zuhāifi ketika menafsirkan QS. al-Kahfi ayat 49 sebagai berikut:

وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا (الكهف : ٤٩) وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا لَيْسَ فِي حَكْمِ اللَّهِ أَي ظَلَمَ لِخَلْقِهِ إِذْ مَبْدَأَ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ مِمَّا يَقْتَضِيهِ الْعَدْلُ الْإِلَهِيُّ الْمَطْلُوقُ، حَتَّى يَكْفَأَ الْمُحْسِنَ، وَيَجَازِي الْمُسِيءَ، بَلْ إِنَّهُ تَعَالَى بِمَقْتَضَى رَحْمَتِهِ

يعفو ويصفح، ويغفر ويرحم، ويعذب من يشاء من خلقه بقدرته وحكمته وعدله، فيخلد الكفار في نار جهنم، ويعذب العصاة فيها، ثم ينجيهم منها، وحكمه في كل حال العدل، وهو الحاكم الذي لا يجور ولا يظلم، فلا يكتب على إنسان ما لم يعمل، ولا يزيد في عقاب المستحق، أو يعذبه بغير جرم.⁴¹

“Dan diletakkanlah kitab, lalu kamu akan melihat orang-orang yang bersalah ketakutan terhadap apa yang (tertulis) di dalamnya, dan mereka berkata: “Aduhai celaka kami, kitab apakah ini yang tidak meninggalkan yang kecil dan tidak (pula) yang besar, melainkan ia mencatat semuanya; dan mereka dapati apa yang telah mereka kerjakan ada (tertulis). Dan Tuhanmu tidak menganiaya seorang juapun” (al-Kahfi: 49). Dan Tuhanmu tidak menganiaya seorang juapun yakni tidak ada kezaliman dalam hukum Allah karena pahala dan siksa berdasar keadilan mutlak Tuhan hingga dalam pembalasan perbuatan baik dan buruk. Berdasar rahmat, kehendak, keadilan dan hikmah yang dimiliki Allah bisa saja mengampuni dan menyiksa siapa yang dihendaki-Nya, bahkan menyiksa hamba-Nya di neraka kemudian mengampuni dan mengeluarkannya, Allah Maha Bijaksana tidak berbuat zalim kepada hamba-Nya, tidak menulis amal sesuai yang dikerjakan hamba-Nya, hanya menyiksa sesuai dengan dosa hamba-Nya dan tidak menyiksa hamba-Nya tanpa dosa yang telah diperbuatnya.

Penjelasan Wahbah al-Zuhāilī di atas menggambarkan eratnya hubungan Keadilan Tuhan dengan kehendak Tuhan. Allah memberikan pahala kepada hamba-Nya atas perbuatan baik yang dilakukannya, demikian pula Allah menyiksa hamba-Nya karena dosa yang telah diperbuatnya, namun demikian Allah bisa juga mengampuni dosa hamba-Nya sehingga tidak menyiksanya. Keadilan Tuhan tidak berdasar pada adanya adanya kewajiban bagi Allah untuk membalas perbuatan hamba, demikian pula tidak berdasar pada tidak bolehnya Allah berbuat Zalim kepada Hamba-Nya, namun keadilan semata-mata berdasar pada kehendak mutlak Tuhan. Konsep keadilan Tuhan dalam pandangan Wahbah al-Zuhāilī

⁴¹Ibid, Juz VIII, 291.

dapat pula dilihat ketika menafsirkan QS. Fuṣṣilat ayat 46 sebagai berikut:

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ (فصلت : ٤٦)
أي من عمل عملاً صالحاً في الدنيا، فائتمر بأمر الله، وانتهى عما نهى الله عنه، فإنما يعود نفع ذلك على نفسه، ويجازى على وفق عمله، ومن أساء فعصى الله، فإنما يرجع وبال ذلك عليه، ويعاقب على جرمه، كما قال تعالى: وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى [النجم: ٣٩]. وعليه، فإن آمنوا فنفع إيمانهم يعود عليهم، وإن كفروا فضرر كفرهم يعود إليهم. والجزاء للفريقين حق وعدل مطلق، فلا ينقص المحسن شيئاً من ثوابه، ولا يعاقب أحداً من الناس إلا بذنبه، ولا يعذب أحداً إلا بعد قيام الحجة عليه، وإرسال الرسول إليه.^{٤٢}

“Barangsiapa yang mengerjakan amal yang saleh maka (pahalanya) untuk dirinya sendiri dan barangsiapa yang berbuat jahat maka (dosanya) atas dirinya sendiri; dan sekali-kali tidaklah Tuhanmu menganiaya hamba-hamba(Nya)” (Fushshilat: 46). Yakni barangsiapa berbuat baik di dunia dengan mengerjakan perintah Allah dan menjauhi larangan-Nya maka manfaatnya kembali pada dirinya dan akan dibalas sesuai dengan perbuatannya, dan barang siapa berbuat maksiat maka akibat buruk dari perbuatan maksiatnya akan menimpa dirinya dan disiksa sesuai dengan perbuatan maksiat yang dilakukannya sesuai dngan firman-Nya: “dan bahwasanya seorang manusia tiada memperoleh selain apa yang telah diusahakannya, (al-Najm: 39), Jika mereka beriman maka manfaat imannya kembali pada diri mereka dan jika mengingkari maka akibat keingkarannya akan kembali pada diri mereka. Bentuk kedua balasan tersebut merupakan keadilan mutlak, Allah tidak mengurangi sedikitpun kebaikan juga akan menyiksa seseorang sesuai dengan dosa yang diperbuatnya, Allah tidak akan menyisa seseorang kecuali setelah datangnya hujjah dan diutusny seorang rasul.

Penjelasan di atas semakin menambah terang pandangan Wahbah al-Zuhaili tentang konsep Keadilan Tuhan yang tidak

⁴² Ibid, Juz XII, 576

bisa dipisahkan dengan kehendak Mutlak Tuhan. Perbuatan manusia kembali kepada diri mereka baik yang baik maupun yang buruk, jika manusia berbuat baik maka kebaikan itu akan kembali kepadanya demikian pula kejelekan juga akan kembali kepada dirinya, pembalasan Allah terhadap kebaikan dan kejelekan yang dilakukan manusia itu merupakan bentuk keadilan Allah sehingga Allah tidak akan berbuat zalim kepada manusia dengan menambah siksaan atas dosa yang tidak diperbuatnya, namun dalam masalah kebaikan Allah mempunyai kehendak yang mutlak bisa melipatgandakan pahala meski perbuatan hamba itu hanya sedikit, demikian ini karena Allah mempunyai kehendak mutlak dalam memberikan pahala kepada hamba-Nya. Dari beberapa penjelasan Wahbah al-Zuhāifī terkait dengan ayat-ayat al-Qur'an tentang keadilan Tuhan maka dapat disimpulkan bahwa keadilan Tuhan dalam pandangannya dilihat berdasarkan kehendak mutlak Tuhan. Jika dilihat dari pandangan mazhab teologi Islam (*mutakallimīn*) maka pandangan Wahbah al-Zuhāifī tentu sesuai dengan pandangan mazhab Ahli Sunnah yakni Asya'ariyah dan Matūridi Bukhāra.

