

# PEMIKIRAN TEOLOGI ASH‘ARĪYAH DALAM *IRSHÂD AL-‘AQL AL-SALÎM ILÂ MAZÂYÂ AL-KITÂB AL-KARÎM* KARYA ABÛ AL-SU‘ÛD

Husni Mubarok  
Pesantren Attaqwa Bekasi, Indonesia  
E-mail: husni.ahbab09@gmail.com

**Abstract:** This article explores theological thought of al-Ash‘arî in Abû al-Su‘ûd’s work *Irshâd al-‘Aql al-Salîm ilâ Mazâyâ al-Kitâb al-Karîm*. The study finds an interesting fact that when interpreting the Quranic verses on theological matters, Abû al-Su‘ûd tended to affiliate to Ash‘arîyah. However, Abû al-Su‘ûd firmly stated that he referred most to *al-Kashshâf* of al-Zamakhsharî in his exegetical works. It has been widely known that al-Zamakhsharî was one of prominent proponents of Mu‘tazilah. The article emphasizes a number of theological issues discussed by Abû al-Su‘ûd in his *tafsîr* such as God’s free will, anthropomorphism, and God’s justice. There have been three steps to analyze theological thoughts of Ash‘arîyah mentioned in Abû al-Su‘ûd’s work, are: *firstly*, grouping the most Quranic verses on theological realm referred by *mutakallimîn*. *Secondly*, explaining the views of each school (*madhhab*) of Islamic theology. *Thirdly*, discussing the assessments and interpretation of Abû al-Su‘ûd on theological verses and comparing them to al-Zamakhsharî’s interpretation. Based on these three steps the author will analyze the Ash‘arîyah theological pattern adhered by Abû al-Su‘ûd.

**Keywords:** Theological thought; Mu‘tazilah; Ash‘arîyah.

## Pendahuluan

Al-Qur‘ân adalah kitab wahyu ilahi yang diturunkan kepada Nabi Muhammad. Selain sebagai mukjizat dan argumen kerasulan-Nya, al-Qur‘ân juga berfungsi sebagai petunjuk yang jelas dan pedoman yang kekal bagi kebahagiaan hidup manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Ditinjau dari kandungan dan muatannya, al-Qur‘ân mengandung berbagai macam pembahasan, mulai dari akidah, ibadah, sosial, hukum,

kisah-kisah umat terdahulu, dan segala sesuatu yang berhubungan dengan ayat-ayat *kawmīyah*. Al-Qur'ân juga merupakan sumber nilai dan norma yang pertama dan utama yang memberikan petunjuk global terhadap apa yang harus dilakukan oleh manusia di dunia ini, baik yang berkaitan dengan dirinya, sesamanya, dan Sang Pencipta alam semesta.

Begitu pentingnya al-Qur'ân bagi kehidupan manusia, maka seseorang tidak akan maju dan sebuah bangsa tidak akan bangkit kecuali dengan menggali dan meneliti petunjuk dari ajaran-ajaran al-Qur'ân tersebut.<sup>1</sup> Untuk mencari rahasia dari ajaran Tuhan yang termaktub dalam al-Qur'ân, harus dengan cara mempelajari tafsirnya.

Rasulullah adalah mufasir pertama yang menjelaskan makna ayat-ayat al-Qur'ân (QS. al-Naḥl [16]: 44).<sup>2</sup> Ia menjadi *marja'* fundamental dalam memahami makna yang terkandung di dalam al-Qur'ân. Setelah Rasulullah meninggal dunia, sejarah tafsir al-Qur'ân semakin berkembang sering dengan munculnya problem kehidupan yang di alami para sahabat.<sup>3</sup> Bahkan pada era *tābi'īn*<sup>4</sup> telah muncul tokoh-tokoh yang memiliki spesifikasi keilmuan dalam bidang tafsir al-Qur'ân, sebut saja misalnya Mujāhid, 'Aṭā' b. Abî Rabāḥ, 'Ikrimah, dan Ṭāwûs.<sup>5</sup>

Memasuki era berikutnya, ketika khazanah pengetahuan telah berkembang pesat dalam dunia Islam, mulai bermunculan mufasir yang menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ân sesuai dengan spesialisasi keilmuan yang

---

<sup>1</sup> Ridwan Nasir, *Memahami al-Qur'an: Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin* (Surabaya: CV Indra Media, 2003), 1.

<sup>2</sup> Dalam konteks ini, tidak mengherankan jika di dalam kitab-kitab ḥadīth terdapat bab tersendiri yang membahas tentang tafsir Nabi Muhammad terhadap beberapa ayat al-Qur'ân. Fa'iqah Idrīs 'Abd Allāh, "Al-Tafsīr fī al-Qarn al-Awwal al-Hijri" (Tesis-Universitas Umm al-Qurā, Mekkah, 1405), 7.

<sup>3</sup> Menurut Ḥusayn al-Dhahabī ada empat langkah yang dijadikan pegangan para sahabat ketika menafsirkan al-Qur'ân: 1) meneliti kandungan ayat-ayat al-Qur'ân; 2) merujuk kepada ḥadīth-ḥadīth Nabi; 3) menggunakan *ra'y* atau melakukan *ijtibād* dan *istinbāt* berdasarkan pengetahuan yang mereka miliki; dan 4) menanyakan kepada ulama-ulama *Ahl al-Kitāb* yang telah masuk Islam. Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrīn*, Vol. 2 (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), 29.

<sup>4</sup> Mereka adalah murid-murid dari sahabat Rasulullah yang tersebar di beberapa kota seperti Makkah, Madinah dan Irak. Dalam menafsirkan al-Qur'ân, *tābi'īn* berpegang pada kandungan dari ayat-ayat al-Qur'ân, merujuk kepada ḥadīth Nabi, penafsiran sahabat, dan yang terakhir adalah ijtiḥad berdasarkan kemampuan yang mereka miliki. *Ibid.*, 31.

<sup>5</sup> 'Abd Allāh, "al-Tafsīr fī al-Qarn al-Awwal", 10.

dimilikinya. Di antara mereka adalah ulama ahli bahasa, sastra, fiqh, tasawuf, dan ulama kalam. Pada masa ini banyak sekali tokoh-tokoh tafsir yang bermunculan, sehingga banyak literatur tafsir terproduksi dan terdistribusi ke ruang publik dalam berbagai corak yang berbeda-beda, seperti corak *fiqhî, şîfî, 'ilmî, bayânî, falsafî, adabî, dan ijtimâî*.<sup>6</sup>

*Irshâd al-'Aql al-Salîm ilâ Mazâyâ al-Kitâb al-Karîm* karya Abû al-Su'ûd adalah salah satu produk tafsir yang bercorak sastra dan kebahasaan (*lughawî*).<sup>7</sup> Hal ini tentu tidak berlebihan, sebab di antara rujukan utama dalam penulisan tafsir karyanya adalah *al-Kashshâf* karya al-Zamakhsharî yang notabene juga bercorak *lughawî*. Meski demikian, ketika menafsirkan ayat-ayat teologi (*kalâm*), corak *Irshâd al-'Aql al-Salîm* bernuansa Sunnî Ash'arî. Hal ini terlihat saat ia menafsir *qadâ* dan *qadar*, bahwa kesesatan (*dalâl*) diciptakan Allah, karena segala sesuatu adalah ciptaan Allah, sedangkan amalan dan perilaku manusia (*af'âl al-'ibâd*) berdasarkan usaha (*kasb*) yang disandarkan kepada mereka sendiri.<sup>8</sup> Fakta ini menunjukkan bahwa Abû al-Su'ûd tidak terpengaruh dengan paham teologi Mu'tazilah yang dianut oleh al-Zamakhsharî.<sup>9</sup> Oleh karena itu, sangat menarik untuk diteliti terkait sejauh mana Abû al-Su'ûd berkontestasi dengan al-Zamakhsharî dalam problem-problem teologi, terutama dalam masalah kehendak mutlak Tuhan, antropomorfisme, dan keadilan Allah.

Untuk menganalisa pemikiran teologi Ash'ariyah dalam *Tafsîr Abû al-Su'ûd* ada tiga hal yang dilakukan penulis. *Pertama*, menginventarisir ayat-

<sup>6</sup> M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Memfungsikan Wahyu dalam Kehidupan* (Bandung: Mizan, 1995), 155.

<sup>7</sup> Klaim ini diperkuat oleh pendapat al-Shahhât Muḥammad yang mengatakan bahwa di antara corak yang sangat nampak ketika meneliti *Irshâd al-'Aql al-Salîm* adalah sangat mendalami masalah nahwu dan kebahasaan. Al-Shahhât Muḥammad, "Min A'lâm al-Tafsîr al-Bayânî: Abû al-Su'ûd Ḥayatuh wa Manhajuh fi al-Tafsîr", dalam *Majalah al-Azhar* (Safar 1405), 188.

<sup>8</sup> Abû al-Su'ûd Muḥammad b. Muḥy al-Dîn Muḥammad b. Muṣṭafâ, *Irshâd al-'Aql al-Salîm ilâ Mazâyâ al-Kitâb al-Karîm*, Vol. 1 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999), 101.

<sup>9</sup> Beberapa guru yang berpengaruh pada konstruk berpikir, produktivitas, serta kualitas karya ilmiahnya seperti Abû Sa'd al-Ṭaqqa'nî, Abû Mansûr al-Harîfî, dan 'Alî b. al-Muḍaffar. Muḥammad al-Sayyid Jibrîl, *Madkhal ilâ Manâhij al-Mufasssîrîn* (Kairo: al-Bâb al-Akhḍâr al-Mashhad al-Ḥusaynî, 1987), 186. Beberapa tokoh Mu'tazilah yang juga berperan mengonstruksi karakteristik berpikir al-Zamakhsharî adalah Maḥmûd b. Jarîr al-Aṣfahânî, Abû 'Alî al-Darîr, al-Sadîd al-Khayatî, al-Ḥakîm al-Juṭî al-Zayadî al-Mu'tazilî, dan Rukn al-Dîn Muḥammad al-Uṣûlî. Muḥammad 'Alî Iyâzî, *al-Mufasssîrîn Hayâtuhum wa Manâhijuhum* (Teheran: Wuzârah Thaqâfah wa al-Irshâd al-Islâmî, 1373), 574.

ayat al-Qur'ân yang dijadikan dalil oleh *mutakallimîn* dalam permasalahan teologi. *Kedua*, menjelaskan pandangan tiap-tiap aliran dalam teologi Islam. Dalam hal ini aliran rasional diwakili Mu'tazilah dan Mâturidîyah Samarkand, serta aliran tradisional yang diwakili oleh aliran Ash'ariyah dan Mâturidîyah Bukhârâ. *Ketiga*, mengemukakan pandangan serta penafsiran Abû al-Su'ûd terkait ayat-ayat teologi yang dibahas serta mengkomparasikannya dengan penafsiran al-Zamakhsharî dalam tafsir *al-Kashshâf* yang beraliran Mu'tazilah. Dari penafsiran Abû al-Su'ûd terhadap ayat-ayat teologi itulah yang nantinya akan melakukan analisa dari corak teologi Ash'ariyah yang dianutnya.

### **Biografi dan Karir Intelektual Abû al-Su'ûd**

Abû al-Su'ûd memiliki nama lengkap Muḥammad b. Muḥy al-Dîn Muḥammad b. Muṣṭafâ al-'Imâdî. Meski demikian, dalam kitab *Hadîyat al-'Ârifîn* namanya tertulis Aḥmad.<sup>10</sup> Nama al-'Imâdî sendiri terdapat dua pendapat tentang penisbahannya; ada yang menisbahkan kepada kakek tertuanya, 'Imâd al-Dîn, yang berasal dari Turkistan,<sup>11</sup> dan ada yang menisbahkan kepada keturunan keluarga al-'Imâdî.<sup>12</sup> Abû Su'ûd adalah mufasir Turki yang dilahirkan pada tahun 893 Hijriah<sup>13</sup> di Eskalib,<sup>14</sup> sebuah desa dekat Konstantinopel.<sup>15</sup> Pada masa dinasti Turki 'Uthmânî, ia pernah menjabat sebagai *Shaykh al-Islâm*. Masyarakat pada saat itu lebih mengenalnya dengan nama *kunyah* yang ia miliki, Abû al-Su'ûd.

