

Dr. Much Hasan Darajat

Pembelaan al-Bāqillānī Terhadap

Al-Qur'ān Dan Politik

Kata Pengantar
Dr. Syamsuddin Arif



Pembelaan Al-Baqillani Terhadap Al-Qur'ān dan Politik

Penulis:

Dr. Much Hasan Darajat

ISBN:

978-623-97439-3-2

Editor:

Misbakhudin Azka

Desain Cover:

Adam Azizi

Layout:

Yogi Almughni

Dimensi:

325 hlm; 14,5 x 20,5 cm

Cetakan:

Pertama, November 2021

Penerbit:

Pustaka Darunnajah

Pondok Pesantren Darunnajah 2 Cipining

Jl. Argapura RT. 02 RW. 03 Desa Argapura, Kecamatan Cigudeg,
Kabupaten Bogor, Jawa Barat, Indonesia Kode Pos 16660.

E-mail: pustakadarunnajah@gmail.com

Hak cipta dilindungi undang-undang

Dilarang memproduksi atau memperbanyak seluruh maupun
sebagian dari buku ini dalam bentuk atau cara apapun tanpa izin
tertulis dari penerbit.

KATA PENGANTAR

Alḥamdulillāh, segala puji bagi Allah SWT yang telah menganugerahkan karunia dan nikmat-Nya bagi seluruh makhluk. Shalawat dan salam kita sampaikan kepada Nabi besar Muḥammad SAW yang telah membukakan jalan terbaik bagi umat manusia. Semoga kita semua mendapatkan syafaat dan menjadi umatnya di Hari Kiamat nanti. *Āmīn*.

Penulis bersyukur, dengan izin Allah SWT, dapat menghadirkan buku ini ke hadapan pembaca sekalian. Pada mulanya karya ini merupakan disertasi penulis berjudul *“Al-Bāqillānī’s Thoughts on Selected Theological Issues of the the Qur’ān”*. Disertasi tersebut penulis susun sebagai syarat untuk memperoleh gelar doktor pemikiran Islam di Akademi Pengajian Agama Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, Malaysia.

Beberapa bagian disertasi tersebut telah diterbitkan di berbagai jurnal dengan tema yang beragam. Di antaranya; “Al-Bāqillānī’s Critique to Rafidite Syi’ites on The Seven Variant Reading of the Qur’an”, *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 12, No. 2, 2016, Universitas Islam Darussalam (Unida); “Al-Bāqillānī’s Critique to Anthropomorphist’s Concept of the Attributes of God”, *Jurnal Ulum Islamiyyah*, Vol. 16, No. 2, 2016, Universiti Sains Islam (Usim), Malaysia; “Critique to Early Shi’ites Views on the “Uthmānī Muṣḥaf: al-Bāqillānī’s perspective”, *Jurnal Usuluddin*, Vol. 45, No. 1, 2017, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Malaysia; dan “Al-Bāqillānī’s Critique to Mu’tazilites on the Createdness of the Qur’ān”, *Quranica*, Vol. 9, No. 1, 2017, Center of Quranic Research (CQR), Universiti Malaya Kuala Lumpur Malaysia.

Seiring berjalannya waktu, penulis memandang disertasi ini perlu diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia agar dapat dibaca oleh khalayak luas, tidak terbatas pada kalangan akademisi saja. Kajian mengenai al-Qur’an dan ilmu Kalām sesungguhnya sangat diperlukan oleh umat Islam dewasa ini, khususnya di Indonesia. Oleh

karena itu disela-sela kesibukan sebagai guru dan dosen di Pondok Pesantren Darunnajah, Jakarta, penulis mencoba menerjemahkan disertasi ini. Alhamdulillah, di tengah aktivitas akademik yang cukup padat, penulis dapat mencapai target mingguan dalam penerjemahan disertasi ini. Sehingga selesailah terjemahan yang kini hadir di tangan pembaca ini.

Dalam proses penerjemahan karya ini, selain melakukan alih bahasa, penulis juga melakukan pemeriksaan ulang terhadap beberapa rujukan dan kutipan dari sumber primer yang relevan. Beberapa revisi juga penulis tambahkan agar karya yang dihasilkan menjadi lebih tertata dan lengkap. Selain itu, penulis juga menambahkan satu bab dalam karya terjemahan ini yang tidak terdapat dalam naskah asli disertasi. Hal tersebut penulis lakukan semata-mata demi menghasilkan karya yang lebih utuh dan lebih bermanfaat bagi para pembaca sekalian.

Objek kajian dalam buku ini berpusat pada polemik para *Mutakallimūn* seputar permasalahan al-Qur'an. Persoalan Kalām yang berkait dengan al-Qur'an seperti masalah penciptaan al-Qur'an, pendekatan Antropomorfistik terhadap al-Qur'an dan juga persoalan otentisitas Muṣḥaf 'Uthmānī menjadi pokok pembahasan dalam buku ini. Pandangan al-Bāqillānī mengenai isu-isu tersebut secara khusus ditampilkan dalam karya ini.

Penulis juga menambahkan pembahasan mengenai kepemimpinan dalam perspektif al-Bāqillānī pada bab kelima buku ini. Bab ini berasal dari tulisan penulis di Jurnal Pemikiran dan Peradaban Islam *Islamia* berjudul 'Konsep Pemimpin Negara'. Penambahan ini dimaksudkan agar pembaca dapat memahami secara lebih utuh peta studi pemikiran sekaligus kontribusi intelektual al-Bāqillānī.

Akidah Ash'ariyyah, di mana al-Bāqillānī ialah salah satu tokohnya, merupakan pilihan mayoritas umat Islam di seluruh dunia. Metode pendekatan Ash'ariyyah berada pada pertengahan antara kaum *Mu'tazilah* dan *Mujassimah* (Antropomorfis). Dalam berakidah,

kelompok ini menyandarkan pada wahyu dan akal dengan mengedepankan wahyu sebagai pijakannya. Berlawanan dengan prinsip kaum *Mu'tazilah*, yang lebih banyak menggunakan akal. Pada sisi lain Ash'ariyyah tidak terlalu kaku dalam memahami *nas-nas* al-Qur'an dan ḥadīth, sebagaimana dilakukan kalangan *Mujassimah* (Antropomorfis). Dalam sejarah, eksistensi *Mu'tazilah* maupun *Mujassimah* tidak berkembang dan sulit diterima di kalangan umat Islam sehingga mulai ditinggalkan. Hal ini dikarenakan prinsip yang dianut kedua kelompok tersebut tidak sesuai dengan perkembangan zaman.

Menimbang hal tersebut, penulis melihat memperkenalkan tokoh yang telah mengembangkan rumusan akidah Ash'ariyyah, penting untuk dilakukan. Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ṭayyib atau lebih dikenal dengan al-Bāqillānī, adalah salah satu tokoh *Mutakallim* yang mengembangkan beberapa prinsip dasar akidah Ash'ariyyah. Beliau mengembangkan akidah ini dengan tiga keilmuan yang beliau kuasai, yaitu; teologi, al-Qur'an, dan bahasa Arab.

Kemampuan al-Bāqillānī meracik dan meramu argumentasi dalam menghadapi berbagai pandangan kelompok di luar Ash'ariyyah sangat mumpuni dan mampu mendapatkan tempat dalam pandangan masyarakat luas. Tidak berlebihan, bila Ibn Taimiyyah menyebut tokoh ini sebagai seorang *Mutakallim* terbaik. Karya ini dimaksudkan untuk menggali kontribusi intelektual al-Bāqillānī dalam beberapa persoalan teologis, yang dapat menjadi rujukan umat Islam dewasa ini.

Besar harapan penulis buku sederhana ini dapat memberikan manfaat bagi dunia intelektual kita. Semoga karya ini dapat memperkaya wacana umat Islam, khususnya melalui pengenalan tokoh-tokoh Muslim yang selama ini masih kurang dikaji dan dipelajari. Kekayaan intelektual warisan para ulama begitu banyak tertulis. Hanya saja, kita belum sungguh-sungguh mempelajari karya-karya tersebut.

Penulis mengucapkan terima kasih kepada beberapa pihak yang

telah membantu proses penulisan karya ini. Kedua dosen pembimbing; Assoc. Prof. Dr. Mohd. Fauzi ibn Hamat dan Dr. Wan Adli ibn Wan Ramli, yang dengan sabar telah mengarahkan penulis hingga tuntasnya penelitian ini. Juga kepada Dr. Syamsuddin Arif, yang telah mendorong penerbitan buku ini sekaligus memberikan kata pengantar. Terakhir, kepada istri tercinta, Duna Izfanna, yang dengan tulus dan pengertian selalu mendukung proses penulisan buku ini. Semoga Allah SWT membalas kebaikan mereka dengan limpahan pahala dan rahmat-Nya.

Akhir kata, penulis berdoa kepada Allah SWT semoga karya ini dapat memberikan nilai ibadah di sisi-Nya dan bermanfaat bagi umat Islam. *Āmīn.*

Jawara Debat Pembela al-Qur'an: Imam al-Bāqillānī

Dr. Syamsuddin Arif

* * *

Tidak banyak ulama Ahlus Sunnah di paruh kedua abad ke-4 Hijriah yang menguasai berbagai disiplin ilmu (*polymath*) seperti Imam al-Bāqillānī. Karya dan pengaruhnya menembus sekat-sekat kronologis maupun geografis.¹ Para ulama 'Uṣūl al-Fiqh kerap mengutip pendapatnya dari kitab *al-Irsyād*. Para ulama kalam (*mutakallimūn*) selalu merujuk pandangannya dalam berbagai persoalan. Para ulama tafsir pun mengakui otoritasnya dalam ilmu bahasa al-Qur'an. Dialah al-Qāḍī Abū Bakr Muḥammad bin at-Ṭayyib yang dikenal sebagai tokoh terkemuka mazhab Ash'arī dan Mālikī. Lahir di Basrah, Iraq sekitar tahun 328 Hijriah/ 940 Masehi dan wafat di Baghdad pada tanggal 23 Dzul-qa'dah 403/ 5 June 1013.² Artinya, Imam al-Bāqillānī sudah aktif berkarya 300 tahun sebelum lahirnya kerajaan Majapahit (1293–1527) di Pulau Jawa.

Terkenal karena keterampilan berdebat dan tulisan polemisnya dengan analisis yang tajam lagi mendalam, Imam al-Bāqillānī meninggalkan banyak karya besar di bidang ilmu Kalām, 'Uṣūl al-Fiqh³ dan 'ulumū al-Qur'an: (i) *al-Inṣāf fī mā yajibu 'tiqāduhu wa-lā yajūzu 'l-jahl bihi* ('Keseimbangan tentang apa yang mesti diyakini dan tidak boleh dijahili'), (ii) *al-Tamhīd fī l-radd 'alā 'l-mulḥidah al-mu'aṭṭilah wa-'r-rāfiḍah wa-'l-khawārij wa-'l-mu'tazilah* ('Pemaparan

¹ J.M. Fórneas Besteiro, "Al-Tamhīd de al-Bāqillānī y su transmisión en al-Andalus", dalam *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos: Sección Hebreo*, vols. 26–28, no. 2 (1977-1979), hlm. 433–440; dan Hasan Ansari dan Jan Thiele, "Discussing al-Bāqillānī's theology in the Maghrib: 'Abd al-Jalīl b. Abi Bakr al-Dībājī al-Raba'ī's *al-Tasdid fī sharḥ al-Tamhīd*", dalam *al-Qanṭara*, vol. 39, no. 1 (2018), hlm. 127–168.

² Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden: Brill, 1967), jilid 1, hlm. 608.

³ Éric Chaumont, "Bāqillānī, théologien ash'arite et usūliste mālikite, contre les légistes à propos de l'ijtihād et de l'accord unanime de la communauté", dalam *Stvdia Islamica*, 79 (1994), hlm. 79–102.

untuk menyanggah kelompok-kelompok sesat yang mengingkari sifat Tuhan, golongan Shī'ah, pembelot Khawarij, dan rasionalis-liberal Mu'tazilah'), (iii) *Hidayat al-mustarshidīn wa'l-muqni' fi uṣūli-'d-dīn* ('Petunjuk bagi yang memerlukan bimbingan dan kitab yang mencukupi tentang pokok-pokok agama'), (iv) *at-Taqrīb wa-'l-irsyād fi uṣūl al-fiqh* ('Pendekatan dan tuntunan mengenai pokok-pokok ilmu hukum agama'), (v) *Ijāz al-Qur'ān* ('Kemukjizatan al-Qur'an'), dan (vi) *al-Intiṣār li-'l-Qur'ān* ('Pembelaan terhadap al-Qur'an').⁴

Adalah kitab yang disebut terakhir di atas –yakni *al-Intiṣār li-'l-Qur'ān*– yang menjadi fokus bahasan buku ini. Imam al-Bāqillānī tidak sekadar berapologi secara dogmatis, tetapi menguliti satu per satu argumentasi para penghujat al-Qur'ān secara sistematis, logis dan rasional, tidak merayau, sinis apalagi emosional. Diulasnya kerancuan teologis golongan Antropomorfis (*Mujassimah*) yang mengatakan bahwa Tuhan berbicara melalui suara dan kata-kata mirip dengan ucapan manusia, karena berarti telah merendahkan Tuhan dengan menghubungkan aspek material dengan diri-Nya serta meyakini unsur tinta, tulisan, dan kertas mushaf al-Qur'ān sebagai sesuatu yang pra-abadi (*qadīm*). Imam al-Bāqillānī juga mematahkan syubhat golongan Shī'ah yang mempersoalkan kemurnian al-Qur'an, menuduh para Sahabat Nabi dengan interpolasi, distorsi dan korupsi, sekaligus meragukan keaslian muṣṣḥaf 'Uthmānī yang beredar sampai sekarang.⁵

⁴ Lihat: Yusuf Ibish, "Life and works of al-Bāqillānī" dalam *Islamic Studies*, vol. 4, no. 3 (1965), hlm. 225–236; 'Abd al-Ḥamīd, "Muḥāwalah bibliyūghrāfiyyah fi ātsār al-Bāqillānī", dalam *al-Mashriq*, vol. 67 (1993), hlm. 461–490 dan vol. 68 (1994), 153–174; dan Jan Thiele, "Abū Bakr al-Bāqillānī", dalam *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, ed. H. Lagerlund (Dordrecht: Springer, 2019).

⁵ Lihat makalah Amidu O. Sani, "Contestations on "Errors" in Consonantal Qur'an: a Rare Apologia from al-Bāqillānī (d. 403/1101)", disampaikan pada International Qur'an Conference Tangier Global Forum, University of New England Tangier, Morocco (25-26 July, 2019).

Sebagai ahli kalam,⁶ Imam al-Bāqillānī mengafirmasi keberadaan ‘atom’ (*al-jawhar al-fard*) sebagai partikel inti yang tak terbagi lagi (*al-juz’ alladzī lā yatajazza’*) untuk menghindari gagasan pra-keabadian alam semesta di samping menguraikan beberapa konsep fundamental seperti ruang hampa (*khalā’*), penciptaan aksidensi secara terus-menerus tiada henti karena ketidakmampuan aksidensi bertahan lebih dari satu unit waktu.⁷ Imam al-Bāqillānī juga giat berdebat secara lisan maupun tulisan melawan pemikiran liberal nan sesat pada zamannya. Termasuk ke dalam pusat perhatiannya dialog antaragama dengan kaum Yahudi dan Nasrani (Kristen). Maka sebagian bukunya berisi polemik panjang terhadap doktrin-doktrin agama lain.⁸

Patut disayangkan, belum banyak masyarakat kita yang mengenal Imam al-Bāqillānī. Tak terkecuali para akademisi dan cendekiawan Muslim yang seharusnya peduli dan aktif menggali lumbung-lumbung pemikiran brilian dari masa silam. *Great minds read great works*. Orang besar adalah pembaca karya-karya besar. Maka hadirnya buku ini merupakan pengisi ruang intelektual yang masih menganga, bukan hanya karena isinya yang penting untuk kita

⁶ Nazif Muhtaroglu, “Al-Bāqillānī’s Cosmological Argument from Agency”, dalam *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 26 no. 2 (2016): 271-289; Jan Thiele, “Conceptions of Self-Determination in Fourth/Tenth-Century Muslim Theology: Al-Bāqillānī’s Theory of Human Acts in its Historical Context”, dalam *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 26, no. 2 (2016): hlm. 245-269; Daniel Gimaret, “Un extrait de la *Hidāya* d’Abū Bakr al-Bāqillānī: le *Kitāb at-tawallud*, réfutation de la thèse mu’tazilite de la génération des actes”, dalam *Bulletin d’études orientales*, vol. 58 (2009), hlm. 259–313; Sabine Schmidtke, “Early Aš’arite theology: Abū Bakr al-Bāqillānī (d. 403/1013) and his *Hidāyat al-mustaršidīn*”, dalam *Bulletin d’études orientales*, 60 (2011), hlm. 39–71.

⁷ Muḥammad Ramaḍān ‘Abdullāh, *Al-Bāqillānī wa-Ārā’uhu al-Kalāmīyyah* (Baghdad: Wizārat al-Awqāf wa-as-Syu’ūn ad-Dīniyyah, 1986).

⁸ Lihat: Wadi Z. Haddad, “Al-Bāqillānī”, dalam *Christian-Muslim Encounters*, ed. Yvonne H. Haddad et al. (Florida: University Press of Florida, 1995), hlm. 82-94 dan David R. Thomas, “Abū Bakr al-Bāqillānī,” dalam *Christian Doctrines in Islamic Theology* (Leiden: Brill, 2008), hlm. 119-204.

mengerti, tetapi juga karena penulisnya adalah orang yang telah melakukan penelitian serius mengenai berbagai persoalan teologis melalui kitab-kitab Imam al-Bāqillānī. *Bonne lecture* – Selamat membaca!

Ciputat, 21 Muharram 1443 / 30 Agustus
2021

Pedoman Transliterasi

Arab	Indonesia
ا	a
ب	b
ت	t
ث	th
ج	j
ح	ḥ
خ	kh
د	d
ذ	dh
ر	r
ز	z
س	s
ش	sh
ص	ṣ
ض	ḍ
ط	ṭ
ظ	ẓ
ع	‘
غ	gh
ف	f
ق	q
ك	k
ل	l
م	m

ن	n
و	w
ء	’
ي	y

Panjang	Indonesia
ما	mā
سو	sū
في	fi

Diftong	Indonesia
كيف	kayfa
قوم	qawmu

Nisbah	Indonesia
النخجواني	al-Nakhjuwānī
الشافعي	al-Syāfi‘ī
عبّاسية	‘Abbāsiyyah

Idghām	Indonesia
التصوّر	al-taṣawwūr
الصغيرة	al-ṣaghīrah
للوجود	li’l-wujūd

Genitif	Indonesia
رسول الله	RasūluLlāh
عبد الرحمن	‘Abd al-Raḥmān
سيف الدين	Sayf al-dīn



DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	i
Jawara Debat Pembela al-Qur'an: Imam al-Bāqillānī	v
Pedoman Transliterasi.....	ix
DAFTAR ISI	x
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar belakang Intelektual al-Bāqillānī.....	1
B. Partisipasi Dalam Diskursus Teologi.....	3
C. Perumusan Masalah.....	5
D. Tujuan Penelitian.....	8
E. Ruang Lingkup.....	8
F. Kerangka Teoritis.....	9
G. Urgensi Penelitian	12
H. Tinjauan Literatur.....	12
I. Metodologi Penelitian	21
BAB II PENCIPTAAN AL-QUR'ĀN MENURUT MU'TAZILAH DAN RESPON AL-BĀQILĀNĪ.....	23
A. Muqaddimah	23
B. Latar Belakang Isu Penciptaan Al-Qur'ān	23
C. Perspektif Mu'tazilah Tentang <i>Kalāmullah</i>	26
1. Definisi dan Pembagian Ucapan (<i>Kalām</i>).....	33
2. Firman Tuhan (<i>Kalāmullah</i>) Yang Komunikatif (<i>Mufīd</i>)	34

3.	Cara Allah SWT Berkomunikasi Kepada Manusia.....	36
D.	Respon al-Bāqillānī terhadap Isu Penciptaan al-Qur’ān.....	40
1.	Penolakan al-Bāqillānī tentang Penciptaan al-Qur’ān	42
2.	Definisi Berbicara (<i>Kalām</i>)	54
3.	Pembagian Konsep Berbicara	59
4.	Divisi Ucapan Ekspresif.....	72
5.	Cara Allah SWT Menyampaikan Wahyu	79
E.	Kesimpulan	92
BAB III: PENDEKATAN ANTROPOMORFISTIK TERHADAP AL-QUR’ĀN.....		95
A.	Muqaddimah	95
B.	Latar Belakang Pendekatan Antropomorfistik terhadap al-Qur’ān	95
C.	Doktrin Antropomorfisme	102
1.	Firman Allah (<i>Kalāmullāh</i>)	104
2.	Kesamaan Istilah ‘Bacaan’ (<i>qirā’ah</i>) dan sesuatu yang ‘Dibaca’ (<i>maqrū’</i>).....	106
3.	Al-Qur’ān dan Karakteristiknya.....	111
4.	Sifat-sifat Antropomorfik Allah SWT	114
4.	Reinkarnasi (<i>Ḥulūliyyah</i>)	119
D.	Kritik Al-Bāqillānī terhadap Antropomorfisme	124
1.	Bantahan Konsep Berbicara (<i>Kalām</i>).....	124

2.	Perbedaan Antara Istilah ‘bacaan’ (<i>qirā’ah</i>) dan yang ‘dibaca’ (<i>maqrū’</i>).....	142
3.	Argumen al-Bāqillānī tentang <i>Kalāmullah</i>	153
a.	<i>Kalāmullah</i> bukan Kata-kata.....	153
b.	Firman Allah (<i>Kalāmullah</i>) Tidak Berbentuk Suara	158
4.	Penolakan terhadap Sifat Antropomorfistik bagi Allah SWT ..	163
a.	Konsep Tubuh (<i>Jism</i>) dan Sifat Allah SWT.....	163
b.	Kritiknya Terhadap Konsep <i>Hulūliyyah</i>	170
5.	Kesimpulan.....	178
	BAB IV: OTENTISITAS MUṢHAF ‘UTHMĀNĪ	179
A.	Muqaddimah	179
B.	Latar Belakang Masalah Otentisitas Muṣḥaf al-Qur’ān.....	179
C.	Shī’ah dan Al-Qur’ān	183
1.	Muṣḥaf ‘Uthmānī menurut Teolog Shī’ah	183
2.	Al-Qur’ān Versi Shī’ah.....	192
3.	Pandangan Shī’ah Terhadap Para Sahabat Nabi SAW.....	196
4.	Tujuh Varian Bacaan Al-Qur’ān (<i>al-Qirā’at al-Sab’</i>) dalam Perspektif Shī’ah	203
D.	Respon Al-Bāqillānī terhadap Persoalan Muṣḥaf ‘Uthmānī....	208
1.	Kompilasi Al-Qur’ān.....	209
2.	Pembelaannya Bagi Para Sahabat Nabi SAW.....	220

3. Pandangan al-Bāqillānī tentang Tujuh Varian Bacaan Al-Qur'ān (<i>al-Qirā'ah al-Sab'</i>).....	239
E. Kesimpulan.....	251
BAB V: KONSEP PEMIMPIN NEGARA (<i>IMĀMAH</i>).....	253
A. Muqaddimah.....	253
B. Latar Belakang Politik Semasa Al-Bāqillānī.....	256
C. Kepemimpinan dalam Islam.....	260
D. Karakter Pemimpin.....	262
E. Pemimpin dipilih, bukan ditunjuk.....	263
1. Proses Pemilihan.....	266
2. Batalnya Kepemimpinan.....	267
F. Kesimpulan.....	269
BAB VI: KESIMPULAN	271
DAFTAR PUSTAKA	286



BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar belakang Intelektual al-Bāqillānī

Riwayat hidup al-Imam Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ṭayyib al-Bāqillānī telah banyak diulas oleh banyak peneliti. Meski demikian belum ada peneliti yang dapat memastikan secara tepat baik tahun maupun tempat kelahiran tokoh ini.⁹ Beberapa sumber menyebutkan beliau dilahirkan pada paruh kedua abad keempat hijriyah. Sumber lain mengatakan bahwa al-Bāqillānī lahir di Basrah pada 338 H/950 M,¹⁰ dan meninggal di Baghdad pada 23 Dhu al-Qa'dah 403 H/5 Juni 1013 M,¹¹ serta dikuburkan bersebelahan dengan Imam Aḥmad ibn Ḥanbal.

Perjalanan intelektual tokoh Ash'ariyyah ini cukup menarik, panjang dan beragam. Al-Bāqillānī pernah berguru pada Abū Bakr ibn Malik al-Qatī'i, Abū Muḥammad ibn Masi, dan Abū Aḥmad al-Husaini ibn 'Alī al-Naisaburi tentang ḥadīth.¹² Adapun ilmu Kalām ia belajar dari Abū Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn Mujāhid al-Ṭā'i (salah satu murid Abū al-Ḥasan al-Ash'arī). Beliau juga mempelajari ilmu Fiqh dari Alī Abī Bakr al-Abhārī, salah seorang tokoh mazhab Maliki

⁹ Abū al-'Abbās Aḥmad ibn Muḥammad Ibn Ibrāhīm Abū Bakr ibn Khallikān, *Wafayāt al-A'yān*, ed. Yūsuf 'Alī Thawil & Maryam 'Alī Thawil (Beirut: Dar al Kutub al 'ilmiyyah, 1998), Vol. 4, 98; Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Uṭhmān al-Dhahabī, *Siyar a'lām al-Nubalā*, ed. Ibrāhīm al-Zayābiq, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2001), vol. 15, 190-193; Abū Bakr Aḥmad ibn 'Alī al-Khatīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād* (Beirut: Dar al Kutub al 'ilmiyyah, tanpa tahun), 379-383.

¹⁰ Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ṭayyib al-Bāqillānī, *al- Inṣāf*, ed. Imād al-Dīn Aḥmad Haidar, (tanpa kota, 'Alim al Kutub, 1986), 7.

¹¹ J. R. McCharty, "al-Bāqillānī," in *Encyclopedia of Islam: new edition*, ed. B. Lewis et. Al., (Leiden: E. J. Brill, 1986), 1: 959.

¹² Abū al-Qasim 'Alī Ibn al-Hasan ibn Hibatullah Ibn 'Asākir al-Damasyqi, *Tabyīn Kadhib al Muftarī*, (Damaskus: 1988), 217.

di Baghdad.¹³ Pada kesempatan lain, bersama Abū Ishaq al-Isfiraini dan Ibn Furaq, ia menimba ilmu kepada Abū al-Ḥasan al-Bāhili al-Baṣrī (juga salah satu murid Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī).¹⁴ Dengan demikian al-Bāqillānī bukanlah murid langsung dari al-Ash‘arī, akan tetapi ia belajar dari para muridnya yang aktif mengajarkan Kalām al-Ash‘arī dan mengembangkannya.

Selama hidupnya al-Bāqillānī aktif dalam perdebatan ilmiah dengan berbagai kelompok dan telah menulis puluhan karya di berbagai bidang. Ia mampu menuliskan buah pikirannya kira-kira 35 halaman setiap malam. Disiplin dan prinsip dalam menulis yang dianut al-Bāqillānī kelak dijadikan pegangan dan standar ulama setelahnya. Tidak hanya itu, beliau juga biasa melakukan shalat malam sebanyak 20 rakaat, meskipun ketika dalam perjalanan.¹⁵ Di antara karya-karyanya yang sampai kepada kita antara lain: *al-Tamhīd*, *I‘jāz al-Qur‘ān*,¹⁶ *Manāqib al-Aimmah al-Arba‘ah*, *al-Inṣāf*,¹⁷ dan *al-Taqrīb wa al-Irsyād*.¹⁸

Al-Bāqillānī merupakan salah satu teolog ulung pada zamannya. Dalam berargumen ia memiliki ide cemerlang, lisan yang fasih, kejelasan argumen, dan keindahan dalam berartikulasi. Beliau juga terlibat dalam banyak polemik yang mempertahankan posisi teologinya berhadapan dengan berbagai kelompok non-Muslim

¹³ Yūsuf Ibish, *The Political Doctrine of al-Bāqillānī*, 6.

¹⁴ Al-Bāqillānī, *al-Taqrīb wa al-Irsyād*, ed. ‘Abd al-Ḥamid ibn ‘Alī Abū Zunaid, (Beirut: al-Risālah, 1998), 28-29.

¹⁵ Abū Bakr Aḥmad ibn ‘Alī al-Khatīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād* (Beirut: Dar al Kutub al ‘ilmiyyah, tanpa tahun), 380.

¹⁶ Kitab ini membahas tentang keistimewaan al-Qur‘ān.

¹⁷ Kitab ini berkaitan dengan penolakannya terhadap aliran-aliran yang berseberangan dengan pendapatnya; seperti kalangan Rāfiḍah, Mu‘tazilah, al-Jahmiyyah, Khawārij, Shī‘ah dan lain-lainnya.

¹⁸ Kitab ini membicarakan masalah Uṣūliyyah.

seperti Kristen, Yahudi, dan Majusi.¹⁹ Beliau merupakan satu-satunya tokoh Suni yang diundang ke istana oleh ‘Aḍud al-Dawla dan berdebat langsung dengan para tokoh Mu‘tazilah.²⁰

Namun pada kesempatan lain, beliau pernah dua kali diutus ‘Aḍud al-Dawla untuk berdakwah kepada Raja Romawi Basil II, di Bizantium. Dalam perjalanan ini, al-Bāqillānī menyampaikan permintaan Sultan agar beberapa daerah yang telah ditaklukan oleh Nicheporus Phocas dan John Tzimisce dikembalikan kepada kekuasaan Islam. Sultan bersedia menukar tawanan agar permintaan tersebut dapat diwujudkan. Akan tetapi, pihak Basil II menolak hal tersebut.

Selain membawa misi politik, al-Bāqillānī juga berdebat dengan para teolog Kristen yang dilakukan di istana Basil II. Saat itu, ia dengan tegas menolak perintah untuk mencium tanah di hadapan raja.²¹ Sikap yang demikian ini menjadikannya lebih disegani baik oleh kawan maupun lawan dalam berbagai polemiknya.

B. Partisipasi Dalam Diskursus Teologi

Al-Bāqillānī telah mewariskan sumbangan penting dalam wacana intelektual teologi Islam yang dapat ditelusuri dari berbagai karyanya. Ia menguraikan dan mengembangkan beberapa konsep dasar mengenai Tuhan dan sifat-sifat-Nya, nubuwwah, al-Qur‘ān, filsafat alam, dan lain-lain, yang semuanya merupakan obyek dari topik Ilmu Kalām. Ia juga terlibat perdebatan dengan tokoh-tokoh dari aliran teologi lain mengenai persoalan tersebut secara rinci.

Sebagai seorang Ash‘ariyyah, al-Bāqillānī berusaha membela

¹⁹ Abū Bakr ibn al-Ṭayyib al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, ed. Imad al-Dīn Aḥmad Haedar, (Beirut: Mu‘assasah al-Kutub al-Tsaqafiah, 1987), 66-156.

²⁰ Muḥammad Ramaḍan ‘Abd Allāh, *al-Bāqillānī wa Ārāuhū al Kalāmiyyah*, 158.

²¹ Joel L. Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam*, (Leiden: E. J. Brill, 1986), 78-79; H. F. Amedroz, "An Embassy from Baghdad to The Emperor Basil II", *Journal of Royal Asiatic Society (JRAS)* 1914.

argumen teologinya dengan mengembangkan berbagai konsep-konsep yang ada. Beliau juga memprakarsai perluasan wacana intelektual mengenai beberapa landasan pokok dalam pemikiran teologi al-Ash'arī. Oleh sebab itu, ia dianggap Ibn Taymiyyah sebagai seorang teolog yang tidak tertandingi oleh para ilmuan sebelum dan sesudahnya. Beliau menyebutkannya “seorang teolog al-Ash'arī terbaik, yang tak tertandingi oleh para pendahulu dan penggantinya”.²²

Salah satu masalah utama dalam wacana teologi Islam adalah berkenaan dengan isu al-Qur'ān. Sebagai sumber utama prinsip dasar agama, al-Qur'ān telah dikaji para ahli dari berbagai sekte yang berbeda, seperti Mu'tazilah, Mujassimah,²³ dan Shī'ah. Sejak awal sejarah datangnya Islam, bermula pada masa Nabi Muḥammad SAW, para sahabat dan tabi'in telah belajar dan mendalami al-Qur'ān serta terus menggali isinya. Hal ini berlanjut sepanjang periode Bani Umayyah, 'Abbāsiyyah, Turki 'Uthmānī berlanjut hingga saat ini. Dalam perjalanan sejarah Peradaban Islam, pembaca al-Qur'ān tumbuh semakin luas baik dari kalangan Muslim maupun non-Muslim, ilmuan dan kalangan awam. Tidak habis-habisnya al-Qur'ān terus dibaca, dipelajari, dan dikritik oleh begitu banyak orang.

Sebagai seorang Teolog, al-Bāqillānī telah mencoba untuk mengklarifikasi dan mempertahankan status al-Qur'ān dan isinya dari berbagai kritik tiga kelompok di atas. Argumen al-Bāqillānī cukup kuat untuk menanggapi kritik para teolog sebelum dan yang sezaman dengannya. Ia berdebat dengan kaum Mu'tazilah mengenai isu penciptaan al-Qur'ān. Masalah ini menjadi salah satu topik utama di antara para *Mutakallimūn* saat itu. Ia juga menentang kelompok

²² Ibid.; Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm ibn 'Abd. al-Salām, *al-Fatāwā al-Hamawīyyah al-Kubrā*, ed. Aḥmad 'Abd al-Razzak Ḥamzah, (Mesir: Matba'ah al-Madani, 1983), 98.

²³ Al-Mujassimah adalah salah satu sekte dari Firqah Hanabilah. Lihat Abū al-Faṭ Muḥammad 'Abd al-Karīm ibn Abū Bakr Aḥmad al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, (Beirut: Dār al-Fikr, tanpa tahun), 103-105.

Mujassimah dalam permasalahan antropomorfisme. Masalah ini penting dalam memahami ayat-ayat al-Qur'ān yang berkaitan dengan sifat-sifat Tuhan. Selain itu, ia berhadapan dengan para tokoh Shī'ah dalam diskursus mengenai prinsip otentisitas al-Qur'ān. Di sini, ia mencoba mengkritik beberapa tokoh penting yang menyatakan ketidaksempurnaan al-Qur'ān Muṣḥaf 'Uthmānī. Bangunan argumen al-Bāqillānī mengenai persoalan-persoalan tersebut, tampaknya cukup valid dan hingga kini masih terus relevan untuk dikaji serta digunakan.

Selain itu, pemikiran al-Bāqillānī juga cukup relevan menjawab kritik yang disampaikan oleh para sarjana Muslim dan non-Muslim kontemporer. Pertanyaan tentang orisinalitas al-Qur'ān telah menjadi kajian umum di antara para pengkaji Islam di dunia Barat. Secara kritis mereka meneliti dan berkesimpulan bahwa al-Qur'ān berisi ayat-ayat yang tidak lengkap dan mengandung kesalahan.²⁴ Tanggapan yang memadai tentu diperlukan untuk mematahkan klaim semacam itu. Melalui studi pemikiran al-Bāqillānī, kita dapat menjelaskan secara terperinci dan ilmiah jawaban atas kritik terhadap al-Qur'ān yang diungkapkan sejumlah Orientalis.

C. Perumusan Masalah

Sebagai seorang pengikut Ash'ariyyah, al-Bāqillānī telah mempertahankan prinsip pokok mengenai al-Qur'ān dari serangan Mu'tazilah, Mujassimah, dan Shī'ah. Argumennya untuk membantah tiga kelompok tersebut dikembangkan dari konsep-konsep teologis yang sebelumnya telah disusun oleh Abū al-Ḥasan al-Ash'arī.

Dalam perselisihan dengan kaum Mu'tazilah, al-Bāqillānī menolak doktrin penciptaan al-Qur'ān. Dia berargumen bahwa Tuhan

²⁴ Alphonse Mingana, "The Influence of Syriac to the Koran" *Bulletin of the John Rylands Library*, (Manchester: 1927), 11: 77; Michael Cook, *The Qur'an: a Very Short Introduction*, (Oxford: Oxford University Press, 2000), 119-121; 'Abd Allāh Saeed, *The Introduction of The Qur'an*, (London: Routledge, 2008), 47.

memiliki beberapa atribut dalam esensi-Nya, salah satunya adalah ucapan-Nya (*kalāmullāh*). Namun, alasan ini ditolak oleh Mu‘tazilah. Mereka menegaskan bahwa Allāh, dalam esensi-Nya, tidak memiliki sifat apapun. Jika Dia memiliki sifat-sifat tertentu, sebagai akibatnya, kita telah melipatgandakan esensi-Nya yang sama sekali salah.

Kelompok lain yang disebutkan al-Bāqillānī dalam beberapa karyanya adalah kaum Shī‘ah. Mereka meyakini bahwa al-Qur’ān yang dikumpulkan di dalam Muṣḥaf ‘Uthmānī tidak lengkap. Dalam proses kompilasi, kelompok ini cenderung menyalahkan mereka yang terlibat dalam penyusunan al-Qur’ān, karena bukan bagian dari kelompok *ahl al-Bait*. Mereka dianggap orang-orang yang tidak amanah dan tidak setia kepada Nabi Muḥammad SAW. Dalam kasus ini, al-Bāqillānī menolak klaim mereka dengan bukti-bukti yang dinyatakan oleh Rasūlullāh SAW sendiri dalam sejumlah ḥadīthnya. Dia juga membantah klaim latar belakang sejarah kompilasi al-Qur’ān yang secara politis dimanfaatkan oleh para sahabat besar.

Di tempat lain, al-Bāqillānī juga menyampaikan argumentasi kepada kaum Mujassimah yang memahami kandungan al-Qur’ān secara antropomorfistik. Mereka berpendapat bahwa Tuhan memiliki sifat-sifat fisik. Dia berbicara melalui bibir dan lidah-Nya, mendengarkan melalui telinga-Nya, dan melihat dengan mata-Nya. Namun, pendapat ini ditolak oleh al-Bāqillānī. Beliau berpendapat bahwa Tuhan memiliki sifat yang berbeda dari ciptaan-Nya. Meskipun beberapa tindakan dan sifat-sifat-Nya telah dijelaskan dalam beberapa ayat dan ḥadīth secara antropomorfistik,²⁵ namun menurutnya, itu tidak boleh dipahami begitu saja secara harfiah dan

²⁵ Q.S. al-Qaṣas [28]: 88; “Tiap-tiap sesuatu pasti binasa kecuali wajah-Nya (Allah SWT); Q.S. Tāhā [20]: 5; “(Yaitu) Tuhan yang Maha Pemurah, Yang bersemayam di atas ‘Arsy..”

tekstual.²⁶

Nabi Muḥammad SAW telah mengingatkan melalui pernyataannya tentang munculnya perselisihan berbagai golongan dalam masalah mendasar umat Islam.²⁷ Ḥadīth ini menyebutkan bahwa mereka akan dibagi menjadi tujuh puluh tiga kelompok berbeda. Yang akan selamat hanyalah salah satunya, yaitu yang mengikuti ajaran Rasūlullāh SAW dan para sahabat yang mendapat petunjuk. Informasi ini menandakan pedoman yang jelas di mana prinsip teologis menjadi dasar dari pembagian ini.

Oleh sebab itu, tiga masalah serius yang menjadi isu perdebatan antara al-Bāqillānī dengan tiga kelompok berbeda; Mu'tazilah, Mujassimah, dan Shī'ah dapat mengarah pada kecenderungan untuk menentang arus utama prinsip agama Islam, yang berhubungan dengan persoalan pokok Akidah Islam. Ḥadīth ini juga menyiratkan bahwa keselamatan kita di dunia dan akhirat tergantung pada upaya mengikuti bimbingan Nabi SAW dan para sahabatnya, karena mereka adalah panutan bagi generasi selanjutnya dalam konteks berakidah dan praktik ibadah. Melihat pentingnya hal ini, al-Bāqillānī berusaha mempertahankan pemahamannya tentang ajaran Islam yang berkaitan dengan ketiga hal itu, berseberangan dengan kelompok-kelompok di atas.

Penelitian ini mencakup beberapa isu penting mengenai penciptaan al-Qur'ān, pendekatan antropomorfistik terhadap al-Qur'ān dan otentisitas al-Qur'ān. Diskursus ini akan menyajikan pemikiran teologis al-Bāqillānī sebagai respon terhadap masalah yang diungkapkan ketiga kelompok tersebut. Dalam mengupas masalah-

²⁶ Metodologi argumentasi al-Bāqillānī bersandar pada al-Qur'ān, ḥadīth, kesepakatan para Ulama', Qiyas, dan akal. Lihat *Al-Inshāf Fīmā Yazib l'tiqāduh walā Yajūz al-Jahl bih*, ed. 'Imad al-Dīn Aḥmad Haedar, (Beirut: Ālam al-Kutub, 1986), 30.

²⁷ Abū 'Īsā Muḥammad ibn 'Īsā ibn Sūrah *Sunan al-Tirmidhī*, ed. Kamal Yūsuf al-Hut, (Beirut: Dār al-Fikr, tanpa tahun), Bab. Kitāb al-Imān, no. 2640, 5: 25-26; Muḥammad ibn Yazīd al-Qazwīnī, *Sunan ibn Mājah*, ed. Muḥammad 'Abd al-Baqi, (Beirut: Dār al-Fikr, tanpa tahun), Bab. Kitāb al-Fitan, no. 3991, 2: 1321.

masalah ini, penulis menguji dengan beberapa pertanyaan pokok di bawah ini:

1. Al-Bāqillānī adalah salah satu teolog Muslim yang terlibat dalam berbagai polemik. Bagaimana ia berargumen mengenai berbagai isu berkaitan dengan al-Qur’ān terhadap kelompok Mu’tazilah dan Mujassimah?
2. Bagaimana al-Bāqillānī membantah klaim Shī’ah yang menyebutkan bahwa al-Qur’ān mengandung ketidaksempurnaan dan kesalahan?
3. Prinsip-prinsip Ash’ariyyah adalah rumusan teologi paling dominan di dunia Muslim Sunni, karena mengambil posisi pertengahan di antara Mujassimah dan Mu’tazilah. Dengan posisi itu, mengapa Teologi Ash’ariyyah lebih mudah diterima oleh umat Islam daripada pemikiran teologis lainnya?

D. Tujuan Penelitian

Tujuan penulis dengan penelitian ini adalah:

1. Menggali argumen-argumen teologis al-Bāqillānī yang membahas masalah penciptaan al-Qur’ān dan penolakannya terhadap doktrin ini, yang diyakini oleh kaum Mu’tazilah.
2. Menguji argumen-argumen teologis al-Bāqillānī tentang otentisitas dan keabsahan al-Qur’ān serta penolakannya terhadap klaim Shī’ah bahwa al-Qur’ān yang disusun oleh ‘Uthmān Ibn ‘Affān tidak lengkap dan tidak otentik.
3. Menguji pandangan al-Bāqillānī terhadap klaim yang diungkapkan oleh para Antropomorfis tentang al-Qur’ān dan *Kalāmullāh* yang lain.
4. Mengevaluasi pandangan-pandangan teologis al-Bāqillānī tentang beberapa masalah yang berkenaan dengan al-Qur’ān.

E. Ruang Lingkup

Ruang lingkup penelitian ini terbatas pada tiga karya penting al-

Bāqillānī. Salah satunya disebutkan di dalam *al-Taqrīb wa al-Irsyād* yang membahas topik penciptaan al-Qur’ān. Di dalam karya ini dijelaskan argumennya terhadap Mu’tazilah tentang lemahnya klaim penciptaan al-Qur’ān. Karya lain, *al-Intishār li al-Qur’ān*, membahas persoalan otentisitas al-Qur’ān sebagai respon terhadap kaum Shī’ah. Adapun yang terakhir adalah *al-Inshāf* yang disusun untuk membantah kalangan Musyabbihah dan Mujassimah. Dalam pemaparan tulisan ini, selain tiga karya ini, penulis juga merujuk pada beberapa karya lain sebagai pelengkap untuk memberikan deskripsi yang jelas dan komprehensif mengenai pemikiran teologis al-Bāqillānī.

F. Kerangka Teoritis

Kerangka teori penelitian ini didasarkan pada Teologi Ash’ariyyah yang dikembangkan oleh al-Bāqillānī. Tokoh ini telah menguraikan, menggali, dan merumuskan kembali konsep teologi yang disusun oleh Abū al-Ḥasan al-Ash’arī. Prinsip utama Ash’ariyyah adalah menggabungkan wahyu dan akal dengan pemahaman teks secara rasional. Pendekatan ini dipakai untuk studi pemikiran al-Bāqillānī dalam membela al-Qur’ān terhadap kelompok yang berseberangan dengannya dari kalangan Mu’tazilah, Mujassimah, dan Shī’ah. Selain itu, dalam beberapa prinsip teologis yang digagas oleh al-Bāqillānī memiliki kemiripan dengan pendirinya, Abū al-Ḥasan al-Ash’arī. Namun, dalam masalah tertentu, seperti dalam isu al-Qur’ān, al-Bāqillānī terlihat memiliki argumen lebih detail dan lengkap. Banyak pandangannya yang membuktikan bahwa ia seorang Teolog generasi awal yang mampu menguraikan dan mengembangkan kerangka teologi Ash’ariyyah.²⁸

Aliran pemikiran Ash’ariyyah memiliki pendekatan moderat terhadap prinsip-prinsip teologi. Sejumlah *mutakallimūn* kelompok

²⁸ Lihat karya al-Bāqillānī di *al-Intishār li al-Qur’ān*. ed. Muḥammad Isham al-Qudhat, (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2001), 1 and 2.

ini menyandarkan argumentasi mereka pada wahyu dan akal. Apabila mereka menemukan pertentangan di antara keduanya, maka memilih untuk mengedepankan yang pertama dengan memposisikan akal di bawah wahyu. Dalam masalah ketuhanan, mereka tidak memiliki pandangan antropomorfistik (*tasybih*) yang memahami Tuhan seolah memiliki fisik. Mereka juga tidak memurnikan (*tanzih*) sifat-sifat Tuhan, sebagaimana dilakukan Mu'tazilah. Posisi mereka berada di antara Jabbariyyah²⁹ dan Mufawwiḍah.³⁰

Ash'ariyyah menegaskan adanya sifat-sifat Allah SWT dalam esensi-Nya, sebagaimana dinyatakan oleh al-Ghazālī dalam *Risālah al-Qudsiyyah*.³¹ Menurutnnya, sifat Allah, terdiri dari sepuluh prinsip dasar; Dia ada (*wujūd*), Dia pra-ada (*qadīm*) dan abadi (*baqā'*), Dia bukan substansi (*jawhar*) atau tubuh (*jism*) atau bukan inti (*'araḍh*). Dia juga tidak dibatasi oleh arah (*jihah*) atau menempati ruang (*makān*), atau Dia dapat dilihat. Dia adalah Satu.³²

Fondasi epistemologis ini juga ditegaskan oleh al-Shahrastānī. Ia menjelaskan bahwa Tuhan mengetahui (*alīm*) dan berkuasa (*qadīr*). Dia mengetahui melalui pengetahuan-Nya dan berkuasa melalui kekuasaan-Nya. Atribut-atribut ini abadi dan ada dalam esensi Tuhan. Sifat-sifat itu bukanlah Allah SWT, juga tidak di luar dari pada-Nya. Posisi kaum Ash'ariyyah adalah antara Hashwīyyah³³ dan Mu'tazilah. Hal ini dapat diketahui melalui definisi konsep *kalāmullāh*. Kelompok

²⁹ Jabbariyyah adalah kelompok yang menyandarkan semua pekerjaan manusia kepada Allah SWT secara total. Lihat al-Jurjānī, *Kitāb al-Ta'rifāt*, ed. Ibrāhīm al-Abyārī, (Dār al-Adyan wa al-Turāth,) 101.

³⁰ Ḥasan Maḥmūd al-Shāfi'ī. *al-Madkhal ilā Dirāsah Ilm al-Kalām*, (Karachi: IDāra al-Qur'ān wa al-Ulūm al-Islāmiyyah, 2001), 80.

³¹ A. L. Tibawi, "Al-Ghazzālī Track's on Dogmatic Theology", *Islamic Quarterly*, (1965), 9: 95.

³² Ibid.

³³ Hashwīyyah adalah istilah yang dipakai kaum Mu'tazilah kepada orang-orang *Ahl al-Hadīth* yang berkeyakinan bahwa Allah SWT memiliki sifat-sifat fisik. Pembahasan kelompok ini secara khusus dibahas pada bab III.

Hashwīyyah mengatakan bahwa ucapan dihasilkan oleh kata dan huruf yang bersifat abadi. Definisi ini berbeda dari definisi Mu'tazilah yang menegaskan bahwa ucapan dihasilkan oleh huruf dan kata tersusun yang bersifat baru. Seorang yang bicara adalah orang yang membuat ucapan kepada lawan bicara. Namun Ash'arīyyah memiliki pandangan berbeda. Menurut mereka ucapan adalah makna yang ada dalam jiwa (*ma'nā qā'im bi al-nafs*) seseorang, yang diungkapkan dengan huruf dan kata-kata.³⁴ Pembicara adalah orang yang berucap dengan makna yang ada di hati. Sehingga bisa saja berbeda antara yang diekspresikan dengan yang disimpan di dalam hatinya.

Salah satu tokoh Ash'arīyyah, al-Jūwainī, juga berusaha mengembangkan prinsip teologi aliran ini. Dalam merumuskan argumen teologinya, ia menegaskan bahwa kita harus bersandar pada dua prinsip penting; argumen akal dan wahyu. Dua hal ini memainkan peran penting dalam pemahaman kita tentang berbagai persoalan pokok Ilmu Kalām. Jika kita menemukan hal-hal yang bertentangan, maka kita harus mengutamakan wahyu sebagai sandaran. Sementara akal menyesuaikan sebagai dasar argumentasi rasional. Dengan rumusan seperti itu, menurut al-Jūwainī, tidak berarti bahwa kita merusak alasan yang dibangun, akan tetapi menempatkan fungsi yang tepat ketika berkaitan dengan wahyu.³⁵

Sebagai seorang *Mutakallim* yang lahir pasca al-Bāqillānī, al-Jūwainī berkesempatan mempelajari karya pendahulunya itu dan bahkan mampu merangkum isi bukunya dengan judul *Kitāb al-Talkhīs*.³⁶ Baginya sosok al-Bāqillānī adalah figur Teolog yang sangat penting pada masanya. Melalui karya ini juga, ia menjelaskan relasi

³⁴ Al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Nihāl*, 94-96.

³⁵ Al-Juwaynī, *Kitāb al-Irshād ilā Qawāti' al-Adilla Fi Uṣūl al-I'tiqād*, ed. M. Yūsuf Sami, (Mesir: Maktabah al-Khanjī, 1950), 8-9.

³⁶ Abū al-Ma'ālī 'Abd al-Malk ibn 'Abd Allāh ibn Yūsuf Al-Juwaynī, *Kitāb al-Talkhīs fī Uṣūl al-Fiqh*, (Beirut: Dār al-Bashāir al-Islāmiyyah, 1996), 3 jilid. Kitab ini merupakan rangkuman dari karya al-Bāqillānī yang berjudul *al-Taqrīb wa al-Irshād*.

berbagai konsep teologis dengan 'Uṣūl al-Fiqh dalam kerangka pendekatan para *mutakallimūn*. Ini menunjukkan hubungan erat pada dua bidang disiplin ilmu tersebut yang tidak bisa dipisahkan.

G. Urgensi Penelitian

Penelitian ini memiliki urgensi sebagaimana berikut ini:

1. Menggambarkan pemikiran al-Bāqillānī dalam mempertahankan isu-isu berkenaan dengan al-Qur'ān terhadap beberapa pandangan Mu'tazilah dan Mujassimah.
2. Menegaskan kesahihan al-Qur'ān yang ada dalam Muṣḥaf 'Uthmānī sebagai bantahan klaim kaum Shi'ah.
3. Melengkapi berbagai penelitian sebelumnya tentang pemikiran al-Bāqillānī yang berhubungan dengan al-Qur'ān.
4. Memperkaya sumber-sumber rujukan akademis berkenaan dengan teologi, khususnya studi tentang al-Bāqillānī dan masalah-masalah teologis yang berkaitan dengan al-Qur'ān.

H. Tinjauan Literatur

Salah satu studi penting tentang al-Bāqillānī dan kontribusinya pada teori politik adalah karya Yusuf Ibish. Dia fokus mengkaji ide-ide Teolog ini bersandarkan pada kitab *al-Tamhūd*. Judul penelitiannya adalah *Political Doctrine of al-Bāqillānī (Doktrin Politik al-Bāqillānī)*.³⁷ Ia menyimpulkan bahwa al-Bāqillānī, sebagai seorang *Mutakallim* juga pakar pada bidang hukum dalam aliran Sunni Ash'arī, yang berusaha mempertahankan konsep Imamah berseberangan dengan pandangan Khawārij dan Shi'ah. Hal ini karena dalam masa itu kondisi politik didominasi oleh sekte-sekte tersebut. Oleh karena itu, teorinya

³⁷ Yūsuf Ibish, *The Political Doctrine of al-Baqillani*, (Beirut: American University, 1966).

terlihat menarik pada salah satu sisi, akan tetapi dari sisi lain dianggap sebaliknya. Landasan al-Bāqillānī dalam menyampaikan pemikiran politiknya terletak pada konsep *ummah*. Baginya kehidupan internal dan eksternal yang bersifat sosial harus diatur oleh Syariah,³⁸ sehingga akan menjaga stabilitas kehidupan yang ada.

Selanjutnya, studi mengenai kontribusi al-Bāqillānī dalam bidang sastra Arab dilakukan oleh von Grunebaum yang berjudul *al-Bāqillānī: Criticism of Imru' ul-Qais' Muallaqa* (*al-Bāqillānī: Kritik terhadap Mu'allaqah karya Imru ul ul-Qais*). Penelitian ini berfokus pada sastra utama dalam bidang puisi Arab. Grunebaum menerjemahkan beberapa kritik al-Bāqillānī pada syair-syair Imru' al-Qais.³⁹ Dalam penjelasannya, dia menyebutkan bahwa al-Bāqillānī mengkritik secara mendasar sejumlah tulisan al-Qais pada bagian yang berhubungan dengan puisinya, sebagaimana ditulis dalam buku *I'jāz al-Qur'ān*. Namun sayangnya, Grunebaum tidak memberikan banyak catatan dan komentar tentang hal ini. Dia hanya membiarkan teks berbicara kepada pembaca. Sehingga, pembaca dibiarkan mempertimbangkan isinya sesuai dengan pemahaman mereka sendiri tanpa adanya kepastian.

Studi penting lain mengenai al-Bāqillānī dilakukan oleh Muḥammad Abū Mūsā. Penelitian ini menunjukkan kontribusi tokoh Ash'ariyyah ini pada bidang ilmu-ilmu al-Qur'ān. Hasil penelitiannya berjudul *al-I'jāz al-Balāghī: Dirāsah taḥlīliyyah li Turāts Ahl al-ilm*.⁴⁰ Karya ini adalah studi perbandingan tentang kemukjizatan al-Qur'ān menurut tiga tokoh yang berbeda; Abū Sulaymān al-Khiṭābī, 'Alī ibn 'Īsā al-Rummānī, dan Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ṭayyib al-Bāqillānī.

³⁸ Ibid, 145.

³⁹ Von Grunebaum, "Al-Bāqillānī: Criticism of Imru' ul-Qais' Mu'allaqa," in *Introduction to Classical Arabic Literature*, ed. Ilse Lichtenstadter, (New York: Twayne Publishers Inc, 1974), 322-339.

⁴⁰ Muḥammad Abū Mūsā, *Al-I'jāz al-Balāghī: Dirāsah taḥlīliyyah li Turāthi al-ilm*, (Mesir: Maktabah Wahbah, 1984).

Penulis menyentuh kritik al-Bāqillānī pada puisi *Jahiliyah* dan *Qasīdah*. Namun, penelitian ini tidak membahas hubungan penting antara al-Qur’ān dan aspek teologis yang merupakan salah satu ciri pemikiran mendasar al-Bāqillānī.

Penelitian lebih lanjut mengenai pemikiran al-Bāqillānī terdapat dalam buku berjudul *Dirāsah al-Bāqillānī li al-Nadhm al-Qur’ānī fī Kitābih ‘Ijāz al-Qur’ān* (*Studi al-Bāqillānī tentang koherensi al-Qur’ān dalam Kitabnya ‘Ijāz al-Qur’ān*).⁴¹ Penulis buku ini menguraikan gagasan al-Bāqillānī tentang kesesuaian bahasa al-Qur’ān berdasarkan studi puisi Arab, prosa berirama (*saj’*), puisi (*syi’r*), dan beberapa aspek yang tidak dapat ditiru dari al-Qur’ān. Penulis menjelaskan kritik al-Bāqillānī terhadap beberapa cendekiawan Muslim sebelumnya dalam studi kemukjizatan al-Qur’ān, dan kontribusinya melalui pendekatan baru *balāghah al-naẓm* (kefasihan teks) yang membahas kata dan maknanya. Namun, penulis mengkritik gagasan al-Bāqillānī bahwa ia dianggap gagal membangun metode baru dalam studi koherensi al-Qur’ān (*naẓm al-Qur’ān*) dalam kedua aspek; kefasihan (*balāghah*) dan kritik (*naqd*). Melalui bukunya *I’jāz al-Qur’ān*, al-Bāqillānī tidak memberikan pendekatan baru untuk subjek ini karena telah dilakukan oleh para ulama lain seperti al-Jāhiz, al-Khiṭābī, dan al-Rummānī. Menurut penulis, ia semata-mata mencoba untuk mengkritik para ilmuan tersebut dan mengabaikan konsep mereka.

Studi lainnya dilakukan oleh Muḥammad Abd al-Azīz al-Awājī yang berjudul *I’jāz al-Qur’ān al-Karīm ‘Inda Syaikh al-Islām Ibn Taymiyyah Ma’a al-Muqāranah bi Kitāb ‘Ijāz al-Qur’ān li al-Bāqillānī*.⁴² Penulis mencoba membandingkan gagasan Ibn Taimiyyah mengenai kemukjizatan al-Qur’ān dari berbagai unsur yang berbeda, antara lain:

⁴¹ ‘Abd al-Azīz Abū Sarī‘ Yāsīn, *Dirāsah al-Bāqillānī li al-Nadhm al-Qur’ānī*, (Mesir: tanpa penerbit, 1991).

⁴² Muḥammad ‘Abd al-Azīz al-Awājī, *I’jāz al-Qur’ān al-Karīm ‘Inda Syaikh al-Islām Ibn Taymiyyah Ma’a al-Muqāranah bi Kitāb ‘Ijāz al-Qur’ān li al-Bāqillānī*, (Riyad: Maktabah Dār al-Manhaj, 2006).

nama dan karakteristiknya, ayat pendek dan panjang, surat-surat al-Qur'ān, huruf-huruf pembuka surat, informasi tentang hal-hal ghaib, peristiwa masa depan dan masa lalu, perumpamaan, susunan, serta cerita. Selain itu, penulis secara singkat menjelaskan pembelaan Ibn Taymiyyah terhadap al-Qur'ān dari beberapa kritik kelompok non-Muslim. Penulis juga membandingkan kemukjizatan al-Qur'ān menurut pandangan Ibn Taymiyyah dan al-Bāqillānī. Di sini, ia menyebutkan catatan penting untuk kedua tokoh tersebut. Menurutnya, setiap tokoh memiliki metode masing-masing yang mengarah pada kesimpulan berbeda. Al-Bāqillānī memaparkan, menurut penulis, bahwa kemukjizatan al-Qur'ān tidak mencakup semua sisi al-Qur'ān, akan tetapi dari perspektif Ibn Taymiyyah dianggap sebaliknya.

Penelitian lain dilakukan oleh Abd al-Rauf Makhlūf dalam karya berjudul *al-Bāqillānī wa Kitāb al-'Ijāz al-Qur'ān*.⁴³ Dalam studi ini, penulis mempelajari latar belakang al-Bāqillānī dan pemikirannya terutama tentang kemukjizatan al-Qur'ān. Dia menggambarkan tata argumentasi al-Bāqillānī dalam memahami masalah ini dan kemahirannya dalam memilih beberapa ayat dan surat al-Qur'ān yang relevan. Secara historis, penulis berpendapat bahwa al-Bāqillānī memiliki peran penting dalam pengembangan studi *I'jāz al-Qur'ān* di antara empat Ilmuan: al-Khiṭābī, al-Rummānī, 'Abd al-Jabbār, dan 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī. Mereka hidup antara 386-471 H/ 996-1078 M. Penulis secara singkat menggambarkan karakteristik gagasan setiap tokoh tersebut dan membandingkannya dengan pemikiran al-Bāqillānī dalam kitabnya.

Studi lain tentang al-Bāqillānī ditulis oleh Ahmad Yusuf 'Alī berjudul *Qirā'ah al-Nash: Dirāsah fī al-Maurūts al-Naqdī*.⁴⁴ Penulis

⁴³ 'Abd al-Rauf Makhlūf, *al-Bāqillānī wa Kitābuh 'Ijāz al-Qur'ān*, (Beirut: Dar Maktabah al-Hayat, 1978).

⁴⁴ Aḥmad Yūsuf 'Alī, *Qirā'ah al-Nash Dirāsah fī al-Maurūts al-Naqdī*, (Mesir: Maktabah al-Anjal al-Misriyyah, 1988).

yang hanya menyanggah kepada *I'jāz al-Qur'ān*, menguraikan kritik al-Bāqillānī terhadap karya-karya ulama sebelumnya pada aspek linguistik al-Qur'ān. Baginya, al-Bāqillānī memiliki cara mendasar untuk mendekati al-Qur'ān dengan menggunakan bahasa Arab, struktur, dan kemukjizatannya. Dia juga telah membuat metode sendiri (*manhaj al-Mufāraqah*) untuk mempelajari fitur al-Qur'ān yang berbeda dari para ulama sebelumnya; al-Jāhiz (w. 255 H/868 M), Ibn Qutaybah (wafat 276 H /885 M), al-Rummānī (w. 384 H/994 M), dan al-Khiṭābī (w. 386 H/996 M). Ini dibuktikan dengan kemampuannya dalam menganalisis ayat-ayat al-Qur'ān, ḥadīth, dan *atsār* para sahabat, yang menjadi metode seperti yang ia lakukan dalam bidang teologi.

Berikutnya studi mengenai pemikiran al-Bāqillānī berkenaan kontribusinya pada bidang teologi yang dilakukan oleh McCarthy.⁴⁵ Dia merupakan Orientalis yang paling awal menggali pemikiran tokoh ini. Secara umum, ia mengkaji pemikiran al-Bāqillānī sebagai seorang polemis terhadap berbagai kelompok seperti Naturalis, Astrolog, Dualis, Mu'tazilah, Majusi, Kristen, Yahudi, dan Shi'ah. Studi ini tidak fokus pada topik tertentu. Diskusinya menyentuh berbagai aspek; *I'jāz Al-Qur'ān*, kenabian, ilmu Kalām, dan *imāmah*. Setelah mempelajari tokoh ini, McCarthy menyimpulkan bahwa al-Bāqillānī adalah seorang polemis yang coba menyebarkan gagasan al-Ash'arī, dan tidak memiliki dasar kuat dalam pemikirannya. Dia adalah seorang yang rajin mengumpulkan ide para Teolog sebelumnya. Banyak hal yang didiskusikan telah dibahas dalam karya-karya al-Asy'ari.

Perlu diketahui, penilaian McCarthy ini didasarkan pada naskah yang terbatas dan tidak lengkap, sebagaimana yang dia akui sendiri.⁴⁶ Selain itu, dia juga telah melakukan pengeditan naskah *al-Tamhīd* karya al-Bāqillānī dengan menghilangkan satu bab penting tentang

⁴⁵ R. J. McCarthy, *Al-Bāqillānī: The Polemist and Theologian*, (Disertasi Doktor, Oxford University, 1952).

⁴⁶ Ibid.

imāmah. Dia beralasan, konsep ini tidak masuk dalam konteks Ilmu Kalām. Apa yang dilakukan McCarthy tentu menimbulkan kecurigaan bagi para pengkaji pemikiran al-Bāqillānī. Mereka mempertanyakan latar belakang ditinggalkannya bab penting ini pada editan versi McCarthy.⁴⁷

Penelitian ini, juga tidak menyentuh hal-hal rinci yang menjadi fokus persoalan kajian penulis saat ini. McCarthy tidak membahas penolakan al-Bāqillānī terhadap argumen-argumen Shī'ah tentang ketidakvalidan al-Qur'ān yang merujuk kepada Muṣḥaf 'Uthmānī. Dia juga tidak merujuk kepada kitab *al-Intishār li al-Qur'ān* untuk menguak banyak argumen terhadap berbagai kelompok yang ditentangnya.

Penelitian lain mengenai kontribusi al-Bāqillānī terhadap perkembangan Ilmu Kalām dilakukan oleh Muḥammad Ramaḍan 'Abd Allāh.⁴⁸ Karya ini jauh lebih baik dari karya McCarthy, karena menyajikan pemikiran teolog ini secara sistematis. Ia membagi beberapa bab yang memudahkan kita untuk mengenali topik yang dibahas oleh penulisnya. Gambaran penolakan al-Bāqillānī tentang penciptaan al-Qur'ān dibagi ke dalam beberapa topik seperti problematika ucapan (*kalām*), eksistensi ucapan, dan pembelaannya tentang kekekalan firman Tuhan (*kalāmullah*). Namun demikian, studi ini hanya merujuk pada dua karya utama, *al-Tamhīd* dan *al-Inshāf*, serta tidak menyinggung masalah orisinalitas al-Qur'ān, seperti yang dilakukan oleh penulis.

Penelitian lain dilakukan oleh Judi Salah al-Din. Ia mengkaji pemikiran Teologi ini dengan berjudul *al-Imām al-Bāqillānī wa*

⁴⁷ Informasi tentang dihilangkan bab ini dicatat oleh Kambis Ghanea Bassiri pada artikel "The Epistemological Foundation of Conceptions of Justice in Classical Kalām: Study of 'Abd al-Jabbār's *al-Mughni* and Ibn al-Bāqillānī's *al-Tamhīd*," *Journal of Islamic Studies*, (2008) 19: 1; al-Bāqillānī, *Kitab al-Tamhīd*, ed. Joseph Richard McCarthy, (Beirut: al-Maktabah al-Sharqiyyah, 1957), 20-21.

⁴⁸ Muḥammad Ramaḍan 'Abd Allāh, *al-Bāqillānī wa arāuhū al-Kalāmiyyah*, (Baghdad: Mathba'ah al-Ummah, 1986).

Arāuhū al-Itiqādiyyah fī Ḍaw'i Aqīdah al-Salaf.⁴⁹ Dalam karya ini ia mengkaji ide al-Bāqillānī dalam sudut pandang kelompok Salafi, yang secara khusus merujuk pada dua tokoh utama Ibn Taymiyyah dan Ibn Qayyim al-Jauziyyah. Pandangan kedua ulama ini digunakan sebagai pijakan untuk menjustifikasi gagasan al-Bāqillānī yang bertentangan dengan pemikiran mereka. Ia menyimpulkan bahwa al-Bāqillānī memiliki beberapa kesamaan dan perbedaan dibandingkan dengan ide-ide kelompok Salafi, lalu ia menguatkan bagi kelompok tersebut. Selain itu, dia juga mengkritik beberapa konsep al-Bāqillānī pada isu-isu tertentu, seperti keesaan Allah SWT (*wihdaniyyatullāh*), keimanan, *Kalāmullah* dan karakteristiknya, dan penolakan terhadap antropomorfisme. Namun demikian, di sini tidak dibahas secara rinci masalah penciptaan dan orisinalitas al-Qur'an, yang merupakan salah satu isu kajian utama penulis saat ini.

Selanjutnya hasil penelitian tesis yang dilakukan oleh Najīb al-Shaikh Abd al-Ṣamad. Di dalam karyanya *al-Bāqillānī wa Arāuhū fī Sifātillāh*,⁵⁰ ia mencoba menggambarkan hubungan antara esensi dan nama (*asmā'*) yang berhubungan dengan sifat Allah SWT. Peneliti ini menjelaskan bagaimana al-Bāqillānī mengklasifikasikan dan menjelaskan berbagai konsep dari sudut pandang Ash'ariyyah. Namun, penelitian ini tidak mengungkapkan hal baru. Sejumlah masalah yang dibahas dalam tesis ini telah diungkap pada tulisan sebelumnya berjudul *al-Imām al-Bāqillānī wa Arāuhū al-Itiqādiyyah fī Ḍaw'i Aqīdah al-Salaf*. Selain itu, semua sumber rujukan penelitian ini hanya mengandalkan karya-karya primer berbahasa Arab yang tidak mencakup penjelasan secara komprehensif, dan meninggalkan beberapa sumber sekunder penting lain yang ditulis para peneliti

⁴⁹ Jūdī Salāh al-Dīn, *al-Imām al-Bāqillānī wa Arāuhū al-Itiqādiyyah fī Ḍaw'i Aqīdah al-Salaf*. (Saudi Arabia: Tesis Master yang dikumpulkan di Universitas Ummul Qura, 1989).

⁵⁰ Najīb al-Shaikh 'Abd al-Ṣamad, *al-Bāqillānī wa Arāuhū fī Sifātillāh*, (Kuala Lumpur: Tesis Master yang dikumpulkan di Universitas Malaya, 2002).

kajian tokoh ini. Selain itu, tesis ini juga tidak membahas penolakan al-Bāqillānī terhadap klaim kaum Shī'ah mengenai orisinalitas al-Qur'ān dan pembuktiannya tentang kelemahan argumen mereka.

Penelitian lebih lanjut tidak berhubungan dengan al-Bāqillānī, tetapi relevan dengan konteks kajian ini. Labib al-Sa'id menulis karya berjudul *al-Jām' al-Ṣawtī al-Awwal li al-Qur'ān al-Karīm*,⁵¹ yang diterjemahkan menjadi *The Recited Koran*.⁵² Penulis menggambarkan bagaimana al-Qur'ān dicatat sejak periode Abū Bakar, 'Umar dan 'Uthmān. Selama masa Khalifah ketiga, al-Qur'ān menjadi muṣḥaf standar yang disimpan dan dibaca semua orang. Dia menginstruksikan *shahīfah* lain, yang dimiliki beberapa sahabat, untuk dibakar agar menghindari sengketa pendapat yang ada. Kasus ini sangat penting karena beberapa kelompok mengklaim melalui kejadian ini untuk menunjukkan bahwa al-Qur'ān tidak sempurna. Penulis mencoba mempertahankan Muṣḥaf 'Uthmānī melalui argumennya yang ditujukan kepada para pengkritik baik Muslim maupun non-Muslim seperti kaum Shī'ah dan Orientalis. Ia menunjukkan bukti-bukti kesahihan Muṣḥaf 'Uthmānī meskipun argumennya tidak merujuk pada salah satu ilmuwan Muslim, apalagi al-Bāqillānī yang menjadi tokoh utama penelitian ini.

Tinjauan literatur di atas menunjukkan bahwa masalah pemikiran teologi al-Bāqillānī dan gagasannya tentang al-Qur'ān telah dikaji dari berbagai perspektif. Beberapa di antaranya fokus pada aspek teologis, sementara yang lain menyoroti gagasannya pada isu-isu al-Qur'ān. Penulis juga telah mengkaji kontribusi al-Bāqillānī dalam tesis berjudul *al-Bāqillānī's concept of Divine Speech in Relation to the Issue of the Createdness of the Qur'ān: With Special Reference to*

⁵¹ Labib al-Sa'id, *al-Jām' al-Ṣawtī al-Awwal li al-Qur'ān al-Karīm*, (Mesir: Dār al-Ma'Ārif, 1978).

⁵² Labib al-Sa'id, *The Recited Koran*, terj. Bernard Weiss & M. A. Rauf, (Princeton: Darwin Press, 1975).

his al-Taqrīb wa al-Irshād.⁵³ Penelitian ini menyandarkan pada satu karya untuk menggali idenya tentang konsep *Kalāmullāh* yang berhubungan dengan persoalan Penciptaan al-Qur’ān. Diskursus ini mendiskusikan relasi antara Ilmu Kalām dan ‘Uṣūl al-Fiqh yang mencakup berbagai topik, seperti firman Tuhan dan manusia, karakteristik ucapan, asal-usul bahasa, dan kata-kata asing dalam al-Qur’ān.

Sementara itu, dalam penelitian doctoral yang terkandung dalam buku ini, penulis berusaha memperluas cakupan dalam mempresentasikan ide-ide al-Bāqillānī, terutama pada pembelaannya terhadap al-Qur’ān. Disertasi ini berkonsentrasi pada beberapa kitab berikut; *al-Intishār li al-Qur’ān*,⁵⁴ *al-Taqrīb wa al-Irsyād*,⁵⁵ dan *al-Inshāf*⁵⁶ yang belum dilakukan dalam penelitian sebelumnya. Dalam karya-karya ini, al-Bāqillānī memberikan klarifikasi dan argumentasi pembelaannya terhadap al-Qur’ān dari berbagai perspektif. Kitab *Al-Intishār li al-Qur’ān* menjelaskan argumennya tentang orisinalitas al-Qur’ān terhadap Shī’ah. Sementara dalam *al-Taqrīb wa al-Irsyād* ia menguraikan diskusi firman Allah (*kalāmullāh*) terkait dengan ‘Uṣūl al-Fiqh dan relevansinya dengan masalah Sifat Allah SWT. Di dalam *al-Inshāf*, ia juga memaparkan penolakan terhadap isu penciptakan al-

⁵³ Much Hasan Darajat, *al-Bāqillānī’s concept of Divine Speech in Relation to the Issue of the Createdness of the Qur’an: With Special Reference to his al-Taqrīb wa al-Irshād*, Tesis Master, Kuala Lumpur: ISTAC-IIUM, 2009).

⁵⁴ Abū Bakr ibn al-Ṭayyib al-Bāqillānī, *al-Intishār li al-Qur’ān*, ed. Muḥammad Isham al-Qudhat, (Beirut: Dār Ibn Hazm, 2001). Karya ini telah diedit menjadi sebuah buku hasil dari manuskrip jilid pertama edisi faksimile yang dibuat oleh Fuad Sezgin. Al-Bāqillānī sendiri menulis dua jilid, namun manuskrip jilid kedua belum ditemukan. Lihat kata pengantar Fuad Sezgin, *Intishār li al-Qur’ān*, (Frankfurt: Ma’had Tarikh al-‘Ulūm al-‘Arabiyyah, 1986), 6-7.

⁵⁵ Abū Bakr ibn al-Ṭayyib al-Bāqillānī, *al-Taqrīb wa al-Irshād*, ed. ‘Abd al-Hamid ‘Alī Abū Zunaid, (Beirut: al Resālah, 1998).

⁵⁶ Abū Bakr ibn al-Ṭayyib al-Bāqillānī, *al-Inshāf* ed. Imad al-Dīn Aḥmad Haidar, (Beirut: ‘Alim al-Kutub, 1986).

Qur'ān yang dianut Mu'tazilah, dan persoalan antropomorfisme yang difahami Mujassimah.

Karya-karya al-Bāqillānī lainnya juga digunakan dalam penelitian ini sebagai referensi tambahan untuk menyajikan gambaran utuh tentang kontribusinya pada isu-isu al-Qur'ān. Selain itu, sebagai rujukan sekunder, penulis merujuk pada tulisan-tulisan karya Sarjana Muslim dan non-Muslim (Orientalis) yang dianggap berguna menghadirkan pendekatan yang adil. Penelitian ini mencoba menganalisis, menerjemahkan, mengomentari, dan merangkum ide-ide al-Bāqillānī tentang berbagai persoalan yang relevan saat ini. Semoga karya ini dapat menyajikan sumbangan ilmuwan seorang Teolog Muslim pada lautan ilmu di arena intelektual Peradaban Islam terutama pada isu-isu Al-Qur'ān.

I. Metodologi Penelitian

Penelitian ini bersifat ekspositori yang dilakukan melalui penelitian kepustakaan. Dalam prosesnya, peneliti merujuk pada berbagai bahan yang berbeda baik referensi primer maupun sekunder. Untuk mempertahankan objektivitas kajian, beberapa referensi kontemporer (baik yang setuju maupun mengkritik pandangan al-Bāqillānī) juga penulis tampilkan. Dalam membahas topik-topik tersebut, penelitian ini menggunakan tiga metode berbeda. Pertama adalah deskriptif, yaitu dengan mempresentasikan data dan argumentasi dalam konteks yang sesuai. Sumber-sumber rujukan secara sistematis juga ditempatkan berdasarkan latar belakang masalahnya.

Selain itu, penelitian ini menggunakan metode analisis isi (*content analysis*). Hal ini untuk menganalisis secara kritis hasil uraian yang merujuk pada konteks permasalahan. Upaya ini dilakukan untuk menguji pertanyaan-pertanyaan penelitian dan menjawabnya sesuai dengan persoalan yang dibahas. Analisis ini juga digunakan pada isi teks berkenaan dengan argumen-argumen tertentu.

Metode lain yang digunakan penelitian ini adalah metode

historis (*historical method*). Penggunaan metode ini dimaksudkan untuk menelusuri respon dan sumbangan intelektual Muslim terhadap berbagai isu yang sedang kita diskusikan. Dalam hal ini, penulis juga mengajukan beberapa pertanyaan penting yang ditujukan kepada para peneliti sebelumnya pada referensi primer maupun sekunder berkenaan dengan kehidupannya, status dan kedudukannya di masyarakat, tulisan dan gagasan lain. Selain itu, penulis juga melakukan investigasi pada konteks ide-ide, tujuan tulisan, kepada siapa diarahkan, dan bagaimana para intelektual itu melakukan diskursus dari gagasannya.⁵⁷

Adapun mengenai rujukan yang digunakan, penulis menyandarkan pada sumber-sumber yang otoritatif baik primer dan maupun sekunder. Referensi utama mengacu pada karya asli milik beberapa tokoh yang terlibat dalam diskursus isu terkait. Ketiga metode di atas (deskriptif, analisis, dan historis) diterapkan untuk menelaah sumber-sumber tersebut. Bahan rujukan primer berupa teks akan menjelaskan persoalan secara apa adanya. Untuk itu, metode ini memainkan peran dalam mendiskusikan isu yang dibahas.

Dalam rangka menjadikan penelitian ini relevan, pembahasan juga merujuk pada sumber sekunder. Sejumlah studi tentang isu-isu terkait juga dikonsultasikan untuk melengkapi analisis agar semakin mendalam. Karya-karya ini adalah interpretasi, evaluasi, dan sintesis dari referensi utama yang mana seorang peneliti dapat menganalisis dan membandingkan materi penelitiannya. Oleh sebab itu, melalui berbagai pendekatan teknis tersebut, penulis berharap hasil penelitian ini akan mencapai temuan yang ideal dan sempurna.

⁵⁷ Fikret Karcic, "Textual Analysis in the Study of Islamic Reveal Knowledge," in *Towards Developing an Integrated Research Method In Human Sciences*, ed. Mohd Yusof Hussain, (Kuala Lumpur: IIUM Research Center, 2006), 278-279.



BAB II

PENCIPTAAN AL-QUR'ĀN MENURUT MU'TAZILAH DAN RESPON AL-BĀQILĀNĪ

A. Muqaddimah

Salah satu masalah penting dalam teologi Islam adalah isu penciptaan al-Qur'ān. Kaum Mu'tazilah berpegang pada doktrin penciptaan al-Qur'ān ini yang dibantah oleh kelompok Ash'ariyyah, termasuk di dalamnya al-Bāqillānī. Ia menentang gagasan Mu'tazilah melalui beberapa argumen mengenai definisi konsep 'ucapan' (*kalām*), pembagian dan karakteristiknya, dan bagaimana proses komunikasi Tuhan dengan manusia.

Dalam bab ini, penulis akan memaparkan diskursus teologis mengenai penciptaan al-Qur'ān yang melibatkan dua kelompok utama; Mu'tazilah dan Ash'ariyyah. Dialektika argumen masing-masing akan dijabarkan dengan berurut. Namun penulis akan menjelaskan terlebih dahulu latar belakang isu penciptaan al-Qur'ān dalam wacana teologi Islam.

B. Latar Belakang Isu Penciptaan Al-Qur'ān

Polemik Penciptaan al-Qur'ān adalah salah satu isu penting dalam diskursus teologi Islam. Dua kelompok utama, Mu'tazilah dan Ash'ariyyah memiliki pandangan yang berbeda secara mendasar karena hal ini berhubungan dengan salah satu masalah pokok tentang sifat Tuhan, yaitu firman-Nya (*Kalāmullāh*). Perdebatan ini menyangkut hubungan antara atribut Tuhan dan esensi-Nya.

Kaum Ash'ariyyah berpegang bahwa Allah SWT berbicara melalui perkataan-Nya, sementara pihak Mu'tazilah meyakini bahwa firman-Nya adalah esensi-Nya. Mereka yang berprinsip bahwa Allah SWT berbicara melalui esensi-Nya, berpendapat bahwa Dia menciptakan ucapan-Nya. Dengan kata lain, mereka menyatakan al-Qur'ān pada dasarnya diciptakan dan merupakan bagian dari ciptaan-

Nya. Hal tersebut dikarenakan Mu'tazilah berusaha memurnikan Tuhan dengan menolak semua atribut dalam Esensi-Nya. Keyakinan ini adalah konsekuensi salah satu unsur dari prinsip *al-Ushūl al-Khamsah* (lima dasar) yang dinyatakan dalam doktrin *tauḥīd* (keesaan Tuhan).⁵⁸

Pada saat Khalifah al-Ma'mun berkuasa (w. 217 H/ 833 M), pertanyaan mengenai penciptaan al-Qur'ān digunakan untuk menyeleksi pandangan para ulama. Perintah ini dikenal dengan peristiwa "*Miḥnah*". Al-Ma'mun memutuskan pertanyaan mengenai penciptaan al-Qur'ān sebagai standar untuk menilai berbagai kelompok: Teolog, ahli Fiqih, Kadi, dan ahli Ḥadīth.⁵⁹ Hal ini diteruskan hingga para khalifah setelahnya seperti al-Mu'tashim (w. 225 H/ 842 M) dan al-Wāthiq (w. 230 H/ 847 M). Baru pada masa al-Mutawakkil (w. 244 H /861 M) standar ini ditinggalkan. Sultan melihat persoalan ini tidak lagi relevan untuk ditanyakan.

Di antara tokoh yang menonjol dalam peristiwa ini adalah Aḥmad ibn al-Ḥanbal. Ia adalah seorang Teolog dan ahli Ḥadīth yang secara tegas menolak ide penciptaan al-Qur'ān, sebagaimana dipromosikan oleh Mu'tazilah.⁶⁰ Pada prinsipnya, ia mempertahankan status al-Qur'ān sebagai firman Tuhan dan tidak diciptakan. Akibatnya, dengan penolakan ini, ia dipenjara selama periode kekuasaan al-Ma'mun sampai al-Wāthiq, dan dibebaskan kembali oleh al-Mutawakkil.⁶¹

Pada masa berikutnya muncul seorang tokoh *Mutakallim* bernama Abū al-Ḥasan al-Ash'arī. Ia mempromosikan formulasi prinsip teologi yang mendukung pandangan Aḥmad ibn al-Ḥanbal.

⁵⁸ 'Abd al-Jabbār al-Hamadānī, *Sharḥ Uṣūl al-Khamsah*, ed. 'Abd al-Karīm 'Uthmān, (Mesir: Maktabah Wahbah, 1996), 528.

⁵⁹ Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tarikh al-Ṭabarī*, Ed. Muḥammad Abū al-Fadl Ibrāhīm, (Mesir: Dār al-Ma'ārif, n. y.), 8: 631-637; Martin Hinds, "Miḥna", in *The Encyclopedia of Islam: new edition*. (Leiden: EJ Brill, 1993), 7: 3-6.

⁶⁰ Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tarikh al-Ṭabarī*, 9: 190.

⁶¹ Ibid.

Namun, pada beberapa sisi ia melakukan beberapa penyesuaian terhadap pandangan Imam Aḥmad. Dasar-dasar pengambilan dalil yang dilakukan al-Ash'arī tidak dibatasi hanya pada dalil naqli yang merujuk pada nas al-Qur'ān dan ḥadīth saja, ia juga melibatkan unsur akal.

Al-Ash'arī berhasil merumuskan berbagai pandangan mengenai akidah yang menentang Mu'tazilah, termasuk dalam isu Penciptaan al-Qur'ān. Menurutnya al-Qur'ān tidak diciptakan karena merupakan firman Tuhan (*Kalāmullāh*). Dia berbicara untuk mengungkapkan pesan-Nya kepada manusia. Firman-Nya (*kalām*) adalah salah satu atribut sebagaimana lainnya; Kuasa (*Qadīr*), Mengetahui (*'Alīm*), Hidup (*Ḥayy*), Berkehendak (*Murīd*), Pemberi (*Mujīd*), Pelaku (*Fā'il*), Pencipta (*Khāliq*), Menghidupkan (*Muḥyi*), Mematikan (*Mumīt*), Dahulu (*Qadīm*), dan Ada (*Maujūd*). Ini telah diungkapkan oleh Allah SWT sendiri dalam al-Qur'ān dan dijelaskan oleh Nabi SAW di dalam ḥadīth.⁶²

Perdebatan tentang Penciptaan al-Qur'ān berlanjut sampai masa al-Bāqillānī. Sebagai seorang teolog Ash'ariyyah, ia berinisiatif mengembangkan konsep-konsep teologi ini untuk memperdalam diskursus intelektual pada beberapa prinsip yang menjadi argumen kelompok ini.⁶³ Ia juga mendalami berbagai argumen Mu'tazilah mengenai Penciptaan al-Qur'ān untuk menolaknya. Dalam upaya ini, al-Bāqillānī mengurai pendapat-pendapatnya mencakup persoalan konsep ketuhanan dan ucapan manusia. Pembahasan ini merujuk pada ayat-ayat al-Qur'ān, ḥadīth Nabi SAW, dan argumen rasional. Sebelum membahas lebih lanjut, penulis akan membahas pandangan Mu'tazilah berkenaan dengan isu Penciptaan al-Qur'ān.

⁶² Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Ismā'il al-Ash'arī, *Al-Ibānah' an Uṣūl al-Dīyānah*, (Damaskus: Maktabah Dār al-Bayān, 1981), 51-68.

⁶³ Ibn Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, (Beirut: Dār al-Qalam, 1992), 465.

C. Perspektif Mu'tazilah Tentang *Kalāmullah*

Mu'tazilah adalah kelompok yang menegaskan bahwa al-Qur'ān diciptakan.⁶⁴ Menurut 'Abd al-Jabbār, pada dasarnya al-Qur'ān adalah firman Tuhan dan wahyu-Nya yang diciptakan. Wahyu diturunkan untuk membuktikan kenabian Muḥammad SAW.⁶⁵ Kaum Mu'tazilah menyatakan bahwa sifat Allah dalam berbicara (*Mutakallim*) ada dalam esensi-Nya. Dengan doktrin semacam itu, mereka percaya bahwa Tuhan menciptakan ucapan-Nya, termasuk al-Qur'ān. Mereka berpendapat bahwa Tuhan 'Mengetahui' melalui esensi-Nya, bukan dengan 'Pengetahuan-Nya', Dia 'Berkuasa' dengan esensi-Nya (*bi nafsihī*), bukan dengan 'Kekuasaan-Nya', dan dia 'Hidup' dengan esensi-Nya, bukan dengan 'Kehidupan-Nya'.⁶⁶ Menurut al-Ash'arī, bukan hanya Mu'tazilah yang memegang doktrin seperti ini, tetapi juga kalangan Khawārij, Murji'ah, dan sebagian besar Rāfiḍah serta Zaidiyyah.⁶⁷

Perspektif Mu'tazilah yang meyakini sifat-sifat Allah SWT ada pada esensi-Nya membuat mereka memahami al-Qur'ān diciptakan. Ini merupakan konsekuensi logis ketika seseorang mengatakan bahwa Tuhan memiliki sifat berbicara di luar esensi-Nya, ia menganggap ada dua entitas yang terpisah dari-Nya; satu adalah Allah SWT, yang lain adalah ucapan-Nya yang kekal dan merupakan sifat-Nya.

Wāṣil ibn Atā', pendiri aliran ini, menyatakan bahwa keberadaan dua Tuhan adalah mustahil. Mereka menganggap penyematan atribut abadi kepada Tuhan searti dengan mengatakan Tuhan lebih dari satu, yang mana hal tersebut tidak mungkin. Dengan kata lain, menurut

⁶⁴ Kelompok lain yang juga memegang prinsip bahwa al-Qur'ān diciptakan adalah Jahmiyyah. Lihat Ibn al-Athīr, *al-Kāmil fī al-Tārīkh*, ed. Muḥammad Yūsuf al-Dāqqaq, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1987), 121.

⁶⁵ 'Abd al-Jabbār al-Hamadānī, *Sharḥ Uṣūl al-Khamsah*, 528. *Uṣūl*

⁶⁶ Abū al-Fath Muḥammad 'Abd al-Karīm ibn Abū Bakr Aḥmad al-Shahrastānī, *al-Milāl wa al-Niḥāl*, (Beirut: Dār al-Fikr, tanpa tahun), 46; A. Kazi, JG Flynn, Shahrastani, "The Mu'tazilites," *Abr Nahrain*, 6 (1968-1969): 37.

⁶⁷ Abū al-Ḥasan al-Ash'arī, *Maqālat Islamiyyin*, 244-245.

mereka, seseorang keliru bila berpendapat al-Qur'an bukan ciptaan. Mereka menuduh menolak Penciptaan al-Qur'an berarti menganggap terdapat dua hal yang abadi (Tuhan dan al-Qur'an) di mana hal ini bertentangan dengan ajaran monoteisme.

Penegasan keesaan (*al-tawhīd*) yang dipertahankan kaum Mu'tazilah lebih dalam pada arti yang mutlak.⁶⁸ Para Teolog Mu'tazilah menegaskan penggunaan '*tanzīh*' (pemurnian), untuk menyatakan Tuhan bebas dari setiap ketidaksempurnaan dan ketidakmurnian sebagai teori utama mereka. Mereka berusaha memurnikan Tuhan dari segala unsur manusiawi yang bersifat antropomorfistik. Pandangan mereka yang berbeda tentang atribut seperti hidup (*hayy*), pengetahuan ('*alīm*), kehendak (*irādah*), dan yang ada (*maujūd*) adalah salah satu faktor mereka disebut dengan *ahl al-tauhīd*.⁶⁹

Beberapa tokoh *Uṣūliyyūn* kelompok Mu'tazilah⁷⁰ yang menyepakati teori Penciptaan al-Qur'an merupakan pengikut Madzhab Hanafi. Namun, pendiri madzhab ini, Abū Ḥanīfah, memiliki prinsip yang berlawanan dengan mereka. Dalam bukunya *al-Fiqh al-Akbar* dan *al-Waṣīyah* Abū Ḥanīfah secara jelas menyebutkan bahwa al-Qur'an adalah firman Allah dan tidak diciptakan.⁷¹ Selain itu,

⁶⁸ Muḥammad 'Imārah, *al-Mu'tazilah wa Mushkilah al-Hurriyah al-Insāniyyah*, (Mesir: Dār al-Shurūq, 1988), 57.

⁶⁹ Abū 'Abbās Aḥmad al-Qalqashandī, *Ṣubḥ al-A'shā*, (Kairo: Dār al-Kutūb al-Misriyyah, 1922), 5: 251; Aḥmad Amin, *Fajr al-Islām*, (Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Misriyyah, 1975), 296.

⁷⁰ Seperti Aḥmad ibn 'Alī al-Rāzī al-Jaṣṣas. Beliau menulis kitab *al-Fuṣūl fī al-Uṣūl*, ed. Ajil Jasim al-Nasyami, (Kuwait: Wizārah al-Awqāf wa al-Syu'ūn al-Islāmiyyah, 1994). Lihat juga pandangan teologinya di dalam karya 'Abd al-Jabbār & Abū al-Qāsim al-Balkhī, *Fadhl al-Itizāl wa Tabaqāt al-Mu'tazilah*, ed. Fuad Sayyid, (Tunis: al-Dār al-Tunisiyyah, tanpa tahun), 391.

⁷¹ Imam al-Hamām, *Sharḥ Fiqh al-Akbar li al-Imām al-A'dham Abī Ḥanīfah al-Nu'mānī*, (Kairo: Dār al-Kutub al-Arabiyyah al-Kubrā dan Mustafā al-Bāb al-Halabī wa Akhawaihi Bakrī wa Īsā, tanpa tahun), 24.

dalam *Waṣīyyah* ia juga merinci bahwa benda-benda yang diciptakan hanyalah dalam pelafalan, kertas, dan tinta. Sebagaimana dalam wasiatnya yang keempat:

نقرب أن القرآن كلام الله غير مخلوق ووحيه وتنزيله ... والحبر والكاغذ والكتابة
كلها مخلوقة لأنها أفعال العباد⁷²

“Kami mengakui bahwa al-Qur’ān adalah *Kalāmullāh* (firman Allah SWT) yang tidak diciptakan sebagai wahyu dan yang diturunkan... dan tinta, kertas, dan tulisan semua dibuat karena itu semua adalah karya manusia”.

Dari pernyataan di atas, dapat kita pahami bahwa Abū Ḥanīfah secara tegas menyatakan al-Qur’ān bukanlah makhluk, sebagaimana yang dipegang oleh golongan Mu’tazilah.

Kelompok Mu’tazilah menggunakan metode *ta’wīl* untuk memahami naṣ-naṣ al-Qur’ān dan ḥadīth. Tentang prinsip ketauhidan, mereka membagi ajaran ini menjadi beberapa topik utama seperti pemurnian Zat Allah SWT, penyatuan sifat-sifat dan Esensi-Nya, dan Penciptaan al-Qur’ān.⁷³ Di sini, mereka menolak deskripsi antropomorfistik pada dalil-dalil al-Qur’ān dan ḥadīth.

⁷² Akmal al-Dīn al-Bābartī al-Ḥanafī, *Sharḥ Wasiyyah al-Imām Abū Ḥanīfah*, (Yordania: Dār al-Fath, 2009), 143; AJ Wensinck, *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1932), 189. Isu ini dipahami secara berbeda oleh para Sarjana kontemporer, karena mereka bersandar pada karya murid Abū Ḥanīfah dan beberapa Sarjawān. Bagaimanapun juga, pendapat ini bertentangan dengan pernyataan Abū Ḥanīfah sendiri. Pernyataan beliau juga diperdebatkan oleh para Sarjana Muslim. Lihat Abū Bakr Aḥmad ibn ‘Alī ibn Thābit al-Khatīb al-Baghdādī, *Tārīkh Madīnah al-Salām*, (Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 2001), 15: 516-527; Abū Hilāl al-‘Askarī, *Kitāb al-Awāil*, (Riyādh: Dār al-Ulūm li al-Tibā’ah wa al-Nashr, 1981), 2: 112.