D. Takdir Dan Kebebasan Manusia.

Sebagaimana dijelaskan pada bab tiga, bahwa permasalahan yang timbul dikalangan para teolog Islam (*mutakallimīn*) terkait dengan masalah takdir dan kebebasan manusia adalah apakah manusia mempunyai kebebasan dan kekuatan sendiri untuk mewujudkan perbuatan-perbuatannya (*free will* atau *free act*) atau tidak mempunyai kemerdekaan dalam menentukan kehendak dan perbuatannya, atau dalam pengertian hanya terikat taqdir dan kehendak mutlak Tuhan (*fatalism* atau *predestion*)?. Bagi Mu'tazilah manusia mempunyai kekuasaan untuk menciptakan perbuatan baik dan buruknya dan ia berhak mendapatkan pahala atau siksa atas

perbuatannya nanti di Akhirat. Tuhan bersifat bijaksana dan adil tidak dapat berbuat jahat dan bersifat zalim. Bagi Ash'ariyah manusia lemah dan banyak tergantung pada kehendak dan kekuasaan Tuhan, namun kelemahan bukan dalam arti sebagaimana dikemukakan Jabariyah yang sama sekali tidak memberi peran pada manusia. Perbuatan manusia selain diciptakan Tuhan manusia juga mempunyai peran dalam perbuatannya, peran itu disebut dengan *al-kasb* yaitu sesuatu itu terjadi dengan perantara daya yang diciptakan atau sesuatu itu timbul dari *almuktasib* (orang yang memperoleh) dengan perantara daya yang diciptakan. Māturidī Bukhāra mempunyai pandangan yang sama dengan Māturidī Samarkand, yakni untuk mewujudkan perbuatan perlu ada dua daya, namun bagi Maturidī Bukhara manusia tidak mempunyai daya untuk melakukan perbuatan sebagaimana pendapat Māturidī Samarkand, sebab dalam pandangan Māturidī Bukhāra hanya Tuhan yang dapat menciptakan. Dengan demikian manusia hanya dapat melakukan perbuatan yang telah diciptakan Tuhan baginya.

Pandangan Wahbah al-Zuhāifī tentang takdir dan kebebasan manusia dapat dilihat pada penafsirannya terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang juga dijadikan argumen oleh para telog Islam (*mutakallimīn*) terkait dengan masalah di atas. Diantara ayat-ayat al-Qur'an tersebut adalah QS. al-Nisā' ayat 79 sebagai berikut:

مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ (النساء: ٧٩). ما أصابك من حسنة فمن الله، أي من فضل الله ورحمته ولطفه وتوفيقه حتى تسلك سبيل النجاة والخير وما أصابك من سيئة فمن نفسك، أي من قبلك ومن عملك أنت لأنك لم تسلك سبيل العقل والحكمة والاسترشاد بقواعد الهداية الإلهية وبمعطيات العلم والتجربة، حتى قالوا:

إن المرض بسببك، والحقيقة أن الأمراض الوراثية بسبب الإنسان وسلوكه الطرق غير الصحيحة!! وذلك كما قال الله تعالى: وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبْتُمْ أَيْدِيكُمْ، وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ [الشورى: ٣٠]. ما يصيب الإنسان من السوء والشر: يكون بتقصير منه في معرفة السنن والأسباب. ولا تعارض بين قوله تعالى: كُلُّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ أَي كَلِّ مِنَ الْحَسَنَةِ وَالسَّيِّئَةِ، وبين قوله: وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ لِأَنَّ الْآيَةَ الْأُولَى تَعْنِي كَوْنَ الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا مِنَ اللَّهِ خَلْقًا وَإِجَادًا، والثانية تَسْبَبًا وَكَسْبًا بِسَبَبِ الذُّنُوبِ، أَوْ التَّقْصِيرِ فِي فَهْمِ النِّظْمِ وَالْقَوَاعِدِ الْعَامَةِ.

“Apa saja nikmat yang kamu peroleh adalah dari Allah, dan apa saja bencana yang menimpamu, maka dari (kesalahan) dirimu sendiri” (al-Nisa’: 79). Apa saja kebaikan yang kamu peroleh maka dari Allah yakni dari pemberian, rahmad dan petunjuk-Nya sehingga kamu bisa menempuh jalan yang baik dan selamat, sedang keburukan yang menimpa kamu maka berasal dari dirimu, yakni akibat perbuatan kamu karena kamu tidak menggunakan akalmu, mempertimbangkan hikmah dan petunjuk yang telah diberikan kepadamu. Sebagian manusia mengatakan: “sesungguhnya sakit itu karena sebab kamu sendiri, padahal sakit yang menimpa manusia hakikatnya disebabkan karena dia menempuh jalan yang tidak sehat sehingga menjadi sakit”, hal ini sebagaimana firman Allah: “Dan apa saja musibah yang menimpa kamu maka adalah disebabkan oleh perbuatan tanganmu sendiri, dan Allah memaafkan sebagian besar (dari kesalahan-kesalahanmu) (al-Syura: 30), baik dan buruk yang menimpa manusia akibat dari kesembroannya dalam mengetahui sunnah dan sebab akibat, tidak ada perlawanan antara firman Allah: “semua dari sisi Allah” dengan firman Allah: “dan apa saja bencana yang menimpamu, maka dari (kesalahan) dirimu sendiri” karena ayat yang pertama Allah yang menciptakan dan mewujudkan segala sesuatu, sedangkan ayat kedua terkait dengan sebab dari dosa yang dilakukan akibat ketidak mampuan melihat aturan”

Pandangan Wahbah al-Zuhaili di atas menunjukkan bahwa apa yang diperbuat oleh manusia berasal dari dirinya, meskipun semua perbuatan itu diciptakan Allah, dalam arti manusia mempunyai peran aktif dalam peruatannya tidak bersifat pasif hanya menerima begitu saja, oleh karena manusia

turut aktif dalam perbuatannya maka akibat dari perbuatan itu menjadi tanggungjawabnya. Manusia yang menempuh jalan yang salah itu akibat dari ketidak mampuannya menggunakan akal dan hukum alam terkait dengan akibat dari perbuatan yang dilakukannya. Untuk memperjelas pandangannya ini Wahbah al-Zuhāifi kemudian mengemukakan perbedaan dua ayat yang nampak kontradiktif, yaitu: “semua adalah citaan Allah” dengan firman Allah: “dan apa saja bencana yang menimpamu, maka dari (kesalahan) dirimu sendiri”. Kedua ayat ini menurutnya tidaklah bertentangan karena ayat pertama menjelaskan tentang penciptaan perbuatan sedang yang kedua menjelaskan tentang peran manusia dalam perbuatannya. Dari penjelasan ini maka dapat disimpulkan bahwa dalam pandangan Wahbah al-Zuhāifi manusia mempunyai peran dalam perbuatannya meskipun perbuatan itu diciptakan Tuhan. Apa yang dikemukakan oleh Wahbah al-Zuhāifi ini bila dilihat dari pandangan para teolog Islam (*mutakallimin*) mempunyai kesamaan dengan mazhab Ahli sunnah (Ash’ariyah). Pandangan senada juga dikemukakan Wahbah al-Zuhāifi ketika menafsirkan QS. al-Kahfi ayat 29 sebagai berikut:

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ (الكهف : ٢٩).
 فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ تهديد لهم ووعيد، قال البيضاوي: وهو
 لا يقتضي استقلال العبد بفعله، فإنه وإن كان بمشيئته، فمشيئته ليست إلا
 بمشيئة الله تعالى.

“Dan katakanlah: “Kebenaran itu datangnya dari Tuhanmu; maka barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan barangsiapa yang ingin (kafir) biarlah ia kafir” (al-Kahfi: 29).” ayat ini merupakan peringatan dan ancaman bagi mereka yang tidak mau beriman. Menurut al-Baiḍāwī ayat ini tidak menunjukkan kemandirian manusia dalam berbuat, walaupun semua atas kehendaknya namun kehendak itu tidak bisa dilepaskan dari kehendak Allah”

Ketika menafsirkan QS. al-Ṣaffāt ayat 96 Wahbah al-Zuhāifī menyatakan sebagai berikut:

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ (الصفات: ٩٦). ما مصدرية في موضع نصب بالعطف على الكاف والميم في الفعل المتقدم، وهي مع الفعل مصدر، تقديره: خلقكم وعملكم. ويجوز أن تكون ما استفهامية في موضع نصب ب تَعْمَلُونَ على التحقير لعملهم والتصغير له، والوجه الأول أظهر. وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ أي والله هو الجدير بالعبادة، لأنه الخالق، خلقكم وخلق تلك الأصنام التي تعملونها بأيديكم. وفيه دلالة على أن الله خلق الإنسان وخلق أعماله.