Semenjak kecil, Abû al-Su'ûd sudah dididik oleh ayahnya sendiri, yaitu Muḥy al-Dîn Afandî. Kepada ayahnya, Abû al-Su'ûd mempelajari

---

<sup>10</sup> Ismâ'il Bâshâ al-Baghdâdî, *Hadîyat al-'Ârifîn fî Asmâ' al-Mu'allifîn wa Athâr al-Muṣannifîn*, Vol. 2 (Kairo: Dâr al-Fikr, 1992), 81.

<sup>11</sup> Aḥmad Ṣidqî Shaqîrât, *Târîkh Mu'assasah Shuyûkh al-Islâm fî al-'Abd al-'Uthmânî*, Vol. 1 (Yordania, Dâr al-Kindî li al-Nashr wa al-Tawzî', 2002), 387.

<sup>12</sup> Keluarga al-'Imâdî adalah keturunan bangsa Arab yang berasal dari Damaskus, Suriah. Ini berarti bahwa Abû al-Su'ûd adalah keturunan bangsa Arab.

<sup>13</sup> Menurut al-'Aydarûs, Abû al-Su'ûd lahir pada 19 Şafar 896 Hijriah. Lihat 'Abd al-Qâdir b. 'Abd Allâh al-'Aydarûs, *al-Nûr al-Sâfir 'an Akebbâr al-Qarn al-'Ashir* (Beirut: Dâr Şâdir, 2001), 319.

<sup>14</sup> Eskalib adalah sebuah desa yang terletak di Utara Anatolia. Desa ini termasuk kawasan yang dibebaskan pada awal masa kerajaan Turki 'Uthmânî. Sekarang desa ini termasuk dalam wilayah Corum (sebuah provinsi di Turki). Lihat Yelmas Oztona, *Târîkh al-Dawlah al-Uthmânîyah*, terj. 'Adnan Maḥmûd Salmân, Vol. 2 (Istanbul: Mu'assasah Fayṣal li al-Tamwîl, 1990), 754.

<sup>15</sup> al-Dhahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirîn*, Vol. 2, 245.

kitab *Hâshbiyat al-Tajrîd*, *Sharh al-Miftâh*, dan *Sharh al-Mawâqif*, yang seluruhnya adalah karya al-Jurjânî.<sup>16</sup> Selain itu, ayahnya juga selalu memotivasi agar ia selalu mengikuti setiap *ḥalâqah* ilmu. Ayah Abû al-Su'ûd adalah seorang ulama sekaligus sufi pengikut tarekat al-Naqshabandîyah yang dekat dengan sultan. Dari kedekatannya itulah ia mendapat julukan *Shaykh Sultân*. Ayahnya wafat ketika Abû al-Su'ûd berumur sekira dua puluh tujuh tahun, yaitu pada tahun 920 Hijriah.<sup>17</sup> Berkat didikan dan motivasi dari ayahnya, dalam usia yang masih sangat muda Abû al-Su'ûd sudah mampu menghafal kitab *Miftâh al-'Ulûm fî Ithnâ 'Ashar 'Ilm min 'Ulûm al-Lughab al-'Arabîyah* karya al-Sakkâkî dan terkenal sebagai anak kecil yang fasih berbahasa Arab.<sup>18</sup> Kefasihanannya dalam bahasa Arab diakui sendiri oleh Shaykh Qutb al-Dîn yang menjadi mufti ketika itu.

Selain sebagai seorang ulama dan mufasir, Abû al-Su'ûd dikenal sebagai ahli bahasa dan sastrawan yang pandai merangkai syair dan prosa. Ini tampak ketika Abû al-Su'ûd menjawab pertanyaan-pertanyaan yang dilontarkan kepadanya. Ia selalu menjawab dengan gaya dan model jawaban yang sesuai dengan orang yang bertanya, di samping dengan bahasa dan ungkapan yang indah dan menarik. Apabila pertanyaannya berbentuk syair atau puisi, Abû al-Su'ûd menjawabnya dengan bentuk syair dan puisi, begitu juga dengan pertanyaan yang bergaya sajak atau prosa. Abû al-Su'ûd juga menguasai tiga bahasa (Arab, Turki, dan Persia), sehingga memudahkannya memahami dan menjawab setiap pertanyaan.<sup>19</sup>

Abû al-Su'ûd memulai karirnya dengan mengajar di sekolah Ishâq Bâshâ di Istanbul pada tahun 922 Hijriah, kemudian pindah ke beberapa sekolah seperti sekolah Dawd Bâshâ (926 H.), sekolah Maḥmûd Bâshâ (928 H.), sekolah Muṣṭafâ Bâshâ (931 H.), dan terakhir mengajar di

<sup>16</sup> Nama lengkapnya adalah 'Alî b. Muḥammad b. 'Alî al-Ḥusaynî dan lebih dikenal dengan nama al-Sharîf al-Jurjânî. Ia adalah filsuf, teolog, dan sufi ternama. Memiliki sekitar lima puluh karya di antaranya *al-Ta'rifât*, *Sharh al-Mawâqif*, dan *Hâshbiyah 'alâ al-Kashshâf*. Lihat 'Alî b. Muḥammad al-Sayyid al-Sharîf al-Jurjânî, *Mu'jam al-Ta'rifât* (Kairo: Dâr al-Faḍîlah, 2011), 3.

<sup>17</sup> 'Imad Aḥmad Sulaymân, "Abu al-Su'ûd wa Manhajuh fî al-Nahw" (Tesis-Universitas Yordania, Yordania, 2006), 22.

<sup>18</sup> al-'Aydarûs, *al-Nûr al-Sâḥir*, 319.

<sup>19</sup> 'Alî b. Bâlî, *al-'Aqd al-Manẓûm fî Dhikr Afâḍil al-Râm* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabî, 1975), 441.

sekolah Sultan Muḥammad di kota Bursa.<sup>20</sup> Setelah itu, karirnya mulai meningkat ketika ia menjadi hakim (*qâdî*) di kota Bursa pada tahun 939 Hijriah, kemudian di kota Istanbul tahun 940 Hijriah, dan sebagai hakim militer di wilayah Room Elio tahun 944 Hijriah.<sup>21</sup>

Pada tahun 952 Hijrah/1545 Masehi, Abû al-Su‘ûd diangkat sebagai Pemegang Fatwa (*muftî*) Kerajaan Turki ‘Uthmânî dan menjadi *Shaykh al-Islâm*. Jabatan sebagai mufti tersebut ia pegang selama tiga puluh tahun sampai akhir hayatnya dengan melewati dua masa pemerintahan, yaitu masa Sultan Sulaymân I<sup>22</sup> dan Sultan Sâlim II. Dalam struktur kerajaan Turki ‘Uthmânî, jabatan mufti adalah posisi tertinggi setelah sultan yang berperan penting dalam masalah agama dan politik, sehingga gelar *Shaykh al-Islâm* hanya diperuntukan bagi seorang mufti saja. Dalam hal politik misalnya, posisi *Shaykh al-Islâm* adalah sebagai penasihat sekaligus pemegang keputusan. Oleh karena itu, sebuah kerajaan Islam tidak akan melakukan peperangan tanpa adanya keputusan atau fatwa dari *Shaykh al-Islâm*. Bahkan, seorang *Shaykh al-Islâm* dapat menurunkan sultan yang sedang berkuasa dengan fatwa yang dikeluarkannya.<sup>23</sup>

Pada masa Sultan Sulaymân al-Qânûnî, Abû al-Su‘ûd diangkat sebagai penasihat perundang-undangan sampai masa Sultan Sâlim II. Pada posisi ini, Abû al-Su‘ûd berhasil membentuk undang-undang dasar negara yang berlandaskan shari‘ah Islam. Bahkan, ia berhasil menyempurnakan dan mengembangkan undang-undang peradilan yang telah ada. Berdasarkan konstitusi yang telah dibuatnya, posisi sultan adalah posisi tertinggi serta merupakan satu-satunya pemegang keputusan, dan seluruh

---

<sup>20</sup> Bursa adalah kota yang terletak di sebelah Barat Turki. Kota ini adalah kota terbesar keempat di Turki setelah Istanbul, Ankara, dan Izmir. Kota ini juga pernah menjadi ibukota Kesultanan ‘Uthmâniyâh pada tahun 1326-1365. [http://id.wikipedia.org/wiki/Bursa, Turki](http://id.wikipedia.org/wiki/Bursa,_Turki).

<sup>21</sup> ‘Abd al-Ḥayy b. Aḥmad b. Muḥammad, *Shadharât al-Dhabab fî Akhbâr man Dhabab*, Vol. 10 (Beirut: Dâr Ibn Kathîr, 1993), 584.

<sup>22</sup> Sultan Sulaymân I adalah nama dari Sultan al-Qânûnî. Ia putra Sultan Salim Khan b. Bayazid Khan. Di masanya, perundang-undangan kerajaan ‘Uthmânî diterapkan dengan sangat baik, sehingga ia dijuluki Sultan al-Qânûnî. Ia lahir pada tahun 900 Hijriah dan wafat 974 Hijriah. al-Baghdâdî, *Hadîyat al-‘Arifîn*, Vol. 1, 402.

<sup>23</sup> Bernard Lewis, *Istanbul wa Ḥaḍārat al-Khilāfah al-Islāmīyah*, terj. Sayyid Riḍwân ‘Alî (Riyad: Dâr al-Su‘ûdiyyah li al-Nashr wa al-Tawzî‘, 1982), 180.

rakyat wajib menaatinya dalam merealisasikan aturan yang telah ditetapkan.<sup>24</sup>

Di samping kedekatannya dengan penguasa, faktor orang tua sebenarnya cukup berpengaruh menjadikan Abû al-Su'ûd sebagai orang yang terhormat dan disegani. Ayahnya adalah seorang *shaykh* sufi yang sangat berpengaruh di masanya, ayahnya juga seorang *murabbî* sekaligus guru bagi Sultan Abû Yazîd (penguasa ketika itu),<sup>25</sup> sehingga orang-orang menjulukinya *Shaykh al-Sultân*.

Abû al-Su'ûd juga dikenal sebagai sosok ulama dengan wawasan keilmuan yang luas dan debator ulung. Dalam kitab *al-Nûr al-Sâfir*, al-'Aydarûs menceritakan bahwa pada suatu hari Sultan Sulaymân mengumpulkan ulama-ulama dalam satu majelis dengan Abû al-Su'ûd, kemudian ia memerintahkan mereka berdebat dengan Abû al-Su'ûd. Di akhir majelis, semua ulama yang hadir ketika itu mengakui kehebatan dan keunggulan Abû al-Su'ûd.<sup>26</sup> Bahkan, dalam upacara peletakan batu pertama pembangunan masjid Sulaymânîyah, secara simbolis Sultan Sulaymân menyerahkan peletakan batu pertama kepada Abû al-Su'ûd sebagai bentuk penghormatan kepadanya.

Banyak pujian yang disampaikan oleh ulama pengagum Abû al-Su'ûd, di antara mereka adalah Muḥammad b. Aḥmad al-Makkî al-Nahrawâlî (w. 988 H)<sup>27</sup> yang berkomentar, "Saya pernah berjumpa dengan Abû al-Su'ûd ketika dia sedang menjabat sebagai hakim di Istanbul, tepatnya pada tahun 943 Hijriah. Saya melihatnya sebagai seorang yang fasih dan berwawasan luas. Saya sangat kagum dengan kemampuan bahasa Arabnya padahal dia tidak pernah ke negeri Arab, maka saya yakin itu adalah kelebihan yang diberikan Tuhan kepadanya".<sup>28</sup> Al-Shawkânî (w. 1250 H) juga berkomentar, "Kepopuleran Abû al-Su'ûd terdengar sampai

<sup>24</sup> Fensink, *Dâ'irat al-Ma'ârif al-Islâmîyah*, terj. Muḥammad Thâbit al-Fandî dkk., Vol. 1 (Mesir: Maṭba'ah Miṣriyah, 1934), 489.

<sup>25</sup> al-Ḥasan b. Muḥammad al-Bûrînî, *Tarâjîm al-A'yân min Abnâ' al-Zamân*, Vol. 1 (Damaskus: al-Majma' al-'Ilmi 'Arabî, t.th.), 239.

