

DIALEKTIKA KALÂM TENTANG ANTROPOMORFISME Nuansa Pemikiran Mengenai Konsep Keesaan Tuhan

Aminullah Elhady

Jurusan Dakwah

Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Jember

ABSTRACT

Al-Quran as God saying is convinced by all faithful people. As their beliefs to God, they also convinced that prophet Muhammad is the man who have powerful authority to say on the behalf of God. Likewise, about the oneness of God, besides He himself to say, Muhammad as the Messenger of God is the man who mostly apprehend those traits and qualities.

In reality, it is not easy to discern messages about cases embodied in God saying and His Messenger. That is why there is a different interpretation among mutakallimin. The interpretation differentiation accompanied with the differentiation of approach led to the respective differences among those groups.

Kata-kunci: dialektika, antropomorfisme, keesaan Tuhan.

Dalam diskursus kalâm, masalah ketuhanan tidak pernah sepi dari perbincangan bahkan perbedaan pendapat. Meskipun secara tegas beberapa teks Al-Quran maupun pernyataan Nabi menunjukkan keesaan Allah, ternyata masih memunculkan perbedaan dalam pemahaman karena perbedaan interpretasi. Di antara masalah ketuhanan yang dipahami secara berbeda itu adalah menyangkut keesaan baik dalam esensi maupun atribut. Karena itulah tulisan dengan judul sebagaimana tertulis di atas akan mencoba mengeksplorasi beberapa pandangan yang berbeda disertai dalil-dalil yang melandasi.

Penelitian ini berorientasi pada penyelidikan terhadap pandangan tokoh atau suatu aliran pemikiran (*school of thought*) mengenai makna keesaan Allah. Mengenai masalah ini, banyak aliran kalâm mengajukan pandangan yang berpijak pada metode dan alasan-alasan dalam meng-

interpretasi suatu teks. Sebagaimana metode-metode yang digunakan oleh para ulama dalam penafsiran, interpretasi dalam kerangka kalâm terhadap teks-teks yang berkaitan dengan masalah keesaan Allah pun bervariasi. Ada yang menggunakan pendekatan rasional, teks terhadap teks, teks secara literal, dan ada pula yang memadukan pendekatan-pendekatan tersebut.

Aliran pemikiran yang menggunakan pendekatan rasional adalah Mu'tazilah. Aliran Salafi mengikuti kerangka pikir generasi Salaf, cenderung mengambil pendekatan teks terhadap teks. Aliran yang menggunakan pendekatan teks secara literal adalah beberapa aliran yang dipandang "terikat oleh kata-kata" dalam memahami teks, yang meskipun mereka ini dapat dikelompokkan ke dalam beberapa aliran, seperti pandangan Musyabbihah dan Mujassimah. Sedangkan yang mengambil

cara memadukan beberapa pendekatan adalah aliran Asy'ariyah.

Aliran pemikiran kalâm yang hendak ditampilkan dalam tulisan ini adalah Mu'tazilah yang dipandang cenderung mengambil pendekatan rasional, dan aliran Asy'ariyah yang dipandang sebagai aliran yang berkecenderungan mengambil "jalan tengah" dengan memadukan cara-cara pendekatan aliran-aliran tersebut di atas.

METODOLOGI

Akses menuju objek penelitian dilakukan dalam bentuk kajian kepustakaan terhadap beberapa sumber yang membahas atau menampilkan pembahasan mengenai masalah tersebut, untuk menemukan argumen serta dalil-dalil yang dikemukakan oleh masing-masing. Kajian terhadap pembahasan para tokoh dan penulis sumber-sumber tersebut dilakukan dengan analisis kualitatif.

Karena kajian dan pembahasan mengenai masalah ini sangat bergantung kepada sumber-sumber data dari bahan kepustakaan, maka dalam penelitian ini penulis berupaya menelusuri karya-karya dalam bidang kalâm, serta sumber-sumber lain yang relevan, antara lain sebagaimana tersebut dalam daftar

Point-point masalah yang akan dikemukakan dalam tulisan ini meliputi: pembahasan mengenai makna antropomorfisme dan tanzîh, beberapa teks Al-Qur'an dan Sunnah yang berkaitan dengan antropomorfisme dan tanzîh, serta nuansa pemikiran kalâm sebagai bentuk interpretasi terhadap teks-teks tersebut.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Antropomorfisme dan Tanzîh

Kata "antropomorfisme" berasal dari kata Yunani, *anthropos* yang berarti manusia, dan *morphe* yang berarti bentuk (Hick, 1973: 10). Dalam konteks teologi, istilah antropomorfisme dimaksudkan untuk pemikiran mengenai masalah ketu-

hanan yang menyatakan adanya keserupaan Tuhan dengan manusia (dan makhluk lainnya), yang dalam bahasa Arab disebut *tasybih*. Sedangkan kata "tanzîh" berarti pemahasucian Tuhan dari keserupaan dengan makhluk-Nya. Antropomorfisme dan *tanzîh* adalah dua kata yang digunakan dalam lapangan kalâm dan filsafat menyangkut pandangan yang saling bertentangan mengenai Allah dan atribut-atribut yang dikenakan kepada-Nya.