“Padahal Allah-lah yang menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat itu” (al-Shaffat: 96). Huruf “ma” adalah masdadiyah yang kedudukannya nasab karena dikaitkan dengan huruf “kaf” dan “mim” dalam “fi’il” sebelumnya, baik huruf “ma” maupun “fi’il” kedudukannya sama-sama menjadi masdar sehingga artinya adalah: “menciptakan kamu dan perbuatanmu”. Bleh juga huruf “ma” dijadikan huruf istifham yang kedudukannya nasab dengan kata “ta’malūn” atas dasar merendahkan namun yang bertama yang benar. “Allah-lah yang menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat itu” yakni Allah-lah yang patut disembah karena Dia yang menciptakan, menciptaka kamu dan berhalal-berhalal yang kamu buat dengan tanganmu. Ayat ini menunjukkan bahwa Allah adalah pencipta manusia dan apa yang diperbuatnya.

Penjelasan Wahbah al-Zuhāifī mempertegas akan konsepnya tentang perbuatan manusia, menurutnya memang ayat di atas bisa diartikan berbeda, pertama Allah menciptakan manusia dan apa yang diperbuatnya kedua Allah menciptakan manusia dan sedang manusia menciptakan perbuatannya, namun demikian arti pertama lebih dapat dibenarkan daripada arti yang kedua, dengan demikian yang menciptakan perbuatan manusia adalah Allah. Sebagaimana dijelaskan di atas meskipun dalam pandangan Wahbah al-Zuhāifī perbuatan manusia itu diciptakan Allah, namun bukan berarti manusia hanya menerima takdir berupa perbuatan yang telah diciptakan

Allah tersebut, manusia juga punya pran dalam perbuatan yang dilakukannya. Konsep Wahbah al-Zuhāīfī lebih jelas tentang takdir dan kebebasan manusia bisa dilihat dari penafsirannya terhadap QS. al-Insān ayat 30 sebagai berikut:

وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ (الإنسان : ٣٠). ثم أوضح الله تعالى أن مشيئة العبد في إطار مشيئة الله، ولكن دون قهر ولا جبر، فقال: وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ، إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا أي وما تشاؤون أن تتخذوا إلى الله سبيلا إلى النجاة، إلا بمشيئة الله، ولا يقدر أحد أن يهدي نفسه، ولا يدخل في الإيمان، ولا يجبر لنفسه نفعا إلا بتوفيق الله، فالأمر إليه سبحانه، ليس إلى عباده، والخير والشر بيده، فمشيئة العبد وحدها لا تأتي بخير ولا تدفع شرا، إلا إن أذن الله بذلك، ولكن يثاب الإنسان على اختياره الخير، ويعاقب على اختياره الشر، وإن الله تعالى عليم بمن يستحق الهداية فييسرها له، ويقيِّض له أسبابها، وعليم بمن يستحق الغواية، فيصرفه عن الهدى، وله الحكمة البالغة، والحجة الدامغة، فيضع الأشياء في محالها.

“Dan kamu tidak mampu (menempuh jalan itu), kecuali bila dikehendaki Allah” (al-Insan: 30). Kemudian Allah menjelaskan peranan kehenda-Nya dan kehendak hamba-Nya, tanpa adanya paksaan (bagi Allah) dan keterpaksaan (bagi manusia), Allah berfirman: “Dan kamu tidak mampu (menempuh jalan itu), kecuali bila dikehendaki Allah. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana”. Kamu tidak berkehendak untuk menempuh jalan keselamatan menuju Allah kecuali dengan kehendak-Nya, tidak ada seorangpun bisa memberikan hidayah, menyebabkan iman, dan memberikan manfaat pada dirinya kecuali atas pertolongan Allah. Semua persoalan kembali kepada Allah bukan kepada hamba-Nya, kebaikan dan keburukan dalam kekuasaan-Nya, kehendak manusia secara mandiri tidak bisa mendatangkan kebaikan dan menolak keburukan kecuali atas izin Allah, namun manusia diberi pahala atas usahanya berbuat baik, dan disiksa atas usahanya berbuat jelek, Allah Maha Mengetahui siapa yang berhak mendapatkan hidayah sehingga ia dipermudah untuk mendapatkan serta menempuh sebab-sebabnya, demikian pula Allah Maha Mengetahui siapa yang tersesat sehingga berpaling dari hidayah tersebut, Allah mempunyai hikmah dan dalil yang agung sehingga meletakkan sesuatu pada tempatnya”

Penjelasan Wahbah al-Zuhāifi di atas semakin mempertegas pandangannya tentang takdir dan kebebasan manusia. Meskipun dalam konsepnya manusia mempunyai kehendak namun kehendaknya tidak bisa dilepaskan dari kehendak Tuhan. Kehendak manusia akan terealisasi jika berbarengan dengan kehendak Tuhan, tanpa kehendak Tuhan kehendak manusia tidak akan terwujud. Pandangan Wahbah al-Zuhāifi yang demikian ini sebagai akibat dari pandangannya terhadap kehendak mutlak Tuhan sebagaimana dijelaskan di atas, dalam arti Wahbah al-Zuhāifi memandang kehendak manusia dalam sudut pandang kepentingan Tuhan bukan dari sudut pandangan kepentingan manusia. Jika dilihat dari pandangan para teolog Islam (*mutakallimīn*) maka pandangan Wahbah al-Zuhāifi di atas sesuai dengan pandangan mazhab Ash'ariyah dan tentu saja berbeda dengan pandangan mazhab Mu'tazilah.

E. Konsep Iman

Sebagaimana dijelaskan pada bab tiga, bahwa permasalahan yang menjadi perdebatan di kalangan para teolog Islam (*mutakallimīn*) terkait dengan konsep iman adalah: Apakah iman itu cukup hanya sekedar *tasdiq* (membenarkan apa yang didengar) ataukah harus disertai dengan *ma'rifah* (mengetahui benar apa yang diyakini), bahkan harus dengan *'amal* (dituangkan dalam bentuk perbuatan). Perbedaan ini disebabkan perbedaan mereka dalam memahami kekuatan akal dan fungsi wahyu; Apakah tanpa bantuan wahyu akal manusia dapat mengetahui Tuhan, dapat mengetahui perbuatan baik dan buruk, begitu pula wajib berterima kasih kepada Tuhan dan wajib mengerjakan yang baik dan meninggalkan yang buruk sebelum turunnya wahyu. Bagi Mu'tazilah masalah-masalah itu dapat diketahui oleh akal manusia semata sehingga konsep iman tidak sekedar *tasdiq*, dan *ma'rifah* tetapi harus meningkat

kepada ‘amal, yang terpenting dari iman adalah ‘amal yang timbul dari *ma’rifah*. Dengan demikian iman pelaksanaan dari perintah-perintah Tuhan; seseorang tidak dikatakan sebagai mukmin, jika ia mengetahui Tuhan tetapi tidak melaksanakan perintah-perintah-Nya atau menentang-Nya. Pandangan yang hampir sama dikemukakan Māturidī Samarkand, iman adalah *tasdiq* bukan dengan lisan, tetapi *tasdiq* dari hasil *ma’rifah*, atau dengan kata lain *tasdiq* yang dihasilkan dari pengamatan akal bukan semata berdasarkan *al-sam’u* (mendengar berdasar wahyu). Bagi Ash’ariyah masalah-masalah dia atas hanya dapat diketahui dengan informasi wahyu maka iman adalah *tasdiq*, yakni membenarkan apa yang didengar dari wahyu, iman adalah membenarkan dengan hati, sedang mengucapkan dengan lisan dan mengerjakan dengan anggota badan merupakan cabangnya, oleh sebab itu barangsiapa membenarkan dalam hatinya akan ke-Esaan Allah dan membenarkan bahwa segala yang dibawa para rasul Allah itu dari Allah, maka dia adalah orang yang beriman. Pandangan senada juga dikemukakan oleh Māturidī Bukhara.⁴³

Konsep iman menurut Wahbah al-Zuhāifī dapat dilihat dari penafsirannya terhadap QS. al-Anfāl ayat 2 sebagai berikut :

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ (الانفال : ٢). والمراد بالإيمان: التصديق، وقد يراد به كمال الإيمان. استدل أكثر الأئمة كالشافعي وأحمد بن حنبل وأبي عبيد والبخاري وغيرهم الذين يقولون: إن الإيمان عبارة عن مجموع الاعتقاد والإقرار والعمل، استدلوا بهذه الآية: زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَأَشْبَاهَهَا عَلَى

⁴³Untuk mengetahui pandangan para teolog Islam (*mutakallimīn*) tentang konsep iman lihat halaman 48 – 51.