<sup>26</sup> al-'Aydarûs, *al-Nûr al-Sâfir*, 319.

<sup>27</sup> Ia adalah seorang sejarawan sekaligus sastrawan yang ahli dalam bidang fiqh, tafsir, dan ushul fiqh. Pernah menjadi mufti di Makkah dan salah satu dewan pengajar di al-Ḥaram al-Sharîf. Di antara karyanya adalah *al-I'lâm bi A'lâm Balad Allâh al-Ḥaram* dan *al-Barq al-Yamânî fî al-Fath al-Uthmânî*. Muḥammad b. 'Alî al-Shawkânî, *al-Badr al-Ṭâlî' bi Mahâsin man Ba'd al-Qarn al-Sâbi'* (Kairo: Dâr al-Kutub al-Islâmî, t.th.), 576.

<sup>28</sup> al-'Aydarûs, *al-Nûr al-Sâfir*, 320.

ke telinga raja-raja Romawi. Ia adalah rujukan semua yang berkaitan dengan ilmu.”<sup>29</sup> Sementara al-Ghazî berkomentar, “Abû al-Su‘ûd adalah seorang yang paling mulia sejagat Romawi, tidak ada seorangpun di masa itu yang menandinginya dari segi keilmuan, kepemimpinan, dan keagamaan.”<sup>30</sup>

Sebagai seorang mufasir, Abû al-Su‘ûd sangat menguasai ilmu bahasa Arab,<sup>31</sup> ilmu kalam,<sup>32</sup> ilmu fiqh dan usul fiqh,<sup>33</sup> serta ilmu tafsir.<sup>34</sup> Penguasaannya terhadap berbagai disiplin ilmu ini dikarenakan sejak kecil, Abû al-Su‘ûd dikenal sebagai anak yang gemar menghabiskan waktunya dengan belajar dan bermenimba ilmu kepada banyak ulama. Di antara guru-gurunya yang sangat berperan dan berjasa membangun wawasan dan intelektualitasnya adalah Muhy al-Dîn Muḥammad (Ayah Abû al-Su‘ûd), ‘Abd al-Raḥmân b. Jamâl al-Dîn, ‘Abd al-Raḥmân b. ‘Alî b. Mu‘ayyad (860-922 H), Muḥammad b. Muḥammad al-Qarâmanî, Aḥmad b. Sulaymân b. Kamal Bâshâ, ‘Abd al-Qâdir b. Muḥammad Qadirî al-Jalabî (w. 955 H), Muhy al-Dîn Muḥammad b. Muḥammad al-

---

<sup>29</sup> al-Shawkânî, *al-Badr al-Ṭâli‘*, 273.

<sup>30</sup> Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazî, *al-Kawâkib al-Sâ‘irah bi-Āyân al-Mi‘at al-‘Āshirah*, Vol. 3 (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.), 36.

<sup>31</sup> Setidaknya ada tiga alasan kuat yang membuktikan kedalaman ilmu bahasa dan sastra Arab yang dikuasai Abû al-Su‘ûd. *Pertama*, kesaksian para sarjana atas kefasihan Abû al-Su‘ûd serta kemampuannya menguasai seluk beluk sastra dan gramatikal bahasa Arab. *Kedua*, penafsirannya yang cenderung menekankan ketelitian *naḥw*, *ṣaraf*, dan *balâghah*. *Ketiga*, keindahan syair dan prosa yang ditulisnya mampu memikat pendengarnya. Aḥmad Sulaymân, “Abî al-Su‘ûd wa Manhajuh fi al-Naḥw”, 32-33.

<sup>32</sup> Abû al-Su‘ûd mendalami ilmu kalam dengan membaca kitab *Hâshiyat al-Tajrîd*, *Sharḥ al-Mawâqif*, dan *Ṭâfiḥ bi al-Anzâr al-Kalâmîyah* karya al-Jurjânî. Lihat al-Baghdâdî, *Hadîyat al-‘Ārifîn*, Vol. 1, 728; Carl Brockelmann, *Târiḥ al-‘Adab al-‘Arabî*, terj. ‘Umar Şâbir dan Maḥmûd Fahmî Hijâzî, Vol. 7 (Kairo: al-Hay‘ah al-Miṣrîyah al-‘Āmmah li al-Kitâb, 1995), 270.

<sup>33</sup> Karir Abû al-Su‘ûd sebagai mufti dan menjadi rujukan dalam setiap permasalahan agama, kemudian gelar *Shaykh al-Islâm* yang dipegangnya, sudah cukup menjadi bukti bahwa wawasan fiqhnya meliputi semua cabang dan mencakup yang *uṣûl* dan *furû‘*. Lihat Muḥammad ‘Abd al-Ḥayy al-Laknawî, *al-Fawâ‘id al-Bahîyah fî Tarâjîm al-Ḥanaḥfiyah* (Beirut: Dâr al-‘Arqam, 1998), 140; al-‘Aydârûs, *al-Nûr al-Sâfir*, 320.

<sup>34</sup> Banyak yang mengatakan bahwa Abû al-Su‘ûd merupakan mufasir yang pantas mendapat kedudukan tinggi dan menyandang gelar *Imâm* dalam bidang tafsir. Ia juga telah membuat inovasi baru dalam dunia tafsir yang tidak pernah dilakukan pendahulunya. ‘Alî b. Bâlî, *al-‘Aqd al-Manzûm*, 444.



Qawjî al-Ḥanafî (w. 931 H), dan Sa'd Allâh b. 'Îsâ al-Jalabî Afandî (w. 945 H).<sup>35</sup>

Dalam kiprahnya sebagai pengajar di beberapa sekolah dalam kurun waktu yang lama, kemudian sebagai hakim, dan terakhir sebagai *shaykh al-Islâm*, Abû al-Su'ûd memiliki banyak murid yang tersebar di berbagai pelosok negeri. Di antara sekian banyak muridnya, tercatat nama anaknya sendiri, yaitu Muḥammad (w. 971 H), Aḥmad (w. 970 H), dan Muṣṭafâ (w. 1008 H).<sup>36</sup> Selain itu ada nama al-Sayyid Ḥasan b. Sinan (wa. 975 H), 'Abd al-Raḥmân b. al-Shaykh Jamâl, Muḥammad b. 'Abd al-Wahâb b. 'Abd al-Karîm (w. 955 H), al-Mawlâ Shaykh al-Islâm 'Aṭa' Allâh Afandî (w. 979 H), al-Mawlâ Muḥy al-Dîn atau lebih dikenal dengan Niksari Zâdah (w. 981 H), Muḥammad b. Aḥmad (w. 973 H), al-Mawlâ Ḥasan Ghulâm al-Mawlâ al-Qâdirî (w. 985 H), al-Mawlâ Maḥmûd atau lebih dikenal dengan Mu'allim Zâdah (w. 987 H), al-Mawlâ Muḥammad b. al-Ma'rûf (w. 989 H), dan 'Abd al-Wâsi' b. Muḥammad b. Abû al-Su'ûd.<sup>37</sup>

Abû al-Su'ûd juga banyak sekali menghasilkan selain *Irshâd al-'Aql al-Salîm ilâ Maẓâyâ al-Kitâb al-Karîm* yang menjadi karya fenomenalnya dalam bidang tafsir. Menurut catatan Brockman, terdapat dua puluh satu karya yang telah ditulis Abû al-Su'ûd.<sup>38</sup> Sedangkan berdasarkan pengakuan Hâjî Khalîfah, seorang sarjana Turki yang telah meneliti karya-karya Abû al-Su'ûd yang terdapat pada perpustakaan Istanbul Turki, terdapat dua puluh dua hasil karya Abû al-Su'ûd baik yang sudah berbentuk buku cetak maupun karya tulisan dalam bentuk manuskrip. Berikut ini karya-karya Abû al-Su'ûd dalam berbagai bidang kelimuan berdasarkan beberapa sumber: *Irshâd al-'Aql al-Salîm ilâ Maẓâyâ al-Kitâb al-Karîm*, *Bid'at al-Qâdî fî al-Ṣukûk*, *Tuhfat al-Ṭullâb fî al-Munâẓarah*, *Tasjîl al-Anqâf*, *Ta'liqah 'alâ Tafsîr Qawlih Ta'âlâ "Dhâlik Liya'lam Annâ..." fî Sûrat Yûsuf*, *Ta'liqah 'alâ al-Hidâyah*, *Ta'liqah Mukhtaṣirah 'alâ Kitâb al-Bay' min Kitâb al-Hidâyah*, *Tafsîr Sûrat al-Baqarah*, *Tafsîr Sûrat al-Kahf*, *Tafsîr Sûrat al-Mulk*, *Tahâfut al-Amjâd 'alâ Kitâb al-Jihâd*, *Thawâqib al-Anẓâr fî Awâ'il Manâr al-Anwâr*, *Ḥasm al-Khilâf fî al-Mash' 'alâ al-Khufâf*, *Du'â Nâmah*, *Dibâjah Tafsîr*

<sup>35</sup> Lihat Sayyid Ḥusayn Bagajwan, "Ibn Kamal Bâshâ wa Ârâ'uh al-I'tiqâdiyyah" (Tesis-Universitas Umm al-Qurâ, Arab Saudi, 1993), 51; al-Ghazî, *al-Kawâkib al-Sâ'irah*, Vol. 3, 35; 'Alî b. Bâli, *al-'Aqd al-Manẓûm*, 364-440.

<sup>36</sup> al-Bûrîni, *Tarâjim al-A'yân*, 240-241.

<sup>37</sup> Lihat 'Alî b. Bâli, *al-'Aqd al-Manẓûm*, 390-501.

<sup>38</sup> Brockelmann, *Târîkh al-Adab al-'Arabî*, 362-365.

*Abî al-Su'ûd, Risâlah fî Ijâbât 'an Masâ'il Khilâfîyah Fiqhîyah, Risâlah fî al-Ad'iyah al-Ma'thûrah, Risâlah fî Aşl al-Bid'ah, Risâlah fî al-Îmân, Risâlah fî BayâniSujûd al- Sahwî, Risâlah fî Bayân Qat' 'Ilm, Risâlah fî Bayân Lafẓ Jalabhîyn, Risâlah fî Tashîh Alfâẓ al-Mutadâwilah bayn al-Nâs, Risâlah fî Ta'allum Uşlub Kitâbat al-Fatwâ, Risâlah fî Tafsîr Âyât "Mâ Kân 'alâ al-Nabîy min Haraj fî mâ Farad Allâh lah", Risâlah fî al-Qadâ' wa al-Qadar, Risâlah fî al-Masâ'il al-Sbar'iyah. Risâlah fî al-Masâ'il al-Muta'alliqah bi al-Sûfîyah, Risâlah fî Masâ'il al-Waqf, Risâlah fî al-Mash' 'alî al-Khuffayn, al-Su'âl wa al-Jawâb fî al-Fiqh, Sharh al-Durrah al-Madîyah fî Madh Khayr al-Barîyah, Ghalâtât al-'Awâm, Ghamarât al-Malîh fî Anwal Mabâhiith Qaṣr al-'Âm min al-Tahwîh, al-Fatâwâ, Fatâwâ fî Dawrân al-Sûfîyah, Fatâwâ fî Şihhat Waqf al-Darâhim wa al-Danânîr, Fatâwâ fî Qatl al-Shi'ah, al-Farq bayn al-Muqâm wa al-Maqâm, Fawâ'id fî Tafsîr Âyat al-Kursî, Qânûn al-Mu'âmalât, Qaṣâ'id Abî al-Su'ûd, Qiṣṣat Hârût wa Mârût, al-Madhâbib al-Munḥarifah, Ma'âqid al-Tarâf fî Anwal Tafsîr Sûrat al-Fath min al-Kashshâf, Mi'râj al-Iyâlah wa Minhâj al-'Adâlah, Ma'rûdât, Mawqif al-'Uqûl fî Waqf al-Manqûl, al-Qaṣṣad al-Mîmîyah, Nubdhah min Manâqib al-Imâm Abî Ḥanîfah ma' Fatâwâ li Abî al-Su'ûd.<sup>39</sup>*

Abû al-Su'ûd meninggal dunia di Konstantinopel pada hari Aḥad tanggal 5 Jumâd al-Ûlâ tahun 982 Hijriah di sepertiga malam terakhir.<sup>40</sup> Menurut riwayat lain, seperti disebutkan al-Ḥasan b. Muḥammad al-Bûrînî dalam kitabnya *Tarâjim al-A'yân min Abnâ' al-Zamân* bahwa Abû al-Su'ûd meninggal dunia di istana kesultanan di kota Konstantinopel pada tahun 983 Hijriah tepatnya pada masa kekuasaan Sultan Sâlim.<sup>41</sup> Abû al-Su'ûd dimakamkan di Istanbul Turki, berdampingan dengan makam Abû Ayyûb al-Anṣârî.