Di dalam Al-Quran maupun hadis banyak ditemukan kata-kata atau kalimat yang secara harfiah menyatakan bahwa Allah mempunyai sifat atau melakukan perbuatan sebagaimana manusia, atau dapat menimbulkan kesan bahwa Tuhan mempunyai sifat-sifat jasmani. Penggambaran tentang Allah oleh Al-Quran dan hadis itu menimbulkan "perdebatan antro-pomorfistik" dalam penafsirannya, dan karenanya juga muncul dikotomi antara teks-teks yang dianggap *muhkamât* (ayat-ayat yang pengertiannya dipandang sudah jelas) dan yang *mutasyâbihât* (ayat-ayat yang pengertiannya diperselisihkan).

Hal demikian ini menjadi persoalan serius ketika kemudian muncul pemahaman bahwa sifat dan perbuatan Tuhan itu diidentifikasi sebagaimana sifat dan perbuatan manusia atau makhluk. Selain itu muncul pula pemahaman yang menilai bahwa kata-kata atau kalimat sebagaimana dimaksud itu mengandung makna-makna *majâzî* (metaforis), sehingga ia hanya memberi isyarat dan simbol-simbol tertentu untuk menyatakan sesuatu selain dari yang terungkap secara harfiah itu. Sementara itu terdapat pemahaman yang lain dari kedua model di atas, yakni pemahaman bahwa kata-kata atau kalimat itu harus diterima sebagaimana lafalnya, tanpa disertai pemahaman untuk mempersamakan sifat dan perbuatan itu dengan yang ada pada makhluk.

Berbagai ayat Al-Quran dan hadis yang dapat menimbulkan kecenderungan orang kepada antropomorfisme, antara lain kata

yad (tangan) dalam surah al-Fath (48): 10 dan Yâsin (36): 71; kata *yamîn* ([tangan] kanan) dalam surah al-Zumar (39): 67 dan al-Rahmân (55): 27; kata *wajh* (wajah) dalam surah al-Qashash (28): 88; kata *‘ayn* (mata) dalam surah Hûd (11): 37, al-Mu’ minûn (23): 27, dan Thâhâ (20): 39; kata *ashbu’* (jari) sebagaimana hadis yang berikut; *istiwâ’* (bersemayam) dalam surah Thâhâ (20): 5; kata *nuzûl* (turun) sebagaimana hadis yang berikut; dan kata *majî’* (datang) seperti dalam surah al-Fajr (89): 22.

Yang berkait dengan kata *ashbu’* (jamak: *ashâbi’*, jari), seperti dalam hadits Nabi (dalam *Musnad Ahmad*, nomor 6281):

“*Sesungguhnya hati manusia seluruhnya berada di antara dua jari dari jemari Tuhan yang maha Pengasih, seperti satu hati, Dia membaliknya dengan cara yang Dia kehendaki, [lalu beliau berdoa: Ya Allah, dzat yang membalikkan hati, posisikanlah hati kami untuk senantiasa taat kepada-Mu]*”.

Dan hadis yang berkait dengan kata *nuzûl* (turun) adalah sabda Rasulullah (dalam *Shahîh al-Bukhârî*, nomor 1077):

“*Setiap malam Tuhan kami turun ke langit dunia, yaitu pada sepertiga terakhir malam itu, [seraya berfirman]: barangsiapa berdoa kepada-Ku niscaya Aku mengabulkannya, barangsiapa meminta kepada-Ku niscaya Aku memberinya, dan barangsiapa memohon ampun kepada-Ku niscaya Aku mengampuninya*”.

Demikian, dan masih banyak contoh dari Al-Quran maupun hadis yang dapat membawa kecenderungan kepada paham antropomorfisme tersebut.

Kata-kata pada ayat-ayat tersebut, yang berkait dengan dzat Allah itu, telah menjadi pembahasan *kalâm*, baik di kalangan *mutakallimîn* maupun *mufasssîrîn*. Mereka berbeda pendapat, apakah kata *yad* seperti tersebut pada contoh di atas harus dipahami secara harfiah sebagai “tangan” (salah satu anggota badan), dan kata *yamîn* itu dipa-

hami sebagai “tangan kanan”, ataukah harus dicarikan pengertian yang lebih tepat di luar makna harfiahnya (dipahami dengan jalan *ta’wîl*).

Kata *wajh* seperti tersebut pada contoh, apakah harus dipahami sebagaimana makna harfiahnya, yakni “wajah” (salah satu bagian tubuh yang sangat tampak dalam penampilan lahiriah manusia, dan merupakan bagian tubuh utama untuk dikenali identitasnya), ataukah harus dicarikan pengertian lain yang dipandang lebih sesuai.