⁷³ Muḥammad ‘Imārah, *al-Mu’tazilah wa Mushkilah al-Hurriyah al-Insāniyyah*, (Kairo: Dār al-Syurūq, 1988), 46-58.

Sebagaimana terlihat dalam Q.S. Ṣad [38]: 75:

“Hai iblis, apakah yang menghalangi kamu sujud kepada yang telah Ku-ciptakan dengan kedua tangan-Ku. Apakah kamu menyombongkan diri ataukah kamu (merasa) termasuk orang-orang yang (lebih) tinggi?”⁷⁴

Kaum Mu‘tazilah menafsirkan makna ‘tangan’ (*yad*) dalam ayat ini sebagai ‘perantara’ (*wāsiṭah*)⁷⁵ atau ‘rahmat’ (*ni‘mah*). Mereka juga menyamakan istilah ini dengan penggunaan kata sehari-hari yang biasa diucapkan seperti “Saya akan berikan *tangan* kepadamu”.⁷⁶ Kata ‘tangan’ bermakna ‘bantuan’. Penerapan metode *ta’wīl* dalam memahami teks menjadi salah satu cara utama mereka untuk menafsirkan al-Qur’ān sebagai bentuk preferensi mengandalkan pemahaman logis yang mereka lakukan.

Metode tersebut bertentangan dengan pola pemahaman kelompok Ash‘ariyyah terhadap ayat-ayat al-Qur’ān. Kelompok ini menjadikan ayat-ayat al-Qur’ān dan ḥadīth sebagai bukti kitab suci (*al-dalīl al-naqlī*) dan argumen rasional (*al-dalīl al-aqlī*).⁷⁷ Sementara Mu‘tazilah meskipun merujuk kepada dua dalil ini, mereka lebih cenderung merujuk kepada argumen rasional, termasuk dalam hal penggunaan *ta’wīl*. Tidak heran, al-Ghazālī (w. 505 H/1111 M) mengkritik penerapan metode *ta’wīl* yang berlebihan, sebagaimana dilakukan oleh para tokoh Mu‘tazilah. Ia mengingatkan untuk berhati-hati dalam menerapkan metode tersebut terhadap ayat-ayat al-Qur’ān, karena dapat membuka peluang jatuh ke dalam

⁷⁴ *Al-Qur’ān dan Terjemahannya*, (Madinah: Mujaṃma‘ Malik Fahd Li Thiba‘at al-Mushaf, 2010), 741.

⁷⁵ Jār Allāh Abū al-Qāsim Maḥmūd ibn ‘Umar al-Zamakhsharī, *al-Kassāf an Haqāiq Gawamidh al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, ed. Adil Aḥmad Abdul Maujud, (Riyāḍ: Maktabah al-Abyakan, 1998), 5: 283.

⁷⁶ Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Ismā‘īl al-Ash‘arī, *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah*, ed. ‘Abd al-Qādir al-Arn‘aud, (Beirūt: Maktabah Dār al-Bayān, 1981), 99-106.

⁷⁷ Ḥasan Maḥmūd al-Shāfi‘ī, *al-Madkhal Ilā Dirasah Ilm al-Kalām*, (Pakistan: Idārah al-Qur’ān wa al-Ulūm al-Islāmiyyah, 2001), 81.

kesalahan.⁷⁸

Di kalangan Mu'tazilah sendiri terdapat perselisihan mengenai Penciptaan al-Qur'an. Al-Ash'arī, dalam *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, melaporkan bahwa mereka tidak setuju apakah *kalāmullah* itu berbentuk fisik tubuh (*jism*) atau tidak. Dalam masalah ini mereka dibagi menjadi enam kelompok yang berbeda. Pertama mengatakan bahwa Firman Tuhan (*kalāmullah*) adalah entitas yang diciptakan. Yang demikian itu tidak lain adalah tubuh. Kelompok kedua menegaskan bahwa ucapan manusia adalah aksiden ('araḍ), yang merupakan gerakan, sementara firman Tuhan (*kalāmullah*) adalah benda fisik yang diciptakan dan suaranya dapat didengarkan. Manusia hanya melakukan pembacaan al-Qur'an. Ini adalah pendapat al-Naddham dan pengikutnya.⁷⁹

Kelompok ketiga menganggap al-Qur'an sebagai ciptaan Allah SWT ialah aksiden yang bukan bersifat benda fisik. Aksiden ini berada di berbagai tempat dan pada saat yang bersamaan dijaga melalui bacaan, tulisan, serta hafalan, sehingga tidak dapat dipindahkan atau dilepaskan. Ini adalah pandangan Abū al-Hudhail. Kelompok keempat mengatakan bahwa firman Allah (*kalāmullah*) adalah aksiden, dan itu diciptakan namun ia tidak mungkin berada di banyak tempat pada saat yang bersamaan. Mereka berpendapat bahwa tempat di mana al-Qur'an dibuat, tidak dapat dipindahkan atau dilepaskan⁸⁰ dari Lauh al-Mahfudz tempat aslinya dibuat.⁸¹ Ini adalah pandangan Ja'far ibn Ḥarb.

Kelompok kelima adalah pendapat Mu'ammār dan para pengikutnya. Mereka menegaskan al-Qur'an adalah aksiden, dan

⁷⁸ Abū Ḥamid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazzālī, *Qanūn al-Ta'wīl* dalam *Majmū'ah Rasā'il*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2006), 28.

⁷⁹ Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Ismā'il al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, 268.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ Wolfson, *The Philosophy of Kalam*, (Massachusetts: Harvard University Press, 1976), 271.

bukan hasil pekerjaan Allah SWT, juga bukan bagian dari atribut-Nya. Ini adalah “produk dari tempat asal bunyi” (*fi’lun li al-makān al-ladhi yusma’u minhu*).⁸² Dengan kata lain, al-Qur’ān adalah produk dari alam. Adapun kelompok terakhir adalah pandangan al-Iskafi dan pengikutnya. Mereka menyatakan bahwa firman Allah (*kalāmullah*) diciptakan secara tidak sengaja, dan pada saat yang sama ada di berbagai tempat.⁸³ Status *kalāmullah* sebagai aksiden juga dipegang oleh ‘Abd al-Jabbār.⁸⁴

Kesimpulannya, perbedaan ini terjadi pada dasarnya terletak pada perselisihan apakah al-Qur’ān adalah berbentuk fisik atau aksiden yang bersandar pada substansi sesuatu. Penulis sendiri tidak setuju dengan gagasan dari kelompok di atas, karena al-Qur’ān merupakan firman Tuhan (*kalāmullah*) yang bukan aksiden maupun berbentuk fisik. Kata-kata yang terbentuk disebutkan di dalam *muṣṣḥaf* hanyalah media hasil ekspresi dari makna ucapan-Nya.

Keyakinan kepada diciptakannya firman Allah SWT berimplikasi pada Penciptaan al-Qur’ān. Tuhan telah menciptakannya. Jika itu dianggap sebagai firman-Nya, maka Dia menciptakan aksiden atau benda fisik dalam esensi-Nya sebagai suara. Esensi-Nya menjadi tempat hal-hal baru, yang mana itu tidak mungkin. Oleh karena itu, kelompok Mu’tazilah berpendapat bahwa firman-Nya diciptakan setiap kali Dia berbicara. Ucapan ini bukan berada di esensi-Nya, melainkan sebagai aksiden yang mana dari situ suara terdengar. Realitas ucapan itu bukan dari pembicara, melainkan dari suara ungkapan sang pembicara. Maka dari itu, mereka menafsirkan Q.S. al-Nisā’ [4]: 164 “*wa kallama Allāhu Mūsā taklīmā*” (dan Tuhan berbicara kepada Mūsā As.), bermakna bahwa Tuhan menciptakan Firman di

⁸² Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Ismā‘īl al-Ash‘arī, *Maqālāt Islamiyyīn*, 269.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughnī fī Abwāb al-Tauhīd wa adl: Khalq al-Qur’ān*, ed. Ibrahim al-Abyari, (Mesir: Wizārah al-Thaqāfah wa-al-Irshād al-Qawmi wa al-Idārah al-Ammah li-Thaqāfah, 1960), 4-5.

semak-semak seolah-olah itu berbicara kepada Nabi Mūsā As.⁸⁵

Doktrin ini memiliki kedekatan prinsip yang dipegang oleh Jahm ibn Ṣafwān. Dia mengungkapkan bahwa al-Qur'ān diciptakan. Ia mengikuti pendapat gurunya, Ja'd ibn Dirham. Menurut Ibnu Athir, Ja'd adalah orang yang awal mula menyatakan Penciptaan al-Qur'ān.⁸⁶ Dia juga tidak percaya bahwa Allah SWT menjadikan Nabi Ibrāhīm As. sebagai teman-Nya, dan telah berbicara kepada Nabi Mūsā As. Akibat pendapat ini, ia dihukum mati di Irak setelah kaum Muslimin merayakan Idul Adha (*yaum al-naḥr*).⁸⁷

Doktrin ini diperkenalkan pada masa pemerintahan Hishām ibn Abd al-Malik (w. 125 H/ 743 M), dan dikembangkan lebih lanjut oleh Jahm ibn Ṣafwān.⁸⁸ Selain itu, dia juga menyebutkan bahwa al-Qur'ān

⁸⁵ Abū al-Ḥasan al-Ash'arī, *al-Ībānah 'an Usūl al-Dīyānah*, 95; al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), 12: 244.

⁸⁶ Asal mula ide ini disampaikan oleh seorang Yahudi, Luba'id ibn 'Asham, yang menyebutkan bahwa Kitab Taurat diciptakan. Lihat Ibn al-Athīr, *al-Kāmil fī al-Tārīkh*, ed. Muḥammad Yūsuf al-Dāqqāq, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1987), 121.

⁸⁷ Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Uthmān al-Dhahabī, *Mizān al-Itidāl fī Naqd al-Rijāl*, ed. 'Alī Muḥammad Muawwadḥ & Adil Aḥmad al-Abdul Maujud, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995), 125; al-Malatī, *al-Tanbīh wa al-Radd ahl al-Ahwa' wa al-Bida'*, ed. S. Dederling, (Istanbul: Matba'ah al-Dawlah, 1936), 86.

⁸⁸ Jahm ibn Ṣafwān adalah seorang Muslim taat dan murid Ja'd ibn Dirham. Dia belajar dari gurunya berbagai konsep teologis; Ketuhanan, takdir, surga dan neraka. Kemudian dia berusaha mengembangkan berbagai idenya dalam sistem pemikiran yang berprinsip "*innahū ta'ālā laysa kamithlihī shay'un lā fī dzatihī walā fī sifatihī walā fī af'ālihī*" (tidak ada sesuatu yang dapat menyamai Allah SWT baik Esensi maupun sifat-sifat-Nya). Selain itu, dia juga menolak beberapa sifat seperti keberadaan (*maujūd*), mengetahui ('*ālīm*'), hidup (*ḥayy*), berkehendak (*murīd*), dan lainnya yang hanya relevan untuk sifat manusia. Dia meyakini sifat-sifat selain yang tujuh ini dan yang non-antropomorfistik, adalah yang sesuai untuk Tuhan; yang mengadakan (*mūjid*), pelaku (*fā'il*), pencipta (*khāliq*), yang menghidupi (*muḥyi*), yang mematikan (*mumīt*), yang abadi (*qadīm*), dan berkuasa (*qadīr*). Lihat 'Abd al-Qāhir ibn Ṭahir Muḥammad al-Baghdādī, *al-Farq Baina al-Firaq*, (Beirut: Maktabah al-Asriyyah, 1995), 211-212; 'Abdus Subhan, "al-Jahm ibn Safwan and His Philosophy", *Islamic Culture*, (1937), 11: 222.

diciptakan sebagaimana firman-Nya (*kalām*) yang tidak dapat dikaitkan dengan esensi-Nya. Dia menolak jika Tuhan memiliki atribut yang terpisah dari esensi-Nya. Dia juga menolak terhadap semua komponen antropomorfistik dalam upaya untuk menghindari berbagai macam sifat-sifat Allah SWT dan memberikan kemurnian ketauhidan-Nya melawan segala bentuk persepsi fisik.⁸⁹ Demikian prinsip Jāhīm ibn Ṣafwān berkaitan dengan Penciptaan al-Qurʾān yang diinisiasi oleh gurunya Jʿad ibn Dirham.

1. Definisi dan Pembagian Ucapan (*Kalām*)

(*kalām*) dibagi menjadi dua: non-komunikatif (*muḥmal*) dan komunikatif (*Mustaʿmal*). Ucapan komunikatif (*muḥmal*) selanjutnya dibagi menjadi perintah (*amr*), larangan (*nahy*), dan informasi (*khabar*).⁹⁰ Ucapan-ucapan tersebut dianggap komunikatif tergantung pada satu kondisi yang mengikuti konvensi masyarakat mengenai makna kata karena berkaitan dengan asal mula bahasa. Meskipun pembagian ini berasal dari sudut pandang para filolog, ʿAbd al-Jabbār menyetujui.⁹¹ Ia mengklaim firman Tuhan (*kalāmullah*) yang *Qadīm*, seperti yang diyakini oleh para Teolog Ashʿariyyah dan Kullābiyah, tidak harus komunikatif karena maknanya melibatkan kesepakatan orang banyak.⁹²

Demikian definisi ‘ucapan’ (*kalām*) yang diungkapkan kaum Muʿtazilah. Mereka mendefinisikannya sebagai ‘huruf dan suara yang tersusun’. Jenis ucapan juga dibagi dua; non-komunikatif (*muḥmal*)

⁸⁹ Abdus Subhan, “al Jāhīm ibn Ṣafwān and His Philosophy,” *Islamic Culture*, (1937), 11: 222; al-Malātī, *al-Radd wa al-Tanbīh*, pp. 75-100; al-Shahrastānī, *al-Milāl wa al-Niḥāl*, 86-88; AK Kāzī & JG Flynn, “The Jabarites and The Sifatīya,” *Abr Nahraini*, 9 (1969-1970), 82-85; ʿAbū al-Ḥasan ibn Ismāʿīl, *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, 338.

⁹⁰ Abū al-Ḥusain Muḥammad ibn ʿAlī ibn Ṭayyib, *Kitāb al-Muʿtamad Fī Uṣūl al-Fiqh*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1974), 21; ʿAbd al-Jabbār, *al-Majmūʿ*, 320; JRTM Peters, *God’s Created Speech*, 304.

⁹¹ ʿAbd al-Jabbār, *Al-Mughnī*, 7: 10.

⁹² *Ibid.*, 102.

dan komunikatif (*Musta'mal*). Ucapan komunikatif (*mufīd*) terdiri dari beberapa aspek; perintah (*amr*), larangan (*nahy*), dan informasi (*khobar*). Konsep-konsep ini akan dijelaskan pada diskusi berikut ini.

2. Firman Tuhan (*Kalāmullah*) Yang Komunikatif (*Mufīd*)

Pada diskusi berikut ini, penulis akan mendeskripsikan bagaimana konsep (*kalām*) dijelaskan oleh para tokoh Mu'tazilah. Menurut 'Abd al-Jabbār manusia mengetahui firman Tuhan (*kalāmullah*) melalui latar belakang ilmu kefasihan (*balāghah*) dan kelancaran (*faṣāhah*) terhadap sebuah bahasa. Dengan pemahaman ilmu ini, seseorang dapat menangkap pesan yang sedang dibaca dari firman-Nya. Ini dibuktikan dengan adanya kemampuan orang-orang Arab yang tidak dapat melampaui kualitas sastra al-Qur'ān. Meskipun mereka ahli di bidang ini (*balāghah* dan *faṣāhah*), akan tetapi tidak dapat menandingi isinya. Tingginya kualitas bahasa al-Qur'ān dapat dinilai oleh mereka yang memiliki latar belakang kedua ilmu tersebut. Fakta ini secara tidak langsung menginformasikan kepada kita bahwa orang-orang Arab saat itu menerima al-Qur'ān sebagai firman Tuhan, di antaranya karena mereka tidak mampu melampauinya.⁹³

'Abd al-Jabbār menegaskan bahwa firman Tuhan (*kalāmullah*) harus baik sebagaimana pekerjaan-Nya. Ini merupakan kebenaran yang Mutlak, mustahil firman-Nya buruk. Firman yang buruk tidak akan ada relasi dengan Esensi dan suara-Nya. Hal ini tidak akan ditemukan pada hasil kesepakatan (*muwadhā'ah*) para filolog berkaitan dengan itu, termasuk dalam konteks lain pada ucapan yang tidak komunikatif (*muhmal*). Firman yang demikian itu tidak memiliki keterkaitan dengan perintah, larangan, dan informasi.⁹⁴ Oleh karena itu, dapat disimpulkan sebaliknya bahwa firman Allah (*kalāmullah*) itu komunikatif, apabila dapat memberikan makna bagi para lawan bicara (*mukhātab*) dan yang mendapatkan tugas

⁹³ Ibid., 180.

⁹⁴ Ibid., 182.

(*mukallaf*). Dengan kondisi ini, mereka yang percaya bahwa firman-Nya adalah *Qadīm*. Mereka tidak bisa menunjukkan tujuan *taklīf* (beban) dari Allah SWT karena untuk mengetahui hal itu tidak memerlukan pengetahuan esensi tetapi cukup dari sifat kehendak-Nya. Selain itu, untuk mengetahui tujuan perintah-Nya dapat dilihat melalui firman-Nya yang diciptakan. Hal ini juga perlu dikaitkan dengan hasil konvensi orang banyak mengenai berbagai pernyataan yang disebutkan oleh Tuhan.⁹⁵

‘Abd al-Jabbār menegaskan bahwa firman-Nya harus bersifat komunikatif dan mengandung kata yang maknanya disepakati manusia. Karena itu, firman itu menjadi relevan sebagai perintah, larangan, dan informasi. Dalam proses komunikasi, suatu istilah adalah produk kesepakatan (*muwādhā‘ah*) akan menjadi standar komunikasi baik untuk Tuhan maupun manusia. Pernyataan yang komunikatif harus memberi faedah dalam bentuk ucapan; perintah, larangan, dan informasi. Ucapan ini memiliki makna dan tujuan tertentu yang menunjuk pada salah satu elemen tersebut. Bukannya mengandung nilai ambigu yang bisa dipahami dari berbagai pandangan yang berbeda.⁹⁶

Selain itu, suatu ucapan dianggap komunikatif bila struktur huruf yang menyusunnya memiliki makna logis. Menurutnya, tidak semua susunan kata dapat memberi arti. Kata *za*, *ya*, dan *da*, bisa berarti *Zaidun* (nama seseorang). Namun, itu bisa dipahami secara berbeda.⁹⁷ Juga tidak mungkin bagi seseorang untuk mengucapkan suatu istilah baru, kecuali syarat-syarat itu telah disetujui bersama mengenai artinya.⁹⁸ Hal yang sama juga berlaku untuk al-Qur’ān, sebagai firman-Nya.

‘Abd al-Jabbār menyatakan bahwa prinsip Ash‘ariyyah yang

⁹⁵ Ibid.

⁹⁶ Ibid., 104.

⁹⁷ Ibid., 105.

⁹⁸ Ibid., 183.

menyatakan al-Qur’ān *Qadīm*, ialah tidak tepat. Bila al-Qur’ān Qadīm, ia akan menjadi non-komunikatif dan tidak memiliki manfaat bagi mereka yang membaca.⁹⁹ Hal itu akan menunjukkan kelemahan al-Qur’ān itu sendiri.¹⁰⁰ Selain itu, baginya firman Tuhan tetap akan dianggap non-komunikatif jika tidak diciptakan, baik kata atau maknanya. Manusia tidak dapat mengerti arti pernyataan yang berisi berbagai perintah-Nya yang semuanya bersifat dari Tuhan (*tawqīfī*).¹⁰¹ Adapun bagi yang meyakini bahwa Tuhan berkemungkinan dusta, juga berarti menyatakan firman-Nya tidak komunikatif. Hal ini tentu saja tidak mungkin.¹⁰²

Ringkasnya, menurut ‘Abd al-Jabbār, firman Tuhan (*kalāmullah*) menjadi komunikatif apabila ada konvensi orang banyak berkenaan dengan makna pernyataan-Nya. Mengetahui tujuan Allah SWT atas semua instruksi (perintah, larangan, dan informasi), dapat dicapai melalui firman-Nya yang diciptakan. Sebaliknya, Firman Tuhan dianggap tidak komunikatif jika ia bersifat *Qadīm*. Hal tersebut akan menjadikan instruksi dalam bentuk *tawqīfī* yang mana semuanya dari Tuhan baik kata dan makna, sehingga tidak akan dapat dipahami oleh orang banyak dari kalangan makhluk-Nya. Berdasarkan pemahaman ini, maka firman itu tidak menjadi komunikatif.

3. Cara Allah SWT Berkomunikasi Kepada Manusia

Setelah membahas karakteristik firman Allah SWT (*kalāmullah*) dalam pandangan Mu‘tazilah, kita akan menjelaskan pendapat mereka tentang bagaimana cara Allah SWT berkomunikasi kepada manusia. Mengutip Q.S. al-Shūrā [45]: 51,¹⁰³ ‘Abd al-Jabbār

⁹⁹ Ibid., 106.

¹⁰⁰ Ibid., 107.

¹⁰¹ Ibid., 102.

¹⁰² Ibid., 184.

¹⁰³ “Dan tidak mungkin bagi seorang manusiapun bahwa Allah berkata-kata dengan dia kecuali melalui perantaraan wahyu atau di belakang tabir atau dengan

menyatakan bahwa Tuhan menciptakan ucapan pada media di mana sang pembicara tidak diketahui. Dalam kondisi ini, pesan-Nya terdengar¹⁰⁴ sementara pembicara tidak terlihat. Dengan kata lain, Tuhan harus menciptakan landasan (substrat) untuk sarana-Nya berbicara. Inilah yang disebut dengan firman Allah (*kalāmullah*).

Tokoh Mu‘tazilah lain, al-Zamakhsharī, menafsirkan ayat ini bahwa Allah SWT berkomunikasi dengan manusia melalui tiga cara yang berbeda. Pertama Allah SWT menyampaikan melalui inspirasi spiritual (*ilhām*) dan di hati atau mimpi (*qadzaf*), seperti pada kasus ibu Nabi Mūsā As yang diperintahkan untuk melemparkan bayi Mūsā ke sungai, dan Nabi Ibrāhīm As untuk menyembelih putranya.

Kedua, Allah SWT berkomunikasi dengan manusia melalui balik tabir. Hal ini hanya bisa didengar melalui suara dan pesan-pesannya seperti seorang raja berkomunikasi dengan asisten tanpa menunjukkan penampilannya, karena ia berbicara di balik tabir. Tuhan dapat saja menciptakan benda fisik sebagai media di mana pendengar tidak bisa melihat siapa yang berbicara. Di sini, pada saat yang sama lawan bicara juga tidak bisa melihat Tuhan. Adapun cara ketiga adalah Allah SWT mengirimkan seorang utusan untuk menyampaikan pesan-Nya kepada manusia. Melalui mediasi Malaikat Jibrīl AS yang datang dan menyampaikan pesan-pesan Tuhan kepada seorang Rasul, dan diteruskan ke semua umatnya.¹⁰⁵

Dari deskripsi dua tokoh Mu‘tazilah di atas, tampak ide-ide mereka menggambarkan Tuhan berkomunikasi kepada manusia dengan menciptakan sesuatu sebagai media, di mana Dia berbicara. Firman-Nya akan selalu membutuhkan suatu landasan untuk berkomunikasi, sehingga Allah SWT tidak akan berbicara kepada

mengutus seorang utusan (Malaikat) lalu diwahyukan kepadanya dengan seizin-Nya apa yang Dia kehendaki. Sesungguhnya Dia Maha Tinggi lagi Maha Bijaksana.”

¹⁰⁴ ‘Abd al-Jabbār, *Mutasyābih al-Qur’ān*, 607.

¹⁰⁵ Muḥammad ibn ‘Umar al-Zamakhsharī, *Al-Kassyāf*, ed. Adil Aḥmad Abdul Majid dan ‘Ali Muḥammad Muawwadh, (Riyāḍ: Maktabah al-Abikan, 1998), 5: 421.

manusia tanpa melalui sarana itu. Berbicara berarti membuat firman yang bersifat sementara.

Pemaparan di atas secara jelas menggambarkan prinsip kalangan Mu'tazilah tentang penciptaan al-Qur'ān. Mereka yakin Tuhan memiliki sifat-sifat Maha Mengetahui dan Maha Kuasa. Pengetahuan dan Kekuasaan-Nya berada pada esensi-Nya. Mereka menekankan bahwa Allah SWT 'mengetahui' dengan esensi-Nya, bukan 'pengetahuan'-Nya, Dia 'berkuasa' dengan esensi-Nya, bukan 'kekuasaan'-Nya, dan Dia 'hidup' dengan esensi-Nya, bukan dengan 'kehidupan-Nya'.

Selain itu, karena mereka berpendapat bahwa firman Tuhan (*kalāmullah*) adalah hasil pekerjaan-Nya, bukan bagian dari sifat-Nya. Hal ini tentu berakibat pada keyakinan bahwa al-Qur'ān juga diciptakan. Menurut mereka, ucapan adalah hasil struktur huruf-huruf yang tersusun secara teratur. Tidak ada perbedaan antara ucapan Tuhan dan ucapan manusia. Dari sini, dapat dipahami, bahwa prinsip yang dibangun kelompok ini dalam memahami isu-isu teologis berdasarkan pada pendekatan rasionalistik. Preferensi mereka dalam menerapkan pemahaman rasional ini, menempatkan komunitas ini sejajar dengan sekte lain seperti Shī'ah dan Khawārij.¹⁰⁶

Persoalan Penciptaan al-Qur'ān juga menjadi objek diskusi beberapa Orientalis.¹⁰⁷ Mereka menegaskan bahwa masalah ini berkaitan dengan doktrin agama Kristen. Ada kemungkinan bahwa isu ini berasal dari Kristen yang telah mempengaruhi doktrin teologi

¹⁰⁶ Abū al-Ḥasan al-Ash'arī, *Maqālat Islamiyyīn*, 244-245; Ḥasan Maḥmūd al-Shāfi'ī, *al-Madkhal ilā Dirāsah ilm al-Kalām*, (Pakistan: Idārah al-Qur'ān wa al-Ulūm al-Islāmiyyah, 2001), 66.

¹⁰⁷ Mc Donald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutional Theory*, (London: Darf Publishers Limited, 1985), 146-147; Harry Wolfson, *The Philosophy of Kalam*, (Cambridge: Harvard University Press, 1976), 63; Wilferd Madelung, "The Origin of the Controversy Concerning the Creation of the Koran," di dalam *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, (Britain: Ashgate Variorum, 1985), 517-518.

Islam. McDonald menyebutkan:

*"We can have no difficulty in recognizing that it is plainly derived from the Christian Logos and that the Greek Church, perhaps through John of Damascus, has again played a formative part. (Kita tidak mengalami kesulitan dalam mengenali bahwa masalah itu jelas berasal dari Logos Kristen dan Gereja Yunani, mungkin melalui John Damaskus, telah kembali memainkan peran dalam pembentukan bagian [dalam isu tersebut])."*¹⁰⁸

Mc Donald menegaskan bahwa isu Penciptaan al-Qur'ān pada dasarnya dipengaruhi oleh doktrin Logos Kristen. Inilah firman Allah yang melaluinya inkarnasi Yesus terjadi.

Seorang Orientalis lain, Wolfson, menguraikan bahwa masalah ini mirip persoalan atribut terkait dengan Doktrin Trinitas. Dia menganggap bahwa mereka yang percaya al-Qur'ān tidak diciptakan, sama saja seperti orang-orang Kristen yang berpendapat bahwa Yesus putra Maryam tidak diciptakan. Ini merupakan pernyataan al-Ma'mūn (wafat 217 H/ 833 M) dalam instruksi ketika ia mempertanyakan sejumlah Teolog dan para Imam dan Muadzin pada masanya. Wolfson tampaknya tidak setuju dengan sikap Mu'tazilah, karenanya, ia mempromosikan pendirian berdasarkan keyakinannya sendiri.

Di tempat lain, juga diklaim bahwa doktrin sifat-sifat Allah dipengaruhi oleh doktrin Kristen tentang Trinitas. Menyandarkan pada pendapat John Damaskus, Wolfson mendukung ide-idenya tentang cara berdebat dengan umat Islam dengan mengangkat isu Penciptaan al-Qur'ān untuk mendukung doktrin teologis ini. Pernyataan dalam Q.S. al-Nisā' [4]: 171¹⁰⁹ menyebutkan bahwa Yesus

¹⁰⁸ Mc Donald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutional Theory*, 146.

¹⁰⁹ Q.S. al-Nisā' [4]: 171: Sesungguhnya al-Masīh 'Īsā putra Maryam itu adalah utusan Allah dan (yang diciptakan dengan) kalimat-Nya) yang disampaikan-Nya kepada Maryam, dan (dengan tiupan) ruh dari-Nya.

adalah seorang Nabi dan perkataan Allah (*kalimah*).¹¹⁰ Ayat ini, seperti yang disimpulkan oleh John, menyamakan bahwa Yesus sudah ada sebelumnya sebagaimana al-Qur'ān. Keberadaan keduanya tidak diciptakan. Namun menurutnya, seorang Muslim yang baik mempercayai pada firman Allah (*kalāmullah*) tentang keabadian al-Qur'ān dan juga harus berpegang pada keabadian Kristus.¹¹¹

Diskusi di atas menjelaskan persoalan Penciptaan al-Qur'ān yang melibatkan kaum Mu'tazilah dan juga beberapa Orientalis. Setiap kelompok memiliki kepentingannya sendiri dalam merespon ide-ide yang disampaikan pada diskursus teologi ini. Untuk melihat hal itu, kami akan menyoroti topik ini dengan menggali argumen-argumen pemikiran al-Bāqillānī yang relevan merespon masalah ini.

D. Respon al-Bāqillānī terhadap Isu Penciptaan al-Qur'ān

Salah satu tokoh penting Ash'ariyyah, al-Bāqillānī, juga terlibat aktif dalam polemik tentang Penciptaan al-Qur'ān. Argumennya sebagian besar ditujukan kepada kaum Mu'tazilah, kelompok utama yang mengusung ide Penciptaan al-Qur'ān. Mereka memegang prinsip ini dalam rangka untuk mempertahankan pemurnian (*tanzih*) pada esensi Tuhan. Dia melihat, mendengar, dan berbicara melalui esensi-Nya, bukan dengan sifat-Nya.

Sebaliknya, al-Bāqillānī menegaskan bahwa Al-Qur'ān adalah firman Allah, dan itu tidak diciptakan. *Kalām*-Nya adalah salah satu dari sifat-sifat seperti mengetahui, mendengar, dan melihat. Atribut bukanlah Hakikat atau tidak terpisah dari esensi-Nya. Karena itu, ia menegaskan bahwa al-Qur'ān yang merupakan perkataan Allah

¹¹⁰ *Kalimah Allah* adalah merujuk kepada Nabi 'Īsā AS yang telah diciptakan oleh Allah SWT dengan kata '*kun*' (jadilah) tanpa seorang ayah.

¹¹¹ Wolfson, *The Philosophy of Kalam*, 241-242; Wilferd Madelung, "The Origin of Controversy of the Createdness of the Koran," di dalam *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, (Britain: Ashgate Variorum, 1985), 517-518.

(*kalāmullah*) tidak diciptakan.¹¹² Dalam beberapa argumennya, al-Bāqillānī mencoba menguraikan pemikiran teologi Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī, dalam rangka mengembangkan dan menguatkan bangunan epistemologi pendiri kelompok ini.

Pada bab ini, penulis akan memaparkan pembahasan prinsip-prinsip teologis al-Bāqillānī terutama responnya terhadap persoalan Penciptaan al-Qur‘ān, dan mengeksplorasi ide-idenya berhubungan dengan konsep ucapan (*kalām*). Ia mendukung, memperluas dan mengembangkan prinsip pokok Ash‘ariyyah berdasarkan al-Qur‘ān, ḥadīth, dan argumen rasional yang menjadi metodenya dalam wacana teologis.¹¹³ Dengan al-Qur‘ān dan ḥadīth, ia menyandarkan argumen tekstual kepada kedua sumber utama agama Islam yang disesuaikan dengan konteks persoalan yang ada. Penting untuk memahami kerangka berpikir al-Bāqillānī karena kedua sumber tersebut adalah fondasi utama ajaran Islam. Al-Qur‘ān adalah sumber utama prinsip-prinsip Islam, sedangkan ḥadīth Nabi SAW adalah yang menerangkan isinya. Keduanya merupakan dasar utama yang harus menjadi pijakan dalam agama Islam.

Selain bersandarkan kepada al-Qur‘ān dan ḥadīth, al-Bāqillānī juga menggunakan analisis rasional dalam menyusun argumennya. Dalam hal ini, ia menggunakan analogi dan dasar linguistik Arab. Secara historis, metode ini telah dipraktikkan oleh sahabat Nabi SAW, misalnya, Mu‘ādh ibn Jabal ketika ia dikirim ke Yaman.¹¹⁴ Pemahaman

¹¹² Al-Bāqillānī, *Al-Tamhīd*, 268; *al-Insāf*, 56-58.

¹¹³ Al-Bāqillānī, *Al-Insāf*, 30.

¹¹⁴ Telah diceritakan dari para bahwa Sahabat Mu‘ādh ibn Jabal berkata bahwa Rasūlullāh SAW ketika akan mengutus Mu‘ādh ibn Jabal ke Yaman beliau bersabda: “Bagaimana engkau memberikan keputusan apabila ada sebuah peradilan yang dihadapkan kepadamu?”. Mu‘ādh menjawab, “Saya akan memutuskan menggunakan Kitab Allah”. Beliau bersabda: “Seandainya engkau tidak mendapatkan dalam Kitab Allah?” Mu‘ādh menjawab, “Saya akan kembali kepada sunnah Rasūlullāh SAW”. Beliau bersabda lagi: “Seandainya engkau tidak mendapatkan dalam Sunnah Rasūlullāh SAW serta dalam Kitab Allah?”. Mu‘ādh menjawab, “Saya akan berijtihad

terhadap cara al-Bāqillānī berargumentasi, diharapkan dapat memberikan gambaran terhadap posisi teologinya dalam persoalan Penciptaan al-Qur’ān yang berhubungan dengan sifat-sifat Tuhan.

1. Penolakan al-Bāqillānī tentang Penciptaan al-Qur’ān

Konsep penciptaan (*al-khalq*) dan perintah (*al-amr*) memiliki hubungan erat dengan persoalan Penciptaan al-Qur’ān. Kedua kata ini dipahami secara berbeda oleh al-Bāqillānī dan para tokoh Mu’tazilah. Al-Bāqillānī menafsirkan Q.S. al-A’rāf [7]: 54,¹¹⁵ dengan mengelaborasi ide Abū al-Ḥasan al-Ash’arī.¹¹⁶ Menurut al-Ash’arī kedua istilah dalam ayat ini memiliki makna yang berbeda. Kata ‘*al-khalq*’ berarti ‘mencakup semua makhluk’, sedangkan istilah ‘*al-amr*’ berarti ‘perintah’. Menurutnya perintah bukanlah ciptaan, karena firman-Nya terdiri dari beberapa aspek lain; larangan (*nahy*) dan informasi (*khabar*). Jika al-Qur’ān diciptakan di alam, maka itu adalah ciptaan (*khalq*) dan ayat tersebut seharusnya berbunyi “...ingatlah, Bagi-nya penciptaan (dari semua hal) dan penciptaan”.¹¹⁷ Argumen ini memberikan gambaran yang jelas bahwa al-Qur’ān merupakan Firman Tuhan serta tidak diciptakan.

Sebaliknya, ‘Abd al-Jabbār menafsirkan ayat di atas secara berbeda. Dia menjelaskan bahwa kata *al-amr* (perintah) termasuk dalam istilah *al-khalq* (penciptaan). Istilah *al-amr* berarti ‘perintah’ yang disusun dari beberapa kata yang diciptakan. Kata ini adalah

menggunakan pendapat saya, dan saya tidak akan mengurangi”. Kemudian Rasūlullāh SAW menepuk dadanya dan berkata: “Segala puji bagi Allah yang telah memberikan petunjuk kepada utusan Rasūlullāh untuk melakukan apa yang membuat senang Rasūlullāh”. Lihat Abū Dāud Sulaymān ibn al-Ash al-Azdy al-Sijistānī, *Sunan Abi Dāud*, ed. Syu’aib al-Arnaut & Muḥammad Kāmil), Bab. Bagaimana melakukan penghakiman, no. 3592, 5: 444.

¹¹⁵ Q.S. al-A’rāf [7]: 54: ...ingatlah menciptakan dan memerintah hanyalah hak Allah: “إِلَّا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ”

¹¹⁶ Abū al-Ḥasan al-Ash’arī, *al-Ibanah an Usūl al-Diyānah*, 51.

¹¹⁷ Al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, 271.

bagian dari istilah *al-khalq* (ciptaan) Tuhan. Perbedaan kedua istilah ini, menurutnya, tidak memberikan arti khusus, seperti ayat-ayat dalam Q.S. al-Aḥzāb [33]: 37¹¹⁸ dan Q.S. al-Naḥl [16]: 90.¹¹⁹ Di sini ‘Abd al-Jabbār tidak membedakan dua istilah yang dipisahkan oleh kata “a”, karena ia menafsirkan kata *al-amr* (perintah) adalah diciptakan (*makhluq*).¹²⁰

Al-Zamakhsharī berkomentar bahwa maksud Q.S. al-A‘raf [7]: 54 sesuai dengan penjelasan ‘Abd al-Jabbār, di mana istilah ‘*al-amr*’ disimpulkan sebagai ‘kehendak’ (*irādah*), sedangkan ‘*al-khalq*’ adalah ‘penciptaan segalanya’.¹²¹ Tampak ia sepakat dengan gagasan ‘Abd al-Jabbār dalam menafsirkan ayat itu. Konsep keduanya, dan tokoh Mu‘tazilah secara umum, sifat-sifat Allah memiliki hubungan yang erat dengan esensi-Nya. Tuhan menghendaki, melihat, dan berbicara dengan esensi-Nya. Istilah ‘kehendak’ (*irādah*) adalah bagian dari ciptaan-Nya.

Selain itu, jika kita menganalisis ayat-ayat di atas, ‘Abd al-Jabbār terkesan menyamakan fungsi huruf ‘*waw*’ dalam ayat ini untuk mencapai argumen bahwa istilah *al-amr* (perintah) adalah diciptakan. Namun, al-Bāqillānī dalam hal ini memberikan pemahaman yang jelas bahwa kedua istilah itu benar-benar berbeda. Fungsi yang ditunjukkan oleh status huruf ‘*waw*’ memperlihatkan perbedaan kedua kata tersebut.

Perdebatan isu Penciptaan al-Qur’ān juga melibatkan pemahaman atas konsep penciptaan. Hal ni dapat dilihat dari Q.S. al-

¹¹⁸ Q.S. al-Aḥzāb [33]: 37: Dan adalah ketetapan Allah itu pasti terjadi.

¹¹⁹ Q.S. al-Naḥl [16]: 90: “Sesungguhnya Allah menyuruhmu berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan”.

¹²⁰ ‘Abd al-Jabbār, *Mutasyābih al-Qur’ān*, 283-284; *Sharḥ Uṣūl al-Khamsah*, 544.

¹²¹ Al-Zamakhsharī, *Tafsīr al-Kasyāf*, 3: 449-450.

Nahl [16]: 40.¹²² Al-Bāqillānī menganalisis, jika firman Tuhan diciptakan, maka perlu bagi-Nya untuk mengatakan ‘menjadi’ (*kun*) setiap Dia berbicara. Hal tersebut tentu saja merupakan suatu kemustahilan. Ini membuktikan bahwa firman-Nya tidak diciptakan, dan sudah ada sebelumnya.¹²³ Gagasan ini juga diungkapkan oleh al-Ash‘arī dalam *al-Ibānah*, kata ‘*kun*’ merupakan bukti bahwa al-Qur‘ān tidak diciptakan. Jika tidak demikian, maka Tuhan harus terus menerus mengatakan ‘*kun*’ di setiap bagian dari firman-Nya.¹²⁴

Untuk menegaskan argumen ini, al-Bāqillānī mengembangkan gagasannya dalam mengomentari ayat tersebut. Menurut istilah *‘kun fayakūn’* tidak dapat dimaknai sebagai urutan (*tartīb*). Frasa tersebut juga bukan sebuah kata penghubung untuk kalimat sebelumnya. Dalam Q.S. al-Mā‘idah [5]: 95, Q.S. Ṭaha [20]: 61, dan Q.S. al-Mā‘idah [5]: 6, dan beberapa perkataan Arab,¹²⁵ kata ‘*fa*’ mengindikasikan sesuatu yang berhubungan sesuai konteks. Sebagai contoh, seseorang dapat mengerjakan suatu perintah tepat setelah perintah itu disampaikan atau dapat menundanya selama beberapa waktu. Perintah tersebut dapat jadi ia kerjakan setelah seminggu, sebulan, dan bahkan setahun.¹²⁶

Seorang Mufasssir Ash‘ariyyah, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, memperkuat argumen al-Bāqillānī tersebut dengan mengomentari Q.S. Yasin [36]: 82.¹²⁷ Ia menegaskan bahwa firman Tuhan adalah salah satu dari sifat-

¹²² Q.S. al-Nahl [16]: 40: “Sesungguhnya perkataan Kami terhadap sesuatu apabila Kami menghendakinya, Kami hanya mengatakan kepadanya “*kun* (jadilah)”, maka jadilah ia. : إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

¹²³ Al-Bāqillānī, *al-Inṣāf*, 116.

¹²⁴ Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī, *Al-Ibānah*, 65.

¹²⁵ “kalau kamu berbuat buruk padaku, maka aku akan berbuat hal yang sama terhadapmu.: ”كَأَسْوَأَ لَاتَتَّسُونِي”, “kalau kamu memasuki kota Makkah belikan untuk seorang budak, unta, dan pakaian: ”إِذَا دَخَلْتَ مَكَّةَ فَاشْتَرِ لِي عَبْدًا وَبَعِيرًا وَثَوْبًا”

¹²⁶ Al-Bāqillānī, *Al-Tamhīd*, 276.

¹²⁷ Q.S. Yasin [86]: 82: “Sesungguhnya perintah-Nya apabila Dia menghendaki segala sesuatu hanyalah berkata kepadanya “jadilah” maka terjadilah ia.”

sifat-Nya. Pernyataan yang diucapkan dan diekspresikan dalam kata ‘*kaf*’ dan ‘*nun*’, dianggap sebagai sesuatu yang baru bagi lawan bicara atau penerima.¹²⁸

Sebaliknya, ‘Abd al-Jabbār memiliki penafsiran yang berbeda terhadap Q.S. Yasin [36]: 82. Dia menegaskan bahwa kata ‘*an*’ dalam ayat tersebut memiliki relasi makna dengan kata berikutnya. Ketika dua huruf ini dihubungkan dengan kata kerja sekarang (*al-fi’l al-mudhāri’*) berarti peristiwa di masa depan memerlukan hal-hal baru. Kata ‘*kun*’ sendiri merupakan indikasi bahwa pernyataan itu merujuk pada urutan kejadian yang baru. Kata ini juga diikuti istilah ‘sesuatu yang tercipta’ (*al-mukawwan*). Suatu aktivitas yang tidak independen, dan diikuti oleh hal baru lain. Yang mengikutinya bukanlah sesuatu yang bersifat *qadīm* (*azālī*), sebagaimana Pencipta abadi yang tidak didahului oleh apa pun.

Kata lain yang menjadi argumen perdebatan kedua pihak adalah adanya kata ‘jika’ (*idzā*). Kata ini merujuk kepada sesuatu yang akan datang, jika dikaitkan dengan bentuk lampau (*al-fi’l al-mādzī*). ‘Abd al-Jabbār, dalam konteks ayat ini, menolak pendapat kaum Ash‘ariyyah yang mengkritik penciptaan *kalām*-Nya. Menurut mereka kata ‘*kun*’ perlu diucapkan oleh Tuhan setiap kali Dia berbicara. Baginya untuk memulai suatu ucapan, Tuhan tidak perlu mengatakan kata itu setiap kali, karena Dia memiliki banyak cara untuk melakukannya. Situasinya seperti pepatah Arab¹²⁹ yang menggambarkan bahwa ia akan memberikan uang bagi siapapun yang datang kepadanya. Pemberian itu diberikan berdasarkan kebutuhan (*‘ala al-qadr*), serta karena rasa hormatnya. Tidak setiap yang datang diberikan uang.¹³⁰ ‘Abd al-Jabbār mencoba menafsirkan ayat itu lebih berfokus pada sisi linguistiknya. Dia berpendapat bahwa struktur dan fungsi kalimat

¹²⁸ Muḥammad al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1983), 26: 112.

¹²⁹ ‘*satu dirham bagi siapapun yang mengunjungiku*’: عطيتي لمن زارني درهم ;
“penghormatanku bagi siapapun yang datang sambil berdiri”: تعظيبي لمن دخل علي القيام

¹³⁰ ‘Abd Al-Jabbār, *Sharḥ Usūl al-Khamsah*, 562.

harus sesuai dengan aturan konstruksi gramatikal.

Sebaliknya, argumen al-Bāqillānī didasarkan pada kecenderungan meneliti fitur linguistik yang difokuskan pada fungsi pengecualian. Gagasan ini adalah upaya untuk mengembangkan argumen penolakan terhadap doktrin Penciptaan al-Qur’ān.

Wacana Penciptaan al-Qur’ān juga terkait erat dengan pemahaman atas makna kata ‘*dzikir*.’ Kata ini disebutkan beberapa kali al-Qur’ān dan memiliki makna yang berbeda-beda, tergantung pada konteksnya. Al-Bāqillānī memaknai kata ‘*dzikir*’ dalam Q.S. al-’Anbiyā [21]: 2¹³¹ sebagai ‘al-Qur’ān’. Ia berargumen Allah Swt tidak berfirman dalam Kitab-Nya dengan pernyataan “*tidak pernah datang kepada mereka kecuali itu adalah pesan baru dan pengingat (al-Qur’ān) dari Tuhan mereka*”.¹³² Oleh karena itu, istilah *dzikir* di sini bersifat *qadīm*, yang sama sekali berbeda dari makhluk.

Al-Bāqillānī juga memberikan alternatif terjemahan kata ‘*dzikir*’ yang berarti ‘nasihat nabi’ bagi manusia. Makna ‘*dzikir*’ seperti ini terkandung dalam Q.S. al-Ghāshiyah [88]: 21,¹³³ dan beberapa kalimat Arab lain.¹³⁴ Argumen ini juga didukung oleh fakta sejarah yang mana orang-orang Quraysh bersedia secara serius mendengarkan al-Qur’ān.¹³⁵ Ini menggambarkan mereka itu benar-benar merespon pesan al-Qur’ān dan strukturnya, pada saat awal dakwah Islam melalui penyampaian wahyu-wahyu-Nya.

Sebaliknya, ‘Abd al-Jabbār mengungkapkan pandangan berbeda dalam memahami istilah ‘*dzikir*’. Dia menegaskan bahwa kata itu

¹³¹ “Tidak datang kepada mereka satu ayat Al-Qur’ān pun yang baru (diturunkan) dari Tuhan mereka.”

¹³² Penambahan kata ‘*kecuali*’ pada pernyataan al-Bāqillānī bertujuan untuk menolak terhadap para oposisinya.

¹³³ فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ, “Maka, berilah peringatan karena sesungguhnya kamu hanyalah orang yang memberi peringatan.”

¹³⁴ “seseorang yang menghadiri majlis dzikir (*majlis al-dzikr*).”

¹³⁵ Setelah mereka mendengarkan al-Qur’ān, mereka menganggap bahwa syair itu terdiri dari makna dan rangkaian kata yang indah. Lihat al-Bāqillānī, *Al-Inṣāf*, 121.

berarti 'al-Qur'ān'. Ini karena terdapat istilah 'yang diturunkan' (*munazzal*) kepada manusia dalam ayat tersebut. Argumen lain 'Abd al-Jabbār didasarkan kepada Q.S. al-Hijr [15]: 9,¹³⁶ yang menyatakan bahwa al-Qur'ān dilindungi oleh Allah SWT. Ia berpendapat al-Qur'ān merupakan sesuatu yang senantiasa ada dalam pemeliharaan Tuhan. Hal ini menunjukkan bahwa al-Qur'ān ialah sebuah ciptaan baru (*muḥdath*). Semua hal yang sudah ada sebelumnya (*qadīm*), akan benar-benar bebas dari pemeliharaan apapun. Argumen yang disusun 'Abd al-Jabbār ini benar-benar menunjukkan keteguh pada doktrin Penciptaan al-Qur'ān. Konsekuensi dari hal tersebut ialah terjadinya generalisasi pemaknaan terhadap sebagian besar istilah '*dhikr*' yang diartikan sebagai 'al-Qur'ān'.

Sementara itu, al-Bāqillānī berpandangan bahwa makna istilah '*dhikr*' dalam beberapa ayat sekilas tampak sesuai dengan konteks persoalan Penciptaan al-Qur'ān. Prinsip ini juga diikuti oleh beberapa Mufasssīr dan Teolog sebelum dan sesudahnya.¹³⁷ Al-Rāzī, dalam mengomentari Q.S. al-'Anbiyā [21]: 2, menyimpulkan bahwa tidak semua kata '*dhikr*' dalam al-Qur'ān menunjukkan makna hal baru yang diciptakan (makhluk). Beberapa ayat memang menunjukkan makna tersebut, namun pada ayat lain kata '*dhikr*' tidak berarti sesuatu yang diciptakan.¹³⁸ Di sini, al-Rāzī mendukung pandangan Ash'ariyyah tentang penafsiran ayat yang berkaitan dengan penolakan terhadap gagasan Penciptaan al-Qur'ān.

¹³⁶ Q.S. al-Hijr [15]: 9: "Sesungguhnya Kami lah yang menurunkan al-Qur'ān, dan sesungguhnya Kami benar-benar memeliharanya."

¹³⁷ Abū Ṭāhir Ya'kūb al-Fairūz Zabādī, *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr ibn Abbās*, (Beirut: Dar al-Fikr, tanpa tahun), 268-269; al-Ṭabarī dalam tafsirnya pada surat Q.S. al-'Anbiyā [21]: 2, menegaskan makna '*dzikr*' adalah 'pengingat' dan 'nasehat'. Maka konteks ayat ini al-Qur'ān sebagai 'pengingat' dan 'nasehat' untuk manusia. Pendapat ini diikuti oleh al-Bāqillānī dalam argumennya. Lihat Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ay al-Qur'ān*, ed. 'Abd Allāh ibn Abdul Muhsin al-Turki, (Kairo: Hijr, 2001), 16: 222.

¹³⁸ Al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātih al-Ghayb*, 22: 140-141.

Isu Penciptaan al-Qur'ān juga disebabkan adanya perbedaan penafsiran terhadap istilah *'ja'ala'* dalam beberapa ayat al-Qur'ān. Khalifah al-Ma'mūn dalam salah satu instruksinya mengemukakan isu ini dengan mengutip Q.S. al-Zukhruf [43]: 3.¹³⁹ Khalifah menggunakan penafsiran ayat ini untuk menguji pemahaman dan posisi beberapa Ulama dan Muadzin mengenai persoalan Penciptaan al-Qur'ān.¹⁴⁰ Al-Ma'mūn cenderung mengikuti pola berpikir kaum Mu'tazilah dalam interpretasi nas-nas agama. Berdasarkan komentar yang dinyatakan dalam suratnya, ia menafsirkan kata *'ja'alnā'* dengan arti 'kami menciptakan'. Makna yang sama juga terdapat dalam Q.S. al-'Anbiyā [21]: 30.¹⁴¹ Penafsiran ini senada dengan Mufassir Mu'tazilah, al-Zamakhsharī. Ia menyebutkan istilah *'ja'alnāhu'* (kami membuatnya) berarti *'khalaqnāhu'* (kami menciptakannya) yang memerlukan satu objek.¹⁴²

Namun sebaliknya, al-Bāqillānī menolak pendapat ini melalui analisisnya mengenai istilah ini. Menurutnya kata *'ja'ala'* memiliki tiga penafsiran. Pertama kata *'ja'ala'* berarti 'menamakan', sebagaimana disebutkan dalam Q.S. al-Ḥijr [15]: 91,¹⁴³ Q.S. al-Zukhruf [43]: 19,¹⁴⁴ Q.S.

¹³⁹ Q.S. Yūsuf [12]: 2: "Sesungguhnya Kami menurunkannya berupa al-Qur'ān berbahasa Arab agar kamu memahaminya".

¹⁴⁰ Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tarīkh Ṭabarī*, ed. Muḥammad Abul Fadhl Ibrahim, (Kairo: Dār al-Ma'ārif), 5: 632-635.

¹⁴¹ Q.S. al-'Anbiyā [21]: 30: "...dan dari air Kami jadikan segala sesuatu yang hidup. Maka mengapakah mereka tiada beriman."

¹⁴² Al-Zamakhsharī, *al-Kassayf*, 5: 425.

¹⁴³ Q.S. al-Ḥijr [15]: 91: "(yaitu) orang-orang yang telah menjadikan Al-Qur'ān itu terbagi-bagi."

¹⁴⁴ Q.S. al-Zukhruf [43]: 19: "Dan mereka menjadikan malaikat-malaikat mereka itu adalah hamba-hamba Allah Yang Maha Pemurah sebagai orang-orang perempuan. Apakah mereka menyaksikan penciptaan malaikat-malaikat itu? Kelak akan dituliskan persaksian mereka dan mereka akan dimintai pertanggungjawaban."

Ibrāhīm [14]: 30,¹⁴⁵ Q.S. al-Māidah [5]: 103¹⁴⁶ dan lain-lain. Kedua, istilah ini dapat berarti ‘membuat’.¹⁴⁷ Dalam ayat-ayat ini, status bahasa Arab memiliki peran penting untuk membedakan antara al-Qur’ān, alkitab (*al-Injīl*), dan Perjanjian Lama (*al-Taurāt*). Dua kitab suci terakhir menggunakan dua bahasa yang berbeda; Bahasa Ibrani dan Suryani. Ketiga, biasanya dalam dasar linguistik Arab, kata ‘*ja’ala*’ memerlukan dua objek berbeda dalam kalimatnya yang berarti ‘menamakan’. Ketika susunan kata terbentuk hanya untuk satu objek saja, maka artinya menjadi ‘menciptakan’. Namun, ayat yang kita bahas di atas sebenarnya memiliki dua objek berbeda, oleh karena itu, artinya menjadi ‘menamakan’.¹⁴⁸

Di sini, al-Bāqillānī berusaha mengembangkan lebih jauh argumen bantahan Penciptaan al-Qur’ān yang tidak disebutkan oleh pendahulunya, Abū al-Ḥasan al-Ash’arī. Istilah ‘*ja’ala*’ memiliki perbedaan makna, sesuai dengan konteks ayat di mana kata itu disebutkan. Pendapat ini juga didukung oleh ahli bahasa Arab, Ibn Manẓūr (wafat 711 H/ 1312 M). Dalam Kamus *Lisān al-‘Arab*, kata ‘*ja’ala*’ ditempatkan dalam tiga arti yang berbeda yaitu ‘menamakan’, ‘membuat’, dan ‘mencipta’.¹⁴⁹ Semua arti ini tergantung pada konteks struktur dan latar belakang ayat yang memuat kata tersebut.

Masalah lain yang berkaitan dengan isu Penciptaan al-Qur’ān adalah perbedaan interpretasi pada Q.S. al-Isrā’ [17]: 86.¹⁵⁰ Ayat ini

¹⁴⁵ Q.S. Ibrāhīm [14]: 30: “Orang-orang kafir itu telah menjadikan sekutu-sekutu bagi Allah...”

¹⁴⁶ Q.S. al-Māidah [5]: 103: “Allah tidak akan sekali-kali mensyariatkan adanya bahirah, saibah, wasilah dan ham. Akan tetapi orang-orang kafir membuat-buat kedustaan kepada Allah, dan kebanyakan mereka tidak mengerti.”

¹⁴⁷ Q.S. al-Zukhruf [43]: 3: “Sesungguhnya Kami menjadikan al-Qur’ān dalam bahasa Arab supaya kamu memahaminya.”; إنا جعلنا قرآنا عربيا

¹⁴⁸ Al-Bāqillānī, *Al-Insāf*, 123.

¹⁴⁹ Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, 637-638.

¹⁵⁰ “Dan sesungguhnya jika kami menghendaki, niscaya Kami lenyapkan apa yang telah kami wahyukan kepadamu...”; ولئن شئنا لنذهبن بالذى أوحينا إليك...

menjelaskan bahwa Allah SWT jika berkehendak, dapat menghapus ayat yang diwahyukan kepada Nabi Muḥammad SAW. Ayat ini ditafsirkan secara berbeda oleh beberapa tokoh Mu'tazilah, di antaranya Abū Abū al-Qāsim al-Ka'bi al-Balkhī w. 319 H/ 931 M) dan Abū al-Qāsim Jār Allāh Maḥmud ibn 'Umar al-Zamakhsharī (w. 1074 atau 1075 H/ 1143 atau 1144 M). Keduanya menyimpulkan makna ayat ini sebagai bukti bahwa al-Qur'ān adalah diciptakan. Mereka berargumen, jika *kalamullāh* sudah ada sebelumnya (*qadīm*), tidak mungkin untuk dihapus dari manusia.¹⁵¹ Menurut mereka, ayat ini menerangkan bahwa sesuatu yang mungkin hilang dan lenyap harus dikategorikan sebagai ciptaan, karena berasal dari Tuhan.

Namun, bagi al-Bāqillānī, sesuatu yang hilang dalam konteks itu hanyalah memori (*al-ḥifdz*) dan huruf (*al-rasm*), sedangkan hafalan (*al-mahfūd*) tetap ada. Inilah firman Tuhan (*Kalāmullāh*) sebagai makna yang ada di dalam diri. Hal ini dikuatkan dengan narasi yang dinyatakan oleh Ibn Mas'ūd.¹⁵² Jawaban ini jelas menunjukkan bahwa ingatan (*al-ḥifdz*) dan huruf (*al-rasm*) dapat hilang, sedangkan sesuatu yang dihafal dan ditulis (*al-mahfūd wa al-maktūb*), merupakan firman-Nya, tidak mungkin menghilang¹⁵³ karena itu adalah makna dari aspek-aspek itu. Dengan kata lain, hilang yang dimaksud dalam

¹⁵¹ Lihat Abū al-Qāsim al-Ka'bi al-Balkhī, *Tafsīr Abū al-Qāsim al-Ka'bi al-Balkhī*, ed. Khadr Muḥammad Nabhan, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2007), 257; Abū al-Qāsim Jār Allāh Maḥmud ibn 'Umar al-Zamakhsharī, *al-Kassāf an Haqāiq al-Tanzīl wa Uyūn al-Aqāwil fi Wujūh al-Ta'wīl*, ed. Muḥammad Shadik al-Qamhawi, (Syirkah Maktbah wa Matba'ah Mustafā al-Bābi al-Halabī wa Awlādih, 1972), 2: 464-465.

¹⁵² "perbanyak bacaan Al-Qur'ān kalian sebelum ini dihapus." Seseorang kemudian bertanya kepada beliau: "bagaimana ini bisa dihapuskan, padahal kita telah menghafalkan di hati dan menuliskannya di mushaf. Ibn Mas'ūd merespon "hafalan itu mudah hilang dari hati. Demikian pula huruf (mudah hilang) dari buku-buku kita. Lihat Abū Muḥammad 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Raḥmān al-Fadl al-Dārimī. *al-Musnad al-Jāmi'*, ed. Nabil ibn Hasyim ibn 'Abd Allāh al-Ghamri, (Beirut: Dār al-Basyāir al-Islāmiyyah, 2013), Bab Keutamaan al-Qur'ān, no. 3661, 762.

¹⁵³ Al-Bāqillānī, *al-Inṣāf*, 125.

ayat tersebut ialah semacam penghapusan pengetahuan dari hati maupun dari kitab (*musḥaf*), dan ini tidak dapat disimpulkan bahwa firman Tuhan adalah diciptakan (*muḥdath*).¹⁵⁴ Al-Rāzī juga menjawab gagasan al-Ka'bi. Menurutnya argumen yang disebutkan tidak valid. Lebih jauh, ia menekankan bahwa dengan kemurahan Tuhan, āl-Qur'ān tetap berada di hati orang-orang yang berilmu dan beriman. Rahmat dan kasih sayang diberikan atas umat Islam bahwa āl-Qur'ān dibuat mudah untuk dipelajari bagi siapapun, serta ayat-ayatnya tetap berada dalam ingatan orang-orang itu.¹⁵⁵

Untuk menggali argumen yang lebih jauh terhadap Penciptaan al-Qur'ān, perlu kiranya kita mengutip ḥadīth Nabi SAW yang menerangkan tentang perbandingan antara firman Tuhan (*kalāmullah*) dan ucapan manusia (*kalām al-Makhluk*).¹⁵⁶ Al-Bāqillānī menjelaskan isi ḥadīth ini bahwa firman-Nya tidak ada bandingan dengan ucapan lain. Ini adalah pernyataan tertinggi dari Sang Pencipta. Ia berargumen bahwa ḥadīth ini mendukung status al-Qur'ān sebagai *Kalāmullah* yang tidak diciptakan. Hal ini karena eksistensi Allah SWT yang *Qadīm* dan Abadi, sedangkan yang lain adalah makhluk yang diciptakan. Firman-Nya tidak bisa disamakan begitu saja dengan ucapan manusia yang memang ada asal usulnya.

Al-Bāqillānī juga berargumen dengan ḥadīth lain yang relevan untuk menolak doktrin Penciptaan al-Qur'ān.¹⁵⁷ Informasi ini

¹⁵⁴ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātīḥ al-Ghayb*, 11: 54-56.

¹⁵⁵ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātīḥ al-Ghayb*, 21: 54-55.

¹⁵⁶ Nabi Muḥammad SAW bersabda "superioritas firman Allah dibandingkan dengan ucapan lain seperti superioritas Allah terhadap makhluk-Nya". Ini diriwayatkan oleh Abū 'Isā Muḥammad ibn 'Isā ibn Shūrah, *Sunan al-Tirmidzī*, ed. Ibrahim Udwah Audh, (Kairo: Syirkah Maktabah wa Matba'ah al-Mustafā al-Bab al-Halabī, 1977), Bab. Faḍīlah al-Qur'ān, no. 2926, 5: 184.

¹⁵⁷ Diriwayat oleh Abū Dardā', beliau bertanya kepada Rasūlullāh SAW tentang al-Qur'ān. Beliau menjawab bahwa al-Qur'ān tidak diciptakan. Lihat 'Alī ibn Mūsā' al-Bayhaqī, *Sunan al-Bayhaqī*, ed. Abdul Qadir al-Atha, (Beirut: Maktabah As-Suwadī, tanpa tahun), Bab tentang Nama dan Sifat, no. 542, 1: 605-606.

didukung oleh fakta bahwa ‘Alī ibn Abī Ṭālib menolak arbitrase dan tidak percaya dengan kelompok Khawārij dengan mengatakan “*Demi Allah, saya tidak berhakim dengan makhluk (makhlūq) tapi saya berhakim dengan al-Qur’ān*”. Informasi ini disetujui secara sah dan valid oleh para peneliti ḥadīth dan sejarawan, karena tidak ada satu pun dari mereka yang mendapatkan kelemahan fakta ini.¹⁵⁸ Peristiwa bersejarah ini menjadi dasar al-Qur’ān sebagai pedoman tertinggi dalam penyelesaian konflik di kalangan umat Islam.

Masalah lain terkait dengan penafian Penciptaan al-Qur’ān adalah adanya perbedaan pandangan tentang penafsiran istilah ‘*syai*’ (sesuatu). Istilah ini disebutkan dalam al-Qur’ān dalam konteks bermacam-macam. Generalisasi arti ‘*syai*’ sebagai ‘segala sesuatu’, telah menghasilkan berbagai persepsi tentang konteks ayat yang menyebutkannya. Pangkal masalah ini dapat ditelusuri kembali ke peristiwa *Miḥnah*, di mana al-Ma’mūn memutuskan menguji beberapa Ulama dan Muadzin dengan pertanyaan apakah al-Qur’ān diciptakan atau tidak, dan Al-Qur’ān itu sesuatu benda (*syai*) atau bukan.¹⁵⁹ Cara ini digunakan untuk memaksa para ulama untuk mengkonfirmasi al-Qur’ān adalah sesuatu yang diciptakan.

Namun demikian, al-Bāqillānī berpendapat istilah ‘*syai*’ dalam Q.S. al-Ra’ad [13]: 16 memiliki arti yang berbeda.¹⁶⁰ Dia menolak istilah ini dipahami sebagai ‘benda’ yang muncul dari ketiadaan. Istilah ini menandakan keberadaan permanen (*maujūd thābit*) dan itu tidak menunjuk kepada makhluk. Tuhan itu Abadi dan terus menerus ada. Selain itu, istilah ‘*syai*’ (sesuatu) juga dapat menunjukkan kata tertentu (*khushūṣ*), bukan yang umum (*umūm*). Istilah ini mencakup

¹⁵⁸ Al-Bāqillānī, *al-Inṣāf*, 117. Lihat informasi lebih lanjut tentang peristiwa ini di Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tārīkh Ṭabarī*, ed. Muḥammad Abū al-Fadhl Ibrahim, (Kairo: Dar al-Maarif, tanpa tahun), 5: 66.

¹⁵⁹ Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tārīkh Ṭabarī*, ed. Muḥammad Abū al-Fadhl Ibrahim, (Kairo: Dar al-Maarif, tanpa tahun), 8: 367-368.

¹⁶⁰ Q.S. al-Ra’ad [13]: 16: “Allah adalah pencipta segala sesuatu”: الله خالق كل شيء

semua makhluk Allah yang diciptakan, sementara sifat-sifat-Nya sudah ada sebelumnya (*qadīm*) dan abadi.

Argumen lebih lanjut diungkapkan oleh al-Rāzī. Ia menafsirkan istilah ‘*syai*’ dari Q.S. al-An‘ām [6]: 101,¹⁶¹ dan 102.¹⁶² Menurut ayat-ayat ini harus dianalisis berdasarkan konteks yang sesuai. Kata-kata tersebut adalah istilah umum untuk merujuk kepada semua makhluk, yang membutuhkan pengecualian tertentu yang diketahui melalui indikatornya (*dalāil*). Melalui ungkapan yang spesifik (*khusūṣ*), akan diketahui pernyataan umum (*umūm*). Istilah ‘*syai*’ dapat berarti ‘segalanya’. Sementara dalam perspektif Mu‘tazilah arti ‘pencipta segalanya’ dapat juga mencakup penafian semua atribut (*sifāt*) Tuhan, yang mengarah pada gagasan Penciptaan al-Quran. Hal ini dikarenakan Tuhan tidak memiliki atribut ucapan.¹⁶³

Kaum *Mu‘tazilah* menafsirkan istilah ‘*shai*’ pada beberapa ayat al-Qur‘ān dengan cara yang berbeda. ‘Abd al-Jabbār menyimpulkan istilah ‘*shai*’ dalam Q.S. al-An‘ām [6]: 101 dan 102¹⁶⁴ mirip seperti interpretasi al-Bāqillānī di atas. Dia menjelaskan bahwa arti kata itu tidak boleh digeneralisasi, karena maknanya memiliki konteks tertentu. Arti “...menciptakan segala sesuatu” adalah bahwa Tuhan tidak menciptakan segalanya. Dia tidak menciptakan kebenaran dan kepaluan, keadilan dan ketidakadilan, tirani dan ketidaktauan. Penafsiran semacam ini menyiratkan bahwa Allah SWT menciptakan sesuatu yang negatif yang tidak mungkin dan bertentangan dengan sifat-Nya. Dia Maha Agung dan ciptaan-Nya bukan untuk menghina menurunkan Keagungan-Nya. Makna dari ayat-ayat itu harus dikaitkan dengan konteks yang menunjuk pada keagungan Allah

¹⁶¹ Q.S. al-An‘ām [6]: 101: “Dia menciptakan segala sesuatu”: خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ

¹⁶² Q.S. al-An‘ām [6]: 102: “...Pencipta segala sesuatu...”: خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ...

¹⁶³ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Taḥfīr al-Kabīr wa Maḥāṭib al-Ghayb*, 19: 35.

¹⁶⁴ Q.S. al-An‘ām [6]: 102: “Dia menciptakan segala sesuatu”: خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ; Q.S. al-An‘ām [6]: 102: “...Pencipta segala sesuatu...”: خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ...

SWT.¹⁶⁵ Semua berisi hal-hal positif.

Sementara dalam *al-Mughnī*, ‘Abd al-Jabbār memandang al-Qur’ān dan ucapan Tuhan lainnya sebagai sesuatu (*shai*) yang berasal dari niat dan kemauan. Hal ini karena ia menganggapnya sebagai ciptaan yang mirip dengan makhluk lain seperti langit dan bumi.¹⁶⁶ Dari sini, penulis melihat ketidakkonsisten ‘Abd al-Jabbār dalam menafsirkan sebuah konsep. Di Dalam *al-Mughnī*, ia berusaha menggeneralisasi makna istilah ‘sesuatu’ (*shai*) yang bertentangan dengan prinsip-prinsip dalam menafsirkan ayat-ayat di atas.

Diskusi di atas menjelaskan argumen al-Bāqillānī yang menentang konsep Penciptaan al-Qur’ān. Dengan mengutip sejumlah ayat al-Qur’ān dan ḥadīth yang didukung dengan argumen-argumen rasional, ia menyimpulkan bahwa al-Qur’ān adalah Firman Allah (*kalāmullah*). Arti kata ‘ucapan’ (*kalām*) dan konsepsi al-Bāqillānī mengenai kata tersebut akan diurai pada pembahasan berikut ini.

2. Definisi Berbicara (*Kalām*)

Sejumlah Teolog memiliki pemahaman yang berbeda ketika mendefinisikan istilah ‘berbicara’ (*kalām*). Mereka berpendapat bahwa berbicara (*mutakallim*) adalah salah satu sifat Allah SWT yang juga memiliki enam sifat lainnya seperti melihat, mendengar, mengetahui, berkehendak, hidup, dan berkuasa. Atribut-atribut tersebut adalah masuk dalam kategori *al-sifāt al-ma‘anī*.¹⁶⁷ Sebaliknya, kaum Mu‘tazilah berpendapat bahwa Tuhan memiliki sifat-sifat

¹⁶⁵ ‘Abd al-Jabbār, *Mutashābih al-Qur’ān*, 251-254.

¹⁶⁶ ‘Abd al-Jabbār, *Al-Mughnī*, 7: 208-209.

¹⁶⁷ Al-Juwaynī membagi sifat menjadi dua: sifat diri (*ṣifah al-nafs*) and sifat maknawi (*ṣifah al-ma‘nā*). Pertama adalah semua sifat yang dikembalikan kepada esensi tidak sebagai tambahannya. Sementara yang kedua semua sifat esensi sesuatu yang berperan juga sebagai tambahan pada esensinya, seperti mengetahui (*‘ālim*) dan berkuasa (*qādir*). Lihat *al-Irshād ilā Qawati’ al-Adilla Fi Uṣūl al-I’tiqād*, (Kairo: Maktba al-Kanjī: 1950), 30-31; *al-Syāmīl*, 308; Al-Ghazzālī, *al-Iqtisād fī al-I’tiqād*, ed. Inshaf Ramadhan, (Beirut: Dār Qutaiba, 2003), 99.

dengan Esensi-Nya. Ini untuk menghindari keberagaman pada Zat-Nya. Oleh karena itu, mereka dipanggil dengan istilah *ahl al-tanzīh* (orang-orang yang mensucikan).¹⁶⁸

Dalam mendefinisikan konsep berbicara (*kālam*), al-Bāqillānī memperkenalkan idenya untuk menguatkan pandangan Ash‘ariyyah. Dia mendefinisikan konsep ini sebagai berikut:

الكلام هو معنى قائم في النفس يعبر عنه بهذه الأصوات المقطعة والحروف
المنظومة

“Ucapan adalah makna yang ada dalam jiwa diekspresikan dengan suara-suara terputus dan melalui huruf-huruf yang tersusun”.¹⁶⁹

Dia menambahkan bahwa aktivitas berbicara juga ditunjukkan oleh adanya tanda, simbol, susunan, dan tulisan. Aspek-aspek ini mengungkapkan berbagai bagian dari ucapan yang berisi: perintah (*amr*), larangan (*nahy*), informasi (*khabar*), dan permohonan informasi (*istikhbār*). Itu semua tidak dianggap sebagai perintah dan larangan, jika tidak memiliki keterkaitan apapun termasuk relasi kepada hati nurani seseorang yang berucap atau pembicara.

Argumen al-Bāqillānī ini disajikan dengan mengutip Q.S. Āli ‘Imrān [3]: 41,¹⁷⁰ Q.S. al-Mujādilah [58]: 8,¹⁷¹ dan Q.S. al-Mulk [67]: 13,¹⁷²

¹⁶⁸ Ḥasan Maḥmūd al-Shāfi‘ī, *al-Madkhal ilā Dirāsah ilm al-Kalām*, (Pakistan: Idārah al-Qur’ān wa al-Ulūm al-Islāmiyyah, 2001), 66.

¹⁶⁹ Al-Bāqillānī, *al-Taqrīb*, 2: 317; Ibn Khaldūn, *Muqaddimah ibn Khaldūn*, (Beirut: Dār al-Qalam, 1992), 474.

¹⁷⁰ Allah berfirman: “Tandanya bagimu, kamu tidak dapat berkata-kata dengan manusia selama tiga hari, kecuali dengan isyarat”.

¹⁷¹ “Dan mereka mengatakan kepada diri mereka sendiri: ‘Mengapa Allah tidak menyiksa kita disebabkan apa yang kita katakan itu?’”

¹⁷² “Dan rahasiakanlah perkataanmu atau lahirkanlah; sesungguhnya Dia Maha Mengetahui segala isi hati.”

sekaligus menegaskan bahwa suatu pembicaraan tidak dianggap sebagai ucapan yang benar kecuali melibatkan kegiatan-kegiatan yang mengekspresikan makna tersembunyi dalam jiwa dan apa yang muncul dari seorang pembicara. Hal tersebut dimanifestasikan dengan indikator-indikator tertentu.¹⁷³ Selain itu, definisi konsep bicara juga diperjelas oleh al-Qur'ān tentang gambaran orang munafik. Dalam Q.S. al-Munāfiqūn [63]: 1,¹⁷⁴ digambarkan bahwa mereka mendustakan kenabian Muḥammad SAW di dalam hati. Mereka meyakini bahwa beliau bukanlah seorang nabi, dan ini adalah kebalikan dari pernyataan lisan yang menyatakan pengakuannya sebagai Nabi SAW. Sikap seperti ini, menurut al-Bāqillānī, bertentangan dengan makna yang ada pada diri seseorang, sebagaimana diungkapkan dalam pepatah Arab 'Sesungguhnya berbicara itu ungkapan di dalam hati, dan sungguh lisan bagi ucapan adalah sebagai buktinya'.¹⁷⁵ Oleh karena itu, al-Bāqillānī menyimpulkan ucapan (*kalām*) adalah "makna yang ada di dalam jiwa diekspresikan melalui suara dan huruf yang disusun secara teratur".¹⁷⁶

Definisi ini juga diberikan oleh seorang *Mutakallim* setelahnya, al-Jūwainī. Dia mendefinisikan konsep 'ucapan' (*kalām*) sebagai "ungkapan yang ada di dalam jiwa, ditunjukkan dengan ekspresi dan tanda (*isyārāt*)". Menurutnya makna dalam jiwa sebagai pemikiran aktif, ditunjukkan dengan ekspresi dan tanda-tanda yang tepat.

¹⁷³ Al-Bāqillānī, *Al-Taqrīb wa al-Irshād*, (Beirut: al-Risālah Publisher, (1998), 1: 317. Selanjutnya disebut *al-Taqrīb*.

¹⁷⁴ "Apabila orang-orang munafik datang kepadamu, mereka berkata: 'Kami mengakui, bahwa sesungguhnya kamu benar-benar Rasul Allah'. Dan Allah mengetahui bahwa sesungguhnya kamu benar-benar Rasul-Nya; dan Allah mengetahui bahwa sesungguhnya orang-orang munafik itu benar-benar orang pendusta."

¹⁷⁵ Al-Bāqillānī, *Al-Taqrīb*, 2: 317: إن الكلام لفي الفؤاد و إنما جعل اللسان على الكلام دليلاً

¹⁷⁶ Ibid.

Konsep berbicara ini mengacu pada atribut diri (*ṣifat al-naḥs*).¹⁷⁷ Selain itu, untuk menguatkan pendapat ini, al-Jūwainī menggambarkan pernyataan seseorang yang memerintahkan sesuatu kepada pelayannya. Orang yang ditunjuk harus mematuhi perintah tersebut secara tulus dengan hati nuraninya (*wijdān*). Pernyataan itu tergantung pada konteks ucapan apakah menjadi anjuran (*mustaḥab*), pembolehan (*mubāḥ*), atau larangan (*nahyn*).¹⁷⁸

Lebih lanjut, murid beliau, al-Ghazālī, juga mendefinisikan istilah ‘ucapan’ dalam merespon pendapat orang-orang Mu‘tazilah. Definisi ini dinyatakan di dalam Kitab *al-Mustasfā*, yang merujuk pada makna (*ma’nā*) dan objek yang ditunjukkan (*madlūl*). Yang pertama adalah sebagai sesuatu yang *qadīm*, sedangkan yang kedua aspek struktur (*alfādz*) adalah sesuatu yang diadakan. Sehubungan dengan konsep firman Tuhan (*kalāmullah*), ia menambahkan bahwa Tuhan sendiri adalah *qadīm* termasuk juga atribut firman-Nya.¹⁷⁹

Kedua tokoh Ash‘arīyyah ini mendefinisikan konsep ‘ucapan’ (*kalām*) terdiri dari dua aspek utama; makna dalam jiwa (*al-ma’nā al-qāim bi al-naḥs*) dan ekspresi (*al-‘ibārāt*), terutama didasarkan pada struktur kata dan kalimat.

Kalangan Mu‘tazilah mengeluarkan kedua elemen penting tersebut dari definisi *kalām*. Mereka menegaskan pengertian yang berbeda dari istilah ‘ucapan’ (*kalām*). ‘Abd al-Jabbār mendefinisikannya dengan “segala yang tersusun dari dua kata atau lebih, atau dari huruf-huruf tertentu”.¹⁸⁰ Dalam kritiknya kepada

¹⁷⁷ Al-Juwaynī, *al-Irshād ilā Qawātī’ al-Adilla Fī Uṣūl al-I’tiqād*, (Kairo: Maktba al-Kanji: 1950), 30-31; *al-Syamil*, 308.

¹⁷⁸ Al-Juwaynī, *al-Irshād ila Qawātī’ al-Adilla Fī Uṣūl al-I’tiqād*, 105-107.

¹⁷⁹ Muḥammad Abū Ḥamid al-Ghazzālī, *Al-Iqtisād fī al-I’tiqād*, ed. Insaf Ramadhan, (Beirut: Dar al-Qutaiba, 2003), 114-115; *al-Mustasfā Fī ilm al-Uṣūl*, ed. Muḥammad Sulaymān al-Ashqar, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1997), 190-192.

¹⁸⁰ ‘Abd al-Jabbār mendefinisikan berbicara dengan " ما انتظم من حرفين فصاعداً، أو "ما له نظام من الحروف مخصص" Lihat di ‘Abd al-Jabbār, *Sharḥ Uṣūl al-Khamsah*, 529; *al-*

kalangan Ash‘ariyyah, dia menjelaskan makna dalam jiwa adalah suara itu sendiri.¹⁸¹ Apa yang muncul di hati ketika kita berencana melakukan sesuatu, kita menyebutnya dengan ‘niat kuat’ (*‘azm*) atau ‘kehendak’ (*irādah*).¹⁸² Oleh sebab itu, hubungan makna di dalam jiwa disebut kehendak dan niat. Pada aspek lain, ia juga menyebutkan konsep dalam berbicara harus logis (*ma‘qūl*) bagi semua orang.¹⁸³ Sehingga dari sini akan ada pernyataan jelas yang bisa diterima oleh lawan bicara.

Untuk menolak gagasan di atas, al-Bāqillānī berargumen bahwa eksistensi firman Tuhan (*kalāmullah*) tidak diciptakan, dibuat, dan diproduksi. *Kalāmullah* bersifat abadi karena merupakan salah satu sifat-Nya. Firman ini tidak memerlukan berbagai organ seperti lidah, bibir, tenggorokan atau elemen lain seperti huruf dan suara.¹⁸⁴ Di sini, kita dapat menyimpulkan definisi yang diungkapkan para Teolog Ash‘ariyyah terlihat lebih menekankan aspek makna daripada konsep yang diutarakan oleh kaum Mu‘tazilah. Ucapan yang hanya terbatas pada susunan huruf dan suara, memiliki hubungan dengan kemauan, niat, dan masuk akal, belum dapat mencakup definisi konsep ‘ucapan’ (*kalām*). Makna ucapan yang merupakan salah satu elemen penting, dibiarkan begitu saja dengan diubah menjadi kemauan serta niat pembicara. Seseorang dapat memiliki keterampilan berbicara apapun yang dia inginkan dan katakan, namun maknanya terkadang tidak ada dalam ucapan, seperti orang gila yang berbicara sesuatu terdiri dari kata-kata dan suara, tetapi ucapannya bisa jadi tidak bermakna, meskipun masuk akal. Definisi ‘*kalām*’ yang diberikan ‘Abd al-Jabbār dapat mengakibatkan penyamaan status antara konsep firman Tuhan

Majmū‘ al-Muhīd bi al-Taklīf, 317; *al-Mughnī fī Abwāb al-Tauhīd wa al-‘Adl: Khalq al-Qur‘ān*, 7; JRT Peters, *God’s Created Speech*, 297.

¹⁸¹ ‘Abd al-Jabbār, *Al-Mughnī*, 7: 15.

¹⁸² *Ibid.*, 17.

¹⁸³ JRT Peters, *God’s Created Speech*, 300.

¹⁸⁴ Al-Bāqillānī, *al-Insāf*, 200. Lihat juga: Richard Joseph McCarthy, *Al-Bāqillānī as: Polemicist and Theologian*, Ph. D. dissertation, Oxford University: 1951, 207.

dan ucapan manusia, yang tentu saja tidak dapat diterima oleh kelompok Ash'ariyyah. Topik ini akan dibahas lebih lanjut dalam pembahasan pembagian konsep berbicara.

Definisi di atas menunjukkan arti kata 'ucapan' menurut al-Bāqillānī. Baginya istilah itu adalah makna yang ada dalam jiwa dan ditunjukkan melalui tanda, simbol, susunan, atau tulisan. Aspek-aspek ini menandakan berbagai isi ucapan seperti perintah (*amr*), larangan (*nahy*), informasi (*khavar*), dan permohonan informasi (*istikhbār*). Berikut ini akan dibahas hal-hal berkenaan dengan pembagian konsep ucapan.

3. Pembagian Konsep Berbicara

Definisi di atas membawa kita ke berbagai aspek dari konsep berbicara. Para *Mutakallimūn* berbeda pendapat dalam mendefinisikan istilah ini, sebagaimana ditunjukkan dalam pembahasan sebelumnya. Hal itu tentu saja berkaitan erat dengan latar belakang kelompok masing-masing.

Berkenaan dengan pembagian konsep berbicara, al-Bāqillānī membaginya menjadi dua bagian. Yang pertama adalah firman Tuhan (*kalām al-Ḥaq*), yang tidak diciptakan dan sudah ada sebelumnya (*qadīm*), dan yang lainnya adalah ucapan manusia (*kalām al-khalq*).¹⁸⁵ Kedua bagian ini memiliki makna, manfaat, karakteristik, dan fungsinya yang ditujukan kepada penerima lawan bicara yang hadir atau yang ghaib. Menurutnya, konsep berbicara pada dasarnya berasal dari makna dalam jiwa terdiri dari informasi (*khavar*), perintah (*amr*), dan larangan (*nahy*) sesuai dalam konteks dan keadaan mereka.¹⁸⁶ Sebagai contoh bentuk informasi, dicontohkan Tuhan berfirman di dalam al-Qur'ān dalam berbagai macam berita orang-orang terdahulu

¹⁸⁵Al-Bāqillānī, *al-Insāf*, 200.

¹⁸⁶Al-Bāqillānī, *al-Taqrīb*, 2: 5.

dan para nabi,¹⁸⁷ peristiwa masa lalu,¹⁸⁸ dan beberapa perumpamaan.¹⁸⁹ Semua pernyataan ini dimaksudkan bagi umat Islam agar bercermin melihat spektrum kehidupan mereka untuk mendapatkan pelajaran dari narasi itu.

Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 606 H/ 1210 M) juga mengembangkan konsep berbicara ini. Menurutny, firman Tuhan terdiri dari perintah, larangan, informasi, janji, dan ancaman.¹⁹⁰ Ucapan-Nya adalah atribut yang sudah ada sebelumnya (*ṣifat azaliyah*), dan bukan diciptakan (*lā muḥdathah*). Ini terjadi pada media untuk berbicara (*maḥall al-kalām*). Proses ini dikembalikan kepada yang memerintah, melarang, dan mengatakan sesuatu. Jika Tuhan tidak dapat memerintah dan melarang apapun, berarti tindakan itu independen tanpa adanya media berbicara atau substrat. Firman Tuhan (*kalāmullah*) selamanya menjadi perintah dan larangan jika itu terkait dengan orang-orang yang memiliki kewajiban (*mukallaḥin*). Mereka yang menjalankan perintah dan larangan adalah yang telah baligh dan mencapai kematangan. Hal itu menjadi mustahil untuk menjadikan perintah dan larangan bagi mereka yang tidak hadir atau belum ada di dunia ini.¹⁹¹

Pembagian tersebut tidak terdapat dalam konsep ‘berbicara’ dalam pandangan kaum Mu‘tazilah. ‘Abd al-Jabbār tidak membedakan antara firman Allah (*kalāmullah*) dan ucapan manusia. Ia beralasan bahwa proses berbicara hanya mengandung unsur kata-kata yang tersusun secara teratur. Dengan struktur ini, bahkan para

¹⁸⁷ Q.S. Hūd [11]: 25-97; Q.S. Yūsuf [12]: 3-101.

¹⁸⁸ Q.S. Maryam [19]: 17-32; Q.S. al-Kahf [18]: 19-25.

¹⁸⁹ Q.S. al-Nahl [16]: 112, Q.S. al-Baqarah [2]: 261.

¹⁹⁰ Al-Rāzī berpendapat bahwa esensi dari berbicara terdiri dari informasi, perintah, dan larangan. Lihat *Muḥaṣṣal Afkār al-Mutaqaddimīn wa al-Mutaakhirīn min al-Ulamā wa al-Ḥukamā wa al-Mutakallimīn*, ed. Taha Abdul Rauf Said, (Mesir: Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyyah, tanpa tahun), 185.

¹⁹¹ ‘Abd al-Qāhir ibn Ṭahir al-Tamīmī al-Baghdādī, *Uṣūl al-Dīn*, (Istanbul: Matba‘ah al-Daulah, 1928), 106-108.

malaikat dan *jin* dapat menghasilkan ucapan yang sama, meskipun kita tidak dapat mendengarnya.¹⁹² Pandangan ini mendeskripsikan bahwa tidak ada keunggulan di antara mereka. Status ucapan mereka sama saja karena terdiri dari susunan huruf dan suara. Argumen ini jelas bertolak belakang dengan apa yang dipegang oleh al-Bāqillānī.

Dari pemaparan di atas, kita dapat menarik kesimpulan bahwa firman Allah (*kalāmullah*) tidak ada bandingannya dengan ucapan manusia. Keduanya sangat berbeda. Firman-Nya adalah Ucapan Kebenaran (*Kalām al-Haq*), sedangkan manusia adalah ucapan makhluk (*Kalām al-Khalq*). Yang pertama milik Allah SWT dan yang kedua untuk makhluk, seperti yang telah dinyatakan Q.S. al-Shūrā [42]: 11.¹⁹³ Perbandingan keduanya pada dasarnya karena kelompok Ash‘ariyyah dan Mu‘tazillah memiliki definisi yang berbeda berkenaan dengan konsep ucapan.

Divisi konsep berbicara (*kalām*) di atas yang diusulkan oleh al-Bāqillānī juga diungkapkan oleh sarjana kontemporer al-Qur‘ān, al-Zarqānī. Definisi dan pembagiannya tampak tidak jauh berbeda dengan pandangan para *Mutakallimūn* Ash‘ariyyah. Menurutnya, ada dua macam bentuk berbicara yang berbeda; firman Allah SWT dan ucapan manusia. Setiap ucapan terdiri dari dua unsur dasar; pertama mental (*naḥṣī*), dan kedua struktural (*lafdzī*). Pertama dihasilkan oleh seseorang yang melakukan aktivitas mental melalui proses ucapan internal dalam dirinya, dan belum diartikulasikan melalui lisannya kepada orang lain. Kedua adalah aktivitas eksternal disebut juga ucapan artikulatif, yang diekspresikan oleh suara dan huruf. Dalam kondisi ini, ia berbicara secara internal di dalam dirinya sendiri sesuai dengan ucapan lisannya. Jadi, ada kesesuaian antara apa yang ingin dia katakan dalam dirinya sendiri dan apa yang tampak dalam

¹⁹² ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 7: 16. Lihat diskusi sebelumnya tentang definisi dan divisi konsep ucapan menurut perspektif Mu‘tazilah.

¹⁹³ Q.S. al-Shūrā [42]: 11: Tidak ada sesuatu yang menyamainya, dan Dia maha mendengar lagi mengetahui: ليس كمثل شيء وهو السميع العليم

ekspresinya melalui kata-kata. Selain itu, al-Zarqānī juga mendukung posisi al-Bāqillānī yang bersandar kepada Al-Qur’ān dan ḥadīth, seperti yang dinyatakan di bawah ini:

Allah SWT berfirman di Yūsuf: 77:

فَأَسْرَهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ ۚ قَالَ أَنْتُمْ شَرُّ مَكَانٍ ۖ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ

(Mendengar komentar yang memalukan ini) Yūsuf menekan perasaannya dan tidak mengungkapkannya kepada mereka. Dia berkata (dalam hatinya): Anda berada dalam posisi yang lebih buruk.

Adapun ḥadīth Nabi Muḥammad SAW menyatakan:

عن أم سلمة أنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد سأل رجل فقال: "إني لأحدث نفسي بالشيء لو تكلمت به لأحببت أجزى" فقال عليه السلام: لا يلقى ذلك الكلام إلا مؤمن.

Diceritakan oleh Umi Salamah bahwa Rasūlullāh, SAW telah ditanya oleh seorang pria yang mengatakan: "Sungguh, saya berbicara kepada diri sendiri dengan sesuatu jika saya menyebutkannya upah saya akan hilang". Nabi SAW menjawab: "Ucapan itu tidak akan disampaikan kecuali oleh seorang Mukmin."¹⁹⁴

Naṣ-naṣ dari ayat al-Qur’ān dan ḥadīth di atas menjelaskan bagaimana ucapan mental (*al-kalām al-naṣī*) dan ucapan artikulatif (*al-kalām al-laḥdī*) saling terkait satu sama lain. Aspek internal pesan pembicara dan ekspresi ucapan diketahui dalam bentuk kata-kata dan suara. Al-Qur’ān termasuk dalam kategori ini. Namun demikian, pendapat ini tidak dapat diterima oleh kalangan *Uṣūliyyūn* yang menyatakan bahwa al-Qur’ān hanyalah ucapan yang diartikulasikan

¹⁹⁴ Abū al-Qāsim al-Sulaymān ibn Aḥmad ibn Ayyūb al-Ṭabrānī. *al-Mu’jam al-Saghīr*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1983), Bab H: Dari nama Hasan, 1: 129.

(*al-kalām al-lafdhī*).¹⁹⁵ Hal tersebut dikarenakan mereka manafsirkan ayat-ayat al-Qur’ān untuk menghasilkan produk hukum (*aḥkām*), yang hanya menyandarkan pada ayat-ayat yang diungkapkan saja.¹⁹⁶ Pemikiran ini tidak berarti bahwa kaum Ash‘ariyyah menyamakan struktur pikiran Allah SWT dengan manusia. Mereka menegaskan bahwa firman-Nya adalah makna dalam al-Qur’ān yang diungkapkan dalam kata-kata, bersifat abadi dan tidak diciptakan.

Al-Bāqillānī lebih lanjut menjelaskan rincian unsur-unsur konsep berbicara. Aktivitas ini pada dasarnya sebagai ekspresi dalam diri, berisi perintah, larangan, dan informasi. Ia mendefinisikan ‘perintah’ (*amr*) sebagai “ucapan yang memerlukan tindakan dari penerima dengan patuh.”¹⁹⁷ Definisi ini sedikit berbeda dari beberapa *Mutakallimūn* sesudah beliau.¹⁹⁸ Dalam aspek ini, ia nampaknya menekankan pada penerima yang harus memenuhi tuntutan tindakan yang diperlukan, karena arahnya menunjukkan ekspresi perintah. Selain itu, perintah juga terdiri dari ketaatan (*tha‘ah*) dan ketundukan (*al-inqiyād*) dalam melakukan tindakan. Melalui kondisi ini, pernyataan itu dapat dibedakan dari bentuk pertanyaan (*su‘āl*) dan keinginan (*raghbah*), karena keduanya tidak memerlukan kepatuhan dari yang dituju.¹⁹⁹

Di tempat lain, al-Bāqillānī juga mendefinisikan ‘larangan’ (*nahyn*) sebagai “ucapan yang mengharuskan seseorang untuk

¹⁹⁵ Rofiq al-Ajm, *Mausū‘ah Mustalahāt Uṣūl al-Fiqh Inda al-Muslimīn*, (Beirut: Maktabah Lubnan Nāsyirūn, 1998), 2: 1135.

¹⁹⁶ Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), 1: 15-16.