### **Tafsir Abû al-Su'ûd dan Metode Penafsirannya**

*Irshâd al-'Aql al-Salîm ilâ Maẓâyâ al-Kitâb al-Karîm* atau lebih dikenal dengan nama *Tafsîr Abû al-Su'ûd* merupakan salah satu kitab tafsir yang dikenal luas di kalangan ulama dan akademisi serta menjadi referensi

<sup>39</sup> Lihat Hâjî Khalifah, *Kashf al-Zunûn 'an Asâm al-Kutub wa al-Funûn*, Vol. 1 (Beirut: Dâr Iḥyâ' al-Turâth al-'Arabî, t.th.), 247, 498, 665, 755, dan 896; Vol. 2, 1219, 1481, 1826, dan 2036; Brocklman, *Târîkh al-Adab*, Vol. 9, 363, 364, 365; al-Rayyân dan Khâlid Aḥmad, *al-Muntaqâ min Makhtûfât Jâmi'at Petersburg* (Dubai: Markaz Jum'at al-Mâjid, 1996), 205; al-Baghådî, *Hadîyat al-'Arîfîn*, Vol. 2, 254.

<sup>40</sup> al-Ghazî, *al-Kawâkib al-Sâ'irah*, Vol. 3, 36.

<sup>41</sup> al-Bîrînî, *Tarâjim al-A'yân*, Vol. 1, 244.

penting dalam bidang tafsir. *Tafsîr Abû al-Su'ûd* dicetak pertama kali pada tahun 1275 Hijriah di Mesir dengan dua volume besar. Copy manuskripnya terdapat di Pusat Penelitian Keilmuan Universitas Umm al-Qurâ Mekkah. Copy manuskrip tersebut adalah bentuk copy dari manuskrip asli yang tersimpan di Dâr al-Kutub al-Miṣrîyah dengan nomor registrasi 301.<sup>42</sup> Muḥammad b. 'Alî b. Muḥammad al-Shawkânî (w. 1250 H) mengatakan bahwa *Tafsîr Abû al-Su'ûd* merupakan kitab tafsir terpenting, terbaik, dan paling banyak diteliti dan dipelajari. Maksud pendapat al-Shawkânî barangkali adalah tinjauan sisi kebahasaan dan kesusastraan sebagaimana pernyataan Zuhdî Jâr Allâh, "*Tafsîr Abû al-Su'ûd* adalah tafsir terbaik dari kitab tafsir yang pernah ada dari segi pemaparan *balâghat al-Qur'ân*".<sup>43</sup>

Dalam mukadimahnyanya, Abû al-Su'ûd menyatakan bahwa ia merujuk kepada *al-Kashshâf* karya al-Zamakhsharî dan *Anwâr al-Tanzîl* karya al-Bayḍâwî disamping karya-karya tafsir lainnya.<sup>44</sup> Pernyataan Abû al-Su'ûd ini dibenarkan al-Ghazî bahwa Abû al-Su'ûd telah menggabungkan *al-Kashshâf* dan *Anwâr al-Tanzîl* dalam karya tafsirnya. Selain itu, ia juga merujuk kepada beberapa kitab tafsir lainnya seperti *Tafsîr al-Qurṭubî*, *Tafsîr al-Tha'labî*, *Tafsîr al-Wâhidî*, *Tafsîr al-Baghawî*, dan lainnya.<sup>45</sup> Meski demikian, Ibrâhîm Rufaydah menyatakan bahwa dari segi metode dan gaya penulisannya, *Tafsîr Abû al-Su'ûd* lebih dekat kepada *Tafsîr al-Bayḍâwî*.<sup>46</sup> Selain karya-karya tafsir, Abû al-Su'ûd juga merujuk pada *Ma'ân al-Qur'ân* karya al-Farrâ',<sup>47</sup> *Majāz al-Qur'ân* karya Abû Ubaydah,<sup>48</sup> *Ma'ân al-Qur'ân wa I'râbuh* karya al-Zujâjî,<sup>49</sup> *Îdâḥ al-Waqf wa al-Ibtidâ'* karya Abû Bakar al-Anbârî,<sup>50</sup> *al-Tibyân fî I'râb al-Qur'ân* karya Abû al-Biqâ' al-'Akbarî,<sup>51</sup> *Iṣlâḥ al-Mantiq* karya Ibn al-Sikkîṭ, *al-Qâmûs al-Muḥîṭ* karya al-Fayruz Âbâdî.

<sup>42</sup> al-Ghazî, *al-Kawâkib al-Sâ'irah*, Vol. 3, 36.

<sup>43</sup> Zuhdî Jâr Allâh, *al-Mu'tazilab* (Beirut: al-Ahliyah li al-Nashr wa al-Tawzî', 1974), 228.

<sup>44</sup> Abû al-Su'ûd, *Irshâd al-'Aql al-Salîm*, Vol. 1, 3.

<sup>45</sup> al-Ghazî, *al-Kawâkib al-Sâ'irah*, Vol. 3/35.

<sup>46</sup> Ibrâhîm Rufaydah, *al-Nahw Kutub al-Tafsîr* (Baghdad: Dâr al-Kutub al-Waṭaniyah, 1990), 987.

<sup>47</sup> Lihat Abû al-Su'ûd, *Irshâd al-'Aql al-Salîm*, Vol. 2, 93

<sup>48</sup> Ibid., Vol. 2, 224.

<sup>49</sup> Ibid., Vol. 2, 422.

<sup>50</sup> Ibid., Vol. 2, 30.

<sup>51</sup> Ibid., Vol. 1, 279.

Menurut al-Shahhât Muḥammad, *Tafsîr Abû al-Su'ûd* berorientasi pada aspek kebahasaan dan susastra dan rahasia di balik mukjizat keindahan bahasa al-Qur'ân. Dalam proses penafsirannya, ia selalu menyajikan penjelasan tentang kedudukan tiap kata dan kalimat, menyebutkan beberapa kemungkinan, dan terkadang mengunggulkan sebagiannya disertakan dengan alasan dan dalil.<sup>52</sup> Penilaian senada juga diberikan oleh al-Dhahabî. Merurutnya, Abû al-Su'ûd lebih menekankan kepada penjelasan sisi *balâghah* dan rahasia di balik mukjizat keindahan bahasa al-Qur'ân.<sup>53</sup>

Sebelum mulai masuk menganalisis ayat-ayat al-Qur'ân, Abû al-Su'ûd terlebih dahulu menyebutkan jumlah ayat dalam suatu surah, tempat turunnya ayat, atau kategori *Madaniyah* atau *Makîyah*. Setelah itu, ia menjelaskan maksud dari penamaan surah disertai dengan pendapat mufasir, dan diikuti dengan penyebutan dalil baik dari ḥadîth maupun al-Qur'ân.

Abû al-Su'ûd juga mengelompokkan ayat berdasarkan aspek *munâsabah*, baru kemudian masuk pada penafsiran. Metode penafsiran yang dilakukan Abû al-Su'ûd dengan cara menafsirkan ayat dengan ayat, ayat dengan ḥadîth, kemudian sebegini besar adalah penafsiran dengan analisis bahasa, pendapat mufasir, ilmu *qir'at* dan syair. Oleh karena itu, al-Dhahabî mengategorikan Abû al-Su'ûd sebagai mufasir yang berpegang pada *ra'y* dalam menjelaskan makna-makna al-Qur'ân.<sup>54</sup>

Abû al-Su'ûd termasuk mufasir yang sangat sedikit mendayagunakan *isrâ'îliyyât* sebagai bahan penafsirannya. Menurut al-Dhahabî, meskipun Abû al-Su'ûd menyebutkan *isrâ'îliyyât* dalam tafsirnya, ia tidak menyebutkannya sebagai rujukan yang kuat. Bahkan Abû al-Su'ûd memberikan kesan yang lemah terhadap riwayat *isrâ'îliyyât* yang dinukilnya. Ia tidak menyebutkan berita *isrâ'îliyyât* tersebut secara keseluruhan, dan hanya sebagiannya saja.<sup>55</sup> Dari sini dapat disimpulkan bahwa metode yang digunakan Abû al-Su'ûd dalam tafsirnya adalah metode *tahlîli*.

---

<sup>52</sup> Muḥammad, "Min A'lâm al-Tafsîr al-Bayânî", 188.

<sup>53</sup> al-Dhahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Vol. 2, 248.

<sup>54</sup> Ibid., 245; Fahd b. 'Abd al-Raḥmân b. Sulaymân, *Buḥûth fî Uṣûl al-Tafsîr wa Manâhijuh* (t.t.: Maktabah Tawbah, t.th.), 156; Maḥmûd al-Naqrâshî al-Sayyid 'Alî, *Manâhij al-Mufasssîrîn min al-'Asbr al-Anwal ilâ al-'Asbr Ḥâdîth* (Buraidah: Maktabah al-Nahḍah, 1986), 60.

<sup>55</sup> al-Dhahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Vol. 2, 249.

Sementara itu jika ditinjau dari corak akidahnya, *Tafsîr Abû al-Su'ûd* termasuk kategori *i'tiqâdî sunnî*. Meskipun di dalam tafsirnya Abû al-Su'ûd banyak merujuk kepada tafsir *al-Kashshâf* karya al-Zamakhsharî yang beraliran teologi Mu'tazilah, ia tidak sepaham dengannya dalam masalah aliran teologi. Hal ini juga dikemukakan al-Dhahabî dengan mengatakan, "Abû al-Su'ûd tidak tergoda dengan paham Mu'tazilah yang terdapat pada *al-Kashshâf*. Oleh karena itu, ia tidak menukil paham al-Zamakhsharî kecuali untuk dihindarkan, juga karena di dalam tafsirnya, Abû al-Su'ûd hanya sejalan dengan mazhab *Ahl al-Sunnah*."<sup>56</sup> Hal yang sama juga diutarakan Şubhî al-Şâlih.<sup>57</sup>

### **Teologi Ash'ariyah dalam *Tafsîr Abû Su'ûd***

Al-Qur'ân sebagai pokok ajaran Islam banyak berisi pembicaraan tentang hal-hal yang berkaitan dengan Tuhan, seperti wujud Tuhan, keagungan, serta keesaan-Nya. Pembahasan tentang Tuhan merupakan ranah teologi.<sup>58</sup> Di antara ayat-ayat al-Qur'ân yang membicarakan permasalahan teologi adalah QS. al-Ikhlâş [112]:3-4 yang berbicara bahwa Allah tidak beranak dan tidak diperanakkan, QS. al-Furqân [25]: 59 yang menunjukkan bahwa Allah yang Maha Penyayang bertahta di atas 'Arş, QS. al-Raḥmân [55]: 27 yang menunjukkan bahwa Allah mempunyai "wajah" yang tidak akan rusak (kekal) selamanya, QS. 'Âl 'Imrân [3]: 83 yang menunjukkan bahwa Allah adalah tempat kembali segala sesuatu, baik secara sadar maupun terpaksa, dan QS. al-Faṭḥ [48]: 10 yang menunjukkan bahwa Allah memiliki "tangan" yang selalu berada di atas tangan orang-orang yang melakukan sesuatu, selama orang itu berpegang teguh dengan janji Allah.

Ayat-ayat ini, semuanya berbicara mengenai zat, sifat, perbuatan, dan hal-hal lain yang berkaitan dengan eksistensi Allah yang perincian dan penjelasannya tidak ditemukan dalam al-Qur'ân dan ḥadîth. Oleh karena itu, sangat wajar apabila para pakar dan ulama berbeda pendapat dalam menginterpretasikannya. Upaya para pakar dalam memikirkan dan memahami dengan tepat dan benar terhadap kandungan al-Qur'ân ini yang kemudian memunculkan pemikiran teologi dalam Islam. Hal ini berarti, pemikiran dalam Islam selalu bertitik tolak atau mendapat

<sup>56</sup> al-Dhahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Vol. 2, 248.