Kata *‘ayn* atau bentuk jamaknya: *a’yun* seperti tersebut pada contoh, apakah harus dipahami sebagaimana makna harfiahnya, yakni “mata” (salah satu bagian tubuh yang berfungsi sebagai instrumen indera penglihatan), ataukah harus dipahami dengan pengertian lain.

Kata *ashbu’* atau bentuk jamaknya: *ashâbi’* seperti tersebut dalam hadis di atas, apakah harus dipahami sebagaimana makna harfiahnya, yakni “jari-jemari” (bagian dari tangan yang berfungsi antara lain untuk menggenggam), ataukah harus dipahami dengan pengertian lain.

Kata *istiwâ’* atau bentuk kata kerjanya: *istawâ* seperti tersebut pada contoh, apakah harus dipahami sebagai-mana makna harfiahnya, yakni “bersemayam” atau duduk di atas singgasana, atau duduk di atas kursi kekuasaan sebagaimana seorang raja atau penguasa lainnya, ataukah harus dipahami dengan pengertian lain.

Kata *nuzûl* atau bentuk kata kerjanya: *nazala-yanzilu* seperti tersebut dalam hadis di atas, apakah harus dipahami sebagaimana makna harfiahnya, yakni “turun” atau berpindah tempat dari atas ke bawah sebagai lawan kata “naik”, seperti seorang penerjun yang turun meluncur dari pesawat udara yang membawanya, ataukah harus dipahami dengan pengertian lain.

Demikian juga kata *jâ’a* pada contoh, apakah harus dipahami sebagai makna harfiahnya, yakni “datang” misalnya dengan berjalan dengan diiringi para

malaikat, seperti seorang panglima militer berjalan diikuti para prajuritnya, ataukah harus dipahami dengan pengertian lain.

Nuansa Pemikiran Kalâm

Berkaitan dengan masalah tersebut, setidaknya ada tiga kategori kelompok dalam kalâm yang memiliki sikap dan pandangan berbeda antara satu dengan lainnya. Yang dimaksud di sini adalah kelompok *Munazzihah*, *Musyabbihah*, dan kelompok *Mufawwidhah*. Ketiga kategori itu bukan nama suatu aliran kalâm tertentu, melainkan sikap dan pandangan yang terdapat dalam aliran-aliran yang telah ada. Sikap dan pandangan ketiga kelompok tersebut akan diuraikan sebagai berikut.

Kelompok *Munazzihah* (golongan yang mempertahankan *tanzih* pada Allah), yang disebut juga kelompok *Mu'aththilah* (yang mengosongkan dzat Tuhan dari sifat-sifat), adalah kelompok yang berpandangan bahwa Tuhan sama sekali suci dan terbebas dari keserupaan atribut-atribut dengan yang ada pada manusia dan makhluk lainnya. Sebaliknya, ada kelompok *Mujassimah* (golongan yang beranggapan bahwa dzat Allah adalah suatu *jism*) dan *Musyabbihah* (golongan yang beranggapan bahwa Allah mempunyai keserupaan dengan makhluk) atau antropomorfisme. Mereka berpandangan bahwa Tuhan mempunyai atribut sebagaimana atribut-atribut yang ada pada manusia dan makhluk lainnya. Dalam hal ini pun terjadi perbedaan pandangan pula: apakah tangan itu seperti tangan makhluk, ataukah tangan yang tak dapat dibandingkan dengan makhluk apa pun.

Kelompok *Munazzihah* berusaha mensucikan Allah dengan melakukan *ta'wil* terhadap kata-kata atau kalimat dari teks-teks Al-Quran dan Hadis yang berkait dengan dzat dan perbuatan Allah. Sebab, kata-kata tersebut jika diartikan menurut apa adanya dapat membawa kepada penyerupaan Allah dengan makhluk. Penyerupaan Allah dengan makhluk berarti

syirk (penyekutuan), dan tidak mungkin Al-Quran dan Nabi mengajarkan kepada umat untuk menyekutukan Allah dengan makhluk. Oleh karena itu mereka memandang kata-kata dimaksud itu sebagai ungkapan metaforis yang harus dipahami dengan jalan *ta'wil*. Maka mereka mengartikan kata *yad* dengan "kekuasaan." Kata *wajh* diartikan sebagai "dzat Tuhan." Kata *'ayn* diartikan dengan "penglihatan Tuhan", dan seterusnya.

Dengan mengartikan kata *yad* dari arti harfiahnya "tangan" menjadi "kekuasaan", berarti membebaskan Allah dari penggambaran *tajsim* dan *tasybih*. Penggunaan makna seperti ini juga lazim di dalam bahasa Arab. Mereka yang termasuk kelompok ini adalah golongan Mu'tazilah dan yang sejalan dengan pandangan tersebut, dan karena usaha mereka memberikan pengertian kata-kata tersebut dengan jalan *ta'wil* maka mereka pun disebut golongan *Mu'awwilah* (yang melakukan *ta'wil*).