زيادة الإيمان وتفاضله في القلوب بزيادة الأعمال الصالحة، ولو كان الإيمان عبارة عن المعرفة والإقرار، لما قبل الزيادة. واستدلوا على أن الإيمان هو مجموع الأركان الثلاثة بقوله تعالى في تعداد أوصاف المؤمنين: **أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا** وهو يدل على أن كل تلك الخصال داخل في مسمى الإيمان. ويؤيده الحديث الصحيح الذي أخرجه مسلم وأبو داود والنسائي وابن ماجه عن أبي هريرة عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: **«الإيمان بضع وسبعون شعبة فأفضلها قول لا إله إلا الله وأدناها إمطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان»**.⁴⁴

“Sesungguhnya orang-orang yang beriman itu adalah mereka yang apabila disebut nama Allah gemetarlah hati mereka, dan apabila dibacakan kepada mereka ayat-ayat-Nya, bertambahlah iman mereka (karenanya) dan kepada Tuhanlah mereka bertawakkal” (al-Anfal: 2). Yang dimaksud iman adalah al-tasdiq (membenarkan) tekad yang dimaksud adalah sempurnanya iman. Mayoritas ulama’ seperti imam al-Syafii, Ahmad ibn Hanbal, Abi Ubaid dan al-Bukhari dn lainnya berpendapat bahwa iman adalah ibarat dari kumpulan keyakinan, pengakuan dan perbuatan sebagai bentuk kesempurnaan iman, mereka menjadikan dalil “bertambahlah iman mereka (karenanya)” sebagai bentuk tambahnya iman dalam hati dengan bertambahnya perbuatan, andaikata iman itu ibarat dari ma’rifah (mengenal) iqrār (pengakuan) pasti tidak mungkin bertambah. Para ulama’ menjadikan dalil bahwa terkumpulnya 3 rukun iman (tasdiq, iqrar dan ma’rifah) itu merupakan bentuk dari berbagai macamnya sifat orang yang beriman. Hal ini sebagaimana firman Allah “mereka adalah orang-orang beriman yang sebenarnya” yang menunjukkan bahwa semua tingkah laku termasuk bagian dari iman. Demikian ini juga dikuatkan dengan hadis sahih riwayat imam Muslim, Abi Dawud, Nasa’i, dan Ibnu Majah dari Abi Hurairah bahwa Nabi bersabda: “Iman itu mempunyai lebih dari tujuh puluh cabang, yang paling utama adalah kalimat tiada Tuhan Selain Allah sedang yang paling rendah adalah menyingkirkan sesuatu yang membahayakan dari tengah jalan, sedang malu adalah sebagian dari cabang iman”

Dari penjelasan di atas dapat diketahui bahwa dalam pandangan Wahbah al-Zuhaili konsep iman hanyalah cukup

⁴⁴ Wahbah, *Tafsīr*, Juz V, 264.

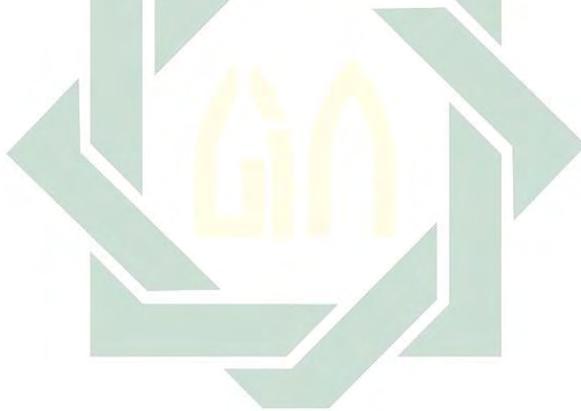
dengan *tasdīq* (membenarkan) adapun *iqrār* dan *ma'rifah* merupakan bentuk kesempurnaan iman, hal ini disebabkan karena iman itu bisa berkurang dan bertambah sebagaimana pandangan para ulama' seperti imam al-Syafi'i, Ahmad ibn Hanbal dan yang lainnya, mereka menyatakan bahwa kumpulnya *i'tiqād* (keyakinan), *iqrār* (pengakuan) dan *'amal* (perbuatan) merupakan bentuk kesempurnaan iman, sebab jika iman itu harus disertai *iqrār* dan *'amal* (perbuatan) pastilah iman itu tidak bisa bertambah. Pandangan Wahbah al-Zuhailī tentang konsep iman ini juga dikemukakan ketika menafsirkan QS. al-Hujurāt ayat 14 sebagai berikut:

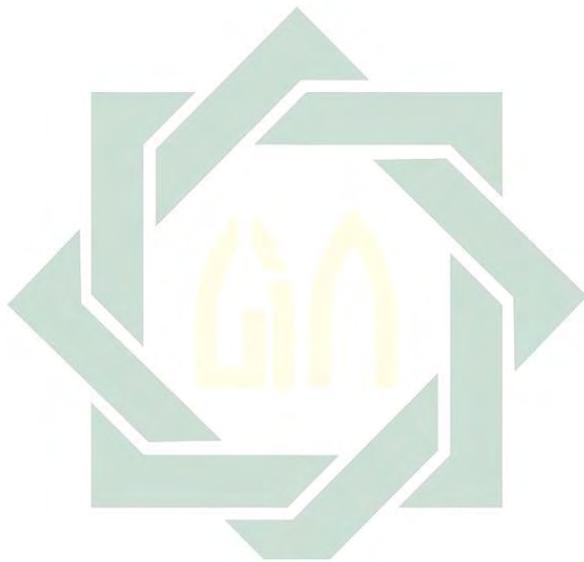
قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ (الحجرات : ١٤). وقد دلت الآية الكريمة على أن الإيمان أخص من الإسلام، كما هو مذهب أهل السنة والجماعة، ويدل عليه حديث جبريل عليه السلام حين سأل عن الإسلام، ثم عن الإيمان، ثم عن الإحسان، فترقى من الأعم إلى الأخص، ثم للأخص، فالإيمان لا يحصل إلا بالقلب، فهو تصديق القلب مع الطمأنينة والثقة بالله، والإسلام أعم، فهو مجرد نطق باللسان بالشهادتين وإظهار الانقياد والخضوع لما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم.⁴⁵

“Orang-orang ‘Arab badwi itu berkata: “Kami telah beriman”.Katakanlah (kepada mereka): “Kamu belum beriman, tetapi katakanlah ‘kami telah tunduk, karena iman itu belum masuk ke dalam hatinya” (al-Hujurat: 14). Ayat ini menunjukkan bahwa iman itu lebih spesifik dari Islam sebagaimana pandangan ulama’ Ahli Sunnah, juga dikuatkan dengan hadits tentang pertanyaan Jibril kepada Nabi tentang islam, iman dan ihsan, pertanyaan dari masalh yang umum hingga yang khusus. Iman tidak bisa dicapai kecuali dengan hati yakni dengan cara membenarkan dan konsisten serta berpegang teguh kepada Allah, sedangkan islam lebih umum hanya mengucapkan dua kalimat syahadat dan mengikuti adayang dibawa oleh nabi Muhammad SAW.

⁴⁵ Wahbah, *Tafsīr*, Juz XIII 601

Dari penjelasan dua ayat di atas maka dapat disimpulkan bahwa konsep iman dalam pandangan Wahbah al-Zuhāifi hanyalah *tasdiq bi al-qalb* (membenarkan dengan hati) adapun *iqrār bi al-lisan* (pengakuan lisan) dan *'amal* (perbuatan) hanyalah merupakan bentuk kesempurnaan iman, hal ini disebabkan kerana iman itu mempunyai cabang yang sangat banyak sebagaimana hadis nabi. Jika dilihat dari pandangan para teolog Islam (*mutakallimīn*) maka konsep iman Wahbah al-Zuhāifi mempunyai kesamaan dengan mazhab Ash'ariyah, dengan demikian dapat disimpulkan bahwa dalam konsep iman Wahbah al-Zuhāifi cenderung kemazhab Asha'riyah.