¹⁹⁷ Al-Bāqillānī, *al-Taqrīb*, 2: 5; القول المقتضى به الفعل من المأمور على وجه الطاعة

¹⁹⁸ Lihat definisi perintah (*amr*) menurut al-Juwaynī dan al-Ghazzālī di dalam karya mereka *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. Shalah ibn Muḥammad ibn Uwaydhah, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997), 1: 63; al-Ghazzālī, *al-Mustasfā min Ilm al-Uṣūl*, ed. Muḥammad Sulaymān al-Asqar, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1997), 2: 61: القول المقتضى (بنفسه) طاعة المأمور بفعل المأمور به

¹⁹⁹ Al-Bāqillānī, *al-Taqrīb*, 2: 6.

menghindar dari melakukan sesuatu.”²⁰⁰ Dalam hal ini, ia menegaskan bahwa di dalam larangan terdapat makna di dalam diri pengucap. Ini membutuhkan tindakan untuk meninggalkan sesuatu, tetapi tidak berarti penerima harus meniadakan semua tindakan yang tidak termasuk dalam konteks pembicaraan. Perintah dan larangan harus terkait dengan segala sesuatu yang patut dipuji (*madh*) dan dibenci (*dzamm*), janji (*wa’d*) dan ancaman (*wa’id*), yang berpahala (*tsawāb*) dan siksaan (*‘iqāb*).²⁰¹ Semua itu harus mencerminkan beberapa konsekuensi pekerjaan seorang hamba. Konsep di atas menunjukkan bahwa al-Bāqillānī juga menekankan aspek penerima ucapan yang harus melakukan instruksi sebagai konsekuensi dari perintah dan larangan yang diucapkan.

Ia juga mengelaborasi pembahasan berikutnya tentang bagian-bagian dari ucapan. Menurut al-Bāqillānī bagian dari ucapan berupa informasi (*khavar*) didefinisikan sebagai “sesuatu yang memiliki dua kemungkinan benar atau salah”.²⁰² Definisi ini menunjukkan dua kemungkinan yang berbeda. Jika itu hanya memiliki satu fakta saja, tidak dapat dianggap sebagai informasi (*khavar*). Selanjutnya ketika informasi (*khavar*) dikaitkan dengan Nabi SAW yang berisi perintah dan larangan, semua pernyataan beliau sebenarnya berasal dari Tuhan. Beliau hanya menyampaikan pesan kepada manusia sebagai kewajiban seorang Rasul. Itulah sebabnya kenapa proses semacam ini disebut dengan informasi (*khavar*).²⁰³ Dalam hal ini, al-Jūwainī juga menggarisbawahi pendapat al-Bāqillānī, sebagai tanda ia setuju dengan pendapatnya dalam memberikan definisi istilah ‘informasi’ (*khavar*) serta hal-hal yang berhubungan

²⁰⁰ Al-Bāqillānī, *al-Taqrīb*, 2: 317: القول المقتضى فى ترك الفعل, bandingkan definisi dengan apa yang ditulis oleh al-Juwaynī di dalam *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, 2: 96: اقتضاء الكنفاء عن المنهى عنه بمثابة الأمر فى اقتضاء المأمور به

²⁰¹ Al-Bāqillānī, *al-Taqrīb*, 2: 16.

²⁰² Al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, 434: ما يصح أن يدخله الصدق و الكذب

²⁰³ Ibid.

dengannya.²⁰⁴

Al-Bāqillānī juga mengelaborasi gagasannya dalam menjelaskan konsep perintah. Ia membagi perintah menjadi dua; kewajiban (*ḥāj*) dan rekomendasi (*nadb*). Kewajiban didefinisikan sebagai “permintaan melakukan suatu pekerjaan secara sukarela sekaligus melarang untuk meninggalkan pekerjaan tersebut, dan bila ditinggalkan memiliki konsekuensi dengan dosa”.²⁰⁵ Adapun rekomendasi (*nadb*) adalah “permintaan suatu pekerjaan secara sukarela tanpa ada konsekuensi dosa untuk mengabaikannya”.²⁰⁶ Baginya, setiap perintah mengacu pada kategori kewajiban atau rekomendasi tertentu.

Perintah menunjukkan beberapa tujuan dalam pernyataannya, meminta tindakan yang harus dikerjakan (*al-fi'l al-lāzim*) dan tindakan yang direkomendasikan (*al-fi'l al-mandūb*). Perintah yang pertama menunjukkan kewajiban, sementara yang kedua adalah anjuran. Hal ini diperlukan, seperti dalam kasus melakukan sumpah (*kaffārah al-yamīn*), yang menjadi kewajiban mereka karena melanggar ketentuan agama Allah SWT. Hal yang sama juga terdapat pada beberapa ibadah yang dianjurkan. Misalnya perintah kepada seseorang untuk melakukan shalat tepat waktu atau dalam jangka waktu tertentu.²⁰⁷ Instruksi ini juga berlaku dalam melarang kebalikannya.

Dalam konsep perintah (*amr*) sebagai salah satu unsur ucapan

²⁰⁴ Al-Juwaynī, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, 1: 215.

²⁰⁵ Al-Bāqillānī, *al-Taqrīb*, 2: 28: اقتضاء الطاعة و الإنقياد بالفعل على وجه يحرم ترك موجب و متضمنه ، أو تركه و ترك البذل منه ، أو تركه على وجه ما أو يلحق المأثم على ترك متضمنه ، على وجه ما ، bandingkan dengan definisi al-Ghazzālī di dalam kitab *al-Mustasfā*, 1: 70: بأنه يعاقب على تركه: dia akan diberikan sanksi atas apa yang ditinggalkan:

²⁰⁶ Al-Bāqillānī, *al-Taqrīb*, 2: 28: اقتضاء الطاعة و الإنقياد بالفعل مع سقوط اللوم و المأثم ، بتركه ، bandingkan dengan pendapat al-Ghazzālī tentang definisinya di *al-Mustasfā*, 1: 70: بأنه لا عقاب على : bahwa itu tidak ada sanksi bagi siapapun yang mengabaikannya : تركه

²⁰⁷ Al-Bāqillānī, *al-Taqrīb*, 2: 29-30.

(*kalām*), al-Bāqillānī menegaskan bahwa memerintahkan sesuatu berarti melarang kebalikannya.²⁰⁸ Konteks pernyataan ini tidak boleh diungkapkan pada tindakan yang bersifat wajib. Ia menjelaskan untuk memerintahkan sesuatu yang bukan sebagai pilihan adalah berfungsi juga untuk melarang kebalikannya. Contohnya, perintah Allah SWT tentang tebusan bagi orang yang melakukan sumpah sebagaimana disebutkan dalam Q.S. al-Mā'idah [5]: 89²⁰⁹ dan pelaksanaan ibadah shalat (*ṣalāt*), yang dapat dilakukan di waktu yang berbeda-beda yakni pada awal waktu, atau dalam periode yang sama. Perintah ini terdiri dari pilihan-pilihan yang bisa diambil oleh seseorang untuk melakukannya (*li al-takhyīr*).²¹⁰

²⁰⁸ Al-Bāqillānī, *al-Taqrīb*, 2: 6: الأمر بالشئ: نهى عن ضده. Persoalan ini juga dibahas oleh Tokoh Mu'tazilah lain yang memunculkan beberapa perbedaan diantara mereka. Lihat Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Ismā'il al-Ash'arī, *Maqālāt Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Mushallīn*, ed. Muḥammad Muhyī al-Dīn Abdul Hamī, (Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Misriyyah, 1969), 2: 65 dan 85.

²⁰⁹ Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak dimaksud (untuk bersumpah), tetapi Dia menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpah yang kamu sengaja, maka *kaffarat* (melanggar) sumpah itu, ialah memberi makan sepuluh orang miskin, yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi pakaian kepada mereka atau memerdekakan seorang budak. Barangsiapa tidak sanggup melakukan yang demikian, maka *kaffaratnya* puasa selama tiga hari. Yang demikian itu adalah *kaffarat* sumpah-sumpahmu bila kamu bersumpah (dan kamu langgar). Dan jagalah sumpahmu. Demikianlah Allah menerangkan kepadamu hukum-hukum-Nya agar kamu bersyukur (kepada-Nya).

²¹⁰ Kaum Mu'tazilah dalam hal ini memiliki pandangan yang berbeda. Menurut Abū al-Ḥusain, memerintahkan sesuatu dengan cara memberikan pilihan (في الأمر بالشئ على طريق التخيير) dan dilakukan dengan melihat urutan ketertiban (*tartīb*) dan penggantian (*al-badl*). Keharusan melakukan tindakan itu untuk mengikuti kehendak yang memerintahkan yaitu Allah SWT. Jika perintah ditujukan untuk menjalankan semua tindakan yang tercakup di dalamnya, maka berarti dia harus melakukan seluruhnya sesuai dengan urutan; seperti perintah tayammum sebagai pengganti wudhu, memakan daging binatang yang tidak disembelih dengan benar karena terpaksa ketiadaan makanan, dan lain-lain. Ini juga ada kemungkinan untuk memilih *rukhsah* (keringanan). Selain itu, perintah melakukan sesuatu juga sebagai pengganti

Pendapat ini didukung oleh para Teolog kemudian, seperti al-Rāzī dan al-Bayḍāwī. Al-Rāzī menyatakan kondisi yang berbeda untuk perintah ini,²¹¹ yaitu tidak bertentangan dengan larangan yang ada kebalikannya. Selain itu, perintah kepada seseorang harus logis dan sesuai kapasitas dan kemampuan yang bersangkutan. Siapapun yang memberi perintah harus sadar apa yang dikatakan dan memahami pekerjaan dan kebalikan tindakannya. Dia tidak boleh lalai (*ghāfil*) dengan ucapannya.²¹² Al-Bayḍāwī juga mendukung bentuk perintah seperti ini dalam berbagai pernyataan. Dia mendefinisikan kewajiban “pekerjaan yang wajib mengharuskan larangan kebalikannya, karena itu merupakan bagiannya”.²¹³ Ini ditunjukkan dengan konotasi parsial (*dilālah al-tadhāmūn*). Dia menjelaskan bahwa pernyataan dalam memerintahkan sesuatu juga melarang kebalikannya karena termasuk dalam pernyataan itu.²¹⁴ Seperti seseorang yang telah diperintahkan untuk duduk, ia pada saat yang sama dilarang untuk berdiri atau berbaring.

Sebaliknya dengan pendapat di atas, al-Jūwainī, al-Ghazālī, dan al-ʿAmidī mengambil posisi yang berlawanan.²¹⁵ Mereka menegaskan

(alternatif) pekerjaan yang seharusnya dilakukan, seperti menutup aurat dengan kain yang dibolehkan karena tidak ada pakaian. Lihat Abū al-Ḥusain ibn ʿAlī ibn Ṭayyib, *Kitāb al-Muʿtamad fī Uṣūl al-Fiqh*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1964), 98-99.

²¹¹ Muḥammad ʿUmar ibn al-Ḥusein al-Rāzī, *Kitāb al-Maḥṣūl fī ʿIlm Uṣūl al-Fiqh*, ed. Taha Jābir Fayyadh al-Alwani, (Beirut: Muassasah al-Risālah, tanpa tahun), 2: 199-201.

²¹² Ibid.

²¹³ وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه، لأنها جزؤه

²¹⁴ ʿAlī ibn ʿAbd al-Kāfi al-Subkī dan Tajū al-Dīn ʿAbd al-Wahhab ibn ʿAlī al-Subkī, *Al-Ibhāj fī Sharḥ al-Manhaj: Sharḥ ʿalā Minhaj al-Wuṣūl ilā ʿIlm al-Uṣūl li al-Qādhī al-Baidhawī*, ed. Aḥmad Jamal al-Zamzami & Nuruddin ʿAbd al-Jabbār Saghiri, (Dubai: Dār al-Buḥūth li al-Dirāsāt al-Islāmiyyah wa Ihyaʾ al-Turāth, tanpa tahun), 2: 329-332.

²¹⁵ ʿAbd al-Malk ibn ʿAbd Allāh ibn Yūsuf Al-Juwaynī, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, vol. 1: 82-83; Abū Ḥamid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazzālī al-Ṭūsī *al-Mustasfā min ʿilm al-Uṣūl*, 1: 155; ʿAlī ibn Muḥammad al-ʿAmidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, ed. Abdur Razak Afifi, (Riyāḍ: Dār al-Sumayʿī, 2003), 1: 210-215.

perintah Tuhan tentang sesuatu tidak berlaku untuk larangan yang berlawanan. Sebagian kaum Qadariyyah juga memiliki pandangan yang sama.²¹⁶ Al-Jūwainī berpendapat bahwa masalah ini memiliki beberapa konsekuensi. Ketika seseorang memerintahkan kepada orang lain melakukan sesuatu, persoalannya bukan pada larangan dari kebalikannya. Perintah ini juga menyiratkan hal sebaliknya yang mencakup semua larangan. Misalnya, ketika seseorang diperintahkan untuk melakukan shalat, dia dilarang meninggalkan atau melakukan sesuatu yang lain. Oleh karena itu, ketiga tokoh tersebut cenderung berpendapat bahwa suatu perintah bukanlah untuk melarang satu atau lebih dari kebalikannya. Jika mengkategorikan bahwa perintah adalah larangan untuk sesuatu yang berlawanan, maka akan ada keterkaitan di antara keduanya—perintah dan larangan. Ini bentuk relasi bertentangan.²¹⁷

Bagi ketiganya, argumen yang diungkapkan al-Bāqillānī tidak valid. Mereka menggambarkan hal ini seperti seseorang yang memiliki kemampuan melakukan sesuatu, pada saat yang sama tidak dapat melakukan hal sebaliknya. Orang itu memiliki kemampuan untuk menulis, dan pada saat yang sama ia tidak dapat menulis. Ini tidak masuk akal. Dalam konteks ini, al-Ghazālī menambahkan bahwa dirinya tidak yakin kepada orang-orang yang memerintah sesuatu kepada yang lain, pada saat yang sama orang ini mengetahui dengan tindakan kebalikannya (*adhdād*). Hal ini akan berkonsekuensi kepada perintah yang gagal.²¹⁸

Namun demikian, tampak argumen al-Bāqillānī cenderung menekankan pada ketiadaan hubungan kontradiktif antara perintah

²¹⁶ Lihat: ‘Abū al-Ḥasan ibn Ismā‘īl al-Ash‘arī, *Maqālat Islāmiyyin wa Ikhtilāf al-Musallīn*, (Mesir: Maktabah al-Nahdah al-Misriyyah, 1969), 2: 85.

²¹⁷ ‘Abd al-Malk ibn ‘Abd Allāh ibn Yūsuf Al-Juwaynī, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, vol. 1: 82-83; Abū al-Ḥusain ibn Muḥammad ibn ‘Alī ibn Ṭayyib, *Kitāb al-Mu‘tamad*, ed. Muḥammad Hamidullah, (Beirut: Dār al-Fikr, 1964), 77.

²¹⁸ Al-Ghazzālī, *al-Mustasfā min ‘ilm al-Uṣūl*, 1: 155.

dan larangan. Hal itu karena ucapan dan maknanya berada di dalam diri yang mengucapkan dan masih bisa diolah secara logis. Pernyataan itu tidak boleh dipahami hanya pada aspek ekspresi (*lafdz*) saja, akan tetapi juga pada konteks ucapannya. Selain itu, jika orang yang memerintahkan lalai, berdasarkan alasan al-Rāzī, perintah itu menjadi batal karena kondisi pengucap harus memiliki kesadaran tentang sesuatu yang diperintahkan serta semua kebalikannya.²¹⁹

Al-Bāqillānī lebih lanjut menjelaskan diskusi tentang aspek larangan yang merupakan bagian konsep berbicara. Ia mendefinisikan larangan adalah “ucapan yang mengharuskan seseorang untuk meninggalkan sesuatu”.²²⁰ Instruksi ini hanya berlaku untuk penerima, bukan bagi yang melarangnya. Hal yang sama berlaku pada perintah yang berlaku bagi siapapun yang diperintahkan saja. Dia membagi konsep larangan menjadi kewajiban (*wājib*) dan rekomendasi (*nadb*). Kedua bagian ini sama dalam hal perintahnya.²²¹ Penerapan perintah dan larangan dapat dilakukan melalui orang yang menginstruksikan kepada penerima. Misalnya, keputusan Nabi SAW kepada para Sahabat untuk melakukan aturan potong tangan kepada seorang pencuri.²²² Meskipun ini dijalankan oleh para Sahabat, perintah itu pada dasarnya berasal dari Nabi SAW.

Al-Bāqillānī juga menambahkan bahwa semua perintah dan larangan Allah SWT tidak dianggap sebagai hal yang baik atau buruk, karena itu semua adalah makna dalam Diri (*ma'nā al-qṣim fī al-nafs*) Tuhan yang bersifat abadi. Pernyataan itu tidak memiliki hubungan dengan aspek linguistik. Anggapan bahwa suatu instruksi itu baik atau buruk merupakan pengaruh dari adanya perspektif manusia tentang

²¹⁹ Al-Rāzī, *Kitāb al-Maḥshul fī Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 2: 199-201.

²²⁰ Al-Bāqillānī, *al-Taqrīb*, 2: 317.

²²¹ Ibid., 318.

²²² Al-Bāqillānī, *al-Inṣāf*, ed. Imād al-Dīn Aḥmad Haedar, (Beirut: 'Alam Kutub, 1986), 167.

hal itu.²²³ Pada aspek ini, al-Ghazālī terlihat menekankan hal yang sama. Dia mengilustrasikan dengan seseorang yang bisa memerintahkan orang lain untuk melakukan tindakan buruk, yang sebenarnya dilarang berdasarkan Syariah.²²⁴

Pemahaman bahwa perintah selalu berkonotasi kebaikan, dan larangan dengan keburukan, terkadang tidak selalu benar dalam konteks interaksi sosial. Untuk mengetahui lebih rinci persoalan ini, dapat dikembalikan ke ajaran Islam adanya hikmah pensyariaan amalan-amalan tertentu. Oleh sebab itu, dari argumen di atas kita dapat menyimpulkan bahwa perintah dan larangan Allah SWT menunjukkan pada permintaan pelaksanaan tindakan atau usaha meninggalkannya berdasarkan indikator pernyataan yang diungkapkan.

Dari unsur konsep berbicara, al-Bāqillānī mengelaborasi persoalan ini pada karakteristiknya. Ia menegaskan bahwa aktivitas berbicara tidak dianggap sebagaimana mestinya kecuali jika disampaikan kepada penerima. Kedua subjek—pembicara dan pendengar—harus ada sebagai prasyarat kegiatan ini. Sebagaimana kata lain seperti ‘saling memukul’ (*mudhārabah*) dan ‘saling membunuh’ (*muqāṭalah*), yang mensyaratkan subjek dan objek suatu tindakan.²²⁵ Proses percakapan antara pembicara dan pendengar harus dalam bentuk pernyataan dan respon. Pesan-pesan harus didengar oleh pendengar dan sebaliknya. Reaksi juga harus ditunjukkan oleh pendengar yang menanggapi pembicara. Dengan cara seperti itu, proses percakapan dilakukan sesuai dengan prosedur yang tepat.

Al-Bāqillānī juga menyatakan bahwa ucapan Nabi SAW pada masa beliau hidup diarahkan juga bagi orang-orang yang tidak hadir di masanya. Sabdanya adalah perintah (*amr*) dan larangan (*nahy*)

²²³ Al-Bāqillānī, *al-Taqrīb*, 2: 86.

²²⁴ Al-Ghazzālī, *al-Mustasfā min ‘ilm al-Uṣūl*, 2: 86.

²²⁵ Al-Bāqillānī, *al-Taqrīb*, 1: 335.

yang menjadi pegangan ajaran agama. Namun pada konteks pembicaraan dalam arti percakapan (*mukhāṭhabāh*), hal itu memerlukan kehadiran pendengar.²²⁶ Menurutnya, ucapan secara umum mengharuskan kehadiran orang lain, tetapi ketika berfungsi sebagai perintah dan larangan itu juga diarahkan untuk orang yang tidak hadir saat pernyataan itu diucapkan.²²⁷ Al-Ghazālī juga menegaskan hal yang sama bahwa perintah juga bagi mereka yang tidak hadir. Ini bisa dilakukan melalui orang lain dan menyampaikan kepada mereka.²²⁸

Akan tetapi, al-Jūwainī memiliki pendapat lain. Dia menyatakan bahwa keberadaan (*wujūd*) orang yang dituju adalah prasyarat untuk menerima perintah, karena tidak mungkin untuk memerintah seseorang tanpa ada orangnya. Dia lebih lanjut menyebutkan beberapa Teolog yang menyatakan bahwa untuk memerintah seseorang, juga berlaku untuk memerintahkan yang tidak hadir. Ini dicontohkan oleh perintah Nabi kepada umat-Nya dan generasi-generasi setelah mereka dan berlanjut hingga saat ini.

Sebaliknya, al-Bāqillānī mengklaim bahwa kelompok Mu'tazilah berpegang pada perintah dan larangan Nabi SAW berlaku hanya bagi orang-orang di zamannya saja. Sementara itu, orang-orang setelah mereka harus mempertimbangkan indikasi (*dalīl*) yang memerlukan perintah lain.²²⁹ Berdasarkan pemahaman ini, hanya orang-orang setelah Nabi yang akan dimasukkan sebagai objek perintah dan larangan. Namun gagasan ini ditolak oleh al-Ghazālī yang

²²⁶ Ibid.

²²⁷ Al-Bāqillānī, *al-Taqrīb*, 1: 336.

²²⁸ Al-Ghazzālī, *al-Mustasfā min 'ilm al-Uṣūl*, 2: 97.

²²⁹ Penulis tidak menemukan pendapat ini, sebagaimana disebutkan oleh al-Bāqillānī, di dalam beberapa karya Mu'tazilah. Hanya saja disebutkan bahwa ucapan, sebagai perintah, yang diekspresikan dengan istilah umum yang diarahkan baik kepada audien terbatas atau tidak. Ini tergantung kepada indikator dari ucapan itu. Lihat Abū al-Ḥusain Muḥammad ibn 'Alī ibn al-Ṭayyib, *Kitāb al-Mu'tamad fī uṣūl al-Fiqh*, ed. Muḥammad Hamidullah, (Beirut: Dār al-Fikr, 1964), 255-256.

menjelaskan bahwa perintah Allah SWT adalah kekal (*azalī*). Perintah tidak memerlukan kehadiran penerima, karena makna bicara dalam bentuk perintah ada dalam jiwa penutur. Secara ideal pemenuhan perintah akan terwujud ketika penerima hadir. Namun, boleh saja informasi kepada penerima yang tidak hadir juga memiliki kapasitas hukum, misalnya, seorang ayah yang memerintahkan putranya ketika dia masih berada dalam kandungan ibunya.²³⁰ Oleh karena itu, penjelasan di atas mengafirmasi bahwa perintah Allah SWT adalah Firman-Nya yang kekal berisi semua instruksi kepada manusia disampaikan kepada Nabi SAW. Sementara perintah Nabi adalah instruksinya kepada umat dan generasi setelah mereka.

Pemaparan diskusi di atas menjelaskan aspek-aspek tertentu dari konsep berbicara berupa perintah, larangan, informasi, dan rekomendasi yang tergantung pada konteks indikasinya. Hubungan konsep-konsep ini memiliki fungsi berbeda dalam menjalankan instruksi tersebut. Hal ini akan dijelaskan lebih lanjut dalam pembahasan aspek ucapan ekspresif.

4. Divisi Ucapan Ekspresif

Setelah membahas unsur-unsur berbicara, al-Bāqillānī mempresentasikan gagasannya mengenai ucapan ekspresif (*‘ibārah*). Di sini, ia merinci beberapa hal berkaitan dengan pembagian, aspek-aspek, dan analisisnya tentang ucapan yang kontradiktif.

Salah satu karakter dalam aktivitas berbicara adalah adanya perbedaan dalam mengekspresikan makna. Al-Bāqillānī membagi hal ini dalam dua macam bentuk ucapan ekspresif; komunikatif (*mufīd*) dan non-komunikatif (*ghairu mufīd*). Pertama adalah ucapan informatif yang memiliki makna khusus (*ma‘nā*). Sementara yang kedua dibagi menjadi dua jenis; pertama, huruf terbalik (*al-ḥurūf al-maqlūbah*), seperti ucapan kata *‘lijrun’* untuk *‘rijlun’* (kaki). Kedua, huruf yang teratur (*al-ḥurūf al-manzhumah*) digunakan oleh

²³⁰ Al-Ghazzālī, *al-Mustasfā*, 2:97; *al-Iqtisād Fī al-‘Itiqād*, Ed. Inshaf Ramadhan, (Beirut: Dār Qutaiba, 2003), 155.

pengucap dalam mengeluarkan suara dan huruf namun tidak memberi arti atau manfaat, seperti orang gila yang berbicara tanpa makna. Jenis ini bisa berubah menjadi ucapan komunikatif asalkan pembicara dibantu mengucapkan semua kata dengan benar sampai mereka memiliki makna.²³¹

Dalam diskusinya, al-Bāqillānī memperinci pandangannya dengan membagi ucapan komunikatif menjadi tiga bagian. Pertama, kalimat itu sepenuhnya independen untuk mengungkapkan isinya. Kedua, sebagian kalimat independen untuk memberikan artinya. Ketiga, kalimatnya tidak independen untuk memberikan arti dari aspek apapun. Bagian pertama dibagi lagi menjadi dua; pertama, kalimat yang bebas menjelaskan makna dengan kata-katanya, seperti ayat-ayat dalam Q.S. al-Fath [48]: 29,²³² Q.S. al-Isrā' [17]: 32,²³³ dan Q.S. al-Nisā' [4]: 29.²³⁴ Ayat-ayat ini dianggap memiliki kalimat yang jelas dengan menerangkan artinya tanpa ekspresi metaforis.²³⁵ Pernyataannya yang jelas menunjukkan makna tertentu. Pendapat ini disetujui oleh para pakar bahasa Arab.²³⁶ Adapun bagian kedua adalah kalimat itu independen untuk menjelaskan maknanya melalui

²³¹ Al-Bāqillānī, *al-Taqrīb*, 1: 337.

²³² “Muḥammad itu adalah utusan Allah dan orang-orang yang bersama dengan dia adalah keras terhadap orang-orang kafir, tetapi berkasih sayang sesama mereka.”

²³³ “Dan janganlah kamu mendekati zina; sesungguhnya zina itu adalah suatu perbuatan yang keji. Dan suatu jalan yang buruk.”

²³⁴ “Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka sama suka di antara kamu.”

²³⁵ Al-Bāqillānī, *al-Taqrīb*, 1:342.

²³⁶ Uthmān ibn Qanbar, *Kitāb Sibawayh*, ed. Abdussalam Muḥammad Harun, (Mesir: Maktabah al-Khanji, 1988), vol. 1: 12.

pemahaman (*mafḥūmihī*);²³⁷ seperti dalam Q.S. al-Isrā' [17]: 23,²³⁸ al-Zalzalah [99]: 7,²³⁹ dan Q.S. al-Nisā' [4]: 77.²⁴⁰ Ayat-ayat itu diketahui melalui nalar konteks yang berkaitan dengan persoalan yang dibahas.

Namun, beberapa *Uṣūliyyūn* berbeda pendapat dalam merespon persoalan di atas.²⁴¹ Di antara mereka mengklaim kalimat tersebut dapat dipahami melalui analogi (*al-qiyās*). Tujuan ayat-ayat ini dapat diidentifikasi melalui analisis komparatif pada kata yang digunakan untuk membandingkan dengan kata lain yang memiliki makna sama, karena konteksnya tidak tercantum dalam teks. Tetapi sebagian kelompok lain berpedoman pada validitas kalimat dalam arti literal saja. Mereka berargumen bahwa jika makna ayat-ayat tersebut tidak dinyatakan secara tersurat, maka itu tidak masuk akal.²⁴²

Pendapat ini ditolak oleh al-Bāqillānī, karena pendekatan literal seperti itu akan kehilangan pemahaman konteks ayat. Dia menjawab kelompok pertama bahwa menurutnya hal itu sudah maklum, dan tidak memerlukan pendekatan kontekstual melalui analogi dan membandingkan dengan kata-kata lain. Namun, maknanya dapat diketahui secara tidak langsung melalui pemahaman.²⁴³ Adapun kepada kelompok kedua, penganut aliran dhahiriyyah, ia menegaskan bahwa mereka bertentangan dengan posisi umat Muslim dan para ahli Bahasa Arab. Al-Bāqillānī sejalan dengan pandangan umum bahwa

²³⁷ 'Abd Allāh ibn Yūsuf Al-Juwaynī, *Kitāb al-Talkhīṣ fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. 'Abd Allāh Jaulīm al-Nibālī dan Syabbir Aḥmad al-Umārī, (Beirut: Dar al-Bashair al-Islamiyyah, 1996), vol. 1: 180-182.

²³⁸ "Maka sekali-kali janganlah kamu mengatakan kepada keduanya perkataan 'ah', dan janganlah kamu membentak mereka."

²³⁹ "Barangsiapa yang mengerjakan kebaikan seberat zarrahpun, niscaya dia akan melihat (balasan)nya."

²⁴⁰ "...dan kamu tidak akan dianiaya sedikitpun."

²⁴¹ Aḥmad Ibn Qudāmah, *Raudhah al-Naḍir wa Janna al-Manaḍir*, ed. Muḥammad Sya'ban Ismā'īl, (Makkah: Maktabah al-Makkiyah, 1998), vol. 1: 505-506.

²⁴² Al-Bāqillānī, *al-Taqrīb*, 1: 346.

²⁴³ Al-Bāqillānī, *al-Taqrīb*, 1: 343.

ayat-ayat ini memiliki makna tersembunyi yang menjadi tujuan utama dari ayat-ayat terkait di atas. Upaya semacam ini jauh lebih dekat kepada konteksnya, karena makna yang paling dekat dapat diidentifikasi di luar pernyataan literal teks.²⁴⁴ Sebagaimana dicontohkan dalam beberapa ayat pada Q.S. Yūsuf [12]: 82²⁴⁵ dan Q.S. al-Māidah [5]: 1.²⁴⁶

Kemudian al-Bāqillānī menjabarkan bagian kedua ucapan komunikatif (*mufīd*) yang sebagian kalimatnya berfungsi independen dari satu sisi, akan tetapi di sisi lain tidak mendalam mengungkap makna. Ini terjadi karena banyaknya pernyataan umum yang perlu dijelaskan secara terperinci, dan tidak menunjukkan apakah bersifat umum atau khusus. Sebagaimana disebutkan dalam Q.S. al-Tawbah [9]: 5²⁴⁷ dan 29.²⁴⁸ Ayat ini mengungkapkan kata '*al-Mushrikīn*' yang jelas dalam satu aspek, namun artikel '*al*' di sini dipahami secara ambigu apakah bersifat umum atau khusus. Hal yang sama dikatakan pada ayat terakhir, persyaratan bagi non-Muslim untuk membayar pajak perlindungan (*jizyah*) sudah terlihat jelas, namun jumlah wajib yang harus dibayar tidak disebutkan secara rinci.²⁴⁹

Adapun bagian ketiga ucapan komunikatif yang non-independen merupakan kalimat tidak bebas untuk mengklarifikasi isinya dari aspek apapun. Ini merujuk pada penggunaan metafora (*majāz*) yang tidak digunakan dalam struktur linguistik yang tepat, dan juga tidak di bagian kalimat tertentu. Untuk mengetahui hal ini, dapat dilakukan melalui penggunaan bahasa yang lazim dipakai dan dari tujuan suatu ucapan. Tujuan ini harus diambil dari bagian yang

²⁴⁴ Ibid., 1: 346.

²⁴⁵ "Dan tanyalah (penduduk) negeri yang kami berada disitu..."

²⁴⁶ "...dihalalkan bagimu binatang ternak..."

²⁴⁷ "...maka bunuhlah orang-orang musyrikin itu di mana saja kamu jumpai mereka..."

²⁴⁸ "...sampai mereka membayar jizyah dengan patuh sedang mereka dalam keadaan tunduk."

²⁴⁹ Al-Bāqillānī, *al-Taqrīb*, 1: 349.

tepat dalam aspek linguistiknya. Sebagai contoh dapat ditemukan pada Q.S. al-Nisā' [3]: 43,²⁵⁰ dan Q.S. al-Hajj [22]: 40.²⁵¹ Ayat pertama menjelaskan bahwa kata 'salat' (*ṣalāt*) dan 'bepergian di jalan' (*'ubūr*) dimaksudkan 'tempat untuk berdoa', bukan doa itu sendiri, mirip dengan kata '*ṣalawāt*' (do'a) dalam ayat kedua. Ini untuk menunjukkan rasa hormat dan martabat tempat-tempat itu dan orang-orang yang melakukannya. Demikian konsep ucapan komunikatif (*kalām muftid*) yang diuraikan oleh al-Bāqillānī.

Lebih lanjut, beliau menguraikan ucapan kontradiktif yang juga relevan dengan diskusi ini. Dia berpendapat bahwa ucapan kontradiktif dapat terjadi dalam makna dan ekspresi. Yang pertama biasanya terjadi dalam kalimat lengkap di mana isinya bertentangan satu sama lain, seperti 'Zaid hidup dan mati' (*Zaidun ḥayyun mayyitun*). Kalimat ini secara logis bertentangan antara kata 'hidup' dan 'mati'. Ucapan kontradiktif lainnya adalah dalam ekspresi yang terjadi pada kalimat yang tidak sesuai pada setiap kata. Misalnya, dalam pernyataan berikut ini 'Zaid berdiri dan tidak berdiri' (*Zaidun qāim lā qāim*).²⁵² Ini jelas menunjukkan ketidaksepakatan antara bagian pertama dan kedua yang menjelaskan pokok kalimat ini. Ucapan komunikatif dianggap sebagai ungkapan fasih (*balīgh*) jika terdiri dari tiga aspek penting: kata yang fasih, wacana yang fasih, dan pengucap yang fasih. Semuanya harus diekspresikan dengan jelas dan tidak ambigu.²⁵³

²⁵⁰ "Hai orang-orang beriman janganlah kamu shalat, sedang kamu dalam keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan (jangan pula hampiri masjid) sedang kamu dalam keadaan junub..."

²⁵¹ "Dan sekiranya Allah tiada menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentulah telah dirobohkan biara-biara Nasrani, gereja-gereja, rumah ibadah orang Yahudi dan masjid-masjid."

²⁵² Al-Bāqillānī, *al-Taqrīb*, 1: 338.

²⁵³ Ḥussein 'Abd al-Raof, *Arabic Rhetoric: A Pragmatic Analysis*, (Oxon: Routledge, 2006), 77; Aḥmad al-Hisyami, *Jawāhir al-Balāghah*, (Beirut: Dār Ihya' al-Turath al-Arabī, tanpa tahun), 7.

Al-Bāqillānī menyatakan bahwa ucapan komunikatif (*kalām muftīd*) harus mengikuti konsep divisi ucapan yang telah ditetapkan oleh para ahli tata bahasa. Ada tiga unsur penting: kata (*lafdz*), kata kerja (*fiʿil*), dan partikel (*ḥarf*). Kata (*lafdz*) menggambarkan nama hal-hal seperti manusia, binatang, dan benda. Kata kerja berfungsi untuk memberitahu periode waktu tindakan masa lalu, saat ini, atau masa depan. Sementara partikel untuk menggambarkan kondisi tindakan, seperti; sudah selesai, di dalam, dari, kapan dan lain-lain. Penerapan ketiganya harus mengikuti penggunaan yang tepat sesuai persetujuan para ahli bahasa, karena struktur kalimat terdiri dari dua kata atau lebih yang saling berkaitan.²⁵⁴ Dengan kata lain, pernyataan tersebut harus memiliki subjek (*musnad*) dan objek (*musnad ilaihi*). Misalnya, penggunaan kata benda dan kata kerja dalam menjelaskan subjek tertentu seperti pernyataan ‘Zaid memukul’ dan ‘Amr berdiri’. Ungkapan ini tidak akan diterima secara linguistik kecuali memenuhi semua persyaratan sebagaimana disebutkan di atas.²⁵⁵

Tiga divisi yang dipaparkan, menurut Goldziher, adalah konsep yang telah dipengaruhi oleh filsafat Yunani. Dia menegaskan bahwa divisi ini bukan hasil instruksi Khalifah ‘Alī ibn Abī Ṭālib kepada Abū al-Aswad al-Duʿālī dalam pembentukan tata bahasa Arab. Tetapi “perbedaan ini diberikan oleh Sībawayhi yang memulai bukunya dengan divisi ini”.²⁵⁶ Lebih lanjut, dia beranggapan bahwa pemisahan vokal, seperti *fathah* untuk *nasb*, *kasrah* untuk *ḥafd*, dan *ḍammah* untuk *rafʿ* berasal dari bentuk-bentuk penulisan harakat dalam tradisi Suriah.²⁵⁷

Pendapat ini perlu dikaji dengan kritis karena ada kemungkinan

²⁵⁴ Al-Bāqillānī, *al-Taqrīb*, 1: 338.

²⁵⁵ Ibid.

²⁵⁶ Ignaz Goldziher, *On the History of Grammar Among the Arabs*, trans. Kinga Devenyi & Tamas Ivanyi, (Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1994), 3.

²⁵⁷ Ibid., 7.

kurang tepat. Perlu diketahui bahwa pembagian tiga divisi dalam suatu kalimat sudah ada jauh sebelum Sībawayhi hidup. Pemikirannya sangat dipengaruhi oleh filsafat Yunani sebagaimana dinyatakan dalam bukunya. Banyak sumber melaporkan bahwa Abū al-Aswad al-Du'ālī (w. 69 H/ 688 M) adalah orang pertama yang memprakarsai sistematisasi studi bahasa Arab melalui struktur tata bahasanya, di bawah instruksi Khalifah 'Alī ibn Abī Ṭālib.²⁵⁸

Selain itu, bahasa Arab adalah bahasa utama di antara bahasa Semit seperti Assyirian (Syria), Ibrani, Fenisia, Aram, Arab, Mahri-Socotri, dan Ethiopia, dan struktur gramatikal dan linguistiknya tersimpan secara otentik dalam sejarah.²⁵⁹ Pendapat Orientalis Goldziher terhadap asal-usul bahasa Arab, tampaknya perlu diperhatikan. Boleh jadi ia dimotivasi oleh tujuan tertentu untuk menunjukkan bahwa Islam dan peradabannya hanya dipengaruhi dan meminjam dari peradaban lain. Hal ini telah menjadi pandangan umum di kalangan para Orientalis yang kurang objektif dalam melihat agama ini. Sikapnya terhadap Islam jelas bertentangan dengan pernyataannya sendiri dalam buku harian miliknya. Dia menulis bahwa dirinya tertarik pada Islam, namun karena sebagai seorang sarjana Yahudi, ia mengabaikan kepentingan dan memegang keyakinannya untuk menegakkan Yudaisme. Hal ini dengan jelas disebutkan dalam catatannya:

I truly entered into the spirit of Islam to such an extent that ultimately I became inwardly convinced that I myself was a Muslim, and judiciously discovered that this was the only religion which, even in its doctrinal and official formulation, can satisfy philosophical minds. My ideal was to elevate Judaism to a similar

²⁵⁸ Abū al-Faraj Muḥammad ibn Ishāq. *The Fihrist ibn Nadīm*, ed. Bayard Dodge, (New York: Columbia University Press, 1970), 88; *Encyclopedia of Islam: new edition*, "nahw", 913-914.

²⁵⁹ Theodore Noldeke, "Semitic Languages", *The Encyclopedia Britannica*, 13th Edition, 1926, 23: 617-619.

rational level.

(Saya benar-benar masuk ke dalam semangat Islam sedemikian rupa sehingga pada akhirnya saya menjadi yakin dalam hati bahwa saya sendiri adalah seorang Muslim, dan dengan bijaksana menemukan bahwa ini adalah satu-satunya agama yang, bahkan dalam perumusan doktrin resmi, dapat memuaskan pikiran filosofis. Cita-cita saya adalah mengangkat Yudaisme ke tingkat rasional yang serupa).²⁶⁰

Sebagai kesimpulan apa yang telah kita diskusikan, pemaparan di atas menggambarkan konsep pembagian ucapan ekspresif yang terkait dengan aspek-aspek lain dalam pandangan al-Bāqillānī. Ini juga membenarkan argumen mengenai pembagian ucapan menurut ahli tata bahasa Arab secara umum. Konsep ini juga memiliki hubungan berkaitan antara komunikasi Tuhan dengan manusia. Tuhan telah berkomunikasi dengan manusia melalui cara tertentu sebagaimana akan diuraikan di bawah ini.

5. Cara Allah SWT Menyampaikan Wahyu

Dalam diskusi kita di atas mengenai konsep ucapan dan karakteristiknya, terumuskan beberapa persyaratan agar sebuah tindakan ‘berbicara’ dapat dilakukan secara tepat. Mengikuti deskripsi ini, kita perlu menjelaskan pemaparan bagaimana Tuhan menyampaikan pesan-pesan-Nya kepada manusia. Berikut ini akan dijelaskan bagaimana wahyu disampaikan kepada Nabi Muḥammad SAW yang dilakukan oleh malaikat Jibrīl As. Pesan-pesan ini kemudian diteruskan kepada umatnya dan generasi setelah mereka sampai kepada kita. Hal ini merujuk pada Q.S. al-Shūrā [42]: 51.

Dalam membahas proses bagaimana firman Tuhan mencapai manusia, al-Bāqillānī menguraikan pendapatnya berdasarkan ayat khusus dalam al-Qur’ān. Dia menegaskan bahwa Tuhan mengirimkan

²⁶⁰ Raphael Patai, *Ignaz Goldziher and His Oriental Diary*, (Detroit: Wayne State University Press, 1987), 20.

ucapan-Nya kepada para Nabi tanpa melalui perantara dan tanpa perantara. Cara ini secara detail sampai kepada mereka melalui tiga cara yang berbeda, seperti yang disebutkan dalam Q.S. al-Shūrā [42]: 51:

وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ
بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنََّّهُ عَلَىٰ عِلِّيِّينَ حَكِيمٌ

Dan tidak ada bagi seorang manusiapun bahwa Allah berkata-kata dengan dia kecuali dengan perantara wahyu atau di belakang tabir atau dengan mengutus seorang utusan (Malaikat) lalu diwahyukan kepadanya dengan seizin-Nya apa yang Dia kehendaki. Sesungguhnya Dia Maha Tinggi lagi Maha Bijaksana.

Al-Bāqillānī menjelaskan bahwa Tuhan menggunakan cara pertama, tanpa mediasi untuk berbicara dengan Nabi Mūsā As dan Muḥammad SAW. Keduanya mengenali firman Tuhan yang berbeda dari semua jenis ucapan manusia melalui pendengaran mereka. Para nabi tentu mengetahui melalui jiwa mereka bahwa ucapan ini milik-Nya. Mereka juga mengenali tujuan-tujuan Allah SWT melalui firman-Nya. Dia Maha Berkuasa dalam mengkomunikasikan pengetahuannya kepada makhluk-makhluk pilihan-Nya. Ketika para Nabi mengenal-Nya, maka tidak ada beban meskipun mereka diwajibkan dengan tugas-tugas untuk menyampaikan kepada umat. Mereka tunduk dan patuh menyebarkan kebenaran sebagai pengabdian seorang hamba. Mereka adalah orang-orang istimewa yang dipilih oleh Allah SWT. Selain itu, dalam proses komunikasi ini Tuhan tidak memberi tahu mereka bahwa ucapan ini milik-Nya, tetapi Allah SWT mengarahkan mereka untuk mampu memahami melalui intuisi yang muncul dalam tanda-tanda yang disingkap untuk mereka.²⁶¹ Al-

²⁶¹ Seperti informasi tentang bagaimana wahyu sampai kepada Nabi SAW dalam bentuk bunyi deringan bel. Lihat Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ a -*

Bāqillānī menegaskan para nabi diberikan pengetahuan untuk memahami perkataan Tuhan, karena berbeda dari ucapan manusia mana pun, dan maknanya telah disetujui oleh para ahli bahasa. Namun, pendengar boleh jadi tidak mengetahui alasan di balik ucapan ini. Misalnya, ketika Allah SWT menetapkan suatu perintah tertentu bagi manusia untuk dilakukan pada waktu tertentu,²⁶² seperti shalat dan haji. Manusia harus berusaha terus menggali tujuan kewajiban itu bagi kehidupannya.

Metode kedua Allah SWT berkomunikasi kepada manusia melalui utusan-Nya. Cara mereka mengenal Tuhan adalah melalui para malaikat-Nya. Mereka memiliki tingkat spiritual dan kemampuan luar biasa yang biasa disebut mukjizat. Kemampuan itu menunjukkan kebenaran kenabian mereka. Malaikat Jibril AS berbicara kepada para Nabi dengan bahasa mereka lewat makna yang telah mereka ketahui sebelumnya, termasuk semua pesan non-al-Qur'ān. Al-Bāqillānī menyatakan:

Malaikat (Jibril) tidak menyampaikan (wahyu) kepada Nabi, sebagai manusia, kecuali melalui bahasa nabi, makna yang telah diketahui dan diucapkan melalui kesepakatan bahasa. Malaikat memberikan rincian ekspresi firman Allah SWT (*kalāmuhu al-qadīm*), dan wahyu, selain al-Qur'ān. Oleh karena itu, secara umum cara manusia untuk mengetahui firman, ekspresi dan wahyu-Nya selain al-Qur'ān melalui para Nabi dan orang-orang (*umam*).²⁶³ Inilah yang

Bukhārī, ed. Muḥammad Fuad Abdul Baqī, (Mesir: Dār Ibn Ḥazm, 2010), Bab Permulaan Wahyu, no. 2, 8.

²⁶² Al-Bāqillānī, *al-Taqrīb*, 1: 429-430.

²⁶³ Al-Bāqillānī tidak menjelaskan siapa yang dia maksud dengan orang-orang (*umam*). Barangkali, mereka yang telah dipilih dari satu komunitas tertentu seperti Imrān and Luqman. Imrān adalah ayah Maryam. Seseorang yang dipilih oleh Allah SWT bersama para Nabi yang lain. Sementara, Luqman adalah seseorang yang telah diberikan anugrah hikmah oleh Allah SWT. Dia juga seorang *Qāḍī* bagi Bani Israil. Lihat Abū Ja'far ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jamī' al-Bayān an Ta'wīl ay al-Qur'ān*, ed. 'Abd Allāh

kami sajikan melalui analisis dan kesimpulan (*al-nadẓr wa al-istidlāl*)

...²⁶⁴

Selanjutnya, al-Bāqillānī menguraikan bagaimana dua cara yang digunakan Malaikat untuk berkomunikasi dengan para Nabi diikuti penyampaiannya kepada umat. Pertama para Nabi memahami makna pesan melalui kata-kata yang jelas (*nash gaira muḥtamil*), yang tidak memerlukan analisis dan inferensi. Hal yang sama juga pada relasi mereka dengan umat. Mereka memahami perkataan para Nabi melalui proses ini juga, dilakukan secara sederhana yang dapat dicerna dengan mudah melalui bahasa kaumnya. Cara kedua pesan dipahami melalui kata-kata samar (*al-mujmal wa al-muḥtamil*), yang memiliki arti berbeda. Ini diketahui melalui indikator (*dalīl*) yang disertakan pada pesan-pesan ini. Dalam proses ini ada dua karakteristik; pertama ucapan ini rasional (*aqlī*), dan kedua dipahami melalui bentuk instruktif (*tawqīfī*).²⁶⁵ Yang pertama memerlukan analisis logis untuk memahami pesan-pesan Malaikat dan para Nabi sementara yang kedua tidak melalui proses ini, guna mengurangi beban (*takḥfīf*) tugas dengan meniadakan untuk mencari-cari bukti rasional.²⁶⁶

Al-Ghazālī juga menegaskan komunikasi Tuhan kepada Malaikat dan juga dengan para Nabi. Menurutnya, kita harus tahu bahwa Tuhan Pemilik pengetahuan (*ilm bi al-dharūrah*) yang terdiri dari tiga hal; pembicara, isi atau kandungan, dan tujuan bicara. Ketiga aspek ini dianugerahkan kepada Malaikat dan ditanamkan dalam hati para Nabi. Melalui cara ini, mereka tidak diragukan lagi mengakui firman Allah SWT yang Mutlak, yang berbeda dari ucapan manusia.

Memang, proses rumit ini sulit dipahami oleh orang awam,

ibn Aḥmad al-Muḥsin al-Turki, (Kairo: Markaz al-Buḥūth wa al-Dirāsah al-Arabiyyah wa al-Islāmiyyah, 2001), 3: 156 dan 18: 547.

²⁶⁴ Al-Bāqillānī, *al-Taqrīb*, 1: 431.

²⁶⁵ Ibid., 432.

²⁶⁶ Ibid.

terutama tentang bagaimana Allah berbicara kepada Nabi Mūsā AS secara langsung tanpa perantara, yang tidak menggunakan huruf maupun suara. Ini seperti orang buta yang ingin tahu warna dan bentuk.²⁶⁷ Dari gambaran ini, al-Bāqillānī melukiskan dengan jelas dua metode signifikan tentang bagaimana Allah SWT berkomunikasi kepada manusia. Beliau fokus menjelaskan cara berkomunikasi dalam bentuk pertama dan kedua, namun ia meninggalkan diskusinya pada cara ketiga yang berbicara dari balik tabir. Padahal ini yang menjadi argumen di kalangan kaum Mu‘tazilah yang perlu direspon. Mungkin baginya hal ini tidak relevan untuk dibahas dalam topik ini.

Seorang Mufasssir Ash‘ariyyah, al-Rāzī, memberikan komentar terhadap ayat tersebut di atas tentang bagaimana Tuhan berkomunikasi dengan manusia. Dia menolak pandangan Mu‘tazilah bahwa Tuhan tidak dapat dilihat.²⁶⁸ Menurut mereka, ada cara lain bagaimana Tuhan berbicara kepada manusia. Tiga poin pertama telah dinyatakan di atas, adapun yang keempat adalah jika seseorang dapat melihat Tuhan, itu berarti bahwa Dia berbicara kepada seseorang yang dapat melihat-Nya. Namun, Tuhan meniadakan cara ini dengan mengatakan “*wamā kāna libasyarin an yukallima*,” dan diikuti dengan menjelaskan tiga cara metode komunikasi tersebut. Mengenai hal ini, al-Rāzī berpendapat bahwa keterbatasan kemampuan manusia untuk melihat Tuhan tidak dalam semua kondisi. Itu hanya berlaku ketika di dunia saja.

Ayat ini tidak dapat dipahami parsial, seperti yang dinyatakan oleh pendapat ‘Abd al-Jabbār. Namun harus dikaitkan dengan ayat-ayat lain yang menjelaskan beberapa kemungkinan manusia melihat Tuhan di akhirat kelak.²⁶⁹ Dalam Q.S. al-Qiyāmah [75]: 23,²⁷⁰ dijelaskan

²⁶⁷ Al-Ghazzālī, *al-Mustasfā fī Ilm al-Uṣūl*, 2: 22.

²⁶⁸ ‘Abd al-Jabbār, *Sharḥ Uṣūl al-Khamsah*, 232.

²⁶⁹ Muḥammad Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Taḥf al-Kabīr wa Maḥāṭib al-Ghayb*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), 27: 188.

²⁷⁰ “Kepada Tuhannyalah mereka melihat.”

bahwa manusia dapat melihat Tuhan. Al-Rāzī dalam tafsirnya menerangkan bahwa kaum Mu'tazilah mencoba menafsirkan istilah 'al-nazhr' (pandangan) sebagai 'al-intizhār' (menunggu) yang jauh dari konteks ayatnya.²⁷¹

Al-Ash'arī juga menolak penafsiran Mu'tazilah terhadap istilah ini. Dia mengatakan bahwa kata 'al-nazhr' tidak dapat berarti 'berpikir,' atau 'menunggu'. Ketika kata 'al-nazhr' ditempatkan bersama dengan kata 'al-waj' (wajah), artinya menjadi 'penglihatan' dalam pengertian fisik, bukan dalam imajinasi.²⁷² Selain itu, kemampuan manusia untuk melihat Tuhan juga diinformasikan oleh Nabi SAW dalam sabdanya bahwa seseorang dapat melihat Tuhan di akhirat seolah-olah dia melihat bulan:

إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ هَذَا الْقَمَرَ لَا تَصَامُونَ فِي رُؤُوسِهِ

*Sesungguhnya, kamu akan melihat Tuhanmu seperti kamu melihat bulan di malam bulan purnama, kamu tidak akan berbondong-bondong satu sama lain untuk melihat Dia.*²⁷³

Hadīth ini menjadi pijakan bagi kalangan Ash'ariyyah bahwa kelak di Hari Kiamat manusia akan dapat melihat Allah SWT sebagaimana mereka ketika di dunia melihat bulan. Tidak ada batasan yang menutup untuk melihat-Nya.

Al-Rāzī, dalam tafsirnya menjelaskan Q.S. al-Shūrā [42]: 51 berkenaan dengan komunikasi Allah SWT dengan manusia. Dia mendukung posisi Ash'ariyyah yang menyatakan bahwa ucapan Tuhan adalah *qadīm*. Ini berupa atribut yang diekspresikan dengan huruf dan kalimat. Selama proses pewahyuan, para Nabi dan Malaikat Jibrīl AS sama-sama mendengar Firman Absolut yang tidak dalam bentuk huruf dan suara di balik tabir. Mereka mengetahui dengan

²⁷¹ Muḥammad Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātīḥ al-Ghayb*, 30: 229.

²⁷² Abū al-Ḥasan al-Ash'arī, *Al-Ibānah*, 32.

²⁷³ Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. Muḥammad Fuad Abdul Baqī, (Kairo: Dār Ibn Ḥazm, 2010), Bab. Tauhid, no. 7434, 884.

pasti (*al-ilm bi al-dharūrah*) firman yang luar biasa dari Allah SWT, dan tidak memerlukan bukti lebih lanjut. Bagi yang beranggapan bahwa para Nabi hanya mendengar kata dan suara, mereka mengira itu bukan proses yang luar biasa. Ini tidak lain adalah komunikasi umum yang dilakukan oleh manusia biasa.²⁷⁴

Ibn Taymiyyah, seorang Teolog pengikut Hanbali, memiliki perbedaan pandangan dan analisis mengenai Q.S. al-Shūrā [42]: 51. Dia yakin ada tiga jenis komunikasi yang berbeda antara Tuhan dan manusia; pertama adalah menyampaikan pesan melalui wahyu, kedua melalui berbicara secara langsung di balik tabir, dan ketiga dengan mengirim utusan (Malaikat). Yang pertama berbentuk wahyu (*wahy*) atau ilham (*ilhām*) yang ditujukan kepada para Nabi dan Wali. Metode ini dapat terjadi dengan atau tanpa mediasi Malaikat. Ia membuktikan dengan menyatakan ḥadīth berikut:

عن ابن مسعود أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إن روح القدس في روعي
أن نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها ألا فاتقوا الله وأجملوا في الطلب

*Diceritakan oleh Ibn Mas'ūd bahwa Nabi Muḥammad SAW berkata: Sungguh, Ruh suci (malaikat Jibrīl AS) meniup ke dalam pikiran saya, bahwa jiwa tidak mungkin mati sampai penghidupannya selesai. Maka, bertakwalah kepada Allah SWT dan lakukan permohonan yang baik kepada-Nya.*²⁷⁵

Ḥadīth lain yang relevan sebagaimana dikutip oleh Ibn Taymiyyah adalah:

عن معاذ ابن جبل أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إني قمت في الليل فصليت

²⁷⁴ Muḥammad Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātīḥ al-Ghayb*, 27: 190.

²⁷⁵ Muḥammad 'Abd Allāh al-Ḥakīm, *al-Mustadrak 'Alā Ṣaḥīḥain*, ed. Mushtafa Abdul Qadir Atha, (Beirut: Dār al-Kutub al-Islamiyyah, 2002), Bab Kitāb Transaksi, no. 2866, 2: 5.

ما قدر لي فنعت في صلاتي حتى استثقلت فإذا أنا بربي عز وجل في أحسن صورة
فقال: يا محمد أتدري فيما يختصم الملائكة...²⁷⁶

Diceritakan oleh Mu'adh Ibn Jabal bahwa Nabi SAW bersabda: Sungguh, aku bangun di malam hari, dan berdoa semampuku. Aku mengantuk dalam doaku karena merasa sangat berat. Aku menemukan diriku dengan Tuhan, yang Maha Kuasa dalam bentuk yang sangat indah. Dia (Tuhan) berfirman: Wahai, Muḥammad, apakah engkau mengetahui apa yang diperdebatkan para Malaikat? ...²⁷⁶

Menurut Ibn Taimiyyah, ḥadīth pertama dan kedua menjelaskan bahwa wahyu dapat disampaikan melalui cara yang berbeda; melalui atau tanpa mediasi Malaikat kepada para Nabi. Cara ini tidak hanya terjadi pada mereka tetapi juga bagi yang dekat dengan Allah SWT (*awliyā*). Jenis komunikasi kedua, seperti yang dipertahankan Ibn Taimiyah, adalah berbicara langsung dari balik tabir. Hal ini hanya terjadi pada Nabi Mūsā AS dan Muḥammad SAW. Tuhan berbicara kepada mereka secara berbeda dalam menyampaikan wahyu.

Dari ayat di atas dapat disimpulkan bahwa ini adalah tipe kedua bagaimana Allah SWT berkomunikasi dengan manusia. Karena itu, Ibn Taimiyah menghubungkan bahwa berbicara tidaklah mewahyukan, sebagaimana dibuktikan dari fakta bahwa Allah SWT secara langsung berbicara kepada kedua Nabi tersebut tanpa mediasi apa pun. Itu hanya terjadi di balik tabir yang tidak terlihat.

Jenis komunikasi Allah SWT yang ketiga adalah dengan mengirimkan malaikat-Nya kepada para Nabi. Dia mengirim Malaikat Jibrīl AS untuk menyampaikan wahyu kepada mereka, dan melanjutkan untuk disampaikan kepada umatnya. Proses ini, seperti yang dinyatakan oleh Ibn Taimiyah, disebut dengan wahyu yang jelas

²⁷⁶ Abū 'Īsā Muḥammad ibn 'Īsā ibn Sūrah, *Sunan al-Tirmidhī*, ed. Kamal Yūsuf al-Hut, (Beirut: Dār al-Fikr, tanpa tahun), Bab Kitab interpretasi al-Qur'ān, no. 3235, 5: 343.

(*al-wahy al-jali*) yang berarti Allah SWT berbicara kepada para Nabi melalui Malaikat-Nya dengan suara yang dapat didengar. Ini dikenal melalui tanda-tanda datang wahyu seperti dering bel atau Malaikat Jibril AS yang muncul dalam bentuk seorang pria.

Dari ketiga jenis komunikasi ini, menurut Ibn Taimiyah, komunikasi tertinggi adalah di mana Allah SWT berbicara langsung kepada para Nabi dengan kata-kata dan makna yang jelas.²⁷⁷ Di sini, Ibn Taymiyyah tampaknya didorong oleh kecenderungan untuk memberikan pemahaman literal dari kedua ayat dan ḥadīth di atas untuk menghindari berbagai spekulasi yang mengomentari masalah-masalah itu.

Dalam proses komunikasi Tuhan dengan manusia, al-Bāqillānī juga menjelaskan aktivitas pengiriman pesan dari Malaikat kepada para Nabi dan dari mereka kepada umat, dilakukan melalui beberapa bentuk ungkapan kata, pertunjukan, simbol, dan perintah. Melalui unsur-unsur itu, para Nabi mengenal dan memahami pesan Malaikat seperti hal yang sama orang-orang memahami pesan-pesan para Nabi. Ini adalah bukti bahwa Malaikat menjadi saksi bagi para Nabi, dan mereka berperan menjadi saksi untuk umat.²⁷⁸

Al-Ghazālī menambahkan bahwa para Nabi dapat memahami dan mendengar pesan Malaikat dalam bentuk huruf dan suara yang asli menggambarkan pesan Allah SWT, sementara umat juga dapat mengenal ucapan para Nabi sebagaimana mereka mampu memahami ucapan Malaikat.²⁷⁹ Proses komunikasi ini berjalan sedemikian rupa melalui pengalaman-pengalaman yang menjadi bukti sejarah proses sampainya pesan Ilahi kepada manusia.

Al-Bāqillānī mengamati lebih jauh, bahwa untuk mengetahui pesan Tuhan manusia harus mengenal sabda Nabi Muḥammad SAW.

²⁷⁷ Ibn Taymiyyah, *al-Risālah al-Ba'albakiyah*, (Riyāḍ: Dur al-Faḍīlah, 2004), 77-84.

²⁷⁸ Al-Bāqillānī, *al-Taqrīb*, 1: 432. Ini sesuai dengan ayat Q.S. al-Hajj [22]: 78.

²⁷⁹ Al-Ghazzālī, *al-Mustasfā Fī ilm al-Uṣūl*, 2: 22.

Dia menegaskan bahwa ada dua cara untuk memahami makna ucapan seorang Nabi. Pertama adalah melalui makna ucapan yang jelas (*nash ghairu muhtamil*). Ini diketahui oleh semua penutur bahasa Arab bahwa makna kata telah disepakati secara konvensional. Adapun cara kedua adalah melalui makna bicara yang umum dan samar-samar (*nash muhtamil*). Jenis ucapan ini memiliki ekspresi metaforis yang tidak mudah dipahami kecuali dengan indikasi (*dalil*). Kadang-kadang, ucapan ini membutuhkan argumen rasional untuk memahami isinya, akan tetapi sebagian yang lain tidak.

Untuk mengatasi persoalan ini, al-Bāqillānī mensyaratkan dua kondisi penting; pertama agar menganalisis firman Tuhan dan ucapan Nabi dengan makna tersirat dari kata-kata yang digunakan. Misalnya Q.S. al-An‘ām [6]: 141,²⁸⁰ yang mengharuskan umat Islam untuk mengeluarkan zakat setelah masa panen. Juga, pernyataan ḥadīth Nabi yang mengharuskan orang beriman pada kondisi tertentu, agar siap berperang kepada non-Muslim, hingga mereka mengatakan kalimat Tauhid. Jika mereka telah mengucapkannya, maka ketentuannya ada pada Tuhan baik harta dan jiwanya.²⁸¹ Ungkapan ‘*illā bi ḥaqqiha*’ dimaknai dengan hak-hak agama dalam melakukan shalat, dan memberikan zakat dari hartanya dan sebagainya.²⁸²

Selanjutnya al-Bāqillānī menambahkan, cara lain untuk memahami makna samar (*nash muhtamil*) dari ucapan Nabi adalah dengan menganalisis pernyataan yang dipakai baik berbentuk perintah (*ammārāt*), afirmasi, dan pertunjukan yang mengharuskan pendengar untuk mengetahui tujuan dari firman itu. Unsur-unsur ini digunakan sebagai sarana untuk memahami pernyataan karena isinya

²⁸⁰ “... dan tunaikanlah haknya di hari memetik hasilnya...”

²⁸¹ Abū al-Ḥusain Muslim ibn al-Hajjāj al-Qushayrī al-Nayshābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, (Beirut: Dhar al-Fikr, 1993), Bab tentang Keimanan, no. 22, 1: 35; Muḥammad Muhsin Khan, *Translation of Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (New Delhi: Kitab Bhavan, 1984), bab tentang Kitab Iman, no. 483, 2: 274.

²⁸² Al-Bāqillānī, *al-Taqrīb*, 1: 435; al-Ghazzālī, *al-Mustasfā Fi Uṣūl al-Fiqh*, 2: 22.

tidak pasti, seperti yang disebutkan dalam Q.S. al-Tawbah [9]: 5.²⁸³ Istilah '*al-musyrikīn*' (para penyembah berhala) menunjuk kepada semua orang non-Muslim.²⁸⁴ Pernyataan ini perlu dipahami secara utuh melalui penjelasan ayat-ayat yang lain dan ḥadīth Nabi SAW. Selain itu, dalam beberapa peristiwa tertentu Rasūlullāh SAW menjelaskan melalui isyarat tanda dengan jari-jarinya. Yaitu ketika beliau menunjukkan kedekatan dengan orang-orang yang memiliki perhatian sebagai penyantun anak-anak yatim.²⁸⁵ Di sini, kita dituntut mampu menangkap pesan al-Qur'an dan ḥadīth sesuai konteks yang dimaksud, sehingga tidak salah dalam memahami maksud tujuan dari isi yang ada di dalamnya.

Al-Bāqillānī juga menegaskan bahwa mereka yang mampu memahami pernyataan kata-kata samar (*nash muḥtamil*) dari Nabi berasal dari dua generasi penting. Yang pertama adalah para sahabat yang hidup bersama dengan nabi. Mereka mengikuti perintah, mengamalkan dan meriwayatkan tradisi yang dipraktikkan oleh beliau. Kedua adalah orang-orang yang hidup pada generasi berikutnya yang menerima informasi dan makna dari kata samar (*nash muḥtamil*). Mereka tentu memahami pesan-pesan itu dan tujuannya. Hal ini terus berlanjut dari generasi ke generasi.²⁸⁶ Dalam proses ini, al-Ghazālī nampak mengembangkan gagasan al-Bāqillānī berkaitan tentang teks dan makna, jika terdapat pernyataan samar dan tidak diketahui oleh seorang ahli Bahasa, hal ini dapat dipahami melalui konteksnya.²⁸⁷ Pendekatan kepada sebuah teks, tidak cukup sekedar melalui apa yang tersurat saja, akan tetapi juga harus melihat

²⁸³ "maka bunuhlah orang-orang Musyrik".

²⁸⁴ Al-Bāqillānī, *al-Taqrīb*, 1: 435; al-Ghazzālī, *al-Mustasfā Fī Uṣūl al-Fiqh*, 2: 22.

²⁸⁵ "Aku dan orang yang merawat seorang yatim akan berada di surga seperti ini, menempatkan jari telunjuk dan jari tengahnya bersamaan." Lihat Muḥammad Muhsin Khan, *Translation of Sahih al-Bukhārī*, (New Delhi: Kitab Bhavan, 1984), no. 34, 8: 23.

²⁸⁶ Al-Bāqillānī, *al-Taqrīb*, 1: 436.

²⁸⁷ al-Ghazzālī, *al-Mustasfā Fī Uṣūl al-Fiqh*, 2: 23.

pada sisi konteks yang dituju.

Al-Bāqillānī lebih lanjut menjelaskan bahwa seseorang tidak akan pernah tahu bahwa Tuhan berfirman melalui esensi-Nya, jika dia berprinsip bahwa firman itu diciptakan. Hal ini jelas sebagai kritik kepada prinsip kaum Mu'tazilah yang mempertahankan bahwa *kalāmullah* terjadi pada zat-Nya dan tidak dari sifat-Nya. Selain itu, orang semacam ini tidak akan sampai pada pemahaman pesan-pesan Tuhan yang telah dikomunikasikan melalui janji dan ancaman-Nya (*wa'd wa al wa'd*), kecuali dia percaya bahwa kebenaran (*shidq*) adalah bagian dari sifat-sifat-Nya, dan kepalsuan (*kidzb*) sebagai sesuatu kemustahilan bagi-Nya. Maka dari itu, ini adalah alasan dalam beberapa aspek yang menjadikan kaum Mu'tazilah meyakini bahwa Tuhan mungkin saja berdusta melalui wahyu-Nya, memiliki kualitas yang tidak benar dalam atribut-Nya, dan bisa jadi melakukan ketidakadilan pada umat manusia.²⁸⁸

Menurut al-Bāqillānī asumsi yang diyakini oleh kaum Mu'tazilah merupakan sesuatu yang tidak tepat.²⁸⁹ Dia menegaskan bahwa Tuhan memiliki atribut Maha Melihat, Berkehendak, Mendengar, Hidup, dan Mengetahui. Jika Tuhan tidak memiliki semua atribut ini, maka Dia memiliki atribut yang berlawanan dalam kezalihan-Nya (bersifat bisu, buta, tidak berkehendak, pelupa, bodoh, dan lemah) yang itu tidak mungkin. Hal ini bagaimanapun bertentangan dengan posisi teologis arus utama dalam Islam.²⁹⁰ Dengan kata lain, respon ini menyiratkan ketidakmungkinan atribut Tuhan, seperti kebutaan, kelemahan, kematian, kebodohan, dan kebohongan yang tidak sesuai dengan keagungan Tuhan yang tak terbatas. Semua klaim ini hanyalah argumen tak berdasar dari kalangan Qadariyyah,²⁹¹ sebagai

²⁸⁸ Lihat perselisihan mereka dalam persoalan ini di Abū al-Ḥasan al-Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, 2: 254.

²⁸⁹ Al-Bāqillānī, *al-Taqrīb*, 1: 437.

²⁹⁰ Al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, 48-49.

²⁹¹ *Ibid.*

konsekuensi dari hasil rumusan teologis yang dianut.

Prinsip-prinsip teologis al-Bāqillānī juga relevan untuk membantah argumen para Orientalis, terutama dalam keterlibatan mereka dalam persoalan Penciptaan al-Qurʾān. Mereka menyatakan bahwa masalah ini terkait dengan doktrin agama Kristen yang berkaitan dengan *Logos*, yakni firman Tuhan yang dengannya Dia menjelma menjadi pribadi Yesus dari Nazaret. Oleh karena itu, *Logos* Ilahi menjadi daging manusia. Reinkarnasi ini bertujuan untuk menyelamatkan manusia dalam kehidupan mereka di dunia.²⁹² Untuk klaim ini kita dapat melacak argumen penolakan al-Bāqillānī.

Dalam Kitab *al-Tamhīd*, ia mengkritik prinsip doktrin agama Kristen. Dia menjelaskan bahwa Tuhan adalah sudah ada sejak dahulu (*qadīm*), sedangkan Yesus adalah makhluk baru dan memiliki jasad (*muḥdath*). Dia mempertanyakan bagaimana mungkin yang abadi berinkarnasi dengan yang baru? Jika Tuhan dapat berinkarnasi ke dalam ciptaan-Nya, maka Dia juga dapat bertentangan dengan itu. Semua aktivitas ini sama sekali bertentangan dengan sifat sifat-Nya yang kekal. Sifat abadi tidak bisa disentuh atau dicampur. Firman Tuhan (*Logos*), yang kekal, lebih baik daripada daging Yesus yang diciptakan. Dengan kata lain, mereka menurunkan status Tuhan dengan merubah keabadian-Nya, yang dapat menjelma ke dalam tubuh Yesus.

Di sini, al-Bāqillānī juga membantah personifikasi Tuhan kepada manusia, yang menyebabkan tubuh Yesus dapat memiliki status yang berbeda; setengah manusia dan setengah Tuhan, dan ini mustahil bagi Allah SWT. Dia juga memunculkan pertanyaan mengapa daging dan darah selalu sebagai ciptaan baru (*muḥdath*), bahkan ketika mereka diwujudkan oleh firman Allah (*Logos*) yang kekal? Hal yang sama juga berlaku untuk firman-Nya, mengapa masih kekal meskipun dipersonifikasikan dalam tubuh Yesus? Klaim ini secara argumentatif

²⁹² Manabu Waida, "Inkarnasi," *Ensiklopedia Agama: Edisi Kedua*, ed. Lindsay Jones, (New York: Thomson Gale, 2005), 7: 4417.

menjadi tidak berdasar. Oleh sebab itu, doktrin ini harus ditolak.²⁹³

Di tempat lain al-Bāqillānī juga menjelaskan perbedaan konsep firman Allah (*kalāmullah*) dan ucapan manusia dengan konsep *Logos* dalam Kristen. Secara prinsip konsep ‘ucapan’ ini berbeda sifatnya. Yang pertama bersifat kekal dan ada sejak dahulu (*qadīm*), sementara yang kedua adalah sesuatu yang baru. Peran mereka juga berbeda di dalam praktik proses berkomunikasi. Menurutnya, firman Tuhan itu bermakna (*mufīd*) yang mengandung perintah dan larangan. Ini diarahkan baik kepada orang-orang yang masih hidup dan yang belum ada (belum lahir), diwahyukan kepada para Nabi dan menjadi pedoman utama bagi manusia untuk menjadi jalan hidup.²⁹⁴ Demikian penolakan al-Bāqillānī tentang doktrin Kristen tentang *Logos* yang menjelma dalam tubuh Yesus dan menjadi doktrin penting di dalam ajaran Kristen.

E. Kesimpulan

Sebagai kesimpulan, diskusi kita di atas telah menjelaskan secara rinci mengenai persoalan Konsep Berbicara yang terkait dengan masalah Penciptaan al-Qur’ān. Hal ini juga menggambarkan respon al-Bāqillānī terhadap pandangan Mu’tazilah yang mengusung isu tersebut. Argumen-argumennya telah mengklarifikasi beberapa klaim kelompok itu dan sekaligus juga pandangan kaum Orientalis. Pada isu penting ini, ia menegaskan bahwa al-Qur’ān adalah Firman-Nya yang tidak diciptakan. Hasil penelitian terhadap pandangan Mu’tazilah dan beberapa pendapat Orientalis menunjukkan minat mereka untuk mempromosikan kepentingan tertentu, dan boleh jadi juga untuk menanamkan konsep-konsep teologis yang bertentangan dengan pandangan umum kaum Ash’ariyyah.

Mu’tazilah berusaha mempertahankan pendapat mereka

²⁹³ Al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, 109-111.

²⁹⁴ Lihat al-Bāqillānī tentang Pembagian Konsep Berbicara pada halaman sebelumnya.

berdasarkan pemurnian tauhid Allah SWT dari segala sifat, dengan mengangkat masalah ini sebagai cara meraih dukungan dari penguasa al-Ma'mūn saat itu. Adapun kalangan Orientalis, dalam pandangan mereka mencoba membenarkan doktrin *Logos* Kristen yang mewujud dalam tubuh manusia. Secara prinsip teologis tentu bertentangan dengan pandangan para Teolog Muslim termasuk al-Bāqillānī. Polemik beliau dalam prinsip teologis tidak hanya ditujukan kepada kaum Mu'tazilah, tetapi beliau juga mengkritisi kelompok lain seperti Mujassimah. Baginya, persoalan ini harus diklarifikasi secara tuntas sebagai bentuk pembelaannya terhadap kerangka pemikiran Ash'ariyyah yang akan dielaborasi dalam bab selanjutnya.



BAB III:

PENDEKATAN ANTROPOMORFISTIK TERHADAP AL-QUR'ĀN

A. Muqaddimah

Pemahaman antropomorfistik terhadap Tuhan telah ada sebelum ajaran Islam tiba.²⁹⁵ Beberapa teolog Muslim, setidaknya diwakili oleh kelompok *Mujassimah*, kemudian mengembangkan doktrin ini untuk melihat persoalan teologi dalam ajaran Islam. Berbagai bantahan dan pertentangan kemudian muncul terhadap doktrin antropomorfistik ini.

Teolog antropomorfistik meyakini bahwa sifat-sifat serta aktivitas Allah SWT memiliki keterkaitan dengan obyek fisik. Hal ini terjadi sebagai akibat cara pandang tekstual mereka terhadap sebuah dalil. Pendekatan literal para teolog ini terhadap al-Qur'ān, serta kecenderungan tertentu untuk merujuk pada suatu doktrin, mirip dengan keyakinan orang-orang Kristen dan Yahudi. Oleh sebab itu, beberapa konsep mereka kemungkinan besar dipengaruhi doktrin kedua agama tersebut.

Sebelum kita membahas lebih lanjut mengenai hal ini, penulis ingin menjelaskan latar belakang peran antropomorfisme dalam polemik Teologi Islam.

B. Latar Belakang Pendekatan Antropomorfistik terhadap al-Qur'ān

Salah satu persoalan dalam memahami al-Qur'ān ialah keberadaan ayat-ayat *mutashābihāt*. Di dalam al-Qur'ān terdapat dua macam ayat; *muḥkamāt* dan *mutashābihāt*. Keduanya memiliki

²⁹⁵ Antropomorfisme adalah keyakinan bahwa Tuhan memiliki bentuk fisik tubuh dan anggota badan sebagaimana manusia. Lihat James Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, (New York: Charles Scribner's Sons, 1908), 1: 573.

perspektif yang berbeda dalam konteks dan arti.²⁹⁶ Menurut Mannā' al-Qaṭṭān, *muḥkam* adalah ayat-ayat yang memberikan makna jelas dan tidak menunjukkan ambiguitas. Semua ayat ini memiliki arti definitif pada rangkaian struktur kalimatnya. Sementara *mutashābihāt* merupakan ayat-ayat yang memiliki makna ambigu.²⁹⁷ Konteksnya juga menunjukkan unsur-unsur yang tidak mengikat. Ayat-ayat seperti ini kerap menyebabkan perbedaan pendapat di kalangan *Mufasssir*. Sebagian besar *Mutakallimūn* yang berlatar belakang *Mufasssir*, cenderung berbeda dalam menafsirkan berbagai ayat *mutashābihāt* khususnya yang terkait dengan sifat Allah SWT. Hal ini disebabkan penafsiran atas ayat-ayat tersebut memerlukan banyak analisis. Latar belakang keilmuan lain yang dikuasai masing-masing *Mufasssir* kerap juga mempengaruhi penafsiran mereka atas ayat-ayat seperti ini.

Selain itu, dalam perjalanan sejarah, umat Islam telah melakukan perhubungan dengan penganut agama-agama lain seperti Yudaisme dan Kristen. Kedua agama ini, khususnya Kristen, memiliki doktrin mengenai sifat-sifat Tuhan yang digambarkan dalam bentuk fisik. Atribut-Nya pun kerap disamakan dengan atribut manusia.²⁹⁸ Beberapa mualaf yang berasal dari kedua agama tersebut, kemudian berusaha memahami ajaran Islam dengan pengaruh doktrin agama mereka sebelumnya. Perpindahan agama ternyata tak serta merta menghapus seluruh keyakinan lama yang mereka anut. Pemahaman mereka atas beberapa ajaran Islam boleh jadi keliru karena pengaruh doktrin lama yang masih tersisa itu. Pemahaman mengenai gambaran

²⁹⁶ *Muḥkamāt* adalah ayat-ayat al-Qur'ān yang jelas dan tidak memerlukan penafsiran. *Mutashābihāt* adalah ayat-ayat al-Qur'ān yang menunjukkan makna ambigu dan memerlukan penafsiran. Lihat Ahmad von Denffer, *Ulum al-Qur'ān*, (Leicestershire: The Islamic Foundation, 2007), 79-81.

²⁹⁷ Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabahits Fi Ulūm al-Qur'ān*, (Mesir: Maktabah Wahbah, 2007), 206-207.

²⁹⁸ S. David Sperling, "Biblical Imaginary of God", in *Encyclopedia of Religion: Second Edition*, ed. Lindsay John (New York: Thomson Gale, 2005), 5:3542-3.

atribut-atribut Allah SWT dalam bentuk fisik, boleh jadi merupakan pengaruh dari doktrin agama Yahudi dan Kristen yang masuk melalui para mualaf tersebut.

Di dalam wacana teologi Islam, terdapat beberapa sekte yang memiliki pendapat seperti itu dalam memandang atribut-atribut Tuhan. Mereka percaya bahwa Tuhan memiliki tubuh fisik tertentu yang dapat dijelaskan secara antropomorfistik. Sekte-sekte tersebut antara lain ialah Mujassimah yang diwakili oleh Ḥashwiyyah,²⁹⁹ Muqātiliyyah,³⁰⁰ dan Karrāmiyyah.³⁰¹ Pandangan teologis mereka cenderung merujuk kepada Aḥmad ibn Ḥanbal (w. 241 H/ 855 M),³⁰² namun dalam batas tertentu mereka mempraktikkan pendekatan literal terhadap teks yang berbeda dari prinsipnya. Mereka mengembangkan perspektif sendiri dalam merespon berbagai isu tertentu berdasarkan pada pendekatan antropomorfistik.

Aḥmad ibn Ḥanbal adalah seorang Teolog ahli ḥadīth. Posisinya sebagai seorang *Muḥadīthūn* berpengaruh besar terhadap formula

²⁹⁹ Istilah yang dipakai para Mu'tazilah dalam menunjuk kaum ahli ḥadīth yang mana ada di antara mereka ada kelompok Antropomorfis. Informasi lebih lanjut lihat AS Halkin, "The Hashwiyya," *Journal of the American Oriental Society* 54, no. 1 (1934), 1-28; E. d., "Hashwiyya," di *Encyclopedia of Islam: New Edition*, ed. B. Lewis et. al., (Leiden: EJ Brill, 1986), 3: 269.

³⁰⁰ Kelompok didirikan oleh Muqātil ibn Sulaymān (d. 150 H/ 767 CE). Ia seorang Teolog yang beraliran antropomorfistik dan Shī'ah. Lihat di Abū Bakr Aḥmad al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, (Beirut: Dār al-Fikr, n. y), 104; 'Abd Allāh Mahmud Sahāta, "kata pengantar", di *al-Ashbāh wa al-Nazhā'ir*, Muqātil ibn Sulaymān, (Mesir: al-Ha'ah al-Misriyyah al-Ümmah li a-Kitāb, 1994), 54-5; Wilferd Madelung and Paul E. Walker, *An Ismā'ili Heresiography: the Bab al-Shaytān from Abū Tammām's Kitāb al-Shajara*, (Leiden, Brill, 1998), 62.

³⁰¹ Kelompok ini memiliki rumusan sendiri dalam aspek teologi dan fiqh. Lihat CE Bosworth, "Karramiyya," *Encyclopedia of Islam: Second Edition*, (1978), 4:667-9; Aron Zyssow, "Two Unrecognized Karrami Texts," *Journal of the American Oriental Society* 108, no. 4 (1988), 577-587.

³⁰² H. Laoust, "Aḥmad b. Hanbal," di *Encyclopedia of Islam: Second Edition*, ed. B. Lewis et. al, (Leiden: EJ Brill, 1986), 1: 273-277.

teologi yang ia rumuskan. Dalam memahami al-Qur'an dan ḥadīth (terutama ayat-ayat *mutashābihāt*), Ibn Ḥanbal berpegang kepada metode tak menanyakan bagaimana (*bilā kaifa*). Dalam upaya ini, ia mencoba untuk memahami teks dengan meninggalkan argumentasi akal, dan menafsirkan teks sebagaimana adanya dan menyerahkan maknanya kepada Tuhan (*tafwīdh*). Hanya Dia yang tahu arti hakiki dari ayat-ayat itu.

Metode penafsiran *bilā kaifa* tidak serta merta menjadikan Aḥmad ibn Ḥanbal seorang Antropomorfis. Pendekatan yang ia terapkan tidak menunjukkan kecenderungan ke arah itu.³⁰³ Para Orientalis memang kerap keliru dengan menganggap Aḥmad ibn Ḥanbal sebagai seorang Antropomorfis.³⁰⁴ Beberapa informasi menyebutkan bahwa di dalam *al-Musnad Imam Aḥmad* terdapat sabda Rasūlullāh SAW yang berkait dengan hal-hal antropomorfistik. Allah SWT digambarkan dalam bentuk fisik, seperti ḥadīth tentang pandangan manusia kepada Allah (*ru'yah*) dan beberapa tafsiran atas Q.S. al-Najm [53]: 1-18.

Wesley Williams juga menyimpulkan bahwa tidak ada pernyataan tunggal dalam karya-karya Aḥmad ibn Ḥanbal mengenai formulasi konsep *balkafa*. Ini adalah metode utama yang digunakan oleh para Ulama Salaf untuk mendekati al-Qur'an dan ḥadīth, yang juga disebut dengan *bilā kaifa* (tanpa bertanya bagaimana). Oleh sebab itu, dia memasukan ibn Ḥanbal sebagai seorang antropomorfis yang telah mempengaruhi para Teolog lain sesudahnya, terutama dengan perspektif literalistik dalam memahami teks yang dipromosikannya.

³⁰³ ‘Abd al-Raḥmān ‘Abū al-Ḥasan al-Jawzī, *Daf’ Syubḥah al-Tasybih*, ed. Muḥammad Zahid al-Kautsari, (Mesir: al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turāth, tanpa tahun, 8.

³⁰⁴ Joseph Schacht, "Theology and Law in Islam", di *Theology and Law in Islam*, ed. GE von Grunebaum, (Los Angeles: Weisbaden, 1971), 11; Wesley Williams, "Aspect of the Creed of Imam Aḥmad ibn Hanbal: a Study of Anthropomorphism in Early Islam," di *International Journal of Middle Eastern Studies*, 2002, 34: 448.

Kesimpulan seperti ini tidak tepat dan perlu dikoreksi. Untuk menyangkal klaim ini, penulis melihat perlu kiranya seseorang menyelidiki karya-karya Ibn Ḥanbal dan mengklarifikasi pola pendekatan yang dilakukan sebagai seorang Teolog. Prinsip teologi Ibn Ḥanbal telah dicatat oleh salah satu pengikutnya yang terkenal, Abū Bakr al-Khallāl, seorang yang otoritatif dalam menyampaikan pemikiran ibn Ḥanbal.³⁰⁵ Al-Khallāl menjelaskan konsep *tafwīdh* yang menolak pandangan antropomorfistik. Ia menyatakan ketika Aḥmad ibn Ḥanbal ditanya tentang ḥadīth yang membahas tentang arti ‘turun’ (*al-nuzūl*) dan ‘pandangan’ (*ru’yah*), ia mengatakan bahwa ia mempercayainya tanpa bertanya bagaimana (*lā kaifa*) dan apa maknanya (*lā ma’nā*). Ibn Ḥanbal menyerahkan makna ḥadīth ini kepada Tuhan (*tafwīdh*),³⁰⁶ tanpa mempertanyakan bagaimana cara ‘turun’ dan ‘memandangnyā’. Hal ini menjadi dasar bagi Ibn Ḥanbal dalam berteologi.

Sikap seperti ini diikuti oleh para Teolog setelahnya, termasuk Abū al-Ḥasan al-Ash’arī. Dalam karyanya, al-Ash’arī secara tegas menyatakan posisinya dalam berteologi mengikuti metode ibn Ḥanbal berkenaan dengan rumusan *bilā kaifa*.³⁰⁷ Formula ini menjadi pijakan untuk merumuskan pandangan-pandangannya dalam berakidah. Posisi ini juga menetapkan pemikirannya dalam menolak perspektif teologi Mu’tazilah.

Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 606 H/1210 M), seorang Mutakallimūn, turut mengklarifikasi pandangan Aḥmad ibn Ḥanbal yang dituduh

³⁰⁵ Ziauddin Aḥmad, “Abū Bakr al-Khallāl-the Compiler of the teachings of Imam Aḥmad ibn Ḥanbal, *Islamic Studies* 9 (1970), 245-254.

³⁰⁶ Lihat di footnote yang dikutip oleh al-Kautsari di ‘Abd al-Raḥmān ‘Abū al-Ḥasan al-Jawzī, *Daḥ Syubḥah al-Tasybīh*, ed. Muḥammad Zahid al-Kautsari, (Mesir: al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turāth, tanpa tahun), 8.

³⁰⁷ Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Ismā’īl al-Ash’arī, *al-Idānah an Uṣūl al-Dīyānah*, ed. Abdul Qadir al-Arna’ut, (Damaskus: Maktabah Dār al-Bayān, 1981), 17-29; *Maqālat Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Musallīn*, (Mesir: Maktabah al-Nahdah al-Misriyyah, 1969), 2: 350.

kaum Mu'tazilah menganut prinsip antropomorfistik.³⁰⁸ Al-Rāzī menolak klaim tersebut dan menganggapnya tidak berdasar. Hal ini terjadi karena sebagian besar hanābilah menyerahkan makna ayat kepada Tuhan, ketika mereka memiliki masalah teologis yang berhubungan dengan ayat-ayat *mutashābihāt*. Baginya, Aḥmad ibn Ḥanbal adalah seorang Teolog non-Antropomorfistik yang menggunakan prinsip *bilā Kaifa* dalam mendekati al-Qur'ān dan ḥadīth.

Sementara itu, kelompok Mujassimah memiliki pandangan yang berlawanan dengan Mu'tazilah dan Ash'ariyyah.³⁰⁹ Berbeda dengan Mu'tazilah yang menekankan pada pemikiran rasional, Mujassimah memahami ayat-ayat al-Qur'ān secara tekstual. Sementara Ash'ariyyah menempati posisi di antara keduanya.³¹⁰ Kelompok ini menerapkan jalan tengah dalam mendekati teks yang tidak bebas begitu saja dengan pandangan akal (rasionalisme), ataupun sebaliknya sangat literal yang kaku (tekstualis). Pendiri kelompok ini, Abū al-Ḥasan al-Ash'arī (w. 324 H/ 935 M), pada mulanya ialah

³⁰⁸ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *I'tiqādāt Firqah al-Muslimīn wa al-Mushrikīn*, ed. 'Alī Samī al-Nassīr, (Mesir: Maktabah al-Nahdhah al-Misriyyah, 1938), 66.

³⁰⁹ Para Teolog Muslim secara umum dibagi menjadi tiga. Kelompok pertama yang lebih cenderung pada penggunaan akal yaitu Mu'tazilah. Mereka menyanggah prinsip-prinsip Agama Kristen dan Yahudi dengan metode ini. Pada perjalanannya beberapa dari mereka bergabung dengan komunitas yang terlalu berlebihan dalam menyandarkan kepada akal. Kelompok kedua adalah Hashwīyyah, yang mencakup; Karrāmiyyah, Barbahariyyah, Sālimiyyah, Mushabbihah dan Mujassimah. Kelompok ketiga adalah di antara Mu'tazilah dan Karrāmiyyah yaitu kalangan Al-Ash'ariyyah. Prinsip yang menjadi pondasi dalam argumentasi mereka berbeda-beda dengan merujuk pada al-Qur'ān, ḥadīth, dan akal. Lihat informasi lebih jauh di catatan Kamāl al-Dīn Aḥmad al-Bayḍāwī, *Ishārāt al-Marām min Ibārāt al-Imām: Sharḥ Kutub al-Imām al-'ẓam al-Fiqh al-Akbar wa al-Ausad wa al-Washīyyah wa al-'Ālim wa al-Muta'allim wa Risālah Abū Ḥanīfah*, ed. Yūsuf Abdul Razak dan al-Imam al-Kautsari, (Pakistan: Zamzam Publisher, 2004), 139-141; Ibn Khaldūn, *Muqaddimah ibn Khaldūn*, (Beirut: Dār al-Qalam, 1992), 463-4.

³¹⁰ Ibn Khaldūn, *Muqaddimah ibn Khaldūn*, 463-4.

pengikut pemikiran Mu'tazilah selama sekitar empat puluh tahun dari hidupnya. Namun, akhirnya setelah melihat banyak kegagalan di dalam aliran Mu'tazilah, al-Ash'arī menyatakan perubahan pendapatnya dan beralih kepada teologi yang dipraktikkan oleh Ibn Ḥanbal.

Ia mencoba merumuskan ulang metode Ibn Ḥanbal dan menyebutnya sebagai *ahl al-Ḥaq*.³¹¹ Dalam posisi ini, al-Ash'arī menolak prinsip Mu'tazilah yang memiliki dasar rasionalistik dan Mujassimah yang bersandar pada perspektif antropomorfistik. Ia memposisikan cara pandang moderat di antara keduanya. Prinsip ini diikuti oleh para teolog setelahnya dan terus menyebar ke seluruh dunia hingga saat ini menjadi pandangan teologi mayoritas umat Islam. Mereka adalah kalangan *ahl al-Sunnah*. Oleh karena itu, para pengikutnya mencoba mengembangkan pemikirannya untuk menolak argumen beberapa isu terhadap kelompok-kelompok yang berlawanan.

Di antara Teolog yang pertama kali mengembangkan prinsip-prinsip dasar pemikiran al-Ash'arī adalah Muḥammad ibn al-Ṭayyib Abū Bakar al-Bāqillānī (w. 403 H/ 1013 M). Dia merumuskan pandangan teologi yang mengkritisi prinsip Mu'tazilah, salah satunya tentang isu firman Allah (*kalāmullāh*) sebagaimana dijelaskan dalam Bab Dua di atas. Di sini, kita akan menguraikan diskusi kita lebih lanjut berkaitan pemikirannya yang menolak pandangan kaum Antropomorfis tentang al-Qur'ān. Tetapi, sebelum menjelaskan lebih lanjut, kita akan membahas doktrin kelompok ini yang menjadi dasar pola pemikiran antropomorfisme.

³¹¹ Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Ismā'il al-Ash'arī, *al-Ibānah 'an Usūl al-Diyānah*, ed. Abdul Qadir al-Arna'ut, (Damaskus: Maktabah Dār al-Bayān, 1981), 17-29; *Maqālat Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Musallīn*, (Mesir: Maktabah al-Nahdhah al-Misriyyah, 1969), 2: 350.

C. Doktrin Antropomorfisme

Ajaran kaum antropomorfisme di dalam Islam cukup sulit untuk dilacak. Karya-karya asli mereka masih sukar untuk ditemukan, sebagaimana diungkapkan oleh banyak peneliti.³¹² Namun sejumlah prinsip ajaran ini dicatat oleh para Teolog yang mengkritik pemikiran mereka seperti dari kalangan Ḥanabilah,³¹³ Ash‘ariyyah,³¹⁴ Shī‘ah,³¹⁵ dan Mu‘tazilah.³¹⁶ Para teolog ini sebagian besar mengkritisi pendekatan antropomorfistik dalam memahami al-Qur‘ān, serta kecenderungan pada penggunaan ḥadīth dhaif. Doktrin antropomorfisme pada awalnya merupakan hasil pengembangan metode memahami ayat-ayat *mutashābihāt* yang keluar dari pandangan arus utama mayoritas Ulama.

Para Antropomorfis meletakkan prinsip mereka dalam mendekati teks secara harfiah. Mereka berpegang pada penafsiran tekstual tanpa melibatkan argumen rasional. Dalam pendekatan ini, mereka tidak menambahkan pendapat akal kepada tafsiran teks itu. Mereka membiarkan teks berbicara apa adanya. Demikian mereka membangun doktrin konseptual analitis di dalam teologi mereka. Al-Shahrastānī, seorang Teolog Ash‘ariyyah, menjelaskan:

³¹² Ada kemungkinan bahwa karya-karya mereka telah dibakar oleh kelompok yang berseberangan pandangan dan menganggapnya sebagai ajaran sesat. Pemikiran mereka dapat digali dari para pengkritiknya. Lihat W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, (Edinburgh: The Edinburgh University Press, 1985), 59 dan 109; Muḥammad ‘Abd al-Sattār Nassar, “al-Karrāmiyyah”, di *Mausū‘ah Firqah al-Islāmiyyah*, ed. Muḥammad Zaqqūq, (Mesir: Wizārah al-Awqāf, 2009), 561.

³¹³ Ibn Qutaybah al-Dīnuri, *Ta’wīl Mukhtalaf al-Hadīts*, ed. Mahmud Syukri al-Alusi et al, (Beirut: Dār al-Kitāb al-Arabī, tanpa tahun), 55-6.

³¹⁴ Muḥammad Abū Ḥamid al-Ghazzālī, *al-Iqtisād fī al-‘Itiqād*, ed. Inshaf Ramadhan, (Damaskus: Dār Qutaibah, 2003).

³¹⁵ Al-Ḥasan ibn Mūsā al-Nawbakhtī, *Firqah al-Shī‘ah*, (Beirut: Dār al-Adwā’, 1984), 15-7.

³¹⁶ Abū Uthmān Amr ibn al-Baḥr al-Jāhiz, *Rasāil al-Jāhiz*, ed. Abdussalam Muḥammad Harun, (Mesir: Maktabah al-Khanjī, 1964), 2: 2-23.