Kelompok *Musyabbihah* (termasuk kaum Mujassimah dan Hasywiyah) adalah mereka yang berpandangan bahwa Tuhan mengandung atribut-atribut yang menyerupai apa yang ada pada manusia dan makhluk lainnya. Mereka semula termasuk Ahl al-Hadits, tetapi kemudian melewati batas dasar-dasar keimanan (*ushûl al-dîn*). Mereka memahami pengertian kata-kata tersebut di atas dengan apa yang ada pada makhluk. Maka ketika disebutkan kata *yad Allâh*, mereka memahaminya bahwa Allah mempunyai "tangan", dan tangan-Nya itu merupakan bagian dari diri-Nya, yang terdiri dari tangan kanan dan tangan kiri. Demikian juga kata *wajh* diartikan sebagai "wajah", sebagai salah satu bagian tubuh. Pandangan kelompok *Musyabbihah* ini mungkin tidak dijumpai lagi sebagai kelompok orang-orang Islam di dalam khazanah tafsir Al-Quran—sebab jika masih ada maka mereka itu dianggap berada di luar Islam—dan hanya tinggal sebagai warisan sejarah pemikiran *kalâm* yang

pernah muncul di kalangan umat Islam pada masa lalu.

Kelompok *Mufawwidhah* berpandangan dengan memahami kata-kata tersebut sebagaimana tersurat, tetapi pengertiannya dibatasi dengan tidak menganalogikannya dengan atribut-atribut makhluk. Pandangan ini meskipun mengartikan kata *yad Allâh*, misalnya, dengan “tangan Allah”, mereka tidak menganalogikan tangan tersebut dengan tangan-tangan makhluk apa pun. Mereka meyakini bahwa Allah mempunyai tangan, tetapi tidak tahu dan tidak dapat membayangkan seperti apa atau bagaimana keadaannya (*bilâ kayf*). Bagi mereka, karena Allah menyatakan demikian tentang diri-Nya, dan demikian juga Nabi menyebutkan tentang Tuhannya, maka manusia harus mengimaninya karena Dia dan Nabi lebih mengetahui mengenai pernyataan dimaksud itu. Mereka disebut *Mufawwidhah* karena menyerahkan kepada Allah makna hakikinya, sebab Allah-lah yang paling tahu tentang makna yang sesungguhnya. Dan seperti demikian inilah pandangan kaum Salaf mengenai kata tersebut.

Pandangan Asy'ariyah dan Mu'tazilah

Al-Asy'ari di dalam *Al-Ibânah* (th: 36) tampak pendiriannya mendekati *tasybîh* dan *tajsim*. Ia menolak mengartikan kata *yad* dengan *ni'mah* (anugerah) atau *quwwah* (kekuasaan, kekuatan), karena hal itu tidak lazim menurut tradisi bangsa Arab. Meskipun demikian, sebagaimana prinsip yang dianut Al-Asy'ari dalam memahami penyebutan atribut-atribut bagi Allah selalu mengedepankan ungkapan “*bilâ kayf*” untuk menghindarkannya dari penyamaan dengan makhluk. Sehingga ketika dinyatakan dalam Al-Quran bahwa “kedua tangan-Nya terhampar” dan “langit Kami tegakkan dengan tangan-tangan” tidak diartikan sebagai anugerah untuk yang pertama dan kekuatan untuk yang kedua.

Di dalam kitab-kitab tafsir yang muncul belakangan, pada umumnya para

mufasssir mengartikan kata *yad* yang berkait dengan dzat Allah itu, antara lain sebagai “anugerah” dan “balasan kebaikan” dari Allah. Seperti kalimat dalam ayat (“tangan Allah di atas tangan-tangan mereka”), berarti pahala yang diberikan oleh Allah melampaui kebaikan yang mereka perbuat. Ada pula yang melakukan *ta'wil*, yaitu mengartikan *yad* dengan “kekuasaan.” Demikian juga terhadap kalimat dalam surah al-Mâ'idah (5): 64, “*akan tetapi kedua tangan-Nya dihamparkan.*” Artinya, Allah adalah “Pemurah”, sebagaimana dijelaskan lebih lanjut, bahwa Dia memberi kecukupan kepada siapa saja yang dikehendaki-Nya. Penafsiran-penafsiran seperti tersebut terakhir ini adalah sesuai dengan perkembangan pengertian kata dalam bahasa Arab.

Selain itu, persoalan “posisi keberadaan” (*al-jihah*) juga menjadi objek perdebatan di kalangan mutakallimin. Meskipun di dalam beberapa ayat Al-Quran dan juga hadis Nabi ada pernyataan-pernyataan mengenai tempat keberadaan Allah. Dalam persoalan ini ada dua pandangan pokok yang saling bertentangan, yaitu pandangan yang mengatakan ada tempat bagi keberadaan Allah, dan yang lain menafikannya. Di antara kelompok yang menetapkannya adalah Musyabbihah dan Asy'ariyah, sedangkan yang menafikan adalah Mu'tazilah.