<sup>57</sup> Şubhî al-Şâlih, *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Beirut: Dâr 'Ilm al-Malâ'yîn, 1977), 293.

<sup>58</sup> William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion* (USA: Humanities Press, 1980), 28.

topangan dari al-Qur'ân. Interpretasi terhadap ayat-ayat teologi yang terdapat di dalam al-Qur'ân itulah yang dipergunakan *mutakallimîn* sebagai dalil bagi pendapat-pendapat yang mereka majukan dalam bidang teologi.

#### A. Kehendak Mutlak Tuhan

Persoalan kehendak mutlak Tuhan muncul ke permukaan merupakan akibat dari pertentangan paham antara aliran-aliran teologi Islam mengenai kekuatan akal, fungsi wahyu, dan kebebasan manusia atas kehendak dan perbuatannya. Bagi aliran dan kelompok yang berpendapat bahwa akal memiliki daya besar dan manusia bebas atas kehendak dan perbuatannya, kehendak Tuhan tidak lagi bersifat mutlak. Sedangkan bagi aliran yang berpendapat sebaliknya, kehendak Tuhan tetap bersifat mutlak.<sup>59</sup>

Di dalam al-Qur'ân banyak ayat-ayat yang dijadikan dalil oleh aliran-aliran teologi Islam untuk mempertahankan pendapatnya dalam masalah kehendak mutlak Tuhan. Di antara ayat yang menjadi sandaran aliran Mu'tazilah dalam masalah ini adalah QS. al-Aḥzâb [33]: 62, *Wa lan Tajid li Sunnat Allâh Tabdîlâ*, "Dan kamu sekali-kali tidak akan mendapati perubahan pada sunnah Allah".<sup>60</sup>

Dengan QS. al-Aḥzâb [33]: 62 ini, aliran Mu'tazilah berpendapat bahwa kehendak Allah tidak lagi mutlak karena dibatasi oleh hukum alam (*sunnatullah*) yang tidak mengalami perubahan.<sup>61</sup> Selanjutnya menurut Mu'tazilah, ketidakmutlakkan kehendak Allah disebabkan oleh kebebasan yang diberikan Allah terhadap manusia dalam menentukan kemauan dan perbuatannya. Kehendak Allah juga dibatasi dengan sifat keadilan Allah. Allah tidak bisa lagi berbuat sekehendak-Nya karena terikat dengan norma-norma keadilan yang kalau dilanggar akan membuat Allah tidak bersifat adil bahkan zalim.<sup>62</sup>

Al-Jâhîz mengatakan bahwa tiap-tiap benda memiliki sifat dan hukum alamnya sendiri yang menimbulkan efek tertentu menurut hukumnya masing-masing. Pernyataan ini diperjelas lagi oleh al-Khayyât

---

<sup>59</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1986), 118.

<sup>60</sup> Departemen Agama RI, *Mushaf Al-Qur'an dan Terjemah* (Jakarta: al-Huda Kelompok Gema Insani, 2002), 427.

<sup>61</sup> M. Yunan Yusuf, *Alam Pemikiran Islam: Pemikiran Kalam* (Jakarta: Perkasa, 1990), 80.

<sup>62</sup> Nasution, *Teologi Islam*, 119.

yang menerangkan bahwa tiap-tiap benda memiliki hukum alam tertentu dan tidak bisa menghasilkan kecuali efek hukum alamnya sendiri. Seperti api tidak akan menghasilkan efek selain efek panas, dan es tidak akan menghasilkan apa-apa selain dingin.<sup>63</sup>

Pendapat Mu'tazilah ini bertolak belakang dengan aliran Ash'ariyah sebagaimana dijelaskan al-Ash'ari dalam kitab *al-Ibānah*, "Allah tidak tunduk kepada siapapun. Di atas-Nya tidak ada zat lain yang dapat membuat hukum atau mampu menentukan apa yang boleh dibuat dan apa yang tidak boleh dibuat oleh-Nya. Bahkan, jika Allah menginginkan, Ia dapat meletakkan beban yang tidak terpikul oleh manusia".<sup>64</sup> Bagi kelompok Ash'ariyah Allah bersifat absolut dalam kehendak dan kekuasaannya. Lebih lanjut Ash'ariyah berpendapat bahwa kejahatan maupun kebaikan di muka bumi terjadi menurut kehendak-Nya. Tidak seorangpun yang mampu berbuat kalau tidak dengan kehendak Allah. Manusia lemah dan tidak bisa keluar dari ilmu Allah.<sup>65</sup>

Al-Ghazālī mengatakan, "Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu, karena itu tidak ada sesuatu apapun yang menjadi kewajiban bagi-Nya. Penciptaan alam semesta adalah suatu yang *ǰā'iz* bagi Allah, bukan wajib. Begitu juga dengan perbuatan-perbuatan Allah yang berkaitan dengan yang ada di alam, adalah *ǰā'iz* bagi-Nya. Dengan demikian, pahala dan siksa bukan pula hak yang mesti diterima oleh orang yang taat dan durhaka. Pahala adalah merupakan karunia-Nya sedangkan siksa adalah keadilan-Nya".<sup>66</sup>

Untuk memperkuat pendapat di atas, aliran Ash'ariyah mengajukan beberapa ayat al-Qur'ān yang berkaitan dengan kehendak mutlak Tuhan, yaitu QS. Hūd [11]: 107, QS. Yūnus [10]: 99, QS. al-Insān [76]: 30, dan QS. al-Kahf [18]: 23-24. Ayat-ayat ini dipahami al-Ash'ari sebagai pernyataan tentang kekuasaan dan kehendak mutlak Allah. Kehendak Allah harus berlaku. Apabila kehendak Allah tidak berlaku, berarti Allah lupa, lalai, dan lemah untuk melaksanakan kehendaknya. Sedangkan sifat lupa, lalai, dan lemah adalah sifat-sifat yang mustahil bagi Allah.<sup>67</sup> Oleh

<sup>63</sup> Ibid., 120.

<sup>64</sup> Yusuf, *Alam Pemikiran Islam*, 82.

<sup>65</sup> Abū al-Ḥasan 'Alī b. Ismā'īl al-Ash'arī, *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Dīyānah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), 16.

<sup>66</sup> Abū Ḥāmid al-Ghāzālī, *al-Iqtīṣād fī al-'Iqāḍ* (Kairo: Maktabah al-Ḥusayn al-Tijārīyah, t.th.), 81.

<sup>67</sup> al-Ash'arī, *al-Ibānah*, 169.

karena itu, kehendak mutlak Allah tersebut yang berlaku, bukan kehendak yang lain. Manusia berkehendak setelah Allah menghendaki agar manusia berkehendak. Tanpa dikehendaki Allah, manusia tidak akan berkehendak apa-apa. Ini berarti kehendak Allah berlaku semutlak-mutlaknya dan sepenuh-penuhnya.<sup>68</sup>

Kehendak mutlak Tuhan menurut Mâturidîyah Bukhârâ dipahami bahwa Allah memiliki kehendak dan kekuasaan mutlak. Allah berbuat yang dikehendaki-Nya dan menentukan segalanya. Tidak ada yang dapat menentang atau memaksa Allah dan tidak ada larangan bagi-Nya.<sup>69</sup> Di samping itu, al-Bazdawî menerima paham *taklîf mâ lâ yuṭâq* (pembebanan diluar kemampuan), sebab bukan suatu yang mustahil Allah membebankan kewajiban-kewajiban yang tidak dapat dipikul oleh manusia.<sup>70</sup> Sementara dalil yang digunakan oleh aliran Mâturidîyah Bukhârâ, sama dengan dalil dan argumen yang diajukan aliran Ash‘arîyah.

Sedangkan pemahaman aliran Mâturidîyah Samarkand tidak serigid kelompok Bukhârâ dalam mempertahankan kemutlakan kehendak Tuhan, tetapi tidak pula memberikan batasan sebanyak batasan yang diberikan Mu‘tazilah. Batasan-batasan yang diberikan golongan Samarkand hanyalah kemerdekaan dalam kehendak dan perbuatan manusia, Allah tidak sewenang-wenang dalam menjatuhkan hukuman meskipun memiliki kekuasaan mutlak, dan keadaan hukuman Allah tidak boleh tidak, harus terjadi.<sup>71</sup> Untuk memperkuat pendapatnya, Mâturidîyah Samarkand menggunakan dalil QS. al-Mâ‘idah [5]: 48, QS. al-An‘âm [6]: 149, dan QS. Yûnus [10]: 99.

Menurut Abû al-Su‘ûd, kehendak mutlak Tuhan berlaku sepenuhnya. Baginya, kehendak manusia tidak akan terjadi jika Allah tidak menghendaki. Pemahaman seperti ini terlihat jelas ketika ia menafsirkan QS. al-Insân [76]: 30, *Wa mâ Tashâ‘ûn illâ an Yashâ‘ Allâb*. Menurutnya, “seseorang tidak akan mampu menempuh jalan itu dan tidak kuasa merealisasikannya pada satu waktu daripada waktu-waktu kecuali pada saat Allah berkehendak merealisir untuknya”.<sup>72</sup> Artinya, kehendak manusia tidak akan terlaksana jika tanpa adanya kehendak Allah dan

---

<sup>68</sup> Yusuf, *Alam Pemikiran Islam*, 84.

<sup>69</sup> Nasution, *Teologi Islam*, 121.

<sup>70</sup> Abî Yusr Muḥammad al-Bazdawî, *Uṣûl al-Dîn* (Kairo: Dâr Ihyâ’ al-Kutub al-‘Arabîyah, 1963), 130.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 122.

<sup>72</sup> Abû al-Su‘ûd, *Irshâd al-‘Aql al-Salîm*, Vol. 3, 274.



manusia tidak memiliki kuasa dan kemampuan merealisasikan suatu tujuan kecuali di waktu Allah merealisirnya. Baginya, huruf *illá* pada ayat ini telah membatasi kemampuan manusia dalam berbuat sesuatu sekaligus menunjukkan kemutlakkan kehendak dan kekuasaan Allah.

Hal ini diperkuat juga dengan penafsiran Abû al-Su'ûd pada QS. Yûnus [10]: 99, *wa law shâ' rabbuk la âman man fî al-arḍ kulluhum*. Maksud ayat ini adalah bahwa berputarnya keimanan seluruh orang mukmin antara ada dan tiadanya berpusat pada kehendak Allah secara mutlak.<sup>73</sup> Dengan kata lain, kehendak Tuhan adalah pusat dan poros bagi semua yang terjadi di alam ini. Bahkan, keimanan dan kekufuran seseorang yang menghendaknya adalah Allah.<sup>74</sup> Kemudian pada QS. al-Kahf [18]: 23, Abû al-Su'ûd juga mengaitkan semua kehendak manusia bergantung pada kehendak Tuhan yang mutlak.<sup>75</sup>

Penafsiran di atas menggambarkan bahwa Abû al-Su'ûd mendukung pemikiran teologi Ash'ariyah yang menjunjung paham kemutlakkan kehendak dan kekuasaan Tuhan. Menurut Ash'ariyah, hanya kehendak mutlak Tuhan yang berlaku, bukan kehendak yang lain. Manusia berkehendak setelah Tuhan menghendaki agar manusia berkehendak. Tanpa dikehendaki Tuhan, manusia tidak akan berkehendak apa-apa.

Penafsiran-penafsiran Abû al-Su'ûd di atas tentunya berbanding terbalik dengan penafsiran al-Zamakhsharî dalam *al-Kashshâf* yang menganut teologi Mu'tazilah. Meskipun Abû al-Su'ûd banyak merujuk kepada tafsir al-Kashshâf, Abû al-Su'ûd tidak sejalan dengan penafsiran al-Zamakhsharî dalam masalah akidah. Perbedaan paham tersebut dapat dibuktikan dengan penafsiran al-Zamakhsharî pada QS. al-Insân [76]: 30, "(Dan kamu tidak mampu) berbuat ketaatan (kecuali bila dikehendaki oleh Allah) dengan cara memaksa mereka melakukannya".<sup>76</sup> Melalui penafsiran ini, al-Zamakhsharî memiliki pandangan bahwa Allah telah menghapus kehendak dan kebebasan manusia untuk berbuat, kecuali bila ada kehendak dari Allah. Artinya, apa yang Allah kehendaki akan terlaksana dan apa yang tidak dikehendaki-Nya tidak akan terjadi. Akan tetapi, adanya kata "memaksa" menjadikan makna ayat di atas sebagai

<sup>73</sup> Ibid.