قالوا: فنحن لا نزيد من أنفسنا شيئا ولا نتدارك بعقولنا أمرا لم يتعرض له السلف. قالوا: ما بين الدفتين كلام الله. قلنا: هو كذلك.

(Para Antropomorfis) mengatakan: “Kami tidak menambahkan apa pun dari diri kami sendiri, kami juga tidak mengajukan pertanyaan yang tidak diajukan oleh para pendahulu kami”. Mereka (juga) berkata, “apa yang ada di antara kedua sampul itu adalah firman Allah”. “(Demikian) ini juga yang kami katakan”.³¹⁷

Informasi ini menggambarkan bagaimana mereka mendekati al-Qur’ān dan ḥadīth sebagai sumber doktrin teologi yang mereka pahami. Oleh sebab itu, berdasarkan metode di atas mereka memiliki metode sendiri yang menjadi prinsip yang bertentangan dengan para Teolog lain.

Kemunculan awal kelompok Antropomorfis ini dapat kita lacak dari kehadiran mereka pada halaqah Abū al-Ḥasan al-Baṣrī (w. 110 H/ 728 M).³¹⁸ Mereka aktif selama mengikuti halaqah ini, dan

³¹⁷ Abū al-Fath Muḥammad ‘Abd al-Karīm ibn Abū Bakr Aḥmad al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, 107; AK Kazi and JG Glynn, “The Jabarite and the Sifāiyya,” *Abr Nahrain* 9, (1969-1970), 101.

³¹⁸ Kelompok ini muncul pada saat ada pertemuan di *Halaqah* al-Ḥasan al-Baṣrī Basrah. Ketika ada seseorang yang berbeda pendapat dan menghindar dari jamaah tersebut. Al-Ḥasan kemudian mengatakan kepada audien yang hadir untuk memisahkan orang tersebut dari halaqahnya. Sejak itu, beberapa orang yang mendiskusikan persoalan itu dianggap tidak memberikan manfaat dan sia-sia belaka. Istilah yang digunakan ketika itu adalah ‘*al-Ḥasywīyyah*’ yang berarti ‘bertele-tele dan diskusi yang sia-sia’. Maka sejak itu, terma ini dipakai untuk menunjuk kepada orang-orang yang memiliki pendapat yang serupa dengan mereka. Kelompok ini menekankan pendekatan Antropomorfistik pada naṣ-naṣ al-Qur’ān dan ḥadīth dengan alasan mengikuti para Ulama pendahulu mereka. Namun sayangnya, argumen yang mereka bangun juga disandarkan pada informasi lemah yang mereka kira berasal dari ḥadīth Rasul SAW. Lihat kata pengantar Muḥammad Zahid ibn Ḥasan al-Kautharī ibn Abū al-Qāsim ‘Alī ibn al-Ḥasan ibn Hibah Allāh Ibn ‘Asākir, *Tabayūn Kadhib al-Muftarī*, ed. Al-Kautsari, (Damaskus: Matba’ah al-Tawfiq, 1928), p. 11; E. d,

memunculkan benih-benih pemahaman teks secara literal. Mereka biasa berdiskusi antara sesama mereka dalam waktu yang cukup panjang. Orang-orang itu oleh anggota halaqah yang lain dipanggil dengan sebutan Ḥashwiyyah. Seiring berjalannya waktu, kelompok ini berkembang dengan sangat cepat dan terpecah lagi menjadi beberapa sekte, salah satunya adalah Karrāmiyyah.³¹⁹ Beberapa ahli Heresiografi juga menyebutkan mereka dengan kelompok; Mujassimah³²⁰ dan Musyabbihah.³²¹ Oleh karena itu, semua sekte ini dirujuk kepada satu gagasan utama yaitu antropomorfisme. Mereka memiliki pandangan-pandangan teologis sebagaimana diuraikan pada diskusi berikut ini.

1. Firman Allah (*Kalāmullāh*)

Para Antropomorfis memiliki pandangan tersendiri mengenai firman Allah (*Kalāmullāh*). Uniknya sekte-sekte kelompok ini memiliki pandangan yang berbeda dan bahkan bertentangan antara satu sama lain mengenai *Kalāmullāh*. Beberapa dari mereka percaya bahwa Tuhan memulai ucapan-Nya, maka dari itu firman-Nya adalah diciptakan di dalam esensi-Nya. Kelompok lain berpendapat, bahwa ucapan-Nya merupakan bagian dari sifat-sifat-Nya. Itu adalah salah satu properti Tuhan.

Al-Baghdādī melaporkan bahwa kaum Antropomorfis meyakini firman Tuhan adalah variasi yang sama dengan ucapan manusia dan

"Hashwiyya," *Encyclopedia of Islam: New Edition*, ed. B. Lewis et. al., (Leiden: EJ Brill, 1986), 3: 269.

³¹⁹ CE Bosworth, "Karramiyya," *Encyclopedia of Islam: Second Edition*, (1978), 4: 667-9.

³²⁰ Sekelompok orang yang berprinsip bahwa Tuhan memiliki sifat-sifat fisik seperti manusia. Lihat di Muḥammad 'Alī al-Tahānawī, *Mausū'ah al-Kashf Istilāḥāt al-Funūn wa al-Ulūm*, ed. Rafiq al-Ajam et. al., (Beirut: Maktabah Lubnān Nāsyirun, 1996), 1473.

³²¹ Kelompok yang menyerupakan sifat-sifat Tuhan dengan ciptaan-Nya. Lihat di 'Alī ibn Muḥammad ibn 'Alī al-Jurjānī, *Kitāb al-Ta'rīfāt*, ed. Ibrahim al-Abyari, (tanpa kota, Dār al-Dayyān li at-turāth, tanpa tahun), 274.

kata-katanya. Tuhan mengucapkan dengan mencipta ucapan-Nya sebagai esensi-Nya. Bagi mereka, esensi Tuhan adalah ruang yang tersedia untuk menciptakan sesuatu. Salah satu tokoh mereka, pengikut Zurārah ibn A‘yan al- Rāfiḍī berpendapat bahwa sifat-sifat Allah adalah diciptakan, oleh sebab itu, mereka juga merupakan bagian dari sifat-sifat manusia. Tuhan tidak memiliki sifat khusus untuk hidup, mengetahui, berkehendak, mendengar, dan melihat. Semua atribut ini diciptakan dalam diri-Nya yang serupa dengan manusia.³²²

Sekte lain, Karrāmiyyah, secara kontradiktif menyatakan bahwa firman Allah (*kalāmullāh*) adalah abadi, sedangkan ucapan-Nya (*qaul*) diciptakan, yang terdiri dari kata dan suara. Tuhan mampu berfirman dan memahami ucapan-ucapan lain dengan kekuasaan-Nya.³²³ Mereka juga mengungkapkan bahwa Tuhan mengetahui (*‘alīm*) dengan pengetahuan-Nya (*ilm*), berkuasa (*qadīr*) dengan kekuasaan-Nya (*qudrah*), hidup dengan kehidupan-Nya (*ḥayāh*), dan berkehendak dengan kehendak-Nya (*masyīah*). Dia juga memiliki atribut lain seperti mendengar, dan melihat.³²⁴

Al-Jūwainī juga menunjukkan pemikiran kelompok Ḥashwiyyah tentang firman Allah (*kalāmullāh*). Mereka percaya bahwa ucapan-Nya, yang terdiri dari bunyi dan kata-kata adalah abadi. Mereka juga menekankan bahwa sesuatu yang terdengar (*al-masmū‘*) oleh pembaca al-Qur’ān adalah inti dari firman-Nya karena itu adalah suara Tuhan. Jika firman itu ditulis dan disusun pada suatu media atau tempat tertentu, itu dianggap menjadi sesuatu yang kekal. Bagi mereka, meskipun media atau tempat merupakan sesuatu yang baru,

³²² ‘Abd al-Qāhir ibn Ṭahir al-Baghdādī, *al-Farq baina al-Firaq*, ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Hamīd, (Beirut: al-Maktabah al-Asriyyah, 1995), 229-230.

³²³ Abū Muẓaffar al-Isfirāinī, *al-Tabsīr fi al-Dīn*, ed. Kamal Yūsuf al-Hut, (Beirut: Alam al-Kutub, 1983), 114; al-Baghdādī, *al-Farq bain al-Firāq*, 219; al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, 96.

³²⁴ al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, 112.

namun hal itu dapat berubah menjadi kekal termasuk kata dan bunyinya. Karena pada hakikatnya, menurut mereka, kedua aspek ini sudah ada sebelumnya (*qadīm*).

Dalam mengkritisi pandangan mereka, al-Jūwainī menilai metode mereka didasarkan pada penolakan secara mutlak (*juhd al-darūrāt*). Mereka berpendapat bahwa firman itu abadi pada saat yang sama juga diciptakan. Ini terdiri dari kalimat yang disusun secara teratur dari berbagai huruf. Setiap huruf dapat mendahului satu sama lain tergantung pada istilah yang sesuai. Kata pertama mungkin dapat ditempatkan di tengah atau terakhir. Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa pendekatan teoretis semacam itu mengarahkan pada kesimpulan perubahan benda-benda yang diciptakan menjadi sesuatu yang abadi.³²⁵ Setelah menggambarkan pandangan Antropomorfis, al-Jūwainī juga menjelaskan kelemahan pandangan mereka dan menafikannya. Dia menganggap pendapat itu lemah dan harus ditolak. Kritik terhadap ide-ide Antropomorfis akan diuraikan lebih lanjut di bawah ini, merujuk kepada para Teolog Ash‘ariyyah lainnya.

Dari pemaparan di atas, kita dapat menyimpulkan bahwa firman Allah (*kalāmullah*), menurut kaum Antropomorfis, mengandung kata-kata dan suara, baik abadi atau diciptakan (baru). Mereka tidak membedakan di antara keduanya. Refleksi pemikiran mereka juga dapat dianalisis dari penegasan kesamaan istilah ‘bacaan’ (*qirā‘ah*) dan sesuatu yang ‘dibaca’ (*maqrū‘*). Hal ini akan dijabarkan lebih luas pada pembahasan selanjutnya.

2. Kesamaan Istilah ‘Bacaan’ (*qirā‘ah*) dan sesuatu yang ‘Dibaca’ (*maqrū‘*)

Dalam persoalan firman Tuhan, sejumlah *Mutakallimūn*

³²⁵ Al-Juwaynī, *Kitāb al-Irshād Ilā Qawāti’ al-Adilla fī Uṣūl al-Itiqād*, ed. Muḥammad Yūsuf Mūsā dan Abdul Mun‘im ‘Abd al-Hamīd, (Mesir: Maktabah al-Khanjī, 1950), 129.

memahami istilah ‘bacaan’ (*qirā’ah*) dan sesuatu yang ‘dibaca’ (*maqrū’*) secara berbeda. Ada yang menyamakan makna keduanya dan ada yang membedakan. Para Antropomorfis dari kalangan Ḥashwiyyah meyakini bahwa kedua istilah itu serupa, dan memiliki korelasi dengan suara dan kata. Menurut mereka, firman Tuhan terdengar dari para pembaca al-Qur’ān melalui suara pembacanya, sehingga mereka beranggapan bahwa suara manusia adalah suara Tuhan. Hal ini disebabkan karena suara dan atribut makhluk berasal dari atribut-atribut-Nya.³²⁶

Di tempat lain, Ibn Taymiyyah (w. 728 H/ 1328 M) menjelaskan pendapat kelompok Ḥashwiyyah tentang bagaimana proses aktivitas bacaan al-Qur’ān. Menurutnya, mereka meyakini bahwa apabila seseorang membaca al-Qur’ān, ia sedang mengartikulusikannya. Bagi mereka, istilah ‘tulisan’ (*kitābah*) adalah menunjuk kepada sesuatu yang ‘tertulis’ (*maktūb*), hal yang sama juga berlaku dengan istilah ‘bacaan’ (*qirā’ah*) adalah sesuatu yang ‘dibaca’ (*maqrū’*). Kedua istilah itu tidak ada perbedaan secara konseptual.

Selain itu, mereka lebih lanjut mengungkapkan bahwa al-Qur’ān hanya terdiri dari susunan kata-kata dan suara. Seorang pembaca akan mengeluarkan bunyi ekspresif dari bacaan yang diucapkan. Namun, pada sisi ini mereka menyangkal makna di dalamnya.³²⁷ Selain itu, beberapa dari mereka mempertahankan doktrin mirip dengan pandangan kaum Mu’tazilah, yang menegaskan bahwa firman Allah (*kalāmullah*) adalah diciptakan, meskipun mereka mengaku sebagai kelompok Ḥanabilah, pengikut Ahmad ibn Ḥanbal.³²⁸ Nampaknya pada isu ini mereka memiliki dua pandangan yang merujuk kepada kaum Antropomorfis dan Mu’tazilah.

³²⁶ ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Qāsim ‘Abd al-Ḥālim al-Najdī, *Majmū’ Fatāwā Syaikh al-Islām Ahmad ibn Taymiyyah*, (Saudi Arabia: The Servant of Two Holy Mosque, tanpa tahun), 12: 374.

³²⁷ Ibid., 12: 394.

³²⁸ Ibid.

Salah satu Teolog Ḥanabilah terkenal, Abū Ya'la (w. 458 H/1066 M),³²⁹ menjelaskan kesamaan kedua istilah 'bacaan' (*qirā'ah*) dan sesuatu yang 'dibaca' (*maqrū'*). Demikian juga kata 'tulisan' (*kitābah*) dan sesuatu yang 'ditulis' (*maktūb*). Hal ini merujuk ke Q.S al-Muddathir [74]: 25-26,³³⁰ yang menguraikan bagaimana orang-orang Quraish menganggap pesan (al-Qur'ān) yang disampaikan Nabi Muḥammad SAW sebagai produk kata-katanya sendiri. Asumsi mereka kemudian terbukti salah, karena bacaan itu berasal dari al-Qur'ān yang diturunkan oleh Tuhan kepadanya. Lebih lanjut, Abū Ya'la juga menyandarkan pendapatnya pada ḥadīth Nabi SAW berkenaan dengan penyampaian pesan Tuhan kepada satu komunitas tertentu, sebagaimana yang dinyatakan di bawah ini:

عن جابر بن عبد الله قال: كان النبي صلى الله عليه يعرض نفسه على الناس بالموقف فيقول: هل من رجل يحملني إلى قومه فإن قريشا قد منعوني أن أبلغ كلامي.

Dikisahkan bahwa Jābir ibn Abd Allāh berkata: "Nabi SAW menunjukkan diri kepada masyarakat di suatu tempat, dengan mengatakan: adakah kiranya seseorang yang sudi mengirim saya ke kaumnya, sedangkan orang Quraish telah menolak saya untuk menyampaikan pesan-pesan Tuhan (kepada mereka)".³³¹

Ḥadīth ini, menurut Abū Ya'la, menjelaskan pernyataan Nabi tentang bacaan yang disebut dengan firman Allah (*kalāmullah*).

³²⁹ Di dalam pengantarnya, Wadi. Z. Haddad menjelaskan bahwa Abū Ya'la dianggap kurang tepat oleh kalangan al-Ash'ariyyah karena memiliki pandangan Antropomorfis bersama dengan tokoh-tokoh lain; Ibn Taymiyyah dan Ibn Qayyim al-Jawziyyah. Lihat Abū Ya'la ibn al-Farra', *Kitāb al-Mu'tamad fī Uṣūl al-Dīn*, ed. Wadi Zaidan Haddad, (Beirut: Dar al-Masyriq, 1986), 25.

³³⁰ Q.S. al-Mudathir [74]: 25-26: "Yakni ini tidak lain hanyalah perkataan manusia. Aku akan memasukkannya ke dalam (neraka) Saqar."

³³¹ Muḥammad Ismā'īl al-Bukhārī, *Khalq Af'āl al-'Ibād*, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1990), 1: 41.

Berdasarkan fakta ini, beberapa Teolog sepakat menyebut istilah pelafalan (*tilāwāh*) sebagai ucapan Tuhan, dan meyakini bahwa ini adalah pesan Tuhan berdasarkan kata-kata yang dapat didengarkan.³³² Menurutnya ‘tulisan’ (*kitābah*) adalah sesuatu yang ‘tertulis’ (*maktūb*) sebagaimana ditunjukkan dalam Q.S. al-Wāqī‘ah [56]: 77-79.³³³ Berdasarkan ayat ini, ia berpendapat bahwa al-Qur’ān secara esensial ada di *Lauh al-Mahfūz*. Mereka yakin bahwa yang mereka tulis adalah tulisan al-Qur’ān (*kitābah al-Qur’ān*). Demikian pula, mereka yang bersumpah dengan al-Qur’ān akan berurusan dengan firman Allah. Bagi siapapun yang hendak menulis al-Qur’ān, jika mereka dalam keadaan tidak suci (berhadath kecil dan besar) mereka akan berdosa, karena kemukjizatan al-Qur’ān. Kesucian kitab ini juga menyebabkan setiap orang tidak boleh menyentuhnya kecuali dalam keadaan suci.

Abū Ya‘la lebih jauh menguraikan analisis istilah ‘hafalan’ (*hifdz*) dan sesuatu yang ‘dihafal’ (*mahfūdz*). Terdapat perbedaan makna pada kedua istilah tersebut. Kedua kata ini tidak sama karena merujuk kepada proses pengetahuan di mana ucapan mencapai akal sang penghafal (*hāfīdz*). Mereka yang tidak dapat sampai pada tingkatan tertentu dari suatu aktivitas hafalan, tidak dianggap sebagai seorang penghafal (*hāfīdz*). Selain itu, ia menjelaskan bahwa pengetahuan seseorang tidak masuk dalam kategori beraktivitas dalam hafalan (*hifdz*), tulisan (*kitābah*), dan bacaan (*tilāwah*) karena masing-masing terdiri dari bunyi dan kata. Suara-suara tulisan muncul, seperti tangan yang menunjukkan gerakan ketika secara teratur dipindahkan.³³⁴

Selain itu, Abū Ya‘la juga menolak gagasan sebagian kalangan Ash‘ariyyah berkenaan dengan larangan berbicara dengan firman Tuhan.³³⁵ Dia berpendapat bahwa tindakan itu bertentangan dengan

³³² Abū Ya‘la, *Kitāb al-Mu‘tamad fī Uṣūl al-Dīn*, 88.

³³³ Q.S. Wāqī‘ah [56]: 77-79: “dan (ini) sesungguhnya al-Qur’ān yang sangat mulia. Di dalam kitab yang terpelihara (*Lauh al-Mahfūz*)”.

³³⁴ Abū Ya‘la, *Kitāb al-Mu‘tamad fī Uṣūl al-Dīn*, 89.

³³⁵ Ibid., 90.

Ḥadīth Nabi SAW karena ia menyatakan “tidak ada ucapan hamba yang dicintai oleh Allah selain *Kalām-Nya*, yaitu al-Qur’ān.”³³⁶ Pernyataan ini, menurutnya, menjadikan alasan mengapa kita boleh mengucapkannya. Hal ini juga dibuktikan dengan ḥadīth lain bahwa Nabi SAW memperbolehkan para sahabat untuk belajar al-Qur’ān dari Sahabat yang lain.³³⁷ Dari fakta-fakta ini, Abū Ya’la menyimpulkan bahwa kita dibolehkan berbicara dengan firman Allah (*kalāmullah*). Dalam pengertian ini, ia menyamakan makna membaca (*tilāwah*), pemahaman (*ifhām*), dan informasi (*i’lām*)³³⁸ berdasarkan Q.S. al-Qaṣaṣ [28]: 3³³⁹ dan Q.S. al-Nisā’ [4]: 164.³⁴⁰ Oleh karena itu, tidak heran jika firman-Nya begitu cepat merasuk di dalam hati Nabi SAW³⁴¹ Di sini, nampaknya dia menyamakan istilah ucapan (*kalām*) dan bacaan (*tilāwah*), sehingga dibolehkan untuk melakukan aktivitas yang sama berkenaan dengan al-Qur’ān.

Pembahasan di atas menunjukkan doktrin Antropomorfis yang

³³⁶ Abū Bakr Aḥmad ibn al-Ḥusain ibn ‘Alī al-Bayhaqī, *Kitāb al-Asmā wa al-Sifāt*, ed. Muḥammad Zahid al-Hasan al-Kautsari, (Kairo: al-Maktabah al-Azhariyyah Li al-Turāts, 1939), di “Firman Allah yang tidak diciptakan,” 237: “ما تكلم العباد أحب من كلامه” “سِعْنَى الْقُرْآنِ”.

³³⁷ Dari ‘Abd Allāh ibn ‘Amr dan ‘Abd Allāh ibn Mas‘ūd berkata: aku menyukainya (ucapan) bahwa Rasūlullāh SAW bersabda: “ambillah al-Qur’ān dari empat orang; ‘Abd Allāh ibn Mas‘ūd, Salim, Mu‘ādh ibn Jabal, dan Ubay ibn Ka‘b.” Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. Muḥammad Abdul Baqī, (Kairo: Dār ibn Hazm, 2010), Bab Keutamaan al-Qur’ān, no. 4999, 623.

³³⁸ Abū Ya’la, *Kitāb al-Mu’tamad fī Uṣūl al-Dīn*, 90.

³³⁹ Q.S. al-Qaṣaṣ [28]: 3: “Kami membacakan kepadamu sebagian dari kisah Mūsā dan Fir’aun dengan benar untuk orang-orang yang beriman.”

³⁴⁰ Q.S. al-Nisā’ [4]: 164: “Dan Allah telah berbicara kepada Mūsā secara langsung.”

³⁴¹ Abū Ya’la, *Kitāb al-Mu’tamad fī Uṣūl al-Dīn*, 90. Pada masalah ini ia juga merujuk pada Q.S. al-Shu‘arā’ [26]: 192-195: “Dan sesungguhnya al-Qur’ān itu benar-benar diturunkan oleh Tuhan semesta alam. Dia dibawa oleh al-Rūḥ al-Amin (Jibril). Ke dalam hatimu (Muḥammad) agar kamu menjadi salah seorang di antara orang-orang yang memberi peringatan.”

menyamakan istilah ‘bacaan’ (*qirā’ah*) dan yang ‘dibaca’ (*maqrū’*). Hal ini mengarah pada penyamaan antara firman Allah dan ucapan manusia. Keduanya bisa bersifat kekal atau diciptakan. Mereka juga menguraikan pandangan tentang al-Qur’ān dan karakteristiknya yang dijelaskan lebih luas berikut ini.

3. Al-Qur’ān dan Karakteristiknya

Setelah kita mendiskusikan tentang definisi firman Allah (*kalāmullah*), kita akan membahas pandangan Antropomorfis tentang beberapa aspek yang berhubungan dengan al-Qur’ān dan karakteristiknya. Berdasarkan informasi yang disebutkan oleh al-Shahrastānī, kalangan Ḥashwiyyah telah merumuskan prinsip-prinsip mereka dalam melihat al-Qur’ān dan beberapa hal yang berkaitan dengannya. Menurut mereka, isi al-Qur’ān yang terdiri dari kata, bunyi, dan angka, bersifat kekal. Tidak ada firman yang dapat dipahami tanpa melalui elemen-elemen tersebut.³⁴² Konsep ini bertentangan dengan pandangan Mu’tazilah³⁴³ dan Ash’ariyyah.³⁴⁴ Mereka juga berusaha membuktikan hal ini dengan mengutip Ḥadīth Nabi SAW yang menyatakan bahwa nanti pada Hari Kiamat, Tuhan akan memanggil semua makhluk dengan suara keras, dan setiap orang akan mendengar dan mentaatinya.³⁴⁵

³⁴² al-Shahrastānī, *Al-Milal wa al-Niḥal*, 106.

³⁴³ Golongan Mu’tazilah berpendapat bahwa al-Qur’ān adalah *kalāmullah* yang diciptakan. Lihat ‘Abd al-Jabbār al-Hamadānī, *Sharḥ Uṣūl al-Khamsah*, ed. Abdul Karim ‘Uthmān, (Mesir: Maktabah Wahbah, 1996), 526.

³⁴⁴ Menurut al-Ash’ariyyah bahwa ucapan adalah makna yang ada di dalam diri. Lihat al-Shahrastānī, *Nihayā al-Iqdām fī ilm al-Kalām*, ed. Alfred Guillaume, (tanpa kota, Maktab al-Saqāfah al-Diniyyah, tanpa tahun), 282-88.

³⁴⁵ “ينادى الله تعالى يوم القيامة بصوت يسمعه الأولون والآخرين” yang artinya “Allah SWT akan menyeru pada hari Kiamat dengan suara yang dapat didengar oleh generasi awal dan generasi akhir”. Ḥadīth ini dikutip oleh al-Shahrastānī tanpa menyebutkan perawinya. Namun, penulis mendapatkan ḥadīth dengan *matan* yang sedikit berbeda di *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* “Rasūlullāh SAW bersabda: ‘Allah akan mengumpulkan hamba-

Ḥashwiyyah juga memiliki prinsip tersendiri mengenai proses pewahyuan al-Qur'ān. Mereka menyatakan bahwa apa yang ada di antara kedua sampul al-Qur'ān adalah firman Tuhan yang dibawa oleh Malaikat Jibrīl AS untuk disampaikan kepada Rasūlullāh SAW. Firman ini ditulis dalam teks dan juga di *Lauh al-Mahfūz* serta didengar oleh kaum Muslimin di surga, yang berasal dari Allah SWT tanpa tabir atau melalui mediasi.³⁴⁶ Selain itu, mereka juga menyatakan bahwa al-Qur'ān adalah tidak diciptakan dan bereksistensi kekal. Kata, bentuk fisik, warna, dan bunyi alfabet semuanya itu diciptakan oleh Tuhan.³⁴⁷ Dalam pengertian ini, firman-Nya (*kalām*) adalah kekal sementara aspek-aspek lainnya adalah baru (*ḥadītsah*).³⁴⁸

Selain memaparkan pandangan Antropomorfis tentang al-Qur'ān, al-Shahrastānī juga menjelaskan bahwa golongan Ḥashwiyyah menegaskan proses komunikasi antara Nabi Mūsā AS dengan Allah SWT. Peristiwa ini terjadi ketika ia menerima wahyu berupa kitab suci *Taurat* yang diturunkan kepadanya. Mereka menggambarkan bagaimana Nabi Mūsā AS disapa oleh Tuhan di tempat suci Gunung Sinai.³⁴⁹ Mulanya, dia mendengar firman-Nya seperti suara rantai yang menyeret.³⁵⁰ Menurut Muqātil ibn Sulaymān (w. 150 H/767 M),³⁵¹ Tuhan berbicara melalui mulut-Nya (*musyāfahah*) kepada Nabi Mūsā

Nya pada hari Kiamat, dan Dia akan menyeru dengan suara yang dapat didengar dari jarak jauh dan dekat...” Lihat *al-Bukhārī*, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitab al-Tawḥid, no. 7481, 890.

³⁴⁶ al-Shahrastānī, *Al-Milal wa al-Niḥal*, 107.

³⁴⁷ Ibn ‘Asākir, *Tabayīn Kadhib al-Muftarī*, 150.

³⁴⁸ Wolfson, *The Philosophy of Kalam*, (Cambridge: Harvard University, 1976), 301.

³⁴⁹ Q.S. Tāhā [20]: 11-12: “Maka ketika ia datang ke tempat api itu ia dipanggil “Hai Mūsā”. “Sesungguhnya Aku inilah Tuhanmu, maka tanggalkanlah kedua terompahmu, sesungguhnya kamu berada di lembah yang suci. Ṭuwa.”

³⁵⁰ al-Shahrastānī, *Al-Milal al-Niḥal*, 106.

³⁵¹ “Abd Allāh Maḥmud Saḥāta. Kata pengantar da *al-Asybah wa al-Naẓāir*, (Mesir: al-Hay’ah al-Misriyyah al-‘Ammah li al-Kitāb, 1994), 60.

AS ketika ia berusia 40 tahun. Ketika komunikasi itu selesai, dia dianugerahi *Taurat* kemudian memberitahu orang-orang tentang surga dan neraka.³⁵²

Lebih jauh, seorang pengikut Ḥanabilah, Abū Ya'la, juga melaporkan pendapat kalangan Ḥashwiyyah mengenai proses komunikasi antara Allah dan Nabi Mūsā AS. Pada saat Tuhan berbicara kepadanya, Nabi Mūsā AS berada dalam kondisi tidak stabil karena terkejut dengan peristiwa luar biasa ini. Kemudian, Tuhan memutuskan untuk membuka mata Nabi Mūsā. Setelah sadar kembali, beliau menemukan ratusan langkah di depannya. Informasi ini, bagaimanapun, diragukan oleh Abū Ya'la dalam komentarnya tentang peristiwa ini.³⁵³ Dari sini, dapat dilihat bahwa argumen yang dibangun kaum Ḥashwiyyah tampaknya hanya sekedar mempromosikan prinsip-prinsip mereka.

Penjelasan di atas memberikan gambaran berkenaan beberapa hal berkaitan dengan aspek-aspek al-Qur'ān yang menjadi prinsip para Antropomorfis. Pendapat mereka telah dikritik oleh Abū Ya'la, karena sandaran informasi yang mereka sampaikan tidak akurat. Argumen mereka yang hanya disandarkan pada beberapa ḥadīth, memiliki beberapa kelemahan. Boleh jadi, tujuan argumentasi itu ialah hanya untuk mempromosikan pandangan mereka kepada orang lain, sebagaimana dinyatakan oleh salah satu tokohnya, Muqātil ibn Sulaymān. Ia berusaha menjelaskan konsep-konsep teologis yang menyamakan Tuhan dengan sifat fisik dan aktivitas manusia.³⁵⁴ Oleh

³⁵² Muqātil ibn Sulaymān, *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān*, ed. "Abd Allāh Mahmūd Sahāta, (Beirut: Dār Ihya al-Turāth, tanpa tahun), 1: 423.

³⁵³ Abū Ya'la, *Kitāb al-Mu'tamad fi Usūl al-Dīn*, 220.

³⁵⁴ Abū Ḥātim ibn Hibbān menginformasi bahwa Muqātil sering kali merujuk kepada sumber-sumber Yahudi dan Kristen dalam memahami al-Qur'ān. Di sisi lain ia juga menyandarkan pemahamannya pada ḥadīth ḍa'if dalam mempelajari ajaran Islam. Lihat Sahāta dalam pembukaan tentang Muqātil ibn Sulaymān al-Balkhī, *al-Asybah wa al-Nadhāir*, ed. "Abd Allāh Mahmūd Sahāta, (Mesir: al-Hai'ah al-Misriyya al-'Ammah Li al-Kitāb, 1994), 36.

karena itu, karakteristik pendekatan mereka terhadap al-Qur'an bergantung pada pendekatan antropomorfisme.

4. Sifat-sifat Antropomorfik Allah SWT

Setelah membahas gagasan Antropomorfis berkenaan dengan aspek-aspek al-Qur'an, kita akan membahas beberapa prinsip mereka mengenai sifat-sifat Allah SWT. Dalam menelusuri peta pemikiran mereka, hal penting yang perlu diketahui adalah kerangka teologis yang menjadi pijakan kelompok ini, yaitu penggambaran Tuhan dengan segala hal yang bersifat fisik.

Al-Shahrastānī mengungkapkan kelompok Ḥashwiyyah berpegang pada prinsip memahami sifat-sifat Tuhan dengan deskripsi fisik. Mereka menegaskan gambaran aktivitas Tuhan dalam berbagai hal terwujud dalam bentuk fisik seperti yang dilakukan oleh manusia. Tuhan dapat pindah dari satu tempat ke tempat lain, naik dan turun, serta melakukan kegiatan yang lain³⁵⁵ seperti, duduk, berdiri, berlari dan lain-lain. Bahkan menurut mereka Tuhan dapat disentuh dan digerakkan. Bagi orang-orang yang saleh dan beriman dapat merangkul dan memeluk-Nya di dunia dan di akhirat, dengan ketentuan jika mereka mampu mencapai tingkat tertentu dalam beribadah. Mereka juga percaya Tuhan dapat dilihat di dunia ini dan dikunjungi.

Salah satu tokoh Mujassimah, Dāwūd al-Jawāribī, mengatakan bahwa Tuhan memiliki bentuk khusus. Dia memiliki tubuh, daging, dan darah. Ia juga memiliki bentuk fisik dan anggota badan seperti tangan, kaki, kepala, lidah, mata, dan telinga. Semua bagian itu tidak menyerupai makhluk apapun. Di samping itu, Tuhan dideskripsikan memiliki karakteristik tertentu dalam tubuh-Nya. Dia berlubang di sisi kanan yang menyambung dari kepala ke dada, sedangkan bagian-bagian-Nya yang lain memiliki bentuk padat. Dia juga memiliki

³⁵⁵ al-Shahrastānī, *Al Milal wa Niḥal*, 105.

rambut panjang, tebal, dan keriting.³⁵⁶ Demikian gambaran fisik Tuhan yang mirip dengan makhluk-Nya.

Selain itu, kelompok Antropomorfis juga menafsirkan ayat-ayat *mutashābihāt* berdasarkan prinsip yang mereka anut. Hal ini dapat dilihat dengan menganalisis sejumlah ayat yang mereka komentari. Beberapa ayat berkenaan dengan hal-hal seperti; bersemayam (*istiwā'*), wajah (*wajh*), tangan (*yad*), dan turun (*al-nuzūl*), dipahami atas landasan jasmaniah (tubuh manusia). Hal ini juga berlaku pada beberapa ḥadīth Nabi SAW sebagai landasan ide mereka, seperti ḥadīth tentang penciptaan Adam AS, sebagaimana berikut “Sesungguhnya Allah SWT menciptakan Adam AS dalam bentuk *al-Rahmān* (Maha Pengasih)”.³⁵⁷

Kaum Antropomorfis juga merujuk pada peristiwa banjir besar yang terjadi pada masa Nabi Nūh AS untuk mengilustrasikan bagaimana sifat fisik Tuhan. Sebagaimana disebutkan oleh al-Shahrastānī yang bersumber dari kalangan Yahudi, mereka berkata:

اشتكت عيناه فعادته الملائكة وبكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه وأن
العرش لينط من تحته كأطيط الرجل الحديد وأنه ليفضل من كل جانب أربع أصابع.

*“Tuhan bersedih, kemudian kembalilah para Malaikat dan menangis karena banjir besar Nūh yang menyebabkan mata-Nya memerah, takhta-Nya berderit seperti suatu tunggangan binatang, dan Dia berkenan pada setiap sisi dengan empat jari-jari-Nya.”*³⁵⁸

Di tempat lain, al-Shahrastānī juga menyebutkan riwayat

³⁵⁶ Ibid.

³⁵⁷ Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. Muḥammad Fuad Abdul Baqī, (Mesir: Dār Ibn Hazm, 2010), Bab Permohonan Izin, no. 2667, 751; Abū al-Ḥusain Muslim ibn al-Hajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1993), Bab Larangan Memukul Wajah, no. 2612, 2: 536.

³⁵⁸ al-Shahrastānī, *Al-Milal wa al-Niḥal*, 106; AK. Kazi and JG Flynn, “the Jabarites and the Sifātiya”, *Abr Nahrain*, vol. 9, 1969-1970, 100.

Antropomorfis tentang pernyataan Nabi, ketika bertemu dengan Tuhan:

لَقِيتُ رَبِّي فَصَافَحَنِي وَكَافَحَنِي وَوَضَعَ يَدَهُ بَيْنَ كَتِفَيَّ حَتَّى وَجَدْتُ بَرْدَ أُنَامِلِهِ.

*Tuhan bertemu diriku, Dia berjabat tangan denganku, menciumku dan meletakkan tangan-Nya di antara bahu, sampai aku merasakan dingin jari-jari-Nya.*³⁵⁹

Fakta-fakta yang disebutkan di atas menjelaskan bagaimana Tuhan digambarkan secara fisik seperti makhluk. Mereka menyerupakan-Nya dengan manusia yang memiliki unsur jasmani dan materi. Mereka percaya bahwa Tuhan duduk di atas singgasana-Nya di mana Dia meletakkan tubuh-Nya yang dapat menyebabkan suara karena berat badan-Nya. Gambaran ḥadīth di atas juga menjelaskan bahwa Nabi bertemu Tuhan seolah-olah Dia bertemu dengan sahabat-sahabatnya. Dia berjabat tangan, mencium, dan bahkan meletakkan tangan-Nya di pundak Nabi SAW. Informasi al-Shahrastānī di atas menegaskan ajaran-ajaran antropomorfisme yang menjadi keyakinan mereka, meskipun tidak menyebutkan status ḥadīth tersebut. Informasi di dalamnya menjadi hal penting sebagai gambaran prinsip-prinsip yang menjadi pijakan kalangan Antropomorfis pada masa itu.

Konsep sifat-sifat Tuhan, seperti yang diyakini oleh kaum Antropomorfis juga dapat ditelusuri ke beberapa sumber non-Islam. Muqātil ibn Sulaymān dalam komentarnya tentang al-Qurʾān banyak mengungkapkan ajaran-ajaran Yahudi dan Kristen.³⁶⁰ Ide antropomorfisme yang diyakininya tampaknya berasal dari kedua agama tersebut. Dia begitu banyak dipengaruhi oleh doktrin-doktrin

³⁵⁹ Ibid.

³⁶⁰ ‘Alī Samī Nāsshār, *Nasy’ah al-Fikri al-Falsafi fi al-Islām*, (Mesir: Dar al-Ma’arif, tanpa tahun), 1: 289.

agama ini, bahkan ia membuat ḥadīth-ḥadīth palsu.³⁶¹ Sebagai contoh, al-Bukhārī menyebutkan ungkapan Muqātil yang mengatakan bahwa Dajjal akan muncul dalam tahun 150 H. Pernyataannya ini benar-benar membuktikan bahwa ia seorang pembohong, karena Dajjal tidak muncul saat itu, sesuai yang ia sampaikan.³⁶² Selanjutnya, dalam menjelaskan komentarnya ia juga mengandalkan sumber-sumber *israiliyyat*. Kategori ḥadīth ini sebenarnya tidak layak digunakan oleh seorang *Muḥaddith* karena pemalsuan dan ketidakabsahannya. Sebagaimana contoh, riwayat ḥadīth di bawah ini:

إذا كان يوم القيامة ينادى مناد: أين حبيب الله فيتخطى صفوف الملائكة حتى يجلسه معه على العرش حتى يمس كتفه

*Pada Hari Kiamat seseorang akan memanggil, di mana sahabat Allah? Lalu, sekelompok malaikat melangkah maju untuk duduk bersama-Nya di atas takhta sampai mereka menyentuh bahu-Nya.*³⁶³

Ḥadīth ini menjelaskan aktivitas fisik Allah SWT dan malaikat-Nya selama hari kebangkitan. Tidak ada seorang perawi pun yang meriwayatkannya demikian. Sehingga informasi ini jelas mengada-ada dan palsu.

Seorang Antropomorfis lain, Ibn al-Karrām (w. 283 H/ 896 M), juga mempertahankan keyakinan teologisnya dengan mengandalkan

³⁶¹ Aḥmad ibn ‘Alī ibn Thābit ibn al-Khātib Al-Baghdādī, *Tarikh Madīna al-Salām*, ed. Bassyar Awwad Ma’ruf, (Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 2001), 211-19; Muḥammad ibn Aḥmad al-Dhahabī, *Mizān al-Itidāl fī Naqd al-Rijāl*, ed. ‘Alī Muḥammad Muawwadh, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995), 6: 314; Ibn Ḥajar Shihāb al-Dīn al-‘Asqalānī, *Tahdzhib al-Tahdzib*, ed. Ibrahim al-Zaibaq dan Ūdil Mursyid, (Beirut: Muassasah al-Risālah, tanpa tahun), 4: 145.

³⁶² Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad al-Dhahabī, *Mizān al-Itidāl fī Naqd al-Rijāl*, ed. ‘Alī Muḥammad Muawwadh, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995), 6: 505.

³⁶³ ‘Alī Samī Nasshār, *Nasy’ah al-Fikr al-Falsafī fī al-Islām*, 1: 289.

salah satu sumber agama Kristen dalam konsep ketuhanan.³⁶⁴ Tuhan dideskripsikan dalam berbagai bentuk gambar, bahkan dimungkinkan untuk mengilustrasikan sifat-sifat-Nya secara badaniah.³⁶⁵ Para pengikut Karrāmiyyah juga menjelaskan bahwa Allah SWT sebagai Pribadi yang memiliki tubuh. Mereka meyakini hal tersebut sebagai eksistensi Tuhan. Dia mengetahui segala sesuatu hal-hal fisik, oleh karena itu, Dia adalah tubuh yang mengenalinya dengan bentuk yang serupa. Hanya yang sejenis yang dapat mengidentifikasi yang sejenisnya.³⁶⁶

Beberapa pengikutnya berusaha mengembangkan doktrin ini, dengan menyatakan setiap dua hal yang ada di dunia memiliki keterkaitan erat atau sebaliknya. Seperti aksiden (*‘araḍ*) dan substansi (*jawhar*) yang perlu menempati suatu ruang serta berada pada arah tertentu. Dengan demikian, Tuhan, yang memiliki tubuh dan eksistensi diri, ada di suatu tempat yang tinggi di dunia ini. Dari-Nya segala sesuatu berasal.³⁶⁷ Konsep ini ditolak oleh Ibn al-Jawzī (597 H/ 1201 M), salah satu tokoh Ḥanabilah. Baginya mustahil bagi Allah SWT untuk berkontradiksi atau bersentuhan dengan hal-hal lain dalam aspek fisik karena hal itu akan merendahkan keberadaan-Nya yang hanya menempati suatu arah tertentu.³⁶⁸ Eksistensi-Nya tidak terbatas

³⁶⁴ ‘Abd al-Qāhir ibn Ṭahir Muḥammad al-Baghdādī al-Tamīmī, *al-Farq Baina al-Firaq*, ed. Muḥammad Muhyī al-Dīn ‘Abd al-Hamīd , (Beirut: al-Maktabah al-Ashriyyah, 1995), 216; Muḥammad ‘Abd al-Sattār Nassār “al-Karrāmiyah” di *Mawsu‘ah al-Firaq al-Islāmiyyah*, 570; Asyraf Sa‘ad, “al-Musyabbihah,” di *Mawsu‘ah al-Firaq al-Islāmiyyah*, 642.

³⁶⁵ Reginal H. Fuller, “God: God in New Testament,” *Encyclopedia of Religion: Second Edition*, ed. Lindsay Jones, (Farmington Hills: Thomson Gale, 2005), vol. 5: 3543.

³⁶⁶ Muḥammad ‘Abd al-Sattār Nassār “al-Karrāmiyah” di *Mawsu‘ah al-Firaq al-Islāmiyyah*, 566.

³⁶⁷ al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, 109; ‘Abdul Sattar Nassar, “Al-Karrāmiyyah”, 566.

³⁶⁸ ‘Abd al-Raḥmān ‘Abū al-Ḥasan al-Jawzī, *Daḥḥ Syubḥah al-Tashbih*, ed. Muḥammad Zahid al-Kautsari, (Mesir: al-Maktabah al-Azhar li al-Turāth, tanpa tahun), 22.

pada ruang dan waktu tertentu, oleh karena itu, Dia berkuasa atas segala sesuatu. Tidak sedikit kelompok yang menentang prinsip-prinsip kaum Antropomorfis di atas, juga termasuk beberapa persoalan prinsip sebagaimana akan diulas di bawah ini.

4. Reinkarnasi (*Hulūliyyah*)

Dalam sejarah pemikiran Islam, kelompok Antropomorfis tidak hanya muncul dari kalangan Teolog, namun juga dari kaum Sufi. Mereka terbagi ke dalam beberapa aliran, seperti: Gulāt (Shī'ah), Ḥallajiah, Zarāmīyah, dan Mubayyidah.³⁶⁹ Mereka bersepakat dengan konsep *Hulūliyyah*,³⁷⁰ yang jelas-jelas ditolak oleh sejumlah besar Mutakallimūn dalam diskursus arus utama teologi Islam.

Mereka menerima konsep inkarnasi (*Hulūliyyah*), yang meyakini bahwa Tuhan dapat menjelmakan diri dalam tubuh manusia.³⁷¹ Ini muncul dalam bentuk seorang pria, seperti dalam kasus Malaikat Jibril AS ketika menemui Maryam untuk memberitakan tentang kehamilannya.³⁷² Doktrin *Hulūliyyah* juga diyakini berasal dari pengalaman Nabi Muḥammad SAW saat menghadap Allah SWT. Sebagaimana diriwayatkan, Nabi Muḥammad SAW berkata, “Aku

³⁶⁹ Al-Baghdādī, *al-Farq baina al-Firaq*, 254-266; al-Rāzī, *I'tiqad Firaq al-Muslimīn wa al-Musyrikīn*, 73.

³⁷⁰ *Hulūl* adalah istilah filosofis yang menjelaskan hubungan antara tubuh dan tempatnya. Ada dua macam bentuk *hulūl*: 1. Penyatuan tubuh dan jiwa (*hulūl al-rūh fi al-badan*). 2. Penyatuan antara jiwa Tuhan dan manusia (*hulūl aql al-fa'āl fi al-insān*). Lihat informasi lebih lanjut di Louis Massignon, “*hulūl*,” *Encyclopedia of Islam: First Edition*, (Leiden: Brill,), vol. 3: 333.

³⁷¹ Al-Baghdādī, *al-Farq baina al-Firaq*, 254-266.

³⁷² Q.S. Maryam [19]: 17-19: “Maka ia mengadakan tabir (yang melindunginya) dari mereka; lalu kami mengutus roh Kami kepadanya, maka ia menjelma di hadapannya (dalam bentuk) manusia yang sempurna. Maryam berkata: “sesungguhnya aku berlindung dari padamu kepada Tuhan yang Maha Pemurah, jika kamu seorang yang bertakwa”. Ia (Jibril) berkata: “sesungguhnya aku ini hanyalah seorang utusan Tuhanmu, untuk memberimu seorang anak laki-laki yang suci”.”

melihat Tuhan dalam bentuk yang indah”.³⁷³ Sumber lain juga menyebutkan, di dalam kitab *Taurat* dijelaskan bahwa Nabi Mūsā AS mengalami pengalaman berkomunikasi dengan Tuhan, sebagaimana diungkapkan di dalamnya “Saya berbicara dengan Tuhan, dan Dia menjawab ini dan itu”.³⁷⁴ Berdasarkan informasi ini, para Antropomorfis membenarkan gagasan mereka tentang *Ḥulūliyyah* sebagai bagian dari keyakinan teologis mereka.

Doktrin *Ḥulūliyyah* secara historis diprakarsai oleh golongan Shī’ah ekstrem (*Gulāt*).³⁷⁵ Mereka dibagi menjadi kelompok; Sabbāiyyah, Bayyāniyah, Janāhiyyah, Khitābiyyah, Syari’iyyah, dan Namīriyyah. Setiap mereka mempromosikan doktrin *Ḥulūliyyah* terkait dengan orang-orang *Ahl al-Bait*. Menurut mereka, ruh Tuhan bereinkarnasi kepada Nabi SAW, ‘Alī, Fāṭimah, Ḥasan, dan Ḥusein. Oleh karena itu, orang-orang ini dianggap memiliki otoritas ilahi yang mirip dengan Tuhan.³⁷⁶ Seiring berjalannya waktu, doktrin ini secara bertahap menyebar ke seluruh dunia Muslim dengan berbagai pengembangan konsep. Dalam kaitannya dengan doktrin *Ḥulūliyyah* ini, kaum Shī’ah menyatakan bahwa Tuhan juga bereinkarnasi kepada para *Imām* mereka. Roh-Nya bisa berpindah-pindah dari satu *Imām* ke *Imām* yang lain. Itu mungkin juga terjadi dari seorang nabi kepada *imām*, dan berakhir pada ‘Alī. Dalam situasi tertentu roh dapat berpindah lagi ke orang lain.³⁷⁷ Dengan kata lain, keyakinan mereka bahwa roh Tuhan berkeliling di antara orang-orang itu dan berakhir pada seseorang tertentu yang dianggap saleh.

Mereka juga menganggap Malaikat Jibrīl AS salah mengirimkan

³⁷³ al-Shahrastānī, *Al-Milal wa al-Niḥāl*, 108.

³⁷⁴ Ibid.

³⁷⁵ al-Rāzī, *I’tiqād Firaq al-Muslimīn wa al-Mushrikīn*, 73.

³⁷⁶ Al-Baghdādī, *al-Farq baina al-Firaq*, 256.

³⁷⁷ ‘Abd al-Mun’im al-Hafnī, *Mausū’ah al-Firaq wa al-Jamā’āt wa al-Madzāhib al-Islāmiyyah*, (Mesir: Dār al-Rasyād, 1993), 192; Manabu Waida, “incarnation: Imams”, *Encyclopedia of Religion: Second Edition*, ed. Lindsay Jones, (Farmington Hills: Thomson Gale, 2005), vol. 7: 4416.

wahyu Allah SWT, yang seharusnya diberikan kepada ‘Alī ibn Abī Ṭālib, namun disampaikan kepada Nabi SAW. Menurut mereka, kesalahan ini menjadikan Tuhan malu. Oleh sebab itu, Dia membiarkan Nabi menjadi utusan-Nya dan ‘Alī menggantikannya setelah beliau wafat.³⁷⁸ Hingga saat ini, doktrin ini masih dipertahankan oleh kalangan Shi‘ah kontemporer di beberapa negara tertentu.³⁷⁹

Selanjutnya, kaum Sufi Antropomorfis menegaskan bahwa Allah SWT boleh jadi menjelma pada diri seorang pria yang dipilih. Ia akan berkumpul dengan komunitas tertentu yang menjadikan mereka dihormati oleh masyarakat itu. Al-Baghdādī melaporkan kalangan Hilmāniyyah berpendapat bahwa Tuhan dilambangkan dalam wujud orang saleh. Karenanya, setiap kali mereka menemukan gambar indah, mereka membungkuk padanya. Hanya orang-orang ini yang mampu mencapai tingkat kerohanian tertinggi untuk mengenali Tuhan. Maka, dalam posisi ini, mereka dapat melakukan apa pun yang diinginkan, bahkan jika itu dilarang sekalipun bagi mereka.³⁸⁰

Di tempat lain, al-Baghdādī juga mengungkapkan kelompok penting lain, Ḥallajiyah, yang menegaskan bahwa siapapun yang mensucikan diri dalam mencari keridhaan Tuhan dan menjaga komitmen itu, mereka akan diangkat dan ditempatkan bersama orang-orang yang dekat dengan Tuhan. Jika seseorang berusaha untuk memperbaiki dirinya hingga ia mencapai titik kesempurnaan, dalam posisi ini roh Tuhan akan masuk di dalam dirinya. Seperti kasus Nabi ‘Īsā AS, putra Maryam, yang mana Tuhan menjelma dalam dirinya. Orang seperti ini diberikan izin untuk memiliki keinginan apapun, karena semua tindakannya adalah manifestasi Tuhan yang ada dalam dirinya.³⁸¹

³⁷⁸ Al-Malatī, *al-Tanbih wa al-Radd*, 18.

³⁷⁹ Lihat pembahasan tentang doktrin teologi mereka di bab keempat.

³⁸⁰ Al-Baghdādī, *al-Farq baina al-Firaq*, 259.

³⁸¹ Ibid., 263.

Selain itu, kondisi penjelmaan (*Ḥulūliyyah*) juga terjadi di kalangan kaum Sufi selama kondisi *shatahāt*.³⁸² Seseorang yang telah mencapai tingkat ini mengekspresikan pengalaman kehadiran Allah dalam jiwanya. Inkarnasi ini dapat terjadi dalam dua situasi yang berbeda: *al-ḥulūl al-jawārī* dan *al-ḥulūl al-sarqānī*. Pertama adalah situasi di mana seseorang terkandung dalam suatu wadah seperti air di dalam pot, sementara kedua adalah seperti proses penyatuan benda dengan lainnya di mana akan dicampur sebagaimana aroma mawar ke dalam bunga.³⁸³ Selama dua kondisi ini, seperti yang disebutkan oleh al-Hujwīrī, mereka yakin bahwa Tuhan akan menjadi telinga, mata, tangan, dan bahkan lidah mereka. Pernyataan mereka di antaranya “kata-kata adalah ekspresi ucapan seseorang, namun yang berbicara adalah Tuhan”.³⁸⁴

Kondisi demikian telah terjadi pada salah satu sahabat penting ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb, yang mana Tuhan berbicara melalui lidahnya seperti yang dikatakan oleh Rasūlullāh SAW.³⁸⁵ Oleh karena itu, Sufi Antropomorfis telah mempraktikkan berbagai jenis *Ḥulūliyyah*. Doktrin mereka memiliki pandangan sendiri sesuai pendirian masing-masing. Pada intinya prinsip *Ḥulūliyyah* adalah serupa, meski terdapat perbedaan pada beberapa aspek tertentu.

Seorang Orientalis, Nicholson,³⁸⁶ mengomentari masalah ini

³⁸² Yaitu kondisi di mana para Sufi mengalami pengalaman batin yang diungkapkan dengan hal-hal di luar nalarnya. Lihat ‘Abd al-Raḥmān al-Badāwī, *Shatahāt al-Ṣūfiyyah: Abū Yazīd al-Bustāmī*, (Kuwait: Wakālah al-Matbū’ah, tanpa tahun), 14-15.

³⁸³ ‘Abd al-Raḥmān al-Badāwī, *Shatahāt al-Ṣūfiyyah: Abū Yazīd al-Bustāmī*, (Kuwait: Wakālah al-Matbū’ah, tanpa tahun), 15; M. Saeed Shaikh, *A Dictionary of Muslim Philosophy*, (New Delhi: Adam Publisher & Distributors, 2006), 56.

³⁸⁴ ‘Alī ibn ‘Uthmān al-Jullabī al-Hujwīrī, *Kasyf al-Mahjūb*, Pent. Reynold Nicholson, (Leyden: EJ Brill, 1911), 254.

³⁸⁵ Ibid.

³⁸⁶ Dia adalah seorang Orientalis yang telah melakukan penelitian pada dunia sufi. Lihat karyanya *The Mystic of Islam*, (Indiana: World Wisdom, 2002); terjemahan

dengan ungkapan apresiasi bagi mereka yang mengamalkan praktik *Ḥulūliyyah* seperti yang dilakukan oleh para Sufi Antropomorfis. Penyatuan mereka dengan jiwa-dunia, baginya, adalah perasaan paling bahagia bagi seorang Sufi untuk mengekspresikan cintanya satu sama lain di dunia.³⁸⁷ Di tempat lain, Nicholson juga menggambarkan bahwa praktik ini mirip dengan doktrin inti Kekristenan.³⁸⁸ Tuhan telah menjelma menjadi ciptaan-Nya, Yesus, untuk menunjukkan penyatuan-Nya antara keilahian dan manusia. Kesamaan ini mungkin membuatnya menghargai konsep itu. Meskipun tradisi ini telah dipraktikkan oleh beberapa orang Islam, namun sejumlah Ulama menilainya sebagai sebuah malpraktek keagamaan yang harus dikoreksi. Oleh karena itu, mereka memfatwa al-Ḥallāj, salah satu pendiri *Hallajīyyah*, dengan hukuman mati karena mempraktikkan keyakinan doktrin-doktrin menyimpang dari akidah yang benar.³⁸⁹

Demikian pembahasan di atas yang menjelaskan doktrin-doktrin Sufi antropomorfis dalam diskursus teologi Islam. Mereka memiliki prinsip-prinsip teologis yang berlawanan dengan kelompok Mu'tazilah dan Ash'ariyyah. Sebagai respon terhadap ajaran-ajaran mereka, seorang tokoh Mutakallimūn Ash'ariyyah, al-Bāqillānī, mengkritik secara mendasar beberapa persoalan dalam doktrin mereka, yang akan diurai di bawah ini.

dari *Kasyf al-Mahjūb: the Oldest Persian Treatise on Sufism*, (Leyden: EJ Brill, 1911); Terjemahan dari *The Mathnawī of Jalāluddīn al-Rūmī*, (Cambridge: Gibb Memorial Trust, 1985).

³⁸⁷ Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, (Indiana: World Wisdom, 2002), 118.

³⁸⁸ Ibid., 107.

³⁸⁹ Al-Baghdādī, *al-Farq baina al-Firaq*, 263; Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulma, *al-Ṭabaqāt al-Ṣūfiyah*, ed. Mushtafa Abdul Qadir Atha, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003), 236.

D. Kritik Al-Bāqillānī terhadap Antropomorfisme

Setelah menggambarkan doktrin teologis para Antropomorfis, penulis menyoroti respon pemikiran al-Bāqillānī terhadap kelompok ini. Sebagai seorang Teolog Ash‘ariyyah, dengan dasar argumen yang dipegang, ia mampu menempatkan posisinya di antara kaum Mu‘tazilah dan Antropomorfis (Mujassimah). Ia berusaha memberikan solusi moderat dalam menanggapi beberapa persoalan yang menjadi polemik teologis, kemudian diikuti dan dikembangkan lebih lanjut oleh para Teolog Ash‘ariyyah lain setelahnya. Berkenaan dengan doktrin antropomorfisme, al-Bāqillānī secara serius mengkritik melalui beberapa topik yang akan dijelaskan di bawah ini.

1. Bantahan Konsep Berbicara (*Kalām*)

Al-Bāqillānī mendefinisikan istilah ‘berbicara’ (*kalām*) secara berbeda bahkan bertentangan dengan kalangan Mu‘tazilah dan Antropomorfis. Penolakannya terhadap kelompok pertama telah kita bahas pada bab sebelumnya.³⁹⁰ Pada pembahasan kali ini, penulis menyoroti bantahan al-Bāqillānī terhadap ide para Antropomorfis khususnya yang berkaitan dengan konsep firman Allah (*kalāmullah*). Hal ini dalam rangka memberikan gambaran perbedaan definisi bagi kedua kelompok yang berbeda. Dalam berbagai karyanya, al-Bāqillānī mendefinisikan kata ‘berbicara’ (*kalām*) sebagaimana disebutkan pada bab sebelumnya:

الكلام هو معنى قائم في النفس يعبر عنه بهذه الأصوات المقطعة والحروف
المنظومة

Berbicara adalah makna di dalam jiwa diungkapkan dengan

³⁹⁰ Lihat diskusi tentang respon al-Bāqillānī terhadap pemikiran Mu‘tazilah di bab dua.

*suara yang terputus-putus dan huruf yang teratur.*³⁹¹

Definisi di atas ini jelas tidak hanya membantah pandangan Mu‘tazilah,³⁹² tetapi juga para Antropomorfis.³⁹³ Al-Bāqillānī mengkritisi kelompok yang kedua ini, karena di dalam berbagai doktrinnya, mereka menegaskan Allah berbicara melalui suara dan huruf yang abadi (*qadīm*). Hal yang sama juga berlaku bagi manusia, hanya saja ucapan manusia bersifat baru (*muḥdath*). Mereka tidak membedakan antara ucapan pencipta dan yang dicipta, antara Khalik dan makhluk.³⁹⁴ Pandangan ini mengarah pada kesimpulan adanya kesamaan antar keduanya.

Selain itu, al-Bāqillānī juga mengkritisi pandangan Antropomorfis yang berpendapat bahwa firman Tuhan adalah abadi, sementara puisi (*sqj’*) adalah sesuatu yang baru.³⁹⁵ Oleh karena itu mereka meyakini suara seseorang saat membaca al-Qur’ān adalah abadi (*qadīm*), sementara saat membaca puisi (*syi’r*) suara orang tersebut ialah sesuatu yang baru (*muḥdath*). Keabadian dan kebaruan suara seseorang menjadi tergantung pada apa yang dibacanya. Hal ini menjadi salah satu kritik al-Bāqillānī. Huruf dan suara ketika dikaitkan dengan al-Qur’ān, maka keduanya menjadi abadi. Sementara jika dikaitkan dengan selain al-Qur’ān keduanya menjadi baru. Pendapat ini menurutnya tidak tepat, karena baik huruf maupun suara hanya merupakan media untuk mengekspresikan suatu pesan dalam bentuk ucapan.

Al-Bāqillānī mengkritisi pandangan lebih jauh konsep

³⁹¹ Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ṭayyib Al-Bāqillānī, *al-Taqrīb wa al-Irshād*, ed. ‘Abd al-Hamīd ibn ‘Alī Abū Zanaid, 1: 317.

³⁹² Argumen al-Bāqillānī terhadap kelompok ini dibahas pada bab dua.

³⁹³ Kaum Antropomorfis mendefinisikan arti ucapan sebagai suara dan kata-kata. Lihat pembahasan pemikiran mereka berkenaan dengan Sifat-sifat Allah di halaman sebelumnya.

³⁹⁴ Al-Bāqillānī, *Al-Inshāf Fīmā Yajib l’itiqāduh walā Yajūzu al-Jahl bih*, ed. ‘Imād al-Dīn Aḥmad Haedar, (tanpa kota, Alam al-Kutub, 1986), 162.

³⁹⁵ Ibid., 163.

antropomorfisme tentang keabadian kata dan suara. Beberapa kelompok Antropomorfis meyakini bahwa Tuhan berbicara melalui al-Qur'ān yang terdiri dari kata dan suara.³⁹⁶ Media tersebut terdiri dari kata, suara, dan angka bersifat abadi, berbeda dengan yang dimiliki oleh manusia karena sifatnya baru. Namun, bagi al-Bāqillānī keyakinan itu bermasalah karena tidak konsisten. Mereka mencampurkan antara yang abadi dan yang diciptakan (baru).

Pandangan ini dapat menghasilkan kesimpulan fatal karena dapat membatalkan status muṣḥaf al-Qur'ān yang kita miliki. Muṣḥaf yang kita miliki ditulis dalam bentuk huruf dan kata yang keduanya bersifat baru. Dibuat dan ditulis oleh seseorang yang memiliki keahlian dalam tulis menulis. Bacaan kita bukanlah sebagai al-Qur'ān yang abadi. Hal tersebut mengarah pada kesimpulan keliru bahwa apa yang kita miliki bukanlah al-Qur'ān yang diwahyukan kepada Nabi Muḥammad SAW yang juga abadi. Hal yang sama terjadi ketika kita mendengarkan ayat-ayat tersebut.³⁹⁷

Bagi kalangan Antropomorfis hakikat al-Qur'ān adalah ayat-ayat yang tertulis dan dapat kita baca dan sentuh. Bagaimanapun, al-Bāqillānī menolak pendapat ini. Menurutnya, pandangan mereka merujuk pada al-Qur'ān yang abadi berisi pesan-pesan Tuhan dalam bentuk fisiknya saja, tetapi mengabaikan makna yang ada di balik kata dan suara. Inilah yang seharusnya menjadi perhatian bagi para pembaca.

Lebih lanjut, al-Bāqillānī mempertahankan kerangka teologi Ash'ariyyah melalui rumusan analisisnya. Dia menegaskan bahwa firman Allah (*kalāmullah*) tidak diciptakan. Seseorang tidak dapat mengatakan bahwa *kalām*-Nya adalah cerita (*qisṣah*) atau ekspresi (*ta'bīr*). Seseorang tidak boleh menceritakan sebuah kisah dengan firman-Nya atau berekspresi melalui *kalām*-Nya. Al-Bāqillānī menegaskan bahwa kita membaca firman Allah, menulis dan

³⁹⁶ al-Shahrastānī, *al-Milāl wa al-Niḥāl*, 106.

³⁹⁷ Al-Bāqillānī, *Al-Inshāf*, 163.

menghafalkannya. Kita tidak dapat menyandarkan pada ucapan-Nya dengan hal-hal yang baru berupa suara dan kata, yang mana dari situ menggabungkan antara yang abadi (*qadīm*) dengan yang baru.³⁹⁸ Melalui argumen ini, tampaknya ia menolak pendapat kaum Antropomorfis yang berkonsekuensi pada asumsi penggabungan antara yang abadi (*qadīm*) dan yang baru.

Al-Qurṭubī juga memberikan sanggahan terhadap pendapat kalangan Antropomorfis. Ia mendukung argumen al-Bāqillānī dalam menolak ide yang mengatakan Allah SWT berbicara melalui kata dan suara abadi. Keabadian bunyi terbentuk dari susunan kata-kata yang teratur dari para pembacanya. *Kalām*-Nya juga dapat terjadi dalam bentuk kata-kata yang tidak beraturan.³⁹⁹ Menanggapi klaim ini, al-Bāqillānī menjelaskan bahwa pada dasarnya semua kata berbeda. Tidak ada satu huruf pun sama. Semua itu tersusun sedemikian rupa karena memang diciptakan. Hal yang sama, Allah menyampaikan wahyu-Nya melalui berbagai bahasa para Nabi yang diterima oleh komunitas yang bermacam-macam. Pesan itu boleh jadi berisi berbagai hal kontradiktif, yang tidak mungkin digabungkan menjadi suara tunggal pada saat yang sama. Setiap komunitas memiliki bahasanya sendiri yang menjadi identitas dan tidak dimiliki di tempat lain.

Fenomena yang terjadi menunjukkan bahwa setiap sesuatu memiliki eksistensinya sendiri. Kata dan bahasa berfungsi secara independen, tanpa digabung satu sama lain. Al-Bāqillānī menganalogikan keunikan ini dengan keberadaan warna. Baginya, kita tidak bisa mendemonstrasikan putih dan hitam pada saat yang sama, karena warna-warna itu pada prinsipnya memang kontras di alam. Oleh karena itu, menurutnya, Allah adalah Satu dan hanya

³⁹⁸ Ibid., 162.

³⁹⁹ Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abū Bakr ibn Farḥ al-Anṣārī al-Qurṭubī, *al-Asnā fī Sharḥ Asmā Allāh al-Husnā*, ed. Majdi Fathi Sayyid, (Mesir: Dār al-Sahaba li al-Turāth, 1995), vol. 2: 172.

dalam esensi-Nya. Keesaan-Nya murni tanpa perpaduan, perpecahan, dan komposisi apa pun.⁴⁰⁰ Jika menjadikan-Nya menjelma ke dalam tubuh manusia, berarti kita melanggar prinsip teologis dan menyimpang dalam prinsip akidah Islam yang diyakini oleh umat Islam secara umum.

Pengikut Ash'ariyyah lainnya, al-Jūwainī (w. 478 H/ 1085 M), mendukung definisi konsep berbicara (*kalām*) sebagaimana yang diajukan oleh al-Bāqillānī. Dia menyebutkan dalam kritiknya kepada kelompok Ḥashwiyyah,⁴⁰¹ yang berpendapat *kalāmullah* adalah kata dan bunyi yang abadi. Apa yang didengar (*al-masmu'*) oleh pembaca adalah inti dari firman-Nya karena itu adalah suara Tuhan. Jika firman itu ditulis dan disusun pada suatu media tertentu, maka media tersebut akan menjadi kekal, meskipun media itu diciptakan. Bahkan termasuk bacaan berupa kata-kata dan bunyi dari *kalām* tersebut. Mereka meyakini pada dasarnya kedua unsur ini sudah ada sebelumnya sejak zaman azali.

Menurut al-Jūwainī, metode pemahaman mereka didasarkan pada keharusan penolakan (*juhd al-dharūrāt*) yang bertujuan untuk menyangkal dua prinsip eksistensi yang berbeda pada saat yang sama yakni; ciptaan dan keabadian. Menurut kalangan Antropomorfis selama aktivitas Tuhan berfirman, terjadi pembentukan struktur kalimat yang terdiri dari kata-kata tertentu dan mendahului satu sama lain. Urutan huruf yang membentuk beberapa kata, boleh jadi tersusun sedemikian rupa menjadi awalan dan akhiran yang menjadikannya dianggap sebagai sesuatu yang tidak kekal. Oleh karena itu, al-Jūwainī menyimpulkan bahwa eksistensi kata-kata adalah baru dan diciptakan. Pendekatan semacam ini jelas mengarahkan pada sebuah kesimpulan perubahan status benda yang diciptakan (baru) menjadi abadi.⁴⁰² Argumen kaum Antropomorfis di

⁴⁰⁰ Ibid., 174.

⁴⁰¹ Al-Juwaynī, *Al-Irshād*, 129.

⁴⁰² Ibid.

atas nampaknya tidak valid, karena memadukan dua hal mustahil yaitu antara yang abadi dan diciptakan pada saat yang bersamaan.

Seorang Mutakallim berikutnya, al-Ghazālī (w. 503 H/ 1111 M), salah satu murid al-Jūwainī, juga sepakat dengan konsep al-Bāqillānī dalam mendefinisikan arti istilah ucapan (*kalām*). Dia menolak gagasan kaum Antropomorfis. Menurutnya, kata '*kalām*' terdiri dari dua hal utama; makna dan kata. Jika dikaitkan dengan firman Allah (*kalāmullah*), maka makna ucapan merupakan sesuatu yang abadi terkait dengan esensi Allah SWT, berisi perintah, larangan, dan informasi dari-Nya.⁴⁰³ Al-Ghazālī juga menolak gagasan kelompok ini yang cenderung menekankan sifat Allah SWT, seperti kehendak dan kekuasaan, yang berada pada esensi-Nya dan tidak dapat dipisahkan. Dengan kata lain, para Antropomorfis berpendapat bahwa Tuhan memiliki dua aspek berbeda; yang abadi dan diciptakan (baru). Yang abadi adalah esensi-Nya, sementara sifat-sifat-Nya; kehendak, kekuasaan, termasuk ucapan berada pada esensi-Nya sebagai substrat (*maḥall*).

Al-Ghazālī tidak setuju dengan gagasan tersebut. Baginya, Tuhan memiliki sifat-sifat kekal yang bukan esensi-Nya atau terpisah dari-Nya. Atribut-atribut ini ada dalam esensi-Nya. Dari sini, ia mempertanyakan bagaimana Tuhan berbicara tetapi tidak memiliki sifat bicara?⁴⁰⁴ Pertanyaan yang sama juga untuk atribut-atribut lain seperti kekuasaan, kehendak, dan pengetahuan. Pada pendiriannya, al-Ghazālī menegaskan bahwa semua sifat-sifat Allah ini abadi dalam esensi-Nya. Argumen ini juga dikemukakan kepada kaum Mu'tazilah yang menegaskan bahwa Tuhan itu berkuasa, hidup, dan mengetahui dengan esensi-Nya.⁴⁰⁵

⁴⁰³ Al-Ghazzālī, *al-Iqtishād*, 114-5.

⁴⁰⁴ Ibid., 105.

⁴⁰⁵ Menurut kelompok ini, Tuhan tidak memiliki salah satu pun dari sifat-sifat tersebut dalam Esensi-Nya. Ini dimaksudkan untuk membuktikan bahwa tidak ada substansi lain di dalam diri-Nya.

Lebih lanjut, ia menjelaskan bahwa segala sesuatu yang baru (*ḥadīth*) adalah mungkin keberadaannya (*jāiz al-wujūd*), sedangkan yang kekal wajib keberadaannya (*wājib al-wujūd*). Jika sifat-sifat itu berasal dari esensi-Nya (*ḥadithah*), maka bertentangan dengan eksistensi-Nya. Hal ini tentu menjadi mustahil bagi Tuhan. Untuk itu, baik sifat maupun esensi-Nya wajib bersifat abadi. Al-Ghazālī menguraikan argumennya lebih jauh dengan menegaskan bahwa esensi Tuhan tidak mungkin menjadi tempat (*maḥall*) sesuatu diciptakan. Tidak mungkin bagi-Nya untuk mengubah keadaan-Nya dari abadi menjadi diciptakan. Tidak mungkin bagi Allah esensi-Nya memiliki unsur tambahan yang melekat pada-Nya. Semua elemen ini berstatus makhluk yang dapat dimusnahkan (*mumkin taqdīr ‘adamih*) dan bersifat baru atau diciptakan.⁴⁰⁶

Abū Ḥanīfah (w. 150 H/ 772 M), salah seorang Teolog dan pendiri mazhab Hanafi, mendefinisikan firman Allah (*kalāmullah*) sejalan dengan pandangan Ash‘ariyyah. Dalam kitabnya *al-Fiqh al-Akbar* dan *Waṣiyyah*, ia menyebutkan:

...نقر بأن القرآن كلام الله غير مخلوق ووحيه وتنزيله لا هو ولا غيره بل هو صفته على التحقيق مكتوب في المصاحف مقورر بالأسنة محفوظ في الصدور غير حال فيها. والحبر والكاغد والكتابة كلها مخلوقة لأنها أفعال العباد وكلام الله سبحانه وتعالى غير مخلوق لأن الكتابة والحروف والكلمات والآيات دلالة القرآن لحاجة العباد إليها وكلام الله تعالى قائم بذاته ومعناه مفهوم بهذه الأشياء...

... *Al-Qur’ān adalah firman Allah, tidak diciptakan, dan sebagai wahyu-Nya. (firman-Nya) bukanlah Dia atau yang lain dari-Nya. Tetapi, itu benar-benar sifat-Nya yang tertulis pada teks-teks, dapat dibaca melalui lisan, tersimpan di dalam hati, dan tidak lenyap di*

⁴⁰⁶ Al-Ghazzālī, *al-Iqtishād*, 106-8.

dalamnya. Tinta, kertas dan tulisan semuanya diciptakan karena merupakan produk dari hasil pekerjaan manusia. Firman Tuhan tidak diciptakan. Tulisan, kata-kata, dan struktur sebagai indikator al-Qur'ān untuk keperluan manusia. Firman-Nya berada pada esensi-Nya. Dan maknanya dapat dipahami dari hal-hal itu...⁴⁰⁷

Al-Bayādī, dalam bukunya *Isyārāt al-Marām*,⁴⁰⁸ menjelaskan gagasan Abū Ḥanīfah mengenai firman Allah sebagaimana disebutkan di atas. Menurutny, Tuhan berbicara dengan cara yang berbeda dari manusia. Kita berucap dengan indra (*al-kalām al-ḥiss*) melalui suara, kata-kata, dan zona artikulasi (*makhārīj*). Sebagai manusia, kita memerlukan banyak media untuk mengekspresikan ucapan, seperti organ-organ tertentu yang terkait, lidah dan otot. Kita juga memerlukan susunan kata yang teratur dalam proses berbicara. Sebaliknya Tuhan berfirman melalui perkataan-Nya tanpa sarana apa pun karena Ia Maha Berkuasa dan Mengetahui. Dia tidak memerlukan kata atau suara sebagai media berbicara. Jika Dia bergantung pada hal-hal itu, maka ucapan-Nya adalah sesuatu yang baru (diciptakan). Ini mustahil bagi-Nya yang demikian, karena semua kata dan suara tersusun secara berurutan,⁴⁰⁹ dalam kondisi yang diciptakan.

Selain itu, al-Bayādī menambahkan penjelasan Abū Ḥanīfah bahwa *kalām*-Nya memiliki makna di dalamnya. Makna adalah ucapan yang diekspresikan melalui berbagai bahasa. Allah SWT dalam menyampaikan firman-Nya kepada para nabi, tidak memerlukan sarana itu.⁴¹⁰ Makna tersebut boleh jadi langsung diwahyukan ke dalam hati mereka, sebagaimana pada saat mimpi dan beberapa peristiwa lain. Prinsip ini juga merupakan bantahan terhadap para

⁴⁰⁷ Akmal al-Dīn al-Bābratī, *Sharḥ Washīyyah al-Imām Abū Ḥanīfah*, (Yordania: Dār al-Fath, 2009), 143. Definisi ini juga disebutkan di dalam *al-Fiqh al-Akbar* dengan sedikit perbedaan redaksi. Lihat al-Hamām, *Sharḥ al-Fiqh al-Akbar*, (Mesir: Dār al-Kutub al-Arabiyyah al-Kubrā, tanpa tahun), 24.

⁴⁰⁸ Kamal al-Dīn Aḥmad al-Bayadhī, *Isyārāt al-Maram min Ibārāt al-Imām*, 136.

⁴⁰⁹ Ibid.

⁴¹⁰ Ibid., 139.

Antropomorfis dan kaum Mu'tazilah yang menafikan unsur makna dalam suatu ucapan.

Al-Bayāḍī juga membantah pendapat kalangan Antropomorfis dengan menganalisis persoalan firman Allah (*kalāmullah*). Menurutnya, kaum Ḥashwiyyah berasumsi bahwa setiap ucapan yang tersusun dengan kata dan suara adalah sesuatu yang baru terletak pada zat-Nya. Oleh karena itu, mereka percaya bahwa ucapan Tuhan tersusun melalui proses itu. Di sisi lain, kaum Mu'tazilah meyakini prinsip yang berbeda dalam konsep berbicara. Mereka berasumsi bahwa Tuhan berfirman melalui esensi-Nya. Ucapan-Nya terdiri dari bunyi dan kata tersusun secara sistematis pada esensi-Nya.⁴¹¹ Dengan kata lain, Tuhan berbicara dengan menciptakan *kalām*-Nya berupa kata dan suara yang tersusun pada media seperti *al-Lauh al-Mahfuz*, di mana Malaikat Jibrīl AS telah menyampaikannya kepada Nabi SAW. Dalam hal ini, mereka menyangkal makna ucapan yang ada di dalam jiwa (*al-kalām al-naḥsī*) karena menurut mereka tidak masuk akal.⁴¹²

Demikian pula, para Antropomorfis Karrāmiyyah yang juga menyangkal konsep di luar mereka mengenai bagaimana proses ucapan (*kalām*) terjadi. Mereka berpendapat *kalāmullah* adalah salah satu sifat-Nya yang terdiri dari kata dan suara yang baru dan berada dalam jiwa-Nya.⁴¹³ Mereka memiliki definisi sendiri yang berusaha menggabungkan ide-ide Mu'tazilah dan Ash'ariyyah. Demikian, al-Bayāḍī mengilustrasikan pemikiran Abū Ḥanīfah dalam membantah Mu'tazilah dan Antropomorfis mengenai makna *kalām* dalam doktrin teologis mereka. Tampak posisi Abū Ḥanīfah sejalan dengan sikap Ash'ariyyah.

Di tempat lain, al-Bāqillānī menguraikan lebih jauh mengenai pentingnya esensi suatu ucapan (*kalām*). Dia menjelaskan makna di dalam jiwa yang diekspresikan oleh simbol, menunjukkan beberapa

⁴¹¹ Ibid., 144.

⁴¹² Ibid., 139. Lihat 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ Uṣūl al-Khamsah*, 527-528.

⁴¹³ Ibid.

aspek suatu tindakan komunikasi. Ini dapat terjadi dalam bentuk ucapan yang biasa disampaikan oleh sejumlah orang dan telah menjadi tradisi di masyarakat.⁴¹⁴ Allah SWT mengirim Mūsā AS kepada Bani Israel yang berbicara dalam bahasa Ibrani. Dia menyampaikan pesan-pesan Ilahi dalam bahasa mereka. Hal yang sama juga terjadi pada Nabi ʿĪsā AS yang dikirim kepada umatnya dan berbicara dalam bahasa Suryani (*Syiriac*). Dia menyampaikan ajaran-ajaran Tuhan dalam bahasa kaumnya. Demikian pula Nabi Muḥammad SAW yang diutus kepada bangsa Arab. Komunitasnya berkomunikasi dengan menggunakan bahasa Arab di mana beliau berdakwah dalam bahasa itu juga. Pesan-pesan Tuhan disampaikan kepada mereka mengikuti latar belakang bahasa masyarakat mereka. Dari sini, orang-orang dapat memahami perintah dan larangan-Nya dengan sangat baik. Meskipun pesan-pesan itu disampaikan dalam berbagai bahasa yang berbeda; Ibrani, Suryani dan Arab, namun itu menunjuk pada hal yang sama yaitu firman Allah (*kalāmullah*). Firman ini tidak berubah dan bertentangan dengan objek apa pun berkaitan dengan isi wahyu-Nya.

Selain itu, al-Bāqillānī menggarisbawahi makna ucapan seseorang, juga dapat dipahami melalui tulisan yang mengungkapkan isi bahasanya.⁴¹⁵ Meskipun redaksinya diekspresikan dalam bahasa yang berbeda, maknanya boleh jadi sama berada dalam jiwa penuturnya, sehingga pesan dapat ditangkap oleh para pembaca atau pendengarnya.⁴¹⁶ Al-Bāqillānī juga melukiskan aspek lain berkaitan dengan ucapan yang diekspresikan melalui tanda dan simbol. Seseorang dapat saja melakukannya dengan gerakan yang

⁴¹⁴ Bahasa ini telah digunakan di masyarakat sebagai media komunikasi termasuk para nabi yang dikirim kepada mereka. Lihat Q.S. Ibrāhīm [14]: 4: “Kami tidak mengutus seorang rasul pun, melainkan dengan bahasa kaumnya, supaya ia dapat memberi penjelasan dengan terang kepada mereka....”

⁴¹⁵ Lihat Q.S. al-Jāthiyah [45]: 29: “Inilah kitab (catatan) Kami yang menuturkan kepadamu dengan benar. Sesungguhnya Kami telah menyuruh mencatat apa yang telah kamu kerjakan.”

⁴¹⁶ Al-Bāqillānī, *al-Inshāf*, 158.

menunjukkan suatu tujuan tertentu. Ini terbukti dalam ekspresi Maryam yang tidak berbicara apapun, sebagai respon dalam menanggapi orang-orang ketika mempertanyakan status putranya, 'Īsā as.⁴¹⁷ Kasus yang sama juga terjadi pada Nabi Zakariyyā' AS saat berkomunikasi dengan masyarakat di sekitarnya.⁴¹⁸ Kedua orang tersebut mengungkapkan makna ucapan yang ada dalam jiwa mereka dengan ekspresi yang berbeda. Maryam menjawab beberapa pertanyaan dengan menggunakan tangannya, sedangkan Nabi Zakariyyā' AS merespon orang-orang dengan isyarat sebagaimana Allah SWT perintahkan. Keduanya melakukan komunikasi yang berbeda mirip dengan yang biasa dilakukan oleh seorang tunawicara. Ia dapat berkomunikasi dengan orang lain melalui tangan, ekspresi, dan bahasa tubuh. Orang-orang di sekitarnya besar kemungkinan mengerti dengan apa yang dimaksudkan.⁴¹⁹ Berdasarkan fakta ini, maka bentuk komunikasi mereka membuktikan bahwa suatu ucapan terdiri dari makna walaupun diekspresikan dengan cara yang berbeda-beda.

Namun demikian, penegasan al-Bāqillānī tentang makna ucapan (*kalām*) dikritik oleh Teolog dari kalangan Ḥanabilah, Ibn Taymiyyah (w. 728 H/ 1328 M).⁴²⁰ Dia menyatakan meskipun kaum Ash'arīyyah menganggap bahwa ucapan terdiri dari kata (*lafdz*) dan makna, namun mereka menegaskan bahwa yang pertama hanyalah alegoris

⁴¹⁷ Q.S. Maryam [19]: 29: "Maka Maryam menunjuk kepada anaknya. Mereka berkata: 'Bagaimana kami akan berbicara dengan anak kecil yang masih di dalam ayunan?'"

⁴¹⁸ Q.S. Āli Imrān [3]: A41: "Berkata Zakariyyā': 'Berilah aku suatu tanda (bahwa isteriku telah mengandung)'. Allah berfirman: 'Tandanya bagimu, kamu tidak dapat berkata-kata dengan manusia selama tiga hari, kecuali dengan isyarat. Dan sebutlah (nama) Tuhanmu sebanyak-banyaknya serta bertasbihlah di waktu petang dan pagi hari.'"

⁴¹⁹ Al-Bāqillānī, *Al-Inshāf*, 159.

⁴²⁰ H. Laoust, "ibn Taymiyya," *Encyclopedia of Islam: Second Edition*, (Leiden: EJ Brill, 1986), 3: 951-5.

(*majāz*) sedangkan yang kedua adalah substansi. Akibatnya, mereka jatuh ke dua posisi yang riskan; meyakini al-Qur'ān diciptakan atau bukanlah sebagai perkataan Allah.⁴²¹

Ibn Taymiyyah juga menambahkan bahwa ucapan (*kalām*) hanya menunjukkan kepada satu makna dalam bentuk perintah, larangan, dan informasi. Ini diungkapkan dalam bahasa Arab yang berbentuk al-Qur'ān, bahasa Ibrani berupa Taurat, dan bahasa Suryani berbentuk Injil. Ketiga kitab suci ini merepresentasikan perintah dan larangan sebagai unsur dari firman-Nya. Baginya, kaum Ash'ariyyah ingin menyederhanakan berbagai makna ucapan menjadi satu makna tunggal saja. Ia mengusulkan pendapatnya bahwa ucapan itu dibagi menjadi; diksi (*insya'*) dan informasi (*khabr*). *Insya'* dibagi menjadi dua; meminta melakukan pekerjaan dan meninggalkan perbuatan. Sedangkan *khabar* dibagi menjadi dua juga; negasi dan konfirmasi. Baginya, kata 'satu' (*wāhid*) dalam konsep Ash'ariyyah dianggap belum jelas. Bisa jadi satu dalam jenisnya (*naw'*), kategori (*jins*), dan kelas (*shinf*). Karena banyaknya kategori pendapat seperti ini, menurutnya, layak untuk ditolak.⁴²²

Ibn Taymiyyah lebih jauh menegaskan kepada kaum Ash'ariyyah bahwa Nabi Muḥammad SAW menyampaikan pesan al-Qur'ān tidak hanya maknanya, tetapi juga kata-katanya. Dia mengkritik pendapat mereka yang tampak lebih menekankan pada aspek makna, karena bisa mengarah pada kepercayaan bahwa orang-orang Arab belajar agama Islam dari non-Arab, yang hanya menyampaikan makna al-Qur'ān. Sementara kenyataan yang ada ayatnya⁴²³ menunjukkan

⁴²¹ Muḥammad Ibn Taymiyyah, *Majmu' Fatāwā*, 12: 535.

⁴²² Muḥammad Ibn Taymiyyah, *Majmu' al-Fatāwā*, 6: 523-4.

⁴²³ Q.S. al-Nahl [16]: 102-103: "Katakanlah: "Ruhul Qudus (Jibril) menurunkan al-Qur'ān itu dari Tuhanmu dengan benar, untuk meneguhkan (hati) orang-orang yang telah beriman, dan menjadi petunjuk serta kabar gembira bagi orang-orang yang berserah diri (kepada Allah). Dan sesungguhnya Kami mengetahui bahwa mereka berkata: 'Sesungguhnya al-Qur'ān itu diajarkan oleh seorang manusia kepadanya (Muḥammad)'. Padahal bahasa orang yang mereka tuduhkan (bahwa) Muḥammad

bahwa Malaikat Jibril AS mewahyukan kepada Rasūlullāh SAW al-Qur'ān dalam bahasa Arab.⁴²⁴ Semua orang yang membacanya juga menarasikan kata dan artinya. Mereka tidak hanya membaca makna tanpa kata. Jika mereka hanya membaca satu sisi saja, maka mereka adalah orang yang tunawicara, karena tidak menuturkan ayat-ayat lewat lisannya. Mereka boleh saja mengekspresikan keinginan tanpa kata. Namun, kasus seperti ini itu tidak berlaku untuk *kalām*-Nya karena akan mengurangi kesempurnaan fadhilahnya.⁴²⁵

Ibn Taymiyyah lebih lanjut menguraikan argumennya dengan menegaskan bahwa unsur-unsur yang saling bertentangan tidak dapat digabungkan dalam sifat-sifat Allah SWT; melihat dan tidak melihat, mengetahui dan tidak mengetahui, serta berbicara dan bisu.⁴²⁶ Dengan demikian, sifat-sifat-Nya benar-benar sempurna tanpa pertentangannya. Baginya, jika firman Tuhan (*kalāmullah*) hanya maknanya saja, di sini tidak akan ada perbedaan antara ucapan Tuhan dengan perkataan Mūsā AS dan para nabi lainnya. Juga tidak ada kekhususan proses turun wahyu antara yang di balik tabir, atau yang langsung diturunkan di hati para nabi.⁴²⁷ Selain itu, argumen bahwa al-Qur'ān hanyalah makna, dapat menjadikan ayat-ayat al-Qur'ān terbagi menjadi dua bagian yang berbeda; sebagian adalah firman Tuhan dan sebagian lain tidak. Maka makna adalah ucapan-Nya sedangkan kata tidak.

Menurut ibn Taymiyyah, pendapat ini bertentangan dengan prinsip arus utama teologis umat Islam. Malaikat Jibril AS mewahyukan ayat al-Qur'ān kepada Nabi SAW adalah bentuk kepatuhan kepada Allah SWT, untuk menyampaikan pesan-pesan

belajar kepadanya bahasa 'Ajam, sedang al-Qur'ān adalah dalam bahasa Arab yang terang'."

⁴²⁴ Ibn Taymiyyah, *Majmu' Fatāwā*, 6: 536.

⁴²⁵ Ibid., 537.

⁴²⁶ Ibid., 538.

⁴²⁷ Ibid., 540.

kepada utusan-Nya. Ia dan Nabi SAW tidak bisa mengarang satu patah kata pun dari Al-Qur'ān, karena tugas mereka hanyalah menyampaikan pesan ini kepada umat manusia.⁴²⁸ Di tempat lain, ibn Taymiyyah juga menegaskan bahwa al-Qur'ān sebagai firman Allah terdiri dari kata dan makna. Hal ini dibuktikan dengan kemustahilan seorang penerjemah atau penafsir mengklaim karyanya sebagai al-Qur'ān itu sendiri. Dia boleh mengatakan bahwa yang dilakukan sebatas sebagai penerjemah dan penafsir saja. Jika al-Qur'ān hanya maknanya saja, maka hasil terjemahan dan penafsiran bisa juga disebut al-Qur'ān karena itu telah menggantikan semua yang terkandung di dalamnya.⁴²⁹

Menanggapi kritik yang disebutkan di atas, beberapa Teolog pasca al-Bāqillānī berusaha untuk mempertahankan posisi Ash'ariyyah dan mengklarifikasi pandangan mereka. Al-Qurṭubī (w. 671 H/ 1273 M), seorang Mufassir, adalah salah satu dari mereka yang mengokohkan gagasan al-Ash'arī. Berkaitan dengan firman Allah (*kalāmullah*), dia menegaskan bahwa ucapan-Nya adalah makna yang ada dalam jiwa diekspresikan dalam bentuk kata-kata dan suara. Makna itu muncul dalam Kitab Suci yang diwahyukan kepada para nabi. Firman Tuhan adalah ucapan yang diartikulasikan dalam berbagai bentuk baik Kitab Suci dan lembaran (*shahifah*) berdasarkan bahasa umatnya.

Menurut Ibn Fūrak, ucapan tunggal terdiri dari berbagai aspek yang berbeda; perintah, larangan, informasi, penyelidikan, janji, dan ancaman, adalah abadi yang tidak mungkin untuk diubah dan bertentangan. Atribut ini berbeda dari ucapan manusia yang tidak memerlukan media organ bicara seperti bibir dan lidah.⁴³⁰ Selain itu, al-Qurṭubī menambahkan bahwa Allah SWT menyatakan Diri-Nya

⁴²⁸ Ibid., 541.

⁴²⁹ Ibid., 543.

⁴³⁰ Al-Qurṭubī, *al-Asnā Fī Sharḥ Asmā' Allāh al-Husnā*, 2:165.

memiliki banyak nama⁴³¹ dan Dialah yang mewahyukan empat kitab suci yang berbeda kepada para nabi.⁴³² Dengan dasar ini, al-Qurṭubī menegaskan bahwa nama-nama yang berbeda itu bukanlah milik sejumlah eksistensi. Namun sebaliknya, nama itu hanya milik satu eksistensi merujuk kepada Yang Maha Satu Allah SWT. Firman-Nya tidak dapat dikatakan sebagai bahasa Arab, Persia, atau Ibrani. Hanya ketika itu diartikulasikan dalam bahasa Arab itu menjadi al-Qur’ān, ketika itu diucapkan dalam bahasa Ibrani itu adalah Taurat, dan ketika disampaikan kepada kaum Nabi ‘Isā AS itu menjadi Injil.

Al-Qurṭubī menambahkan aspek lain berkenaan hak Allah SWT untuk disembah. Allah memiliki sejumlah sifat sebagaimana dinyatakan dalam nama-nama-Nya (*al-asmā’ al-husnā*). Dia disembah di langit maupun di bumi oleh semua makhluk-Nya. Mereka melakukan kepatuhan dengan cara dan ekspresi yang bermacam-macam. Para Malaikat mengikuti perintah-Nya dan berzikir tanpa berhenti. Manusia menggali pesan-pesan di dalam kitab-Nya dengan; membaca, menafsirkan, dan menuliskannya.⁴³³ Tidak berhenti mereka menggali isi maknanya karena begitu luas ilmu-Nya, sebagaimana disebutkan pada salah satu ayat-Nya.⁴³⁴ Allah SWT menggunakan istilah jamak ‘Kami’ untuk mewakili singularitas-Nya. Ayat-ayat ini memberikan ilustrasi peran Allah SWT dalam memelihara al-Qur’ān

⁴³¹ Q.S. Al-A’rāf [7]: 180: “Hanya milik Allah *asmaa-ul husna*, maka bermohonlah kepada-Nya dengan menyebut *asmaa-ul husna* itu.”

⁴³² Q.S. al-Baqarah [2]: 285: “Rasul telah beriman kepada al-Qur’ān yang diturunkan kepadanya dari Tuhannya, demikian pula orang-orang yang beriman. Semuanya beriman kepada Allah, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya dan rasul-rasul-Nya. (Mereka mengatakan): ‘Kami tidak membedakan antara seseorang pun (dengan yang lain) dari rasul-rasul-Nya.’”

⁴³³ Al-Qurtubī, *al-Asnā Fi Sharḥ al-Asmā’ al-Husnā*, 2:166.

⁴³⁴ Q.S. Luqmān [31]: 27: “Dan seandainya pohon-pohon di bumi menjadi pena dan laut (menjadi tinta), ditambahkan kepadanya tujuh laut (lagi) sesudah (kering)nya, niscaya tidak akan habis-habisnya (dituliskan) kalimat Allah. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.”

baik dalam kata dan makna, diikuti oleh mereka yang menghafalkannya yaitu para *huffadz* (penghafal al-Qur'ān).⁴³⁵

Al-Qurṭubī menyandarkan pendapatnya pada sejumlah Mutakallimūn Ash'ariyyah berkaitan dengan firman Allah SWT Yang bersifat tunggal. Menurut Ibn Fūrak, Tuhan memerintahkan manusia untuk beriman kepada-Nya, yang menyiratkan bahwa Dia melarang para hamba untuk tidak percaya. Intruksi-Nya juga berlaku ketika Nabi Muḥammad SAW beribadah menghadap ke *Bait al-Maqdis* dalam periode tertentu. Pada saat yang sama Dia melarangnya melakukan ibadah membelakangi kiblat itu. Alasan ini juga berlaku untuk atribut lain seperti penglihatan-Nya. Allah SWT Maha melihat semua ciptaan. Penglihatan-Nya kepada Nabi Ādam AS di surga sama dengan penglihatan-Nya di dunia ini. Tidak ada perubahan dan perbedaan dalam sifat-Nya. Hal yang sama juga untuk pendengaran-Nya, yang Maha mendengar bagi seluruh ucapan makhluk termasuk manusia tanpa perbedaan dalam esensi-Nya.⁴³⁶ Oleh karena itu, sifat-sifat Allah SWT adalah kekal dan abadi serta tidak berubah esensi-Nya.