Sebagaimana diketahui bahwa golongan Musyabbihah menetapkan bahwa Allah adalah jisim, bahkan mereka menyebutnya seperti jisim-jisim pada umumnya. Demikian juga golongan Mujassimah, sebagaimana mereka menetapkan bahwa Allah mempunyai tangan, mata, dan wajah dalam arti yang sebenarnya, bukan majazi, mereka juga menetapkan bahwa Allah berada pada suatu tempat tertentu, yaitu di singgasana (*'arsy*), yang terletak di langit. Landasan pandangan mereka adalah ayat-ayat yang secara lahir menyatakan demikian, tanpa mempertimbangkan aspek

"kemahasucian Allah" dari persamaan dengan makhluk-makhluk. Dan pandangan itu juga mereka anggap sesuai dengan kebiasaan orang-orang yang berdoa memohon kepada Allah dengan menengadahkan ke arah langit tempat 'arsy itu berada. (Qasim dalam Ibn Rusyd, 1964 : 63).

Demikian juga Al-Asy'ari, selain mengakui unsur *jismiyyah* pada Allah juga mengakui adanya posisi keberadaan-Nya. Terhadap ayat-ayat *istiwā'*, seperti Q.S. Thâhâ (20): 5, "Allah yang maha Pengasih bersemayam di atas 'arsy", ia menolak penakwilannya, dan mengatakan sebagaimana dinyatakan di dalam Al-Quran. Dan untuk memperkuat pandangannya itu, Al-Asy'ari mengemukakan ayat-ayat lain yang mengindikasikan bahwa Allah berada di langit, antara lain Q.S. Fâthir (35): 10, Q.S. Al-Sajdah (32): 5, dan Q.S. Al-Mulk (67): 16. Pada ayat terakhir ini dinyatakan:

"Apakah kamu merasa aman terhadap [Allah] yang berada di langit bahwa Dia akan menjungkir-balikkan bumi bersama kamu."

Ia memahami dari ayat tersebut berarti bahwa di atas segala langit ada 'arsy, oleh karenanya jika ada ayat yang menyatakan bahwa Allah berada di langit itu karena Dia berada di atas 'arsy, dan yang dimaksud 'arsy di situ tidak lain adalah langit yang tertinggi. Oleh sebab itulah ketika manusia berdoa mengangkat tangan ke arah 'arsy di langit, dan bukan mengarahkannya ke bawah. (Al-Asy'ari, tth: 32).

Dengan demikian pandangan Al-Asy'ari searah dengan pandangan Musyabbihah, yaitu dalam hal penetapan adanya *al-jihah* (arah posisi) di nama Allah berada. Maka jika diambil pengertian logikanya, pandangan tersebut mengakui *tajsim*, sebab suatu pengertian tentang posisi tidak dapat dipahami kecuali jika makna itu dikaitkan dengan adanya jisim.

Mu'tazilah bersikap menolak pandangan di atas. Jahm, salah seorang

tokoh Mu'tazilah, menyatakan bahwa Allah bukan berada jauh dari makhluk juga bukan tidak jauh, bukan di atas, bukan di bawah, bukan di kanan, dan bukan pula di sebelah kiri makhluk-Nya. Yang hendak ditunjukkan oleh Jahm dengan pernyataan itu adalah bahwa Allah itu suci dari posisi-posisi, dan ia ingin membantah pandangan keliru kebanyakan orang, yang menyatakan bahwa Allah berada di langit. Ia mempertanyakan pandangan mereka itu, mengapa dibatasi hanya berada di langit saja. (Al-Nasysyar, 1981: 248).

Sebagaimana pembahasan di atas, masalah posisi keberadaan ini juga berasal dari pernyataan-pernyataan teks wahyu, seperti ayat mengenai *istiwā'* dan hadis mengenai *nuzûl*. Golongan-golongan yang dengan teks-teks wahyu tersebut berpendapat bahwa Allah berada di langit, disebabkan mereka memahaminya sebagai gerak material-empirik, yakni bahwa Allah bersemayam di singgasana-Nya di langit seperti seorang raja di atas kursi kebesarannya. Demikian juga dengan *nuzûl* itu, mereka memahaminya seperti mereka menyaksikan makhluk yang turun dan naik, dari atas ke bawah dan sebaliknya. Jika demikian yang tergambar di dalam pikiran mereka, maka yang mereka pikirkan itu adalah bahwa Allah sebagai "suatu jisim", padahal Allah maha suci dari predikat-predikat tersebut.