<sup>74</sup> Abû al-Su'ûd, *Irshâd al-'Aql al-Salîm*, Vol. 1, 101.

<sup>75</sup> Ibid., 183.

<sup>76</sup> Abû al-Qâsim Maḥmûd b. 'Umar al-Zamakhsharî, *al-Kashshâf 'an Ḥaqâ'iq Ghawâmiḍ al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl*, Vol. 6 (Riyad: Maktabah Obekan, 1998), 285.

berikut: “Kehendak manusia untuk melakukan sesuatu tidak akan terlaksana kecuali jika Allah memaksanya”. Hal ini berarti mengindikasikan tidak adanya kehendak dan kebebasan bagi manusia.

Pandangan seperti ini sebenarnya merupakan bentuk pelarian atas paham yang dianutnya bahwa manusia memiliki kekuasaan mutlak atas perbuatannya. Pemaksaan atas paham yang dianutnya inilah yang menjadikan al-Zamakhsharî malah terjerumus kepada paham aliran Jabariyah yang menganut paham fatalisme.

Lebih lanjut, pada QS. Yûnus [10]: 99 al-Zamakhsharî menafsirkan *mashî’at Allâh* (kehendak Tuhan) dengan *mashî’at al-qasr wa al-iljâ* (kehendak memaksa dan mengharuskan).<sup>77</sup> Pandangan ini adalah paham Mu’tazilah yang mengharuskan Allah untuk melakukan yang baik dan terbaik bagi hamba-Nya, dan sudah pasti keimanan seluruh manusia adalah yang terbaik. Akan tetapi, ketika ayat di atas bersebrangan dengan keyakinan yang mereka anut, mereka mengatakan bahwa Allah sebenarnya menghendaki manusia seluruhnya beriman dengan kehendak dan kebebasan yang dimilikinya, andai saja Allah berkehendak memaksa manusia untuk beriman seluruhnya, maka pasti akan terjadi, tetapi hal tersebut tidak dilakukan-Nya.

Perbedaan penafsiran antara Abû al-Su’ûd dan al-Zamakhshari terhadap ayat-ayat kehendak mutlak Tuhan sangat jelas, keduanya terpengaruh dengan aliran teologi yang mereka anut. Abû al-Su’ûd mengatakan bahwa kehendak Tuhan bersifat absolut dan mutlak sesuai makna zahir ayat. Sementara itu al-Zamakhsharî menafsirkan kehendak Tuhan dengan kehendak memaksa, karena baginya Tuhan harus berbuat yang terbaik bagi hamba-Nya, akan tetapi hal itu tidak dilakukan-Nya. Maka berdasarkan pemaparan di atas nampak bahwa Abû al-Su’ûd sedikitpun tidak sepaham dengan pandangan al-Zamakhsharî tentang kehendak Tuhan yang terbatas dengan kebebasan manusia.

## B. Sifat-sifat Tuhan

Persoalan yang juga menjadi perdebatan aliran-aliran teologi Islam adalah persoalan sifat-sifat Tuhan. Perdebatan dalam menyelesaikan masalah ini dipicu oleh *truth claim* yang dibangun atas dasar paradigma berpikir masing-masing dan klaim mengesakan Allah. Persoalan tentang sifat-sifat Tuhan yang akan diperbincangkan dalam pembahasan ini terfokus pada persoalan antropomorfisme.

---

<sup>77</sup> Ibid., 176.

Persoalan antropomorfisme dalam ilmu kalam adalah persoalan tentang pendiskusiian ayat-ayat al-Qur'ân yang menggambarkan bahwa Allah mempunyai sifat jasmani. Di antara ayat-ayat al-Qur'ân yang menyinggung permasalahan itu antara lain QS. Tâhâ [20]: 5 yang menjelaskan bahwa Allah bersemayam di atas *'arsb*, QS. Tâhâ [20]: 39 yang menjelaskan bahwa Allah mempunyai mata, QS. al-Qaṣaṣ [28]: 88 yang menjelaskan bahwa Allah mempunyai wajah, dan QS. Ṣâd [38]: 75 yang menjelaskan bahwa Allah mempunyai tangan.

Pertentangan dalam masalah ini muncul karena Allah bersifat immateri. Aliran Mu'tazilah yang berpegang pada kekuatan akal berpandangan bahwa karena Allah bersifat immateri, maka tidaklah dikatakan Allah mempunyai sifat-sifat jasmani.<sup>78</sup> Karena apabila Allah dikatakan mempunyai sifat-sifat jasmani, tentunya Allah juga mempunyai ukuran panjang, lebar, dan dalam.

Menurut 'Abd al-Jabbâr, Allah tidak dapat dikatakan mempunyai badan, maka dari itu tidak mempunyai sifat-sifat jasmani. Ayat-ayat al-Qur'ân yang menggambarkan bahwa Allah bersifat jasmani diberi takwil oleh aliran Mu'tazilah dengan pengertian yang layak bagi kebesaran dan keagungan Allah. seperti kata *istawâ* dalam QS. Tâhâ [20]: 5 ditakwilkan dengan *al-istîlâ' wa al-ghalabah* (menguasai dan mengalahkan), kata *'ayni* pada QS. Tâhâ [20]: 39 ditakwilkan dengan *'ilmî* (pengetahuan-Ku), kata *wajbah* dalam QS. al-Qaṣaṣ [28]: 88 ditakwilkan dengan *dhâtub ay nafsuh* (dhât-Nya, yaitu diri-Nya), dan kata *yad* dalam QS. Ṣâd [38]: 75 ditakwilkan dengan *al-quwwah* (kekuatan).<sup>79</sup>

Kelompok Ash'ariyah juga tidak menerima konsep antropomorfisme dalam arti bahwa Allah mempunyai sifat-sifat jasmani yang sama dengan sifat-sifat jasmani manusia. Al-Ash'ari berpendapat bahwa Allah mempunyai tangan, kaki, mata, dan wajah sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'ân, tetapi tangan, kaki, mata, dan wajah itu tidak sama dengan yang apa yang ada pada manusia. Baginya, sifat-sifat itu tidak boleh diberi intepretasi lain seperti kata *yad* yang diartikan kekuatan atau kekuasaan. Lebih lanjut, al-Ash'ari menjelaskan bahwa Allah hidup dengan *ḥayat*, tetapi *ḥayat* yang tidak sama dengan *ḥayat* manusia; mempunyai tangan, tetapi tangan yang tidak sama dengan tangan manusia. Oleh karena itu,

<sup>78</sup> Nasution, *Teologi Islam*, 137.

<sup>79</sup> Yusuf, *Alam Pemikiran Islam*, 92-93.

Allah dalam pandangan Ash‘ariyah mempunyai sifat-sifat seperti tangan, mata, wajah, dan bersemayam di ‘*Arsh*, meskipun semua itu dikatakan *lā yukayyaf wa lā yubad* (tidak diketahui cara dan batasnya).<sup>80</sup> Artinya, antara mata, tangan, dan wajah Allah tidak dapat diberikan gambaran atau didefinisikan.

Dalam konteks ini, Ash‘ariyah berargumen bahwa manusia adalah makhluk yang lemah, akal manusia tidak mampu mencapai interpretasi yang jauh tentang sifat-sifat jasmani Allah yang disebutkan oleh al-Qur‘ân sedemikian rupa sehingga meniadakan sifat-sifat tersebut. Meskipun demikian, dengan kelemahan akal yang dimiliki, akal manusia juga menolak bahwa Allah memiliki anggota badan seperti yang disebutkan oleh kelompok antropomorfisme. Oleh karena itu, untuk menyelesaikan persoalan ini adalah bahwa Allah memiliki sifat-sifat jasmani sebagaimana yang disebutkan dalam al-Qur‘ân tetapi dengan tidak diketahui bagaimana bentuknya (*bilâ kayf*).<sup>81</sup>

Lain halnya dengan aliran Mâturidiyah yang menyatakan bahwa Allah tidak memiliki sifat-sifat jasmani. Ayat-ayat al-Qur‘ân yang menggambarkan bahwa Allah memiliki sifat-sifat jasmani harus ditakwilkan. Oleh karena itu, menurut al-Bazdawî kata *istawâ* harus diartikan dengan *al-istîlâ’ ‘alâ al-shay’ wa al-qabr ‘alayh* (menguasai sesuatu dan memaksanya). Begitu juga dengan ayat-ayat yang menggambarkan Allah memiliki dua mata dan dua tangan, bukanlah Allah memiliki anggota badan.<sup>82</sup> Sementara kelompok Mâturidiyah Samarkand berpandangan bahwa yang dimaksud dengan tangan, muka, wajah, dan kaki adalah kekuasaan Allah. Allah tidak memiliki badan, karena badan tersusun dari *jawhar* dan ‘*ard*. Begitu juga manusia butuh kepada anggota badan karena tanpa anggota badan manusia menjadi lemah, sedangkan Allah, tanpa anggota badan Ia tetap Maha Kuasa.<sup>83</sup>

Dalam konteks ini, Abû al-Su‘ûd lebih berafiliasi pada kelompok yang menakwilkan sifat-sifat jasmani bagi Allah. Ia menakwilkan ayat-ayat antropomorfisme dengan makna-makna yang sesuai dengan kebesaran dan keagungan Allah. Ini artinya, meskipun ia mendayagunakan *al-Kashshâf* sebagai rujukan penafsirannya, namun ia tidak

---

<sup>80</sup> Ibid., 94.

<sup>81</sup> Nasution, *Teologi Islam*, 138.

<sup>82</sup> Yusuf, *Alam Pemikiran Islam*, 94.

<sup>83</sup> Nasution, *Teologi Islam*, 139.

terpengaruh dengan paham Mu'tazilah yang dianut al-Zamakhsharî. Ini terlihat jelas ketika ia menafsirkan QS. Tâhâ [20]: 5, QS. al-A'râf [7]: 54, QS. Yûnus [10] 3, dan QS. al-Ra'd [13]: 2 tentang *istawâ*' Allah.

Abû al-Su'ûd menyatakan bahwa frase *istawâ 'ala al-'arsh* dalam QS. Tâhâ [20]: 5 adalah *majaz* (kiasan) dari kerajaan dan kekuasaan.<sup>84</sup> Sementara ketika menafsirkan QS. al-A'râf [7]: 54, ia menyatakan bahwa *istawâ* merupakan sifat Allah dengan tanpa diketahui caranya. Maksudnya, Allah bersemayam di atas *'arsh* dengan cara yang Ia maksud sendiri dan jauh dari arti bertempat dan tinggal (seperti manusia).<sup>85</sup> QS. al-Ra'd [13]: 2 ditafsirkan dengan menguasai di atas *'arsh* dengan memelihara dan mengatur atau tempat bersemayam perintah-Nya. Lebih lanjut ia menyatakan bahwa aliran yang ia anut juga mengatakan bahwa *istawâ* adalah sifat Allah dengan tanpa diketahui caranya. Bagaimanapun, tidaklah yang dimaksud dengannya tujuan untuk menjadikan *'arsh* atau menciptakannya.<sup>86</sup>

Uraian Abû al-Su'ûd di atas senada dengan pendapat Ash'ariyah dalam menyikapi persoalan antropomorfisme, meskipun ketika menafsirkan QS. Tâhâ [20]: 5 ia mengatakan bahwa *istawâ 'ala al-'Arsh* adalah kalimat kiasan dari kerajaan dan kekuasaan, sebagaimana penafsiran al-Zamakhsharî dalam *al-Kashshâf*.<sup>87</sup>

Kemudian pada QS. al-Qaşaş [28]: 88, Abû al-Su'ûd menafsirkan kata *wajhab* dengan *dhâtab* (dhât-Nya).<sup>88</sup> Kata *kehalagt bi yaday* dalam QS. Şâd [38]: 75 ditafsirkan dengan *kehalagtub bi al-dhât*,<sup>89</sup> dan kata *bi yaminib* pada QS. al-Zumar [39]: 67 ditafsirkan dengan stimulus atas keagungan dan kekuasaan-Nya.<sup>90</sup>

Penafsiran Abû al-Su'ûd ini mengindikasikan bahwa ia meniadakan sebagian dari sifat-sifat jasmani Allah dengan mengatakannya sebagai isyarat atau stimulus atas keagungan dan kekuasaan Allah, dan sebagiannya lagi ditakwilkannya. Sebagaimana paham kelompok yang menegaskan sifat-sifat Allah dan menakwilkannya, bahwa jika ayat-ayat sifat ditafsirkan sesuai makna sebenarnya, akan berakibat pada

<sup>84</sup> Abû al-Su'ûd, *Irshâd al-'Aql al-Salîm*, Vol. 4, 269.