Al-Ālūsī, seorang Mufasssir Sufi, sepakat dengan pandangan kalangan Ash'ariyyah berkaitan dengan konsep ucapan (*kalām*). Dalam kata pengantarnya, ia menjelaskan pengertian kata *kalām* di mana ia membuktikan kevalidan argumen golongan ini. Dia setuju bahwa ucapan (*kalām*) memiliki unsur yang saling berkaitan antara kata dan makna. Dalam hal ini ia membaginya menjadi dua bagian; proses berbicara (*al-takallum*) dan produk ucapan (*al-mutakallam bih*).⁴³⁷ Ucapan adalah objek bahasa yang terdiri dari kata (*lafdhī*) dan aktivitas mental penutur (*naḥwī*). Proses pertama adalah orang yang berbicara di mana ia berurusan dengan lidahnya (*lisān*) serta zona

⁴³⁵ Al-Qurṭubī, *al-Asnā Fi Sharḥ al-Asmā' al-Husnā*, 169.

⁴³⁶ Ibid., 170.

⁴³⁷ Abū al-Faḍl Shihāb ad-Dīn Maḥmūd al-Ālūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī Fi Tafṣīr al-Qur'ān al-Azhīm wa al-Sab'al-Mathānī*, (Beirut: Dār Iḥyā Turāth al-Arabī, tanpa tahun), vol. 110.

artikulasi (*makhārij*). Proses ini menghasilkan suara yang dapat didengar oleh para pendengar. Selain itu, aktivitas berbicara ketika itu berarti berbicara mental (*al-kalām al-naḥsī*) adalah aktivitas internal pembicara di mana ia belum diartikulasikan melalui semua tindakan anggota badan (*jawāriḥ*). Aktivitas ini adalah suara internal (*saut ma'nawī*) yang diproduksi oleh jiwa.

Al-Ālūsī lebih jauh menguraikan gagasan tentang sifat firman Tuhan (*kalāmullah*). Menurutnya, ucapan-Nya adalah kekal, tersusun dengan baik, tidak terbatas, dan abadi. Itu adalah Kata Ilahi yang merupakan perintah bagi semua makhluk. Ketika *kalāmullah* –al-Qur'ān– dibacakan, itu diartikulasikan dalam dimensi duniawi yang tercermin dalam bahasa Arab. Semua pesan Tuhan kepada manusia diungkapkan melalui firman-Nya berupa kata-kata dan makna. Sebagaimana al-Ālūsī jelaskan berikut ini:

وأما النفسى فمعناه الأول تكلم الإنسان بكلمات ذهنية وألفاظ مخيلة يرتبها في
الذهن على وجه إذا تلفظ بها بصوت محسوس كانت عين كلماته اللفظية...

ucapan mental (al-kalām al-naḥsī) sebagai makna yang pertama adalah seseorang mengucapkan melalui kata-kata mental dan ungkapan imajinatif yang tersusun dalam pikiran sesuai dengan kata-kata yang diartikulasikan dengan suara yang terdengar, maka itulah pernyataan yang dimaksudkan...⁴³⁸

Dalam menjelaskan isu *kalāmullah*, al-Ālūsī mengutip beberapa ayat al-Qur'ān dan ḥadīth untuk menguatkan argumennya. Sejumlah ayat dan ḥadīth Nabi SAW menjelaskan konsep ungkapan mental (*al-kalām al-naḥsī*) di antaranya; Q.S. Yuṣuf [12]: 77,⁴³⁹ Q.S. al-Zukhruf

⁴³⁸ Ibid., II.

⁴³⁹ Q.S. Yūsuf [12]: 77: "Maka Yūsuf menyembunyikan kejengkelan itu pada dirinya dan tidak menampakkannya kepada mereka. Dia berkata (dalam hatinya):

[43]: 80,⁴⁴⁰ Q.S. al-A'rāf [7]: 205⁴⁴¹ dan Q.S. Alī Imrān [3]: 154.⁴⁴² Ḥadīth yang diriwayatkan al-Bukhārī juga menekankan pendapat al-Ālūsī di atas, sebagaimana diriwayatkan dalam *Ṣaḥīh*-nya:⁴⁴³

يقول الله عز وجل أنا عند ظن عبدي بي وأنا معه إذا ذكرني فإن ذكرني في نفسه
ذكرته في نفسي وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منه.

Allah SWT berfirman: “Aku berada pada prasangka hamba terhadap-Ku, dan aku bersamanya ketika dia mengingat-Ku. Jika dia mengingat-Ku di dalam dirinya, Aku akan mengingatkannya di dalam diri-Ku, dan jika dia mengingat-Ku dalam suatu kelompok, Aku akan mengingatkannya dalam kelompok yang lebih baik (yaitu, dalam kelompok malaikat).”

Ḥadīth ini jelas menggambarkan aspek batin dari suatu ucapan yang ditanamkan dalam diri seseorang. Dengan demikian, tampak dari argumen al-Ālūsī bahwa ucapan (*kalām*) tidak hanya terdiri dari kata dan makna saja, namun keduanya juga ada keterkaitan konsep. Keduanya merupakan produk artikulasi (*al-kalām al-laḥdī*) dan ucapan mental (*al-kalām al-naḥsī*) yang digunakan sebagai media berbicara kepada setiap pendengar.

Sebagai kesimpulan dari pembahasan di atas, argumen-argumen

‘Kamu lebih buruk kedudukanmu (sifat-sifatmu) dan Allah Maha Mengetahui apa yang kamu terangkan itu.’”

⁴⁴⁰ Q.S. al-Zukhruf [43]: 80: “Apakah mereka mengira, bahwa Kami tidak mendengar rahasia dan bisikan-bisikan mereka?”

⁴⁴¹ Q.S. al-A'rāf [7]: 205: “Dan sebutlah (nama) Tuhanmu dalam hatimu dengan merendahkan diri dan rasa takut, dan dengan tidak mengeraskan suara, di waktu pagi dan petang, dan janganlah kamu termasuk orang-orang yang lalai.”

⁴⁴² Q.S. Āli Imrān [3]: 154: “...Mereka menyembunyikan dalam hati mereka apa yang tidak mereka terangkan kepadamu...”

⁴⁴³ Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. Muḥammad Fuad Abdul Baqī, (Mesir: Dar Ibn Ḥazm, 2010), “Kitab Tauhid”, no. 7405, 881.

al-Bāqillānī dan kalangan Ash‘ariyyah menggambarkan makna ucapan (*kalām*) dan topik-topik yang relevan dengannya. Pandangan ini juga sebagai bantahan terhadap gagasan para Antropomorfis tentang konsep *kalāmullah*. Meskipun Ibn Taymiyyah mengkritik kalangan Ash‘ariyyah pada isu ini, argumentasinya dapat dibantah dengan menganalisis alasan para pendukung golongan ini seperti al-Qurṭubbī dan al-Ālūsī. Kritik Ibn Taymiyyah nampak tidak komprehensif dan cenderung dipengaruhi oleh sikapnya sebagai pengikut mazhab Hanbali, yang cenderung mengandalkan pendekatan tekstual kepada al-Qur‘ān dan menghindari pemahaman rasional pada ayat-ayatnya.

2. Perbedaan Antara Istilah ‘bacaan’ (*qirā’ah*) dan yang ‘dibaca’ (*maqrū’*)

Setelah membahas pemikiran al-Bāqillānī tentang konsep ucapan (*kalām*), kita melanjutkan diskusi dengan membahas istilah ‘bacaan’ (*qirā’ah*) dan yang ‘dibaca’ (*maqrū’*). Hal ini berkaitan erat dengan aktivitas seseorang yang membaca al-Qur‘ān. Dia melakukan kegiatan yang di dalamnya ada subyek dan obyek bacaan. Keduanya ada relasi yang tidak dapat dipisahkan antara satu dan lainnya.

Al-Bāqillānī menjelaskan pada prinsipnya istilah ‘bacaan’ (*qirā’ah*) dan sesuatu yang ‘dibaca’ (*maqrū’*) adalah dua hal yang berbeda. Kedua istilah ini memiliki arti masing-masing yang mengarah pada konsekuensi tertentu. Akan tetapi kaum Antropomorfis cenderung menyamakan makna keduanya. Kata ‘bacaan’ (*qirā’ah*) merujuk kepada sesuatu yang ‘dibaca’ (*maqrū’*).⁴⁴⁴ Dalam konteks bacaan al-Qur‘ān, mereka berpegang bahwa ‘bacaan’ (*qirā’ah*) itu bersifat baru dan yang ‘dibaca’ (*maqrū’*) adalah abadi. Aktivitas bacaan adalah pekerjaan manusia yang dilakukan dan selalu diperbaharui, sementara yang dibaca adalah ayat-ayat yang bersifat qadim dan tidak diciptakan. Kedua istilah tersebut memiliki sifat yang

⁴⁴⁴ Al-Bāqillānī, *Al-Inshāf*, 163.

berbeda tetapi mereka mencampurkannya menjadi satu. Yang abadi dikaitkan dengan yang baru. Berdasarkan hal itu, mereka meyakini firman-Nya adalah abadi dan diciptakan. Mereka juga berpendapat bahwa Tuhan adalah Pembaca. Dia membacakan bagi manusia ayat-ayat-Nya sebagaimana dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 252.⁴⁴⁵

Atas klaim ini, al-Bāqillānī menjawab dengan beberapa argumen. Dia mengklarifikasi makna Q.S. al-Baqarah [2]: 252 dengan menganalisis perbedaan istilah ‘bacaan’ (*qirā’ah*) dan sesuatu yang ‘dibaca’ (*maqrū’*). Kata ‘al-Haq’ (kebenaran) dalam ayat ini berarti firman-Nya yang kekal, sementara kata ‘bacaan’ belum ada, sampai seorang pembaca menuturkannya pada ayat tertentu.⁴⁴⁶ Oleh karena itu, ‘al-Haq’ (kebenaran) adalah sesuatu yang ‘dibaca’ ada bersama-sama dengan esensi-Nya. Bacaan adalah konsekuensi dari seorang pembaca yang melakukan aktivitas membaca.⁴⁴⁷ Al-Bāqillānī membedakan kedua istilah ini dengan mengutip Q.S. al-Isrā’ [17]: 106⁴⁴⁸ yang menyebutkan bahwa al-Qur’ān diwahyukan (*mūhā*) kepada Nabi Muḥammad SAW. Beliau adalah orang yang membacakan ayat Allah SWT dan mengajarkan agama Islam kepada kaumnya. Dengan demikian, ia terlibat dalam pembacaan dan penyampaian pesan-pesan kenabian kepada para sahabat. Oleh karena itu, ini merupakan tugas mereka sebagai nabi yang berperan juga sebagai pembaca kitab suci. Sebagaimana al-Bāqillānī menjelaskan:

⁴⁴⁵ Q.S. al-Baqarah [2]: 252: “Itu adalah ayat-ayat dari Allah, Kami bacakan kepadamu dengan hak (benar) dan sesungguhnya kamu benar-benar salah seorang di antara nabi-nabi yang diutus.”

⁴⁴⁶ Q.S. al-Sajadah [32]: 3: “...Itu adalah ayat-ayat dari Allah, Kami bacakan kepadamu dengan hak (benar) dan sesungguhnya kamu benar-benar salah seorang di antara nabi-nabi yang diutus.”

⁴⁴⁷ Al-Bāqillānī, *Al-Inshāf*, 164.

⁴⁴⁸ Q.S. al-Isrā’ [17]: 106: “Dan al-Qur’ān itu telah Kami turunkan dengan berangsur-angsur agar kamu membacakannya perlahan-lahan kepada manusia dan Kami menurunkannya bagian demi bagian.”

فأخبره تعالى أن القرآن منه منزل موحى وأن الرسول يقرؤه ويعلمه. فالموحى المنزل المقروء وهو كلام الله تعالى القديم وصفة ذاته... والقراءة له فعل الرسول التي هي صفته... ففعل الرسول البلاغ الذي هو القراءة.

Allah SWT memberitahukan bahwa al-Qur'ān diturunkan dari-Nya, sedangkan utusan (Muḥammad SAW) membacakan dan mengajarkannya. Yang diwahyukan, diturunkan dan dibacakan adalah firman Allah, yang abadi dan sifat zat-Nya... Bacaan adalah aktivitas nabi yang juga sebagai atributnya... tugas nabi adalah menyampaikan (kepada para sahabat) melalui bacaannya.⁴⁴⁹

Pernyataan di atas menjelaskan perbedaan antara istilah 'bacaan' (*qirā'ah*) dan sesuatu yang 'dibaca' (*maqrū'*). Pembacaan adalah aktivitas Nabi SAW yang juga merupakan bagian dari sifatnya,⁴⁵⁰ sementara firman Allah (*kalāmullah*) adalah objek bacaannya. Nabi sendiri dalam konteks ini bertindak sebagai pembaca dan penyampai pesan-pesan ilahi kepada kaumnya.

Al-Bāqillānī memberikan ilustrasi lain dengan mengambil contoh bagaimana seseorang diperintahkan untuk menyembah kepada Allah SWT. Dalam konteks ini, Tuhan sebagai 'yang memerintah' (*al-āmir*) menginstruksikan Rasūlullāh SAW untuk beribadah kepada-Nya. Beliau sebagai seorang 'yang diperintahkan' (*al-ma'mūr*) harus melakukan instruksi (*al-ma'mūr bih*) berupa amalan ritual yang ditetapkan. Oleh sebab itu, beliau menjalankan pengabdianya (*ibādah*) kepada 'yang disembah' (*al-ma'būd*). Orang yang melakukan kegiatan ini disebut 'pengabdi' (*al-'ābid*). Semua

⁴⁴⁹ Al-Bāqillānī, *Al-Inshāf*, 127.

⁴⁵⁰ Arti *shifah* adalah kualitas, atribut, dan properti. Turunan istilah ini terbagi menjadi beberapa kata seperti kata subyek (*ism al-fā'il*), kata obyek (*ism al-maf'ul*), dan kata sifat (*shifah*). Lihat E.W. Lane, *Arabic Language Lexicon*, (Cambridge: Islamic Texts Book Trust, 1984), 3054, "shifah".

istilah ini memiliki arti yang sesuai dalam penunjukannya dengan konteks dan tidak bercampur dalam pemaknaan. Kita tidak boleh menyamakan arti 'ibadah' (*ibādah*) dengan kata 'yang disembah' (*al-ma'bud*) karena keduanya menandakan konteks yang berbeda dan membawa konsekuensi tertentu.⁴⁵¹

Lebih lanjut, al-Bāqillānī merinci analisis perbedaan beberapa istilah. Kata 'mengingat' (*dhikr*) dan yang 'diingat' (*madhkūr*),⁴⁵² merujuk pada Q.S. al-A'rāf [7]: 205,⁴⁵³ merupakan dua istilah itu berbeda. 'Zikir' (*dhikr*) adalah tindakan dari pengingat (*dhākir*) sedangkan yang 'diingat' (*al-madhkūr*) adalah Allah SWT. Demikian pula, istilah 'bacaan' (*tilāwah*) dan yang 'dibaca' (*matlū*) serta kata 'bacaan' (*qirā'ah*) dan sesuatu yang 'dibaca' (*maqrū'*), juga memiliki arti yang berbeda. Bacaan dapat berbeda antara satu dengan yang lain, bahkan bertentangan. Tetapi jika yang dibaca *kalāmullah*, maka menunjuk kepada sesuatu yang permanen. Aktivitas Bacaan selalu mengacu pada pembacanya, seperti dalam kasus *Qira'at Sab'ah al-Qur'an*; *Qira'at 'Ubay*, *Qira'at Ibn Mas'ūd*, dan sebagainya. Sebaliknya, sesuatu yang dibacakan tidak dapat dirujuk kepada makhluk. Itu harus dikembalikan kepada firman Allah, yang abadi, dan bukan hasil tindakan manusia. Karena itu, kita tidak dapat mengatakan bahwa al-Qur'an itu milik 'Ubay dan Ibn Mas'ūd atau siapa pun yang mengucapkannya. Bacaan adalah tindakan seseorang berunsur ibadah yang Tuhan akan memuji dan membalasnya.⁴⁵⁴

Al-Jūwainī (w. 478 H/ 1085 M), menggarisbawahi dan memperkuat alasan yang disebutkan di atas. Dia menegaskan bahwa istilah 'bacaan' (*tilāwah*) dihasilkan oleh seseorang yang membaca al-

⁴⁵¹ Al-Bāqillānī, *al-Inshāf*, 129.

⁴⁵² Ibid, 168. Di sini tampaknya al-Bāqillānī memberikan arti yang serupa antara kata *tilāwah* dan *qirā'ah* yang berarti membaca.

⁴⁵³ Q.S. Al-A'rāf [7]: 205: "Dan sebutlah (nama) Tuhanmu dalam hatimu dengan merendahkan diri dan rasa takut, dan dengan tidak mengeraskan suara, di waktu pagi dan petang, dan janganlah kamu termasuk orang-orang yang lalai."

⁴⁵⁴ Al-Bāqillānī, *Al-Inshāf*, 169.

Qur'ān sebagai ibadah. Bagi mereka yang berada dalam kondisi kenajisan (*junub*) dilarang untuk membaca. Ini hanya direkomendasikan kepada mereka yang dalam keadaan suci (*ṭāhir*), karena pembaca akan diberikan pahala. Menurutnya, dalam 'bacaan' (*qirā'ah*) tertentu boleh jadi terjadi perbedaan kondisi dalam intonasi suara seperti; indah, nyaring, dan menarik. Meskipun demikian, seseorang berusaha yang terbaik dalam membaca al-Qur'ān, kadang-kadang dapat terjadi kesalahan tertentu, karena tidak ada manusia yang sempurna.⁴⁵⁵

Al-Jūwainī menganalogikan juga pada istilah lain. Ia percaya bahwa istilah sesuatu yang 'dibaca' (*al-maqrū'*) merujuk pada firman Allah yang diartikulasikan dalam ucapan abadi. Istilah 'bacaan' (*qirā'ah*) dan sesuatu yang 'dibaca' (*al-maqrū'*) adalah sama seperti istilah 'zikir' (*dhikr*) dan 'yang diingat' (*al-madhkūr*). Yang pertama (*dhikr*) merujuk pada ucapan orang-orang untuk mengingat sesuatu, sementara yang kedua (*dhikr*) dikembalikan kepada Allah SWT sebagai Zat Yang Diingat. Setiap istilah ini memiliki dasar konseptual yang berbeda-beda. Oleh karena itu, susunan tulisan puisi dalam bahasa Arab disebut dengan nasyid, sementara aktivitas yang berkaitan dengan aspek 'mengingat' dan tidak diucapkan disebut dengan 'zikir' (*dhikr*).⁴⁵⁶

Di tempat lain, al-Bāqillānī menguraikan gagasannya mengenai perbedaan antara 'bacaan' (*tilāwah*) dan yang 'dibaca' (*matlū*) dengan menafsirkan beberapa ayat yang relevan. Menurutnya, kata 'kamu membaca' (*tatlū*) dalam Q.S. Āli 'Imrān [3]: 101⁴⁵⁷ merujuk kepada siapa yang membaca ayat itu, dalam hal ini Malaikat. Malaikat Jibrīl AS membacakan al-Qur'ān kepada nabi Muḥammad SAW. Meskipun

⁴⁵⁵ Al-Bāqillānī, *Al-Irshād*, 131.

⁴⁵⁶ Ibid., 132.

⁴⁵⁷ Q.S. Āli 'Imrān [3]: 101: "Bagaimanakah kamu (sampai) menjadi kafir, padahal ayat-ayat Allah dibacakan kepada kamu, dan Rasul-Nya pun berada di tengah-tengah kamu? ..."

dia diberitahu oleh Malaikat, namun instruksi itu sebenarnya berasal dari Allah SWT. Dalam banyak ayat, juga disebutkan kata ‘peniup’ (*al-nāfikh*),⁴⁵⁸ ‘pembawa’ (*al-ḥāmil*),⁴⁵⁹ dan ‘penutur’ (*al-qāshī*),⁴⁶⁰ semua istilah ini digunakan oleh Malaikat di dalam redaksi pesan ilahi bukan dari dirinya, tetapi sudah ketetapan Allah dengan perintah-Nya. Untuk itu, konteks yang disebutkan di atas adalah pembacaan utusan-Nya (Jibrīl AS) yang mengacu pada firman Allah.⁴⁶¹

Pada aspek lain, aktivitas bacaan juga memiliki kemungkinan untuk mengubah makna kata, meskipun sesuatu yang dibacakan tidak berubah. Al-Bāqillānī menjelaskan bahwa ‘bacaan’ (*tilāwah*) seseorang dapat mengubah makna teks-teks tertentu, sementara yang ‘dibaca’ (*al-matlū*) tetap, tidak berubah.⁴⁶² Perubahan ini terjadi dalam beberapa proses; ketika kata-kata itu dituturkan, dituliskan, dan disimpulkan oleh seorang pembaca. Sebaliknya, firman yang ‘dibaca’ (*al-matlū*) tidak berubah. Itu adalah firman abadi Allah yang dikaitkan dengan esensi-Nya yang bersifat permanen.⁴⁶³

Al-Bāqillānī lebih jauh mengelaborasi argumennya melalui analisis konsep ‘tulisan’ (*kitābah*) dan yang ‘ditulis’ (*maktūb*). Dia mempertanyakan mereka yang menulis ayat-ayat al-Qur’ān di atas kertas dengan tinta, dapatkah mereka kemudian mengklaim bahwa

⁴⁵⁸ Q.S. al-ʿAnbiyā [21]: 91: “Dan (ingatlah kisah) Maryam yang telah memelihara kehormatannya, lalu Kami tiupkan ke dalam (tubuh)nya ruh dari Kami dan Kami jadikan dia dan anaknya tanda (kekuasaan Allah) yang besar bagi semesta alam.”

⁴⁵⁹ Q.S. al-Hāqqah [69]: 11: “Sesungguhnya Kami, tatkala air telah naik (sampai ke gunung) Kami bawa (nenek moyang) kamu, ke dalam bahtera.”

⁴⁶⁰ Q.S. Yūsuf [12]: 3: “Kami menceritakan kepadamu kisah yang paling baik dengan mewahyukan al-Qur’ān ini kepadamu, dan sesungguhnya kamu sebelum (Kami mewahyukan) nya adalah termasuk orang-orang yang belum mengetahui.”

⁴⁶¹ Al-Bāqillānī, *Al-Inshāf*, 165-6.

⁴⁶² Q.S. al-Naḥl [16]: 101: “Dan apabila Kami letakkan suatu ayat di tempat ayat yang lain sebagai penggantinya padahal Allah lebih mengetahui apa yang diturunkan-Nya ...”

⁴⁶³ Al-Bāqillānī, *Al-Inshāf*, 124.

tulisan-tulisan itu milik Tuhan?⁴⁶⁴ Menurut para Antropomorfis meyakini Allah SWT bereinkarnasi dalam tulisan-tulisan itu. Hal ini dapat dipahami dari adanya penyamaan kedua istilah antara ‘tulisan’ (*kitābah*) dan yang ‘ditulis’ (*maktūb*). Al-Bāqillānī menolak pendapat mereka yang menyebutkan bahwa Tuhan telah menjelma dalam kata-kata itu. Hal yang mustahil bagi Tuhan untuk mempersonifikasikan esensi-Nya di atas kertas dan tinta. Dia Maha berkuasa dalam posisi-Nya. *Kalām*-Nya, apabila ditulis di atas kertas, pedang, dan dihafal di dalam hati kita, tidak berarti bahwa Dia mewujudkan diri-Nya pada materi-materi itu.⁴⁶⁵ Ayat-ayat al-Qur’ān yang ditandai dengan berbagai tanda dan tulisan dari bahan-bahan itu, hanya untuk membantu seseorang dalam proses belajar membaca al-Qur’ān supaya terhindar dari kesalahan. Argumen ini menunjukkan bahwa al-Bāqillānī berusaha memperkuat prinsip penegasan bahwa Allah Mahakuasa dan Maha Mengetahui dengan membedakan konsep antara ‘bacaan’ (*qirā’ah*) dan yang ‘dibaca’ (*maqrū’*). Kritik ini diarahkan kepada kaum Antropomorfis yang menyamakan kedua istilah tersebut.

Menariknya, Ibn Taymiyyah, seorang Teolog beraliran Ḥanabilah yang sering kali mengkritik kaum Ash’ariyyah, setuju dengan kritik al-Bāqillānī terhadap ide antropomorfisme. Dia menunjukkan pandangan kaum Antropomorfis yang menyamakan istilah ‘bacaan’ (*tilāwah*) adalah yang ‘dibaca’ (*matlū*). Juga pandangan mereka mengenai makna ucapan Tuhan sebagai bunyi yang terdengar dan dihasilkan oleh pembaca al-Qur’ān, bahkan suaranya juga representasi suara Tuhan. Sebagaimana dinyatakan di bawah ini:

التلاوة هي المتلو ويريد بذلك أن نفس ما تكلم الله به من الحروف والأصوات
هو الأصوات المسموعة من القراء حتى يجعل الصوت المسموع من العبد هو صوت

⁴⁶⁴ Ibid., 198.

⁴⁶⁵ Ibid.

الرب. وهؤلاء يقولون: نفس صوت المخلوق وصفته هي عين صفة الخالق.

“Bacaan adalah sesuatu yang dibaca. Ini berarti bahwa esensi dari firman Allah yang dihasilkan oleh kata-kata dan suara, dan terdengar dari para pembacanya. (hal ini) hingga suara seorang hamba adalah suara Tuhan”. Mereka (lebih lanjut) mengatakan: “esensi ucapan makhluk dan sifatnya adalah inti dari sifat sang Pencipta”.⁴⁶⁶

Dari pernyataan di atas, tidak heran Ibn Taymiyyah menganggap kaum Antropomorfis mempraktikkan penyatuan (*ittiḥādiyyah*) dan panteisme (*ḥulūliyyah*) dalam hal atribut ketuhanan. Menurutnya, mereka menyamakan doktrin itu dengan inkarnasi yang ada dalam agama Kristen sampai pada batas-batas tertentu. Hal ini tentu bertentangan, karena tidak ada satu kelompok pun dalam Islam yang meyakini gagasan semacam itu.⁴⁶⁷

Argumen al-Bāqillānī juga relevan untuk menjawab pendapat Abū Ya‘la yang mendukung ide Antropomorfis dalam menyamakan istilah ‘bacaan’ (*qirā‘ah*) dan yang ‘dibaca’ (*maqrū*). Abū Ya‘lā, seorang Teolog Ḥanabilah menegaskan kesamaan konsep tersebut berdasarkan pada Ḥadīth Nabi SAW⁴⁶⁸ yang mengklaim bahwa Bacaan Nabi adalah firman Tuhan yang ‘dibacakan’ (*maqrū*). Oleh karena itu umat Islam bersepakat bahwa semua bacaan (*tilāwāt*) adalah firman Allah karena asumsi terhadap bacaan yang mereka dengar dari pembaca.⁴⁶⁹ Namun, jika kita menganalisis menggunakan perspektif al-Bāqillānī, dapat kita simpulkan argumen Abū Ya‘la tampak lemah

⁴⁶⁶ Ibn Taymiyyah, *Majmū‘ Fatāwā*, 12: 374.

⁴⁶⁷ Ibid.

⁴⁶⁸ Diriwayatkan bahwa Jābir ibn ‘Abd Allāh berkata: Nabi SAW menunjukkan diri kepada orang-orang dengan mengatakan “adakah di antara kalian yang bersedia mengirim saya kepada kaumnya, sementara orang Quraish telah menolak saya untuk menyampaikan pesan-pesan Tuhan?”. Lihat Muḥammad Ismā‘il al-Bukhārī, *Khalq Af‘āl al-‘Ibād*, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1990), vol. 1: 41.

⁴⁶⁹ Abū Ya‘la, *Al-Mu‘tamad*, 88.

dan tidak akurat.

Al-Bāqillānī dengan jelas menguraikan konsep ‘bacaan’ (*qirā’ah*) sebagaimana telah diuraikan di atas. Menurutnya, terdapat perbedaan pada aktivitas bacaan seperti sahīh, baik, salah, dan tidak tepat. Jika seseorang membacanya, dia dapat dikategorikan dalam salah satu standar tersebut, sedangkan sesuatu yang ‘dibaca’ (*maqrū’*) tidak memiliki unsur-unsur seperti yang disebutkan. Aspek ini adalah firman Allah yang tidak bertentangan dan tidak berubah. Hal yang sama juga berlaku dalam istilah ‘tulisan’ (*kitābah*), ketika dikaitkan dengan al-Qur’ān. Tulisan yang ditunjukkan dalam bentuk emas, perak, dan parfum yang dihias sedemikian rupa pada berbagai aspeknya memiliki bentuk dan sifat. Tidak bisa serta merta disamakan dalam satu objek. Maka dari itu, ‘bacaan’ (*qirā’ah*) adalah milik manusia sedangkan yang ‘dibaca’ (*maqrū’*) adalah firman-Nya. Pengucapan suatu ayat merupakan bagian dari ibadah yang mendapatkan pahala, sedangkan sesuatu yang terucap sebagai objeknya.⁴⁷⁰

Argumen al-Bāqillānī juga relevan untuk merespon pendapat Abū Ya’la yang membolehkan bagi manusia untuk berbicara dengan *kalām*-Nya. Dia menyandarkan pada Ḥadīth Nabi SAW yang menyebutkan “tidak ada hamba yang dicintai oleh Allah sampai mereka berbicara dengan firman-Nya”,⁴⁷¹ yaitu al-Qur’ān. Oleh sebab itu, dia menyimpulkan kemungkinan bagi manusia untuk berbicara dengan perkataan Tuhan.⁴⁷² Merespon gagasan ini, kita dapat menganalisis argumen al-Bāqillānī terhadap klaim Abū Ya’la, sebagaimana dinyatakan di bawah ini:

⁴⁷⁰ Al-Bāqillānī, *Al-Tamhīd*, 156.

⁴⁷¹ «ما تكلم العباد أحب إلى الله من كلامه», lihat Abū Bakr Aḥmad ibn al-Ḥusain ibn ‘Alī al-Bayhaqī, *Kitab al-Asmā wa al-Sifāt*, ed. Muḥammad Zahid al-Hasan al-Kautsari, (Mesir: al-Maktabah al-Azhariyyah Li al-Turāth, 1939), “Kalamullah Bukanlah Makhluq”, 237.

⁴⁷² Abū Ya’la, *Al-Mu’tamad*, 90.

Adalah wajib bagi seseorang untuk mengetahui bahwa dilarang untuk mengatakan “sungguh, saya berbicara dengan firman Allah SWT, saya menceritakan-Nya, mengekspresikan-Nya, dan mengartikulasikan-Nya. Ekspresi saya tentang ucapan-Nya tidak diciptakan. Hal yang diperbolehkan bagi seseorang adalah mengatakan: “Sungguh, saya membaca firman Allah..., saya menghafalkan Al-Qur’ān...”⁴⁷³

Argumen di atas menjelaskan bahwa seseorang tidak diperbolehkan mengatakan bahwa ia berbicara, mengungkapkan, dan menceritakan sesuatu dengan firman-Nya. Yang boleh untuk diucapkan adalah kegiatan membaca dan menghafalkan al-Qur’ān. Ini sejalan dengan Q.S. al-Naḥl [16]: 98,⁴⁷⁴ Q.S. al-Muzammil [73]: 20,⁴⁷⁵ Q.S. al-Naml [27]: 92,⁴⁷⁶ dan Ḥadīth Nabi SAW.⁴⁷⁷ Naṣ-naṣ ini membuktikan kemungkinan untuk mempraktikkan kegiatan bacaan ataupun hafalan. Selain itu, al-Bāqillānī lebih jauh menguraikan pendapatnya bahwa seseorang hanya dapat berbicara dengan ucapannya sendiri. Tidak mungkin baginya berbicara dengan perkataan orang lain, seperti kasus ketika Zaid berkata kepada Amar. Mustahil baginya berbicara dengan perkataan Amar. Setiap individu memiliki identitas yang melekat dan tidak bisa disematkan kepada yang lain. Oleh karena itu, menurut al-Bāqillānī,⁴⁷⁸ pendapat Abū Ya’la

⁴⁷³ Al-Bāqillānī, *Al-Inshāf*, 157.

⁴⁷⁴ Q.S. al-Naḥl [16]: 98: “Apabila kamu membaca al-Qur’ān hendaklah kamu meminta perlindungan kepada Allah dari syaitan yang terkutuk.”

⁴⁷⁵ Q.S. Al-Muzammil [73]: 20: “... karena itu bacalah apa yang mudah (bagimu) dari al-Qur’ān...”

⁴⁷⁶ Q.S. al-Naml [27]: 92: “Dan supaya aku membacakan al-Qur’ān (kepada manusia)...”

⁴⁷⁷ Dikisahkan bahwa Nabi SAW bertanya kepada salah seorang sahabat dengan mengatakan, “Apakah kamu memiliki hafalan al-Qur’ān?”. Dia menjawab: “Saya telah menghafal surat ini dan ini...” Lihat al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, “Kitab Keutamaan Al-Qur’ān,” no. 5030, 626.

⁴⁷⁸ Al-Bāqillānī, *Al-Inshāf*, 157.

tampak dapat berkonsekuensi serius untuk menyamakan firman Tuhan dengan ucapan manusia.

Sehubungan dengan hal di atas, al-Ghazālī dan al-Qurṭubī juga membahas perbedaan antara konsep ‘bacaan’ (*qirā’ah*) dan sesuatu yang ‘dibaca’ (*maqrū’*). Argumen ini menegaskan posisi al-Bāqillānī melalui ilustrasi lain. Seseorang yang mengucapkan kata ‘api’ tidak berarti berkaitan dengan esensinya yang membakar. Ini mungkin hanya sebagai indikasi (*madlūl*) untuk istilah itu. Jika pernyataan itu menyangkut pada esensinya, tentu saja mulutnya dapat terbakar. Substansi api cukup diwakili oleh kata ‘api,’ sebagai representasi sebuah konsep. Al-Qurṭubī lebih lanjut mengungkapkan bahwa mereka yang membaca Ḥadīth Nabi SAW tidak berarti ia berbicara dengan suara Nabi.⁴⁷⁹ Dia hanya menarasikan informasi Nabi SAW tentang ajaran-ajaran tertentu yang telah disampaikan kepada para sahabat.

Hal ini mirip dengan siapapun yang membacakan puisi karya Imrū’ al-Qayis⁴⁸⁰ dan al-Mutanabbī.⁴⁸¹ Pembaca hanya menceritakan puisi dan menyampaikan suatu objek (*maqrū’*) yang dilakukan melalui aktivitas membaca (*qirā’ah*). Hal tersebut ak membuat sang pembaca berbicara dengan ucapan kedua penyair itu. Dengan kata lain, siapapun yang membaca puisi seseorang, lalu menganggap dirinya berbicara melalui naskah itu, anggapan ini tidak tepat. Demikian pula, dengan seseorang yang membaca al-Qur’ān lalu dirinya mengklaim sedang berbicara dengan firman-Nya, hal itu

⁴⁷⁹ Al-Qurtubī, *Al-Asnā fi Sharḥ*, 2: 178.

⁴⁸⁰ Imrū’ al-Qayis (wafat 561-565 M) adalah seorang penyair Arab pada periode pra-Islam. Karyanya tentang *Muallaqat* sangat populer di kalangan orang-orang Quraish. Lihat Philip K. Hitti, *History of Arabs*, (London: MacMillan and Co. Limited, 1937), 85.

⁴⁸¹ Al-Mutanabbī (wafat. 355 H/ 965 M) adalah salah satu penyair Arab terbesar masa Abbasiyah hingga dinasti al-Ikhshidiyyah di Mesir. Lihat Philip K. Hitti, *History of Arabs*, (London: MacMillan and Co. Limited, 1937), 456.

adalah sesuatu yang mustahil.⁴⁸²

Setiap orang memiliki perkataan sendiri. Proses berbicara melibatkan beberapa elemen terkait; makna pikiran, syaraf, otot, dan lidah. Oleh karena itu, argumen di atas menggambarkan alasan yang menguatkan bahwa 'bacaan' (*qirā'ah*) adalah tidak sama dengan sesuatu yang 'dibaca' (*maqrū*), yang dapat mengarah pada konsekuensi bahwa Sang Pencipta secara mutlak berbeda dari semua makhluk-Nya.

3. Argumen al-Bāqillānī tentang *Kalāmullah*

a. *Kalāmullah* bukan Kata-kata

Setelah kita membahas tentang konsep 'bacaan' (*qirā'ah*) dan sesuatu yang 'dibaca' (*maqrū*), berikut ini akan diuraikan pemikiran al-Bāqillānī mengenai huruf-huruf pendek (*al-Aḥruf al-Muqatta'ah*) di dalam al-Qur'ān. Dia menolak pendapat kelompok yang berpendapat firman Allah (*kalāmullah*) adalah berbentuk kata-kata. Sejumlah surat diawali dengan huruf-huruf tersebut yang tersebar di 19 tempat.⁴⁸³ Banyak mufassir berusaha menafsirkan secara berbeda,⁴⁸⁴ karena Nabi SAW sendiri tidak menjelaskan hal ini dengan jelas. Ayat-ayat itu termasuk dalam topik *mutashābihāt*⁴⁸⁵ karena artinya tidak diketahui oleh semua pembaca. Beberapa interpretasi menyebutkan bahwa al-

⁴⁸² Al-Qurtubī, *Al-Asnā fī Sharḥ*, 2: 178.

⁴⁸³ Ahmad Von Denffer, *Ulūm al-Qur'ān*, 84.

⁴⁸⁴ Maḥmūd ibn 'Umar al-Zamakhsharī, *al-Kasyāf 'an Haqāiq Gawamid al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl*, (Riyad: Maktaba al-Ubaykan, 1998), 1: 528-9; 'Umar ibn Muḥammad al-Shīrāzī al-Bayḍāwī, *Tafsīr al-Bayḍāwī: Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, ed. Muḥammad Subḥi ibn Hasan ibn Hallaq dan Maḥmūd Aḥmad al-Aṭras, (Damaskus: Dar al-Rasyid, 2000), 1: 244-5; Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: Dar al-Fikr, tanpa tahun), 2: 2-3; Thamem Ushama, *Issues In the Study of the Qur'an*, (Kuala Lumpur: Ilmiah Publisher, 2002), 305-15.

⁴⁸⁵ Istilah *mutashābihāt* dipakai untuk menunjuk kepada ayat-ayat yang memiliki makna ambigu. Lihat 'Alī ibn Muḥammad ibn 'Alī al-Jurjānī, *Kitāb al-Ta'rīfāt*, ed. Ibrahim al-Abyari, (Dār al-Dayyān li al-Turath, tanpa tahun), 253.

Qur'ān adalah abadi berdasarkan surat-surat itu. Keabadiannya karena eksistensi huruf-huruf yang membentuk struktur Al-Qur'ān.⁴⁸⁶

Bagi al-Bāqillānī dirinya menolak gagasan yang menyatakan bahwa al-Qur'ān dibentuk oleh kata-kata alfabet sebagaimana direpresentasikan oleh huruf-huruf pendek itu.⁴⁸⁷ Al-Rāzī (w. 606 H/1209 M) mencatat sejumlah pendapat para mufassir tentang surat-surat yang didahului dengan huruf-huruf pendek (*al-ahruf al-muqatta'ah*). Salah satunya Abū Bakr al-Tibrīzī.⁴⁸⁸ Dia menyatakan:

“Allah SWT mengetahui sekelompok orang mengatakan tentang keabadian al-Qur'ān bahwa huruf-huruf pendek itu sebagai isyarat ucapan-Nya yang terbentuk dari kata-kata itu. Oleh sebab itu, (al-Qur'ān) harus abadi.”⁴⁸⁹

Pernyataan menunjukkan keyakinan bahwa firman Allah dibentuk melalui huruf-huruf alfabet. Ini dibuktikan adanya beberapa surat; al-Baqarah, āli Imrān, Yāsin, dan sebagainya. Hal itu juga menegaskan al-Qur'ān bersifat kekal. Namun, di sini al-Bāqillānī menolaknya. Menurutnya, mereka yang berpendapat bahwa firman Allah dirumuskan dengan kata-kata abadi berupa huruf-huruf pendek (*al-ahruf al-muqatta'ah*), dapat memunculkan opini bahwa seorang non-Muslim juga mampu menghasilkan ayat serupa meskipun itu bersifat abadi. Dia dapat menuliskan kata '*alif*' dan mengucapkannya dengan benar. Menjadi mudah untuk seseorang untuk mendatangkan ayat saingan yang dapat mengganti bahkan merusak makna al-Qur'ān.

Al-Bāqillānī berargumen seorang Muslim yang membaca al-Qur'ān, seperti *Alif lām mīm* atau *Hāmim* dan lainnya, dia sedang berurusan dengan *kalāmullah*. Dalam aktivitas itu mereka dapat

⁴⁸⁶ Muḥammad al-Rāzī, *Kitāb al-Tafsīr al-Kabīr: Mafātīh al-Ghayb*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), 2: 8.

⁴⁸⁷ Al-Bāqillānī, *Al-Inshāf*, 174.

⁴⁸⁸ Ia adalah seorang Mufassir yang tidak dikenal yang dikutip oleh al-Rāzī dalam Tafsirnya.

⁴⁸⁹ Muḥammad al-Rāzī, *Kitāb al-Tafsīr al-Kabīr*, vol. 2: 8.

memahami makna kata-kata yang terkandung dalam struktur al-Qur'ān. Ini juga berlaku pada bacaan Kitab Suci selain al-Qur'ān, di mana pembaca dapat mengekspresikan suara dan kata-kata firman Allah dalam bahasa yang bermacam-macam,⁴⁹⁰ sebagaimana dialami pada beberapa Nabi; Mūsā AS, Dawūd AS, dan 'Īsā AS.

Lebih lanjut, al-Bāqillānī juga mengelaborasi argumen penolakan terhadap pendapat yang menyatakan *kalāmullah* dirumuskan dari susunan abjad. Huruf-huruf itu biasa digunakan dalam suatu bacaan tertentu. Sejarah al-Qur'ān mencatat salah satu riwayat dari Imam Qira'at menyebutkan kata '*malik*' (tanpa *alif*) dalam bacaan surat *al-Fātiḥah*.⁴⁹¹ Dalam riwayat tertentu huruf '*alif*' tidak disebutkan, sementara pada riwayat lain menetapkan dan dibaca '*mālik*'. Para *Qurrā'* berbeda dalam pembacaan ayat itu, namun mereka tidak menjadikan huruf '*alif*' dianggap sebagai abjad yang abadi. Itu hanya persoalan bacaan yang dipraktikkan oleh mereka, untuk mengikuti riwayat *mutawatir* dari Nabi Muḥammad SAW. Status kedua bacaan itu sah dan disetujui oleh beliau.⁴⁹² Dalam konten ini sesuatu yang 'dibaca' (*al-maqrū'*) adalah sama yaitu firman Allah SWT sementara huruf hanya sebagai medianya.

Al-Bāqillānī mengutip sebuah ḥadīth yang relevan untuk mendukung gagasan *kalāmullah* tidak dibentuk dari beberapa huruf.⁴⁹³ Di sini, dia menjelaskan Allah SWT akan melipatgandakan pahala bagi siapa saja yang berusaha membaca ayat al-Qur'ān. Ini

⁴⁹⁰ Al-Bāqillānī, *Al-Inshāf*, 174.

⁴⁹¹ Ibid., 177.

⁴⁹² Jamāl al-Dīn Muḥammad Shāraf, *Mushḥaf al-Ṣahābī fī Qirā'āt al-Ashr al-Mutawātirah min Tariq al-Shātibiyyah wa al-Durrah*, (Mesir: Dar al-Sahābah li al-Turāth, 2004), 2.

⁴⁹³ Diriwayatkan bahwa Nabi Muḥammad SAW bersabda: "Siapa pun yang membaca satu huruf al-Qur'ān dia akan diberikan kebaikan (yang mana) setiap huruf itu memiliki sepuluh kebaikan". Abū 'Īsā Muḥammad ibn 'Īsā ibn Sūrah, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ: Sunan al-Tirmidhī*, ed. Kamal Yūsuf al-Hut, (Beirut: Dār al-Fikr, tanpa tahun), no. 2910, 5: 161.

merujuk kepada kuantitas membaca firman-Nya.⁴⁹⁴ Ḥadīth itu menerangkan kata (*ḥarf*) kembali kepada bacaan (*qirā'ah*), bukan sesuatu yang 'dibaca' (*maqrū'*). Hal ini terbukti melalui para *Huffadz* al-Qur'ān yang memiliki hafalan di hati mereka.⁴⁹⁵ Dalam konteks ḥadīth ini, mereka dihargai oleh Allah SWT berdasarkan hafalan di dalam hati mereka, dan diberikan penghargaan dengan melipatgandakan pahala ketika mereka dapat membaca al-Qur'ān secara terus menerus. Pada ḥadīth lain juga diterangkan tentang penghargaan bagi para pembaca al-Qur'ān, sebagaimana disebutkan "ibadah yang terbaik dari umatku adalah pembacaan dari al-Qur'ān".⁴⁹⁶ Ḥadīth ini menunjukkan bahwa salah satu bentuk ibadah terbaik yang dianjurkan di antaranya membaca al-Qur'ān. Dengan demikian para pelakunya akan mendapatkan pahala yang dilebihkan dari amalan-amalan yang lain.

Selanjutnya, al-Bāqillānī menjelaskan bagaimana fungsi huruf alfabet dan bacaan tujuh Qira'at. Hal ini dimaksudkan untuk membantah klaim bahwa al-Qur'ān hanyalah serangkaian susunan kata-kata. Terdapat 28 abjad yang diketahui oleh manusia. Dia mempertanyakan secara mendasar apakah itu cukup untuk mengekspresikan seluruh firman Allah yang begitu luas dan tidak terbatas? Tentu saja tidak. Menurutny, firman-Nya jika diungkapkan hanya terbatas dalam 28 kata, maka akan menjadi minim dan terbatas. Selain itu, abjad juga memiliki keterbatasan dalam eksistensinya. Ada awal dan akhir, maka itu sebagai sesuatu yang baru milik makhluk. Meskipun secara eksistensi jumlah alfabet berubah tidak terbatas,

⁴⁹⁴ Al-Bāqillānī, *Al-Inshāf*, 177.

⁴⁹⁵ Kondisi semacam ini digambarkan sebagaimana di dalam Q.S. 'al-Ankabūt [29]: 49: "Sebenarnya, al-Qur'ān itu adalah ayat-ayat yang nyata di dalam dada orang-orang yang diberi ilmu. Dan tidak ada yang mengingkari ayat-ayat Kami kecuali orang-orang yang zalim."

⁴⁹⁶ Abū Bakr Aḥmad ibn al-Ḥusain ibn 'Alī al-Bayhaqī, *al-Jāmi' Li Sya'b al-Īmān*, ed. Abdul 'Alī 'Abd al-Hamīd, (Mesir: Maktabah al-Rusyd, 2003), "Menghormati Al-Qur'ān", no. 1865, 396.

tetap saja tidak dapat mencakup seluruh makna pesan ilahi. Huruf-huruf itu semata-mata sebagai sarana yang kita gunakan untuk menulis dan melafalkan *kalāmullah* yang abadi serta ucapan manusia.⁴⁹⁷

Di tempat lain, al-Bāqillānī mempresentasikan argumen terhadap para mufassir yang berprinsip pada keabadian huruf berkaitan dengan *kalāmullah* melalui analisis ḥadīth Tujuh Varian Bacaan al-Qur’ān.⁴⁹⁸ Ia menjelaskan bahwa ḥadīth ini tidak berkaitan dengan 28 huruf seperti disebutkan di atas. Nabi SAW menguraikan bahwa Allah SWT mewahyukan pesan-Nya dalam bentuk tujuh varian bacaan.⁴⁹⁹ Realitas ini dibuktikan dengan jumlah pembaca dari tujuh varian bacaan al-Qur’ān yang *mutawatir*. Bagi al-Bāqillānī, ketika melihat kasus perselisihan antara ‘Umar dan Hishām tentang bacaan mereka,⁵⁰⁰ dia mengatakan bahwa peristiwa itu terjadi semata-mata pada larangan perbedaan bacaan al-Qur’ān. Menurutny, ‘Umar tidak menyangkal hal yang ‘dibaca’ (*al-maqrū’*) yaitu al-Qur’ān, tetapi dia tidak setuju pada pembacaan yang dilakukan oleh Hishām. ‘Umar menganggap bacaan rekannya tidak sah karena berbeda dari apa yang dibacakan Rasūlullāh SAW kepada dirinya. Namun, setelah kedua sahabat melaporkan masalah ini kepada Nabi SAW, beliau membenarkan keduanya.

Dari situ, tampak bahwa munculnya perbedaan bacaan terhadap firman-Nya, bukan al-Qur’ān itu sendiri tetapi faktor bacaan para *Qurrā’*-nya. Ḥadīth ini memberikan informasi penting bahwa al-Qur’ān diperbolehkan untuk dibaca dalam tujuh varian bacaan yang

⁴⁹⁷ Ibid., 178.

⁴⁹⁸ Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, “Kitab Keutamaan al-Qur’ān”, no. 5040, 627.

⁴⁹⁹ Banyak interpretasi mengenai hal itu. Lihat pembahasan bab empat tentang Tujuh Varian Bacaan al-Qur’ān berkaitan dengan doktrin kelompok Shī‘ah.

⁵⁰⁰ Ḥadīth tentang perselisihan cara membaca al-Qur’ān: Lihat *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. Muḥammad Fuād Abdul al-Baqi, (Mesir: Dār Ibn Hazm, 2010), “Tentang Keutamaan al-Qur’ān”, no. 4992, 623.

berbeda sesuai riwayat *mutawatir*. Hal yang sama juga pada persoalan konsep yang ‘dibaca’ (*al-maqrū*) merujuk kepada al-Qur’ān, namun cara membacanya dapat dilakukan dengan tujuh macam cara yang berbeda-beda.⁵⁰¹

b. Firman Allah (*Kalāmullah*) Tidak Berbentuk Suara

Diskursus *kalāmullah* di kalangan Teolog Antropomorfis telah menimbulkan berbagai reaksi di umat Islam. *Kalām*-Nya diyakini berbentuk suara sebagai inti dari firman Allah yang memicu persoalan kontradiktif. Sebagai tokoh Mutakallim Ash’ariyyah, al-Bāqillānī memberikan kritik serius terhadap pandangan kaum Antropomorfis tersebut.

Sebagaimana dilaporkan oleh al-Rāzī,⁵⁰² kaum Antropomorfis meyakini bahwa suara yang terdengar dari seorang pembaca al-Qur’ān adalah esensi dari firman Tuhan. Menurut mereka, firman itu adalah suara-Nya. Untuk merespon masalah ini, al-Bāqillānī meneliti dengan cermat beberapa tradisi kenabian tertentu, dan ayat-ayat al-Qur’ān yang relevan dengan topik tersebut, dan kemudian membantah gagasan mereka.

Al-Bāqillānī mengupas ḥadīth yang memiliki konteks relevan dengan persoalan firman Allah (*kalāmullah*) berkaitan dengan Hari Pembalasan. Menurutnya, mereka yang berpendirian bahwa firman-Nya terdiri dari suara kemungkinan merujuk pada ḥadīth ini:⁵⁰³

يحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب أنا الملك
أنا الديان.

“Allah akan mengumpulkan hamba, lalu Dia menyeru mereka dengan suara yang didengar oleh orang yang jauh jaraknya sebagaimana di dengar oleh orang yang dekat: “Aku adalah al-Malik,

⁵⁰¹ Al-Bāqillānī, *Al-Inshāf*, 181.

⁵⁰² Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Taḥf al-Kabīr*, 1: 39.

⁵⁰³ Al-Bāqillānī, *Al-Inshāf*, 183.

Aku adalah Al-Dayyan.⁵⁰⁴

Menurut al-Bāqillānī, Nabi SAW tidak mengatakan pada ḥadīth di atas dengan pernyataan Allah berfirman (*takallama*) melalui suara-Nya, atau mengucapkan (*qāla*) dengan ucapan-Nya yang berupa suara juga. Tetapi istilah yang digunakan dalam ḥadīth ini, Allah menyeru (*nādā*) dengan suara-Nya. Ḥadīth ini juga menunjukkan suara bukan bagian dari eksistensi-Nya, namun dari individu lain yang Dia perintahkan. Dari narasi tersebut juga diketahui bahwa ketika Hari Kebangkitan tiba, Allah SWT akan mengumpulkan semua makhluk di suatu tempat. Untuk itu, Dia akan memerintahkan salah satu malaikat-Nya agar mengumumkan kepada mereka. Peristiwa ini, menurut al-Bāqillānī, mengilustrasikan bahwa penyeru adalah individu yang telah diperintah untuk menginformasikan kepada seluruh makhluk, yang mana suaranya dapat didengar oleh mereka semua. Informasi ini juga dikuatkan Q.S. Qaf [50]: 41-42,⁵⁰⁵ yang menjelaskan malaikat menyeru manusia melalui instruksi-Nya. Suara itu merujuk kepada sifat penyeru, bukan yang memerintahkan kepadanya.⁵⁰⁶ Dari argumen di atas, tampak prinsip-prinsip yang membatalkan pendapat Antropomorfis yang meyakini bahwa firman Allah SWT adalah berbentuk suara abadi.

Al-Bāqillānī juga mengungkapkan bukti lain untuk mengklarifikasi ḥadīth mengenai bagaimana wahyu diturunkan kepada Nabi Muḥammad SAW yang didengar melalui suara lebah dan dentuman lonceng.⁵⁰⁷ Ini membantah bahwa *kalāmullah* adalah suara yang terdengar dari media wahyu itu. Jika kita menilai bahwa jika kita menganggap bahwa firman-Nya adalah suara, ḥadīth ini akan

⁵⁰⁴ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, “Kitab Tauhid”, no. 7480, 890.

⁵⁰⁵ Q.S. Qaf [50]: 41-42: “Dan dengarkanlah (seruan) pada hari penyeru (malaikat) menyeru dari tempat yang dekat. (Yaitu) pada hari mereka mendengar teriakan dengan sebenar-benarnya itulah hari ke luar (dari kubur).”

⁵⁰⁶ Al-Bāqillānī, *Al-Inshāf*, 184.

⁵⁰⁷ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, “Kitab Wahyu”, no. 2, 8.

bertentangan dengan ḥadīth yang disebutkan di atas.⁵⁰⁸ Suara yang muncul, seperti yang dinyatakan dalam ḥadīth sebelumnya, dapat didengar oleh siapapun yang dekat dan jauh dari-Nya. Sedangkan dalam ḥadīth ini suara hanya didengar oleh beberapa individu terbatas bagi malaikat Jibrīl AS dan Nabi SAW saja. Oleh karena itu, mustahil bahwa suara itu merupakan salah satu sifat yang abadi bagi Allah SWT karena selalu berubah kadang terdengar dan kadang tidak.⁵⁰⁹

Al-Bāqillānī menguraikan bahwa ketika Allah mewahyukan kepada Nabi-Nya, ada sesuatu yang terdengar tidak berhubungan dengan wahyu, seperti suara lebah dan dentuman lonceng. Peristiwa ini adalah pengantar sebelum datangnya wahyu kepada beliau. Dari sini, dapat dipahami adanya perbedaan antara istilah ‘wahyu’ (*waḥy*) dan yang ‘diwahyukan’ (*mūḥā*). Pertama sebagai ilustrasi proses turunnya al-Qur’ān dalam menginformasikan pesan-pesan Tuhan kepada manusia, sedangkan kedua menunjuk kepada firman-Nya yang diturunkan sudah ada sebelumnya dan tidak berubah.⁵¹⁰ Dalam analisis al-Bāqillānī, ḥadīth ini menunjukkan bahwa tujuan bunyi tersebut sebagai informasi dari Allah SWT kepada Nabi. Dalam proses pewahyuan, sebelum diturunkan diawali munculnya suara lebah dan dentuman lonceng sebagai tanda akan tibanya akan wahyu ini.

Menurutnya, ada peristiwa lain yang juga layak menjadi renungan yaitu adanya getaran keras di langit, karena penduduk langit takut kepada Allah SWT setelah mendengarkan hal itu. Semua

⁵⁰⁸ “Allah akan mengumpulkan hamba, lalu Dia menyeru mereka dengan suara yang didengar oleh orang yang jauh jaraknya sebagaimana didengar oleh orang yang dekat: “Aku adalah al-Malik, Aku adalah al-Dayyan.” Lihat Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, “Kitab al-Tauhid”, no. 7481, 890.

⁵⁰⁹ Al-Bāqillānī, *Al-Inshāf*, 185.

⁵¹⁰ Al-Bāqillānī, *Al-Inshāf*, 185-6.

penghuninya segera bersujud kepada-Nya.⁵¹¹ Dalam situasi itu, yang mula-mula bangkit adalah Jibril AS karena dialah yang bertugas menyampaikan risalah-Nya. Setelah Tuhan memerintahkan kepadanya beberapa ketetapan, sejumlah malaikat bertanya apa yang Dia katakan bagi semua hadirin. Jibril AS menjawab bahwa Allah SWT menitahkan suatu kebenaran. Dari sini, mereka mengetahui bahwa firman-Nya bukanlah suara getaran langit, meskipun mereka mendengarnya. Itu hanyalah tanda Tuhan mengirimkan pesan kepada makhluk-Nya. Untuk itu, bukan berarti mereka mendengar *kalāmullah* dalam bentuk getaran hebat, karena hanya Jibril AS sajalah yang mampu mendengarkan pesan-pesan-Nya.⁵¹²

Ada sejumlah ḥadīth lain yang isinya hampir mirip dengan ḥadīth di atas. Semua menjelaskan sesuatu berkaitan dengan suara yang pada intinya tidak merujuk pada firman Allah SWT, akan tetapi kembali ke sumber terkait. Oleh karena itu, tampak dari beberapa ḥadīth yang dikutip di atas pandangan al-Bāqillānī menunjukkan bahwa firman Allah (*kalāmullah*) tidak memiliki hubungan dengan suara. Itu hanyalah sebagai tanda-tanda informasi akan kedatangan titah-Nya.

Al-Bāqillānī juga meneliti dengan cermat ḥadīth lain terkait penolakan terhadap pendapat yang meyakini bahwa firman Allah (*kalāmullah*) dalam bentuk suara. Dia menganalisis properti suara yang mana boleh jadi baik atau buruk, yang dikaitkan dengan makhluk. Sebagaimana diriwayatkan oleh al-Auzā'ī beliau mengatakan bahwa suara terbaik di antara para makhluk adalah milik Malaikat Isrāfīl AS. Ketika suara itu dibunyikan akan membungkam

⁵¹¹ Abū Bakr Aḥmad ibn al-Ḥusain ibn 'Alī al-Bayhaqī, *Kitāb al-Asmā' wa al-Sifāt*, ed. Muḥammad Zahid al-Kautsari, (Mesir: al-Maktabah al-Azhariyyah Lit al-Turāth, 1939), "Bab Pendengaran Allah," 199.

⁵¹² Al-Bāqillānī, *Al-Inshāf*, 186.

seluruh penghuni tujuh langit.⁵¹³ Peristiwa ini adalah tiupan sangkakala yang diperintahkan oleh Allah SWT sebagai informasi kedatangan Hari Kiamat. Suaranya tidak merujuk kepada Allah SWT, karena Isrāfīl AS melakukannya sendiri sebagai ketaatan menjalankan perintah-Nya. Maka dari itu, yang terdengar adalah hasil suara Malaikat sebagai makhluk, bukan Sang Pencipta.⁵¹⁴ Selain itu, al-Bāqillānī memberikan argumen lain dengan menganalisis suara indah milik Abū Mūsā, seorang Sahabat Rasūlullāh SAW sebagaimana diriwayatkan di bawah ini:

Dikisahkan suatu malam Nabi Muḥammad SAW bersama ‘Āishah mendengar (bacaan Abū Mūsā) dan berdiri mendengarkan bacaannya, setelah itu mereka melewatinya. Keesokan harinya, ketika Nabi SAW bertemu Abū Mūsā, beliau bersabda, “Abū Mūsā, tadi malam, saya dan ‘Āishah melewati di sekitarmu selama membaca al-Qur’ān dan kami mendengarkannya”. Dia menjawab, “Wahai Nabi Allah, jika aku tahu engkau ada di sekitarku, aku akan menulis untukmu”. Nabi SAW berkata, “kamu telah diberikan sebuah seruling dari serulingnya Dawūd AS”.⁵¹⁵

Dari ḥadīth ini dapat dipahami bahwa suara merdu yang dikaitkan dengan Abū Mūsā adalah bagian dari sifat suara yang dimilikinya. Keindahan ini disamakan dengan bunyi seruling Nabi Dawūd AS yang tidak berhubungan dengan firman-Nya sama sekali. Dia dipuji oleh nabi, karena bacaannya menarik dan beliau menghentikan perjalanan untuk sekedar mendengarkan keindahan suaranya. Alhasil, keesokan harinya nabi berkomentar tentang

⁵¹³ Ini dikatakan oleh beberapa Mufassir diantaranya al-Qurtubī dan Ibn Kathīr. Lihat Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abū Bakr al-Qurtubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*, ed. ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2006), vol. 16: 407.

⁵¹⁴ Al-Bāqillānī, *Al-Inshāf*, 187.

⁵¹⁵ Al-Bāqillānī, *al-Inshāf*, 190; Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, no. 5048, 628; Abū al-Ḥusain Muslim ibn al-Hajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, (Beirut: Dār al-Fikr, tanpa tahun), “Bab Keutamaan al-Qur’ān,” no. 793, 1: 352.

suaranya yang indah. Berdasarkan informasi ini, Nabi SAW tidak menyinggung firman Allah (*kalāmullah*) yang dibaca, tetapi beliau melukiskan kemampuan Abū Mūsā dalam membaca Kalām ilahi.

Demikianlah konsep al-Bāqillānī tentang firman Allah (*kalāmullah*) yang tidak terkait dengan kata-kata dan suara. Dia menegaskan bahwa firman-Nya bukanlah keduanya. Di sini, ia membantah melalui beberapa sumber ḥadīth yang berhubungan dengan dua aspek ini dan menjelaskan argumen rasional melalui bukti-bukti tersebut yang relevan dengan sifat-sifat Ilahi.

4. Penolakan terhadap Sifat Antropomorfistik bagi Allah SWT

Kalangan Antropomorfis dalam berteologi cenderung menyandarkan pada sifat-sifat fisik bagi Allah SWT. Ini tentu saja bertentangan dengan arus utama aliran Ash‘ariyyah. Sejumlah Mutakallimūn menyangkal ajaran mereka dan mengkritik dari sudut pandang yang berbeda.⁵¹⁶ Al-Bāqillānī, dalam berbagai respon mengungkapkan pendiriannya di mana ia membahas melalui berbagai topik seperti yang diulas di bawah ini.

a. Konsep Tubuh (*Jism*) dan Sifat Allah SWT

Para Antropomorfis berpendapat bahwa Tuhan memiliki bentuk tubuh jasmani yang dilengkapi dengan anggotanya. Dia memiliki tangan, kepala, lidah, dan organ lainnya seperti makhluk-Nya.⁵¹⁷ Gagasan mereka terpusat pada ajaran bahwa Tuhan memiliki materi fisik. Secara prinsip hal ini dibantah oleh al-Bāqillānī dengan mendefinisikan ulang arti istilah ‘tubuh’ (*jism*) dan hal-hal yang

⁵¹⁶ Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī, *Al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyānah*, ed. Abdul Qadir al-Arnaut, (Damaskus: Maktabah Dār al-Bayān, 1981), 17-29; Imam al-Haramain Al-Juwaynī, *Al-Syāmil Fī Uṣūl al-Dīn*, ed. ‘Alī Samī Nāsshār, (Alexandria: Muassasah Al-Ma‘ārif, tanpa tahun), 419-427; Abū Ḥamid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazzālī, “Iljām al-Awwām an Ilm al-Kalām,” di *Majmū‘ah al-Rasāil al-Imām al-Ghazālī*, (Beirut: D al-Kutub al-Ilmiyyah, 2006), 4: 41-4.

⁵¹⁷ al-Shahrastānī, *Al-Milal wa al-Niḥal*, 105.

relevan dengan konsep ini.

Menurut al-Bāqillānī, istilah ‘tubuh’ (*jism*) adalah sesuatu yang terbentuk dengan bahan padat terdiri dari ukuran-ukuran tertentu. Definisi ini secara umum juga diperkenalkan oleh para Teolog lain.⁵¹⁸ Al-Bāqillānī menyoroti konsep ini dan menegaskan bahwa unsur tubuh dan materi tidak memiliki hubungan dengan sifat fisik Tuhan. Hal mustahil Tuhan memiliki materi fisik pada diri-Nya sebagaimana yang diyakini kaum Antropomorfis. Jika Dia memiliki tubuh yang terdiri dari banyak organ, maka bagian-bagian itu harus memiliki ruang dan aktivitas. Organ akan melakukan kontak satu sama lain tergantung pada kebutuhan pergerakan melalui ruang yang diperlukan. Badan spasial itu justru akan berada di dalam suatu landasan (substrat) karena itu tidak dapat dipisahkan. Menurutnya, bentuk fisik apapun juga bertentangan dengan keabadian Tuhan, yang tidak dibatasi oleh ruang. Klaim bahwa Dia memiliki bagian-bagian tubuh berarti membandingkan Sang Pencipta dengan makhluk. Al-Bāqillānī menilai ini adalah pemahaman yang tidak tepat karena menganggap Tuhan dalam kekekalan-Nya memiliki aspek spasial,⁵¹⁹ yang pada gilirannya bertentangan dengan pandangan arus utama Teologi Islam.

Al-Bāqillānī menolak pendapat yang berasumsi bahwa Tuhan memiliki bentuk fisik tertentu. Prinsip itu berakibat pada keyakinan bahwa Dia memiliki berbagai organ dengan macam-macam sifat yang berpeluang menjadi sebaliknya. Seperti sifat Maha Mengetahui, Maha Hidup, dan Maha Berkuasa, ataupun sebaliknya Dia tidak Mengetahui, tidak Hidup, dan tidak Berdaya, yang dapat disematkan pada organ-organ tersebut.⁵²⁰ Hal ini akan mengarah pada pandangan bahwa salah satu organ yang abadi ini menjadi Tuhan, karena tidak

⁵¹⁸ ‘Alī ibn Muḥammad ibn ‘Alī al-Jurjānī, Kitab *al-Ta’rīfāt*, ed. Ibrahim al-Abyari, (Tanpa kota, Dār al-Dayyā li-Turāthi, tanpa tahun), 103.

⁵¹⁹ Al-Bāqillānī, *Al-Tamhīd*, 220-1.

⁵²⁰ Ibid., 221.

setiap bagian dari fisik-Nya memiliki sifat-sifat ketuhanan. Sebaliknya, jika setiap organ tubuh itu memiliki sifat-sifat itu, maka sebagai konsekuensinya akan menunjukkan bahwa Tuhan lebih dari satu, sebagaimana doktrin dalam agama Kristen. Dia menambahkan badan spasial juga merupakan fakta kontradiktif ketika beberapa bagian tubuh dipindahkan, sementara yang lain tidak. Gerakan itu boleh jadi menyebabkan mereka tidak bekerja dengan sempurna.⁵²¹

Dari sini, tampaknya argumen al-Bāqillānī terhadap ide kaum Antropomorfis telah menunjukkan beberapa konsekuensi. Gagasan tentang Tuhan memiliki tubuh fisik berarti Dia diciptakan dari sejumlah komposisi sebagai substansi tubuh. Jika demikian, tidak mungkin Tuhan bersifat kekal. Selain itu, aspek fisik memiliki faktor pendukung ('araḍ) dan esensi (*jauhar*) sebagai landasan dan aktivitasnya. Kedua entitas ini sulit dipisahkan karena saling berkaitan. Rutinitas itu mungkin juga tampak kontradiktif,⁵²² karena tidak bisa dipaksakan pada satu kegiatan. Berbagai atribut fisik Tuhan yang disebutkan adalah bukti bahwa itu semua bukan bagian dari Tuhan, karena memiliki banyak kelemahan yang layak untuk disanggah, sebagaimana yang dijelaskan oleh al-Bāqillānī.

Dalam menolak gagasan Antropomorfis, al-Bāqillānī memberikan alternatif mengganti istilah 'tubuh' (*jism*) dengan kata 'sesuatu' (*shai'*) sebagai pilihan dalam menggambarkan aktivitas Tuhan. Istilah '*shai'*' ketika dihubungkan dengan Tuhan, tidak menunjukkan aspek tertentu termasuk unsur fisik. Sementara istilah '*jism*' sama sekali tidak berlaku digunakan bersama dengan nama-Nya, karena memiliki konotasi tertentu yang menunjukkan bahwa Dia memiliki organ fisik. Menurutnnya, penggunaan istilah 'tubuh' (*jism*) menandakan segala sesuatu yang berkaitan dengan tubuh jasmani, terdiri dari banyak elemen yang terkandung dalam satu objek, namun

⁵²¹ Ibid., 222.

⁵²² Muḥammad Ramaḍan 'Abd Allāh, *Al-Bāqillānī wa Arāuhū al-Kalāmiyyah*, (Bagdad: Matba'ah al-Ummah, 1986), 514.

keberadaan-Nya tetap Satu. Secara linguistik, kata ‘sesuatu’ (*shai'*) lebih umum dapat menunjuk kepada aspek keabadian atau apapun yang bersifat baru.⁵²³ Oleh karena itu, persoalan gagasan Antropomorfis sebenarnya terletak pada penyebutan *asma'* Allah dengan deskripsi fisik yang dapat direvisi beberapa terma konseptualnya. Untuk itu, penamaan sesuatu harus didasarkan pada alasan tertentu karena memiliki banyak konsekuensi.

Al-Bāqillānī lebih lanjut menegaskan bahwa nama-nama Allah telah disampaikan kepada kita secara *mutawātir* dari al-Qur'ān dan ḥadīth. Meskipun *asmā'*-Nya disebutkan dari kedua sumber ini, namun dalam pandangan makhluk kerap dianggap bertentangan dengan kasih sayang-Nya, seperti Tuhan sebagai Penipu daya (*al-mākir*)⁵²⁴ dan Pencemooh (*al-mustahzi*).⁵²⁵ Hal ini tentu saja harus dilihat pada konteks penyebutannya. Allah SWT sendiri yang menyebutkan *asmā'*-Nya dengan berbagai sifat sebagai hikmah buat semua makhluk. Ketergantungan Antropomorfis pada penyebutan deskripsi fisik merupakan bentuk pemikiran spekulatif tentang ketuhanan yang tidak berdasar dari wahyu.⁵²⁶

Argumen di atas memberikan bukti yang jelas bahwa kaum Antropomorfis kurang tepat dalam menggambarkan sifat-sifat Tuhan dengan berbagai elemen fisik seperti terdapat pada makhluk. Pada argumen lain, al-Bāqillānī merujuk pada konsep nama (*ism*), penamaan (*tasmīyyah*), dan obyek yang dinamai (*al-mūsāmmā*) untuk menganalisis pandangan Antropomorfis.⁵²⁷ Dia mengkritik

⁵²³ Al-Bāqillānī, *Al-Tamhīd*, 223.

⁵²⁴ Q.S. Āli Imrān [3]: 54: “Orang-orang kafir itu membuat tipu daya, dan Allah membalas tipu daya mereka itu. Dan Allah sebaik-baik pembalas tipu daya.”

⁵²⁵ Q.S. al-Baqarah [2]: 15: “Allah akan (membalas) olok-olokan mereka dan membiarkan mereka terombang-ambing dalam kesesatan mereka”

⁵²⁶ Al-Bāqillānī, *Al-Tamhīd*, 223.

⁵²⁷ Al-Bāqillānī, *Al-Inshāf*, 92. Menurutnya dalam menyebutkan sesuatu harus melalui pelibatan penggunaan nama (*ism*) yang bersangkutan, proses penamaan (*tasmīyyah*), dan yang diberikan nama (*al-musammā*). Setiap elemen memiliki

bahwa mereka tidak menyadari berbagai prinsip konseptual yang terkandung dalam istilah teknis tertentu. Hal ini menyebabkan terjadinya penyederhanaan teologis dalam melukiskan eksistensi Tuhan berkenaan dengan atribut dan aktivitas-Nya, yang tidak menjadi pandangan umum umat Islam.

Di tempat lain, al-Bāqillānī menjelaskan pendapatnya tentang ayat-ayat *mutashābihāt*⁵²⁸ yang dipahami secara harfiah oleh para Antropomorfis. Dia menjelaskan istilah kursi yang berada di 'Arsy (Q.S. Ṭaha [5]: 5)⁵²⁹ tidak dapat dipahami seperti kursi yang ada di alam ini.⁵³⁰ Menurutnya hal tersebut melampaui ruang atau tempat karena Tuhan terus-menerus ada. Ini dikuatkan oleh beberapa teks yang diriwayatkan oleh Abū 'Uthmān al-Maghribī dan al-Shiblī.⁵³¹ Mereka meyakini bahwa Tuhan selalu abadi (*lam yazal wa lā yazūl*) dan 'Arsy merupakan ciptaan-Nya.⁵³²

Al-Ghazālī (w. 450 H/ 1111 M) juga mendukung pandangan al-

referensi berbeda. 'Nama' (*ism*) adalah kata yang menunjukkan kepada sesuatu hal tertentu, penamaan (*tasmīyyah*) adalah aktivitas memberi nama pada sesuatu, dan obyek yang diberikan nama (*al-musammā*) adalah unsur dari nama tersebut. Lihat juga di Abū Ḥamid ibn Muḥammad al-Ghazzālī, *al-Maqshad al-Asnā fi Sharḥ al-Asmā 'al-Husnā*, ed. Bassam Abdul Wahhab al-Jabī, (Limassol: al-Jaffān dan al-Jābī, 1987), 24-39.

⁵²⁸ *Mutashābihāt* adalah ayat-ayat yang memiliki banyak makna. Lihat al-Jurjānī, *Kitāb al-Ta'rifāt*, 253.

⁵²⁹ Q.S. Ṭahā [5]: 5: "(Yaitu) Tuhan Yang Maha Pemurah. Yang bersemayam di atas Arsh."

⁵³⁰ Al-Bāqillānī, *Al-Inshāf*, 64.

⁵³¹ Salah satu tokoh Sufi yang penting dan merupakan murid al-Junaid. Lihat Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm ibn Hawazān ibn 'Abd al-Malik al-Qushayrī al-Naysābūrī, *al-Risālah al-Qushairīyyah fi Ilm al-Taṣawwuf*, ed. Ma'ruf Zaryaq 'Alī 'Abd al-Hamid al-Baltanji, (Beirut: Dār al-Khair, tanpa tahun), 419.

⁵³² Al-Bāqillānī, *Al-Inshāf*, 64-5; Pembahasan yang cukup panjang menjelaskan konsep ini dilakukan oleh Richard M. Frank. Lihat *Philosophy, Theology, and Mysticism, in Medieval Islam*, ed. Dimitri Gutas, (Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2005), 243-270.

Bāqillānī berkenaan dengan masalah di atas. Ia memahami ayat-ayat *mutashābihāt* dengan pemurnian (*tanzīh*) sifat-sifat Allah SWT dari setiap klaim bahwa Dia menetap di atas 'Arsy. Gambaran apapun bagi-Nya yang bersifat fisik adalah mustahil, baik lebih besar, lebih kecil, ataupun serupa dengan-Nya dalam bentuknya. Ketika Tuhan diyakini memiliki unsur-unsur jasmani, maka Dia dapat disentuh dari segala sisi.⁵³³ Oleh sebab itu, ayat-ayat *mutashābihāt* tidak dapat dijadikan sebagai pembenaran gagasan antropomorfistik terhadap Allah SWT.

Al-Ghazālī juga menolak pandangan antropomorfisme pada sifat-sifat Tuhan. Ia menjelaskan prinsipnya dalam *al-Iqtishād* bahwa Allah SWT memiliki atribut yang berbeda dari makhluk-Nya. Dia tidak memiliki unsur fisik dan pendamping (*'arad*). Semua aspek fisik terdiri dari dua zat atau lebih. Baginya apabila Tuhan memiliki bentuk fisik, maka Dia dapat dihitung dengan jumlah ukuran tertentu. Hasilnya menunjukkan Dia memerlukan bentuk spesifik yang lebih disukai di mana Dia bisa jadi berubah-ubah. Dinamika ini menunjukkan diri-Nya sebagai makhluk yang berganti. Hal ini tentu saja tidak benar karena dalam kondisi demikian Dia tidak akan menjadi Pencipta, hal yang mustahil bagi Tuhan.⁵³⁴

Al-Ghazālī juga mengulas pendapatnya dalam karya yang lain,⁵³⁵ bahwa ayat-ayat yang mendeskripsikan fisik Tuhan tidak berarti makna sebenarnya yang menandakan unsur fisik diri-Nya. Pernyataan-pernyataan itu seharusnya tidak diartikan secara harfiah, tetapi harus dipahami mengikuti interpretasi yang tepat terkait dengan Allah SWT. Misalnya, kata 'perpindahan' (*intiqāl*) dari satu tempat ke tempat lain tidak berarti bahwa Tuhan memiliki aktivitas yang serupa dengan manusia, tetapi Tuhan memiliki kegiatan-Nya sendiri secara khusus yang sesuai untuk-Nya, menggunakan istilah-

⁵³³ Al-Ghazzālī, *al-Iqtisād fī al-'Itiqād*, 58.

⁵³⁴ Ibid., 53.

⁵³⁵ Al-Ghazzālī, *Ilfām al-'Awwām*, 42-43.

istilah tertentu yang setara dan relevan.⁵³⁶

Seorang Mutakallimūn pasca al-Ghazālī, Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 606 H/ 1209 M), juga memperkuat posisi kerangka teologis Ash‘ariyyah dalam menolak antropomorfisme. Ia menguraikan bahwa kaum Karrāmiyyah, salah satu aliran Antropomorfis, tidak mengakui bahwa Allah SWT memiliki tubuh jasmani yang menunjukkan kandungan komposisi materi terdiri beberapa bagian tubuh.⁵³⁷ Maksud mereka dengan pendapat itu ialah Tuhan tidak memerlukan landasan jasad (substrat). Dia adalah substansi yang hidup tanpa ketergantungan pada tubuh.⁵³⁸ Menurut al-Rāzī pernyataan mereka terkesan tidak jelas, karena menggunakan istilah yang kontradiktif. Baginya, jika mengikuti argumen mereka tentang kekhususan sifat-sifat Tuhan, dapat disimpulkan bahwa Allah SWT membutuhkan ruang, arah, dan semua hal yang dapat dirasakan oleh indera. Jadi, Tuhan haruslah sebagai zat tunggal tak terpisahkan (*al-jawhar al-fard*) yang tanpa ruang dan tidak terbagi-bagi.

Namun, penamaan mereka atas istilah itu dengan apa yang mereka sebut ‘tubuh’ (*jism*) telah mengilustrasikan esensi-Nya terbentuk oleh komposisi sejumlah elemen. Dia juga memiliki sifat-sifat tertentu; panjang, dalam, dan luas terkait dengan segala arah dan ruang. Pendapat ini tampak merendahkan eksistensi-Nya, yang bertentangan dengan pandangan umum Umat Islam secara keseluruhan. Untuk itu, argumen mereka yang mengklaim bahwa Tuhan tidak memerlukan substrat dan tidak memiliki bentuk fisik hanyalah *taqīyyah* karena kekhawatiran terhadap orang-orang yang membantah pendapat mereka.⁵³⁹

Dari pemaparan yang di atas, kita dapat menyimpulkan bahwa

⁵³⁶ Ibid., 44.

⁵³⁷ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Asās al-Taqdīs*, ed. Aḥmad Hijazi al-Saqa, (Beirut: Dār al-Jīl, 1993), 86.

⁵³⁸ M. Saeed Shaikh, *Dictionary of Muslim Philosophy*, 48.

⁵³⁹ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Asās al-Taqdīs*, ed. Aḥmad Hijazi al-Saqa, 86-7.

para Teolog Ash'ariyyah memiliki prinsip-prinsip teologis yang berbeda dan bertentangan dengan kaum antropomorfisme. Mereka berusaha menyanggah fondasi epistemologis menyangkut latar belakang terma-terma berkaitan dengan konsep tubuh (*jism*) dan atribut-atribut Tuhan yang mengarah pada unsur fisik serta bersifat abadi.

b. **Kritiknya Terhadap Konsep *Hulūliyyah***

Setelah membahas berbagai argumen penolakan al-Bāqillānī terhadap gagasan *kalāmullah* yang dipegang oleh kaum Antropomorfis, dia juga mengkritik ajaran inkarnasi (*hulūliyyah*) mereka. Dalam isu ini, sejumlah Sufi seperti kalangan Ḥallājiyyah, Sālīmiyyah, dan Ghulāt Shī'ah, menyatakan bahwa Allah SWT kemungkinan mempersonifikasikan diri-Nya pada tubuh manusia yang telah mencapai pada tingkat kerohanian tertentu.⁵⁴⁰ Personifikasi (*hulūl*) ini terjadi dalam dua kondisi berbeda; *al-hulūl al-jawārī* dan *al-hulūl al-sarayānī*. Yang pertama adalah situasi di mana seseorang berada pada suatu wadah seperti air dalam sebuah cangkir, sedangkan yang kedua yaitu ibarat bersatunya sesuatu dengan sesuatu yang lain, seperti aroma mawar di dalam semerbak bunga.⁵⁴¹

Al-Hujwiri menggambarkan pada tingkat ini, para Sufi percaya bahwa Tuhan akan mewakili pendengaran, penglihatan, tangan, dan bahkan ucapan mereka dalam arti yang sebenarnya.⁵⁴² Gagasan ini merujuk kepada ḥadīth Nabi SAW,⁵⁴³ yang boleh jadi ada pemahaman kurang tepat setelah membaca naṣ-nya. Ḥadīth ini berkemungkinan

⁵⁴⁰ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *I'tiqād Fīraq al-Muslimīn wa al-Mushrikīn*, ed. 'Alī Samī Nasshār, (Mesir: Maktabah al-Nahḍah al-Misriyyah, 1938), 73; Manabu Waida, "Inkarnation: Imams," *Encyclopedia of Religion: Second Edition*, (New York: Thomson Gale, 2005), 7: 4416.

⁵⁴¹ 'Abd al-Raḥmān al-Badawī, *Syataḥāt al-Ṣūfiyyah*, 15; M. Saeed Shaikh, *Dictionary of Muslim Philosophy*, 56.

⁵⁴² 'Alī ibn 'Uthmān al-Jullabī al-Hujwīrī, *Kasyf al-Mahjūb*, 254.

⁵⁴³ Al-Bukhārī, *Shahīḥ al-Bukhārī*, Kitab Kelembutan, no. 6502, 780.

ditafsirkan secara berbeda. Beberapa pembaca memaknainya dan berkesimpulan bahwa pesan di dalamnya tidak menunjuk suatu amalan tertentu, tetapi sebaliknya.⁵⁴⁴ Ini bisa diketahui dengan menyelidiki latar belakang teks (*asbāb al-wurūd*) terkait konteks persoalannya. Ḥadīth ini secara tidak langsung memberitahukan kita bahwa Allah SWT tidak menjadi tangan, pendengaran dan penglihatan kita dalam arti literal, sebagaimana dipahami oleh para Antropomorfis, tapi sebagai ekspresi metafor yang ditujukan kepada mereka yang telah mencapai tingkat spritualitas tertentu. Di sini Allah SWT akan menjadi penolongnya.

Dalam persoalan *ḥulūliyyah*, al-Bāqillānī menolak gagasan para Antropomorfis yang menyebutkan bahwa firman Allah (*kalāmullah*) dapat menjelma dalam ucapan manusia.⁵⁴⁵ Mereka berpendapat bahwa sifat-sifat-Nya memiliki kemungkinan untuk diwujudkan pada makhluk, sehingga dapat berubah, bergerak, berkembang, dan bahkan mengisi kekosongan. Aktivitas ini membuktikan bahwa firman-Nya dapat diwujudkan ke dalam diri manusia, sehingga tidak dapat diketahui mana milik Tuhan dan ciptaan-Nya. Untuk membuktikan klaim ini, mereka merujuk pada ḥadīth Nabi SAW:

عن عبد الله ابن عمر عن رسول الله أنه كان ينهى أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو مخافة أن يناله العدو.

“Jangan bepergian ke wilayah musuh sambil membawa (muṣḥaf)

⁵⁴⁴ Ḥadīth ini, menurut Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, menggambarkan bagaimana Tuhan melindungi dan memberikan hak istimewa-Nya kepada mereka yang telah mengabdikan diri kepada-Nya. Untuk itu, Tuhan akan menjadi tangan, pendengaran, dan penglihatan mereka. Kondisi ini hanyalah sebuah metapor (*majāz*) dan penegasan (*kināyah*) berkaitan dengan perlindungan-Nya terhadap mereka. Lihat Abū al-Faḍl Aḥmad ibn ‘Alī ibn al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī*, ed. Abdul Aziz ibn Baz dan Muḥammad Fuad Abd al-Baqi, (Mesir: Maktabah Mishr, 2010), 11: 279-80.

⁵⁴⁵ Al-Bāqillānī, *Al-Inshāf*, 192.

al-Qur’ān.”⁵⁴⁶

Menurut golongan Antropomorfis, ḥadīth di atas menunjukkan adanya perwujudan firman Allah pada makhluk-Nya. Oleh karena itu, Nabi SAW melarang para sahabat membawa al-Qur’ān yang telah diwujudkan dalam bentuk naskah berupa muṣḥaf.⁵⁴⁷ Al-Bāqillānī menggambarkan pernyataan Nabi SAW dengan larangannya membawa al-Qur’ān diindikasikan pada ucapan terakhir “dikawatirkan akan kehilangan (terhadap al-Qur’ān) dan disimpan di tangan musuh”. Itu tidak berarti bahwa *kalāmullah* yang kekal akan berpindah dari tempat kaum Muslimin ke negeri para musuh. Muṣḥaf merupakan Kitab Suci yang berisi makna. Di ḥadīth lain diterangkan tentang larangan untuk menyentuh muṣḥaf, kecuali kita berada dalam kondisi suci.⁵⁴⁸

Al-Bāqillānī memahami kedua nas ini dengan beberapa argumen.⁵⁴⁹ Menurutnya, muṣḥaf harus terus dijaga dan dilestarikan di tengah-tengah masyarakat kaum Muslimin, karena itu adalah *kalāmullah*. Mereka mengetahui posisi dan nilai yang terkandung di dalamnya, oleh sebab itu kaum muslim memuliakan al-Qur’ān dengan tidak menyentuhnya apabila dalam keadaan tidak berwudhu. Sementara tentang ḥadīth larangan bepergian dengan membawa muṣḥaf, menurutnya perlu dipahami secara komprehensif sesuai konteks.⁵⁵⁰ Ini dapat dianalisis melalui analogi seseorang *ḥāfidz* al-

⁵⁴⁶ Abū al-Ḥusain Muslim ibn al-Hajjāj al-Qushayrī al-Nayshābūrī, *Shāḥih Muslim*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1993), Bab Kepemimpinan, no. 1869, 2: 207.

⁵⁴⁷ Al-Bāqillānī, *Al-Inshāf*, 192.

⁵⁴⁸ Ḥadīth ini melarang menyentuh al-Qur’ān kecuali jika kita dalam kondisi berwudhu. Lihat Abū Bakar ‘Abd Allāh ibn Sulaymān ibn al-Ash’ath al-Sijistānī ibn Abi Dāwūd, *Kitāb al-Mashāḥif*, ed. Muhibuddin ‘Abd Allāh Subḥan Wa’idz, (Beirut: Dār al-Basyā’ir al-Islāmiyyah, 2002), 2: 637. Sulaymān

⁵⁴⁹ Al-Bāqillānī, *Al-Tamhīd*, 193.

⁵⁵⁰ Ḥadīth ini juga semisal dengan ayat-ayat berikut; Q.S. Yūsuf [12]: 82: “Tanyakanlah desa di mana kita tinggal”, ini merujuk pada penduduknya; Q.S. al-Nisā’ [4]: 43: “janganlah kamu mendekati shalat dan kamu dalam keadaan mabuk”, yang

Qur'ān dengan hafalan yang dimiliki di dalam hatinya. Jelas kasus ini tidak menunjukkan bahwa firman Allah (*kalāmullah*), yang meresap ke dalam tubuhnya, adalah bentuk kesatuan antara manusia dan Tuhan. Larangan Nabi SAW kepada para sahabat melakukan perjalanan ke wilayah penduduk non-Muslim ketika itu, karena beliau khawatir bahwa muṣḥaf yang tertulis di dalamnya ayat-ayat Allah SWT akan diambil dari tangan kaum Muslimin dan berpindah ke tangan mereka.⁵⁵¹ Oleh karena itu, sebagai peringatan bagi kaum Muslimin untuk selalu berhati-hati dalam menjaga Kitab Suci mereka. Dari sini disimpulkan mustahil sesuatu yang abadi (Allah SWT) bermanifestasi di dalam entitas individu yang diciptakan baik benda maupun manusia (makhluk).

Al-Bāqillānī mengelaborasi lebih jauh argumen penolakan terhadap penyatuan Tuhan ke dalam diri makhluk. Elaborasi ini merujuk kepada hasil analisisnya terhadap ḥadīth Nabi SAW yang menyebutkan bahwa al-Qur'ān tidak dapat dibakar ketika dituliskan di atas kulit.⁵⁵² Menanggapi informasi ini, dia menyimpulkan dengan beberapa poin kemungkinan. Pertama, diasumsikan bahwa kulit tidak dapat terbakar. Ini terjadi pada masa kehidupan Nabi Muḥammad SAW, karena adanya mukjizat yang beliau miliki sebagai bukti kenabiannya. Itu hanya terjadi pada masanya, karena tidak ada yang bisa melakukan hal tersebut kecuali beliau sendiri. Selain itu, sebagai seorang Nabi, ia juga diberikan mukjizat lain untuk membuktikan eksistensinya pada masyarakat Arab dengan kemampuan membelah bulan melalui tangannya. Mukjizat ini jelas tak dapat ditiru orang lain dan tidak ada lagi sepinggal beliau. Poin berikutnya, menurut al-

berarti tempatnya; Q.S. al-Isrā' [17]: 60: "dan pohon terkutuk dalam al-Qur'ān," yang berarti ahli dalam al-Qur'ān.

⁵⁵¹ Al-Bāqillānī, *Al-Tamhīd*, 194.

⁵⁵² "Jika anda meletakkan al-Qur'ān di kulit dan didekatkan pada api, itu tidak akan terbakar." Lihat Abū Muḥammad 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Raḥmān al-Faḍl al-Dārimī, *Kitāb al-Musnad al-Jāmi'*, ed. Nabil ibn Hasyim ibn 'Abd Allāh al-Gamri, (Beirut: Dār al-Basyair al-Islāmiyyah, 2013), Kitab Keutamaan al-Qur'ān, no. 3628, 765.

Bāqillānī, ḥadīth ini boleh jadi juga menjelaskan keutamaan para penghafal Al-Qur’ān. Hafalan milik mereka itu dihafal di dalam hati, dan menjadikan ketenangan dan kedamaian serta aman apabila mereka berkontak dengan api. Hingga mereka tidak bisa dibakar.⁵⁵³ Kasus ini bisa kita lihat pada peristiwa Nabi Ibrāhīm AS saat dirinya dilemparkan ke dalam api,⁵⁵⁴ akibat diputuskan bersalah dan paling bertanggung jawab oleh umatnya, karena telah menghancurkan berhala sesembahan mereka.

Dari pemaparan di atas kita dapat menganalisis argumen al-Bāqillānī tentang dua sumber naṣ ḥadīth yang berbeda. Dia menyatakan bahwa mereka yang menghafal al-Qur’ān akan aman dari api neraka. Kulit mereka tidak akan terbakar, karena adanya syafaat dari al-Qur’ān. Argumen lain al-Qur’ān tidak dapat terbakar ketika dituliskan pada kulit atau benda lainnya. Hal ini karena al-Qur’ān benar-benar disebutkan pada elemen-elemen itu, sebagai satu kesatuan tubuh dengan unsur-unsur lain. Sebagaimana orang-orang yang mencoba menulis salah satu nama Allah SWT pada elemen apa saja yang mungkin rusak, tenggelam, dan terbakar. Semua ini bisa saja terjadi. Tulisan-tulisan itu, warna, dan semua aspek lainnya akan rusak, namun makna yang dituliskan pada ruang itu adalah esensi Allah yang hakekatnya tetap abadi dan tidak akan sirna.⁵⁵⁵ Oleh karena

⁵⁵³ Hal ini boleh jadi Allah SWT memberikan hamba-hamba-Nya keberkahan karena usaha menghafalkan al-Qur’ān dan adanya janji syafaatnya.

⁵⁵⁴ Q.S. al-Anbiyā’ [21]: 68: Mereka berkata: “Bakarlah dia dan bantulah tuhan-tuhanmu, jika kamu benar-benar bertindak.” Kami berkata: “Wahai api! jadilah kamu dingin dan penyelamat bagi Ibrāhīm.”

⁵⁵⁵ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من تعلم القرآن في شببته اختلط لحمه و دمه و من تعلمه «⁵⁵⁵ artinya Rasūlullāh SAW bersabda: “siapa pun yang belajar al-Qur’ān pada waktu muda, daging dan darahnya akan bercampur (dengan ayat-ayatnya), dan siapa pun yang belajar di masa tua maka (ayat-ayatnya) akan terlepas darinya dan tidak ada yang tertinggal. Baginya dua pahala”. Lihat Abū Bakr Aḥmad ibn al-Ḥusain ibn ‘Alī al-Bayhaqī, *al-Madkhal Ilā al-Sunan al-Kubrā*, ed. Muḥammad Dhia al-Rahman al-A’dhami, (Kuwait: Dar al-Khulafa’, 1404), 374.

itu, gagasan penyatuan Allah SWT dengan ciptaan-Nya tidak berlaku.