Hal lain berkaitan dengan pembahasan mengenai antropomorfisme adalah persoalan *ru'yah* atau melihat Allah. Persoalan ini juga menjadi bahan perdebatan di antara golongan-golongan kalâm, sebagai akibat dari perbedaan pendekatan pandangan masing-masing. Ada golongan yang setuju dengan pandangan bahwa manusia dapat melihat Allah, sebaliknya ada golongan yang menolak pandangan tersebut, dan masing-masing berpegang pada argumentasi yang diajukan.

Golongan Mu'tazilah menolak pandangan bahwa manusia dapat melihat

Allah, baik di dunia maupun di akhirat. Mereka konsisten dengan prinsip-prinsip dasar pemikiran mereka yang dibangun atas dasar-dasar logika. Bukti konsistensi itu adalah bahwa mereka menolak pandangan mengenai unsur jismiah pada Tuhan, lalu mereka menolak pandangan mengenai arah atau posisi keberadaan-Nya, maka akhirnya mereka menolak adanya kemungkinan melihat dzat Allah.

Al-Qadhi 'Abd al-Jabbar melihat bahwa dalam masalah ini kaum Mu'tazilah menolak pandangan Asy'ariyah tentang adanya kemungkinan melihat Allah, meskipun kaum Asy'ariyah tidak menyebut bagaimana cara melihat-Nya. Sementara terhadap golongan Mujassimah tidak perlu dibahas, karena mereka secara jelas-jelas mengatakan bahwa Allah adalah jisim sehingga dapat dilihat dengan mata. Menurut Al-Qadhi 'Abd al-Jabbar (1965: 233), logika kaum Mujassimah itu jelas, sehingga tidak perlu lagi berdebat mengenai pandangan mereka tentang *ru'yah* ini.

Untuk memperkuat pendiriannya itu, Mu'tazilah mengemukakan ayat Al-Quran, sebagaimana tersebut dalam Q.S. Al-An'âm (6): 103,

"Dia tidak terlihat oleh penglihatan, sementara Dia dapat melihat segala penglihatan itu, dan Dia itu Maha lembut lagi Maha mengetahui."

Menurut Al-Qadhi 'Abd al-Jabbar (1965: 233), ayat di atas menunjukkan adanya korelasi antara pengetahuan mata dengan penglihatan. Di sana Allah menyatakan bahwa dzat-Nya tidak dapat dilihat dengan mata, maka jika hal yang dinyatakan tidak berlaku itu disandangkan kepada Allah berarti menyandangkan kekurangan kepada-Nya, dan tentu saja hal demikian itu tidak boleh dilakukan terhadap Allah.

Ayat lain yang dikemukakan adalah yang menceritakan permintaan nabi Musa untuk melihat dzat Allah, sebagaimana tersebut dalam Q.S. Al-A'râf (7): 143,

"Musa berkata: Ya Tuhanku, tampilkanlah (diri-Mu) kepadaku agar aku dapat melihat-Mu. Allah berfirman: Sekali-kali kamu tidak dapat melihat-Ku."

Permintaan nabi Musa—agar Allah menampakkan wujud dzat-Nya—itu menurut ukuran umum sesungguhnya wajar dan manusiawi, sebab untuk dapat melihat diprasyaratkan ada objek yang dilihat dengan mata. Akan tetapi jawaban yang diberikan kepada Musa menyatakan bahwa ia tidak mungkin dapat melihat-Nya. Maka, menurut Mu'tazilah, seandainya Allah dapat dilihat tentu dalam penegasian itu tidak perlu digunakan kata *ta'kid* (penekanan, penyungguhan): *"sekali-kali kamu tidak dapat melihat-Ku."*

Kedua ayat tersebut cukup menjelaskan bahwa manusia tidak dapat melihat Allah secara fisik dengan mata kepala. Ketika diyakini bahwa wujud Allah itu bersifat immaterial, maka mata kepala yang merupakan organ penglihatan untuk mengindra objek-objek material tidak mampu menjangkau objek yang immaterial. Selain itu, argumentasi kaum Mu'tazilah adalah karena Allah bukan materi dan karenanya tidak mengambil suatu tempat, dan dengan demikian Dia tidak dapat dijangkau oleh penglihatan.

Sementara itu golongan Asy'ariyah, sebagaimana pendapat mereka bahwa Allah berada pada arah atau posisi tertentu, mereka berpendapat juga bahwa dimungkinkan manusia dapat melihat Allah di akhirat dan bukan di dunia. Salah satu dalil Al-Quran yang mereka bawa untuk menopang pandangan itu adalah Q.S. Al-Qiyâmah (75): 22-23, *"Wajah-wajah (orang-orang mu'min) pada hari itu berseri-seri, memandang kepada Tuhannya."*

Menurut Asy'ariyah (Al-Asy'ari, 1955: 63-64), kata *nâzhirah* pada ayat di atas berarti "melihat", tidak mungkin diartikan "memikirkan." Alasannya, karena kehidupan akhirat itu bukan tempat untuk berpikir, juga tidak dapat diartikan