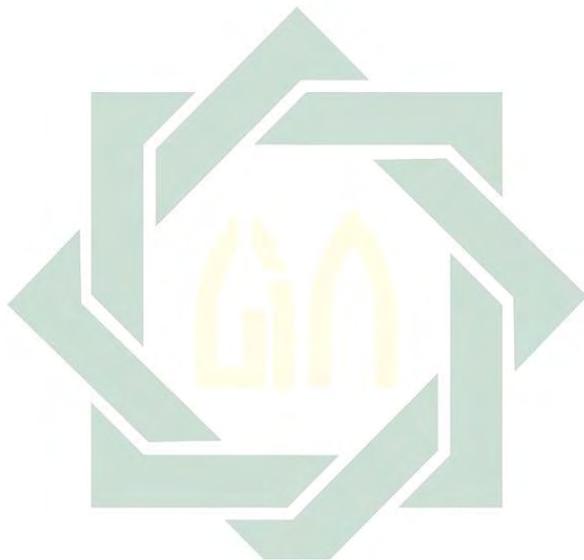
BAB V

HASIL ANALISIS INTERPRETATIF TEOGIS WAHBAH AL-ZUḤAILĪ

Dari uraian dan analisis yang telah penulis paparkan dalam penelitian ini terkait dengan pemikiran teologi Wahbah al-Zuḥailī dalam kitab Tafsir al-Munīr maka dapat ditarik beberapa kesimpulan sebagai berikut:

Kecenderungan penafsiran Wahbah al-Zuḥailī terhadap ayat-ayat teologi dalam kitab Tafsir al Munir adalah sebagai berikut:

1. Terkait dengan sifat-sifat Tuhan Wahbah al-Zuḥailī mempunyai pandangan yang sama dengan mazhab Ash'ariyah.
2. Terkait dengan sifat-sifat Jasmaniyah Tuhan (*anthropomorphisme*), hampir semua sifat-sifat tersebut seperti Tuhan bersemayam di atas Arsy, penglihatan (mata) Tuhan, tangan Tuhan, wajah Tuhan Wahbah al-Zuḥailī memahami ayat-ayat tersebut secara tekstual (*harfiyah*) ayat. Hanya saja pada masalah tangan dan wajah Tuhan sebagian ayat ditafsirkan dengan arti majaz atau dita'wilkan.
3. Terkait dengan masalah kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan, keadilan Tuhan, takdir dan kebebasan manusia serta konsep iman, Wahbah al-Zuḥailī dalam semua masalah ini mempunyai kesamaan dengan pandangan mazhab Ash'ariyah.
4. Pandangan teologi Wahbah al-Zuḥailī dalam kitab Tafsir al Munīr mayoritas mempunyai kesamaan dengan mazhab Ahli Sunnah (Ash'ariyah) sehingga dapat dikatakan bahwa Wahbah al-Zuḥailī adalah tokoh mazhab Ahli Sunnah (Ash'ariyah) dalam teologi Islam.



DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abd al-Jabbār, al-Qāḍī. *Tanzīh al-Qur’ān an al-Maḥā’in*. Beirut: Dār al-Nahḍah al-Ḥadīthah, t.th.
- , *Sharḥ Uṣūl al-Khamsah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1960.
- , *Mutashābih al-Qur’ān*. Kairo: Maktabah al-Adab, t.th.
- , *al-Mughnī fi Abwāb al-Tauḥīd wa al-‘Adl*, Juz XV. Kairo: Dār al-Misriyyat, 1965.
- ‘Abdih (al), Muḥammad. *al-Mu’tazilah bain al-Qadīm wa al-Ḥadīth*. t.t.: Dār al-Arqām, 1987.
- Abī Ḥātim, ‘Abd al-Raḥmān ibn. *Tafsīr al-Qur’an al-Azīm Musnadan an Rasūl Allah al-Ṣaḥābah wa al-Ṭabi’in*. Taḥqīq As’ad Muḥammad al-Ṭayyib. Juz II. Riyāḍ: Maktabah Nazār Muṣṭafā al-Bāz, 1997.
- Abr (al), Abd al-Laṭīf Muḥammad. *al-Uṣūl al-Fikriyyah li al-Madhāhib Ahl al-Sunnah*. Kairo: Dār al-Nahḍah, t.th.
- Agama RI, Departemen. *Muṣḥaf al-Qur’an Terjemah*. Jakarta: Pena Pundi Aksara, 2006.
- Aḥmad ibn Sulaimān, al-Imām al-Mutawakkil alā Allah. *Haqāiq al-Ma’rifah fi ‘Ilm al-Kalām*. t.t.: Muassasah al-Imam Zaid ibn Ali al-Thaqāfiyyah, t.th.
- Aḥmad Fuad, ‘Abd al-Fattāḥ. *al-Imām al-Zaidī Aḥmad ibn Sulaiman wa Arāuh al-Kalāmiyyah*. Riyāḍ: Dār al-Kutub, t.th.
- ’Ak (al), Khālīd Abd al-Raḥmān. *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā’iduh*. Beirut: Dār al-Nafāis, 1986.
- Alūsī (al), al-Sayyid Maḥmūd, *Rūḥ al-Ma’ānī*. Juz I. Beirut : Dār Iḥyā’ al-Turath al-‘Arabī, t.th.
- Amīn, Aḥmad. *Duḥa al-Islām*. Kairo : Dār al-Kutub al-‘Arabī, t.th.
- , *Fajr al-Islam*. Kairo: Maktabah al-Nahdlah, 1965.

- Andalusī (al), Abu Ḥayyān. *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīṭ*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2001.
- Armando, Nina M. (et. Al.). *Ensiklopedi Islam*. Jilid IV. Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2005.
- ʿArabiyah (al), Majmaʿ al-Lughah. *al-Muʿjam al-Wasīṭ*. Kairo: Maktabah al-Shurūq al-Dawliyah, 2004.
- Arkoun, Mohammed. *Berbagai Pembacaan Qurʿan*. terjemah. Machasin. Jakarta: INIS, 1997.
- Ashʿarī (al), Abi al-Hasan ibn Ismāʿil. *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Mushallin*. Beirut: al-Maktabah al-Miṣriyah, t.th.
- , *al-Lumaʿ fi al-Raddi alā Ahl al-Zaigh wa al-Bidaʿ*. Mesir: Maṭbaʿat al-Munir, 1955.
- , *al-Ibānah an Uṣul al-Diyanah*. Damaskus: Maktabah Dār al-Bayān, 1990.
- Asfahānī (al), al-Raghib *al-Mufradāt fi Gharīb al-Qurʿan* (Beirut: Dār al-Maʿrifat, t.th.
- al-Aṣfahānī, Abū Muslim *Tafsīr Abū Muslim al-Aṣfahānī*, Tahqīq Khaḍīr Muḥammad Nabḥā (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2004), 146.
- Aṭīyatullāh, Aḥmad. *al-Qāmūs al-Islāmī*. Jilid IV. Kairo: al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1976.
- Avis (editor), Paul. *Ambang Pintu Teologi*. Jakarta: PT. BPK Gunung Mulia, 2001.
- Ayāzī, al-Sayyid ʿAlī. *al-Mufasssīrūn: Ḥayātuḥum wa Manḥajuhum*. Teheran, Muassasah al-Ṭībaʿah wa al-Nashr, 1373 H.
- Ayyūb ʿAlī, Abū Khair Muḥammad. *Aqīdah al-Islām wa al-Imām al-Māturīdī*. Bangladesh: al-Muʿassah al-Islāmiyah, 1983.
- Badawī, ʿAbd al-Raḥmān. *Madhāhib al-Islāmiyyīn*. Juz I. Beirut: Dāl al-ʿIlm li al-Malayīn, 1997.