Al-Bāqillānī juga mengelaborasi lebih jauh argumennya dalam menolak penjelmaan eksistensi Tuhan pada diri manusia. Menurutnya, kaum Antropomorfis cenderung menyandarkan pendapat mereka pada informasi berkaitan dengan perpaduan antara firman Allah (al-Qur'ān), dengan jasad para penghafalnya. Ini sebagai klaim inkarnasi (*ḥulūl*) atribut Tuhan ke dalam tubuh manusia.⁵⁵⁶ Dia menanggapi pendapat ini dengan mempertanyakan bagaimana mungkin firman-Nya, yang hanya satu, dapat bersatu dengan banyak individu yang memiliki fisik yang berlainan. Mereka memiliki organ tubuh, darah dan komposisi daging yang menutupi anggota badan. Tidak mungkin atribut-Nya dipadukan dengan sejumlah atribut manusia yang pada hakekatnya memang berbeda. Tuhan sebagai Pencipta, sementara manusia sebagai makhluk-Nya. Jika benar prinsip ini diyakini oleh kalangan Antropomorfis, maka keyakinan mereka lebih buruk daripada kepercayaan agama Kristen. Dalam agama ini, para Teolog berpendapat bahwa kata *qadīm* (*kalimah*) dipersonifikasikan di dalam satu jasad Yesus, hingga tubuhnya diyakini memiliki atribut ketuhanan (*lāhūt*), dan pada saat yang sama juga memiliki unsur kemanusiaan (*nāsūt*) dari sisi ibunya, Maryam. Penyatuan eksistensi abadi dengan sesuatu yang diciptakan layaknya seperti kesempurnaan perpaduan antara air dan susu.⁵⁵⁷

Al-Bāqillānī mengklarifikasi makna ḥadīth di atas yang sesungguhnya menjelaskan pentingnya proses pembelajaran dilakukan pada masa anak-anak. Pada usia dini, seorang anak memiliki peluang emas dan kemampuan untuk belajar. Proses menghafalkan pada saat ini akan lebih baik, lebih kuat, dan lebih lama bertahan daripada yang dilakukan pada masa dewasa. Hal ini disebabkan adanya pertumbuhan fisik anak dalam proses percampuran antara darah dan daging dengan memori hafalannya,

⁵⁵⁶ Al-Bāqillānī, *Al-Inshāf*, 196.

⁵⁵⁷ Ibid., 197.

dan pada saat yang sama tersimpan di dalam hati mereka. Ilustrasi ini ibarat seseorang yang dihindangi rasa suka pada seekor anak sapi.⁵⁵⁸ Anak sapi itu tidak menyatu ke dalam hati mereka, namun ia menyerap rasa cintanya akan binatang itu. Suatu hal yang mustahil untuk menyatukan antara objek hewan dan aspek batin manusia dalam satu entitas.

Al-Bāqillānī di sisi lain juga membantah pendapat mereka mengenai kegiatan rutin bersifat spiritual. Sebagai contoh, bangunan masjid di mana setiap Muslim berdoa, akan dianggap sebagai tempat sakral dan suci. Baginya, ini tidak berarti kesucian dan kesakralan memiliki sifat abadi yang menyatu ke dalam masjid itu. Kaum Muslimin menghormatinya karena fungsi untuk beribadah di dalamnya. Mereka yang najis dan berhadas tidak diizinkan memasuki masjid, bahkan melakukan tawaf sekalipun di dalamnya.⁵⁵⁹ Semua fakta yang disebutkan di atas menyanggah argumen yang diajukan oleh kaum Antropomorfis.

Bantahan lain al-Bāqillānī terhadap kaum Antropomorfis juga ditujukan pada keyakinan mereka mengenai tulisan, kertas, dan tinta pada muṣḥaf al-Qurʾān yang dianggap *qadīm* dan bagian dari sifat-sifat Tuhan.⁵⁶⁰ Menurut golongan ini, Allah SWT turun dari tahtanya menyatu dan bermanifestasi ke dalam wujud materi-materi. Bagi al-Bāqillānī pandangan semacam ini telah merendahkan keagungan Tuhan karena menghubungkan aspek material dengan Zat-Nya.

Selain itu, gagasan mereka yang meyakini unsur tinta, tulisan, dan kertas sebagai sesuatu yang *qadīm*, memiliki konsekuensi negatif dalam memahami ayat yang membahas berbagai persoalan di dalam al-Qurʾān. Pernyataan Firʾaun yang menentang Allah SWT,⁵⁶¹ larangan

⁵⁵⁸ Q.S. al-Baqarah [2]: 93: "...dan telah diresapkan dalam hati mereka itu (kecintaan menyembah) anak sapi karena kekafirannya...".

⁵⁵⁹ Al-Bāqillānī, *Al-Inshāf*, 198.

⁵⁶⁰ Ibid.

⁵⁶¹ Q.S. al-Nāziʾāt [79]: 24: "Dia berkata: Akulah Tuhanmu Yang Maha tinggi."

dan perintah dalam mendekati harta anak yatim,⁵⁶² aktivitas makan,⁵⁶³ dan melakukan shalat serta memberikan sedekah,⁵⁶⁴ semua ini akan dikategorikan sebagai hal-hal yang *qadīm*. Argumentasi ini menyebabkan pendirian yang ambigu apakah sesuatu itu *qadīm* atau tidak. Namun, pada kenyataannya segala yang ada di dunia ini selain Allah SWT adalah ciptaan-Nya. Tulisan, kertas, tinta, dan semua peristiwa yang dijelaskan dalam al-Qur’ān adalah makhluk. Firman Allah (*kalāmullah*) yang *qadīm* memberitakan rekaman kehidupan seperti peristiwa kesombongan dan arogansi Fir’aun, bagaimana mengurus anak yatim dan harta peninggalan orang tuanya. Hal-hal ini bukanlah sesuatu yang *qadīm*, tetapi sebagai gambaran yang disebutkan oleh firman-Nya. Oleh karena itu, tampak dari argumentasi ini perbedaan antara firman Allah (*kalāmullah*) dan ucapan manusia. Yang pertama tidak memerlukan berbagai media seperti yang digunakan oleh yang kedua; mulut, bibir, kata-kata, dan suara sebagaimana yang diperlukan oleh makhluk-Nya.

⁵⁶² Q.S. al-An’ām [6]: 152: “Dan janganlah kamu mendekati harta anak yatim...”

⁵⁶³ Q.S. al-Baqarah [2]: 187: “... makanlah dan minumlah ...”

⁵⁶⁴ Q.S. al-Nisā’ [4]: 77: “dan dirikanlah shalat dan tunaikan zakat...”

5. Kesimpulan

Pembahasan di atas mengulas prinsip-prinsip teologis kaum Antropomorfis yang berhubungan dengan al-Qur'ān dan respon al-Bāqillānī terhadap persoalan tersebut. Kritiknya terhadap golongan ini pada beberapa isu seperti al-Qur'ān, sifat-sifat Allah SWT, dan *ḥulūliyyah*, tampak didorong oleh upaya untuk mempertahankan pandangan teologi Ash'ariyyah. Argumen-argumen yang dibangun juga relevan untuk menyanggah pendapat beberapa Orientalis yang mencoba membenarkan praktik pseudo-sufi dari golongan Antropomorfis. Klaim mereka yang didasari pada unsur fisik berhadapan dengan arus utama teologi Islam, sehingga menimbulkan banyak reaksi di kalangan Teolog sendiri.

Di tempat lain al-Bāqillānī juga membantah pandangan Shī'ah mengenai otentisitas Muṣḥaf al-Qur'ān. Dalam diskursus ini, ia berusaha membuktikan otentisitas muṣḥaf al-Qur'ān yang dikodifikasikan oleh 'Uthmān Ibn 'Affān. Mereka mengklaim bahwa muṣḥaf itu memiliki kecacatan yang menjadikannya tidak valid. Hal ini akan diuraikan lebih lanjut dalam bab berikutnya.



BAB IV:

OTENTISITAS MUṢḤAF ‘UTHMĀNĪ

A. Muqaddimah

Wacana tentang otentisitas al-Qur’ān adalah salah satu persoalan penting dalam diskursus teologi Islam. Banyak pengkaji kalangan sarjana Muslim dan non-Muslim yang meluangkan waktu untuk meneliti bidang ini melalui berbagai pendekatan. Secara historis, sejumlah Teolog dari kelompok Sunni dan Shī’ah terlibat dalam dinamika investigasi kevalidan Muṣḥaf ‘Uthmānī, dan terjadi polemik yang tajam. Mereka saling mengklaim untuk membuktikan berbagai argumen dalam masalah ini, berdasarkan kerangka teori dan latar belakang sejarahnya menurut perspektif masing-masing. Diskursus ini terus berlanjut hingga saat ini, yang juga menarik sejumlah intelektual dari kalangan Orientalis terlibat di dalamnya.

B. Latar Belakang Masalah Otentisitas Muṣḥaf al-Qur’ān

Isu otentisitas Muṣḥaf al-Qur’ān dapat ditelusuri melalui berbagai referensi kitab baik yang ditulis kalangan Shī’ah maupun Sunni. Kaum Shī’ah Rāfiḍah⁵⁶⁵ mengklaim bahwa Muṣḥaf ‘Uthmānī

⁵⁶⁵ Rāfiḍah adalah salah satu sekte dalam golongan Shī’ah. Kata ini berasal ‘*rafiḍ*’ yang berarti ‘penolakan.’ Awal mulanya dipakai oleh Zayd ibn ‘Alī untuk menolak kepemimpinan Abū Bakr dan ‘Umar sebagai khalifah. Aliran ini memiliki doktrin kepemimpinan yang sangat berbeda dengan aliran yang lain, sehingga disebut juga dengan Imāmiyyah. Para pemimpin kelompok ini juga dibatasi pada dua belas Imam. Hanya keturunan ‘Alī ibn Abi Ṭālib yang berhak menjadi pemimpin. Oleh sebab itu, kelompok ini juga disebut dengan Ithnā’ashariyyah. Lihat W. Madelung, *Encyclopedia of Islam: Second Edition*, “Imama,” (Leiden: E.J. Brill, 1986), 3: 1166-1169 ; S.H. Nasr, *Encyclopedia of Islam: Second Edition*, “Ithna’Ashariyya,” (Leiden: E.J. Brill, 1986); Etan Kohlberg, “From Imamiyya to Ithna’ashariyya,” *Bulletion of the School of Oriental and African Studies*, 39: 1976, 521-534; Al-Ḥasan Abū Mūsā al-Nawbakhtī, *Firaq al-Shī’ah*, (Beirut: Dar al-Adhwā’, 1984), 108-110.

yang dikodifikasi oleh ‘Uthmān Ibn ‘Affān tidak original. Hal itu berdasarkan pada beberapa alasan. Mereka mengatakan ada beberapa ayat yang hilang dari muṣḥaf tersebut. Mereka meyakini hal itu karena selama proses kompilasi, ‘Uthmān diduga menggunakan kekuatan politik dalam pengumpulan naskah al-Qur’ān untuk kepentingannya sendiri. Perintahnya untuk mengumpulkan beberapa *shuḥuf* utama dari para sahabat dan sahabiyyah dicurigai Shī’ah sebagai memiliki agenda lain. Banyak ayat penting dibakar melalui instruksinya.⁵⁶⁶ Alasan lain ketidakvalidan Muṣḥaf ‘Uthmānī adalah karena ayat-ayat yang hilang itu, tersebut di Muṣḥaf Fāṭimah dan ‘Alī ibn Abī Ṭālib.⁵⁶⁷ Kalangan Shī’ah yakin bahwa muṣḥaf milik keduanya berbeda versi dari yang lain.

Menurut al-Ya‘qūbī, jumlah ayat-ayat al-Qur’ān yang disusun oleh keduanya memiliki jumlah lebih banyak, jika dibandingkan dengan Muṣḥaf ‘Uthmānī. Lebih lanjut, mereka mengklaim bahwa ayat-ayat tambahan yang tidak tersedia di dalam Muṣḥaf ‘Uthmānī, akan diungkapkan di kemudian hari melalui kedatangan sosok seorang Imam Shī’ah, al-Imam Mahdi, sebelum Hari Kiamat.⁵⁶⁸

Dalam perjalanan waktu, terjadi dinamika di kalangan tokoh-tokoh Shī’ah kontemporer. Mereka mempertanyakan fakta sejarah

⁵⁶⁶ Dalam persoalan ini, Sejarawan Shī’ah, al-Ya‘qūbī, menjelaskan bahwa ‘Uthmān adalah seseorang yang paling bertanggung jawab menyebabkan keruntuhan validitas Muṣḥaf al-Qur’ān. Hal ini karena adanya instruksi untuk membakar seluruh muṣḥaf di luar versi yang dikumpulkan termasuk yang dimiliki oleh ‘Abd Allāh ibn Mas‘ūd. Namun, instruksi ini tidak diikuti olehnya. Menurut sejarawan ini, ‘Uthmān berselisih dengan beberapa sahabat lain; ‘Ammār ibn Yāsir, Miqdād, dan Abū Dhar. Mereka adalah orang-orang yang dekat dengan ‘Alī ibn Abī Ṭālib. Lihat Aḥmad ibn Abi Ya‘qub ibn Ja‘far ibn Waḥb, *Tārikh*, (Leiden: Brill, 1883), 1: 196-198.

⁵⁶⁷ Al-Kulaynī, *Uṣūl al-Kāfi*, (Beirut: Dār al-Murtadā, 2005), “Kitab Ṣahifah, Jafr, and Jami’a”, no. 1, 1: 171-174.

⁵⁶⁸ Muḥammad ibn Muḥammad al-Nu‘mān ibn al-Mu‘allim, *Al-Masāil al-Sarawīyyah*, ed. Saib ‘Abd al-Hamīd, (al-Mu’tamar al-Alamī Li alfiah al-Syaikh al-Mufid, 1992), 81.

bahwa al-Qur'an telah dikumpulkan oleh Abū Bakr dan ditulis ulang oleh 'Uthmān Ibn 'Affān, sehingga menjadi muṣḥaf utuh yang sampai kepada kita. Mereka menolak berbagai informasi dari ḥadīth dan rekam sejarah yang menginformasikan proses kodifikasi ini. Menurut mereka ḥadīth-ḥadīth itu bertentangan dan tidak akurat. Sebaliknya, mereka mengklaim penulisan al-Qur'an sudah tuntas selama periode kehidupan Nabi Muḥammad SAW. Sebelum beliau wafat, telah menginstruksikan 'Alī ibn Abī Ṭālib untuk mengkompilaskannya. Para sahabat lain yang menjadi sekretaris wahyu seperti Abd Allāh ibn Mas'ūd dan 'Ubay ibn Ka'b juga telah mengumpulkan al-Qur'an sebagai koleksi pribadi. Proses kodifikasi ini disetujui oleh Nabi SAW menjadi muṣḥaf yang sempurna.⁵⁶⁹ Dari gambaran ini, tampak evolusi pandangan tokoh Shī'ah dalam sejarah penyusunan al-Qur'an sejak generasi awal hingga kontemporer.

Salah satu konsep penting dalam tradisi Shī'ah adalah kepemimpinan tertinggi (*imāmah*). Para Imam mereka memiliki otoritas untuk mengklaim segala sesuatu yang menjadi keyakinan mereka. Kalangan Shī'ah meyakini mereka memiliki posisi yang tinggi setara dengan Nabi Muḥammad SAW, hanya saja mereka tidak mendapatkan wahyu. Menurut mereka, para Imam selalu dalam bimbingan Ilahi sehingga layak dikategorikan sebagai orang-orang yang sempurna nyaris tanpa salah. Siapapun yang tidak mempercayai mereka dan tidak mentaati fatwanya dianggap kafir, sebagaimana mereka menolak Rasūlullāh SAW.⁵⁷⁰

Selain itu, sebagian kaum Shī'ah ada yang berpendapat bahwa para Imam memiliki empat kitab suci utama; Zabur, Taurat, Injil, dan

⁵⁶⁹ Lihat argumen yang disampaikan oleh tokoh Shī'ah kontemporer seperti Muḥammad Ḥussein al-Shirāzī, *Mata Jumi'a al-Qur'an*, (Beirut: Markaz al-Rasūl al-A'zam, 1998), 16-17; al-Imam al-Khū'i, *al-Bayān Fī al-Tafsīr al-Qur'an*, (tanpa kota: Anwār al-Hudā, 1981), 250-251; Ja'far Murtaḍā al-'Āmilī, *Ḥaqāiq Hamah Ḥaula al-Qur'an*, (tanpa kota, al-Markaz al-Islāmī Li al-Dirāsāt, 2010), 110-112; Muḥammad Ḥusain 'Alī al-Saghīr, *Tārīkh al-Qur'an*, (Beirut: Dār al-Muarrīkh al-'Arabī, 1999), 81.

⁵⁷⁰ Wilferd Madelung, *El2*, 'imāmah', (Leiden: EJ Brill, 1986), 3: 1166.

al-Qur'ān.⁵⁷¹ Ayat-ayat al-Qur'ān yang sempurna hanya ada pada mereka. Sedangkan Kitab-kitab lain sampai kepada mereka, boleh jadi karena status kesucian mereka. Di tempat lain, di antara mereka juga meyakini para Imam memiliki akses pengetahuan pada dimensi alam ghaib dan berbagai peristiwa masa depan. Bahkan, mereka memiliki pengetahuan kapan akan tiba waktu kematian, sehingga dapat memilih untuk hidup atau mati.⁵⁷² Oleh karena itu, pengetahuan khusus yang dimiliki oleh 'Alī dan para Imam keturunannya adalah salah satu konsep sentral dalam aspek epistemologis Shi'ah,⁵⁷³ yang sangat berbeda dari doktrin kaum Sunni.

Mengenai Muṣḥaf 'Uthmānī, dalam perspektif Sunni, al-Qur'ān merupakan kitab suci otentik umat Islam. Naskah yang dikodifikasikan oleh 'Uthmān ibn 'Affān terdiri dari semua ayat yang diwahyukan kepada Nabi Muḥammad SAW.⁵⁷⁴ Pada masa beliau, 'Uthmān tidak hanya sebagai sahabat utama Nabi, tetapi juga sekretaris wahyu. Ia merupakan salah satu *ḥuffaẓ* (penghafal) al-Qur'ān. Ada sejumlah sahabat lain yang hafal al-Qur'ān sebelum masa kompilasinya seperti Zaid ibn Thābit, 'Ubay ibn Ka'b, 'Alī ibn Abi Tālib, 'Abd Allāh ibn Mas'ūd dan lainnya.⁵⁷⁵ Sahabat-sahabat itu adalah para sekretaris wahyu yang langsung dibawah bimbingan Nabi SAW. Mereka memiliki kepribadian yang hebat, integritas yang tinggi serta kemampuan dan keterampilan menulis. Oleh karena itu, dalam proses penyusunan al-Qur'ān, mereka berperan penting dalam

⁵⁷¹ Al-Kulaynī, *Uṣūl al-Kāfi*, Bab tentang Imam dan Kitab mereka, no.1, 1: 164.

⁵⁷² Ibid., 1: 186.

⁵⁷³ Franz Rosenthal, *the Triumphant of Knowledge: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, (Leiden: EJ Brill, 1971), 143.

⁵⁷⁴ Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abi Bakr Al-Qurtubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, ed. 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Muhsin al-Turki, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2006), 1:83; Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fi Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: Dar al-Fikr, tanpa tahun), 1: 59.

⁵⁷⁵ Lihat Muḥammad Mustafa al-Azami, *Kuttāb al-Nabī*, (Damaskus: al-Maktab al-Islāmī, 1978).

mengumpulkan ayat-ayat al-Qur'an yang tersebar di sekitar Madinah dan menuliskan untuk melestarikannya.

Dalam pembahasan ini, penulis bertujuan untuk menganalisis argumen al-Bāqillānī, tokoh penting Ash'ariyyah, yang menolak klaim Shī'ah Ithnā'ashariyyah mengenai kelemahan orisinalitas al-Qur'an pada Muṣḥaf 'Uthmānī. Selain itu, penulis juga bermaksud menggali argumen-argumen tokoh ini sebagai respon persoalan yang terjadi pada saat itu. Diskursus ini menunjukkan adanya kontribusi dalam pengembangan pemikiran Islam sebagai penjabaran prinsip Teologi Ash'ariyyah di awal perumusannya. Di sini, analisis penulis akan fokus pada argumen antitesa terhadap klaim Shī'ah tentang ketidakvalidan Muṣḥaf 'Uthmānī, karena menurut mereka terdapat beberapa surat al-Qur'an yang terabaikan. Diskusi dibawah ini akan mengulas beberapa isu al-Qur'an berkaitan dengan status Muṣḥaf 'Uthmānī, peran penting para sahabat dalam kodifikasinya, dan Varian Bacaan al-Qur'an (*al-Qirā'āh al-Sab'*).

C. Shī'ah dan Al-Qur'an

1. Muṣḥaf 'Uthmānī menurut Teolog Shī'ah

Sejumlah ulama Shī'ah kontemporer menyepakati keabsahan al-Qur'an yang ada saat ini.⁵⁷⁶ Mereka meyakini bahwa Muṣḥaf al-Qur'an bukanlah hasil kodifikasi yang dilakukan oleh 'Uthmān ibn 'Affān. Al-Khū'ī menyebutkan bahwa muṣḥaf yang berada di tangan kita saat ini, telah sempurna dan sama dengan Muṣḥaf al-Qur'an yang dikumpulkan pada masa Rasūlullāh SAW. Oleh sebab itu, mereka berkesimpulan muṣḥaf itu adalah otentik dan valid.⁵⁷⁷ Peran 'Uthmān

⁵⁷⁶ Muḥammad Ḥussein al-Shirāzī, *Matā Jumi'a al-Qur'an*, (Beirut: Markaz al-Rasūl al-A'zam, 1998), 16-17; Imam Muḥammad al-Shirāzī, *The Qur'an Made Simple*, terj. Salman Tawhidi, (Kuwait: Al-Ameen Foundation, 2004), bagian 28-30, 10: xxiv; al-Imam al-Khū'ī, *al-Bayān Fī al-Tafsīr al-Qur'an*, (tanpa kota: Anwār al-Hudā, 1981), 250-251.

⁵⁷⁷ al-Imam al-Khū'ī, *al-Bayān Fī al-Tafsīr al-Qur'an*, 251.

ibn ‘Affān, menurut mereka, hanya berusaha menyatukan bacaan al-Qur’ān yang akhirnya menyebabkan terjadi distorsi. Inilah sebab yang menjadikan al-Qur’ān tidak otentik.⁵⁷⁸

Kaum Shī‘ah Rāfiḍah generasi awal mengklaim bahwa Muṣḥaf ‘Uthmānī tidak sempurna karena terdapat sisa ayat-ayat yang terlewat berada di Muṣḥaf ‘Alī.⁵⁷⁹ Selama proses kodifikasi muṣḥaf, Khalifah ‘Uthmān menginstruksikan semua ayat yang dimiliki para sahabat waktu itu dimusnahkan atau dibakar. Khalifah juga memerintahkan umat Islam merujuk kepada muṣḥaf resmi hasil karya tim yang ditunjuk. Dari sini, para tokoh Shī‘ah mencurigai ‘Uthmān memiliki agenda tersembunyi di balik instruksinya.⁵⁸⁰ Al-Ṭabarsī (599 H/ 1202-3 M) dalam pernyataannya melaporkan bahwa ‘Alī ibn Abī Ṭālib mengatakan:

*“... dan aku sibuk menuliskan Kitābullah, sampai aku mengumpulkannya. Ini adalah kitab milikku, terdiri dari (ayat-ayat) yang lengkap tidak ada yang terlewat.”*⁵⁸¹

Informasi ini menjelaskan ketika Alī menyelesaikan pemakaman Nabi SAW, ia kemudian melakukan penulisan al-Qur’ān untuk koleksi pribadi. Muṣḥaf ini berisi ayat-ayat lengkap yang diajarkan oleh Rasūlullāh SAW kepada para sahabat. Lebih lanjut, al-Ṭabarsī menambahkan selama proses kodifikasi yang dilakukan oleh ‘Uthmān ibn ‘Affān ada beberapa ayat hilang tercecce dimakan seekor sapi. Hal ini menyebabkan muṣḥaf menjadi tidak lengkap sebagaimana yang diwahyukan kepada Rasul SAW.⁵⁸² Tampak dari informasi ini, al-Ṭabarsī cenderung menekankan kevalidan hanya terdapat pada Muṣḥaf ‘Alī ibn Abī Ṭālib saja, sementara muṣḥaf hasil kodifikasi

⁵⁷⁸ Ibid., 258.

⁵⁷⁹ Al-Kulaynī, *Uṣūl al-Kāfi*, Bab tentang *Shahīfah, Jafr, and Jamī‘ah*, no. 6, 2: 171.

⁵⁸⁰ Aḥmad ibn Abi Ya‘qūb ibn Ja‘far ibn Wahb, *Tārīkh*, (Leiden: Brill, 1883), 1: 196-198.

⁵⁸¹ Abū Maṣṣūr Aḥmad ibn ‘Alī ibn Abī Ṭālib al-Ṭabarsī, *Kitāb al-Iḥtijāj*, (tanpa kota: Intisyārāt al-Syarīf al-Riḍā, 1960), 1: 203.

⁵⁸² Ibid.

‘Uthmān menyisakan keteledoran karena melewatkan beberapa ayat yang tersebar di kota Madinah yang disebabkan oleh beberapa hal.

Al-Kulaynī (w. 939 H/ 940 M), salah satu tokoh Shī’ah generasi awal, dalam *al-Kāfi* mencatat sejumlah riwayat yang menyatakan bahwa Muṣḥaf ‘Uthmānī tidak original. Menurutnya, satu-satunya al-Qur’ān yang benar diriwayatkan oleh para Imam Shī’ah. Dia menolak siapapun yang mengklaim dapat mengumpulkan al-Qur’ān dan menganggap orang tersebut telah berdusta. Hanya ‘Alī ibn Abī Ṭālib dan para Imam yang memiliki kapasitas itu. Sebagaimana ia ungkapkan dalam pernyataan berikut ini:

عن جابر قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: ما ادعى أحد من الناس أنه جمع القرآن كله كما أنزل إلا كذاب وما جمعه وحفظ كما نزله الله تعالى إلا على بن أبي طالب عليه السلام والأئمة من بعده عليهم السلام.

“... dari Jābir yang mengatakan bahwa ia mendengar Abū Ja’far berkata: Tidak seorang pun dari manusia yang mengklaim telah mengumpulkan seluruh al-Qur’ān (dalam bentuk kitab) sebagaimana diturunkan. Jika ada yang mengajukan klaim seperti itu, maka dia pembohong. Tidak ada satu orangpun yang mengumpulkan Kitab Suci ini dan hafal sebagaimana Allah wahyukan kecuali ‘Alī ibn Abī Ṭālib dan para Imam setelahnya.”⁵⁸³

Lebih lanjut, seorang Teolog Shī’ah lain, al-Mufid (w. 413 H/ 1022 M), menggarisbawahi klaim di atas dan menyetujui status al-Qur’ān yang dianggap tidak lengkap, seperti yang dinyatakannya dalam *Awāil al-Maqālāt*:

إن الأخبار قد جاءت مستفيضة عن أئمة الهدى من آل محمد (ص) باختلاف القرآن وما أحدثه بعض الظالمين فيه من الحذف والنقصان فأما القول في التأليف

⁵⁸³ Al-Kulaynī, *Uṣūl al-Kāfi*, Bab Pengumpulan al-Qur’ān, no. 1, 1: 165.

فالموجود يقضى فيه بتقديم المتأخر وتأخير المتقدم ومن عرف النسخ والمنسوخ
والمكي والمدني...

“Sungguh banyak informasi dari para Imam keluarga Nabi SAW dengan berbagai macam al-Qur’ān dan yang telah dimunculkan oleh beberapa kaum tiran. Di dalamnya berisi distorsi dan kekurangan. Muṣḥaf yang ada terdiri dari kekusutan (ayat) dalam hal kronologis, yang menghapus (nāsikh) dan yang dihapus (mansūkh), serta makiyah dan madaniyyah...”⁵⁸⁴

Dari laporan-laporan di atas, kita dapat menyimpulkan secara umum pandangan kaum Shī’ah Rāfiḍah yang menyatakan sahabat-sahabat selain ‘Alī ibn Thālib, tidak mampu menghafal semua ayat al-Qur’ān yang diwahyukan kepada Nabi SAW. ‘Uthmān ibn ‘Affān termasuk di antara yang disebutkan sehingga Shī’ah Rāfiḍah menganggapnya tidak memiliki otoritas mengumpulkan dan mengkodifikasi muṣḥaf karena tidak memiliki kelengkapan hafalan al-Qur’ān.

Selain itu, kaum Rāfiḍah juga berpendapat bahwa muṣḥaf al-Qur’ān bukanlah merupakan hasil kodifikasi para sahabat, akan tetapi hasil dari kompilasi ‘Alī ibn Abī Ṭālib dan para Imam setelahnya. Al-Kulaynī merinci pembagian empat divisi di mana al-Qur’ān berada; *pertama* adalah milik Shī’ah, *kedua* milik musuh-musuh mereka, *ketiga* tentang tradisi (*sunnah*) dan perumpamaan (*amtāl*), dan keempat tentang hukum (*farāidh wa aḥkām*).⁵⁸⁵ Pembagian yang dibuat mengilustrasikan keterbatasan setiap kelompok dalam

⁵⁸⁴ Muḥammad ibn Muḥammad al-Nu’mān ibn al-Mu’allim, *Awāil al-Maqālāt*, ed. Ibrahim al-Ansari, (tanpa kota: al-Mu’tamar al-‘Alamī Li alfiah al-Syaikh al-Mufid, 1992), 80-81.

⁵⁸⁵ Al-Kulaynī, *Uṣūl al-Kāfi*, Bab Kitāb al-Nawādir, no. 4, 2: 822.

memiliki ayat al-Qur'ān,⁵⁸⁶ karena yang dimiliki oleh setiap kelompok hanyalah sepertiga darinya. Oleh karena itu, tidak mungkin bagi kelompok tertentu untuk mengklaim bahwa ia memiliki al-Qur'ān yang utuh. Dengan cara pandang ini, dapat disimpulkan bahwa kaum Shī'ah meyakini ayat-ayat al-Qur'ān tidak berada di satu tempat atau komunitas tertentu, namun tersebar di berbagai kelompok. Dari sini akan terungkap kesempurnaan al-Qur'ān di kemudian hari, dengan kedatangan Imam terakhir yang masih ghaib dari salah satu dua belas Imam sebelum Hari Kiamat.⁵⁸⁷

Salah satu tokoh penting generasi awal Shī'ah, al-Shaikh al-Ṣadūq (w. 381 H/ 991-992 M) menegaskan wahyu dalam 17.000 ayat, melalui Malaikat Jibrīl diwahyukan kepada Nabi SAW.⁵⁸⁸ Namun, dia mengklaim bahwa ayat-ayat itu dikeluarkan dari muṣḥaf koleksi 'Alī ibn Abī Ṭālib sebagaimana tercantum di bawah ini:

"Amirul Mukminin ('Alī), ketika ia mengumpulkan al-Qur'ān dan membawanya, berkata kepada mereka: ini adalah Kitab Allah, Tuhanmu, seperti yang diturunkan kepada Nabimu"; "tidak ada satu kata pun yang ditambahkan atau dihilangkan darinya". Mereka berkata: "kita tidak membutuhkannya; kami memiliki apa yang anda miliki". Jadi dia ('Alī) kembali mengatakan: "Tetapi mereka melemparkannya ke belakang punggung mereka membeli dengan sedikit keuntungan..."".⁵⁸⁹

Penyebaran jumlah ayat-ayat Al-Qur'ān sebagaimana diklaim di

⁵⁸⁶ Al-Majlisi (w. 1698 M) membantah informasi tersebut. Lihat al-Majlisi, *Mir'āt al-Uqūl*, ed. Hasyim al-Rasuli, (Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1983), 4 :517.

⁵⁸⁷ Muḥammad ibn Muḥammad al-Nu'mān ibn al-Mu'allim, *al-Masā'il al-Sarawīyyah*, (tanpa kota, Al-Mu'tamar al-'Alamī Li alfiyyah al-Syaikh al-Mufid, 1992), 81.

⁵⁸⁸ Al-Shaikh al-Ṣadūq, *A Shi'ite Creed*, terj. Asaf. AA Fyzee, (Tehran: World Organization For Islamic Services, 1982), 78.

⁵⁸⁹ Ibid., 79.

atas oleh al-Kulaynī,⁵⁹⁰ telah dikembangkan oleh al-Ṣadūq dan kemudian diikuti oleh tokoh-tokoh Shī'ah lainnya.

Al-Mufid (w. 413 H/ 1022 M), salah satu Teolog Shī'ah, berusaha mengembangkan pemikiran al-Kulaynī dalam menolak orisinalitas Muṣḥaf 'Uthmānī. Dia meyakini meskipun ayat-ayat yang terkumpul dalam satu muṣḥaf adalah wahyu dari Allah SWT dan bukan ucapan manusia, namun ini disusun tidak lengkap oleh 'Uthmān Ibn 'Affān. Hal ini dikarenakan beberapa sebab; 1) penyusun boleh jadi lupa beberapa ayat al-Qur'ān, 2) ia sengaja menghilangkan dan menambahkan ayat,⁵⁹¹ 3) ia memiliki pengetahuan yang terbatas tentang ayat-ayat al-Qur'ān, dan 4) ia ragu-ragu dalam proses pengumpulannya.⁵⁹² Menurut al-Mufid, Muṣḥaf 'Uthmānī tidak terdiri dari distorsi seperti yang utarakan oleh beberapa tokoh Shī'ah lain, hanya saja itu tidak memiliki ayat-ayat yang telah disusun oleh 'Alī.⁵⁹³ Oleh sebab itu, para pemimpin Shī'ah (*Imām*) memerintahkan untuk membaca apa yang ada di antara dua sampul Muṣḥaf 'Uthmānī tanpa mengklaim penambahan dan pengurangan ayat-ayat sampai kemunculan *al-qā'im*, seorang Imam yang akan membacakan seluruh ayat-ayat yang ada dalam susunan Muṣḥaf 'Alī ibn Abī Ṭālib.⁵⁹⁴

Klaim lebih lanjut dari kaum Shī'ah dipertegas oleh Ibrāhīm al-Qummī (w. 329 H/ 940 M), salah satu Mufasssir otoritatif generasi awal. Dia menyebutkan sejumlah ayat dalam Muṣḥaf 'Uthmānī telah ditinggalkan. Di antara contohnya Q.S. Āli-Imrān [3]: 33,⁵⁹⁵ Q.S. al-

⁵⁹⁰ 'Alī ibn al-Hakam meriwayatkan dari Hishām ibn Salim dari Abū 'Abd Allāh berkata: "Sesungguhnya al-Qur'ān yang telah diwahyukan oleh Jibril kepada Muḥammad SAW ada 17.000 ayat". Lihat al-Kulaynī, *Uṣūl al-Kāfi*, Bab tentang Kitab al-Nawādir, no. 29, 2: 350.

⁵⁹¹ Al-Mufid, *Al-Masā'il al-Sarawīyyah*, 77.

⁵⁹² Ibid., 79.

⁵⁹³ Al-Mufid, *Awā'il al-Maqālāt*, 81-82.

⁵⁹⁴ Al-Mufid, *Al-Masā'il al-Sarawīyyah*, 81.

⁵⁹⁵ 'Abū al-Ḥasan 'Alī Ibrahim al-Qummī, *al-Tafsīr al-Qummī*, ed. Tayyib al-Jaza'iri, (Qum: Dār al-Kitāb li al-Tibā'ah wa al-Nashr, tanpa tahun), 1: 100.

An‘ām [6]: 93,⁵⁹⁶ Q.S. al-Shu‘arā’ [26]: 227,⁵⁹⁷ dan lainnya. Istilah “Alī Muḥammad ’ (keluarga Muḥammad) telah dikeluarkan dari ayat-ayat ini, yang seharusnya disebutkan. Dia menegaskan bahwa penyebutannya memang berasal dari Allah SWT, sehingga ketika dikeluarkan menjadi sebuah kesalahan.

Perspektif ini besar kemungkinan mempengaruhi sejumlah Mufasssir Shī‘ah berikutnya; al-‘Ayyāshī (w. 320 H/ 932 M),⁵⁹⁸ al-Bahrānī (w. 1107 H/ 1696 M),⁵⁹⁹ al-Ṭūsī (w. 460 H/ 1067 M),⁶⁰⁰ al-Kāshānī (1075 H/ 1505 M),⁶⁰¹ dan al-Ṭabarsī (548 H/ 1153 M).⁶⁰² Tafsiran mereka pada ayat-ayat al-Qur‘ān tampak cenderung dikaitkan dengan beberapa aspek pada diri ‘Alī dan hak-haknya, keluarga, otoritas (*wilāyah*), dan kepemimpinan (*imāmah*). Penting untuk dicatat bahwa para penafsir itu boleh jadi tampaknya memiliki agenda khusus untuk mempromosikan wacana intelektual sebagai dasar gerakan Shī‘ah melalui kitab-kitab tafsir yang mereka susun. Selain itu, kebanyakan dari mereka juga lebih banyak dipengaruhi oleh latar belakang lingkungan dan sosial-budaya yang terjadi saat mereka menafsirkan al-Qur‘ān.⁶⁰³ Untuk tujuan ini, mereka memiliki kesempatan melalui media penafsiran al-Qur‘ān dalam menjelaskan prinsip-prinsip keyakinan teologi Shī‘ah kepada para pembacanya.

⁵⁹⁶ Ibid, 1: 211.

⁵⁹⁷ Ibid, 2: 125.

⁵⁹⁸ Abū al-Naṣr Muḥammad ibn Mas‘ūd ibn Ayyāshī, *Tafsīr al-Ayyāshī*, ed. Sayyid Hasyim al-Rasuli, (Beirut: Muassasa al-‘Alami li al-Matbū‘āt, 1991).

⁵⁹⁹ Sayyid Hāshim al-Bahrānī, *Al-Burhān Fī Tafsīr al-Qur‘ān*, (Beirut: Muassasa al-Wafā, 1983).

⁶⁰⁰ Abū Ja‘far Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Ṭūsī, *Al-Tibyān Fī Tafsīr al-Qur‘ān*, ed. Aḥmad Habib Qasir al-‘Āmilī, (Beirut: Dār Ihyā al-Turāth al-Arabī, tanpa tahun).

⁶⁰¹ Muhsin Faid al-Kashshānī, *al-Shāfi Fī Tafsīr al-Qur‘ān*, ed. Zahra, (Beirut: Muassasah al-‘Alami li al-Matbū‘ah, tanpa tahun).

⁶⁰² Abū ‘Alī al-Fadl ibn al-Hasan al-Ṭabarsī, *Majma‘ al-Bayān Fī al-Tafsīr al-Qur‘ān*, (Beirut: Dār al-Ulūm, tanpa tahun).

⁶⁰³ ‘Abd Allāh Saeed, *The Qur‘an: Introduction*, (New York: Routledge, 2008), 196.

Sarjana Shī'ah kontemporer Muḥammad Hussaynī al-Shīrāzī (w. 1422 H/ 2001 M) juga berpendapat tentang kelemahan validitas Muṣḥaf 'Uthmānī. Baginya, semua koleksi pribadi muṣḥaf yang ada di tangan para sahabat telah rusak. Kondisi ini dialami hampir semua orang. Beberapa di antaranya hancur, sementara lainnya tidak lengkap. Ibarat beberapa banyak siswa yang mencoba mengumpulkan perkataan seorang guru, mereka berselisih satu sama lain, karena tidak mendapatkan dokumen ucapannya. Sementara ada sebagian lainnya yang dapat mengumpulkannya secara utuh. Hal yang sama terjadi dengan al-Qur'ān. Beberapa orang sahabat memiliki muṣḥaf koleksi pribadi yang mereka dapatkan dari Nabi Muḥammad SAW.⁶⁰⁴ Menurut al-Shīrāzī, isi muṣḥaf-muṣḥaf itu berlainan, karena mereka tidak dibimbing langsung oleh Nabi SAW dalam proses pewahyumannya. Berbeda dengan yang dialami 'Alī ibn Abī Ṭālib, muṣḥaf koleksinya merupakan hasil dari pengawasan, bimbingan dan wasiat Rasūlullāh SAW. Oleh karena itu, menurutnya otentik dan berisi lengkap semua ayat-ayat al-Qur'ān, meskipun kondisinya saat ini sudah tidak ada.⁶⁰⁵

Beberapa Orientalis tertarik melakukan kajian sejarah al-Qur'ān. Mereka melakukan penelitian mengenai latar belakang penyusunan al-Qur'ān dengan berbagai metode yang menghasilkan beragam kesimpulan. Di antaranya Richard Bell, Montgomery Watt,⁶⁰⁶ Thomas

⁶⁰⁴ Muḥammad Ḥussein al-Shīrāzī, *Matā Jumi'a al-Qur'ān*, (Beirut: Markaz al-Rasūl al-A'Dam, 1998), 31-32.

⁶⁰⁵ Abū Mansur Aḥmad ibn 'Alī ibn Abī Ṭālib al-Ṭabarsī, *Kitāb al-Iḥtijāj*, 1: 205-208.

⁶⁰⁶ Montgomery Watt, *Bell's Introduction to the Quran*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970), 56.

Patrick Hughes,⁶⁰⁷ Michael Cook,⁶⁰⁸ dan Wansbrough.⁶⁰⁹ Mereka melakukan penelitian pada beberapa aspek, di antaranya pada metode bagaimana para sahabat Nabi SAW melakukan penulisan hingga proses kodifikasi. Hasil studi Bell, Watt dan Hughes, menyimpulkan bahwa Muṣḥaf yang dikodifikasi oleh ‘Uthmān ibn ‘Affān adalah otentik dan dapat menjadi rujukan.⁶¹⁰

Sebaliknya, beberapa Orientalis lain menegaskan bahwa Muṣḥaf ‘Uthmānī dinyatakan tidak lengkap, dan tidak sah menjadi rujukan umat Islam. Menurut mereka, semua riwayat berkaitan dengan sejarah koleksi muṣḥaf ini hanya dibuat beberapa orang selama abad kedua hijrah. Di antara yang menekankan pandangan ini adalah John Wansbrough.⁶¹¹ Dalam studinya tentang sejarah al-Qur’ān, ia menerapkan metode studi Bibel yang digunakan untuk mempelajari kitab Suci Kristen dan Ibrani dengan menempatkan al-Qur’ān sebagai sebuah karya sastra. Dengan menerapkan kritik teks, ia menganalisis sejarah Islam dan merekonstruksi asal-usul ajarannya. Ia mengungkapkan bahwa kita tidak tahu apa yang sebenarnya terjadi dalam sejarah selama satu periode tertentu. Karena itu, mustahil bagi kita untuk mengutip sejarah Islam dan sumber-sumbernya, karena ini merupakan prinsip kepercayaan mereka.⁶¹² Melalui upaya itu, tampaknya tujuan utama dia adalah bukan untuk mengetahui kapan

⁶⁰⁷ Thomas Patrick Hughes, *Dictionary of Islam: New Edition*, (New Delhi: Cosmo Publication, 2004), 2: 502.

⁶⁰⁸ Michael Cook, *The Koran: a Very Short Introduction*, (Oxford: Oxford University Press, 2000), 125.

⁶⁰⁹ John Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Method of Scriptural Interpretation*, (Oxford: Oxford University Press, 1977).

⁶¹⁰ Thomas Patrick Hughes, *Dictionary of Islam: New Edition*, (New Delhi: Cosmo Publication, 2004), 2: 502; Montgomery Watt, *Bell's Introduction to the Quran*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970), 56.

⁶¹¹ Mohammad Nasrin Mohammad Nasir, "A Critique of John Wansbrough's Methodology and Conclusions," *al-Shajarah*, 13 (2008), 96.

⁶¹² Ibid.

al-Qur'ān disusun oleh para sahabat, tetapi ia bertujuan untuk menentukan kapan dan bagaimana al-Qur'ān datang untuk diterima dan dianggap sebagai kitab suci.⁶¹³ Pendekatan ini memiliki beberapa kemiripan dengan yang dilakukan oleh Orientalis lain seperti Michael Cook, Patricia Crone, dan Andrew Rippin.⁶¹⁴

2. Al-Qur'ān Versi Shī'ah

Setelah membahas penolakan kaum Shī'ah terhadap Muṣḥaf 'Uthmānī, kita beralih untuk menyajikan al-Qur'ān versi mereka. Berdasarkan sumber dari kalangan Shī'ah Ithnā'ashariyyah generasi awal, mereka mempromosikan muṣḥaf hasil koleksi pribadi yang disusun oleh putri Nabi, Fāṭimah, dan 'Alī ibn Abī Ṭālib. Namun, sayangnya koleksi itu tidak tersedia sampai sekarang. Untuk itu, akan datang seseorang kepada kaum Muslimin yang mengungkapkan semua isi al-Qur'ān di akhir zaman menjelang datangnya Hari Kiamat, yang dilakukan oleh Imam Mahdi *al-muntaẓar*, Imam terakhir Shī'ah Imamiyyah.⁶¹⁵

Al-Kulaynī di dalam *Ushūl al-Kāfi* melaporkan beberapa narasi khusus tentang judul tiga helai lembaran berbeda; *Jafrāh*, *Jami'ah*, dan Muṣḥaf Fāṭimah. Menurutnya, *Jafrāh* adalah wadah terbuat dari kulit yang terdiri atas pengetahuan para nabi dan penasehat, serta pengetahuan para Ilmuan Bani Israel.⁶¹⁶ Sedangkan *Jami'ah* adalah

⁶¹³ Michael Cook, Orientalis dari Inggris, juga menyimpulkan hanya satu mushaf yang ada dalam sejarah Islam, ini menunjukkan bentuk otoritas dari pemerintah saat itu. Lihat *The Koran: a Very Short Introduction*, (Oxford: Oxford University Press, 2000), 125.

⁶¹⁴ Mohammad Nasrin Mohammad Nasir, "A Critique of John Wansbrough's Methodology and Conclusions," 87.

⁶¹⁵ Muḥammad ibn Muḥammad al-Nu'mān ibn al-Mu'allim, *Al-Masā'il al-Sarawīyyah*, ed. Saib 'Abd al-Hamid, (al-Mu'tamar al-Alamī Li alfiah al-Syaikh al-Mufid, 1992), 81.

⁶¹⁶ Muḥammad Sāliḥ al-Māzandarānī dalam *Sharḥ Uṣūl al-Kāfi* menerangkan secara detail makna kata *al-jafr*. Ia menjelaskan bahwa itu terdiri dari 28 jilid. Setiap

gulungan kertas dengan panjang tujuh puluh meter milik Rasūlullāh SAW, yang berisi instruksi beliau untuk ‘Alī ditulis dengan tangannya sendiri. Ini juga terdiri dari semua perintah dan larangan, serta semua hal yang dibutuhkan oleh manusia. Al-Kulaynī mengatakan bahwa Muṣḥaf Fāṭimah terdiri dari ayat-ayat yang diwahyukan oleh Malaikat Jibrīl AS kepadanya dan ditulis oleh ‘Alī ibn Abī Ṭālib, sebagaimana dinyatakan al-Kulaynī di bawah ini:

...وكان جبريل عليه السلام يأتيها فيحسن عزاءها على أبيها ويطيب نفسها
يخبرها عن أبيها ومكانه ويخبرها بما يكون بعدها في ذريتها. وكان علي يكتب ذلك
فهذا مصحف فاطمة عليه السلام.

...Jibrīl akan datang untuk memberikan hiburan kepadanya karena kematian ayahnya. Jibrīl akan menenangkan jiwanya. Dia memberitahu tentang ayah dan tempatnya serta peristiwa masa depan dan apa yang akan terjadi pada anak-anaknya. Pada saat yang sama ‘Alī akan menuliskan semua hal tersebut dan itu adalah muṣḥaf milik Fāṭimah RA.⁶¹⁷

Para tokoh Shī‘ah generasi awal juga mengklaim Muṣḥaf ‘Alī adalah satu-satunya versi al-Qur’ān yang sempurna. Selama hidupnya, ‘Alī ibn Abī Ṭālib selalu dipandu dan diarahkan oleh Nabi Muḥammad SAW dalam berbagai urusan. Dalam sebuah riwayat disebutkan oleh al-Ṭabarsī menurutnya Abū Dhar mengatakan bahwa Nabi Muḥammad SAW meninggal, ‘Alī ibn Abī Ṭālib mengumpulkan al-

jilidnya ada 20 halaman, setiap halaman 28 baris. Setiap baris 28 ayat, dan setiap ayat ada 4 huruf. Huruf-huruf itu terdiri dari beberapa aspek. Yang pertama adalah tentang jumlah bagian-bagian, yang kedua adalah jumlah halaman, yang ketiga adalah jumlah baris, dan yang terakhir adalah jumlah ayat. Istilah ‘*al-jafī*’ diambil dari ayat ke-20 baris ke 27, halaman ke-16 bagian ketiga. Lihat *Sharḥ Uṣūl al-Kāfi*, (Tehran: al-Maktaba al-Islāmiyya, tanpa tahun), 5: 386.

⁶¹⁷ Al-Kulaynī, *Uṣūl Al-Kāfi*, 1: 173-174.

Qur'ān. Dia kemudian pergi ke komunitas kaum Anṣār dan Muhājirin menunjukkan koleksi al-Qur'ān miliknya, sambil mengatakan bahwa usahanya merupakan pesan (*washiyyah*) dari Rasūlullāh SAW.

Ketika Abū Bakr membaca Muṣḥaf 'Alī, beliau menemukan penghinaan (*faḍā'ih*) bagi beberapa kalangan kaum muslimin, karena kesalahan mereka dalam menyusun al-Qur'ān. Kemudian, 'Umar mengakui beberapa ayat telah ditinggalkan dari Muṣḥaf Abū Bakar, salah satunya adalah tentang penghinaan terhadap Muhājirin dan Anṣār. Mengenai hal itu, 'Umar lebih lanjut mengatakan kepada Zaid agar memberitahu Khālid ibn al-Walīd untuk membunuh 'Alī ibn Abī Ṭālib. Rencana inipun gagal dijalankan. Kemudian, pada saat 'Umar ibn al-Khaṭṭāb menjadi khalifah, ia kembali meminta 'Alī memberikan muṣḥafnya untuk digabungkan dengan muṣḥaf yang dikumpulkan Abū Bakr. Namun, 'Alī menolak karena menurutnya koleksi itu dikhususkan bagi mereka yang disucikan (*muṭṭahharūn*) dan mendapatkan wasiat (*awshiyā'*) dari keturunan keluarga Rasūlullāh SAW. Adapun muṣḥaf yang sempurna dan lengkap akan diturunkan di kemudian hari dengan kebangkitan seorang Imam keturunan 'Alī ibn Abī Ṭālib.⁶¹⁸ Informasi ini besar kemungkinan yang diyakini sebagai Muṣḥaf al-Qur'ān versi kalangan Shī'ah.

Secara historis, versi Muṣḥaf Shī'ah juga dipertegas oleh seorang sejarawan mereka. Al-Ya'qūbī menyatakan bahwa 'Alī telah menyusun al-Qur'ān dan menunjukkannya kepada Nabi Muḥammad SAW. Muṣḥaf ini dibagi menjadi tujuh bagian; pertama adalah *al-Baqarah*, *Yūsuf*, *al-Ankabūt*, *al-Rūm*, *Lukmān*, *al-Sajadah*, *al-Dzāriyāt*, *al-Dahr*, *al-Nāziāt*, *al-Takwīr*, *al-Infithār*, *al-Insyiqāq*, *al-A'lā*, dan *al-Bayyinah*. Ini terdiri dari 886 ayat dan 16 surat, yang disebut bab *al-Baqarah*. Bagian kedua adalah *Āli Imrān*, *Hūd*, *al-Ḥajj*, *al-Ḥijr*, *al-Aḥzāb*, *al-Dukhān*, *al-Rahmān*, *al-Ḥāqqah*, *al-Mā'arij*, *Abasa*, *al-Syams*, *al-Dhuḥā*, *al-Qadr*, *al-Zalzalah*, *al-Humazah*, *al-Fīl*, dan *al-Quraish*. Ini

⁶¹⁸ Abū Mansur Aḥmad ibn 'Alī ibn Abī Ṭālib al-Ṭabarsī, *Kitāb al-Ihtijāj*, 1: 205-208.

disebut dengan bagian *Āli Imrān*, yang terdiri dari 886 ayat dan 15 surat. Bagian ketiga adalah *al-Nisā*, *al-Naḥl*, *al-Mu'minūn*, *Yāsin*, *al-Syūrā*, *al-Wāqī'ah*, *al-Mulk*, *al-Muddathir*, *al-Mā'un*, *al-Lahab*, *al-Ikhlās*, *al-'Ashr*, *al-Qāri'ah*, *al-Burūj*, *al-Zaitūn*, dan *al-Naml*. Ini disebut bagian *al-Nisā'*, yang terdiri dari 886 ayat dan 17 surat. Bagian keempat adalah *al-Mā'idah*, *Yūnus*, *Maryam*, *al-Syu'arā*, *al-Zukhrūf*, *al-Ḥujurāt*, *Qāf*, *al-Qamar*, *al-Mumtaḥanah*, *al-Tāriq*, *al-Balad*, *al-Inshirah*, *al-'Adiyāt*, *al-Kauthar*, dan *al-Kāfirūn*. Ini disebut bagian *al-Mā'idah*, yang terdiri dari 886 ayat dan 15 surat. Bagian kelima adalah *al-An'ām*, *al-Isrā'*, *al-Anbiyā'*, *al-Furqān*, *al-Qashas*, *Fushillat*, *al-Mujadilah*, *al-Hashr*, *al-Jum'ah*, *al-Munāfiqūn*, *al-Qalam*, *Nuh*, *al-Jinn*, *al-Mursalāt*, *al-Dhuḥā*, dan *al-Takātsur*. Ini disebut bagian *al-An'ām*, yang terdiri dari 886 ayat dan 16 surat. Bagian keenam adalah *al-A'rāf*, *Ibrāhīm*, *al-Kahf*, *al-Nūr*, *Ṣād*, *al-Zumar*, *al-Jātsiyah*, *Muḥammad*, *al-Ḥadīd*, *al-Muzammil*, *al-Qiyāmah*, *al-Nabā'*, *al-Ghāshiyah*, *al-Fajr*, *al-Lail*, dan *al-Nashr*. Ini disebut bagian *al-A'rāf*. Ini terdiri dari 886 ayat dan 16 surat. Bagian ketujuh terdiri dari *al-Anfāl*, *al-Tawbah*, *Tāhā*, *al-Fāthir*, *al-Shaffāt*, *al-Aḥqāf*, *al-Fath*, *al-Thūr*, *al-Najm*, *al-Qaf*, *al-Taghabun*, *al-Thalaq*, *al-Muṭaffifin*, *al-Falaq*, dan *al-Nas*. Ini disebut bagian *al-Anfāl*, dan terdiri dari 886 ayat dan 16 surat.

Versi muṣṣhaf ini, menurut al-Ya'qūbī dikumpulkan oleh 'Alī dan dirujuk sebagai muṣṣhaf resmi golongan Shī'ah.⁶¹⁹ Informasi ini mengarah pada kemungkinan bahwa penyusunan muṣṣhaf ini tidak diketahui oleh sahabat-sahabat Nabi SAW yang lain kecuali 'Alī ibn Abī Ṭālib sendiri. Selain itu, jumlah surat-surat ini tampak tidak valid sesuai yang diklaim oleh sejarawan tersebut. Tidak heran, hal ini menyisakan berbagai persoalan validitas informasi bagi orang-orang

⁶¹⁹ Mushaf ini terdiri dari tujuh bagian dengan susunannya masing-masing. Lihat al-Ya'qūbī, *Tārīkh*, 2: 152-154.

di luar Shī'ah.⁶²⁰

3. Pandangan Shī'ah Terhadap Para Sahabat Nabi SAW

Sekilas diskusi di atas membahas ketidaksempurnaan Muṣḥaf 'Uthmānī yang diklaim oleh kalangan Shī'ah. Tentu saja hal ini berkaitan erat dengan persoalan integritas para sahabat yang telah berjasa mengumpulkan dan menyusun al-Qur'ān pada era awal generasi Islam yang langsung mendapat bimbingan dari Rasūlullāh SAW.

Dalam ajaran Shī'ah terdapat prinsip bahwa tidak semua sahabat Rasūlullāh SAW boleh memberikan informasi. Di antara yang boleh diterima informasinya adalah yang setia dan dekat dengan 'Alī ibn Abī Ṭālib. Mereka sejak awal mengakui bahwa 'Alī adalah khalifah yang layak menggantikan Nabi SAW dan selalu respek kepadanya dan keluarganya. Para sahabat ini adalah Abū Dhar al-Gifārī, Salmān al-Fārisī, Miqdād ibn 'Amr, dan 'Ammār ibn Yāsir.⁶²¹ Menurut al-Ṭūsī, mereka merupakan orang-orang yang selamat pasca wafat Rasūlullāh SAW, sementara sahabat yang lain berubah menjadi murtad. Sebagaimana diriwayatkan berikut ini:

عن أبي جعفر عليه السلام قال: كان الناس أهل الردة بعد النبي صلى الله عليه
السلام إلا ثلاثة فقلت: ومن الثلاثة فقال: المقداد بن الأسود وأبوذر الغفاري وسلمان
الفارسي...

dari Abū Ja'far AS mengatakan bahwa semua orang (sahabat) menjadi murtad dari Islam kecuali tiga dari mereka. Saya bertanya: 'siapa tiga orang ini? Dia menjawab: 'Miqdād ibn al-'Aswad, Abū Dhar

⁶²⁰ Jumlah surat-surat yang disebutkan oleh al-Ya'qūbī, jika dihitung secara rinci pada beberapa bab (*juz'*) ada yang tidak sesuai antara jumlah dan surat yang disebutkan.

⁶²¹ Al-Ṭūsī, *Tafsīr al-Ayyāshī*, 223; al-Ya'qūbī, *Tārikh*, 2: 196-201.

*al-Gifārī, dan Salmān al-Fārisī...'*⁶²²

Ketiga sahabat ini akan bersama 'Alī ibn Abī Tālib pergi ke surga, sedangkan yang lain tidak memiliki jaminan masuk ke dalamnya, terutama tiga khalifah; Abū Bakr, 'Umar ibn al-Khaṭṭāb dan 'Uthmān Ibn 'Affān.⁶²³ Di tempat lain, diriwayatkan juga bahwa ketiga sahabat itu memiliki kelebihan masing-masing. Abū Dhar dapat berkomunikasi dengan Nabi SAW dan Malaikat Jibrīl AS.⁶²⁴ Miqdād memiliki posisi yang spesial dalam komunitas Muslim. Statusnya ibarat kata '*alif*' yang disandingkan dengan seluruh surat al-Qur'ān,⁶²⁵ yakni menempati posisi yang strategis. Sementara Salmān memiliki pengetahuan luas, yang dapat meliputi segalanya, seolah-olah ia lautan penuh air yang tidak akan kering selamanya.⁶²⁶ Singkatnya, kaum Shi'ah mengklaim bahwa ketiga sahabat ini adalah orang-orang yang dekat kepada 'Alī sebagai seorang khalifah. Menurut al-Ṭūsī, 'Alī adalah seorang khalifah yang sah setelah wafatnya Nabi SAW, bukan Abū Bakr, 'Umar, dan 'Uthmān.⁶²⁷

Secara historis, sebelum Nabi Muhammad SAW pergi ke medan perang Tabuk, beliau menunjuk 'Alī ibn Abī Tālib untuk menggantikannya mengurus umat Islam di Madinah. Penunjukan ini

⁶²² Abū Ja'far Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Ṭūsī, *Ikhtiyār Ma'rifah al-Rijāl al-Ma'rūf bi Rijāl al-Kāshī*, ed. Jawwad al Qayyummi al-Isfahani, (Qum: Muassasah al-Nasyr al-Islami, tanpa tahun), Bab tentang Salmān al-Fārisī, no. 12, 18; al-Mufid, *Kitāb al-Ikhtishāṣ*, 10.

⁶²³ Al-Ṭūsī, *Rijāl al-Kāshī*, Bab tentang 'Ammār, no. 58, 38.

⁶²⁴ Ibid., 34.

⁶²⁵ Diriwayatkan oleh Hishām ibn Sālim beliau mengatakan: Ibn 'Abd Allāh RA berkata: "sesungguhnya posisi Miqdād ibn al-'Aswad di masyarakat seperti huruf alif di dalam al-Qur'ān, tidak ada siapapun yang dapat menghilangkannya. Lihat di *Rijāl al-Kāshī*, 10.

⁶²⁶ Diriwayatkan bahwa Zararah berkata: aku mendengar Abū 'Abd Allāh mengatakan: "Salmān telah mencapai tingkat keilmuan tertinggi dan terakhir. Dia adalah lautan yang tidak akan kering (dari air laut). Dia adalah dari kalangan kami, keluarga *ahl al-bait*." Lihat di *Rijāl al-Kāshī*, 23.

⁶²⁷ Al-Ṭūsī, *Rijāl al-Kāshī*, Bab tentang Salmān al-Fārisī, no. 13-14, 18.

bertujuan memberikan wewenang dalam urusan keluarga dan komunitas Muslim selama ketiadaan beliau.⁶²⁸ Melalui peristiwa ini, al-Mufid berpendapat Nabi SAW menyadari banyak orang yang tidak setuju dengan penunjukan ini, karena mereka berharap akan ditunjuk beliau untuk memimpin masyarakat Madinah. Oleh sebab itu, Nabi sendiri mengetahui siapa orang yang paling tepat menggantikannya selama dirinya tidak berada di sana. Selain itu, beberapa orang munafik yang iri dengan penunjukan ini, mencoba memprovokasi komunitas Muslim agar terjadi kekacauan. Mereka berharap Kota Madinah tidak stabil dan terjadi pertengkarannya penduduk.⁶²⁹

Nabi SAW begitu mencintai 'Alī dan mengungkapkan hubungannya seperti posisi Mūsā dan Hārūn. Relasi ini menunjukkan bahwa untuk menangani penduduk Madinah hanya bisa dipimpin oleh salah satu dari keduanya, baik Nabi SAW sendiri atau 'Alī ibn Abī Ṭālib.⁶³⁰ Dengan pendelagiasan tugas ini, menurut al-Mufid jelas bahwa 'Alī adalah orang yang memenuhi syarat setelah Nabi SAW untuk memimpin umat Islam. Dari ilustrasi ini, tampaknya kalangan Shi'ah menekankan pandangan bahwa 'Alī adalah satu-satunya sahabat yang memenuhi syarat menggantikan Nabi sebagai khalifah setelah meninggalnya beliau, sebagaimana dengan penunjukannya ketika beliau meninggalkan Madinah.

Argumen lain dari kalangan Shi'ah tentang penunjukan 'Alī ibn Abī Ṭālib oleh Rasūlullāh SAW dijelaskan melalui peristiwa Gadīr Khum. Setelah melakukan Haji *al-Wadā'*, dalam perjalanan kembali ke Madinah, Nabi SAW berhenti di sebuah tempat bernama Gadīr Khum.⁶³¹ Di sini beliau berdiri di depan umat Islam dan mengatakan

⁶²⁸ Al-Mufid, *al-Irshād Fī Ma'rīfah Ḥujaj Allāh 'alā al-Ībād*, (Beirut: Muassasa 'Alī al-Bait Li Ihya' al-Turāth, 1995), 1: 154.

⁶²⁹ Al-Mufid, *al-Ifshāḥ Fī al-Imāmah*, ed. Muassasa al-Dirasat al-Islamiyyah, (Qum: al-Mu'tamar al-'Ālam Li Alfiyah al-Syaikh al-Mufid, 1992), 155.

⁶³⁰ Al-Mufid, *al-Irshād*, 156.

⁶³¹ Al-Ya'qūbī, *Tārīkh*, 1: 125.

di hadapan kaum Muslimin “*mereka yang menjadikan saya sebagai pemimpinnya, maka ‘Alī adalah pemimpinnya...*”⁶³² Menurut al-Mufid, pernyataan ini menunjukkan bahwa ‘Alī dipilih oleh Rasūlullāh SAW untuk menjadi penggantinya. Pada saat itu, ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb sendiri mengomentari penunjukan ini dengan mengatakan bahwa ‘Alī sebagai seorang pemimpin bagi semua kaum Muslimin (pria dan wanita). Fakta ini juga menunjukkan kedekatan antara Nabi SAW dan ‘Alī. Hubungan dekat keduanya bukan hanya karena keluarga, tetapi juga dalam suksesi komunitas kaum Muslimin. Oleh sebab itu, dalam hal ini Nabi SAW percaya pada ‘Alī ibn Abī Ṭālib dapat mengganti posisi kepemimpinan setelah kematiannya bukan sahabat-sahabat yang lain.⁶³³

Dalam literatur Shī‘ah Imāmiyyah disebutkan tiga khalifah pertama; Abū Bakr, ‘Umar dan ‘Uthmān, tidak memiliki hak untuk menjadi khalifah. Abū Bakr dengan dukungan ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb merebut posisi kekhalifahan.⁶³⁴ Mereka bukanlah sahabat terbaik Nabi SAW. Menurut al-Mufid, ketika Abū Bakr dipilih sebagai seorang khalifah, ini terjadi bukan karena kesepakatan masyarakat Muslim saat itu. Banyak sahabat tidak mengetahui proses suksesi dari Nabi SAW kepada Abū Bakr. Selain itu, banyak kaum Anṣār tidak setuju atas kepemimpinannya, karena ia berasal dari kalangan Muhājirin. Penolakan ini terus dipertahankan oleh keturunan Bani Hāshim, yang

⁶³² Al-Mufid, *al-Ifshāh fī al-Imāmah*, 179; Al-Mufid, *al-Irshād*, 176; “فمن كنت مولاه فعلي مولاه”. Setelah mengucapkan pernyataan ini, Rasūlullāh SAW menunaikan shalat Dhuhur. Tempat itu dikenal dengan Gadīr Khum. Kemudian setelah itu beliau meminta kepada ‘Alī untuk mendatangi kemah beliau dan menginstruksikan kepada orang-orang untuk mengucapkan selamat kepadanya. Peristiwa ini diklaim sebagai peristiwa penunjukan ‘Alī menjadi khalifah setelah beliau wafat, bukan kepada sahabat yang lain.

⁶³³ Diriwayatkan oleh Abū Ja‘far, ia berkata: Rasūlullāh SAW bersabda: “Allah mewahyukan kepadaku untuk mencintai khusus empat orang; Alī, Abū Dhar, Salmān, dan Miqdād. Lihat al-Mufid, *Kitāb al-Ikhtishāsh*, 13.

⁶³⁴ Al-Ya‘kubi, *Tārīkh*, 1: 136-141.

tidak menginginkan Abū Bakr dan⁶³⁵ ‘Alī menjadi khalifah.⁶³⁶ Ada perbedaan pendapat di antara para sahabat berkaitan dengan kekhalifahan Abū Bakar, ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb, dan ‘Uthmān ibn ‘Affān.⁶³⁷

Disebutkan bahwa ketiga tokoh ini tidak memiliki integritas yang dapat menjadikan mereka memenuhi syarat kriteria menjadi seorang Khalifah. Abū Bakr, sebagaimana disebutkan oleh al-Ayyāshī dan al-‘Āmili,⁶³⁸ pernah diketahui meracun Nabi Muḥammad SAW sebelum meninggalnya beliau. ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb terlihat tidak menghormati Nabi SAW di masa kematian mendekatinya. Beliau menginstruksikan ‘Umar untuk melakukan sesuatu hal, namun ia tidak menanggapi instruksi tersebut. Nabi SAW meminta diberikan pena dan kertas untuk menulis beberapa pesan tertentu. Dalam situasi itu, ‘Umar melihat bahwa Rasūlullāh SAW tidak sadar mengatakan hal itu. Oleh sebab itu, ia tidak melaksanakan instruksinya.⁶³⁹ Adapun ‘Uthmān Ibn ‘Affān dianggap orang yang paling bertanggung jawab karena telah menginstruksikan membakar semua muṣḥaf yang tidak disetujui olehnya. Ia dipersalahkan karena menstandarisasikan al-Qur’ān yang notabene meninggalkan banyak ayat-ayatnya. Kalangan *Shī’ah* meyakini koleksi pribadi al-Qur’ān yang lengkap hanyalah pada ‘Alī.⁶⁴⁰ Dengan demikian, ‘Alī adalah sahabat terbaik dibandingkan dengan sahabat lain, dan satu-satunya orang yang layak menggantikan Nabi SAW setelah meninggalnya.⁶⁴¹

⁶³⁵ Al-Mufid, *al-Ifshāh fī al-Imāmah*, 47.

⁶³⁶ Al-Mufid, *Al-Irshād*, 244-245.

⁶³⁷ Al-Mufid, *al-Ifshāh*, 48.

⁶³⁸ al-Ayyāshī, *Tafsīr al-Ayyāshī*, 1: 224; ‘Abū al-Ḥasan ibn Muḥammad Ṭahīr al-‘Āmili, *Tafsīr al-Burhān*, (Beirut: Muassasah al-‘Ālamī li al-Matbū‘āt, 2006), 2: 117.

⁶³⁹ Al-Mufid, *al-Irshād*, 184.

⁶⁴⁰ Al-Ya‘qūbī, *Tārīkh*, 1: 166-168.

⁶⁴¹ Merujuk pada prinsip kaum Shī’ah, al-Mufid menekankan pada bahwa ‘Alī lebih baik dari tiga khalifah sebelumnya. Bahkan dia merupakan orang terbaik di dunia ini setelah Rasūlullāh SAW. Ia juga menempati posisi di bawah para rasul *‘Ulū*

Kalangan Shī'ah memperlakukan beberapa sahabat yang terlibat dalam Perang Jamal dengan pandangan yang rendah. Peristiwa ini disebabkan terbunuhnya Khalifah 'Uthmān Ibn 'Affān yang dilakukan oleh seseorang tidak dikenal. 'Alī ibn Abī Ṭālib yang saat itu terpilih menggantikannya, dituntut oleh kaum Muslimin menegakkan keadilan untuk 'darah' 'Uthmān. Mereka berharap ia bersedia menyelidiki dan menghukum siapa pun yang membunuhnya. Namun, hingga berjalannya waktu pembunuh tidak diketahui, yang akhirnya menyebabkan perselisihan di antara komunitas Muslim.

Menurut al-Mufid, pada saat awal kekhalifahan 'Alī, Ṭalhah dan Zubair merupakan di antara sahabat yang paling awal *membaiatnya* (membuat janji kesetiaan).⁶⁴² Akan tetapi, karena beberapa alasan yang melatarbelakangi kematian 'Uthmān, bersama 'Āishah, mereka menuntut 'Alī untuk melakukan penyelidikan lebih lanjut atas peristiwa tersebut. Dengan dalih tuntutan itu, mereka mengumpulkan orang-orang di Basrah untuk melawan 'Alī. Peristiwa ini dianggap oleh kalangan Shī'ah sebagai masalah serius, karena menunjukkan pemberontakan kepada Khalifah 'Alī ibn Abī Ṭālib. Mereka layak dikategorikan sebagai musuh dan telah kafir. Al-Mufid menyebutkan:

... سمعت رسول الله - صلى الله عليه وآله - يقول لعلي - عليه السلام- قاتل الله
من قاتلك وعادى من عاداك. فقالت عائشة: يا رسول الله من يقاتله ومن يعاديه قال:
أنت ومن معك أنت ومن معك.

... Saya mendengar Nabi berkata kepada 'Alī: Allah memerangi
orang-orang yang memerangi kamu, dan memusuhi siapapun yang

al-'Azmi, dan di atas rata-rata para rasul selain 'Ulū al-'Azmi seperti Yūsuf, Hārūn dan lain-lain. Lihat al-Mufid, *Tafdhīl Amīr al-Mu'minīn*, ed. 'Alī Mūsā al-Ka'bi, (Qum: al-Mu'tamar al-'Ālam Li alfiah al-Shaikh al-Mufid, 1992), 19, and 32-33.

⁶⁴² Al-Mufid, *al-Kāfī'ah Fī Taubah al-Khātī'ah*, 12-14.

*memusuhimu. 'Āishah bertanya kepada Nabi SAW "Wahai Nabi, siapa yang berperang dan memusuhinya.?" Dia menjawab: "kamu dan yang bersamamu, kamu dan yang bersamamu".*⁶⁴³

Laporan di atas mengilustrasikan bahwa 'Āishah, Ṭalhah dan Zubair adalah orang-orang yang memerangi 'Alī dan memprotes status pembunuh 'Uthmān. Pembunuhan ini adalah masalah serius bagi kaum Muslimin, yang harus diselesaikan oleh 'Alī dalam masa kekhalifahannya. Namun, seperti yang diklaim oleh tokoh Shī'ah, 'Alī tidak bertanggung jawab atas kasus ini karena ia tidak terlibat dalam polemik kekhalifahan 'Uthmān.⁶⁴⁴

Kelompok Shī'ah juga mengkritik sahabat-sahabat lain seperti 'Abd Allāh ibn 'Abbās dan 'Anas ibn Mālīk. Al-Ṭūsī melaporkan beberapa riwayat tentang mereka. Salah satu narasinya mengatakan bahwa 'Alī ibn Abī Ṭālib pernah berdoa kepada Allah SWT untuk mengutuk 'Abd Allāh ibn 'Abbās. Itu kemungkinan karena 'Alī menuduhnya telah mencuri uang dari Baitul Mal dan membawanya ke Mekah.⁶⁴⁵ Dalam laporan lain, al-Ṭūsī juga menyebutkan pasca peristiwa Ghadīr Khum, 'Alī bertemu dengan sejumlah orang yang menerima penunjukannya oleh Nabi SAW Akan tetapi, tampak 'Anas ibn Mālīk tidak sepakat dengan penunjukkan ini. Hal ini menjadikan 'Alī berdoa memohon kepada Allah SWT untuk menjadikannya buta dan berpenyakit kusta.⁶⁴⁶ Namun sayangnya, Al-Ṭūsī tidak menjelaskan lebih lanjut apakah doa 'Alī ini dikabulkan atau tidak.

Dari informasi-informasi di atas, dapat disimpulkan bahwa penggambaran buruk terhadap para sahabat Ansār dan Muhājirin

⁶⁴³ Ibid., 36.

⁶⁴⁴ Al-Mufid, *Al-Jamal al-Naṣrah fī Harb al-Baṣrah*, (Qum: Maktabah al-Dawarī, 1983), 71-75.

⁶⁴⁵ Al-Ṭūsī, *Rijāl al-Kāshī*, 63-64; "اللهم العن ابني فلان و أعم أبصارهما كما عميت ... قلوبهما" Dalam masalah ini tidak dijelaskan alasan kenapa 'Alī mendoakan hal demikian.

⁶⁴⁶ Al-Ṭūsī, *Rijāl al-Kāshī*, 52; "اللهم إن كنا كتمها معاندة فابتلها فعمي البراء بن عازب ..." "ویرص قدما أنس ابن مالک"

yang dilakukan Shī'ah, besar kemungkinan disebabkan karena para sahabat itu tidak membaia (janji kesetiaan) 'Alī ibn Abī Ṭālib, ketika pergeseran suksesi Nabi SAW kepada Abū Bakr. Di antara sahabat tersebut juga ada yang berselisih dengan 'Alī dalam beberapa persoalan tertentu. Bagi kaum Shī'ah, para sahabat yang sedemikian dianggap sebagai orang yang tidak patuh kepada 'Alī dan telah murtad dari Islam. Selain itu, Kaum Shī'ah lebih jauh juga mengkritik beberapa sahabat yang terlibat dengan periwayatan Tujuh Varian Bacaan al-Qur'ān (*al-Qirā'ah al-Sab'*), sebagaimana akan diuraikan di bawah ini.

4. Tujuh Varian Bacaan Al-Qur'ān (*al-Qirā'at al-Sab'*) dalam Perspektif Shī'ah

Tokoh-tokoh Shī'ah Ithnā'ashariyyah memiliki perspektif yang berbeda dengan kalangan Sunni mengenai Tujuh Varian bacaan al-Qur'ān. Mereka menilai kaum Sunni menerima *Qirā'at* ini berdasarkan sejumlah ḥadīth Nabi SAW, yang diriwayatkan oleh para perawi (*ruwāt*) dan beberapa Imam *Qirā'at* (*qurrā'*). Namun sebaliknya, menurut kaum Shī'ah Tujuh Varian Bacaan ini hanyalah hasil usaha manusia (*ijtihād*) yang dilakukan oleh para *Qurrā'* yang tidak semestinya memiliki validitas.⁶⁴⁷ Maka dari itu, sumber-sumber yang dipakai boleh jadi diragukan dan bahkan layak ditolak.

Al-Kulaynī (w. 329 H/ 941 M) mengatakan bahwa al-Qur'ān yang diwahyukan kepada Nabi SAW hanyalah satu. Tidak ada versi lainnya. Pemahaman yang berbeda muncul karena para perawinya, seperti yang disebutkan dalam narasinya:

...عن زراة عن أبي جعفر عليه السلام قال: إن القرآن واحد نزل من عند واحد

⁶⁴⁷ 'Abd al-Rasūl al-Ghifārī, *al-Qirā'at wa al-Aḥrūf al-Sab'ah*, (Qum: Markaz al-Muṣṭafa al-'Alamī li al-Tarjamah wa al-Nasyr, 2012), 43.

ولكن الاختلاف يجب من قبل الرواة.

*Diriwayatkan oleh Zurārah dari Abū Jafar, dia berkata: “sesungguhnya, al-Qur’ān itu satu, diturunkan oleh Yang Satu, namun perbedaannya hanya pada para perawi”.*⁶⁴⁸

Menurut al-Māzandarānī,⁶⁴⁹ riwayat ini menunjukkan bahwa Al-Qur’ān diturunkan dalam salah satu bacaan (*qirā’ah wāḥidah*) kepada orang-orang Quraysh dalam bahasa komunitas ini. Hal itu sesuai dengan yang ditunjukkan di dalam Ibrāhīm: 4.⁶⁵⁰ Namun, para perawi *Qirā’at* berselisih dalam dialek apa Al-Qur’ān diturunkan. Ḥadīth di atas memiliki kaitan dengan riwayat lain, yang juga disebutkan oleh al-Kulaynī:

عن الفضيل بن يسار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن الناس يقولون: إن القرآن نزل على سبعة أحرف فقال: كذبوا أعداء الله ولكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد.

*Dari al-Fudhail ibn Yasar berkata: Aku mengatakan kepada Abū Abd Allāh as.: “Sesungguhnya, orang-orang berkata: Sungguh Al-Qur’ān diturunkan pada tujuh kata. Dia berkata: musuh Allah telah berbohong. Tetapi (sebenarnya), itu diturunkan dalam satu kata dari yang Satu (Allah SWT).”*⁶⁵¹

Al-Māzandarānī menegaskan riwayat di atas memiliki arti

⁶⁴⁸ Al-Kulaynī, *Uṣūl al-Kāfi*, “Kitab Nawadir,” no. 12, 2: 824; al-Shaykh al-Ṣadūq, *A Shi’ite Creed*, terj. Asaf. AA Fyze, (Tehran: World Organization for Islamic Services, 1982), 79.

⁶⁴⁹ Muḥammad Sāliḥ al-Māzandarānī, *Sharḥ al-Kāfi*, 11: 65.

⁶⁵⁰ Q.S. Ibrāhīm [14]: 4: “Dan Kami tidak mengutus seorang rasulpun melainkan dengan bahasa kaumnya, agar dia dapat memberikan penjelasan kepada mereka.”

⁶⁵¹ Al-Kulaynī, *Uṣūl al-Kāfi*, “Kitab Nawadir,” no. 13, 2: 824.

bagaimana proses al-Qur'ān diwahyukan kepada umat Islam. Kitab itu diturunkan dengan tujuh dialek berbeda dari orang-orang Arab: Quraysh, Hudhail, Hawazan, Yaman, Qais, Dabbah, dan Tay al-Rabbab. Karena kesulitan mengucapkan al-Qur'ān dalam satu dialek tertentu, bacaan-bacaan itu bertujuan memberikan kemudahan orang Arab untuk membaca al-Qur'ān berdasarkan dialek mereka. Lebih lanjut, al-Māzandarānī menjelaskan makna '*sab'ah aḥruf*' berdasarkan pemahamannya pada dua ḥadīth di atas. Baginya, tidak ada Tujuh Varian Bacaan al-Qur'ān. Perbedaan itu hanya terjadi pada perawi saja. Oleh karena itu, pembacaan al-Qur'ān yang diwahyukan kepada Nabi SAW adalah yang orisinal.⁶⁵² Tampaknya al-Māzandarānī menolak Tujuh Varian Bacaan al-Qur'ān dengan dalih hanya terjadi perbedaan pada tujuh dialek Arab yang ada.

Dalam perspektif Shī'ah fakta Tujuh Varian Bacaan al-Qur'ān dalam sejarah Islam dipahami secara metaforis (*majāzī*) dan bermacam-macam. Gagasan ini menganggap terdapat makna lain dari setiap istilah dalam matan suatu riwayat. Al-Sharīf al-Murtaḍā (w. 436 H/1044 M) menjelaskan kata 'tujuh huruf' (*sab'ah aḥruf*) ayat Al-Qur'ān menunjukkan kepada aspek internal dan eksternal, yaitu makna yang jelas dan tersembunyi dari suatu ayat. Yang pertama dikategorikan sebagai *al-mutashābihāt* dan kedua *al-muḥkamāt*.⁶⁵³ Sumber lain, menafsirkan istilah tersebut yang berarti tujuh jenis; perintah (*amr*), larangan (*nahyn*), janji (*wa'd*), ancaman (*wa'id*), perselisihan (*ikhtilāf*), cerita (*qisās*), dan perumpamaan (*amthal*).

⁶⁵² Arti dari 'tujuh huruf' (*sab'ah aḥruf*) dapat dipahami secara berbeda karena pemahaman di kalangan masyarakat Arab melalui dialek yang mereka miliki. Mereka tidak bersepakat pada satu dialek. Namun, ini tidak berlangsung hingga jumlah mereka bertambah banyak sebagaimana karya tulis mereka. Kemudian mereka dapat menyatukan komunitas dan dialek mereka. Lihat Muḥammad Sāliḥ al-Māzandarānī, *Sharḥ al-Kāfi*, 11: 67-68.

⁶⁵³ al-Sharīf al-Murtaḍā, *al-Majāzāt al-Nabawīyyah*, ed. Mahmud Mushtafa, (Mesir: Mustafā al-Bāb al-Halabī wa Awlāduh, 1937), no. 28, 49; Al-Kasyani, *Tafsīr al-Shāfi*, 1: 26.

Ketujuh jenis ini berdasarkan ḥadīth yang diriwayatkan oleh Abū Qalamah sebagaimana berikut ini:

Nabi SAW bersabda: “Al-Qur’ān diturunkan dalam tujuh kata: perintah, larangan, nasihat, ancaman, perselisihan, cerita, dan perumpamaan”.⁶⁵⁴

Ḥadīth ini memaparkan bahwa istilah ‘*aḥrūf*’ menunjukkan bagian-bagian tertentu. Dalam menganalisis istilah ini, kita tidak membatasi makna literal kata ‘*aḥrūf*’ yang berarti ‘kata-kata’. Ini juga dapat diinterpretasikan secara alegoris yang menunjukkan pada pemahaman lebih luas berdasarkan pada konteks yang relevan.

Kalangan Shī’ah meyakini Tujuh Varian Bacaan al-Qur’ān hanyalah hasil ijtihad para Imam *Qirā’at*. Dari sini, maka proses periwayatannya juga tidak dapat dipastikan valid kebenarannya. Meskipun para *Qurra’* di kalangan Sunni berusaha menyelidiki sumber Tujuh Varian Bacaan yang diyakini *mutawatir* dan akurat, akan tetapi ada banyak perselisihan di antara mereka. Jalur periwayatan yang bermacam-macam menjadikan alasan bahwa fakta Qira’at ini dianggap tidak sahih. al-Suyūṭī menjelaskan ada berbagai riwayat menyatakan perbedaan makna dari Tujuh Varian Bacaan.⁶⁵⁵ Bahkan, jikapun ada kesepakatan atas pembacaan varian itu, mereka tidak dapat meyakinkan orang-orang yang mempertahankan pendapat yang berlawanan terhadap *Qirā’at* tersebut.⁶⁵⁶

Al-Khū’ī, seorang sarjana Shī’ah kontemporer, berpendapat bahwa Tujuh Varian Bacaan ini tidak disebutkan dalam ḥadīth karena

⁶⁵⁴ Informasi ini dikutip oleh al-Ghifārī di dalam *al-Qirā’āt wa al-aḥrūf al-Sab’ah*, 227. Pada narasi lain disebutkan maksud Tujuh Kata: pencegahan (*zajr*), perintah (*amr*), boleh (*ḥalāl*), larangan (*ḥarām*), jelas (*muḥkam*), kemiripan (*mutashābih*), dan perumpamaan (*amthāl*). Status informasi ini masih dipertanyakan. Untuk diskusi lebih jauh tentang hal ini akan diulas oleh al-Bāqillānī dalam argumentasinya tentang riwayat Tujuh Varian Bacaan al-Qur’ān di halaman berikutnya.

⁶⁵⁵ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān*, 1: 77-84.

⁶⁵⁶ ‘Abd al-Rasūl al-Ghifārī, *al-Qirā’āt wa al-Aḥrūf al-Sab’ah*, 43.

bersifat umum atau tidak spesifik. Berdasarkan analisisnya, perselisihan di antara para perawi adalah karena Muṣḥaf ‘Uthmānī yang tersebar di antara umat Islam tanpa disertai tanda-tanda baca (diakritik), sementara semua bacaan harus didasarkan pada muṣḥaf yang sudah disepakati. Ia menambahkan, dari segi kepribadian para *Qurrā’*, semua Perawi ḥadīth yang menjelaskan Varian Bacaan Al-Qur’ān tidak dapat dipercaya. Argumentasi dalam membuktikan sikap mereka cukup lemah dan tidak dapat dipercaya. Perwayatan yang menjadi rujukan, tidak menyebut Nabi Muḥammad SAW dan transmisi ini juga tidak diketahui dalam literatur ḥadīth. Para perawi terlihat banyak perselisihan yang menunjukkan kelemahan perwayatan mereka. Oleh sebab itu, Tujuh Varian Bacaan Al-Qur’ān itu layak ditolak.⁶⁵⁷

Beberapa Orientalis juga melakukan studi Tujuh Varian Bacaan al-Qur’ān.⁶⁵⁸ Mereka mempelajari sejarah al-Qur’ān dan proses kompilasinya. Noldeke, seorang sarjana Jerman, dalam penelitiannya menegaskan bahwa al-Qur’ān adalah sebuah buku yang terdiri dari kata-kata yang tidak terorganisir dan beberapa bacaan varian yang berbeda, karena itu, buku itu jelas bukan wahyu ilahi. Dia berusaha mengatur ulang struktur al-Qur’ān dalam urutan kronologis.⁶⁵⁹ Orientalis lain yang juga mencoba mengkritik varian bacaan al-Qur’ān adalah Goldziher. Mengikuti langkah Noldeke, ia menyatakan salah satu faktor yang menyebabkan perbedaan munculnya varian bacaan adalah karena ayat-ayat al-Qur’ān tidak memiliki tanda baca.⁶⁶⁰ Gagasan ini didukung oleh Arthur Jeffery. Dia menjelaskan masalah utama adanya perbedaan bacaan karena tidak ada titik dan harakat

⁶⁵⁷ al-Khū‘ī, *al-Bayān Fi Tafsīr al-Qur’ān*, 165-166.

⁶⁵⁸ Theodor Noldeke, *Sketches From Eastern History*, Trans. John Sutherland Black, (London: Adam and Charles Black, 1892), 27; Arthur Jeffery, *Materials For The History of the Text of the Qur’an: The Old Codices*, (Leiden: EJ Brill, 1937), ix.

⁶⁵⁹ ‘Abd Allāh Saed, *The Qur’ān: An Introduction*, 107.

⁶⁶⁰ Ignaz Goldziher, *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmī*, terj. ‘Abd al-Halīm Najjār, (Beirut: Dar Iqra’, 1985), 8-9.

dalam Muṣḥaf ‘Uthmānī. Karena itu, setiap orang memiliki hak untuk membaca berdasarkan pemahamannya sendiri mengikuti konteks ayat-ayat tersebut. Selain itu, ia juga mengklaim bahwa Muṣḥaf ‘Uthmānī bukanlah satu-satunya versi al-Qur’ān yang tersedia, tetapi ‘banyak teks tandingan lainnya’ yang dimiliki oleh para sahabat yang juga boleh dirujuk.⁶⁶¹ Secara umum para Orientalis ini tampak mempromosikan persoalan Varian Bacaan al-Qur’ān, karena tidak ada tanda baca pada ayat-ayatnya. Mereka berpendapat setiap orang dapat membaca teks apa pun yang dia inginkan berdasarkan pemahamannya.

Uraian di atas menggambarkan pandangan kalangan Shī’ah dan Orientalis tentang sejarah kodifikasi al-Qur’ān dan varian bacaannya. Dari diskursus ini dapat dipahami bagaimana mereka memandang peran para sahabat Nabi SAW. Kaum Shī’ah terlihat respek hanya kepada sebagian sahabat yang mereka anggap loyal dan dekat dengan ‘Alī ibn Abī Ṭālib. Mereka menolak untuk mengakui tiga khalifah sebelumnya, dan hanya mengakui kepemimpinan ‘Alī saja.⁶⁶² Beberapa hasil studi Orientalis juga menyangkal periwayatan Tujuh Varian Bacaan al-Qur’ān dan Muṣḥaf ‘Uthmānī. Mereka berasumsi ada versi muṣḥaf yang lain. Pandangan kelompok Shī’ah dan Orientalis terlihat mirip dalam menolak Muṣḥaf ‘Uthmānī dan Varian Bacaan Al-Qur’ān meskipun argumentasi mereka berbeda. Hal ini tentu saja direspon oleh para Ulama Sunni dengan berbagai macam argumen, sebagaimana yang akan dijelaskan lebih lanjut di bawah ini.

D. Respon Al-Bāqillānī terhadap Persoalan Muṣḥaf ‘Uthmānī

Klaim ketidaksempurnaan Muṣḥaf ‘Uthmānī yang dipromosikan oleh kalangan Shī’ah Rāfiḍah merupakan masalah serius dalam wacana teologi Islam. Tidak heran banyak Mutakallimūn merespon

⁶⁶¹ Arthur Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur’ān*, (Leiden: Brill, 1937), x.

⁶⁶² Al-Ya’qūbī, *Tārīkh*, 1: 141.

persoalan ini dengan berbagai argumentasi yang menguatkan status muṣḥaf tersebut. Salah satu tokoh penting dari kalangan Ash‘ariyyah, Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ṭayyib al-Bāqillānī, secara tegas membela originalitas muṣḥaf hasil kodifikasi ‘Uthmān Ibn ‘Affān. Melalui berbagai karyanya,⁶⁶³ al-Bāqillānī berusaha untuk membantah beberapa klaim dari golongan Shī‘ah seperti yang disebutkan di atas. Selain itu, argumennya juga relevan untuk merespon hasil studi para Orientalis yang menolak Muṣḥaf Usmani dan Tujuh Varian Bacaan al-Qur‘ān (*al-Qirā‘ah al-Sab‘*). Beliau dalam hal ini mengklarifikasi kedua persoalan tersebut dengan menguraikan gagasannya.

Dalam mempertahankan otentisitas status Muṣḥaf ‘Uthmānī, al-Bāqillānī menekankan pentingnya kualifikasi sahabat-sahabat Nabi SAW dengan menyoroti peran utama mereka dalam menjaga, mentransmisikan, dan menyebarkan al-Qur‘ān ke berbagai wilayah. Hal ini secara jelas dapat menggambarkan kesungguhan usaha dan jasa mereka. Ia juga mengelaborasi argumen mengenai jasa empat khalifah yang berperan menjadi pemimpin umat Islam. Hal ini menjadi bagian penting diskursus arus utama Teologi Islam dalam perspektif kaum Sunni. Untuk mengetahui lebih jauh pemikiran tokoh ini mengenai hal tersebut, kita akan membahas dalam diskusi berikut ini.

1. Kompilasi Al-Qur‘ān

Al-Qur‘ān yang merupakan kitab suci kaum Muslimin adalah sumber utama ajaran Islam. Kitab ini diturunkan melalui informasi

⁶⁶³ Abū Bakr ibn al-Ṭayyib Al-Bāqillānī, *Tamhīd al-Awāil wa Talkhīs al-Dalāil*, ed. Imād al-Dīn Aḥmad Haidar, (Beirut: Muassasah al-Kutub al-Thaqāfiyah, 1987); Abū Bakr ibn al-Ṭayyib Al-Bāqillānī, *al-Intiṣār lil Qur‘ān*, ed. Muḥammad Isham al-Qudat, (Beirut: Dar Ibn Hazm, 2001), 1 and 2; Abū Bakr ibn al-Ṭayyib Al-Bāqillānī, *Manāqib al-Aimmah*, ed. Samirah Farhat, (Beirut: Dār al-Muntakhab al-Arabī, 2002).

*mutawatir*⁶⁶⁴ dari berbagai jalur.⁶⁶⁵ Berdasarkan pada sejumlah sumber yang reliabel, proses kompilasi dan standarisasi al-Qur'ān telah dimulai sejak periode Nabi Muḥammad SAW sampai pada khalifah ketiga, 'Uthmān Ibn 'Affān. Nabi SAW menginstruksikan beberapa sekretaris wahyu untuk menulis semua ayat al-Qur'ān yang diwahyukan kepadanya. Fakta ini diikuti oleh para sahabat yang juga menuliskannya sebagai koleksi pribadi. Mereka menulis ayat-ayat itu di atas berbagai macam media; daun, potongan kain, kulit, kertas, tulang keledai, tulang domba dan media lainnya.⁶⁶⁶ Pada saat Nabi SAW wafat, tulisan-tulisan itu telah tersebar di antara para sahabat di Madinah.

Ketika Abū Bakr menjadi khalifah pertama, ia memerintahkan Zaid ibn Thābit untuk mengumpulkan dan menyusun ayat-ayat al-Qur'ān. Salah satu prosedur dalam menyampaikan informasi tentang ayat-ayat tersebut, seorang Hafiz harus mendatangkan dua orang saksi sebagai bentuk untuk menjaga integritas yang bersangkutan. Susunan al-Qur'ān ini mengikuti urutan sebagaimana yang telah ditetapkan oleh Rasūlullāh SAW dan disimpan di rumah Abū Bakr. Setelah ia meninggal, lalu diserahkan kepada 'Umar ibn al-Khaṭṭāb sebagai penerus kekhalifahan. Pasca meninggalnya 'Umar, muṣḥaf ini disimpan oleh putrinya, Ḥafṣah.

Kemudian proses standardisasi bacaan al-Qur'ān dilakukan oleh Khalifah ketiga, 'Uthmān Ibn 'Affān. Dalam upaya ini, ia memerintahkan kepada tim untuk menyalin kembali menjadi beberapa muṣḥaf yang akan dikirim ke berbagai wilayah; Syam, Kufah,

⁶⁶⁴ *Mutawātir* adalah informasi yang disampaikan oleh periwayat yang tidak mungkin untuk berdusta. Lihat M. Mustafa Azami, *Studies in Hadith Methodology and Literature*, (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002), 57.

⁶⁶⁵ Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā'il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. Muḥammad Abdul Baqī, (Mesir: Dār Ibn Hazm, 2010), "Bab Kitab wahyu", no. 1, 8-10.