“menunggu” karena subyeknya adalah wajah-wajah. Jika aktifitas melihat itu dikaitkan dengan wajah maka yang dimaksud adalah melihat dengan mata kepala. Sedangkan Mu‘tazilah (dalam Al-Asy‘ari, 1955: 65) berpendapat bahwa kata *nâzhirah* itu berarti “melihat dengan mata hati”, yaitu bagi orang-orang *muqarrabîn* (ahli ibadah yang telah mendekatkan diri kepada Allah), atau berarti “menunggu”, yakni menunggu pahala yang diberikan oleh Allah. Kedua pengertian itu mereka peroleh melalui takwil, sebab jika tidak ditakwilkan pengertian harfiah ayat tersebut bertentangan dengan pengertian dua ayat yang disebut lebih dulu, yaitu Q.S. Al-An‘âm (6): 103 dan Q.S. Al-A‘râf (7): 143, yang jelas-jelas menyatakan bahwa manusia tidak dapat melihat Allah.

Golongan Asy‘ariyah, meskipun menampilkan dalil-dalil wahyu yang sama dengan yang dikemukakan oleh Mu‘tazilah, berpandangan bahwa Allah dapat dilihat dengan penglihatan di akhirat. Sebab jika Allah tidak dapat dilihat tentulah nabi Musa tidak mengajukan pertanyaan seperti tersebut pada Q.S. (7): 143 tersebut. Justru permintaan itu diajukan karena nabi Musa tahu bahwa Dia dapat dilihat. Argumentasi kaum Asy‘ariyah dibantah oleh golongan Mu‘tazilah, dengan menyatakan bahwa permintaan tersebut sesungguhnya bukan keinginan nabi Musa sendiri, melainkan dilakukan atas permintaan kaumnya yang tidak mau beriman. Kaum yang keras kepala itu mengajukan permintaan—agar nabi Musa meminta Tuhannya menampakkan diri, sehingga mereka dapat melihat—telah mereka jadikan sebagai prasyarat untuk mengimani-Nya, karena itulah permohonan tersebut diteruskan kepada Allah. Kaum nabi Musa itu pernah mengajukan prasyarat keimanan itu, seperti terekam dalam Q.S. Al-Baqarah (2): 55, “Kami tidak akan beriman kepadamu sebelum kami melihat Allah secara jelas.”

Bantahan Mu‘tazilah itu disanggah

kembali oleh kaum Asy‘ariyah, bahwa seandainya permintaan itu berasal dari umat nabi Musa, tentulah nabi Musa mengatakan: Ya Tuhan, sesungguhnya umatku meminta untuk dapat melihat-Mu.” Dan jika demikian permintaan itu, tentu Allah akan menjawab: “Sekali-kali mereka tidak akan melihat-Ku.” (Al-Baghdadi, 1981: 99). Akan tetapi yang diucapkan Musa adalah permintaan untuk dirinya (berbentuk singular), demikian juga jawaban Allah yang diterima pun untuk dirinya (berbentuk singular) pula.

Al-Maturidi dalam masalah *ru‘yah* ini berpendirian seperti kaum Asy‘ariyah, yaitu mengatakan bahwa manusia dapat melihat Allah adalah sesuatu yang pasti. Argumentasi yang dikemukakan pun sama seperti yang dikemukakan oleh golongan Asy‘ariyah, untuk menyatakan bahwa melihat Allah itu adalah dengan mata kepala. Al-Maturidi (1979: 77-79) juga tampak mengkritik pandangan Mu‘tazilah dalam masalah ini, maka dalil yang tersebut dalam Q.S. Al-Qiyâmah (75): 22-23, ia menguraikan bahwa alam akhirat bukanlah alam penantian, sebab masa penantian itu hanya ada dalam kehidupan dunia. Kata *nâdhirah* (berseri-seri) pada ayat 22 itu adalah untuk menyatakan keadaan orang-orang mukmin di saat mendapatkan pahala, dan kata *nâzhirah*—yang didahului proposisi pasangannya *ilâ*—berarti melihat bukan menunggu, sebagaimana pendapat Mu‘tazilah.

Jadi dalam masalah *ru‘yah* —jika diartikan melihat dengan penglihatan mata kepala—ini, tampaknya hanya ada dua kelompok pandangan, yaitu yang dicerminkan oleh Mu‘tazilah dengan penolakan (*nafy*) dan oleh Asy‘ariyah dan lainnya dengan penetapan (*itsbât*).

KESIMPULAN

Seluruh kaum beriman mengakui keesaan Allah secara mutlak. Namun dikarenakan baik Al-Quran maupun Sunnah

tidak menyatakan secara tegas mengenai sifat dan makna keesaan itu, maka muncul usaha-usaha manusia melakukan interpretasi dalam rangka memahami makna tersebut.