- Badyar'aun, Faiṣal. *al-Uṣūl al-Khamsah al-Mansūb ilā al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār*. Kuwait: Jāmi'ah 'Ain Shamsh, 1998.
- Baghdādī (al), Abū Manṣūr 'Abd al-Qāhir ibn Ṭāhir. *Uṣūl al-Dīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2002.
- Baghawī (al), Abī Muḥammad al-Ḥusain ibn Mas'ūd. *Ma'ālim al-Tanzīl*. Juz III. Riyāḍ: Dār Ṭaybah, 1989.
- Baidan, Nasruddin. *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Indonesia*. Solo: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003.
- Bayḍāwī (al), Abī al-Khair 'Abd Allah ibn 'Umar. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*. Juz II. Beirut : Dār Adir, 2001.
- Bayhāqī (al), Abī Bakr ibn Ahmad. *al-Jāmi' li Shu'ab al-Imān*. Juz I. Riyāḍ: Maktabah al-Rushd, 2003.
- , *al-Sunan al-Kubrā*. Juz X. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003.
- Biqā'ī (al), Ibrāhim. *Naẓm al-Durar fī Tanāsuh al-Ayāt wa al-Suwar*. Juz V. Kairo: Dar al-Kitāb al-Islāmī, t.th.
- al-Bazdawī. *Kitab Uṣūl al-Dīn*. Kairo: al-Baby al-Halabi, 1963.
- Bukhārī (al), Muḥammad ibn Ismā'il. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Kairo: Maṭba'ah al-Salafiyah: 1403 H.
- Dahlan, Abdul Aziz. (et. al.), Taufik Abdullah (ed). *Suplemen Ensiklopedi Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996.
- Bazdawī (al), Muḥammad. *Kitāb Uṣūl al-Dīn*. Kairo: al-Maktab al-Azhariyah li al-Turāth, 2003.
- Dāruquṭnī (al), 'Alī Ibn Umar. *Kitāb al-Sifāt*. t.t: tp, 1983.
- Dārimī (al) Abu Muḥammad 'Abd Allah ibn 'Abd al-Rahmān. *Sunan al-Dārimī*. Juz III. Saudi Arabia: Dar al-Mughnī, 2000.
- Dawwānī (al), Jalāl al-Dīn. *Sharkh al-Aqā'id al-Adudiyah*. Kairo : Isā al-Bābī al-Ḥalabī, 1858.

- Dhahabī (al), Muḥammad Ḥusain. *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. juz I. Beirut: Dār al-Fikr, 1986.
- Dimashqī (al), Abī al-Fidā' Ismāīl ibn Kathīr. *Tafsīr al-Qur'an al-Adhīm*. Juz III. Riyāḍ: Dār Ṭaybah, 1997.
- Djalal HA, Abdul. *Urgensi Tafsir Mauḍū'ī Pada Masa Kini*. Jakarta: Kalam Mulia, 1990.
- Dosen Tafsir Hadits Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, *Studi Kitab Tafsir*, edt. A.Rafiq, cet 1. Yogyakarta: Teras, 2004.
- Eriyanto. *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*. Yopgyakarta: PT LKiS Pelangi Aksara, 2001.
- Esposito, John L. *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. Vol. VI. Oxford: Oxford Univercity Press, 1995.
- Farīd Wajdī, Muḥammad. *Dāīrah Ma'ārif al-Qarn al-Ishrīn*. Juz VII. Beirut: Dār al-Ma'rifat, 1971.
- Fāris, Aḥmad Ibn. *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*. Beirut: Dār al-Fikr, 1979.
- Faudah, Maḥmūd Basunī. *al-Tafsīr wa Manāhijuh*. Mesir: Maḥba'ah al-Amānah, 1977.
- Farmāwī (al), Abd. al-Hay. *al-Bidāyah fi al-Tafsīr al-Mauḍū'ī*, Cet. II. Kairo: al-Haḍārah al-Arabiyyah, 1977.
- Ferm, Virgilius. *Encyclopaedia of Religion*. USA: Greenword Press Publisher, 1976.
- Ghālī (al), Balqāsīm. *Abū Manṣūr al-Māturīdī Ḥayaātuh wa Arāuh al-'Aqdiyah*. Tunis: Dār al-Turkī li al-Nashr, 1989.
- Ghazālī (al), Muḥammad. *Iḥya' Ulūm al-Dīn*. Juz I. Beirut: Dār al-Fikr, 1995.
- , *al-Iqtisād fi al-I'tiqād*. Beirut: Dār Qutaibah, 2003.

- Ghurabi (al), Muṣṭafā. *Tārīkh al-Firaq al-Islāmiyah*. Mesir: Muḥammad Ṣābih wa Awlāduh, t.th.
- Ghofur, Saiful Amin. *Profil Para Mufasir al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008.
- Goldziher, Ignaz. *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmy*. Mesir: Maktabah al-Khanji, t.th.
- Hamka. *Sejarah Umat Islam*. Jilid III. Jakarta: Bulan Bintang, 1981.
- Halliday. *Language as Social Semiotic: The Social Interpretation of language and Meaning*. London: Edward Arnold, 1978.
- Ḥanbal, Aḥmad Ibn. *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal*. Taḥqīq Shu'aib al-Naut. Juz VI. Beirut: Muassasah al-Risālah, 1996.
- Hanafi, Ahmad. *Teologi Islam (Ilmu kalam)*. Jakarta: Bulan Bintang, 1991.
- Ḥarb (al), Ahmad ibn 'Auḍ Allah ibn Dākhil. *al-Maturidiyah Dirāsatan wa Taqwiman*. t.t. : Dār al-'Āṣimah, 1413 H.
- Hasan, Ibrahim Hasan. *Tārīkh al-Islāmī*. Jilid IV. Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyah, 1976.
- Ḥibbān, Muḥammad Ibn. *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān bi Tartīb Ibn Balbān*. Taḥqīq Shu'aib al-Naut. Juz I. Beirut: Muassasah al-Risālah, 1993.
- Holt P. M. dkk (ed). *The Cambridge History of Islam*. Vol I. London: Cambridge University Press, 1970.
- Ibn Mājah, Abī 'Abd Allah Muḥammad ibn Yazīd. *Sunan Ibn Mājah*. Taḥqīq Muḥammad Fuad Abd al-Bāqi. Juz I. Kairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyah, t.th.
- Ibn Manzūr, Abū al-Faḍl Muḥammad ibn al-Mukarram. *Lisān al-'Arab*, Juz VI. Mesir: al-Muassasah al-Miṣriyah al-Jāmi'ah, 1303 H.

- Ibrāhim Hilal, Ibrāhim. *Wilāyat Allah wa Ṭarīq Ilahi*. Kairo: Dār al-Kutub al-Hadithah, t.th.
- Ibrāhim Nāyil, ‘Abd Allah Hāshim. *Dirasāt fī al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur’an al-Karīm*. Kairo: Maṭba’ah al-Ḥusain al-Islāmiyah, 1991.
- Ikram, S.M. *Muslim Civilization in India*. New York: Columbia University Press, 1967.
- Ja’dī (al), Umar ibn ‘Ali ibn Samrah. *Ṭabaqāt Fuqahā’ al-Yaman*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1981.
- Jawzī (al), Jamā al-Dīn Ibn. *Zād al-Masīr fī ‘Ilm al-Tafsīr*. Juz VI. Beirut: Maktabah al-Islāmiyah, 1984.
- Jisr (al), Husain Afandi. *al-Husun al-Ḥamīdīyah*. Beirut: Dar al-‘Ilm, t.th.
- Jurjānī (al), Muḥammad al-Sharīf. *al-Ta’rifāt*. Jiddah: al-Haramain, t.th.
- Khālīdī (al), Sarah ‘Abd al-Fattah. *Ta’rif al-Darisin bi Manāhij al-Mufasssirin*. Damsyik, Dar al-Qalam, t.th.
- al-Lahlam, Badi’ al-Sayyid. *Wahbah Al-Zuhaili al-‘Ālim, al-Faqīh, al-Mufasssir*. Beirut: Dār al-Fiqr, 2004.
- Lalkāl (al), Abi al-Qāsim Hibbah Allah ibn al-Ḥasan. *Sarah Uṣūl I’tiqā’ Ahli Sunnah wa al-Jamā’ah min al-Kitāb wa al-Sunnah wa Ijmā’ al-Ṣahābah wa al-Tābi’in wa Man Ba’dahum*. Juz II. Riyāḍ: Dār al-Ṭaybah, 1995.
- Lapidus, Ira M. *A History of Islamic Societes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Madjid, Nurcholis. *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemoderenan*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992.
- Ma’lūf, Louis. *al-Munjid fī al-Lughah wa al-A’Yām*. Beirut: Dār al-Mashrik, 1984.