⁶⁶⁶ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān Fī Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: Dar al-Fikr, tanpa tahun), 1: 60; Thamem Ushama, *Issues In the Study of the Qur'ān*, (Kuala Lumpur: Ilmiah Publisher, 2002), 163.

Basrah, Makkah, dan Madinah bersama dengan para pembacanya (*Qurrā'*).⁶⁶⁷ Ini bertujuan untuk membakukan bacaan yang akurat terhadap al-Qur'ān agar terhindar dari kesalahan. Semua bacaan ini merupakan riwayat yang *mutawātir*, dan sudah disetujui oleh Nabi SAW pada masa hidup beliau.⁶⁶⁸ Demikian arus utama pemahaman kalangan Sunni dalam menerima al-Qur'ān sekaligus proses kompilasi dan standarisasinya.

Al-Bāqillānī menyandarkan pendapatnya tentang proses kodifikasi Muṣḥaf 'Uthmānī pada riwayat yang *mutawātir*. Peristiwa ini dilaporkan oleh banyak perawi dalam beberapa periode yang berbeda, sehingga menjadikan mereka tidak mungkin berdusta. Menurutny, beberapa orang bisa melakukan penelitian keabsahan riwayat ḥadīth-ḥadīth yang bersangkutan dan mengkritisnya apakah masuk kategori *mutawātir* atau bukan. Analisis dengan metode yang ketat terhadap hal ini menyimpulkan bahwa fakta tersebut akurat dan valid sehingga dapat diyakini bahwa Muṣḥaf 'Uthmānī adalah otentik.⁶⁶⁹ Namun di pihak lain, laporan peristiwa ini tampaknya diragukan oleh kaum Shī'ah Rāfiḍah. Al-Kulaynī mengklaim tidak ada satu catatan pun yang menyatakan proses kronologis semacam itu. Sebagai gantinya, ia memberikan laporan berbeda sehubungan dengan adanya Muṣḥaf 'Alī dan Fāṭimah. Koleksi keduanya muncul dalam berbagai bentuk seperti *Jaḥrah* dan *Jami'ah*.⁶⁷⁰

Menanggapi opini ini, al-Bāqillānī menjelaskan bahwasanya muṣḥaf keduanya secara prinsip tidak berbeda dengan beberapa muṣḥaf lain yang dikumpulkan oleh para sahabat. Muṣḥaf 'Alī juga terdiri dari ayat-ayat yang sama seperti lainnya. Ini didasarkan pada

⁶⁶⁷ Muḥammad Mustafa Azami, *The History of the Quranic Text: From Revelation to Compilation*, (Leicester: UK Islamic Academy, 2003), 94.

⁶⁶⁸ Ibid., 95.

⁶⁶⁹ Abū Bakar Ibn al-Ṭayyib Al-Bāqillānī, *al-Intiṣār Li al-Qur'ān*, 1: 101.

⁶⁷⁰ Al-Kulaynī, *Uṣūl al-Kāfi*, "Bab tentang *Shahīfah*, *Jaḥrah*, and *Jami'ah*", no. 1, 1: 173-174.

laporan Ibn Shihāb yang disebutkan oleh al-Bāqillānī dalam *Manāqib al-Aimmah*:

...ابن شهاب قال: شهدت عليا رضي الله عنه يقول على المنبر: والله ما عندي كتاب تقرأه عليكم إلا كتاب الله عز وجل وهذه الصحيفة. صحيفة معلقة بسيفه (أخذتها من رسول صلى الله عليه وسلم فيها فرائض الصدقة معلقة بسيفه له (جلبته حديد).

... Ibn Shihāb berkata: “Aku menyaksikan ‘Alī berkata di atas mimbar: Demi Allah, aku tidak memiliki kitab yang aku baca untuk kalian kecuali Kitab Allah SWT (*al-Qur’ān*), dan lembaran ini adalah yang tergantung pada pedang (aku mendapatkannya dari Rasūlullāh SAW di mana menjelaskan keharusan sedekah, yang tergantung di pedangnya). Aku membawanya pada besi (pedangku).”⁶⁷¹

Riwayat ini mengungkap ayat-ayat yang dibaca oleh ‘Alī adalah al-Qur’ān, sebagaimana yang dimiliki para sahabat lain. Laporan dari kalangan Shī’ah yang menyebutkan ‘Alī memiliki muṣḥaf sendiri, sebenarnya merupakan koleksi miliknya pribadi yang telah ia kumpulkan setelah kematian Nabi SAW.⁶⁷² Muṣḥaf itu disusun berdasarkan latar belakang pewahyuan (*asbāb al-nuzūl*) yang belum diverifikasi dan disepakati oleh sejumlah sahabat,⁶⁷³ dan jauh berbeda dari klaim kaum Shī’ah yang menyatakan bahwa muṣḥaf ‘Alī terdiri beberapa ayat yang dikeluarkan oleh ‘Uthmān ketika masa

⁶⁷¹ Abū Bakar Ibn al-Ṭayyib Al-Bāqillānī, *Manāqib al-Aimmah al-Arba’ah*, 645.

⁶⁷² Abū Bakar ‘Abd Allāh Sulaymān ibn al-Ash’ath al-Sijistānī, *Kitāb al-Mashāḥif*, ed. Muhibuddin ‘Abd al-Subhan Wa’iz, (Beirut: Dār al-Basyā’ir al-Islāmiyyah, 2002), 290; Manna’al-Qaṭṭān, *Mabāḥits Fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Mesir: Maktabah Wahbah, 2007), 123.

⁶⁷³ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān Fī Ulūm al-Qur’ān*, 1: 63-64.

kodifikasinya.⁶⁷⁴

Al-Bāqillānī lebih jauh menegaskan kesempurnaan proses kompilasi Muṣḥaf ‘Uthmānī. Dia mengkritik prinsip kaum Shī‘ah yang mengklaim bahwa para Imam memiliki ayat-ayat al-Qur’ān secara lengkap. Sementara para sahabat Rasūlullāh SAW diyakini sengaja menyembunyikan beberapa ayat yang diwahyukan kepada Nabi SAW dan berdusta melalui informasi tentang wahyu yang diturunkan kepada Rasul-Nya.⁶⁷⁵ Beberapa riwayat yang dikumpulkan oleh al-Kulaynī dalam bukunya,⁶⁷⁶ menurut pandangan al-Bāqillānī, tampak mengada-ada karena dasar validitas laporan itu tidak tepat. Klaim kesahihan dan kesempurnaan al-Qur’ān hanya ada pada mereka, sementara pihak yang berseteru diasumsikan tidak memiliki muṣḥaf yang otentik. Anggapan ini terlihat lemah dan perlu pembuktian.⁶⁷⁷

Selanjutnya, kaum Shī‘ah menyandarkan rujukan mereka (salah satunya) kepada Imam Ja‘far al-Ṣādiq, salah satu dari dua belas Imam yang mereka yakini. Berbagai laporan yang disebutkan oleh sejumlah Perawi merujuk kepadanya dalam periwayatan suatu berita, di antaranya masalah al-Qur’ān, yang menjelaskan Muṣḥaf ‘Alī dan sebelas Imam lainnya.⁶⁷⁸ Al-Ṣādiq sendiri meyakini bahwa al-Qur’ān yang dikumpulkan oleh ‘Uthmān adalah lengkap dan otentik. Namun, beberapa tokoh Shī‘ah yang merujuk pada Ja‘far al-Ṣādiq mengatakan

⁶⁷⁴ Al-Kulaynī, *Uṣūl al-Kāfi*, no. 6, 2: 825; al-Mufid, *al-Masā’il al-Sarawīyyah*, 81; al-Ya‘qūbī, *Tārīkh*, 1: 152-154.

⁶⁷⁵ Al-Bāqillānī, *Al-Intishār*, 1: 112.

⁶⁷⁶ ...dari Jābir berkata bahwa ia mendengar Abū Ja‘far mengatakan: “tidak ada seseorang pun yang boleh mengklaim dirinya telah mengumpulkan keseluruhan al-Qur’ān (dalam bentuk kitab) sebagaimana telah diturunkan. Apabila ada seseorang yang melakukan hal itu, ia telah berdusta. Tidak ada seorangpun yang telah mengkoleksi dan menghafal sebagaimana Allah wahyukan kecuali ‘Alī ibn Abī Ṭālib dan para Imam setelahnya”. Lihat Al-Kulaynī, *Uṣūl al-Kāfi*, no. 1, 1: 165.

⁶⁷⁷ Al-Bāqillānī, *Al-Intishār*, 1: 112.

⁶⁷⁸ Muḥammad Abū Zaḥrah, *Al-Imām al-Ṣādiq: Ḥayātuh wa ‘Aṣruhu wa Arāuḥu wa Fiqhuhu*, (Dār al-Fikr al-Arabī, tanpa tahun), 323-324.

bahwa yang dia maksudkan adalah berbeda dari apa yang dia ucapkan. Oleh sebab itu, boleh jadi ini bentuk pemalsuan baginya bahwa kaum Shī'ah terus menerus melanjutkan informasi seperti ini dari satu generasi ke generasi berikutnya.⁶⁷⁹

Al-Ṣādiq sendiri, sebagai seorang yang berilmu, memiliki pandangan yang berbeda dari klaim golongan Shī'ah berkaitan dengan integritas sahabat Nabi SAW. Dalam masa hidupnya, dia banyak dipengaruhi oleh ayahnya, al-Bāqir, yang sangat menghormati Sahabat Abū Bakr, 'Umar, dan 'Uthmān. Menurutnya, mereka yang memfitnah ketiga khalifah dalam berbagai hal telah melanggar sunnah Rasūlullah SAW.⁶⁸⁰ Barangkali dari sini, kita dapat memahami laporan-laporan versi kaum Shī'ah yang tampaknya berusaha membatalkan status otentisitas Muṣḥaf 'Uthmānī sebagai pegangan kaum Sunni. Upaya mereka didukung oleh informasi yang tidak akurat dan lemah. Tidak heran jika tokoh al-Ash'ariyyah, al-Bāqillānī, mengkritik sangat tajam validitas sumber yang menjadi sandaran mereka.

Lebih lanjut, al-Bāqillānī menolak klaim kalangan Shī'ah yang menyebutkan isi Muṣḥaf 'Uthmānī tidak sempurna dan banyak meninggalkan ayat-ayat al-Qur'ān yang berada di Muṣḥaf 'Alī.⁶⁸¹ Dalam proses kodifikasi al-Qur'ān, 'Uthmān menginstruksikan kepada para Sahabat untuk membakar semua koleksi pribadi *masahif* al-Qur'ān, dan memerintahkan umat Islam agar hanya menyandarkan pada muṣḥaf yang telah disepakati. Upaya ini dianggap oleh seorang sejarawan Shī'ah, al-Ya'qūbī, bahwa 'Uthmān memiliki agenda tersembunyi dengan perintah tersebut.⁶⁸²

Al-Bāqillānī mengkritik anggapan ini sebagai asumsi yang tidak

⁶⁷⁹ Ibid., 331.

⁶⁸⁰ Ibid., 207.

⁶⁸¹ Al-Kulaynī, *Uṣūl al-Kāfi*, "Bab tentang Sahifah, Jafrāh, dan Jamī'ah", no. 6, 1: 171.

⁶⁸² Al-Ya'qūbī, *Tārīkh*, 1: 196-198.

tepat. Menurutnya, sebagai seorang khalifah instruksi ‘Uthmān sangat tepat untuk melestarikan al-Qur’ān dan standar bacaannya. Klaim banyaknya ayat al-Qur’ān yang hilang, seperti yang diyakini oleh kaum Shī’ah, akan menjadi konsekuensi dari ketidaksempurnaan ajaran Islam itu sendiri.⁶⁸³ Bagaimanapun juga, tuduhan itu bertentangan dengan al-Qur’ān yang telah menjamin kelengkapan Syariahnya,⁶⁸⁴ sebagaimana al-Bāqillānī menyatakan:

ولعل القرآن إن كان زائدا على قدر ما أنزل أن يكون أكثر ما فيه من فرض
الصيام والصلاة والحج ساقطا غير لازم...

*Dan boleh jadi jika al-Qur’ān memiliki ayat-ayat tambahan dari apa yang telah diturunkan (kepada Nabi SAW), akan ada lebih banyak kewajiban, selain puasa, salat, dan haji, yang hilang secara tidak lazim...*⁶⁸⁵

Dari pernyataan ini, jika kita mengikuti argumentasi kaum Shī’ah, maka bisa jadi ajaran Islam lebih banyak dari yang kita miliki sekarang. Ayat-ayat yang hilang mungkin juga menjadi sumber rujukan hukum Islam yang tidak hanya terbatas pada aktivitas yang wajib; salat, puasa, dan zakat. Banyak kewajiban yang terlewat oleh umat Islam sejak meninggalnya Rasūlullāh SAW karena ayat-ayatnya tidak tertulis di Muṣḥaf ‘Uthmānī. Klaim bahwa akan ada penyempurnaan oleh seorang Imam yang datang sebelum Hari Kiamat melengkapi al-Qur’ān yang hilang, merupakan alasan yang tidak berdasar. Hal ini bertentangan dengan janji Allah SWT

⁶⁸³ Al-Bāqillānī, *Al-Intiṣār*, 1: 106.

⁶⁸⁴ Q.S. al-Mā’idah [5]: 3: “Pada hari ini telah Aku sempurnakan agamamu untukmu, dan telah Aku cukupkan nikmat-Ku bagimu, dan telah Aku ridhai Islam sebagai agamamu.”

⁶⁸⁵ Al-Bāqillānī, *Al-Intiṣār*, 1: 106.

sebagaimana disebutkan di atas.⁶⁸⁶

Al-Bāqillānī menunjukkan orisinalitas Muṣḥaf ‘Uthmānī dari tuduhan kelompok Shī’ah yang mengklaim beberapa ayat-ayat berhubungan dengan keutamaan para Imam Shī’ah berjumlah 12 orang.⁶⁸⁷ Menurut mereka, kedua belas imam adalah maksum dan sempurna, serta menempati posisi sentral.⁶⁸⁸ Siapapun tidak memiliki hak membatalkan informasi apapun kecuali dengan melibatkan para Imam tersebut. Mereka memiliki otoritas untuk memutuskan segala sesuatu termasuk klaim validitas al-Qur’ān,⁶⁸⁹ meskipun jika kepribadian mereka lemah. Dalam menanggapi klaim tersebut, al-Bāqillānī menegaskan bahwa para Imam adalah orang biasa yang mungkin melakukan kesalahan. Tidak dijamin semua keputusan mereka selalu benar dan pasti terhindar dari kesalahan. Mereka bukan orang sempurna dan mungkin saja berbohong atau lupa.

Selain itu, keberadaan mereka sebagai Imam bukan karena pengangkatan. Kategori seorang Imam adalah orang yang berpengetahuan luas, memiliki kemampuan memimpin, dan mereka yang memiliki integritas yang baik. Seorang Imam dipilih menjadi pemimpin karena mampu menjalankan keadilan dan kebenaran di masyarakat. Jika Imam dipilih dari kalangan orang-orang bodoh, dia tidak dapat menggunakan kepemimpinannya dengan baik.⁶⁹⁰ Sebaliknya, bahkan ia akan cenderung menekan rakyatnya.

Klaim Shī’ah mengenai adanya ayat-ayat ekstra di luar Muṣḥaf ‘Uthmānī, besar kemungkinan merupakan tambahan yang sengaja dibuat oleh kaum Shī’ah sendiri. Seorang sarjana kontemporer,

⁶⁸⁶ Q.S. al-Mā'idah [5]: 3.

⁶⁸⁷ Al-Bāqillānī, *al-Intiṣār*, 1:110-112.

⁶⁸⁸ Ibrahim Iwadh, *Ṣurah al-Nūrain allatī Yuz'amu Farīq min al-Shī'ah Annahā min al-Qur'ān al-Karīm*, (Kairo: Dār al-Zahra al-Sharq, tanpa tahun); W. St. Clair Tisdall, *Muslim World*, "Shī'ah Additions to the Qur'ān," 3 (1913), 227-241.

⁶⁸⁹ Al-Kulaynī, *Uṣūl al-Kāfi*, Bab "Pengumpulan al-Qur'ān", no. 1, 1: 165.

⁶⁹⁰ Al-Bāqillānī, *Manāqib al-A'imma al-Arba'ah*, 283-284; Al-Bāqillānī, *al-Intiṣār*, 1: 106.

Ibrahim Iwadh, dengan cukup cermat menyelidiki klaim ini. Menurut analisisnya, ia berpendapat bahwa ayat-ayat tambahan yang terdiri dari dua surat, *al-Nūrain* dan *al-Wilāyah*, tidak mungkin menjadi bagian dari al-Qur’ān. Secara linguistik, struktur keduanya jauh berbeda dari struktur al-Qur’ān. Gaya menyimpang dari surat-surat ini tampak dalam susunannya, sementara yang ada di dalam al-Qur’ān memiliki kerangka yang berbeda. Selain itu, Iwadh juga menganalisis jalur periwayatan surat ini. Dengan penyelidikan semacam ini, ia akhirnya menyimpulkan bahwa kedua surat itu harus dikeluarkan dari al-Qur’ān.⁶⁹¹ Berdasarkan argumen tersebut kita dapat menyimpulkan bahwa sikap kaum Shī’ah tentang ketidakvalidan al-Qur’ān, terkait dengan ayat yang hilang berkenaan dengan para Imam Ithnā‘ashariyyah (dua belas Imam yang suci) merupakan sesuatu yang mengada-ada.

Al-Bāqillānī menunjukkan penolakan lain terhadap klaim Shī’ah yang menyebutkan bahwa Muṣḥaf al-Qur’ān dimakan oleh binatang ternak. Hal ini sulit dipercaya jika peristiwa itu akhirnya menyebabkan Muṣḥaf ‘Uthmānī menjadi tidak valid.⁶⁹² Menurutny kompilasi al-Qur’ān yang dilakukan secara ketat dan hati-hati merupakan kontribusi dan peran dari para sahabat. Ia menggambarkan bagaimana integritas mereka. Para generasi awal umat Islam secara serius mempelajari wahyu langsung dari Nabi SAW sendiri. Mereka tinggal bersamanya selama lebih dari dua puluh tahun. Menyaksikan berbagai macam peristiwa penting dalam banyak aspek kehidupan yang langsung diputuskan oleh Rasūlullāh SAW. Mereka mengorbankan hidup untuk agama dan mengabdikan diri

⁶⁹¹ Ibrahim Iwadh, *Ṣurah al-Nūrain allatī Yuz’amu Fariq min al-Syī’ah Annahā min al-Qur’ān al-Karīm*, 50.

⁶⁹² Kaum Shī’ah meyakini bagian dari Mushaf al-Qur’ān dimakan oleh binatang ternak sebelum dikompilasikan oleh ‘Uthmān Ibn ‘Affān. Lihat Abū Maṣṣūr Aḥmad ibn ‘Alī ibn Abī Ṭalīb al-Ṭabarsī, *Kitāb al-Iḥtijāj*, (tanpa kota, Intisyārāt al-Syarīf al-Ridā, 1960), 1: 203; Muhsin Faidh al-Kashnī, *Tafsīr al-Shāfi*, 1: 17.

untuk menyebarkannya. Ketika mendapatkan berbagai persoalan, mereka segera berkonsultasi dengan Nabi SAW untuk menyelesaikannya. Mereka menyadari betul wahyu yang turun kepada Nabi SAW adalah pesan-pesan agung dari Tuhan kepada manusia.

Selain itu, dalam rekaman sejarah disebutkan para sahabat dengan sungguh-sungguh menuliskan ayat-ayat Al-Qur'ān sebagai koleksi pribadi mereka seperti 'Ubay ibn Ka'ab, Ibn Mas'ūd, dan 'Alī ibn Abī Ṭālib. Pelestarian jenis ini tidak hanya dari inisiatif mereka sendiri, tetapi juga instruksi dari Nabi SAW untuk semua sahabat. Selama proses turunnya wahyu, Nabi SAW meminta para sekretarisnya untuk menulis setiap kali dia menerima ayat-ayat al-Qur'ān. Oleh karena itu, mereka memiliki kelebihan dan kedekatan dengan Rasūlullāh SAW dan status sebagai orang-orang yang mendalami al-Qur'ān (*ahl al-Qur'ān*).⁶⁹³ Fakta-fakta sejarah menunjukkan dengan jelas para sahabat begitu berhati-hati dalam mengumpulkan dan melestarikan ayat-ayat al-Qur'ān. Mereka dengan cermat menghafal dan mencatat melalui bimbingan khusus Nabi SAW sendiri. Bagaimanapun, ini tentu bertentangan dengan klaim kaum Shī'ah yang meremehkan sebagian besar peran sahabat Nabi dalam sejarah peradaban Islam kecuali bagi mereka yang memiliki kedekatan dengan 'Alī ibn Abī Ṭālib.

Persoalan originalitas al-Qur'ān juga dapat dilihat melalui konsep *nāsikh* (penghapus ayat) dan *mansūkh* (ayat yang dihapuskan). Kalangan Shī'ah berpendapat terdapat ayat-ayat tertentu yang telah dihapuskan dan diganti dengan ayat lain. Konsep yang mereka pegang boleh jadi berbeda dengan pandangan kaum Sunni. Ayat-ayat tentang *nāsikh* dan *mansūkh* yang dianggap terlewatkan (hilang) dari Muṣḥaf 'Uthmānī, berakibat pada hilangnya sejumlah ajaran Islam, seperti praktik pernikahan Mut'ah (*nikāḥ al-*

⁶⁹³ Al-Bāqillānī, *Al-Intiṣār*, 1: 77-78.

mut'ah).⁶⁹⁴ Menanggapi klaim ini, al-Bāqillānī merespon dengan beberapa alasan berkenaan dengan adanya penghapusan ayat-ayat tersebut. Ia mengabaikan pendapat mereka bahwa semua ayat yang dihapus (*mansūkh*) menjadi sumber ajaran Islam yang diwahyukan kepada Nabi SAW, yang memiliki status riwayat *ahad* dan dapat diamalkan. Hal ini tentu saja ditolak oleh al-Bāqillānī. Menurutnya ayat-ayat yang dihapus harus didasarkan pada hasil persetujuan para pakar melalui proses periwayatan yang *mutawātir*. Sehingga dari sini akan diketahui alasan mengapa ayat itu dibatalkan.⁶⁹⁵

Al-Bāqillānī menegaskan umat Islam tidak dapat menyembunyikan ayat-ayat yang *dimansūkh* dari al-Qur'ān. Para sahabat secara tulus dan amanah menjaga kebenaran informasi yang mereka terima dari Nabi SAW sebagai ketaatan kepadanya. Selain itu, proses penghapusan ayat-ayat al-Qur'ān terjadi selama proses pewahyuan kepada Nabi SAW. Setiap kali ayat diwahyukan kepadanya, beliau menyampaikan kepada para sahabat dan memerintahkan para sekretarisnya untuk menuliskan ayat-ayat tersebut.⁶⁹⁶ Tidak ada informasi yang *mutawātir* menunjukkan para sahabat berkhianat untuk menyembunyikan ayat-ayat tertentu di masa Rasūlullāh SAW masih hidup, karena hal itu akan diketahui oleh beliau.

Jika kalangan Shī'ah mengklaim bahwa para Imam mereka mengetahui semua isi ayat-ayat al-Qur'ān baik yang ada di dalam Muṣḥaf 'Uthmānī maupun yang tertinggal,⁶⁹⁷ maka mereka harus

⁶⁹⁴ Abū al-Qasim al-Musawi al-Khū'ī, *al-Bayān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, (tanpa kota, Anwār al-Huda, 1981), 317-327.

⁶⁹⁵ Al-Bāqillānī, *al-Intiṣār*, 1: 114.

⁶⁹⁶ Ibid., 1:110.

⁶⁹⁷ Al-Kulaynī, *Uṣūl al-Kāfi*, "Bab Pengumpulan al-Qur'ān", no. 1, 1: 165; "سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: والله وإنني لأعلم كتاب الله من أوله إلى آخره كأنه من كفى، فيه خير السماء...و خير الأرض". "...aku mendengar Abū 'Abd Allah berkata: Demi Allah, aku sesungguhnya mengetahui Kitab Allah dari awal hingga akhirnya seolah-olah itu dari telapak tanganku. Di dalamnya ada informasi dari langit dan bumi..."

memberikan bukti klaim tersebut. Menurut al-Bāqillānī, dasar informasi yang menjadi sandaran mereka besar kemungkinan palsu.⁶⁹⁸ Baginya status Muṣḥaf ‘Uthmānī adalah orisinal, di dalamnya tidak ada tambahan maupun kekurangan ayat. Para sahabat secara sukarela mengikuti perintah Nabi SAW untuk ditugaskan menyebarkan isi *kitābullah* kepada masyarakat tertentu. Banyak dari mereka mengorbankan hidup dan keluarga demi mencari ridha Allah SWT. Mereka berhijrah dari Makkah ke Madinah sebagai bentuk ketaatan mengikuti perintah Allah SWT dan rasul-Nya.⁶⁹⁹ Integritas, ketulusan, dan tanggungjawab mereka begitu tinggi dalam mengemban amanah dakwah Islam.⁷⁰⁰

Dari fakta ini, kita dapat memahami proses penghapusan ayat-ayat al-Qur’ān adalah adanya tuntutan kondisi tertentu, yang memerlukan persetujuan Nabi SAW melalui arahan Jibrīl AS. Beliau sendiri mendikte para sekretaris untuk menuliskan atau membatalkannya. Oleh karena itu, anggapan bahwa beberapa ayat hilang karena proses ini, seperti yang diklaim oleh kalangan Shī’ah adalah tidak benar, karena Nabi SAW sendiri juga terlibat dalam mengawasi para sahabat selama proses turunnya ayat-ayat tersebut.

2. Pembelaannya Bagi Para Sahabat Nabi SAW

Setelah membahas penolakan al-Bāqillānī terhadap klaim Shī’ah tentang orisinalitas al-Qur’ān, berikutnya kita menganalisis beberapa argumennya terhadap kaum Shī’ah Rāfiḍah berkaitan dengan persoalan integritas para sahabat Nabi SAW. Dia menjelaskan beberapa kepribadian dan peran penting para tokoh utama pada masa Rasūlullāh SAW, di antaranya Abū Bakr al-Ṣiddīq, ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb, ‘Uthmān ibn ‘Affān, dan ‘Alī ibn Abī Ṭālib, dan lainnya.

⁶⁹⁸ Al-Bāqillānī, *al-Intiṣār*, 1: 112.

⁶⁹⁹ Ibid., 1: 114.

⁷⁰⁰ Sa’id Yūsuf Abū Aziz, *Ṣuwar wa Mawāqif min Ḥayah al-Ṣaḥabah*, (tanpa kota, al-Maktabah al-Tauqīfiah, tanpa tahun).

Mereka adalah orang-orang pilihan dan terbaik. Dari fakta sejarah menunjukkan keempat orang ini adalah yang dipercaya umat memimpin komunitas Muslim setelah Nabi SAW, dan memainkan peran penting dalam melestarikan al-Qur'an yang masih terjaga hingga saat ini.

Sahabat yang pertama adalah Abū Bakr al-Ṣiddīq. Ia sebagai khalifah pertama yang secara sah dipilih oleh komunitas kaum Muslimin. Setelah meninggalnya Nabi SAW penduduk Madinah baik kalangan Ansār dan Muhājirin berkumpul di suatu tempat, dikenal dengan Saqīfah Banī Sā'īdah. Di tempat ini mereka sepakat untuk menunjuk beliau sebagai Khalifah. Dengan kesepakatan ini, ia secara sah diberikan ikrar kesetiaan (*baiat*) untuk menjadi khalifah setelah Nabi Muḥammad SAW.

Namun, kaum Shī'ah menolak fakta di atas. Mereka menuduh Abū Bakr telah merampas hak 'Alī sebagai pemimpin. Sejarahwan Shī'ah mengatakan bahwa Nabi SAW setelah menjalankan ibadah haji yang terakhir (*al-Hajj al-wadā'*), menunjuk 'Alī ibn Abī Ṭālib sebagai penggantinya di suatu tempat yang dikenal dengan Gadir Khum.⁷⁰¹ Al-Ya'qūbī melanjutkan, kalangan Shī'ah berpendapat sikap 'Alī tidak mengambil ikrar kesetiaan (*baiat*) kepada Abū Bakr sampai enam bulan setelah kepemimpinannya, menunjukkan bahwa 'Alī tidak setuju dengan posisi Abū Bakr sebagai khalifah.

Merespon hal ini, al-Bāqillānī mengklarifikasi bahwa sejumlah tokoh Muhājirin dan Ansār ikut hadir di Saqīfah Banī Sā'īdah pada saat penetapan Abū Bakr. Ketika itu, hasil musyawarah bersepakat menunjuk Abū Bakr sebagai Khalifah. Keputusan ini dapat dianalisis melalui beberapa alasan. Di antaranya bahwa ia merupakan salah satu orang dewasa paling senior dalam memeluk agama Islam. Ia juga dikenal sebagai satu sahabat terdekat Nabi SAW. Sebagaimana dijelaskan dalam peristiwa hijrah, ia menemani beliau sepanjang

⁷⁰¹ Al-Ya'qūbī, *al-Tārikh*, 1: 136-141.

perjalanan ke kota Madinah yang direkam di dalam al-Qur'ān.⁷⁰² Dalam beberapa aspek, ia memiliki kelebihan dibandingkan dengan sahabat yang lain.⁷⁰³ Sehingga, tidak heran jika ada riwayat yang menyebutkan bahwa ia di antara orang yang dicintai oleh Rasūlullāh SAW.⁷⁰⁴

Sepanjang hidupnya, Abū Bakr mengabdikan diri pada agama Islam. Ia secara tekun mempelajari, menghafalkan, dan mengamalkan isi al-Qur'ān. Suatu ketika, ia memimpin jamaah Salat Subuh. Dia biasa membaca surat-surat al-Qur'ān yang panjang. Hal ini menyebabkan 'Umar mengingatkannya karena matahari akan segera terbit pada waktu itu. Pada kesempatan lain, kadang-kadang ia terdengar merintih selama membaca al-Qur'ān, karena tersentuh dengan makna-maknanya.⁷⁰⁵ Al-Bāqillānī juga menjelaskan posisi Abū Bakr yang menjadi rujukan dalam persoalan keagamaan selama tidak adanya Nabi SAW, sebagaimana tercantum dalam ḥadīth berikut:

عن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه، قال، أتت امرأة النبي فأمرها أن ترجع إليه
قالت: أ رأيت إن جئت ولم أجدك كأنها تقول: الموت، قال: إن لم تجيدينني فأتني أبا
بكر.

Diriwayatkan dari Muḥammad ibn Jubayr ibn Muṭ'īm dari ayahnya, mengatakan: seorang wanita datang kepada Nabi SAW, dan beliau memerintahkannya untuk kembali kepadanya. Dia berkata:

⁷⁰² Q.S. al-Tawbah [9]: 40.

⁷⁰³ Al-Bāqillānī, *al-Intiṣār*, 1: 480-482.

⁷⁰⁴ Al-Bukhārī meriwayatkan di dalam *Ṣaḥīḥ*-nya, suatu ketika ada pertanyaan seseorang kepada Rasūlullāh SAW "...siapakah orang yang paling engkau cintai? Beliau menjawab: 'Aishah. Aku bertanya: "di antara para lelaki? Beliau menjawab: ayahnya. Aku bertanya lagi: "lalu siapa lagi?. Beliau menjawab: 'Umar ibn al-Khaṭṭāb. Lihat *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Mesir: Dar Ibn al-Hazm), "Bab Keutamaan para Sahabat", no. 4354, 442.

⁷⁰⁵ Al-Bāqillānī, *al-Intiṣār*, 1: 182-184.

*Bagaimana menurut Anda jika saya datang dan saya tidak menemukanmu? Seolah dia mengatakan kematiannya. Nabi SAW bersabda: Jika Anda tidak menemukanku, Anda dapat mendatangi Abū Bakr”.*⁷⁰⁶

Dari rangkaian informasi di atas, secara umum kita dapat menyimpulkan bahwa Abū Bakr adalah seorang sahabat yang memenuhi syarat dan layak menggantikan Nabi SAW. Loyalitas dan pengetahuannya tentang ajaran Islam telah dibuktikan seiring dengan kedekatannya dengan Nabi SAW. Karakter pribadi maupun aspek sosialnya juga menjadi uswah bagi yang lain. Pengakuan ini ditunjukkan dengan kesepakatan para sahabat senior yang merupakan generasi awal perkembangan agama Islam.

Di tempat lain, al-Bāqillānī mengklarifikasi makna ḥadīth Nabi SAW yang menyatakan peristiwa Ghadīr Khum. Pada saat beliau selesai menunaikan ibadah Haji *al-Wadaʿ*, dalam perjalanan pulang ke Kota Madinah, beliau berhenti di suatu tempat dan mengatakan kepada orang-orang disekitarnya:

فمن كنت مولاه فعلي مولاه

*“Siapapun menjadikan aku pelindungnya, maka ‘Alī sebagai pelindungnya.”*⁷⁰⁷

Menurut al-Bāqillānī, kata *‘maulā’* memiliki beberapa arti yang berbeda; pelayan (*nāshir*), sepupu (*ibn al-‘ām*), pengikut (*al-mawālī*), tempat (*al-makān wa al-qarār*), pembebas (*al-mu’tiq*), tetangga (*al-jār*), hubungan karena perkawinan (*al-sihr*), dan aliansi (*al-ḥilf*). Tak satu pun dari makna ini menunjukkan ‘pemimpin’ (*imām*) yang harus

⁷⁰⁶ Diriwayatkan oleh al-Bukhārī. Lihat Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Mesir: Dar Ibn Hazm, 2010), Bab Keutamaan Para Sahabat, no. 3659, 441.

⁷⁰⁷ Diriwayatkan oleh Ibn Mājah, Lihat di ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Yazīd al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Mājah*, ed. Muḥammad Fuad ‘Abd al-Baqī, (Beirut: Dār al-Fikr, tanpa tahun), Bab Keutamaan ‘Alī ibn Abi Ṭālib, no. 121, 2: 45.

dihormati. Semua makna ini telah digunakan dalam beberapa literatur untuk menggambarkan topik yang relevan. Hal yang sama dengan pernyataan Nabi SAW sebagaimana disebutkan di atas. Ḥadīth itu memiliki dua kemungkinan makna; pertama berarti ‘penolong’. Ini menunjukkan bahwa ‘Alī adalah seorang yang tulus menjadi penolong kaum Muslimin. Ia juga berkorban untuk Nabi SAW dengan menempati tempat tidurnya, ketika Nabi SAW berangkat hijrah ke Madinah. Upaya tersebut adalah sebagai gambaran ketaatan dan kesediannya dalam membantu beliau. Arti kedua kata ‘*maulā*’ adalah ‘orang yang dicintai’ (*al-maḥbūb*). Artinya ‘Alī adalah orang yang dicintai Nabi SAW. Dengan demikian setiap orang agar saling menghormati dan mencintai (*yuwallī*) sesamanya.⁷⁰⁸ Tampaknya ia tidak memaknai kata itu dengan arti ‘pemimpin’ sebagaimana yang di klaim oleh kalangan Shī‘ah. Dengan menganalisis argumentasi al-Bāqillānī dalam memahami makna istilah tersebut, kita dapat menyimpulkan bahwa proses pemaknaan suatu kata harus disesuaikan dengan konteks yang sesuai. Tidak bisa arti sebuah kata dipaksakan tanpa melihat relasinya yang relevan.

Selanjutnya, al-Bāqillānī mengklarifikasi posisi ‘Alī selama proses pemilihan Abū Bakr sebagai khalifah. Saat orang-orang berkumpul di Saqīfah Banī Sā‘idah untuk membahas siapa yang akan menjadi pemimpin kaum Muslimin, ‘Alī tengah sibuk menyelesaikan proses pemakaman Nabi SAW. Beberapa hari kemudian, dia berusaha mengumpulkan berbagai bagian al-Qur’ān. Sayangnya, pada saat yang sama, Fāṭimah jatuh sakit sehingga ia harus merawat istrinya. Dia meninggal tiga bulan setelah kematian Nabi SAW. Kesibukan ini menyebabkan ‘Alī tidak dapat berinteraksi dengan sahabat-sahabat lain. Enam bulan setelah kepemimpinan Abū Bakr, ‘Alī kemudian

⁷⁰⁸Al-Bāqillānī, *Al-Tamhīd*, 451-456.

datang kepadanya untuk mengambil ikrar kesetiaan (*baiat*),⁷⁰⁹ sebagai tanda persetujuan dengan kepemimpinan untuk kaum Muslimin. Fakta ini menunjukkan bahwa dia secara tulus sepakat dengan terpilihnya beliau sebagai khalifah. Ia juga mengatakan bahwa dirinya tidak akan meminta Abū Bakr untuk berhenti dan mengundurkan diri, “kami tidak mengecilkanmu dan tidak menjadikan kecil. Engkau telah didahulukan oleh Nabi SAW (dalam doa), dan siapa yang dapat menunda anda...”.⁷¹⁰ Berdasarkan informasi ini, ‘Alī ibn Abī Ṭālib tampak secara pribadi mengakui kesepakatan umat Islam dalam memilih Abū Bakr, meskipun tertunda karena beberapa peristiwa dan kesibukan yang memaksanya untuk diselesaikan.

Dari beberapa penjelasan di atas, kita dapat memahami bahwa Abū Bakr adalah seorang sahabat senior yang berperan penting dalam periode awal Islam. Keseriusannya dalam mendukung Nabi SAW menyebarkan agama ini, menjadikan dirinya salah satu sahabat terbaik di antara kaum Muslimin. Selain itu, salah satu jasa penting beliau adalah instruksi untuk mengumpulkan al-Qur’ān. Ini merupakan kontribusi terbesarnya dalam sejarah umat Islam yang berlanjut hingga saat ini. Namun, fakta ini akan dianggap tidak berguna bagi kalangan kelompok Shī‘ah, yang notabene menuduhnya mengambil hak kepemimpinan orang lain pada komunitas Muslim. Klaim semacam ini juga diarahkan kepada khalifah berikutnya, ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb.

Al-Bāqillānī dalam argumentasinya mengklarifikasi integritas Khalifah kedua ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb. Ia memiliki peran yang signifikan dalam sejarah peradaban Islam dan merupakan salah satu sahabat senior yang masuk Islam sebelum Nabi Muḥammad SAW

⁷⁰⁹ ‘Abd al-Wahid al-Shāibān ibn al-Athīr, *Al-Kāmil Fī al-Tārikh*, ed. Abū al-Fida ‘Abd Allāh al-Qadi, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1987), 2: 189-190; Majid Ali Khan, *The Pious Caliph*, Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2001), 164-165.

⁷¹⁰ Al-Bāqillānī, *Manāqib al-Aimmah*, 321: “ لا نفيك ولا نستقيك، قدمك رسول الله صلى ... الله عليه و سلم فمن ذا يؤخرك ”.

berhijrah ke Madinah. Dengan bergabungnya beliau ke dalam agama Islam, kaum Muslimin semakin percaya diri. Ketokohan ‘Umar di kalangan kaum Quraysh menjadikan agama ini semakin berwibawa di masyarakat Arab. Selain itu, dalam konteks sejarah al-Qur’ān ia juga sebagai seorang yang awal mula mengusulkan kepada Abū Bakr untuk mengumpulkan al-Qur’ān, karena sejumlah *Huffāz* (penghafal al-Qur’ān) menjadi martir dalam perang Yamamah. Itu bertujuan untuk melestarikan otentisitas al-Qur’ān, terutama sebagai fondasi utama agama Islam.

Namun demikian, fakta ini tidak dapat diterima Shī’ah. Mereka memandang ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb secara negatif dari berbagai sisi. Ia adalah orang yang mula-mula mengambil ikrar kesetiaan (*bai’at*) kepada Abū Bakr sebagai Khalifah. Semua orang yang menghadiri pertemuan itu, juga menyepakati dan ikut mengambil sikap yang sama. Selain itu, ia juga dianggap sebagai sahabat yang membelot tidak mentaati instruksi Nabi SAW untuk menunjuk ‘Alī ibn Abī Ṭālib sebagai penggantinya yang merujuk pada peristiwa Gadīr Khum, sebagaimana disebutkan di atas. Kaum Shī’ah juga menuduh ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb sebagai orang yang berani mencoba meracuni Nabi SAW sebelum meninggalnya. Upaya tersebut menimbulkan pertanyaan loyalitas dan kesetiaannya kepada Islam terutama kepada Nabi SAW.⁷¹¹

Namun, menurut al-Bāqillānī, asumsi ini dapat dibantah dengan mudah. Baginya, ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb adalah khalifah kedua yang memiliki integritas tinggi. Ia dijamin langsung oleh Rasūlullāh SAW untuk masuk surga bersama sembilan sahabat lainnya.⁷¹² Pengorbanan

⁷¹¹ Abū Nasr Muḥammad ibn Mas‘ūd ibn Ayyāshī, *Tafsir Al-Ayyāsyī*, ed. Hasyim al-Rasuli al-Mahallati, (Beirut: Muassasah al-A‘lā li al-Matbū‘āt, 1991), 1: 224; ‘Abū al-Ḥasan ibn Muḥammad Ṭahīr al-‘Āmilī, *Tafsir Al-Burhān: Mir’at al-Anwār wa Misykāt al-Asrār*, (Beirut: Muassasah al-A‘lā li al-Matbū‘āt, tanpa tahun), 2: 117.

⁷¹² Abū ‘Īsā Muḥammad ibn ‘Īsā ibn Sūrah, *Sunan al-Tirmidhī*, ed. Kamal Yūsuf al-Hut, (Beirut: Dar al-Fikr, tanpa tahun), Bab tentang Keutamaan ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Awf, no. 3748, 5: 606.

pengabdian diri pada agama Islam menjadi skala prioritas dalam hidupnya, sehingga secara tulus apa yang dimiliki diberikannya bagi agama ini.⁷¹³ Dalam riwayat lain, Nabi SAW sendiri memuji ‘Umar karena kesalehannya, dengan demikian, Iblis takut kepadanya, seperti yang dinyatakan dalam ḥadīth bawah ini:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إِيهَا يَا ابْنَ الْخَطَابِ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ مَا لَقِيكَ الشَّيْطَانُ سَالِكًا فَجَا قَطَّ إِلَّا سَلَكَ فَجَا غَيْرَ فَجَاكَ .

*Rasūlullāh SAW bersabda: Wahai, putra al-Khaṭṭāb! Demi jiwaku yang berada di tangan-Nya, tidaklah setan menemukanmu di suatu jalan, kecuali dia akan mengambil jalur lain selain jalanmu.*⁷¹⁴

Dalam menilai alasan al-Bāqillānī di atas, kita dapat menggali argumen lain adanya fakta bahwa Nabi SAW menganugerahkan kepada ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb gelar *al-Fārūq* (sang pembeda). Ini berdasarkan pada kepribadiannya yang kuat, dan pada saat yang sama ia begitu loyal pada ajaran Islam. Rasūlullāh SAW sangat memahami sepak terjang perannya dalam berdakwah. Karakternya yang unik ini membuat Nabi menggelarnya sebagai seseorang yang dapat membedakan antara kebenaran (*al-Ḥaq*) dan kebatilan (*al-Bāṭil*).⁷¹⁵ Dalam beberapa sumber dikatakan bahwa ia berpengetahuan luas dalam bidang al-Qur’ān, hukum Islam, manajemen dan administrasi negara, serta strategi militer. Seringkali ia mengajar para sahabat Ansār dan Muhājirin di masjid hal-hal berkaitan dengan praktik-praktik ajaran Islam dalam kehidupan sehari-hari seperti al-Qur’ān,

⁷¹³ Al-Bāqillānī, *Manāqib al-A’immah*, 494.

⁷¹⁴ Diriwayatkan oleh al-Bukhārī dalam Bab Keutamaan ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb. Lihat *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, no. 3683, hlm. 444-445.

⁷¹⁵ Ini diriwayatkan dalam perkataan Nabi SAW: *إن الله جعل الحق على لسان عمر وقلبه* “Sungguh, Allah telah kebenaran di atas lidah dan hati Umar”. Lihat *Sunan al-Tirmidhi*, ed. Kamal Yūsuf al-Hut, Bab Keutamaan ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb, no. 3682, 5: 576.

akidah, dan hukum Islam. Keseriusan dan kehati-hatiannya dalam menerima informasi mengenai al-Qur'ān dan ḥadīth diakui oleh sejumlah sahabat. Siapapun yang memiliki informasi kedua hal ini diharuskan untuk datang dengan seorang saksi dalam menyampaikannya.⁷¹⁶ Selain itu, berkat penguasaannya terhadap ajaran Islam, 'Umar ibn al-Khaṭṭāb juga mampu memecahkan berbagai persoalan dengan mengekstraksi sumber-sumber ajaran ini sebagai bagian dari *ijtihād*-nya. Upaya ini menunjukkan kemampuan beliau dalam menerapkan ajaran Islam pada berbagai sisi kehidupan. Tidak heran hingga saat ini, banyak kalangan Ilmuan kontemporer yang menjadikan model pendekatan yang dilakukan beliau untuk merespon dalam memecahkan berbagai masalah tertentu.⁷¹⁷

Dari pemaparan tersebut secara umum kita dapat menyimpulkan bahwa 'Umar adalah salah satu sahabat senior yang begitu dekat dengan Nabi SAW. Dia telah memainkan peran penting dalam sejarah dakwah agama Islam, dan telah berkontribusi pada banyak hal. Semua tuduhan yang dinyatakan oleh golongan Shī'ah bertujuan untuk merendahkan integritas dan mengabaikan kontribusinya. Bagaimanapun juga banyak sumber sejarah membuktikan sebaliknya.

Di tempat lain, al-Bāqillānī juga menunjukkan pembelaan kepada Khalifah ketiga, 'Uthmān Ibn 'Affān, berkaitan dengan kepribadian dan kontribusinya dalam pelestarian al-Qur'ān. Al-Mufid mengklaim bahwa 'Uthmān adalah orang yang paling bertanggungjawab dalam menstandarisasi al-Qur'ān dan sebagai khalifah ia membuat kesalahan serius dalam proses pekerjaan ini. Hal ini berdasarkan pada beberapa alasan; pertama, sejumlah penyusun dari para sahabat boleh jadi lupa beberapa ayat al-Qur'ān, sehingga

⁷¹⁶ Al-Bāqillānī, *Al-Intiṣār*, 1: 186-188; Majid Ali Khan, *The Pious Caliphs*, (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2001), 83-84.

⁷¹⁷ Muḥammad Rawwās Qa'ajī, *Mausū'ah Fiqh 'Umar ibn al-Khaṭṭāb*, (Kuwait: Maktabah al-Falāh, 1981).

mereka menghapus dan menambahkan ayat-ayat secara tidak tepat. Kedua, mereka memiliki sedikit pengetahuan tentang al-Qur'ān, yang dapat berakibat hasil pekerjaan mereka tidak akurat. Ini menyangkut kapasitas intelektual yang mereka miliki. Yang terakhir, mereka tidak meyakini kebenaran yang mereka lakukan dalam menjalankan proyek ini. Hal ini dibuktikan dengan hasil kodifikasi muṣḥaf yang bermasalah.⁷¹⁸

Semua tuduhan ini dibantah oleh al-Bāqillānī. Ia menyatakan, berdasarkan sejumlah laporan, bahwa 'Uthmān ibn Affān adalah salah satu orang paling awal yang memeluk Islam. Ia juga seorang yang sering mendapatkan tugas secara khusus dari Rasūlullāh SAW. Di antaranya dia memimpin sekelompok sahabat yang bermigrasi ke Ethiopia selama sekitar dua bulan, karena penindasan serius dari orang-orang Quraysh. Ini adalah periode awal di Mekah ketika umat Islam jumlahnya masih sedikit.

'Uthmān ibn 'Affān juga salah satu dari sedikit kalangan orang-orang Islam Mekah yang memiliki kemampuan menulis dengan indah. Oleh karena itu, Nabi SAW mempercayakan kepadanya sebagai salah satu sekretaris wahyu untuk mendokumentasikan semua ayat yang turun kepada beliau.⁷¹⁹ Dengan status itu, membantu dirinya untuk banyak memiliki kesempatan berinteraksi dan belajar kepada Nabi SAW. Pada beberapa aktivitas, ia biasa membaca al-Qur'ān sampai tengah malam. Pada hari kematiannya pun terjadi ketika ia sedang membaca al-Qur'ān.⁷²⁰ Cinta dan loyalnya dengan agama Islam begitu besar. 'Uthmān berkontribusi besar untuk melindungi orisinalitas al-Qur'ān, melalui instruksinya untuk menyalin ulang muṣḥaf yang disimpan oleh Abū Bakr dan melipatgandakannya menjadi beberapa salinan.

⁷¹⁸ Al-Mufid, *al-Masā'il al-Sarawiyah*, 77-79.

⁷¹⁹ Muḥammad Mustafa Azami, *History of the Quranic Text: From Revelation to Compilation*, Leicester: UK Islamic Academy, 2003), 94.

⁷²⁰ Al-Bāqillānī, *Al-Intiṣār*, 1: 189-190.

Setelah melakukan proyek ini, ia membagikan salinan al-Qur'an ke berbagai wilayah seperti Kufah, Basrah, Makkah, dan Damaskus. Pengiriman ini disertai dengan para *Qurra'* (pembaca) dari kalangan sahabat yang dipercaya dan ahli untuk mengajarkan al-Qur'an kepada masyarakat di tempat itu. Ia meminta seluruh muṣḥaf yang tidak sesuai dengan muṣḥaf standar ini untuk dimusnahkan atau dibakar, supaya tidak terjadi banyak versi muṣḥaf dari koleksi pribadi masing-masing. Tujuan standarisasi ini untuk menyelamatkan keotentikannya dari kesalahan. Hal ini juga didukung oleh 'Alī ibn Abī Ṭālib. Dia berkomentar kepada para sahabat lain bahwa jika dirinya menjadi khalifah, dia akan melakukan hal yang sama dengan muṣḥaf itu.⁷²¹ Pengakuan ini juga dicatat di tempat lain, seperti yang diriwayatkan di bawah ini:⁷²²

لا تقولوا في عثمان إلا خيرا: فوالله ما فعل في المصاحف إلا من ملة من جميعا

*"Jangan katakan tentang 'Uthmān kecuali hal baik. Demi Allah, apa yang dia lakukan berkenaan dengan muṣḥaf-muṣḥaf itu kecuali tidak ada keberatan dari kita semua."*⁷²³

Dalam kontek kepribadian, 'Uthmān Ibn 'Affān memiliki karakteristik yang menonjol. Ia adalah seorang yang taat dan menjaga diri menjalankan ibadah serta mengabdikan seluruh hidupnya untuk Allah SWT semata. Meskipun ia salah satu sahabat terkaya di Madinah, namun sikap kedermawanannya luar biasa. Dia menyumbangkan banyak harta kepada Nabi SAW untuk kepentingan umat Islam.⁷²⁴ Ini dibuktikan dengan berbagai peristiwa di mana

⁷²¹ Ibn Abī Dāwūd, *Kitāb al-Maṣāḥif*, 1: 206.

⁷²² Ibid.

⁷²³ Terjemahan ḥadīth ini merujuk dari Azami. Narasi ḥadīth ini ada sedikit perbedaan dalam beberapa redaksi. Lihat di Muḥammad Mustafa Azami, *History of the Quranic Text*, 94.

⁷²⁴ Abū 'Abd Allāh Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal, *Fadhā'il al-Ṣaḥābah*, ed. Was Allāh ibn Muḥammad Abbas, (Makah: Markaz al-Baḥṡ al-Ilmi wa Iḥya al-Turāts al-Islāmi, 1983), 513.

ketika dirinya bertugas sebagai seorang Khalifah, dia tidak mau menerima gaji bulanan, tetapi menyumbangkan untuk kepentingan umat Muslim.⁷²⁵ Dia juga membeli sebuah sumur yang secara tulus disediakan bagi umat Islam untuk mendapatkan manfaat darinya. Peristiwa-peristiwa ini menunjukkan ‘Uthmān Ibn ‘Affān adalah orang yang dikenal dengan kedermawanannya di komunitas Muslim, yang secara suka rela menyumbangkan kekayaannya untuk mendukung penyebaran Islam. Tidak mengherankan jika Rasūlullāh SAW menyatakan jaminan surga baginya.⁷²⁶ Semua fakta ini membatalkan klaim dari al-Mufid⁷²⁷ tentang kelemahan ‘Uthmān Ibn ‘Affān berkaitan dalam kebijakan kodifikasi al-Qur’ān dan aspek kepribadiannya.

Al-Bāqillānī juga menjelaskan posisi khalifah terakhir, ‘Alī ibn Abī Ṭālib, dan keutamaannya di tengah-tengah para sahabat lain. Dia mengilustrasikan sosok ‘Alī pada tingkat tertentu yang memiliki prestasi intelektual yang tinggi. Beberapa riwayat mengungkapkan bahwa dia adalah salah satu sahabat yang menguasai al-Qur’ān. Salah seorang sahabat, Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamā, menyampaikan pengakuan perihal penguasaannya terhadap al-Qur’ān. Dia mendalami *qirā’āt* (bacaan), makna dan penafsiran ayat-ayat al-Qur’ān, kompleksitas dan ambiguitas, serta hal-hal relevan lainnya.⁷²⁸ Sahabat lain juga menyampaikan kesaksiannya terhadap ‘Alī.

⁷²⁵ Majid Ali Khan, *The Pious Caliph*, (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2001), 150.

⁷²⁶ Abū al-Ḥusain Muslim ibn al-Hajjāj al-Qushayrī al-Nayshābūrī, *Shahīh Muslim*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1993), Bab tentang Keutamaan ‘Uthmān ibn ‘Affān, no. 2403, 2 : 446-447; Abū ‘Abd Allāh Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal, *Fadhā’il al-Ṣaḥābah*, ed. Was Allah ibn Muḥammad Abbas, (Makah: Markaz al-Baḥṡ al-Ilmi wa Ihya al-Turāts al-Islāmī, 1983), 514.

⁷²⁷ Al-Mufid menyatakan bahwa ‘Uthmān memiliki latar belakang bermasalah melalui instruksinya untuk menyusun al-Qur’ān. Lihat *al-Masā’il al-Sarawīyyah*, 77-79.

⁷²⁸ Al-Bāqillānī, *Al-Intiṣār*, 1: 193.

Menurutnya, dia memiliki kepribadian yang hebat dan mencerminkan seluruh hidupnya; murah hati, dermawan, dan perhatian kepada orang-orang miskin di sekitarnya. Ia biasa mempraktikkan *zuhud*.⁷²⁹ Ia memiliki hubungan dekat dengan Rasūlullāh SAW dan menikahi putri Nabi SAW, Fāṭimah. ‘Alī sendiri merupakan keponakan Nabi, dan orang termuda yang pertama kali memeluk Islam.⁷³⁰ Tentu saja ini juga menempatkannya sebagai salah satu sahabat generasi awal yang berperan besar dalam perjalanan dakwah agama Islam.

Dari serangkaian fakta di atas, tampak pengakuan para sahabat terhadap ‘Alī sebagai seseorang yang berilmu dan berkepribadian tinggi. Pujian mereka secara adil disampaikan sesuai peran beliau sebagai sahabat senior pada saat itu. Akan tetapi, di kalangan Shī‘ah penghormatan terhadap ‘Alī tampak berlebihan, hingga menempatkan sejajar dengan para Rasul. Kaum Rāfiḍah berpegang bahwa ‘Alī adalah manusia terbaik di dunia yang sebanding dengan seorang nabi. Para nabi kategori *‘Ulū al-‘Azmi* merupakan orang-orang yang terbaik di antara para rasul. ‘Alī menempati posisi di bawah mereka, dan dianggap lebih baik dari Nabi Yūsuf serta Nabi lainnya yang tidak masuk status *‘Ulū al-‘Azmi*.⁷³¹ Kaum Shī‘ah juga mengklaim ‘Alī adalah sosok yang mengetahui segala sesuatu. Dia menguasai pengetahuan milik Nabi Muḥammad SAW. Setiap kali beliau menerima wahyu dari Malaikat Jibrīl AS, beliau menyampaikan informasi ini kepada ‘Alī.

Menurut al-Bāqillānī, asumsi ini tidak berdasar dan tidak

⁷²⁹ Zuhud ialah meninggalkan kenikmatan dunia untuk meraih kenikmatan dunia. Amalan ini dilakukan oleh ‘Alī sebagai bentuk kesederhanaan dalam hidupnya. Lihat ‘Abd al-Wahid al-Shāibān ibn al-Aṭhīr, *Al-Kāmil fī al-Tārīkh*, ed. Abū al-Fida ‘Abd Allāh al-Qadi, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 1987), 2: 264-265.

⁷³⁰ Al-Bāqillānī, *Al-Intiṣār*, 1: 191.

⁷³¹ Al-Mufid, *Tafdhīl Amīr al-Mukminīn*, ed. ‘Alī Mūsā al-Ka‘bi, (Qum: al-Mu‘tamar al-‘Alām Li alfiah al-Syaikh al-Mufid, 1992), 19, dan 32-33.

akurat.⁷³² ‘Alī adalah manusia biasa yang tidak mencapai tingkat kenabian. Apabila ada klaim bahwa ia dijamin sebagai seorang yang akan masuk surga, tidak berarti hal tersebut menjadikannya nabi. Ia adalah seorang yang banyak berkorban untuk agama Islam. Loyalitas dan hidupnya dengan tulus diberikan untuk agama. Dia dianggap sebagai salah satu dari generasi awal orang-orang pertama yang berjasa, dan memiliki tingkat sejajar dengan sahabat senior lainnya, yang juga dijamin oleh Nabi Muḥammad SAW masuk ke surga.⁷³³

Selain itu, menurut al-Ghazālī, untuk menghormati ‘Alī ibn Abī Ṭālib serta khalifah sebelumnya, kita perlu melihat urutan kekhalifahan yang ada. Mereka berjasa sesuai dengan kapasitas dan keunggulan selama sama hidupnya. Abū Bakr, ‘Umar, ‘Uthmān, dan ‘Alī adalah para sahabat senior yang dekat dengan Rasūlullāh SAW. Secara historis, fakta menunjukkan bahwa Abū Bakr dipilih oleh umat Islam, karena dikenal yang terbaik dan paling layak menggantikan Nabi SAW dalam memimpin umat Islam. Suksesi kepemimpinan ini dilanjutkan secara runtut hingga tiga khalifah berikutnya ‘Umar, ‘Uthmān dan ‘Alī.⁷³⁴ Fakta ini sebagai hasil *ijtihād* para sahabat ketika itu untuk menentukan pemimpin mereka. Dalam prosesnya, kita dapat mengambil kesimpulan dari berbagai peristiwa bersejarah ini bahwa keempat khalifah memiliki posisi sendiri yang dapat ditempatkan berdasarkan keutamaan mereka di mata orang lain. Ini tidak berarti kita memprioritaskan dan melebihkan Abū Bakr dan meremehkan yang lain, tetapi untuk melakukan justifikasi secara adil dengan menempatkan mereka pada posisi yang sebenarnya.

Di tempat lain, al-Bāqillānī juga mengklarifikasi status tiga tokoh

⁷³² Al-Bāqillānī, *Al-Intiṣār*, 1: 107-108.

⁷³³ Abū ‘Isā Muḥammad ibn ‘Isā ibn Sūrah, *Sunan al-Tirmīzī*, ed. Kamall Yūsuf al-Hut, (Beirut: Dār al-Fikr, tanpa tahun), Bab Keutamaan ‘Abd Raḥmān ibn ‘Auf, no. 3748, 5: 606.

⁷³⁴ Muḥammad Abū Ḥamid al-Ghazzālī, *al-Iqtishad Fī al-I’tiqād*, ed. Inshaf Ramadhan, (Beirut: Dār Qutaibah, 2003), 172-173.

penting lain seperti Zubair, Ṭalhah, dan ‘Āishah. Mereka terlibat dalam Perang *Jamal* (*Ḥarb al-Jamal*) melawan kelompok ‘Alī ibn Abī Ṭālib. Pada peristiwa itu mereka bertiga bersepakat mengumpulkan kaum Muslimin untuk pergi ke Basrah menuntut ‘Alī agar menyelidiki kematian ‘Uthmān Ibn ‘Affān. Kalangan Shī‘ah, sebagaimana dipaparkan oleh al-Mufid di atas, menganggap upaya mereka memprotes ‘Alī berkenaan dengan persoalan kematian ‘Uthmān, menjadikan mereka dikategorikan sebagai orang-orang kafir yang layak diperangi oleh Allah SWT.⁷³⁵

Al-Bāqillānī menolak pendapat ini. Kaum Muslimin di Mekah, termasuk ‘Āishah, mempersoalkan keadilan yang harus ditegakkan dalam penyelidikan bagi pembunuh seorang pemimpin. Peristiwa itu telah menyebabkan kekacauan di kalangan umat Islam yang perlu segera dituntaskan. Untuk itu, Zubair, Ṭalhah, dan ‘Āishah meminta agar ‘Alī sebagai Khalifah dapat menyelesaikan masalah krusial itu. Keterlibatan mereka dalam aksi tersebut, adalah bagian dari upaya menangani stabilitas komunitas Muslim. Menurut al-Bāqillānī, usaha mereka sifatnya *ijtihadiyyah*. Jika yang mereka lakukan benar, akan mendapatkan dua bagian pahala, namun jika tidak, mereka akan mendapatkan satu bagian dari Allah SWT⁷³⁶ Sebagaimana biasa dilakukan oleh para Ulama, yang mencoba menyelesaikan persoalan umat Islam, bahkan jika mereka gagal melakukannya.

Mengenai integritas mereka, ketiga tokoh itu adalah orang-orang istimewa yang telah dijamin oleh Nabi SAW untuk masuk surga.⁷³⁷

⁷³⁵ سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لعلي عليه السلام قاتل الله من قتلك و عادي الله ... “... من عاداك فقالت عائشة: يا رسول الله من يقاتله و من يعاديه ؟ قال: أنت و من معك، أنت و من معك
Saya mendengar Rasūlullāh SAW bersabda kepada ‘Alī: ‘Allah akan memerangi mereka yang memerangimu, dan memusuhi mereka memusuhi’. ‘Āishah bertanya kepada Nabi SAW, ‘wahai Rasūlullāh, siapa yang memerangi dan memusuhinya?’. Beliau menjawab: ‘engkau dan orang-orang yang bersamamu, engkau dan orang-orang yang bersamamu’.” Lihat al-Mufid, *al-Kāfi‘ah Fī Iḥthāl Taubah al-Khāthi‘ah*, 36.

⁷³⁶ Al-Bāqillānī, *Manāqib al-A‘immah*, 65-68.

⁷³⁷ Abū ‘Īsā Muḥammad ibn ‘Īsā ibn Sūrah, *Sunan al-Tirmidhī*, no. 3748, 5: 606.

Mereka memiliki loyalitas, dan integritas tinggi di hadapan sahabat yang lain. Zubair dan Ṭalhah juga termasuk di antara para sahabat terbaik Nabi SAW.⁷³⁸ Sementara itu, ‘Āishah adalah istri beliau yang dikenal banyak meriwayatkan ḥadīth. Ia adalah salah satu perawi paling produktif dan seorang wanita yang memiliki pengetahuan luas diakui oleh para *ṣaḥābiyyah* lainnya.

Sebagai contoh, pada suatu saat ‘Umar bertanya kepadanya tentang kisah orang mati yang dihukum di kuburan, karena adanya ratapan terus-menerus dari keluarga mereka. Dia mengklarifikasi apa yang dikatakan oleh Nabi SAW bahwa orang-orang mati dihukum di kuburan karena dosa mereka, bukan faktor keluarga yang menangisi kepergiannya.⁷³⁹ Dari penjelasan ini, kita dapat menyimpulkan bahwa Zubair, Ṭalhah, dan ‘Āishah berusaha menyelesaikan persoalan umat Islam melalui *ijtihad* mereka. Ini dilakukan berdasarkan kapasitas intelektual dan loyalitas yang mereka miliki. Mereka berkeinginan mewujudkan persatuan dan menciptakan perdamaian umat melalui investigasi para pembunuh ‘Uthmān Ibn ‘Affān. Namun, kenyataannya harapan ini belum dapat menuntaskan masalah tersebut.

Al-Bāqillānī juga menjelaskan posisi Ibn ‘Abbās, keponakan Rasūlullāh SAW. Ia merupakan salah satu sahabat yang dikenal mendalami tafsir al-Qur’ān. Di kalangan Shī’ah Rāfiḍah, sahabat ini dituduh membuat kesalahan serius ketika berinteraksi dengan ‘Alī ibn Abī Ṭālib. Shī’ah mengklaim ‘Alī pernah menyatakan bahwa Ibn ‘Abbās layak untuk dilaknat oleh Allah SWT atas kesalahannya. Salah seorang tokoh Shī’ah, al-Ṭūsī (wafat 460 H/ 1066 M), melaporkan bahwa suatu saat ‘Alī berdoa agar Allah SWT mengutuk dan

⁷³⁸ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. Muḥammad Fuad ‘Abd al-Baqi, Bab. Keutamaan Para Sahabat, no. 3718-3724, 449-450.

⁷³⁹ Muḥammad Zubair Siddiqi, *Hadith Literature: Its Origin, Development and Special Features*, ed. Abdal Hakim Murad, (Cambridge: The Islamic Text Society, 1993),

21.

menjadikan ‘Abd Allāh ibn ‘Abbās buta, karena ia telah mencuri sesuatu dari *Bait al-māl* dan membawanya ke Mekah.⁷⁴⁰ Tuduhan ini tidak disertai penjelasan dan bukti-bukti yang memadai. Sehingga dipahami sekedar klaim sepihak dari kaum Shī‘ah.

Dalam menolak asumsi ini, al-Bāqillānī merujuk pada fakta sejarah relasi keluarga Rasūlullāh SAW dan Banī ‘Abbās. Hubungan antara Nabi dan keluarga ‘Abbās terlihat erat saling menyayangi. Nabi Muḥammad SAW sendiri sangat mencintai dan menghormati keluarga itu, bahkan beliau berdoa untuk kebaikan mereka. Selain itu, Banī ‘Abbās juga mendukung Nabi SAW dalam menyebarkan ajaran Islam kepada masyarakat Quraysh. Selama penaklukan Kota (*Fath Makkah*), ia mendapat penghormatan diundang oleh Nabi SAW berdiri di samping Ka‘bah untuk menghancurkan patung-patung yang berada di sekitarnya.⁷⁴¹ Selain itu, putranya, Ibn ‘Abbās, sejak usia dini secara khusus telah didoakan oleh Nabi SAW agar Allah menjadikannya seorang berilmu yang memahami agama Islam dengan baik.⁷⁴² Ibn ‘Abbās tumbuh menjadi seorang mufassir al-Qur‘ān yang jenius. Ini terjadi melalui proses panjang mempelajari al-Qur‘ān dan hukum-hukum Islam di bawah bimbingan Nabi SAW.⁷⁴³

Selama pemerintahan Khalifah ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb, Ibn ‘Abbās adalah salah satu intelektual yang dirujuk khalifah dalam menanyakan makna tafsir beberapa ayat al-Qur‘ān. Komentar-komentarnya tentang al-Qur‘ān juga telah disusun oleh seorang

⁷⁴⁰ Al-Ṭūsī, *Rijāl al-Kāshī*, Bab. ‘Abd Allāh ibn ‘Abbās, no. 7, 63-64.

⁷⁴¹ Al-Bāqillānī, *Manāqib al-A‘immah*, 407.

⁷⁴² Doa ini telah diriwayatkan oleh sejumlah perawi dengan redaksi sedikit berbeda: اللهم فقهه في الدين و علمه التأويل. Lihat Abū ‘Abd Allāh Aḥmad Ibn Ḥanbal, *Fadhāil al-Qur‘ān*, (tanpa kota dan penerbit, 1983), 1: 846; Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. Muḥammad Fuad Abdul Baqi, Bab Keutamaan Ibn ‘Abbās, no. 3756, 453; Abū al-Ḥusain Muslim ibn al-Hajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Bab. Keutamaan ‘Abd Allāh ibn ‘Abbās, no. 2477, 2: 481.

⁷⁴³ Muḥammad Ajjāj al-Khatīb, *al-Sunnah Qabl al-Tadwīn*, (Mesir: Maktabah Wahbah, 1963), 376-377.

Mufasssir yang kemudian diberikan judul *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn ‘Abbās*.⁷⁴⁴

Berdasarkan fakta-fakta dan riwayat sahih di atas, kita dapat menyimpulkan bahwa klaim al-Tūsī tentang doa ‘Alī untuk Ibn ‘Abbās tidak valid. Tuduhan terhadap Ibn ‘Abbās tampak mengada-ada dan merendahkan integritasnya. Penulis belum menemukan dalam catatan sejarah para sahabat tentang fakta ini selain dari referensi Shī‘ah.

Al-Bāqillānī dalam karyanya tidak secara spesifik menyebut sahabat-sahabat lain yang dikritik oleh kalangan Shī‘ah, namun banyak intelektual Sunni yang membela mereka, seperti Anas ibn Mālīk. Ia merupakan salah seorang perawi ḥadīth yang otoritatif. Dari sudut pandang golongan Shī‘ah, seperti yang dilaporkan al-Ṭūsī (wafat 460 H/ 1066 M), pada peristiwa Gadīr Khum, Anas ibn Mālīk diketahui tidak mengakui penunjukkan Nabi SAW kepada ‘Alī. Ia dianggap seseorang yang menolak kepemimpinannya, oleh sebab itu, ‘Alī berdoa kepada Allah SWT untuk menjadikannya buta dan menderita penyakit kusta.⁷⁴⁵

Fakta ini tentu saja dibantah kaum intelektual Sunni dengan alasan yang kuat. Klaim bahwa penolakan Anas untuk mengambil janji kesetiaan (*baiat*) kepada ‘Alī, membuat ‘Alī berdoa kepada Allah SWT untuk menjadikan Anas buta dan menderita kusta layak dipertanyakan. Tuduhan semacam itu tampak bermunculan di sumber-sumber Shī‘ah yang validitasnya tidak dapat diandalkan. Sebaliknya, al-Nasā‘ī al-Nasa‘i meriwayatkan tentang Anas dan menjelaskan bahwa pribadinya termasuk orang taat dan loyal dengan agama Islam. Dalam riwayatnya diungkapkan ia biasa melakukan shalat *nawāfil* berulang kali, lebih banyak daripada yang dilakukan

⁷⁴⁴ Abū Ṭāhir Ya‘kūb al-Fairūz Zabādī, *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn ‘Abbās*, (Beirut: Dar al-Fikr, tanpa tahun).

⁷⁴⁵ Al-Ṭūsī, *Rijāl al-Kāshī*, 52; “... اللهم إن كان كتمها معاندة فابتلها فاعم البراء و البرص ...”
”...قدما أنس بن ملك”

orang lain. Ketika Rasūlullāh SAW mengetahui hal ini, beliau bahkan berdoa kebaikan untuknya.⁷⁴⁶

Dalam perjalanan hidupnya, Anas ibn Mālik adalah seseorang yang melayani Nabi SAW sejak usia dini. Ia membantu beliau selama bertahun-tahun setelah hijrah ke Madinah hingga wafat di sana. Tidak heran, ia tumbuh di lingkungan di mana Nabi masih hidup dan selalu dalam bimbingannya. Kondisi ini membuatnya akrab dengan kehidupan Nabi SAW dan apa yang dilakukan serta diucapkan. Ia melayani Nabi SAW selama sekitar sepuluh tahun. Dari sini ia berhasil memahami dan mempraktikkan ajaran Islam dengan baik. Ia mampu meriwayatkan lebih dari dua ribu ḥadīth, yang menempatkannya sebagai sahabat ketiga di antara perawi paling produktif, setelah ‘Āishah dan Abū Hurayrah.⁷⁴⁷

Selama periode Khalifah Abū Bakr, Anas juga dipercaya sebagai petugas yang mengumpulkan pajak di daerah Bahrain. Amanat ini menunjukkan ia mampu mengelola administrasi negara,⁷⁴⁸ yang membuktikan kompetensi manajemen sebagai salah satu sahabat yang memiliki integritas tinggi. Informasi-informasi ini membatalkan laporan al-Tūsī berkenaan tentang doa ‘Alī kepada Anas ibn Mālik dengan keburukan yang terkesan mengada-ada.

Sebagai kesimpulan, pembahasan di atas memberi kita ilustrasi peran penting beberapa sahabat utama Rasūlullāh SAW terutama mereka yang dituduh dan dikritik oleh kaum Shī‘ah. Beberapa sumber informasi menunjukkan bantahan terhadap klaim mereka yang tidak berdasar dan tidak akurat. Tuduhan itu tampak dirumuskan secara berlebihan dalam berbagai referensi, untuk

⁷⁴⁶ “Ya Allah berikanlah rezeki kepadanya berupa harta dan anak, berikan keberkahan baginya....: ... اللهم ارزقه مالا و ولدا، برك له...: Lihat Abū ‘Abd al-Raḥmān Aḥmad ibn Syu‘aib al-Nasā’ī, *Fadhā’il al-Ṣaḥābah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1984), 56.

⁷⁴⁷ Muḥammad Ajjāj al-Khatīb, *al-Sunnah Qabl al-Tadwīn*, 472-473.

⁷⁴⁸ Muḥammad Zubayr Siddiqi, *Hadith Literature: Its Origin and Development*,

mengecilkan peran dan integritas para sahabat Rasūlullāh SAW dan akan mempengaruhi cara pandang pada persoalan lain yang berkaitan dengan Tujuh Varian Bacaan al-Qur'ān (*al-Qirā'ah al-Sab'*).

3. Pandangan al-Bāqillānī tentang Tujuh Varian Bacaan Al-Qur'ān (*al-Qirā'ah al-Sab'*)

Salah satu warisan intelektual sejarah peradaban Islam adalah Tujuh varian bacaan al-Qur'ān (*al-Qirā'ah al-Sab'*). Cabang ilmu ini terus dipelajari oleh umat Islam sejak zaman Nabi hingga saat ini. Banyak ḥadīth menjelaskan kedudukan Varian Bacaan ini adalah sah berdasarkan riwayat *mutawātir* yang diriwayatkan oleh sejumlah rawi pada setiap generasi, yang tidak diragukan keasliannya.⁷⁴⁹ Namun, kalangan Shī'ah menolak ḥadīth-ḥadīth Tujuh Varian Bacaan al-Qur'ān ini, yang mana riwayat-riwayat itu diterima dan disetujui oleh golongan Sunni.⁷⁵⁰ Lebih lanjut para tokoh Shī'ah menegaskan bahwa Tujuh Varian Bacaan itu tidak ada dalam sejarah pewahyuan, karena al-Qur'ān diturunkan hanya dalam satu bacaan saja kepada Nabi Muḥammad SAW. Oleh sebab itu, mereka menolak fakta riwayat bacaan ini.

Sejumlah Orientalis juga melakukan studi mengenai ragam bacaan ini.⁷⁵¹ Mereka mempromosikan beberapa asumsi yang menimbulkan beberapa persoalan berkaitan dengan isu bacaan ini.⁷⁵² Hasil kesimpulan kaum Shī'ah dan beberapa Orientalis tersebut

⁷⁴⁹ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Al-Itqān Fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 1: 77-85.

⁷⁵⁰ Thamem Ushama, *Issues in the Study of Qur'an*, 261; al-Imam al-Khū'ī, *al-Bayān Fī al-Tafsīr al-Qur'ān*, (tanpa kota: Anwār al-Hudā, 1981), 240-248; Ja'far Murtaḍā al-Āmili, *Ḥaqāiq Hamah Ḥaula al-Qur'ān*, (tanpa kota, al-Markaz al-Islāmī Li al-Dirāsāt, 2010), 150-154; Muḥammad Ḥusain 'Alī al-Saghir, *Tārīkh al-Qur'ān*, (Beirut: Dār al-Muarrīkh al-'Arabī, 1999), 95-120.

⁷⁵¹ Theodor Noldeke, *The Sketches From Eastern History*, terj. John Sutherland Black, (London: Adam dan Charles Black, 1892), 27; Arthur Jeffery, *Materials for the Study of the Qur'an: Old Codices*, (Leiden: E.J. Brill, 1937), ix-x.

⁷⁵² Lihat diskusi sebelumnya gagasan Orientalis tentang sejarah al-Qur'ān.

tampak bertentangan dengan pandangan yang menjadi perspektif umum di golongan Sunni. Mereka menganggap riwayat Tujuh Varian Bacaan al-Qur'ān adalah lemah dan sejajar dengan bacaan-bacaan yang lain. Siapapun boleh mengamalkan bacaan tersebut sesuai dengan pemahamannya. Sementara kalangan Sunni berpendapat bahwa ragam bacaan al-Qur'ān adalah sah dalam periwayatannya dan merupakan fakta sejarah yang harus dilestarikan oleh umat Islam, sebagaimana argumentasi yang direpresentasikan oleh tokoh al-Ash'ariyyah, al-Bāqillānī.

Argumen al-Bāqillānī, sebagai tokoh awal kaum Sunni, mengenai Tujuh Varian Bacaan Al-Qur'ān cukup relevan untuk menolak klaim Shī'ah dan Orientalis dalam isu ini. Kalangan Shī'ah menuduh bahwa sumber ḥadīth yang menjadi sandaran ragam bacaan ini adalah palsu yang diadakan oleh para perawinya. Mereka menyandarkan doktrin ini pada beberapa riwayat yang disebutkan oleh al-Kulaynī dan al-Sayyārī.⁷⁵³ Prinsip ini berlanjut turun temurun, hingga para intelektual Shī'ah kontemporer juga mengikutinya. Sementara Noldeke berasumsi bahwa sandaran riwayat Tujuh Varian Bacaan ini adalah tidak valid. Untuk merespon isu tersebut, dalam klarifikasinya, al-Bāqillānī menyatakan bahwa Tujuh Varian Bacaan al-Qur'ān adalah nyata dan ditransmisikan dalam kategori *mutawātir*.⁷⁵⁴ Ini dibuktikan oleh fakta bahwa banyak ḥadīth yang reliabel dan dapat dipercaya untuk menjelaskan hal ini, sebagaimana diriwayatkan oleh sejumlah sahabat Nabi SAW dua di antaranya disebutkan di bawah ini:

...فأثاه جبريل عليه السلام فقال: إن الله يأمرك أن تقرأ أمتك القرآن على

⁷⁵³ Al-Kulaynī, *Uṣūl al-Kāfī*, Kitāb Nawādir, no. 13, 2: 824; Abū 'Abd Allāh Aḥmad Muḥammad ibn al-Sayyārī, Kitāb *al-Qirā'āt an al-Tanzīl wa al-Taḥrīf*, ed. Etan Kohlberg, (Leiden: EJ Brill, 2009), 6-7.

⁷⁵⁴ Al-Bāqillānī, *Al-Intiṣār*, 2: 338-340.

حرف. فقال: أسأل الله معافاته ومغفرته. وإن أمّتي لا تطيق ذلك...

..*Jibrīl AS datang kepada Nabi SAW dan berkata, “Allah telah memerintahkanmu untuk membaca al-Qur’ān kepada umatmu dalam satu huruf. Atas hal ini beliau bersabda, “Saya memohon ampunan dari Allah. Dan sesungguhnya umatku tidak mampu melakukannya...”*⁷⁵⁵

Hadith di atas menjelaskan bagaimana proses bacaan al-Qur’ān diturunkan kepada Rasūlullāh SAW. Beliau memohon untuk diberikan bacaan yang berbeda sebagai kemudahan bagi umatnya menerima ayat tersebut.

Secara historis, Tujuh Varian Bacaan terjadi bersamaan dengan penyampaian Nabi SAW tentang ayat-ayat al-Qur’ān kepada para sahabat.⁷⁵⁶ Beliau mengajarkan ayat-ayat itu tidak hanya dalam satu bacaan saja, akan tetapi mengikuti tahapan pembelajaran juga membacakan ragam bacaan yang lain. Hal ini ditunjukkan dalam sebuah peristiwa, di mana Khalifah ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb pernah membawa seorang sahabat bernama Hishām ke hadapan Rasūlullāh SAW untuk menjelaskan bacaan yang dilafazkan ketika shalat. ‘Umar mendengar bacaan yang berbeda dibacakan oleh Hishām ketika itu.⁷⁵⁷

⁷⁵⁵ Abū al-Ḥusain Muslim ibn al-Hajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1993), Bab: Tujuh Varian Bacaan, no. 821, 1: 362.

⁷⁵⁶ Al-Bāqillānī, *Al-Intiṣār*, 2: 339.

⁷⁵⁷ Al-Bukhārī meriwayatkan bahwa ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb RA berkata: “Saya mendengar Hishām membaca Surah al-Furqan pada masa Rasūlullāh SAW masih hidup. Saya mendengarkan bacaan yang ia baca dengan huruf yang bermacam-macam yang tidak diajarkan oleh Rasūlullāh kepada saya. Hampir saya ingin menyerangnya di waktu shalat, tetapi saya menunggu sampai dia menyelesaikan shalatnya. Kemudian saya meraih kerahnya dan berkata: Siapa yang membacakan surat ini kepadamu? Dia menjawab: Nabi mengajarkannya kepadaku. Saya berkata: Anda berbohong. Demi Allah, Rasūlullāh SAW mengajarku sebagaimana engkau telah mendengarnya (surat ini). Kemudian saya membawanya ke Rasūlullāh SAW dan berkata: Wahai Rasūlullāh Sesungguhnya, aku mendengar orang ini membacakan surah al-Furqan dengan cara yang engkau tidak ajarkan padaku Surah al-Furqan. Nabi

Dari sini, dengan menganalisis laporan-laporan yang disebutkan di atas, kita menyimpulkan bahwa Tujuh Varian Bacaan al-Qur'ān adalah valid dan benar, meskipun kalangan Shi'ah dan Orientalis mengklaim sebaliknya. Ada sebagian tokoh Shi'ah yang sepakat untuk mengajarkan ragam bacaan ini, sebagaimana disampaikan oleh al-Ṭabarsī. Bahkan, ia juga menegaskan agar kita mempraktikkannya dalam bacaan kita.⁷⁵⁸ Oleh karena itu, kita dapat menyimpulkan dari laporan-laporan di atas bahwa sumber Tujuh Varian Bacaan Al-Qur'ān bermula dari Rasūlullāh SAW sendiri, yang secara resmi ditransmisikan oleh para sahabat ke periode berikutnya.

Di tempat lain, al-Bāqillānī mengelaborasi argumen kesahihan Tujuh Varian Bacaan al-Qur'ān terhadap prinsip Shi'ah yang beranggapan itu hanya hasil *ijtihād* para pembaca (*Qurrā'*). Prinsip ini merujuk kepada riwayat mereka bahwa al-Qur'ān diturunkan dalam satu bacaan, yang mana terjadi karena muncul berbagai perawinya.⁷⁵⁹ Kaum Shi'ah menolak status ḥadīth Tujuh Varian Bacaan al-Qur'ān, sehingga fakta ini dianggap tidak ada. Namun, al-Bāqillānī secara tegas membantah gagasan ini. Ia

bersabda: Wahai Hishām, bacalah! Kemudian dia membaca dengan cara yang sama seperti yang saya dengar sebelumnya. Mengenai hal itu, Nabi bersabda: Itu diturunkan (untuk dibaca) dengan cara ini. Kemudian Nabi bersabda: Wahai 'Umar, Sekarang kamu baca, dan aku membacanya seperti yang diajarkan Nabi kepadaku. Kemudian Nabi bersabda: Itu diturunkan seperti itu. Kemudian Nabi menambahkan: Sesungguhnya al-Qur'ān telah diturunkan untuk dibacakan dalam tujuh cara yang berbeda. Jadi bacalah apa yang lebih mudah bagimu. " Lihat Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Mesir: Dar Ibn Hazm, 2010), Bab. Lupa pada al-Qur'ān, no. 5041, 627.

⁷⁵⁸ Abū 'Alī al-Faḍl ibn al-Ḥasan al-Ṭabarsī, *Majma' al-Bayān*, (tanpa kota, Dar al-Ulum, 2005), 1: 10-11.

⁷⁵⁹ Diriwayatkan oleh Zurārah dari Abū Ja'far, dia berkata: "sesungguhnya, al-Qur'ān itu satu, diturunkan oleh Yang Satu, namun, perbedaannya hanya karena adanya perbedaan para perawi". Lihat al-Kulaynī, *Uṣūl al-Kāfi*, 824; Abū 'Abd Allāh Aḥmad Muḥammad ibn al-Sayyārī, *Kitāb al-Qirā'at aw al-Tanzīl wa al-Taḥrīf*, ed. Etan Kohlberg, (Leiden: EJ Brill, 2009), 6-7.

berpendapat bahwa ḥadīth Varian Bacaan memiliki validitas yang tinggi karena diriwayatkan secara *mutawātir*.⁷⁶⁰ Informasi ini disampaikan oleh sejumlah besar orang pada setiap periode, yang tidak mungkin untuk sepakat berbohong. Sejumlah sahabat yang terlibat dalam mentransmisikan berita ini seperti Abū Bakr, 'Umar ibn al-Khaṭṭāb, 'Uthmān ibn 'Affān, Ibn Mas'ūd, Ibn 'Abbās, Abū Hurayrah, Abū Jahm, Abū Sa'īd al-Khudrī, Abū Ṭalḥah al-Anṣārī, Ubay ibn Ka'b, Zaid ibn 'Arqam, Samurah ibn Jundub, Salmān ibn Sūrat, 'Abd al-Raḥmān ibn 'Awf, 'Āmr ibn Abī Sālmā, 'Āmrū ibn al-'Āṣ, Mu'ādh ibn Jabal, Hishām ibn Hakīm, 'Anas ibn Mālik, Hudhayfah dan 'Umm 'Ayyūb (istri Abū Ayyub al-Anṣārī).⁷⁶¹ Fakta ini menunjukkan para sahabat yang begitu banyak menyaksikan dan menyampaikan informasi ini, mustahil bagi mereka semua untuk menyepakati dalam pemalsuan tentang riwayat atau peristiwa tersebut. Demikian pula pada aspek lain, sejumlah orang yang meriwayatkan Varian Bacaan ini muncul dari jalur yang berbeda.⁷⁶² Muara informasi ini akhirnya merujuk kepada Rasūlullāh SAW Selain itu, perlu dicatat juga bahwa para sahabat tersebut adalah orang-orang yang kredibel, dan memiliki integritas dalam periwayatan yang sudah diteliti oleh para ahli ḥadīth. Sikap dan perjalanan hidup mereka juga disaksikan oleh Rasūlullāh SAW,⁷⁶³ bahkan di antara mereka telah dijamin masuk surga.⁷⁶⁴ Oleh karena itu, validitas informasi ini membuktikan kesahihan riwayat ragam bacaan al-Qur'ān yang memang telah diajarkan Nabi SAW.

⁷⁶⁰ Al-Bāqillānī, *Al-Intiṣār*, 1: 353-361.

⁷⁶¹ Muḥammad 'Abd al-Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān Fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1988), 1: 139.

⁷⁶² Abū al-Ḥusain Muslim al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1993), Bab Tujuh Varian Bacaan al-Qur'ān, no. 270-274, 1: 360-362.

⁷⁶³ M. Mustafa Azami, *Studies in Hadith Methodology and Literature*, (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002), 78-79.

⁷⁶⁴ Abū 'Īsā Muḥammad ibn 'Īsā ibn Sūrah, *Sunan al-Tirmidzī*, ed. Kamal Yūsuf al-Hut, (Beirut: Dār al-Fikr, tanpa tahun), Bab Keutamaan 'Abd al-Raḥmān ibn 'Awf, no. 3748, 5: 606.

Al-Bāqillānī juga menegaskan adanya Varian Bacaan al-Qurʾān adalah sarana untuk memudahkan seseorang dalam membaca al-Qurʾān. Pilihan salah satu riwayat Bacaan al-Qurʾān memudahkan seseorang melafazkan dan membantu untuk mempraktikkannya. Pada dasarnya latar belakang sifat manusia yang memiliki lidah, ucapan, dan etnis berbeda menyebabkan artikulasi suatu bacaan menjadi bermacam-macam. Dengan adanya ragam bacaan al-Qurʾān, seseorang terbantu untuk membaca dan mengucapkan ayat-ayat dengan benar. Sebaliknya, jika al-Qurʾān hanya diturunkan dalam satu bacaan, siapapun yang membaca, akan memiliki masalah serius karena belum tentu mampu mengikuti bacaan yang disyaratkan. Bisa jadi umat Islam menghadapi persoalan buta huruf, karena tidak mengenal bacaan tersebut. Hal ini melemahkan umat dalam mempelajari fondasi utama ajaran Islam. Perlu menjadi catatan, pada masa awal dakwah Islam, kaum Muslimin menghadapi sejumlah tantangan dari kaum Kafir Quraysh, di antaranya adalah para ahli syiʿir yang memiliki kemampuan bersastra.⁷⁶⁵ Diturunkannya al-Qurʾān yang memiliki nilai sastra tinggi menenggelamkan tantangan tersebut. Demikian juga ragam bacaannya, menjadi sarana dalam memudahkan umat Islam untuk mempelajari Kitab Suci itu. Baik konten maupun varian bacaan al-Qurʾān, keduanya dapat diterima oleh umat Islam.

Seorang Mufasssir, al-Suyūṭī (w. 911 H/ 1505 M), berpendapat bahwa hikmah dari ragam bacaan al-Qurʾān bertujuan meringankan umat Islam dan akan melipatgandakan pahala dari Allah SWT. Ini berlaku bagi yang serius membaca al-Qurʾān mengikuti riwayat para Pembaca (*Qurrāʾ*). Dari sini, para pembaca dapat menyerap makna ayat-ayat tersebut dan mengambil kesimpulan hukum (*aḥkām*) dari ayat tertentu. Dengan demikian, mereka juga berpartisipasi dalam melindungi orisinalitas al-Qurʾān dari perubahan dan penambahan yang dilakukan oleh para Pembaca (*Qārīʾ*) yang salah yang tidak

⁷⁶⁵ Al-Bāqillānī, *Al-Intiṣār*, 1: 348-350.

memiliki riwayat.⁷⁶⁶ Selain itu, dasar argumen Tujuh Varian Bacaan Al-Qur'an juga dapat dianalisis dari perselisihan yang terjadi antara 'Umar dan Hishām mengenai bacaan mereka selama shalat. 'Umar dikenal sebagai sahabat yang sangat berhati-hati, terlihat dengan sikapnya yang tegas dalam menerima al-Qur'an dari siapa pun. Pada saat itu, Hishām dibawa ke hadapan Nabi SAW untuk diberikan justifikasi kebenaran bacaannya.⁷⁶⁷ Pasca meninggalnya Rasūlullāh SAW, siapapun yang mengaku dirinya memiliki riwayat al-Qur'an dari beliau, harus dapat mendatangkan dua orang saksi untuk membuktikan bacaannya. Kasus ini menggambarkan pelajaran penting (*ḥikmah*) bahwa setiap perbedaan dalam pembacaan al-Qur'an tidak berarti harus menolak seluruh Varian Bacaan al-Qur'an. Perlu kiranya diteliti dan dilihat benar-benar sumbernya. Apa benar al-Qur'an diwahyukan oleh Allah SWT kepada Malaikat Jibrīl AS dan disampaikan kepada Nabi SAW memiliki riwayat sah? ⁷⁶⁸ Dukungan fakta kevalidan ragam bacaan ini juga dinyatakan oleh sejumlah ulama sebelum dan sesudah periode al-Bāqillānī.⁷⁶⁹

Beberapa pakar al-Qur'an juga meriwayatkan Tujuh Varian Bacaan al-Qur'an (*al-Qirā'ah al-Sab'*) yang bersumber pada riwayat *mutawātir*. Ibn Mujāhid (w. 324 H/ 936 M), salah satu ulama paling awal bidang *qirā'at*, menekankan persyaratan pembaca al-Qur'an

⁷⁶⁶ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān Fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: Dar al-Fikr, tanpa tahun), 1: 84.

⁷⁶⁷ Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Mesir: Dar Ibn Hazm, 2010), Bab. Lupa pada al-Qur'an, no. 5041, 627.

⁷⁶⁸ Al-Bāqillānī, *Al-Intiṣār*, 2: 350.

⁷⁶⁹ Ibn Mujāhid, *Kitāb al-Sab'ah fī al-Qirā'āt*, ed. Syauqī Daif, (Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1972); Abū Ubaid al-Qāsim, *Fadhā'il al-Qur'ān*, ed. Marwan al-Atiyyah, (Damaskus: Dār Ibn Katsīr, tanpa tahun); Muḥammad Fakhr al-Dīn al-Rāzī ibn al-Allamah Dhia al-Dīn 'Umar, *Tafsīr al-Rāzī*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), 1; Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān Fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: Dar al-Fikr, tanpa tahun); Abū Bakar Al-Qurtubī, *al-Jāmi' Li Ahkām al-Qur'ān*, ed. 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Muhsin al-Turki, (Beirut: Muassasa al-Risālah, 2006).

harus mengikuti sesuai riwayat para ulama sebelumnya. Hal ini sesuai dengan perkataan ‘Alī ibn Abī Ṭālib bahwa Nabi SAW memerintahkan kita untuk membaca al-Qur’ān berdasarkan apa yang telah kita pelajari dari para *Qurrā’*.⁷⁷⁰ Hal ini tercermin dalam sejarah Islam ketika pengiriman muṣḥaf ke Madinah, Mekah, Kufah, Basrah, dan Damaskus diajarkan oleh para pembaca otoritatif dari kalangan Sahabat Nabi SAW dan terus ditransmisikan ke generasi penerusnya.⁷⁷¹

Abū ‘Ubayd al-Qāsim (w. 224 H/ 838 M) juga memperkuat pendapat Ibn Mujāhid dengan narasi yang sedikit berbeda. Dalam hal ini, ia menjelaskan dirinya melihat sejumlah pembaca (*Qurrā’*) membacakan bacaan secara berhati-hati kepada beberapa ahli al-Qur’ān untuk menghindari penambahan dan pengurangan.⁷⁷² Mereka merujuk bacaannya kepada riwayat yang *mutawātir*. Dalam tradisi *isnad*, mengikuti bacaan para Imam atau *Qurrā’* adalah wajib karena tidak ada yang bisa berspekulasi dengan bacaannya sendiri.⁷⁷³

Seorang Mufassir dari kalangan Mutakallimūn, seperti al-Rāzī (w. 606 H/ 1290 M), juga menegaskan bahwa bacaan al-Qur’ān harus didasarkan pada sumber yang otentik. Allah SWT telah memilih dari hamba-hamba-Nya untuk menjadi pembaca (*Qurrā’*) yang berperan melestarikan dan menjaga Varian Bacaan al-Qur’ān yang sah. Bacaan yang *Mutawātir* menjadi referensi untuk dipraktikkan umat Islam, sementara bacaan yang memiliki Riwayat *Ahad* (yang tidak dapat dipercaya) harus diabaikan.⁷⁷⁴

Argumen di atas juga relevan untuk menjawab klaim kaum Orientalis yang diwakili oleh Goldziher dan Jeffery.⁷⁷⁵ Keduanya

⁷⁷⁰ Ibn Mujāhid, *Kitāb al-Sab’ah fi al-Qirā’at*, 47.