Golongan Mu'tazilah yang cenderung berpendirian rasional itu menetapkan bahwa Allah harus terbebas dari segala macam atribut, sebab selama atribut itu disandarkan pada-Nya maka Dia tidak dapat dibebaskan dari keserupaan atau kemiripan dengan selain-Nya.

Sementara kaum literalis cenderung berpendirian bahwa manusia tidak bisa memahami selain seperti yang dinyatakan secara harfiah baik oleh Al-Quran maupun Sunnah. Di dalam kelompok ini banyak terdapat pandangan-pandangan yang tidak menangkap makna harfiah wahyu secara "membabi-buta". Yang memahami dengan apa yang tersurat tanpa mempertimbangkan hal-hal yang kotradiktif dengan makna keesaan itu sendiri, semisal golongan Musyabbihah dan Mujassimah. Sedangkan kaum literalis yang masih mempertimbangkannya adalah semisal golongan Salaf.

Berbeda halnya dengan golongan Asy'ariyah, karena posisinya yang ingin menjembatani kedua golongan di atas, maka golongan ini dalam beberapa segi mendasarkan pandangannya pada rasio dan pada yang lain menerima begitu saja apa yang tersurat dalam teks. Karena itu aliran ini ada menilainya sebagai aliran jalan tengah (*middle path*). literalis cenderung ber-Timbulnya nuansa pemikiran di kalangan mutakallimîn mengenai konsep keesaan Tuhan erat kaitannya dengan metode dan pendekatan yang ditempuh oleh masing-masing aliran. Dengan kata lain, perbedaan pandangan itu terjadi karena perbedaan metode dan pendekatan dalam memaknai teks wahyu.

hal-hal *Allâh a'lam*. iktif dengan makna keesaan itu sendiri, semisal golongan Musyabbihah dan Mujassimah. Sedangkan kaum literalis yang masih mempertimbangkannya adalah semisal golongan Salaf.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Jabbar, A. 1384/1965, *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*, Edisi 'Abd al-Karim 'Utsman, Cairo: Maktabah Wabbah.

Al-Asy'ari, A.H [tp, th], *Al-Ibânah 'an Ushûl al-Diyânah*, Heiderabad.

Al-Asy'ari, A.H. 1955, *al-Luma' fi al-Radd 'alâ Ahl al-Zaygh wa al-Bida'*, Edisi Hammudah Gharabah, Kairo: Mathba'ah Mishr.

Al-Baghdadi, A.M.A.Q. 1401/1981, *Ushûl al-Dîn*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.

Al-Maturidi, A.M.M. 1979, *Kitâb al-Tawhîd*, Edisi Fathullah Khulaif, Istanbul: Al-Maktabah al-Islamiyah.

Al-Nasysyar, A.S. 1981, *Nasy'ah al-Fikr al-Falsafi fi al-Islâm*, Cairo: Dar al-Ma'arif.

Hick, J.H. 1973, *Philosophy of Religion*, New Jersey: Prentice-Hall.

Ibn Hanbal, A. 1402/1982, *Al-Radd 'alâ al-Jahmiyah wa al-Zanâdiqah ma'a Muqaddimah fi 'Ilm al-Kalâm wa al-Madzâhib al-Haddâmah*, Edisi 'Abd al-Rahim al-'Umayrah, Riyadh: Dar al-Liwa'.

Ibn Rusyd, 1964, *Manâhij al-Adillah fi 'Aqâ'id al-Millah*, Edisi Mahmud Qasim, Cairo: Maktabah al-Anjilu al-Mishriyah.

"Musnad Ahmad ibn Hanbal" dalam *Mawsû'ah al-Hadîts al-Syarf*, CD-ROM berisi *Al-Kutub al-Tis'ah*, Edisi Shakhr, Versi 1.2.

"Shahih al-Bukhârî" dalam *Mawsû'ah al-Hadîts al-Syarf*, CD-ROM berisi *Al-Kutub al-Tis'ah*, Edisi Shakhr, Versi 1.2.

Al-Maturidi, A.M.M. 1979, *Kitâb al-Tawhîd*, Edisi Fathullah Khulaif, Istanbul: Al-Maktabah al-Islamiyah.

Al-Nasysyar, A.S. 1981, *Nasy'ah al-Fikr al-Falsafi fi al-Islâm*, Cairo: Dar al-Ma'arif.

Hick, J.H. 1973, *Philosophy of Religion*, New Jersey: Prentice-Hall.

Ibn Hanbal, A. 1402/1982, *Al-Radd 'alâ al-Jahmiyah wa al-Zanâdiqah ma'a Muqaddimah fi 'Ilm al-Kalâm wa al-Madzâhib al-Haddâmah*, Edisi 'Abd al-Rahim al-'Umayrah, Riyadh: Dar al-Liwa'.

Ibn Rusyd, 1964, *Manâhij al-Adillah fi 'Aqâ'id al-Millah*, Edisi Mahmud Qasim, Cairo: Maktabah al-Anjilu al-Mishriyah.