<sup>85</sup> *Ibid.*, Vol 2, 498; Vol. 3, 210.

<sup>86</sup> *Ibid.*, Vol. 3, 436.

<sup>87</sup> al-Zamakhsharî, *al-Kashshâf*, 67.

<sup>88</sup> Abû al-Su'ûd, *Irshâd al-'Aql al-Salîm*, Vol. 5, 139.

<sup>89</sup> *Ibid.*, 373.

<sup>90</sup> *Ibid.*, 403.

mengharuskan Allah bersifat seperti sifat manusia. Oleh karena itu mereka menakwilkannya sesuai dengan keagungan dan kebesaran Allah. Paham seperti ini adalah paham yang bersumber dari Mu'tazilah.

Akan tetapi jika melihat pendapat-pendapat lain, dalam teologi Ash'ariyah sendiri ditemukan pandangan yang mengatakan bahwa tafsir kata *al-yad* (tangan) adalah *al-qudrab* (kekuasaan), karena dalam bahasa Arab, kata *al-yad* dimaksudkan juga *al-qudrab*,<sup>91</sup> seperti pendapatnya al-Juwaynî. Bahkan ada juga yang berpendapat bahwa yang dimaksud kata *al-yad* adalah *al-dhât*.<sup>92</sup>

### C. Keadilan Tuhan

Persoalan tentang keadilan Allah muncul ke permukaan karena aliran Mu'tazilah menjadikan sebagai salah satu pokok ajarannya. Mereka bahkan menyebut kelompoknya sebagai *abl al-'adl*, yaitu kelompok yang mempertahankan keadilan Allah.

Hakikatnya, pertentangan tentang keadilan Allah antara aliran teologi bergantung pada paham kebebasan manusia dan paham sebaliknya, yaitu kekuasaan mutlak Allah. Kelompok rasional karena percaya pada kekuatan akal dan kebebasan manusia, cenderung memahami keadilan Allah dari sudut kepentingan manusia. Sedangkan kelompok tradisional—yang percaya pada mutlaknya kekuasaan Allah—cenderung memahami keadilan Allah dari sudut Allah sebagai pemilik alam semesta.

Aliran Mu'tazilah berpendapat bahwa Allah itu adil dan tidak mungkin berbuat zalim dengan memaksakan kehendak kepada hamba-Nya kemudian hambalah yang harus menanggung akibat perbuatannya.<sup>93</sup> Oleh karena itu, manusia memiliki kebebasan untuk melakukan perbuatannya tanpa ada paksaan dari Allah. Dengan kebebasan itu manusia dapat bertanggung jawab atas segala perbuatannya, sebab tidak adil jika Allah memberikan pahala atau siksa kepada hamba-Nya tanpa diiringi dengan pemberian kebebasan terlebih dahulu. Ayat-ayat al-Qur'an yang dijadikan sandaran dalam memperkuat pendapat Mu'tazilah adalah QS. al-Anbiyâ' [21]: 47; QS. Yâsîn [36]: 54; QS. Fuşşilat [41] 46, dan QS. al-Nisâ' [4]: 40, di mana ayat-ayat ini menunjukkan bahwa Allah

---

<sup>91</sup> Abî Muḥammad b. 'Alî b. Aḥmad, *al-Fişal fî al-Milal wa al-Ahwâ' wa al-Niḥal*, Vol. 2 (Beirut: Dâr al-Jayl, 1996), 166.

<sup>92</sup> *Ibid.*, 349.

<sup>93</sup> Muḥammad b. 'Abd al-Karîm al-Shahrastânî, *al-Milal wa al-Niḥal* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 47.

tidak akan zalim terhadap hamba-Nya; Allah pasti akan membalas segala perbuatan manusia dengan seadil-adilnya. Menurut 'Abd al-Jabbâr, keadilan Allah mengandung arti Allah tidak akan berbuat yang buruk dan tidak memilih yang buruk, tidak melalaikan kewajiban-Nya kepada manusia, dan segala perbuatan-Nya adalah baik. Paham seperti ini berarti mengharuskan ketidakbolehan Allah memiliki sifat zalim dalam memberikan hukum dan meletakkan beban yang tidak patut bagi manusia.<sup>94</sup>

Kelompok Ash'ariyah yang percaya pada mutlaknya kehendak dan kekuasaan Allah tentu menolak paham Mu'tazilah bahwa Allah memiliki tujuan dalam perbuatan-perbuatan-Nya. Bagi Ash'ariyah, perbuatan Allah tidak memiliki tujuan atau sebab yang mendorong-Nya untuk berbuat sesuatu. Sebab yang mendorong Allah untuk berbuat sesuatu adalah semata-mata karena kekuasaan dan kehendak mutlak-Nya, bukan karena kepentingan manusia atau tujuan lain.<sup>95</sup> Dengan demikian, Allah yang adil menurut Ash'ariyah adalah yang berkuasa mutlak dalam menghisab hamba-hamba-Nya. Dalam mempertahankan pendapatnya, Ash'ariyah mengemukakan beberapa ayat al-Qur'ân, di antaranya QS. Hûd [11]: 107, QS. al-Dhâriyât [51]: 56, dan QS. Hûd [11]: 20.

Menurut Ash'ariyah, ayat-ayat ini adalah bukti bahwa Allah Maha Berkehendak atas perbuatan-perbuatan-Nya, tidak bergantung pada keadilan maupun tujuan tertentu. Al-Ash'arî mengatakan bahwa semua perbuatan Allah adalah adil. Allah adil dalam menjadikan orang beriman dan tetap adil walaupun juga menjadikan orang kafir. Allah juga adil jika menyiksa mereka semua di akhirat. Menurutnya, Allah juga adil jika menyiksa orang Mukmin dan memasukkan orang kafir dalam surga. Namun, menurutnya Allah tidak berbuat demikian karena ia akan menyiksa orang kafir.<sup>96</sup>

Sementara itu, aliran Mâturidiyah Bukhârâ mengambil posisi yang lebih dekat kepada Ash'ariyah dalam persoalan ini. Menurut al-Bazdawî, Allah tidak pernah memiliki tujuan dalam menciptakan alam ini, karena Allah berbuat sekehendak-Nya. Artinya, perbuatan Allah dalam menciptakan alam ini bukan untuk kepentingan manusia.<sup>97</sup> Sedangkan

---

<sup>94</sup> Yusuf, *Alam Pemikiran Islam*, 85.

<sup>95</sup> Ibid., 124.

<sup>96</sup> Nasution, *Teologi Islam*, 126.

<sup>97</sup> Ibid., 124.

Mâturidîyah Samarkand mengambil posisi lebih dekat kepada kelompok Mu'tazilah. Meskipun demikian, tendensi kelompok ini untuk melihat wujud dari sudut kepentingan manusia lebih kecil ketimbang kelompok Mu'tazilah. Hal ini mungkin karena batasan yang mereka berikan atas kehendak mutlak Allah lebih sedikit dari batasan yang diberikan kelompok Mu'tazilah.<sup>98</sup>

Dalam menghadapi pertentangan aliran-aliran teologi dalam masalah keadilan Allah, Abû al-Su'ûd juga nampak tetap memegang teguh keyakinan teologinya yang berafiliasi dengan Ash'ariyah. Hal ini terlihat ketika ia menafsirkan QS. Hûd [11]: 107. Di sini ia menggambarkan bahwa seorang yang mendapat hukuman kekal di neraka akan mendapatkan skorsing penyiksaan jika ada kehendak Allah. Artinya, keadilan Allah dengan menyiksa orang yang jahat akan terhenti jika Allah berkehendak lain. Dengan demikian, keadilan Allah tetap berporos pada kehendak dan kekuasaan mutlak Tuhan.<sup>99</sup>

Pemahaman seperti ini menunjukkan bahwa Abû al-Su'ûd menganut paham Ash'ariyah yang mengatakan keadilan Allah berdasarkan kehendak-Nya yang mutlak, bukan karena tujuan yang lain. Allah Maha Berkehendak, dan tidak ada suatu dhât pun yang dapat mengatur atau menentukan perbuatan Allah.

Lebih jauh Abû al-Su'ûd mengatakan bahwa adanya keimanan seseorang maupun tiadanya adalah atas kehendak Allah, sebagaimana ketika ia menafsirkan QS. Yûnus [10]: 99.<sup>100</sup> Dengan demikian, Allah adil ketika menciptakan keimanan pada diri seseorang, demikian juga Allah adil ketika menciptakan kesesatan pada diri seseorang, sebab bagi Abû al-Su'ûd baik keimanan dan kesesatan adalah ciptaan Allah, sementara daya dan usaha dikembalikan pada diri manusia.<sup>101</sup>

Penafsiran Abû al-Su'ûd ini jelas berseberangan dengan penafsiran al-Zamakhsharî, di mana ia mengatakan bahwa *istithnâ'* (pengecualian) yang terdapat pada QS. Hûd [11]: 107, *illâ mâ shâ' rabbuk* maksudnya adalah pengecualian kekal di neraka dan surga dengan mendapat siksa atau nikmat yang lain, bukan akan mendapat syafaat dengan keluar dari neraka. Menurut al-Zamakhsharî, penghuni neraka tidak hanya akan

---

<sup>98</sup> Ibid.,

<sup>99</sup> Abû al-Su'ûd, *Irsbâd al-'Aql al-Salîm*, Vol. 2, 498; Vol. 3, 352.

<sup>100</sup> Ibid., Vol. 3, 274.

<sup>101</sup> Ibid., Vol. 1, 101.



kekal di dalam neraka saja, mereka juga akan mendapat siksa dengan bentuk azab lain di samping azab api neraka seperti akan ditimpa rasa dingin yang dahsyat, bahkan suatu yang lebih buruk dari azab api neraka, yaitu kemurkaan Allah atas mereka. Begitu juga dengan penghuni surga, mereka akan menerima nikmat yang luar biasa selain nikmat masuk ke dalam surga, yaitu kasih sayang dan keridhaan dari Allah.<sup>102</sup>

Penafsiran al-Zamakhsharî merupakan bentuk pembelaan atas teologi yang dianutnya, yaitu Mu'tazilah. Menurut aliran Mu'tazilah, orang yang kekal di neraka tidak mungkin bisa keluar hanya dengan kehendak Allah, karena jika Allah berkehendak demikian berarti Allah telah berlaku tidak adil. Pandangan ini didasari atas paham keadilan Allah yang mereka pegang, bahwa Allah harus berlaku adil atas hamba-Nya. Orang kafir harus kekal berada di neraka dan orang mukmin harus kekal di dalam surga.

Berdasarkan pemaparan di atas, jelas bahwa Abû al-Su'ûd dan al-Zamakhsharî keduanya berpegang kuat dengan teologi yang dianutnya. Hal ini terlihat ketika keduanya menafsirkan ayat-ayat tentang keadilan Tuhan yang cenderung membela kelompoknya, bahkan terbawa dengan pertentangan paham sebagaimana pertentangan antara Ash'ariyah dan Mu'tazilah.

### Catatan Akhir

Al-Qur'ân sebagai dasar dan pokok ajaran Islam banyak berisi pembicaraan tentang hal-hal yang berkaitan dengan Tuhan, seperti wujud Tuhan, keagungan, serta keesaan-Nya. Pembahasan tentang Tuhan ini merupakan ranah kajian teologi. Ironinya, semua ayat yang berbicara permasalahan teologi baik mengenai zat, sifat, perbuatan, dan hal-hal lain yang berkaitan dengan eksistensi Tuhan tidak ditemukan perincian dan penjelasannya baik dalam al-Qur'ân ataupun al-Hadîth. Oleh karena itu, sangat wajar apabila para sarjana Muslim berbeda pendapat dalam menginterpretasikannya, sehingga muncul aliran-aliran teologi dalam sejarah peradaban Islam, seperti Khawârij, Murji'ah, Qadarîyah, Shî'ah, Mu'tazilah, dan Ash'ariyah.