- Mansur, Muhammad. *Ma'āni al-Qur'an Karya al-Farra' dalam Studi Kitab Tafsir*. edit. A. Rofiq. Cet 1. Yogyakarta: Teras, 2004.
- Majma' al-Lughah al-'Arabiyah. *al-Mu'jam al-Wasīf*. Kairo: Maktabah al-Shurūq al-Dawliyah, 2004.
- Maqḍīsī (al), Ibn Qudāmah. *Ithbāt Şifāt al-Uluwwī*, Taḥqīq Aḥmad ibn 'Aṭīyyah al-Ghāmīdī. Damskus: Muassasah Ulūm al-Qur'an, 1988.
- Maqḍīsī (al), Zain al-Dīn. *Aqāwīl al-Thiqāt fi Ta'wīl al-Sifāt wa al-Asmā' Ayāt al-Muḥkamāt wa al-Mutashābihāt*. Beirut : Muassasah al-Risālah, 1985.
- Marāghī (al), Aḥmad Muṣṭafā. *Tafsīr al-Marāghī*. Mesir: Maktabah Muṣṭafā al-Bābī al-Halabī, 1946.
- Māturīdī (al), Abū Mansūr. *Kitāb al-Tauḥīd*. Beirut: Dār Sader, t.th.
- , *Ta'wīlāt Ahl al-Sunnah: Tafsīr al-Māturīdī*. Beirut : Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2005.
- , *Sharḥ Fiqh al-Akbar*, Qaṭah : al-Shu'ūn al-Diniyah, t.th
- Mubārakāfurī (al), Muhammad ibn 'Abd al-Rahmān. *Tuḥfat al-Aḥwadī Sarḥ Jāmi' al-Tirmidhī*. Juz VI. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Muṣṭafā Sālim, Sayyid. *Nuṣuṣ Yamaniyah an al-Ḥamlah al-Faransiyah*. Kairo: Maṭba'ah al-Jablāwī, 1975.
- , *al-Faḥ al-Uthmānī al-Awwal li al-Yaman*. Kairo: Ma'had al-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-'Arabiyah, 1978.
- Mustaqim, Abdul. *Madzahibut Tafsir*. Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003.
- al-Nasfī, Abi al-Ma'īn Maimūn ibn Muhammad. *Kitāb al-Tamhīd li Qawā'id al-Tauḥīd*. Taḥqīq Jaib Allah Ḥasan Aḥmad. Kairo: Dār al-Ṭibā'ah al-Muḥammadiyah, 1986.

- Naisābūrī (al), Abī 'Abd Allah al-Hākīm. *al-Mustadrak alā al-Ṣaḥīḥain*. Juz V. Kairo: Dār al-Ḥaramain, 1997.
- Nasution, Harun. *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI Press, 1986.
- , (ed.). *Ensiklopedi Islam Indonesia*. Jakarta: Penerbit Djambatan, 1992.
- , *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I. Jakarta : UI Press, 1979.
- Nasir, Ridlwan. *Memahami al-Qur'an: Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin*. Surabaya: Indra Media, 2003.
- Panikar, K.M. *A Survey of Indian History*. Bombay: Asia Publishing House, 1957.
- al-Qaṭṭān (al), Mannā'. *Mabahits fi Ulum al-Qur'an*. Bairut: al-Syirkah al-Muttahidah, 1973.
- Qurṭubī (al), Abī 'Abd Allah Muḥammad ibn Aḥmad. *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'an*. Juz VIII. Beirut : Muassasah al-Risālah, 2006.
- Qushairī (al), Muṣlīm ibn al-Ḥajjāj. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Juz I. Riyāḍ: Dar al-Ṭaybah, 2006.
- al-Qushairī, Muslim ibn al-Hajjaj. *Mukhtaṣar Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut : Maktabah al-Islāmī, 1987.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity*. Chicago: University of Chocago Press, 1982.
- al-Raṣṣās, Ahmad ibn al-Ḥasan. *Miṣbāḥ al-'Ulūm fi Ma'rifah al-Ḥay al-Qayyūm*. Ṣan'ā: Maktabah Badr li al-Ṭaba'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 2003.
- Rāzi (al), Fakhr al-Dīn. *Mafātiḥ al-Ghaib*. Juz I. Beirut, Dār al-Fikr, 1981.
- Rūmī (al), Fahd. *Buḥūth fi Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuh*. Riyāḍ: Maktabah al-Taubah, t.th.

- Runes, Degobert D. *Dictionary of Philosophy*. New Jersey: Littlefield Adam & Co, 1977.
- Rusli, Nasrun. *Konsep Ijtihad al-Shaukānī Relevansinya Bagi Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Logos, 1999.
- Sābiq, al-Sayyid. *al-‘Aqāid al-Islāmiyah*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, t.th.
- Şābūnī (al), Ismā’il ibn ‘Abd al-Raḥmān. *Aqīdah al-Salaf wa Aṣḥāb al-Ḥadīs*. Yaman: Maktabah al-Imām al-Wāda’ī, 2007.
- Şābūnī (al), Muḥammad ‘Alī. *Şafwat al-Tafāsīr*. Juz II. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2001.
- Şābūnī (al), al-Imām Nūr al-Dīn. *Kitāb al-Bidāyah min al-Kifāyah fī al-Hidāyah fī Uṣūl al-Dīn*. Taḥqīq Fatḥ Allah Khalīf. Mesir: Dār al-Ma’ārif, 1969.
- Şa’īdī (al), ‘Abd al-Muta’ālī. *al-Mujaddidūn fī al-Islām: min al-Qarn al-Awal ilā al-Qarn al-Rābi’* ‘Asyara. Kairo: Maktabah al-Adab, t.th.
- Şadr (al), Muhammad Baqir. *al-Tafsīr al-Mawḍūf wa al-Tafsīr al-Tajzīfī fī al-Qur’an al-Karīm*. Beirut: Dār al-Tatuf li al-Maṭbu’āt, 1980.
- Saghnāqī (al), Husām al-Dīn. *al-Kāfī Sharkh al-Bazdāwī*. Juz I. Riyāḍ: Maktabah al-Rushd, 2001.
- Şālih, Şubḥī. *Mabāḥith fī ‘Ulūm al-Qur’an*. Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malayīn, 1977.
- Samarqandī (al), Abū al-Laith Naşr ibn Muḥammad. *Bahrul Ulūm*. Juz I. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah. 1993.
- Sarūrī (al) Muḥammad Abduh Muḥammad. *al-Ḥayāt al-Siyasiyah fī al-Yaman al-‘Ahd al-Duwailāt al-Mustaqillah min Sanah 329 H/ 1037 M. ilā 626 H./ 1228 M*. Kairo: Dār al-kutub al-Mişriyah, 1979.