Salah satu mufasir yang mencoba melakukan interpretasi terhadap ayat-ayat teologis adalah Abû al-Su'ûd dalam tafsirnya *Irsbâd al-'Aql al-Salîm ilâ Mazâyâ al-Kitâb al-Karîm*. Dalam penafsirannya terhadap ayat-ayat

<sup>102</sup> al-Zamakhsharî, *al-Kashshâf*, Vol. 3, 237.

tentang kehendak mutlak Tuhan, antropomorfisme, dan tentang keadilan Tuhan, Abû al-Su‘ûd berafiliasi terhadap doktrin aliran Ash‘ariyah dan tidak terpengaruh sama sekali terhadap doktrin teologi yang diusung oleh al-Zamakhsharî dalam *al-Kashshâf* yang notabene dijadikan rujukan utama dalam menyusun *Irshâd al-‘Aql al-Salîm*. Hal ini terlihat, umpamanya ketika Abû al-Su‘ûd menafsirkan ayat-ayat tentang kehendak mutlak Tuhan dalam QS. Yûnus [10]: 99, QS. al-Kahf [18]: 23, QS. al-Insân [76]: 30. Baginya, kehendak manusia tidak akan terjadi jika Allah tidak menghendaki. Menurutnya, “seseorang tidak akan mampu melakukan sesuatu dan tidak kuasa merealisasikannya pada satu waktu kecuali Allah berkehendak merealisasikannya untuknya”. Artinya, kehendak manusia tidak akan terlaksana jika tanpa adanya kehendak Allah, dan manusia tidak memiliki kuasa dan kemampuan merealisasikan suatu tujuan kecuali di waktu Allah merealisasikannya. Penafsiran ini tentu berbanding terbalik dengan yang dilakukan al-Zamakhsharî ketika menafsirkan QS. al-Insân [76]: 30, bahwa kehendak manusia untuk melakukan sesuatu tidak akan terlaksana kecuali jika Allah memaksanya.

Demikian juga ketika menafsirkan ayat-ayat tentang masalah keadilan Allah, Abû al-Su‘ûd juga nampak tetap memegang teguh keyakinan teologinya yang berafiliasi dengan Ash‘ariyah. Hal ini terlihat ketika ia menafsirkan QS. Hûd [11]: 107. Di sini ia menggambarkan bahwa seorang yang mendapat hukuman kekal di neraka akan mendapatkan skorsing penyiksaan jika ada kehendak Allah. Artinya, keadilan Allah dengan menyiksa orang yang jahat akan terhenti jika Allah berkehendak lain. Dengan demikian, keadilan Allah tetap berporos pada kehendak dan kekuasaan mutlak Tuhan. Pemahaman seperti ini menunjukkan bahwa Abû al-Su‘ûd menganut paham Ash‘ariyah yang mengatakan keadilan Allah berdasarkan kehendak-Nya yang mutlak, bukan karena tujuan yang lain. Allah Maha Berkehendak, dan tidak ada suatu dhât pun yang dapat mengatur atau menentukan perbuatan Allah. Sementara al-Zamakhsharî mengatakan bahwa *istithnâ’* yang terdapat pada QS. Hûd [11]: 107 maksudnya adalah pengecualian kekal di neraka dan surga dengan mendapat siksa atau nikmat yang lain, bukan akan mendapat syafaat dengan keluar dari neraka. Menurut al-Zamakhsharî, penghuni neraka tidak hanya akan kekal di dalam neraka saja, mereka juga akan mendapat siksa dengan bentuk azab lain di samping azab api neraka seperti akan ditimpa rasa dingin yang dahsyat, bahkan suatu yang lebih buruk dari

azab api neraka, yaitu kemurkaan Allah atas mereka. Begitu juga dengan penghuni surga, mereka akan menerima nikmat yang luar biasa selain nikmat masuk ke dalam surga, yaitu kasih sayang dan keridhaan dari Allah.

### Daftar Rujukan

- Aḥmad, Abî Muḥammad b. 'Alî b. *al-Fiṣal fî al-Milal wa al-Aḥwâ' wa al-Niḥal*, Vol. 2. Beirut: Dâr al-Jayl, 1996.
- 'Alî, Maḥmûd al-Naqrâshî al-Sayyid. *Manâbij al-Mufasssîrîn min al-'Asbr al-Anwal ilâ al-'Asbr Ḥâdîth*. Buraidah: Maktabah al-Nahḍah, 1986.
- Allâh, Fa'iqah Idrîs 'Abd. "Al-Tafsîr fî al-Qarn al-Awwal al-Hijri". Tesis-Universitas Umm al-Qurâ, Mekkah, 1405.
- Allâh, Zuhdî Jâr. *al-Mu'tazîlah*. Beirut: al-Ahlîyah li al-Nashr wa al-Tawzî', 1974.
- al-Rayyân dan Khâlid Aḥmad, *al-Muntaqâ min Makḥḥûṭât Jâmi'at Petersburg*. Dubai: Markaz Jum'at al-Mâjid, 1996.
- Ash'arî (al), Abû al-Ḥasan 'Alî b. Ismâ'îl. *al-Ibânah 'an Uṣûl al-Diyânah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.
- 'Aydarûs (al), 'Abd al-Qâdir b. 'Abd Allâh. *al-Nûr al-Sâfir 'an Akḥbâr al-Qarn al-'Ashir*. Beirut: Dâr Ṣâdir, 2001.
- Bagajwan, Sayyid Ḥusayn. "Ibn Kamal Bâshâ wa Ârâ'uh al-I'tiqâdiyyah". Tesis-Universitas Umm al-Qurâ, Arab Saudi, 1993.
- Baghdâdî (al), Ismâ'îl Bâshâ. *Hadîyat al-'Ârifîn fî Asmâ' al-Mu'allifîn wa Âthâr al-Muṣannifîn*, Vol. 1. Kairo: Dâr al-Fikr, 1992.
- Bâlî, 'Alî b. *al-'Aqd al-Manzûm fî Dhîker Afâdîl al-Rûm*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabî, 1975.
- Bazdawî (al), Abî Yusr Muḥammad. *Uṣûl al-Dîn*. Kairo: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabîyah, 1963.
- Brockelmann, Carl. *Târîkh al-Adab al-'Arabî*, terj. 'Umar Ṣâbir dan Maḥmûd Fahmî Hijâzî, Vol. 7. Kairo: al-Hay'ah al-Miṣrîyah al-'Âmmah li al-Kitâb, 1995.
- Bûrînî (al), al-Ḥasan b. Muḥammad. *Tarâjim al-A'yân min Abnâ' al-Zamân*, Vol. 1. Damaskus: al-Majma' al-'Ilmî al-'Arabî, t.th.
- Dhahabî (al), Muḥammad Ḥusayn. *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Vol. 2. Kairo: Maktabah Wahbah, 2005.
- Fensink. *Dâ'irat al-Ma'ârif al-Islâmîyah*, terj. Muḥammad Thâbit al-Fandî dkk., Vol. 1. Mesir: Maṭba'ah Miṣrîyah, 1934.

- Ghâzalî (al), Abû Hâmid. *al-Iqtisâd fî al-'I'tiqâd*. Kairo: Maktabah al-Husayn al-Tijârîyah, t.th.
- Ghazî (al), Muḥammad b. Muḥammad. *al-Kawâkib al-Sâ'irah bi A'yân al-Mi'at al-Āshirah*, Vol. 3. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.
- Iyâzî, Muḥammad 'Alî. *al-Mufasssîrûn Hayâtubum wa Manbâjubum*. Teheran: Wuzârah Thaqa'fah wa al-Irshâd al-Islâmî, 1373.
- Jurjânî (al), 'Alî b. Muḥammad al-Sayyid al-Sharîf. *Mu'jam al-Ta'rîfât*. Kairo: Dâr al-Faḍîlah, 2011.
- Khalifah, Hâjî. *Kashf al-Zunûn 'an Asâm al-Kutub wa al-Funûn*, Vol. 1. Beirut: Dâr Ih'yâ' al-Turâth al-'Arabî, t.th.
- Laknawî (al), Muḥammad 'Abd al-Ḥayy. *al-Fawâ'id al-Bahîyah fî Tarâjim al-Ḥanaḥîyah*. Beirut: Dâr al-Arqaṃ, 1998.
- Lewis, Bernard. *Istanbul wa Ḥaḍârat al-Khilâfah al-Islâmîyah*, terj. Sayyid Riḍwân 'Alî. Riyad: Dâr al-Su'ûdiyyah li al-Nashr wa al-Tawzî', 1982.
- Muḥammad, 'Abd al-Ḥayy b. Aḥmad b. *Shadharât al-Dhabab fî Akhbâr man Dhabab*, Vol. 10. Beirut: Dâr Ibn Kathîr, 1993.
- Muḥammad, al-Shahhât. "Min A'lâm al-Tafsîr al-Bayânî: Abû al-Su'ûd Ḥayyâtuh wa Manhajuh fî al-Tafsîr", dalam *Majalah al-Azhar*. Safar 1405.
- Muṣṭafâ, Abû al-Su'ûd al-'Imâdî Muḥammad b. Muḥammad b. *Irshâd al-'Aql al-Salîm ilâ Mazâyah al-Kitâb al-Karîm*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999.
- Nasir, Ridlwân. *Memahami al-Qur'an: Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarîn*. Surabaya: CV Indra Media, 2003.
- Nasution, Harun. *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI Press, 1986.
- Oztona, Yelmas. *Târîkh al-Dawlah al-Uthmânîyah*, terj. 'Adnan Maḥmûd Salmân, Vol. 2. Istanbul: Mu'assasah Fayṣal li al-Tamwîl, 1990.
- Reese, William L. *Dictionary of Philosophy and Religion*. USA: Humanities Press, 1980.
- RI, Departemen Agama. *Mushaf al-Qur'an dan Terjemah*. Jakarta: al-Huda Kelompok Gema Insani, 2002.
- Rufaydah, Ibrâhîm. *al-Naḥw Kutub al-Tafsîr*. Baghdad: Dâr al-Kutub al-Waṭaniyah, 1990.
- Şâlih (al), Şubhî. *Mabâhiṭh fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Beirut: Dâr 'Ilm al-Malâ'yîn, 1977.

- Shahrastâni (al), Muḥammad b. ‘Abd al-Karîm. *al-Milal wa al-Nihâl*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Shaḡîrât, Aḡmad Şidqî. *Târîkh Mu’assasah Shuyûkh al-Islâm fî al-‘Abd al-‘Uthmânî*, Vol. 1. Yordania, Dâr al-Kindî li al-Nashr wa al-Tawzi’, 2002.
- Shawkânî (al), Muḥammad b. ‘Alî. *al-Badr al-Ṭâlî‘ bi Maḡâsin man Ba’d al-Qarn al-Sâbi‘*. Kairo: Dâr al-Kutub al-Islâmî, t.th.), 576.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan al-Qur’an: Memfungsikan Wahyu dalam Kehidupan*. Bandung: Mizan, 1995.
- Sulaymân, ‘Imad Aḡmad. “Abu al-Su’ûd wa Manhajuh fî al-Naḡw”. Tesis-Universitas Yordania, Yordania, 2006.
- Sulaymân, Fahd b. ‘Abd al-Raḡmân b. *Buḡûth fî Uşûl al-Tafsîr wa Manâhijuh*. t.t.: Maktabah Tawbah, t.th.
- Yusuf, M. Yunan. *Alam Pemikiran Islam: Pemikiran Kalam*. Jakarta: Perkasa, 1990.
- Zamakhsharî (al) Abû al-Qâsim Maḡmûd b. ‘Umar. *al-Kashshâf ‘an Ḥaḡâ’iq Ghawâmiḡ al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Aḡâwîl fî Wujûb al-Ta’wîl*, Vol. 6. Riyad: Maktabah Obekan, 1998.