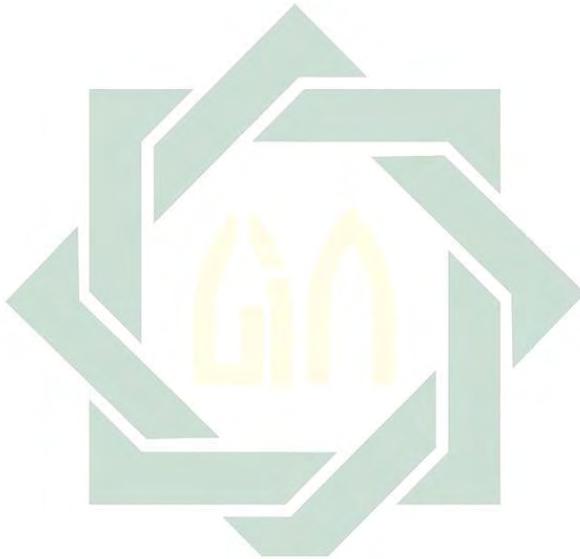
- Sayyid (al), Muḥammad Ṣālih Muḥammad. *al-Khair wa al-Sharr inda al-Qāḍī ‘Abd al-Jabbār*. t.t. : Dār Qubā’, t.th.
- Schimmel, Annimarie. *Islam an Introduction*. New York: State University of New York Press. U. S. A., 1992.
- Ṣabbāgh (al), Luṭfi. *Lamahāt fi Ulum al-Qur’an wa Ittijahāt al-Tafsīr*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1990.
- Shahrastānī (al), Muḥammad Abd al-Karīm ibn Abi Bakr. *al-Milal wa al-Nihal*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Shahrūr, Muḥammad. *al-Kitāb wa al-Qur’an: Qira’ah Mu’āsirah*. Damaskus: Ahāli li al-Nashr wa al-Tauzī’, 1992.
- Shalabī, Aḥmad. *Mausū’ah al-Tārīkh al-Islāmī wa al-Khaḍḍarāh al-Islāmiyah*. Juz V. Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyah, 1979.
- Shamākhī (al), al-Qāḍī ‘Abd Allah ibn ‘Abd al-Wahāb al-Mujāhid. *al-Yaman: al-Insān wa al-Haḍarāh*. Beirut: Dār al-Tanwīr, 1985.
- Shanāwī (al), Abd al-Azīz. *al-Daulah al-Uthmāniyah*. Juz I. Kairo: Maktabah al-Injal al-Miṣriyah, 1980.
- Shaur (al), ‘Abd Allah Aḥmad. *Hadhihi Hiya al-Yaman*. Kairo: Maṭba’ah al-Madanī, 1969.
- Sihab, Qurāish. *Membumikan al-Qur’an*. Bandung: Mizan, 2000.
- Ṣubḥī, Aḥmad Maḥmud. *al-Imām al-Mujtahid Yaḥyā ibn Ḥamzah wa Arā’uh al-Kalāmiyah*. t.t.: Manshurāt al-‘Aṣr al-Ḥadīth, 1990.
- Suyūṭī (al), Jalāl al-Dīn Ab al-Raḥmān. *al-Itqān fī Ulūm al-Qur’an*, Juz II. Beirut: Dār al-Fikr, 1979.
- , *al-Dur al-Manṣūr fī al-Tafsīr bi al-Ma’thūr*. Juz XI. Kairo : Markaz Hajr li al-Buḥūth wa al-Dirasāt al-‘Arabiyah, 2003.

- Ṭabarī (al), Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi' al-Bayān an Ta'wīl al-Qur'an*. Tahqīq 'Abd Allah al-Turkī. Juz VII. Kairo: Dār Hajr, 2001.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1996.
- Tirmīdhī (al), Muḥammad ibn Isā. *Sunan al-Tirmīdhī*. Tahqīq Ibrahim 'Aṭwah 'Auḍ. Juz V. Mesir: Maktabah al-Bābī al-Ḥalabī, 1975.
- 'Usairī (al), al-'Usairī, Ahmad Ma'mūr Lāhiq. *Mūjiz al-Tārīkh al-Islāmī*. Damār: Maktabah Malik Fahd, 1996.
- UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Dosen Tafsir Hadits Fakultas Ushuluddin. *Studi Kitab Tafsir*, edt. A.Rafiq. cet 1. Yogyakarta: Teras, 2004.
- Uthaimīn (al), 'Abd Allah al-Ṣālih. *Muḥāḍarāt wa Ta'liqāt fi Tārīkh al-Mamlakah al-'Arabiyah al-Su'ūdiyyah*. Riyāḍ: t.p: 1411 H.
- Uthmān, 'Abd al-Karīm. *Nazariyyah al-Taklīf: 'Arā'u al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār al-Kalāmīyah*. t.t.: Mu'assasah al-Risa'lah, t.th.
- Wajḍī, Muḥammad Farīd. *Dāirat Ma'ārif al-Qarn al-Ishrīn*. Beirut: Dār al-Ma'rifat, 1971.
- Watt, W. Montgomery. *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985.
- Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic*, Edited by J M Cowan. New York: Spoken Language Services. Inc, 1976.
- Yatim, Badri. *Sejarah Peradaban Islam: Dirasah Islamiyah II*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1995.
- Zahrah, Abū. *Tārīkh al-Madhāhib al-Islamiyyah*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.

- , *al-Imam al-Zaid: Ḥayātuh wa ‘Aṣruh, ‘Ārā’uh wa Fiqhuh*. Kairo: Dar al-Fikr al-‘Arabī, t.th.
- Zamakhsharī (al), Abī al-Qāsim Maḥmūd ibn ‘Umar. *al-Kashshāf ‘an Ḥaqāid Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwil fī Wujūh al-Ta’wīl*. Juz VI. Riyāḍ: Maktabah al-‘Abīkan, 1998.
- Zarkashī (al), Badr al-Dīn Muh]ammad ibn ‘Abd Allah. *al-Burhān fī Ulūm al-Qur’an*. Juz II. Beirut: Dār al-Fikr, 1988.
- Zarqānī (al), ‘Abd al-‘Adhīm. *Manahi al-‘Irfān fī Ulūm al-Qur’an*. Juz II. Beirut: Dār al-Fikr, 1988.
- Zuhailī (al), Wahbah. *al-Tafsīr al-Munīr fī al-Aqīdah wa al-Sharī’ah wa al-Manhaj*. Juz XXI. Damaskus: Dār al-Fikr, 1998.
- , *Tafsir al-Wajīz*, Damaskus: Dar al-Fikr, tt.
- , *Tafsir al-Wasīt*, Damaskus: Dar al-Fikr, 2001
- , *Wassiyat al-Islam wa Samahatuh*, Damskus, Universitas Damaskut, tt.
- , *al-Fiqh al-Islamiy wa Adillatuh*. Damaskus: Dar al-Fikr, 2007.
- , *Athar al-Harb fī al-Fiqh al-Islāmi*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1998
- , *al-Dharā’i fī al-Siyāsah al-Shar’iyah wa al-Fiqh al-Islāmi*, Dakaskus: Dar al-Maktabi, 1999.
- , *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, Beirut: Dar al-Fikr al-Mu’asir, 1999.
- , *al-Wajīz fī Fiqh al-Islāmi*, Damaskus: Dar al-Fikr, tt.
- , *Saīd ibn al-Musayyab: Sayyid al-Tābi’īn*, Beirut: Dar al-Qalam, 1992
- , *Mausū’ah al-Fiqh al-Islāmi*, Damaskus: Dar al-Fikr, 2012

-----, *Nazariyah ad-dharurah al-syar''iyah*. t.t.: t.p., t.th.

-----, *al-Tamwil wa suq al-awrāq almaliyah*, cet ke-1.
Damskus: Dar al-Maktabī, 1997.



Corak Interpretatif Teologis Wahbah Al-Zuhaili

Kecenderungan penafsiran Wahbah Al-Zuhaili terhadap ayat-ayat teologi dalam kitab Tafsir al Munir adalah: tentang sifat-sifat Tuhan mempunyai pandangan yang sama dengan mazhab Ash'ariyah, terkait dengan sifat-sifat Jasmaniyah Tuhan (anthropomorphisme), hampir semua sifat-sifat tersebut seperti Tuhan bersemayam di atas Arsy, penglihatan (mata) Tuhan, tangan Tuhan, wajah Tuhan Wahbah Al-Zuhaili memahami ayat-ayat tersebut secara tekstual (harfiyah) ayat. Hanya saja pada masalah tangan dan wajah Tuhan sebagian ayat ditafsirkan dengan arti majaz atau dita'wilkan. Terkait dengan masalah kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan, keadilan Tuhan, takdir dan kebebasan manusia serta konsep iman, Wahbah Al-Zuhaili dalam semua masalah ini mempunyai kesamaan dengan pandangan mazhab Ash'ariyah. Pandangan teologi Wahbah Al-Zuhaili dalam kitab Tafsir al Munir mayoritas mempunyai kesamaan dengan mazhab Ahli Sunnah (Ash'ariyah) sehingga dapat dikatakan bahwa Wahbah Al-Zuhaili adalah took mazhab Ahli Sunnah (Ash'ariyah) dalam teologi Islam.

Abd. Kholid



**Penerbit Fakultas Pertanian
Universitas KH. A. Wahab Hasbullah**
Jln. Garuda 09 Tambakberas Jombang

ISBN 978-623-7540-36-6



9 786237 540366