⁷⁷¹ Ibid., 49.

⁷⁷² Abū ‘Ubayd al-Qasim, *Faḍāil al-Qur’ān*, 359.

⁷⁷³ Ibid., 378.

⁷⁷⁴ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr al-Rāzī*, 1: 70-71.

⁷⁷⁵ Ignaz Goldziher, *Madzāhib al-Tafsīr al-Islāmī*, 8-9; Arthur Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur’an: The Old Codices*, ix-x.

menyatakan penyebab utama munculnya Varian Bacaan al-Qur'an adalah ketiadaan tanda baca dan perbedaan tulisan pada saat kompilasi awal al-Qur'an dilakukan, di mana setiap pembaca dapat membaca berdasarkan konteksnya. Para Orientalis itu mengabaikan tradisi Islam yang sangat signifikan dan merupakan proses terpeliharanya suatu riwayat yang dikenal dengan Sistem *Isnad*. Sistem ini merupakan metode transmisi lisan yang berjalan di dunia Islam, melalui jalur periwayatan perawi bersambung dengan perawi sebelumnya. Demikian juga al-Qur'an, diriwayatkan oleh sejumlah pembaca otoritatif dan dilanjutkan pada periode berikutnya. Ini adalah praktik umum sejak masa Nabi SAW mengajarkan kepada para sahabat, yang biasa dilakukan pada forum-forum *halaqah*. Mereka mendengarkan Hadith Nabi SAW dan menceritakan kepada orang lain, yang tidak dapat bergabung pada pertemuan itu.⁷⁷⁶

Menurut al-Baqqillani, Tujuh Varian Bacaan al-Qur'an (*al-Qirā'ah al-Sab'*) sudah muncul pada masa Nabi SAW dan diajarkan kepada banyak sahabat. Nabi SAW membacakan ayat untuk membantu mereka mempelajari al-Qur'an. Beliau sendiri tidak menentukan arti 'Tujuh kata' (*sab'ah ahruf*) sebagaimana dinyatakan dalam hadithnya.⁷⁷⁷ Para peneliti hadith memberikan status Tujuh Varian Bacaan pada kategori *Mutawātir*, yang diriwayatkan oleh banyak orang pada periode yang berbeda-beda. Riwayat ini dilakukan oleh sekelompok orang yang begitu banyak terjadi pada setiap generasi, sehingga mustahil bagi mereka untuk berdusta.⁷⁷⁸

Klaim Goldziher yang berpendapat penyebab utama munculnya perbedaan ragam bacaan, karena ketiadaan tanda baca dalam kompilasi al-Qur'an adalah lemah dan tidak tepat. Berbagai sumber persoalan tanda baca, sejak awal sejarah Islam sudah teridentifikasi

⁷⁷⁶ M. Mustafa Azami, *Studies in Hadith Methodology and Literature*, 46.

⁷⁷⁷ Abū al-Ḥusain Muslim ibn al-Hajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1993), Bab tentang Tujuh Varian Bacaan, No. 861, 1, no. 274, 362.

⁷⁷⁸ Al-Baqqillāni, *al-Intiṣār*, 1: 336.

oleh Abū al-Aswad al-Du'alī (w. 69 H/ 688 M). Ia seseorang yang memprakarsai sistematisasi bahasa Arab melalui struktur tata bahasa, termasuk bentuk-bentuk tanda bacanya (diakritik). Melalui instruksi Khalifah 'Alī ibn Abī Ṭālib,⁷⁷⁹ ia merumuskan beberapa tanda baca setelah mendengar beberapa orang salah membaca al-Qur'ān. Fakta tersebut menunjukan bahwa perbedaan tanda baca tidak menyebabkan terjadinya perbedaan bacaan al-Qur'ān di kalangan para *Qārī'*. Dengan demikian klaim kedua Orientalis di atas tidak berdasar.

Selain itu, beberapa cendekiawan kontemporer juga mendukung validitas Tujuh Varian Bacaan al-Qur'ān (*al-Qirā'āh al-Sab'*). Mereka menolak klaim kaum Shī'ah yang menilai ragam bacaan hanyalah hasil *ijtihād* individu dari para *Qurrā'*.⁷⁸⁰ Bantahan ini memperkuat sikap al-Bāqillānī tentang pembelaannya terhadap isu *Qirā'āt*. Menurut al-Zarqānī (w. 1367 H/ 1948 M), tuduhan Shī'ah tersebut tidak berdasar, karena bacaan-bacaan tersebut masih tersedia di Muṣḥaf 'Uthmānī. Para Ulama dari berbagai latar belakang seperti ahli fiqih (*Fuqāhā*), Imam Qirā'āt (*Qurrā'*), dan Teolog (*Mutakallimūn*) menyetujui fakta tersebut.

Kita meyakini bahwa para sahabat menyepakati standarisasi yang dibuat oleh 'Uthmān Ibn 'Affān, di mana beliau menginstruksikan untuk menyalin ulang al-Qur'ān dari Muṣḥaf yang dikumpulkan Abū Bakr. 'Uthmān meminta menulis Muṣḥaf tersebut yang dapat dibaca dengan Tujuh Varian Bacaan yang berbeda. Dengan demikian, Muṣḥaf 'Uthmānī juga terdiri dari konten yang sama seperti diajarkan oleh Malaikat Jibrīl AS kepada Nabi Muḥammad SAW.⁷⁸¹

⁷⁷⁹ Abū al-Faraj Muḥammad ibn Ishāq, *Fihrist ibn Nadīm*, ed. Bayard Dodge, (New York: Columbia University Press, 1970), 88; *Encyclopedia of Islam: New Edition*, : "nahw", 6, 913-914.

⁷⁸⁰ Muḥammad 'Abd al-Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfaq Fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 1: 168; Thamem Ushama, *Issues In the Study of Qur'ān*, 254-258.

⁷⁸¹ al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfaq Fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 1: 168.

Dari bukti tersebut, kita dapat menyimpulkan bahwa klaim Tujuh Varian Bacaan al-Qur'ān hanya merupakan upaya para pembaca (*Qurrā'*) adalah argumen yang tidak akurat.

Al-Bāqillānī lebih jauh menegaskan makna Tujuh Varian Bacaan al-Qur'ān. Sejumlah Ulama bersilang pendapat dalam memahami istilah *Sab'ah Aḥruf* yang memiliki makna sesuai dengan konteksnya. Kata *ḥarf* secara linguistik memiliki arti bermacam-macam; “Ekstremitas, tepian yang tajam, batas, ambang, dialek, kata, dan cara”.⁷⁸² Sementara kata *Sab'ah Aḥruf* dalam konteks ḥadīth Tujuh Varian Bacaan al-Qur'ān bisa diartikan dengan banyak makna yang berbeda. Beberapa Ulama mengatakan bahwa istilah itu mencakup perintah (*amr*), larangan (*nahyn*), informasi (*khabar*) dan pencarian informasi (*istikhbār*). Pendapat lain menyebutkan bahwa kata ‘*sab*’ itu terdiri dari tujuh aspek nama Allah SWT (*asmā Allāh*). Ada juga yang berpendapat bahwa kata itu berkenaan dengan hal-hal yang diperbolehkan (*halāl*), dilarang (*harām*), perintah (*amr*), larangan (*nahyn*), nasihat (*mau'izah*), cerita (*qiṣaṣ*), dan karakter (*adab*). Selain itu, ada sebagian Ulama berpandangan ini menunjukkan pada berbagai bahasa yang dipakai di dalam al-Qur'ān. Tidak dijelaskan secara detail bahasa apa saja yang dimaksudkan. Sementara gagasan terakhir, kata ini mengarah pada konteks yang berkaitan erat dengan tujuh perspektif atau ragam bacaan.

Al-Bāqillānī cenderung memilih posisi yang terakhir. Ia menjelaskan arti *sab'ah aḥruf* yang menunjukkan kepada tujuh perbedaan dalam bacaan; perbedaan urutan kata (وجاءت سكرة الموت (بالحق \ وجاء سكرة الحق بالموت), perbedaan dalam membaca penambahan dan pengurangan kata (وما عملت أيديهم \ وما عملت), perbedaan membaca kalimat yang dibentuk oleh kata-kata ataupun

⁷⁸² E.W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, (Cambridge: The Islamic Text Society, 1984), 1: 550.

makna (وطلع منصود \ و طلع منصود), perbedaan dalam membaca kalimat yang mengubah makna tetapi tidak mengubah harakatnya (نُشِرْهَا \ نُشِرْهَا), perbedaan dalam membaca kalimat yang mengubah harakat tetapi tidak mengubah artinya (بِالْخِل \ بِالْخِل), perbedaan dalam membaca kata dan makna (كَالْصُوف \ كَالْعَيْن), perbedaan dalam infleksi (*i'rab*) dan harakat kata (وَوَوَوَو). Pandangan ini juga dikutip oleh al-Qurṭubī dalam tafsirnya dalam menjelaskan tujuh aspek (*wujūh*) Varian Bacaan al-Qur'ān. Di dalam karya ini, ia tampak menyepakati gagasan al-Bāqillānī dan bahkan memujinya sebagai salah satu seorang Ilmuan awal yang otoritatif dalam bidang ini.⁷⁸³ Setelah menganalisis fakta-fakta di atas, penulis menyimpulkan bahwa makna '*Sab'ah Aḥruf*' mendekati kepada persoalan tujuh aspek bacaan al-Qur'ān, sebagaimana disebutkan di atas.

Lebih lanjut, al-Bāqillānī mengkritik beberapa makna *sab'ah aḥruf* di atas yang menurutnya kurang tepat. Hal ini merujuk pada pernyataan dalam ḥadīth 'Umar: "فاقرؤوا كيف شئتم و اقرؤوا منه ما تيسر" (bacalah sesuai kehendakmu, dan bacalah apa yang lebih mudah bagimu).⁷⁸⁴ Bagi al-Bāqillānī, ḥadīth ini menjelaskan hal yang berkaitan dengan ragam Bacaan al-Qur'ān. Kata *ḥarf* di sini tidak menunjukkan arti larangan (*ḥarām*), diperbolehkan (*ḥalāl*), informasi (*khabar*), meminta informasi (*istikhbār*), janji (*wa'd*), ancaman (*wa'id*), perumpamaan (*tashbīh*), harapan (*al-tamannī*), nasihat (*mawā'izh*), perumpamaan (*amthal*), pengingkaran (*juhūd*), dan penyerupaan (*tashbīh*).⁷⁸⁵ Ini juga menjadi bantahan gagasan kaum

⁷⁸³ Al-Qurtubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, 1: 77-80.

⁷⁸⁴ Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Mesir: Dar Ibn Hazm, 2010), Bab. Lupa Pada al-Qur'ān, no. 5041, 627.

⁷⁸⁵ Al-Bāqillānī, *al-Intiṣār*, 1: 377-380.

Shī'ah yang mengartikan makna *sab'ah aḥruf*⁷⁸⁶ yang mengacu pada tujuh dialek bahasa. Oleh karena itu, al-Bāqillānī menekankan bahwa istilah *sab'ah aḥruf* menunjukkan adanya perbedaan aspek proses turunnya al-Qur'ān seperti yang dijelaskan di atas.⁷⁸⁷ Dari gambaran ini, penulis cenderung memaknai kata *ḥarf* yang dimaksud dalam beberapa riwayat sebagaimana diungkapkan di atas, menunjuk pada tujuh perspektif Varian Bacaan al-Qur'ān. Pendapat ini juga diikuti berbagai Ulama Tafsir dan Qira'at hingga saat ini.

E. Kesimpulan

Pembahasan di atas mengulas berbagai argumen pro dan kontra berkaitan dengan persoalan otentisitas al-Qur'ān. Golongan Ash'ariyyah, yang diwakili oleh al-Bāqillānī, menolak berbagai klaim kaum Shī'ah dalam masalah Muṣḥaf 'Uthmānī yang dianggap tidak orisinal karena tidak lengkap saat proses kodifikasinya. Tuduhan ini tidak terbukti, karena dari fakta historis dan periwayatan, al-Qur'ān yang disalin ulang oleh 'Uthmān, memiliki kelengkapan yang sampai kepada kita melalui para perawi *Mutawātir*, mencakup juga di dalamnya berkaitan dengan Tujuh Varian Bacaan al-Qur'ān (*al-Qirā'ah al-Sab'*). Oleh karena itu, kita dapat menyimpulkan bahwa Muṣḥaf 'Uthmānī adalah otentik. Al-Qur'ān sampai kepada umat Islam secara sempurna karena Allah SWT telah menjaganya dalam hati para huffazh sejak awal pewahyuan sampai kodifikasinya. Tuduhan kaum Shī'ah dan sebagian Orientalis yang meragukan kelengkapan al-Qur'ān, tampaknya tidak memiliki alasan yang akurat. Bahkan, salah satu tokoh otoritatif Shī'ah, al-Imam Ja'far al-Ṣādiq, benar-benar percaya bahwa al-Qur'ān yang terkumpul di dalam

⁷⁸⁶ Kalangan Shī'ah menafsirkan makna *sab'ah aḥruf* secara berbeda-beda. Beberapa di antara mereka memahami hal tersebut secara *majāzī*, berdasarkan interpretasi mereka atas makna internal dan eksternal. Lihat halaman sebelumnya pandangan mereka tentang Varian Bacaan al-Qur'ān.

⁷⁸⁷ Al-Bāqillānī, *al-Intiṣār*, 1: 376.

Muṣḥaf ‘Uthmānī adalah otentik.⁷⁸⁸ Demikian halnya dengan integritas para sahabat. Klaim Shī‘ah yang menyebut mereka sebagai orang-orang munafik dan kafir, karena tidak memilih ‘Alī ibn Abī Ṭālib sebagai khalifah, adalah asumsi yang mengada-ada dan tidak berdasar. Argumen mereka terhadap tuduhan itu dibantah oleh al-Bāqillānī secara tegas dan jelas. Sebagian besar klaim mereka dalam wacana teologis yang menjadi arus utama kaum Sunni cenderung dianggap sebagai bid’ah dan kesesatan.

⁷⁸⁸ Muḥammad Abū Zahra, *al-Imām al-Ṣādiq Ḥayātuh wa Aṣruḥ Āra’uhū wa Fiqhuh*, (Mesir: Dār al-Fikr al-‘Arabī, tanpa tahun), 321-333.

BAB V:

KONSEP PEMIMPIN NEGARA (*IMĀMAH*)

A. Muqaddimah

Salah seorang tokoh yang cukup berjasa mengembangkan pemikiran al-Ash'arī adalah Abū Bakr ibn al-Ṭayyib al-Bāqillānī. Ia banyak melakukan pengembangan yang mendasar dalam beberapa aspek penting salah satunya dalam hal metafisik sebagaimana digambarkan oleh Ibn khalidun.⁷⁸⁹ Selain itu, ia juga berhasil menggabungkan dua konsep penting dalam ilmu Kalām ; *Jalīl Kalām* (konsep-konsep yang membahas tentang metafisik dan sifat-sifat Allah) dan *Daqīq Kalām* (konsep-konsep yang membahas tentang filsafat alam).⁷⁹⁰ Maka dari itu, tidak heran sebagai seorang Teolog ia disebut juga sebagai seorang Filosof alam.⁷⁹¹ Disamping itu, tokoh ini dalam beberapa karyanya juga membahas tentang persoalan politik. Konsep ini ditulisnya sebagai respon terhadap para penguasa Shī'ah saat itu yang mengatur administrasi Dinasti 'Abbāsīyyah. Al-Bāqillānī adalah salah satu tokoh sunni yang bereaksi, melalui karyanya, terhadap penguasa Shī'ah mendahului tokoh-tokoh lainnya seperti; Abdul Qahir al Baghdadi⁷⁹², Abū Ya'la⁷⁹³, dan al Mawardi.⁷⁹⁴ Masalah politik ini akan menjadi kajian utama dalam tulisan di bawah ini.

⁷⁸⁹ 'Abd al-Rahmān ibn Muḥammad ibn Khaldūn, *al Muqaddimah*, ed. Darwis al Juwaidi, (Beirut: al-Maktabah al Ashriyyah, 1996), 436.

⁷⁹⁰ Muḥammad Ramaḍan 'Abd Allāh, *al-Bāqillānī wa Arā'uhū al-Kalāmiyyah*, (Baghdad: Mathba'ah al Ummah, 1986), 603.

⁷⁹¹ Seyyed Hussein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1987), 127.

⁷⁹² Lihat *Kitāb Uṣūl al-Dīn*, (Beirut: Dar al-Kutub al Ilmiyyah, 1981), 270-286.

⁷⁹³ Abū Ya'la Muḥammad ibn al-Husain al Farra' al-Ḥanbali, *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah*, ed. Muḥammad Hamid al-Qaifi, (Beirut: Dar al Kutub al-Ilmiyyah, 2000).

⁷⁹⁴ Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb al-Baṣrī al Baghdādī al-Māwardī, *Al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah).

Artikel ini dimaksudkan untuk memberikan gambaran singkat pemikiran al-Bāqillānī berkenaan dengan berbagai hal yang berkaitan dengan kepemimpinan (*imāmah*). Dari sini, sebagai seorang Muslim kita patut mengambil pelajaran penting dari prinsip-prinsip yang diuraikan yang masih relevan untuk saat ini. Studi tentang tokoh Ash'ariyyah ini masih terbilang sedikit, khususnya berkenaan dengan problematika politik. Selama ini, sepengetahuan penulis hanya ada dua karya yang membahas pemikirannya dalam konsep kepemimpinan. Pertama dilakukan oleh seorang Orientalis, Joseph Richard McCarthy,⁷⁹⁵ dan yang kedua oleh Yusuf Ibish.⁷⁹⁶ McCarthy selama bertahun-tahun meneliti pemikiran al-Bāqillānī, tampak berkesimpulan dan terlihat kurang apresiatif terhadap tokoh ini.⁷⁹⁷ Penelitiannya hanya disandarkan pada beberapa jumlah manuscript, dan itupun tidak lengkap sebagaimana ia akui sendiri⁷⁹⁸ terlihat kurang valid menggambarkan sosok *Mutakallim* ini. Hal ini juga bertolak belakang dengan pendapat para peneliti lain yang jauh menghargai dan menghormati kontribusi al-Bāqillānī sebagai tokoh al-Ash'arī yang telah berjasa mengembangkan aliran ini.⁷⁹⁹

⁷⁹⁵ Joseph Richard McCarthy ialah seorang Orientalis pertama yang mengkaji secara serius karya-karya al-Bāqillānī. Semua pendapat dan komentar terhadap tokoh ini ada dalam disertasi yang beliau tulis. Lihat *Al Baqillani: a Polemicist and theologian*, (Oxford: Oxford University, 1951).

⁷⁹⁶ Lihat *The Political Doctrine of al Baqillani*, (Beirut: American University, 1966).

⁷⁹⁷ Ia menganggap beliau sekedar mengumpulkan ide-ide al-Ash'arī dan mempopulerkannya. Tidak ada yang original dari dirinya. Sebagaimana ia tulis "*it seems to me, therefore, only just to conclude that al Baqillani really did play an important and significant part, by his lecturing, dictations, and writing, in establishing and "popularizing" of Ash'arism...he must have depended largely on the works of Ash'ari himself*." Lihat *Al Baqillani: a Polemist and theologian*, 315-316.

⁷⁹⁸ *Encyclopedia of Islam: New Edition*, R. J. McCarthy, Al-Bakillani, (Leiden: Brill, 1986), 1: 959. Selanjutnya akan disingkat *EL2*

⁷⁹⁹ Ibn 'Asākir menempatkan al-Bāqillānī sebagai salah seorang Mujaddid pada abad ke-IV H setelah 'Umar ibn 'Abd al-Aziz, al-Shafi'i, dan Abū al-Ḥasan al-Ash'arī.

Disamping itu, penulis kiranya perlu memberikan catatan penting buat Orientalis ini, karena ia telah mengedit salah satu karya al-Bāqillānī *Kitāb al-Tamhīd* dan dengan sengaja meninggalkan satu bab penting yang berkaitan dengan *imāmah*, meskipun ia memberikan beberapa alasan. Namun, menurut penulis, alasannya kurang tepat. Ia menjelaskan bahwa penghilangan bab itu karena topik ini tidak berkaitan dengan aqidah, oleh sebab itu, maka tidak harus dimasukkan dalam salah satu judul pembahasan dalam buku tersebut. Ia akan membuat pembahasan sendiri yang lebih luas.⁸⁰⁰ Bagaimanapun juga, persoalan *imāmah* adalah masalah bid'ah dalam aqidah yang diyakini oleh orang-orang Shi'ah, dan menjadi salah satu rukun iman mereka.⁸⁰¹ Maka dari itu, jika dibahas dalam bab aqidah akan sangat tepat, karena menjelaskan kedudukan konsep *imāmah* yang sebenarnya. Abdul Qahir Thahir al-Baghdadi juga membahasnya dalam *Kitāb Uṣūluddīn*. Apabila buku editan McCarthy ini dibandingkan dengan edisi-edisi lain yang diedit oleh seorang intelektual Muslim yang memiliki kesamaan pandangan hidup dengan penulisnya, maka nampak perbedaannya dalam hal kelengkapan pembahasan khususnya berkaitan dengan masalah itu. Sementara al-Bāqillānī juga berkomentar di dalam *kitabnya*, bahwa dirinya merangkum pokok-pokok pikirannya tentang *imāmah* untuk dipersembahkan bagi penguasa saat itu.⁸⁰² Dengan demikian kita patut mempertanyakan apa sebenarnya motif editor menghilangkan bab itu dari rangkaian pembahasan dalam *Kitāb al-Tamhīd* di atas.

Lihat *Tabyīn Kadzīb al-Muftarī*, (Damaskus: Matba'ah al Taufiq), 52-53; Demikian juga Ibn Taimiyyah menganggapnya sebagai tokoh Al-Ash'ariyyah terbaik yang tiadaandingannya sebelum dan sesudahnya. Sebagaimana dikutip oleh Yūsuf Ibish dari bukunya *al-Aqīdah al Hamawiyyah*. Lihat *the Political Doctrine of al Baqillani*, (Beirut: American University, 1966), 6.

⁸⁰⁰ Al-Bāqillānī, *Kitāb Tamhīd*, ed. McCharty, (Beirut: al Maktabah al Syarqiyyah, 1957), 21-23.

⁸⁰¹ Lihat Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, 435.

⁸⁰² Al-Bāqillānī, *al Tamhīd*, 433.

Adapun peneliti lain, Yusuf Ibish, seorang alumnus American University Beirut, melakukan studi pemikiran al-Bāqillānī tentang kepemimpinan (*imāmah*) berdasarkan pada satu karya saja, *Kitāb al-Tamhīd*. Meskipun demikian, ia mampu memberikan gambaran yang komprehensif tentang pemikiran politiknya. Dalam makalah ini penulis berusaha mengupas pemikiran politik al-Bāqillānī yang tertuang dalam dua karya pentingnya: pertama *Kitāb al-Tamhīd*,⁸⁰³ dan kedua *Kitāb Manāqib al-A'imma al Arba'ah*.⁸⁰⁴ Sebelum membahas lebih jauh konsep al-Bāqillānī tentang kepemimpinan ini, untuk lebih jelasnya berikut dibahas perjalanan hidupnya dan situasi politik di zamannya.

B. Latar Belakang Politik Semasa Al-Bāqillānī

Konsep kepemimpinan al-Bāqillānī tidak dapat dilepaskan dari latar belakang kondisi politik yang terjadi saat itu. Sebagaimana diungkapkan di atas bahwa ide-idenya sebagai respon terhadap situasi yang terjadi saat itu. Ia hidup pada saat Dinasti 'Abbāsīyyah melemah di bawah kekuasaan Bani Buwaihi yang memiliki aqidah Shī'ah. Dinasti ini salah satu yang terpenting dari beberapa dinasti yang ada di dataran tinggi Iran, berdampingan dengan Dinasti Samaniah di Khurasan dan Transoxiana. Buwaihi berasal dari nama Buwaih atau Buyeh, nama seorang ayah dari tiga bersaudara; 'Alī, Hasan, dan Ahmad, yang mendirikan dinasti ini. Bani Buwaihi adalah termasuk dari suku Dailamah yang pada saat itu memiliki jumlah tentara yang besar di daerah dunia timur Islam.⁸⁰⁵

Suku ini tinggal di Dailam yang memiliki hampir semua wilayah

⁸⁰³ Abū Bakar Muḥammad ibn Ṭayyib al-Bāqillānī, *Kitāb al-Tamhīd*, ed. Imād al-Dīn Aḥmad Haidar, (Beirut: Muassasah al-Kutub al-Tsaqafah, 1987).

⁸⁰⁴ Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ṭayyib al-Bāqillānī, *Kitāb Manāqib al-A'imma al-Arba'ah*, ed. Samirah Farhat, (Beirut: Dar al-Muntakhab al-Arabi, 2002). Berikutnya disingkat *manāqib*.

⁸⁰⁵ *Encyclopedia of Islam: New edition*, "Buwaihidis," 1: 1355-1357.

dan dikuasai oleh orang-orang Shī'ah. Abū Shuja' Buwaih, ayah tiga bersaudara tersebut, adalah seorang pemimpin dari gerombolan suku yang suka berperang di pergunungan Dailam, bersama Makan ibn Kaki pada awalnya mengabdikan kepada Dinasti Samaniah lalu ke sekutunya Jilani Mardawij.⁸⁰⁶ Buwaih mengklaim bahwa dirinya adalah keturunan dari raja Sasania kuno. Boleh jadi dengan klaim ini ditujukan untuk memperkuat martabat dinasti berikutnya.⁸⁰⁷ Tak lama dalam pengabdianannya kemudian Buwaih melepaskan diri dari kelompok Mardawij dan mampu menguasai beberapa wilayah Isfahan, Shiraz, Ahwaz dan Kirman. Hingga Mardawij meninggalkan wilayah tersebut masih dalam kekuasaan Bani Buwaihi. Dari penguasaan daerah tersebut, Buwaihi mendapatkan otoritas pemerintahan di provinsi yang diakui oleh Khalifah 'Abbāsīyyah, al-Mustakfi (944-946 M). Pada tahun 334 H/945 M, setelah melalui lobi politik kepada beberapa dinasti besar lainnya; Hamadan, Qaramithah dan Barid,⁸⁰⁸ Ahmad, salah satu dari tiga bersaudara, berhasil masuk Baghdad dan menguasai kekhalifahan 'Abbāsīyyah, dan berikutnya menjadi pemerintahan boneka yang diatur oleh Bani Buwaihi hingga tahun 1055 M. Keberhasilan Ahmad ini dapat dilakukan dengan mendeklarasikan statusnya sebagai *amir al-umarā*, yang mengatur seluruh amir Bani Buwaihi. Pada saat itu, al-Mustakfi, sambil menitikkan air mata, mengalah tanpa syarat kepada Bani Buwaihi.⁸⁰⁹ Dengan motif politik, Ahmad menyatakan kesetiaannya kepada Khalifah al-Mustakfi dan menetapkan posisi Khalifah, hanya saja semua otoritas di bawah komando Ahmad. Sebagai golongan Shī'ah, Bani Buwaihi tidak mengakui kekhalifahan 'Abbāsīyyah, bahkan

⁸⁰⁶ Ibid.

⁸⁰⁷ Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, (London: MacMillan and Co. Limited, 1937), 470.

⁸⁰⁸ A. H. Siddiqi, "Caliphate and Kingship in Medieval Persia," *Islamic Culture*, 9: 1936, 109-110.

⁸⁰⁹ Adam Mez, *Renaissance of Islam*, terj. Salahuddin Khuda & D.S. Margoliouth, (London: Luzac & CO., 1937), 11.

menganggapnya sebagai ‘perampas.’⁸¹⁰ Karena dalam aqidah Shi‘ah pemimpin adalah dari golongan mereka, dimulai dengan ‘Alī ibn Abī Ṭālib sebagai penerus utama setelah meninggalnya Rasūlullāh SAW.

Era baru ini memberikan kebebasan Bani Buwaihi untuk memaksa khalifah menganugerahkan gelar Bani Buwaihi; Ahmad, ‘Alī, dan Hasan menjadi bergelar Muiz al-Daulah, ‘Imad al-Daulah, dan Rukn al-Daulah. Tak beberapa lama, ‘Alī ibn Buwaih meninggal tanpa ada keturunan. Daerah kekuasaannya dipegang oleh ‘Aḍud al-Dawla putra dari Hasan ibn Buwaih (Rukn al-Daulah). Ketika ayah dan pamannya, Aḥmad ibn Buwaihi, meninggal ‘Aḍud al-Dawla mendapatkan dirinya sebagai kepala keluarga yang memegang hampir seluruh wilayah.⁸¹¹

Di antara kekuasaan yang dimiliki khalifah pada masa itu adalah dalam hal aspek keagamaan. Hakim ditunjuk langsung oleh khalifah meskipun pada kenyataannya banyak kebijakan berkenaan administrasi kantor kadi diintervensi oleh para pemimpin Buwaihi. Para hakim yang statusnya memang dipilih oleh khalifah kerap menjalankan tugas di bawah ancaman para Amir Bani Buwaihi. Meskipun mereka memiliki status independensi yang luas dan sulit untuk diintervensi oleh kekuasaan,⁸¹² namun secara politis mereka hidup dalam tekanan. Tidak hanya imbalan gaji sebagai hakim yang kurang mencukupi, tidak jarang mereka menjadi bahan olok-olok para Amir Bani Buwaihi yang tidak sepakat dengan keputusannya. Bahkan, di antara mereka ada yang dilepaskan dari status jabatannya.⁸¹³

Dalam berbagai urusan politik yang banyak dilakukan oleh para

⁸¹⁰ A. H. Siddiqi, “Caliphate and Kingship...,” 109.

⁸¹¹ *El2*, “Buwaihids,” 1351.

⁸¹² Hal ini nampak pada saat permintaan ‘Aḍud al-Dawla terhadap seorang Kadi untuk menambah daftar saksi sebagai dukungan kepentingan tentaranya. Namun, permintaan ini direspon dengan penolakan bahwa pencantuman saksi adalah murni urusan Kadi. Lihat *The Renaissance of Islam*, 228.

⁸¹³ A. H. Siddiqi, “Caliphate and Kingship...,” 119-120.

amir Buwaihi, tidak jarang harus ada tanda tangan dan nama khalifah sebagai orang yang bertanggungjawab. Nama khalifah juga dicantumkan dalam korespondensi penting dengan beberapa gubernur yang memimpin propinsi serta urusan-urusan yang berkenaan dengan berbagai hal. Di sini, peran khalifah hanya sekedar memberi tanda tangan dan stempel, tanpa harus mengetahui detail masalah yang terjadi.⁸¹⁴ Administrasi dan keperluan harian Khalifah al-Mustakfi dijatah oleh *Amīr* Bani Buwaihi sejumlah lima ribu dirham. Namun, jumlah itu pada periode kekhalifahan berikutnya, Khalifah al-Muṭīʿ dikurangi menjadi dua ribu dirham.⁸¹⁵ Selain itu, Bani Buwaihi juga memonopoli koin uang yang berlaku saat itu. Julukan “*Amirul Mu’minīn*” yang biasanya disebutkan setelah nama khalifah dalam koin itu dihilangkan, dan diganti dengan nama “*Amīr ‘Umarā*” disertai titel pemimpin Bani Buwaihi.⁸¹⁶

Selain itu, khutbah jum’at dan forum-forum resmi lainnya dijadikan simbol politik untuk menyuarakan kepentingan para penguasa. Di sini, Amir Bani Buwaihi juga memaksakan agar dalam forum itu nama “*Amīr ‘Umarā*” dan keluarganya harus disebutkan juga selain dari penyebutan nama khalifah.⁸¹⁷ Para imam masjid bertanggung jawab langsung terhadap khalifah untuk menjaga kestabilan kegiatan masjid dan menghindari adanya bid’ah, juga

⁸¹⁴ Ibid, 115.

⁸¹⁵ Ibid, 110.

⁸¹⁶ S. M. Stern, *Coin and Documents from the Medieval Middle East*, (London: Variorum Reprints, 1986), 257.

⁸¹⁷ Mūʿiz al-Dawla, sebagai orang Shīʿah, pernah memaksakan untuk membuat tulisan yang besar ditempel di dinding masjid menyebutkan “semoga Allah melaknat Muʿāwīyah ibn Abū Sufyān, dan melaknat siapapun yang benci terhadap Fāṭimah karena peristiwa Fadak, dan siapapun yang melarang penguburan Ḥasan di samping kakeknya, dan yang menolak Abū Dhar al-Ghifārī, dan mengeluarkan Ibn ‘Abbās dari dewan majlis. lihat *Caliphate and Kingship...*, 111; Ibn al-Athīr, *al Kāmil fi al-Tarikh*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1978), 7: 4.

memiliki pesan menyampaikan kepentingan khalifah.⁸¹⁸ Dengan demikian, mereka berperan cukup penting dalam menyebarkan pesan politik dari para penguasa.

Teologi Shī'ah yang diyakini oleh Bani Buwaihi telah berpengaruh ke berbagai aspek; aqidah, syariah dan politik. Sebagian besar kebijakan yang mereka keluarkan kerap berpihak pada kepentingan golongan yang sedoktrin dengan mereka. Wilayah timur Parsi sepenuhnya di kuasai oleh Dinasti ini. Afrika utara dikuasai oleh Bani Fāṭimiyyah, Syria dan Mesopotamia dikuasai oleh Bani Hamadān. Mesir dikuasai oleh Dinasti Ikhshīd,⁸¹⁹ dan kekuasaan Qarāmiṭah berada di Bahrain. Semua dinasti ini, kecuali Ikhshīd, adalah beraliran Shī'ah.⁸²⁰ Dengan begitu luasnya kekuasaan Shī'ah saat itu, menjadikan orang-orang Sunni untuk bangkit memprotes kekuasaan mereka. Demikianlah latar belakang kehidupan politik di masa al-Bāqillānī yang memberinya inspirasi untuk merespon keadaan tersebut baik secara lisan ataupun tulisan.

C. Kepemimpinan dalam Islam

Pada prinsipnya konsep kepemimpinan dalam Islam sudah ada sejak masa Rasūlullāh SAW. Rujukan utama dalam menentukan kebijakan publik telah dijelaskan secara umum dalam al-Qur'ān dan ḥadīth. Meski demikian, hal-hal teknis mengenai pergantian kepemimpinan tentu memerlukan analisis dan metode tertentu dalam memahami kedua teks tersebut. Pendekatan al-Bāqillānī yang dipakai untuk memaparkan ide kepemimpinannya menggunakan lima hal (berbeda dengan ulama suni yang lain), yaitu: al-Qur'ān, ḥadīth, ijma', qiyas, dan hujjah akal.⁸²¹ Dengan bersandarkan metode tersebut, fondasi ide yang dibangun akan lebih kokoh dibandingkan

⁸¹⁸ A. H. Siddiqi, "Caliphate and Kingship...", 120.

⁸¹⁹ *El2*, "Buwaihids," 418.

⁸²⁰ Yūsuf Ibish, *Political Doctrine...*, 42.

⁸²¹ Al-Bāqillānī, *Al Inshāf*, 30-32.

dengan hanya melalui pendekatan al-Qur'an dan ḥadīth saja.

Dasar epistemologi yang menjadi sandaran pembahasan konsep kepemimpinan ini, menurut al-Bāqillānī, melalui dua jalur, yaitu dari informasi valid banyak orang (*al khabar al-mutawātir*) dan informasi satu orang (*al-khabar al-wāhid*). Yang pertama, bahwa konsep kepemimpinan diriwayatkan oleh banyak riwayat yang mana memiliki tingkat otentisitas yang tinggi, tidak mungkin para perawinya bersepakat dalam kebohongan.

Adapun yang kedua, konsep ini diriwayatkan oleh satu orang, yang mana apabila perawinya memiliki kredibilitas, apa yang diriwayatkan dapat diamalkan. Dua jalur ini menggambarkan kondisi bagaimana terjadinya peralihan kepemimpinan pada empat khalifah setelah meninggalnya Rasūlullāh SAW yaitu Abū Bakr, 'Umar ibn al-Khaṭṭāb, 'Uthmān ibn 'Affān, dan 'Alī ibn Abī Ṭālib yang sampai pada kita sekarang.⁸²² Menurut al-Bāqillānī, kepemimpinan dalam umat Islam harus ada karena beberapa alasan yang tidak dapat ditolak, seperti:

- 1) Untuk mengatur tentara guna membentengi ummat dari serangan musuh.
- 2) Untuk mengawasi ummat baik yang *zhalim* (berbuat kriminal) atau yang *mazhlum* (yang dizalimi).
- 3) Untuk menegakkan hukum.
- 4) Untuk membagi harta rampasan (fa'i) kepada umat Islam.
- 5) Untuk mengamankan kaum muslimin dalam ibadah haji dan menyiapkan tentara guna mengawasi musuh.⁸²³

Dalam hal ini al-Bāqillānī meyakini bahwa kepemimpinan umat Islam adalah sebuah keharusan sebagaimana adanya hukum. Sehingga dengan demikian proses kehidupan akan berjalan semestinya.

⁸²² Al-Bāqillānī, *Manāqib*, 32.

⁸²³ Al-Bāqillānī, *Al-Tamhid*, 477-478.

D. Karakter Pemimpin

Al-Bāqillānī menyebutkan bahwa seorang pemimpin harus memiliki karakter-karakter tertentu agar layak dijadikan sebagai seorang pemimpin. Di antaranya:

- 1) Pemimpin harus dari keturunan kaum Quraysh. Hal ini didasarkan pada ḥadīth Rasul SAW yang menyebutkan “al-aimmatu min Quraysh”⁸²⁴ (pemimpin adalah dari kaum Quraysh). Selain itu, alasan ini disandarkan juga pada pendapat para sahabat Rasūlullāh baik kaum Anṣār maupun Muhājirin yang menyepakati bahwa pemimpin umat Islam adalah dari kaum Quraysh.⁸²⁵
- 2) Pemimpin harus berilmu yang nantinya bisa dijadikan pegangan pada saat memimpin. Di antaranya ilmu agama setingkat Kadi atau Hakim, ilmu peperangan untuk membentengi rakyat, ilmu manajemen dan administrasi untuk mengatur umat.
- 3) Pemimpin harus punya keberanian dan ketahanan emosi untuk menegakkan hukum demi berjalannya keadilan dalam seluruh aspek.

Pemimpin tidak harus ma’shūm (terjaga dari kesalahan), mengetahui hal yang ghaib, dan tidak juga mereka yang paling berani. Memilih pemimpin, menurut al-Bāqillānī, haruslah yang terbaik (al-afdhal) di antara yang ada. Namun, apabila terjadi ketidaksepakatan untuk memilih orang ini, maka boleh diambil dari yang terbaik yang memungkinkan (al mafdhūl).⁸²⁶

⁸²⁴ Ḥadīth riwayat al-Bukhārī dalam Badr al-Dīn Abū Muḥammad Mahmud ibn Aḥmad, *Kitāb Umdat al-Qārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Mesir: Matba’ah Mustafa al-Babi al Halabi, 1972), 20: 110.

⁸²⁵ Ibn Khaldūn menyebutkan bahwa al-Bāqillānī menyetujui akan adanya kepemimpinan yang datang bukan dari orang-orang Quraish. Namun, penulis hingga saat ini belum menemukan bukti itu dalam kedua karyanya. Lihat *al-Muqaddimah*, ed. Darwis al Juwaidi, (Beirut: al-Maktabah al Ashriyyah, 1996), 181.

⁸²⁶ Al-Bāqillānī, *Al-Tamhīd*, 471-473.

E. Pemimpin dipilih, bukan ditunjuk

Al-Bāqillānī menerangkan metode pemerolehan pemimpin. Kepemimpinan dapat terjadi dengan salah satu dari dua cara yaitu pemilihan (*ikhtiyar*) dan penunjukkan (*nash*). Apabila salah satu batal maka yang lain adalah sah. Hal ini terbukti ketika Rasūlullāh SAW sendiri tidak menunjuk salah satu sahabat untuk memimpin umat Islam sepeninggalan beliau. Apabila beliau secara resmi telah menunjuk penggantinya tentu ada riwayat yang sampai kepada kita dan menjadi bukti tentang keabsahan penunjukkan dalam kepemimpinan.⁸²⁷ Maka dari itu, secara historis penunjukkan tidak punya rujukan dan tidak bisa dipraktikkan.

Al-Bāqillānī mengungkapkan bahwa ḥadīth-ḥadīth yang menjadi sandaran dalam keyakinan orang-orang Shī'ah berada dalam standar ḥadīth ahad, yang berlawanan dengan kesepakatan para sahabat generasi awal untuk taat kepada Abū Bakr sebagai pemimpin setelah Rasūlullāh SAW. Setelah mereka gagal mengajukan bukti-bukti ḥadīth, Shī'ah kemudian mengajukan konsep *taqiyyah*⁸²⁸ untuk menentang metode pemilihan (*ikhtiyār*), agar mendukung metode penunjukan yang mereka yakini.⁸²⁹

Di antara ḥadīth yang menjadi sandaran orang-orang Shī'ah, sebagaimana disebutkan oleh al-Bāqillānī, adalah ḥadīth penunjukkan Rasūlullāh SAW Kepada 'Alī ibn Abī Ṭālib sebagai penggantinya "*Man kuntu mawlāhu fa'alīyyun mawlāhu*"⁸³⁰ (siapa pun mengetahui bahwa aku adalah *mawla*-nya, maka ia akan tahu bahwa

⁸²⁷ Al-Bāqillānī, *Manāqib*, 33; *al-Tamhīd*, 442-443.

⁸²⁸ *Taqiyah* ialah melakukan sesuatu dengan menyembunyikan atau berpura-pura, dimaksudkan untuk menjaga diri dan kehormatan dari ancaman atau bahaya. Lihat R. Strothmann dan Moktar Djebli, *Encyclopedia of Islam: Edisi kedua*, "Takiyya," (Leiden: E. J. Brill, 1986), 5: 134-136.

⁸²⁹ Al-Bāqillānī, *Tamhīd*, 450.

⁸³⁰ Ḥadīth riwayat Tirmizī dalam bab Manaqib 'Alī ibn Abī Ṭālib. Lihat *Sunan al Tirmizī*, ed. Musthafa Muḥammad Husain al-Dhahābī, (Mesir: Dar al Hadits, 1999), no. 3713, 5: 451.

‘Alī *mawla*-nya). Arti kata *mawla* dalam ḥadīth ini oleh orang-orang Shī‘ah diartikan sebagai pemimpin. Dengan demikian ‘Alī berhak menjadi seorang pemimpin setelah Rasūlullāh SAW dan harus ditaati.⁸³¹

Akan tetapi, menurut al-Bāqillānī pernyataan ḥadīth itu bukanlah sebagai justifikasi bahwa ‘Alī adalah pengganti Rasūlullāh. Kata *mawla* memiliki banyak arti disesuaikan dengan konteks pernyataan tersebut. Istilah ini bisa bermakna penolong (*nāshir*), anak paman (*ibn al-‘am*), orang yang disayangi (*al-muhibb*), tempat kembali (*makān wa qarār*), orang yang membebaskan budak dan yang terbebaskan (*al-mu‘tiq wa al-mu‘taq*), tetangga (*al-jār*), hubungan pernikahan (*al-shihr*), dan gabungan atau persekutuan (*al-hilf*). Dalam konteks ḥadīth di atas, kata *mawla* bisa diartikan sebagai ‘penolong’.

Dengan demikian ḥadīth Rasūlullāh tersebut dapat diartikan menjadi ‘siapa pun mengetahui bahwa aku adalah penolongnya (dalam agamanya), maka ia akan tahu bahwa ‘Alī penolongnya’. Hal ini sebagai informasi Rasul bahwa ‘Alī secara lahir dan batin membantu agama dan orang-orang mukmin. Kemungkinan kedua bisa diartikan sebagai ‘orang yang dicintai,’ sehingga ḥadīth itu bisa diterjemahkan dengan ‘siapa pun mengetahui bahwa aku adalah orang yang dicintainya secara lahir dan batin, maka ia akan tahu bahwa ‘Alī adalah yang dicintainya.’⁸³²

Sandaran lain orang-orang Shī‘ah untuk mendukung pewarisan kepemimpinan kepada ‘Alī ibn Abī Ṭālib adalah ḥadīth Rasūlullāh SAW yang menyebutkan bahwa ‘*anta minnī binanzilati Hārūn min Mūsā, illa annahu lā nabiyyun ba’dī*’ (engkau terhadapku

⁸³¹ Sami N. Makarim, *The Political Doctrine of the Isma‘ilis*, (Delmar New York: Caravan Books, 1990), 29.

⁸³² Al-Bāqillānī, *Tamhīd*, 454-456.

seperti Hārūn kepada Mūsā, akan tetapi tidak ada nabi setelahku).⁸³³ Kalangan Shi'ah memahami ḥadīth ini sebagai adanya hubungan persaudaraan, relasi kenabian dan kekhalifahan kepada umat Islam. Namun, Rasūlullāh dan 'Alī tidak ada persaudaraan dan kenabian, akan tetapi hal ini dianalogikan sebagai hubungan kepemimpinan. Maka dari itu, siapapun menolak pernyataan ini terhadap 'Alī ia telah menolak pernyataan Rasūlullāh. Apabila dipahami bahwa penunjukkan Rasul kepada 'Alī sebagai letnan pada masa Rasul hidup kemudian sepeninggalnya posisi itu tidak lagi pada 'Alī, maka pemahaman ini salah. Karena tidak ada bukti riwayat pemberhentian 'Alī sebagai letnannya hingga meninggalnya Rasūlullāh SAW. Ḥadīth di atas jelas sekali menunjukkan akan legitimasi dan kemuliaan 'Alī.⁸³⁴

Pemahaman ini sama sekali berbeda dengan apa yang dipegang orang-orang Sunni. Al-Bāqillānī berpendapat bahwa ḥadīth di atas menerangkan tentang kepercayaan Rasūlullāh terhadap 'Alī dalam menguruskan keluarga Rasul dan mengatur administrasi di Madinah selama beliau tidak ada. Pernyataan yang senada juga pernah disampaikan oleh Rasul sebelum beliau pergi ke perang Tabuk. Hal ini diumpamakan dengan peristiwa Mūsā ketika menitipkan amanah umatnya kepada Hārūn. Akan tetapi, amanat 'Alī terlepas sekembalinya Rasul ke Madinah untuk mengurus keluarga, administrasi pemerintahan dan umat.⁸³⁵ Oleh sebab itu, klaim orang-orang Shi'ah dengan ḥadīth inipun batal.

Selain itu, orang-orang Shi'ah juga memahami ḥadīth Rasūlullāh yang menyebutkan “*anta akhī wa khalīfatī fi ahlī wa Qadi ala dīnī...*”⁸³⁶

⁸³³ Ḥadīth riwayat Muslim, dalam bab Faḍīlah para sahabat; Faḍail 'Alī ibn Abī Ṭālib. Lihat Muhyī al-Dīn al-Nawawī, *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, ed. Khalil Makmun Syaiha, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2004), no.: 6167, 15: 169.

⁸³⁴ Sami N. Makarim, *The Political Doctrine of the Isma'ilis*, 29-30.

⁸³⁵ Al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, 457-459.

⁸³⁶ Ḥadīth diriwayatkan oleh al-Tabrānī, yang dikeluarkan oleh Al-Haithami. Dalam catatan kaki, editor menyebutkan bahwa ḥadīth ini memiliki kelemahan dalam salah satu sanadnya yaitu Nāsīh ibn 'Abd Allāh.

(engkau saudaraku dan penerusku dalam keluargaku, dan Qadhi bagi agamaku...). Al-Bāqillānī menolak pemahaman bahwa ḥadīth ini sebagai justifikasi penunjukkan Nabi kepada ‘Alī untuk menjadi pemimpin setelahnya. Ia berpendapat bahwa ḥadīth ini menerangkan tentang Rasūlullāh SAW yang memintanya untuk mengurus keluarganya yakni Fāṭimah dan anak-anaknya. Adapun kata “*Qadī alā dīnī*” dipahami sebagai ungkapan Rasul yang menjadikan ‘Alī untuk menggantikannya semasa beliau pergi ke perang Tabuk.⁸³⁷ Al-Bāqillānī berargumentasi kalaulah kepemimpinan dengan penunjukkan, maka Abū Bakr dan ‘Umar adalah lebih berhak. Karena Rasūlullāh sendiri telah bersabda “Abū Bakr dan ‘Umar kepadaku seperti Hārūn dan Mūsā”. Orang-orang Shī‘ah boleh jadi menolak statemen ini dengan alasan bahwa ḥadīth ini menempati posisi ḥadīth Ahad. Akan tetapi, hal ini menjadi bumerang bagi mereka sendiri yang menggunakan ḥadīth-ḥadīth ahad sebagai landasan adanya penunjukkan Rasul terhadap ‘Alī.⁸³⁸

1. Proses Pemilihan

Pembahasan di atas menunjukkan penolakan al-Bāqillānī terhadap kelemahan sistem penunjukkan dalam kepemimpinan, sebagaimana diyakini oleh orang-orang Shī‘ah. Ia melanjutkan pembahasan bagaimana proses pemilihan kepemimpinan selepas kewafatan Nabi dilaksanakan. Al-Bāqillānī berpendapat bahwa pemilihan dilakukan oleh orang-orang tertentu (afadhil al-muslimin) yang termasuk dalam golongan orang-orang yang dapat dipercaya. Mereka adalah ahl ḥilli wa al-aqd. Mengenai jumlah anggota ini, al-Bāqillānī tidak membatasi. Bisa saja hanya satu orang asalkan di antara yang paling berkualitas dari umat Islam. Karena dalam hal ini, Syariat Islam tidak ada dalil membatasi jumlah ahl ḥilli wa al-aqd.⁸³⁹

⁸³⁷ Yūsuf Ibish, *The Political Doctrine of al Baqillani*, 90.

⁸³⁸ Al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, 463.

⁸³⁹ Ibid, 467; *Manāqib*, 33.

Dalam hal ini, beliau mengibaratkan seperti adanya akad (kesepakatan) dalam berdagang dan pernikahan.⁸⁴⁰

Al-Bāqillānī berpendapat bahwa Allah SWT mewajibkan kepada kita untuk berkontrak perjanjian dengan calon pemimpin dan mentaatinya jika proses pemilihan telah dilaksanakan. Dan pemilihan tidak mungkin dilakukan di seluruh daerah, sebagaimana kita ketahui proses pemilihan pada masa khulafaur Rasyidin tidak menghadirkan seluruh orang-orang ahl ḥilli wa al-aqd di seluruh kota umat Islam waktu itu. Yang terjadi pada saat itu adalah bahwa Abū Bakr berkontrak kepemimpinan kepada ‘Umar, dan ‘Umar berkontrak hanya kepada enam orang. Maka dari itu, al-Bāqillānī berkesimpulan tidak ada jumlah tetap bagi para pemilih dari orang-orang yang berkualitas untuk menentukan kontrak kepemimpinan.⁸⁴¹

Adapun jumlah pemimpin dalam satu waktu, menurut al-Bāqillānī, tidak boleh lebih dari satu orang. Seandainya ada yang demikian maka yang sah adalah yang pertama, dan lainnya harus berhenti. Apabila setiap pemimpin mengaku sebagai yang paling pantas, maka diadakan pemilihan ulang untuk menetapkan satu pemimpin. Namun, jika pemimpin-pemimpin yang lain menolak maka harus dianggap sebagai pemberontak dan harus dibunuh.⁸⁴² Apabila seorang pemimpin mendadak meninggal dunia, maka para ahl ḥilli wa aqd yang lebih dahulu mengetahui kematiannya harus secepatnya memilih penggantinya tanpa harus menunggu kesepakatan umat. Karena, kerelaan dan kesepakatan mereka tidak menghalangi dipilihnya seorang pemimpin.⁸⁴³

2. Batalnya Kepemimpinan

Dalam perjalanan kepemimpinan, seorang pemimpin bisa saja

⁸⁴⁰ Al-Baqillani, *al-Tamhīd*, 469.

⁸⁴¹ Ibid, 468; *Manāqib*, 34.

⁸⁴² Ibid, 470; *Manāqib*, 35-36.

⁸⁴³ Al-Bāqillānī, *Manāqib*, 34.

berbuat kesalahan yang menyebabkan pemberhentian dari jabatannya. Al-Bāqillānī dalam hal ini menerangkan ada beberapa sebab, di antaranya:

- 1) karena pemimpin kafir (tidak lagi beriman), meninggalkan shalat dan hal-hal yang menyebabkannya ke arah tersebut, *fasik* dan *zhalim* mengambil harta negara, dan tidak adil terhadap rakyatnya.⁸⁴⁴
- 2) Adanya penyakit-penyakit fisik dan mental seperti hilangnya akal, gila, tuli, dan umur yang terlalu tua.
- 3) Hilangnya kebebasan seorang pemimpin atau jatuh dalam tahanan musuh.
- 4) Adanya orang lain yang lebih baik dari pemimpin yang ada. Hal ini jika terjadi di awal saat pemilihan kepemimpinan, maka orang yang lebih baik didahulukan untuk dipilih.⁸⁴⁵

Al-Bāqillānī juga mengutip ḥadīth⁸⁴⁶ yang menerangkan tentang keharusan tunduk dan patuh terhadap pemimpin yang ada meskipun jahat. Yang dilakukan adalah dengan selalu mengingatkan, menasehati dan tidak mentaati perintah-perintahnya yang menyebabkan bermaksiat kepada Allah SWT.⁸⁴⁷ Di samping itu, al-Bāqillānī juga menerangkan tentang pembatalan kepemimpinan yang tidak sah. Hal ini beliau ibaratkan dengan adanya kesepakatan (*aqd*) dalam perdagangan atau pernikahan yang jika tidak ada kesalahan di antara keduanya maka kesepakatan tidak bisa dibatalkan dengan

⁸⁴⁴ Namun, ia mengakui ada beberapa kelompok Islam, seperti *ahl al-ithbat* dan *aṣḥab al-ḥadīth* yang tidak sepakat dengan alasan di atas untuk diberhentikanannya seorang pemimpin. Mereka lebih sepakat apabila kasus di atas terjadi seorang pemimpin harus diingatkan, dinasehati, dan perintahnya tidak didengarkan hingga dia berhenti dari bermaksiat kepada Allah SWT.

⁸⁴⁵ Al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, 478-479.

⁸⁴⁶ “*isma’u wa ati’u...*” ḥadīth riwayat Tirmidzī. Lihat Abū al-‘Ula Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Abd al-Raḥīm, *Tuḥfat al-Aḥwadhī: Sharḥ Jāmi’ al-Tirmidzī*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2001), vol. 5, no. 1758, 297.

⁸⁴⁷ Al-Bāqillānī, *al-Tamhīd*, 478.

tanpa sebab.⁸⁴⁸

F. Kesimpulan

Pembahasan di atas menjelaskan bahwa ide politik al-Bāqillānī merupakan bantahan terhadap konsep kepemimpinan (*Imāmah*) yang dipegang kuat oleh orang-orang Shī'ah pada masa itu dan telah menjadi bagian dari rukun iman mereka. Berkaitan dengan itu, beliau menyandarkan pendapatnya pada bukti sejarah melalui informasi yang valid (*al-khabar al-mutawātir*) dan informasi dari satu orang (*al-khabar al-wāhid*). Dari sini, kita bisa mengambil aspek-aspek positif dari sumbangsih pemikiran politiknya yang masih relevan untuk diaplikasikan di masa kita saat ini.

Waallahu'lam.

⁸⁴⁸ Ibid, 469.



BAB VI:

KESIMPULAN

Setelah membahas berbagai persoalan teologis berkaitan dengan al-Qur'ān dan kepemimpinan negara dalam pemikiran al-Bāqillānī, penulis dapat merangkum temuan-temuan penting kontribusi pemikiran dan perannya dalam sejarah peradaban Islam. Di bidang teologi, kita dapat menemukan inisiasinya dalam mengembangkan rumusan teologi Asya'ariyyah yang telah diasaskan oleh pendirinya, Abū al-Ḥasan al-Ash'arī. Ia juga mempromosikan beberapa ide untuk membantah sejumlah Teolog dari berbagai aliran pemikiran; Mu'tazilah, Antropomorfis (*Mujassimah*), dan kaum Shi'ah. Dari ketiga kelompok ini, kita dapat menguji dengan analisis seberapa kuat rumusan teologinya dan menjadi daya tarik bagi mayoritas umat Islam hingga saat ini. Oleh karena itu, penulis secara singkat merangkum poin-poin utama dari penelitian ini.

Tampak dari bab-bab sebelumnya pendekatan teologis al-Bāqillānī dalam proses argumentasinya didasarkan pada al-Qur'ān, ḥadīth, dan akal. Kedua dasar yang pertama adalah landasan naṣ-naṣ yang merupakan rujukan utama agama Islam. Sementara yang terakhir berlandaskan pada pembuktian rasional menguatkan dalil yang pertama. Dalam merespon berbagai persoalan teologis, ia secara detail menganalisis beberapa hal dengan melakukan *counter-argument* melalui dalil-dalil al-Qur'ān dan ḥadīth serta menjelaskan persoalan terkait keduanya. Untuk itu, sangat penting dalam meneliti pemikirannya melalui kedua sumber ini, karena keduanya sebagai fondasi utama teologi Islam. Al-Qur'ān adalah sumber pertama, sementara ḥadīth adalah penjelasan Nabi Muḥammad SAW terhadap isi yang ada di dalamnya. Selain menyandarkan pada al-Qur'ān dan ḥadīth, al-Bāqillānī juga menggunakan analisis argumen rasional. Dalam hal ini ia merujuk pada analogi dan bahasa Arab untuk menyajikan argumentasi yang dijadikan sebagai alasan-alasan

pendapatnya. Hal ini dapat mendeskripsikan posisi teologis al-Bāqillānī dalam berbagai persoalan berkaitan dengan penciptaan Al-Qurʾān, antropomorfisme dan autentisitas Al-Qurʾān, serta kepemimpinan negara.

Al-Bāqillānī menolak konsep penciptaan al-Qurʾān seperti yang diyakini oleh kaum Muʿtazilah. Ia membantah interpretasi kelompok tersebut atas sejumlah ayat dan ḥadīth yang dijadikan rujukan di dalam masalah penciptaan al-Qurʾān. Al-Bāqillānī mengajukan pandangannya terkait dengan konsep ucapan. Dia menguraikan definisi, divisi, dan karakteristik suatu ucapan yang dikaitkan kepada Tuhan dan manusia. Ucapan Tuhan diarahkan kepada para Rasul dan Nabi-Nya. Al-Bāqillānī menjelaskan bahwa al-Qurʾān adalah *kalāmullah* dan tidak diciptakan. Ayat-ayat itu merupakan firman Allah SWT sebagai salah satu sifat-Nya. Tuhan juga memiliki sifat-sifat lain seperti melihat, berkehendak, mendengar, hidup dan mengetahui. Tokoh Ashʿariyyah ini mendefinisikan ucapan sebagai makna yang ada dalam jiwa, diekspresikan oleh suara-suara yang diartikulasikan melalui susunan huruf yang teratur.

Tentu saja, ini berlawanan dengan definisi kaum Muʿtazilah yang menyatakan bahwa *kalām* (ucapan) hanyalah bunyi dan susunan kata-kata yang teratur. Definisi ini juga diterapkan pada firman Tuhan. Untuk menolak gagasan ini, al-Bāqillānī berpendapat bahwa aktivitas ucapan Tuhan tidak diciptakan, tidak dibuat dan juga tidak diproduksi. Firman-Nya abadi karena merupakan salah satu dari atribut-atribut-Nya. Firman Tuhan tidak membutuhkan berbagai instrumen seperti lidah, bibir, tenggorokan, huruf, dan suara. Kita dapat menyimpulkan bahwa definisi al-Bāqillānī tampak lebih komprehensif daripada definisi dari kalangan Muʿtazilah. Ucapan yang dibatasi hanya pada pengaturan huruf dan suara, serta kemauan niat pembicara, tidak mencakup definisi dari suatu konsep ucapan. Makna berbicara yang merupakan salah satu elemen penting dalam ucapan dibiarkan begitu saja, diubah oleh keinginan dan juga niat.

Seseorang mungkin berbicara apa pun yang dia ingin dan katakan, namun maknanya terkadang tidak ada dalam pembicaraan itu. Jika kita mengikuti definisi Mu‘tazilah, akibatnya, kita dapat menyamakan antara ucapan Tuhan dan ucapan manusia dan hal ini tidak dapat diterima.

Selain itu, argumen-argumen teologis al-Bāqillānī juga relevan untuk membantah pandangan para Orientalis, terutama berkenaan dengan masalah penciptaan al-Qur’ān. Mereka menyatakan bahwa topik ini juga berkaitan dengan doktrin agama Kristen mengenai konsep Logos, yaitu firman Tuhan yang mana Dia menjelma menjadi pribadi Yesus Kristus. Logos inilah yang bermanifestasi menjadi daging manusia yang bertujuan untuk menyelamatkan kehidupan umat di dunia ini. Al-Bāqillānī menolak dengan tegas dan mengkritik pandangan ini. Menurutny Allah itu kekal (*qadīm*), sedangkan Yesus adalah makhluk yang diciptakan. Ia mempertanyakan bagaimana mungkin yang abadi berinkarnasi dengan yang diciptakan? Jika Tuhan itu dapat berinkarnasi ke dalam ciptaan-Nya, Dia juga dapat menolaknya. Semua kegiatan ini bertentangan dengan sifat-sifat-Nya. Firman Tuhan (*Logos*), yang kekal, lebih baik daripada tubuh Yesus, yang baru dan diciptakan. Dengan kata lain, mereka merendahkan status Tuhan dengan menurunkan keabadian-Nya yang menjelma ke dalam diri Yesus. Al-Bāqillānī juga tidak menyetujui personifikasi Tuhan sebagai manusia, yakni tubuh Yesus menjadi setengah manusia dan setengah ketuhanan. Dia menjelaskan bahwa daging dan darah adalah ciptaan (*muhdath*), meskipun jika keduanya diwujudkan oleh firman Allah (*Logos*) yang kekal.

Di tempat lain, al-Bāqillānī juga menegaskan konsep *kalām* (ucapan) Allah dan manusia berbeda dengan konsep kata (*Logos*) di dalam Kristen. Ucapan-ucapan itu memiliki sifat dan konteks masing-masing. *Kalāmullah* (firman Allah SWT) adalah bersifat *qadīm* sementara yang kedua adalah baru dan diciptakan. Peran keduanya juga berbeda. Menurutny, firman Tuhan itu bermakna (*muftīd*)

dikemukakan kepada siapapun baik yang hadir maupun tidak. Itu disampaikan kepada para Rasul dan Nabi yang menjadi pedoman utama bagi umat manusia untuk direnungkan dan diamalkannya. Sebaliknya, ucapan manusia juga memberikan makna yang memiliki karakteristik tertentu, akan tetapi eksistensinya tidak abadi. Ucapan ini adalah baru (*muḥdath*) dan diciptakan.

Lebih lanjut hasil penelitian ini juga menunjukkan bahwa al-Bāqillānī tampak menyoroti persoalan antropomorfisme yang menjadi salah isu serius di kalangan umat Islam. Banyak dari para Ilmuwan memiliki keyakinan ketuhanan secara antropomorfistik yang perlu diluruskan. Ia mengkritik pendapat para tokoh Antropomorfis yang mengatakan bahwa Allah SWT berbicara melalui suara dan kata-kata mirip dengan ucapan manusia yang bersifat abadi. Mereka tidak membedakan di antara keduanya. Asumsi ini mendorong terhasilkannya kesimpulan keabadian makhluk. Hal mustahil bagi Tuhan, memiliki dua atribut yang saling bertentangan pada saat yang bersamaan yaitu keabadian dan kebaruan.

Al-Bāqillānī juga mengkritisi pandangan Antropomorfis pada aspek lain yang menyebutkan bahwa firman Tuhan dianggap abadi, sedangkan puisi (*sajʿ*) yang notabene dibuat oleh manusia adalah hal baru (diciptakan). Bacaan al-Qurʾān seseorang dianggap abadi, sedangkan ketika ia membaca puisi bacaannya dianggap baru. Kegiatan tersebut memiliki kategori yang berbeda, tergantung pada objek bacaan. Dalam merespon gagasan ini al-Bāqillānī melihat pernyataan mereka terlihat tidak konsisten, karena mencampur antara unsur abadi dan baru dari satu objek (*ḥulūliyyah*). Pendapat ini bisa mengakibatkan pembatalan status muṣḥaf al-Qurʾān yang kita miliki saat ini. Muṣḥaf itu dalam bentuk tulisan dan huruf-huruf yang dibaca oleh seorang pembaca, yang mana merupakan ciptaan yang baru (*muḥdath*). Bacaan itu bukanlah al-Qurʾān yang abadi. Oleh sebab itu, apa yang kita miliki bukanlah al-Qurʾān yang diwahyukan kepada Nabi Muḥammad SAW yang juga abadi. Kita tidak memiliki

ayat-ayat abadi dari al-Qur'an, dan ini tidak mungkin, karena semua ajaran Islam bergantung padanya. Melalui nalar ini, tampaknya al-Bāqillānī menyangkal konsep antropomorfisme yang terlihat secara esensial menggabungkan sisi keabadian dan ciptaan.

Gagasan lain al-Bāqillānī juga tampak pada kritiknya terhadap konsep tubuh (*jism*). Dia menegaskan bahwa konsep ini tidak berkaitan dengan aspek ketuhanan. Sesuatu hal yang mustahil bagi Tuhan bahwa Dia menyusun materi fisik diri-Nya dengan beberapa alasan. Seandainya, jika Dia memiliki tubuh yang terdiri dari banyak organ, maka bagian-bagian tubuh itu otomatis memiliki ruang dan aktivitas. Organ-organ itu akan melakukan kontak satu sama lain sesuai kebutuhan mereka melalui ruang itu. Menurutnya, benda-benda spasial itu justru akan berada di dalam substrat (*'arad*). Bagaimanapun organ-organ ini bertentangan dengan keabadian Tuhan, yang tidak berada pada dimensi ruang dan waktu. Klaim kelompok Antropomorfis bahwa Allah SWT memiliki bagian tubuh akan menyerupakan-Nya dengan para makhluk, dan akan menuntun kita untuk mempercayai Dia berasal dari tubuh spasial yang jelas-jelas bertentangan dengan arus utama teologi Islam.

Lebih jauh, kita menemukan beberapa argumen penolakan al-Bāqillānī terhadap gagasan bahwa Tuhan memiliki tubuh berbentuk fisik yang diyakini para Antropomorfis. Menurut mereka, Dia memiliki organ dengan sifat-sifatnya sendiri. Selain itu, bagian-bagian tubuh yang dimiliki-Nya memiliki jumlah sifat yang berbeda-beda. Hal ini menimbulkan ketidakpastian dan kebingungan pada bagian mana organ yang menjadi fisik Tuhan, karena tidak setiap bagian memiliki sifat *ilāhiyyah*. Sebaliknya, jika setiap organ tubuh itu memiliki sifat-sifat itu, maka konsekuensinya akan menggambarkan Tuhan tampak lebih dari satu. Hal ini mirip dengan yang diyakini dalam agama Kristen dalam mempertahankan Konsep Trinitas, yaitu keyakinan tiga unsur berbeda yang bermanifestasi menjadi satu.

Selain itu, al-Bāqillānī juga menjelaskan bahwa bagian badan

spasial bertentangan ketika beberapa bagian tubuh dapat bergerak sementara yang lain tidak. Gerakan itu tampak tidak sepenuhnya berfungsi. Dari sini, terlihat penolakan al-Bāqillānī terhadap klaim kaum Antropomorfis dengan menunjukkan beberapa konsekuensi. Gagasan bahwa Tuhan memiliki tubuh fisik, berarti ia diciptakan dari sejumlah elemen sebagai substansi tubuh. Selain itu, ia memiliki aspek non-esensial (*'araḍ*) dan esensial (*jauhar*) untuk ruang dan aktivitasnya. Ciri-ciri jasmani Tuhan yang dideskripsikan secara fisik, jelas sekali bukan Allah SWT yang diyakini umat Islam, karena menyisakan banyak persoalan dan kelemahan.

Penolakan al-Bāqillānī terhadap kaum antropomorfisme juga ditunjukkan melalui analisis pada ayat-ayat *mutashābihāt* al-Qur'ān. Hasil analisisnya pada berbagai ayat menunjukkan bahwa kursi Tuhan di atas takhta tidak mirip dengan makhluk-Nya. Menurutnya tahta tidak memiliki ruang atau tempat, karena Tuhan terus-menerus ada. Selain itu, al-Bāqillānī juga menguraikan mengenai huruf-huruf pada pembuka surat (*al-aḥruf al-muqaṭṭa'ah*), di mana ia menolak firman Tuhan berbentuk kata-kata. Ada sejumlah surat yang diawali dengan model huruf-huruf itu tersebar di berbagai tempat al-Qur'ān. Para Mufassir baik dari kalangan Mu'tazilah dan Ash'ariyyah, seperti al-Zamakhsharī dan al-Bayḍāwī, menafsirkannya secara berbeda, dan menyatakan makna huruf-huruf tersebut tidak diketahui dengan pasti bagi semua pembaca. Beberapa interpretasi mereka menyebutkan bahwa al-Qur'ān adalah kekal berdasarkan adanya huruf-huruf itu. Namun, al-Bāqillānī membantah pendapat ini, karena berkonsekuensi bahwa firman Tuhan hanya dimanifestasikan dalam kata-kata itu (*al-aḥruf al-muqaṭṭa'ah*), yang mana ini mustahil.

Penulis juga mendapatkan pandangan al-Bāqillānī berkaitan dengan konsep *ḥulūliyyah*. Ia mempromosikan sejumlah argumen untuk menolak gagasan kaum Antropomorfis yang menyatakan bahwa perkataan Tuhan dapat diwujudkan menjadi manusia. Mereka berpendapat bahwa atribut-atribut-Nya dapat dipersonifikasikan

menjadi makhluk, dapat berubah, bergerak, berkembang, dan bahkan mengisi kekosongan ruang. Kegiatan-kegiatan ini membuktikan sifat-sifat-Nya dapat disatukan dengan unsur makhluk yaitu manusia, sehingga tidak dapat diketahui mana yang menjadi milik Tuhan dan milik makhluk-Nya. Dalam penjelasannya, ia mengutip makna sabda Rasūlullāh SAW yang menyebutkan larangan pergi ke tempat musuh dengan membawa muṣḥaf kitab suci itu. Pernyataan terakhir cukup jelas dengan uraian kelanjutan ḥadīth tersebut “dikhawatirkan kehilangan (al-Qur’ān) dan disimpan di tangan mereka”. Ini menunjukkan bukan berarti firman Allah yang kekal akan berpindah dari tempat kaum Muslim ke negeri para musuh. Penyebutan al-Qur’ān dengan istilah *kitāb*, karena di dalamnya terkandung pesan-pesan ilahi. Ini sesuai dengan sabda Nabi SAW mengenai larangan untuk menyentuh al-Qur’ān kecuali kita berada dalam kondisi suci. Dengan kata lain, al-Bāqillānī berusaha untuk menggambarkan posisi kitab itu dan statusnya sebagaimana dijelaskan dalam ḥadīth di atas. Menurutnya bahwa naskah berupa *mushaf* itu harus dilestarikan dalam masyarakat Muslim, karena merupakan kitab suci yang menjadi panutan. Oleh sebab itu, sebagai bentuk penghormatan bagi kaum Muslimin, jika hendak menyentuhnya diharuskan dalam kondisi berwudhu.

Argumen lain al-Bāqillānī juga menegaskan struktur bahasa Arab yang memiliki kata-kata tersirat harus dipahami dengan tepat mengikuti makna isi teks sesuai dengan konteksnya. Ini dapat dianalisis dari dua pernyataan ḥadīth. Pertama, ḥadīth larangan bagi setiap Muslim membawa Muṣḥaf ke tempat musuh. Kedua, ḥadīth seseorang yang sedang menghafal al-Qur’ān, akan memiliki hafalan di dalam hatinya. Yang pertama, ḥadīth itu bukan dimaksudkan sebagai larangan mutlak, hanya saja Rasūlullāh SAW khawatir jika naskah tersebut akan diambil alih dari tangan kaum Muslimin ke pihak mereka. Sementara ḥadīth yang kedua, tidak berarti bahwa *kalāmullah* yang dihafalkan meresap ke dalam tubuh seorang

penghafal sebagai kesatuan antara manusia dan Tuhan. Tetapi, hanyalah hafalan dan makna ayat-ayat-Nya yang tersimpan di hatinya. Kedua kasus ini menunjukkan bahwa tidak mungkin sifat-Nya yang Abadi bersatu dengan makhluk-Nya.

Al-Bāqillānī menjabarkan lebih lanjut bukti sangkalan kesatuan Allah SWT dengan makhluk yang disimpulkan dari salah satu ḥadīth yang relevan. Rasūlullāh SAW menjelaskan bahwa al-Qur’ān tidak dapat dibakar ketika dituliskan di atas kulit. Menurut al-Bāqillānī pernyataan ini dapat disimpulkan dengan berbagai kemungkinan. Di antaranya, peristiwa ini hanya berlaku pada masa hidup Nabi Muḥammad SAW sebagai bagian dari mukjizat khusus yang diberikan oleh Allah SWT dan tidak diberikan kepada yang lain. Selain itu, beliau juga memiliki mukjizat lain berupa kemampuan untuk membelah bulan melalui tangannya. Ini juga tidak berlaku pada masa berikutnya bagi siapapun. Oleh sebab itu, ḥadīth di atas tampak menjelaskan kepada kita manfaat dan pentingnya menghafalkan al-Qur’ān. Hafalan itu akan melekat di dalam hati, dan memberikan keberkahan berupa keselamatan dari kontak dengan bara api yang tidak dapat membakar mereka. Hal sama terjadi pada diri seorang Nabi Ibrāhīm AS yang dilemparkan ke dalam kobaran api, setelah ia dinyatakan bersalah oleh Raja Namrud dan kaumnya.

Oleh karena itu, berdasarkan pemahamannya tentang fakta mukjizat di atas, al-Bāqillānī berpendapat bahwa mereka yang menghafal al-Qur’ān akan aman dari api neraka. Kulitnya tidak akan terbakar, karena perantaraan al-Qur’ān. Ia juga menyampaikan bahwa al-Qur’ān tidak dapat dibakar, ketika dituliskan pada kulit atau benda lainnya. Ia mengklarifikasi al-Qur’ān yang disebutkan tertulis pada suatu tempat itu, tidak serta merta menjelma seolah-olah itu adalah kesatuan unsur ketuhanan dan unsur-unsur lain. Hal yang sama, bagi siapapun yang mencoba menuliskan salah satu nama Allah SWT pada elemen tertentu yang bisa terbakar dan rusak. Tulisan-tulisan itu dalam berbagai bentuk dan warna, boleh saja hancur dan rusak

kapapun karena hanya objek dari suatu tulisan, bukan esensi yang sebenarnya, yang dinyatakan yaitu Allah SWT yang maha kuasa dan abadi. Oleh sebab itu, gagasan penyatuan Tuhan dengan ciptaan-Nya tidak berlaku.

Argumen al-Bāqillānī juga relevan untuk membantah dukungan Orientalis terhadap praktik *ḥulūliyyah* di kalangan Sufi. Mereka mengapresiasi para Sufi Antropomorfis yang meyakini jiwanya bersatu dengan Tuhan, dan mengalami kebahagiaan untuk mengungkapkan cintanya satu sama lain di dunia. Ini juga diklaim oleh sebagian Orientalis, bahwa praktik ini mirip dengan doktrin inti Kekristenan. Tuhan menjelma menjadi ciptaan-Nya, Yesus, untuk menunjukkan penyatuan antara keilahian dan manusia. Namun, menurut al-Bāqillānī gagasan *Ḥulūliyyah* ini mengandung banyak persoalan serius. Ia mempertanyakan bagaimana firman Tuhan, yang hanya satu, dapat menyatu dengan jasad yang berupa darah dan daging manusia. Selain itu, juga mustahil adanya penyatuan antara atribut-atribut ketuhanan dengan kemanusiaan. Unsur ilahiah menyatu dalam diri manusia pada seluruh aspeknya. Tampaknya, doktrin ini lebih buruk daripada kepercayaan agama Kristen. Dia mengkritik, menurut agama ini, para Teolog berpendapat bahwa hanya satu kata (*kalimah*) yang digabungkan dengan satu tubuh Yesus, di mana memiliki sifat-sifat Allah (*lāhūt*), dan pada saat yang sama ia juga memiliki aspek kemanusiaan (*nāsūt*) dari sisi Maryam. Kombinasi keberadaan abadi dengan yang baru (ciptaan) adalah ibarat campuran sempurna antara air dan susu. Oleh karena itu, al-Bāqillānī menolak pandangan ini.

Penelitian ini juga menemukan prinsip-prinsip al-Bāqillānī dalam membantah golongan Shī'ah Rāfiḍah yang mengklaim bahwa al-Qur'ān tidak sempurna. Ia memberikan berbagai argumen untuk mengklarifikasi sejumlah masalah terkait klaim tersebut. Secara historis, al-Bāqillānī menjelaskan proses bagaimana al-Qur'ān disusun oleh Abū Bakr dan dijaga di rumah beliau. Setelah itu, 'Uthmān juga

menginstruksikan kompilasi al-Qur'ān dalam bentuk muṣḥaf yang disebar di beberapa kota, yang mana hal ini juga disepakati oleh 'Alī ibn Abī Ṭālib. Al-Bāqillānī menjelaskan bahwa Muṣḥaf 'Alī secara prinsip tidak berbeda dari muṣḥaf yang dikumpulkan oleh beberapa sahabat lain. Muṣḥaf ini juga terdiri dari ayat-ayat yang sama, sebagaimana informasi yang disampaikan oleh Ibn Shihāb, bahwa 'Alī menjelaskan dirinya tidak memiliki kitab apapun kecuali *kitābullah* yang disebut dengan *shahīfah* tergantung di pedangnya. Untuk itu, berdasarkan fakta ini al-Bāqillānī menolak pandangan kaum Shī'ah yang menyebutkan ketidaksempurnaan Muṣḥaf 'Uthmānī dan adanya versi lain dari Muṣḥaf 'Alī ibn Abī Ṭālib.

Lebih lanjut, argumentasi al-Bāqillānī juga menunjukkan pembelaan melalui fakta historis kodifikasi muṣḥaf al-Qur'ān yang dilakukan oleh 'Uthmān Ibn 'Affān. Dia mengkritik pandangan kaum Shī'ah Rāfiḍah yang berpegang bahwa hanya para Imam yang memiliki kesempurnaan ayat-ayat al-Qur'ān seperti dilansir oleh al-Kulaynī. Menurutnya tidak ada seseorang yang boleh mengklaim telah mengumpulkan seluruh isi al-Qur'ān dalam bentuk kitab tertentu, jika ada yang mengaku demikian, maka dia adalah seorang pembohong. Bagi Shī'ah yang mampu mengumpulkan Kitab Suci itu dan menghafalnya hanyalah 'Alī ibn Abī Ṭālib dan para Imam penerusnya. Namun sebaliknya, argumentasi al-Bāqillānī berhasil membantah klaim tersebut yang tampak berlebih-lebihan karena validitas narasi di atas adalah ahistoris dan tidak berdasar. Ia meyakini informasi ini mengada-ada, dan hanya dibuat oleh kalangan kaum Shī'ah untuk mengklaim adanya al-Qur'ān versi mereka, sementara versi di luar kelompoknya ditolak dan dianggap tidak autentik.

Hasil penelitian lain juga menunjukkan sanggahan al-Bāqillānī terhadap klaim kaum Shī'ah yang menyebutkan sebagian Muṣḥaf al-Qur'ān telah dimakan oleh binatang ternak, yang berakibat hilangnya sebagian ayat-ayat al-Qur'ān. Baginya klaim ini tampak memiliki kelemahan dan tidak berdasar. Dalam mempertahankan otentisitas

al-Qur'ān, ia menyinggung keterlibatan para sahabat berintegritas tinggi sebagai generasi awal yang berperan aktif menjaga kelestarian al-Qur'ān. Keberlangsungan interaksi bersama Nabi SAW selama lebih dari dua puluh tahun, menjadikan mereka sungguh merasakan sentuhan rohani yang luar biasa hingga memiliki akhlak mulia dan tanggung jawab terhadap agama Islam. Mereka adalah generasi Muslim awal yang siap mengorbankan hidup untuk agama Islam, dan mengabdikan diri menyebarkan agama ini di semua tempat. Setiap kali mereka memiliki masalah, akan segera berkonsultasi dengan Nabi SAW. Hingga mereka benar-benar menyadari bahwa wahyu yang disampaikan oleh Rasūlullāh SAW adalah pesan besar dari Tuhan kepada manusia yang tidak tertandingi oleh siapa pun di dunia ini.

Di samping itu, para sahabat terlibat langsung belajar dan menjaga wahyu dengan cara menghafalkan dan menuliskannya sebagai rujukan dan koleksi pribadi, di antara mereka seperti Ubay ibn Ka'ab, Ibn Mas'ūd, dan 'Alī ibn Abī Ṭālib. Bentuk penjagaan semacam ini adalah fakta tidak hanya dari inisiatif mereka sendiri dalam proses mempelajari pesan ilahi, akan tetapi juga instruksi tegas dari Nabi SAW kepada semua sahabat. Selama proses wahyu turun, beliau selalu meminta sejumlah sekretaris untuk menuliskan apa yang diwahyukan kepadanya. Interaksi ini menjadikan kedekatan personal para penulis wahyu dengan Rasūlullāh SAW. Dari fakta-fakta ini, tampak para sahabat sangat berhati-hati dalam mengumpulkan dan melestarikan ayat-ayat al-Qur'ān. Mereka dengan cermat mempelajari dan menghafalkan serta mencatat dalam tulisan-tulisan mereka, yang secara khusus dipandu oleh Nabi SAW sendiri. Tentu saja, ini bertentangan dengan klaim Shī'ah yang merendahkan peran mereka dalam sejarah peradaban Islam walaupun hanya dengan peristiwa dimakannya bagian potongan ayat oleh binatang ternak.

Pemikiran al-Bāqillānī juga relevan untuk merespon klaim beberapa Orientalis berkenaan dengan otentisitas al-Qur'ān. Mereka menyebutkan bahwa persoalan ini berkaitan erat dengan latar

belakang politik. Michael Cook, menyimpulkan muṣḥaf yang ada hanyalah satu versi dalam sejarah Islam sebagai bentuk otoritas dari kekuasaan negara saat itu. Menurutnya ‘Uthmān menggunakan otoritas dalam melakukan kompilasi al-Qur’ān sebagai agenda politik yang dia kehendaki. Bagaimanapun juga, al-Bāqillānī sudah memberikan pandangannya berkenaan masalah tersebut jauh sebelum klaim itu muncul. Hal ini dibuktikan dengan fakta sejarah melalui proses kompilasi muṣḥaf tersebut, bahwa instruksi ‘Uthmān untuk membakar semua koleksi pribadi muṣḥaf al-Qur’ān dan perintah kepada umat Islam untuk semata-mata menyandarkan kepada muṣḥaf standar. Standarisasi ini bertujuan untuk menjaga al-Qur’ān dan riwayat bacaannya. Dengan menyebarnya kaum Muslimin ke berbagai wilayah setiap orang berusaha membaca al-Qur’ān dengan kemampuannya tanpa ada panduan dan standar sebagaimana yang diajarkan oleh Rasūlullāh SAW. Oleh sebab itu, usaha yang dilakukan ‘Uthmān adalah dalam rangka untuk melestarikan al-Qur’ān serta pengajarannya. Al-Bāqillānī lebih jauh mengungkapkan klaim adanya ayat-ayat al-Qur’ān yang hilang seperti yang diyakini oleh kalangan Shī’ah dan beberapa Orientalis, mengakibatkan ketidakvalidan dan hilangnya sebagian dari ajaran Islam. Opini ini tentu saja bertentangan dengan ayat al-Qur’ān yang menjelaskan kelengkapan Syariah Islam sebelum Rasūlullāh SAW wafat. Jika benar ada sebagian ayat al-Qur’ān yang hilang bisa disimpulkan bahwa ajaran Islam boleh jadi lebih banyak dari apa yang kita miliki sekarang. Sejumlah ayat yang hilang mungkin saja menjadi sumber ajaran Islam yang tidak hanya terbatas pada tindakan wajib seperti; shalat, puasa, dan zakat saja, namun ada Syariah lain yang belum dilakukan oleh umat Islam sejak zaman Sahabat hingga sekarang. Tentu saja hal ini berlawanan dengan firman-Nya Q.S. al-Mā’idah [5]: 3 berkaitan dengan kesempurnaan ajaran Islam yang ada.

Selain penolakan terhadap pemikiran kalangan Shī’ah Rāfiḍah berkaitan dengan otensitas al-Qur’ān, al-Bāqillānī juga menegaskan

bantahannya pada konsep kepemimpinan negara (*Imāmah*). Sebagai respon terhadap kekuasaan dari Bani Buwaihi terhadap kekhalifahan Bani ‘Abbāsiyyah, ia mengungkapkan bahwa kepemimpinan adalah hasil dari pemilihan bukan dari penunjukkan, sebagaimana yang diyakini kalangan Shi‘ah. Para calon pemimpin memiliki syarat-syarat yang layak untuk dipenuhi sebelum menjadi seorang pemimpin. Tidak dipersyaratkan harus *ma’shūm* (terjaga dari kesalahan) dan mengetahui hal yang ghaib. Pemimpin dipilih yang terbaik (*al-afdhal*) di antara yang ada, jika tidak disepakati maka boleh saja memilih yang terbaik dan memungkinkan (*al-mafdhūl*). Dalam prosesnya pemilihan ini dilakukan oleh orang-orang tertentu (*al-afādhil al-muslimīn*) yang terpercaya dan masuk dalam sekumpulan *ahl ḥilli wa al-‘aqd*. Adapun batalnya kepemimpinan dapat terjadi dengan beberapa sebab. Di antaranya karena dia melakukan tindakan yang menyebabkan kekafiran dan kezhaliman. Selain itu, ia juga memiliki penyakit fisik, mental, dan usia lanjut serta hilangnya kebebasan karena ditahan oleh musuh. Menurut al-Bāqillānī, semua rakyat wajib mentaati pemimpin meskipun jahat. Hanya saja mereka dibolehkan untuk terus melakukan berbagai usaha, dalam rangka menasehati dan mengingatkan serta tidak mentaati perintahnya apabila menyebabkan bermaksiat kepada Allah SWT.

Al-Bāqillānī adalah salah satu tokoh penting yang mengajarkan Teologi Ash‘ariyyah. Ia mampu meletakkan dasar-dasar logis dan menyajikan pentingnya gagasan prinsip-prinsip metafisik teologis dalam akidah ini. Ibn Taymiyyah, seorang Teolog dari kalangan Hanabilah dalam salah satu karya memujinya, karena kontribusi beliau dalam mengembangkan rumusan akidah ini dengan mengatakan ia “di antara Mutakallimūn yang terbaik dari kalangan Ash‘ariyyah, tidak memiliki pesaing dari para pendahulu ataupun setelahnya.” Ini terbukti pada beberapa aspek pemikirannya mampu memberikan pengaruh pada seorang Mutakallim berikutnya, al-Jūwainī. Dalam pengakuannya, ia menyebutkan bahwa dirinya

mempelajari pemikiran al-Bāqillānī melalui usaha menghafal seluruh isi *Kitāb al-Taqrīb*, dan meringkasnya menjadi *Kitab al-Talkhīsh*. Tampak di sini, al-Jūwainī ingin sekali menguasai buah pikiran al-Bāqillānī dan berusaha mengembangkannya.

Al-Bāqillānī adalah salah satu pengikut Ash‘arīyyah. Ajaran teologi ini merupakan di antara yang banyak diterima sebagian besar komunitas Muslim di seluruh dunia hingga saat ini. Posisinya mengambil tempat di antara kalangan Antropomorfis (Mujassimah) dan Mu‘tazilah di mana kelompok pertama lebih menekankan pada penerapan pendekatan literalis dalam memahami al-Qur‘ān dan ḥadīth, sementara yang kedua lebih menegaskan pada metode rasionalistik. Teologi Ash‘arīyyah berada di antara keduanya, yang berusaha menerapkan pendekatan rasional dalam memahami *naṣ* (dalil). Kombinasi kedua metode – penggunaan dalil naqli yang merujuk kepada wahyu dan ḥadīth serta dalil akli dengan cara yang harmonis dan tepat - membuat teologi ini lebih fleksibel dan tepat, hingga dapat lebih mudah diterima di komunitas Muslim.

Firqah ini pada mulanya didirikan oleh Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī setelah mendeklarasikan dirinya keluar dari Mu‘tazilah, dan kemudian dikembangkan oleh al-Bāqillānī. Selama hidupnya, al-Bāqillānī aktif berpartisipasi dalam berbagai polemik menghadapi berbagai unsur kelompok yang berseberangan dengan pendapatnya seperti kalangan Naturalis, Astrolog, Dualis, Majusi, Kristen, Yahudi, Mu‘tazilah, dan Shī‘ah.

Dari hasil studi pemikiran al-Bāqillānī dalam berbagai aspek teologis sebagaimana disajikan dalam karya ini, peneliti menyimpulkan bahwa tokoh ini adalah seseorang yang memiliki pengetahuan mendalam dan luas pada bidang teologi Islam, al-Qur‘ān, ḥadīth, retorika dan lainnya. Ia juga berperan penting dalam mengembangkan pondasi metafisik teologi Ash‘arīyyah. Dari sini, peneliti melihat perlu dilakukan penelitian lebih lanjut, fokus pada pemikirannya pada aspek-aspek lain yang relevan untuk menjawab

tantangan zaman berkaitan dengan persoalan akidah yang terjadi saat ini.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abd al-Ṣamad, Najib al-Shaikh, *al-Bāqillānī wa Arāuhū fī Sifātillāh*, (Kuala Lumpur: Tesis Master yang dikumpulkan di Universitas Malaya, 2002).
- ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughnī fī Abwāb al-Tauhīd wa adl: Khalq al-Qur’ān*, ed. Ibrahim al-Abyari, (Mesir: Wizārah al-Thaqāfah wa-al-Irshād al-Qawmī wa al-Iḍārah al-Ammah li-Thaqāfah, 1960).
- ‘Abd Allāh, Muḥammad Ramaḍan, *al-Bāqillānī wa Ārā’uhū al-Kalāmiyyah*, (Baghdad: Mathba’ah al Ummah, 1986).
- ‘Abd al-Raof, Ḥussein, *Arabic Rhetoric: A Pragmatic Analysis*, (Oxon: Routledge, 2006).
- ‘Abd al-Subhan, “al-Jahm ibn Safwan and His Philosophy”, *Islamic Culture*, (1937), 11.
- Abū Aziz, Sa’id Yūsuf, *Ṣuwar wa Mawāqif min Ḥayah al-Ṣaḥabah*, (tanpa kota, al-Maktabah al-Tauqīfīyah, tanpa tahun).
- Abū Mūsā, Muḥammad, *Al-Ijāz al-Balāghī: Dirasah taḥlīliyyah li Turāthi al-‘ilm*, (Mesir: Maktabah Wahbah, 1984).
- Abū Zahra, Muḥammad, *al-Imām al-Ṣādiq Ḥayātuh wa Aṣruḥ Ārā’uhū wa Fiqhuh*, (Mesir: Dār al-Fikr al-‘Arabī, tanpa tahun).
- Aḥmad, Ziauddin, “Abū Bakr al-Khallāl-the Compiler of the teachings of Imam Aḥmad ibn Ḥanbal, dalam *Islamic Studies* 9 (1970).
- al-Ajm, Rofiq, *Mausū’ah Mustalaḥāt Uṣūl al-Fiqh Inda al-Muslimīn*, (Beirut: Maktabah Lubnan Nāsyirūn, 1998).
- al-Ālūsī, Abū al-Faḍl Shihāb ad-Dīn Maḥmūd, *Rūḥ al-Ma’ānī Fī Tafsīr al-Qur’ān al-Azhīm wa al-Sab’al-Mathānī*, (Beirut: Dār IHyā Turāth al-Arabī, tanpa tahun).
- al-‘Amidī, ‘Alī ibn Muḥammad, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, ed. Abdur Razak Afifi, (Riyad: Dār al-Sumay’ī, 2003).

- al-‘Āmilī, Abū al-Ḥasan ibn Muḥammad Ṭahīr, *Tafsīr al-Burhān*, (Beirut: Muassasah al-‘Ālamī li al-Matbū‘āt, 2006).
- al-‘Āmilī, Ja‘far Murtaḍā, *Ḥaqāiq Hamah Ḥaula al-Qur’ān*, (tanpa kota, al-Markaz al-Islāmī Li al-Dirāsāt, 2010).
- al-Ash‘arī, Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Ismā‘īl, *al-Ibānah ‘an Usūl al-Diyānah*, ed. Abdul Qadir al-Arna‘ut, (Damaskus: Maktabah Dār al-Bayān, 1981).
- _____, *Maqālāt Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Mushallīn*, ed. Muḥammad Muhyiddin Abdul Hami, (Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Misriyyah, 1969).
- al-‘Askarī, Abū Hilāl, *Kitāb al-Awāil*, (Riyādh: Dār al-Ulūm li al-Tibā‘ah wa al-Nashr, 1981).
- al-‘Asqalānī, Ibn Ḥajar Shihāb al-Dīn, *Tahdzhīb al-Tahdzhīb*, ed. Ibrahim al-Zaibaq dan Ūdil Mursyid, (Beirut: Muassasah al-Risālah, tanpa tahun).
- al-Awājī, Muḥammad ‘Abd al-Azīz, *‘Ijāz al-Qur’ān al-Karīm ‘Inda Syaikh al-Islām Ibn Taymiyyah Ma’a al-Muqāranah bi Kitāb ‘Ijāz al-Qur’ān li al-Bāqillānī*, (Riyad: Maktabah Dār al-Manhaj, 2006).
- Alphonse Mingana, “The Influence of Syriac to the Koran” *Bulletin of the John Rylands Library*, (Manchester: 1927).
- Amedroz, H. F., “An Embassy from Baghdad to The Emperor Basil II”, *Journal of Royal Asiatic Society (JRAS)* 1914.
- Amin, Aḥmad, *Fajr al-Islām*, (Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Misriyyah, 1975).
- Azami, M. Mustafa, *Studies in Hadith Methodology and Literature*, (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002).
- Azami, Muḥammad Mustafa, *History of the Quranic Text: From Revelation to Compilation*, Leicester: UK Islamic Academy,

2003).

Azami, Muḥammad Mustafa, *Kuttāb al-Nabī*, (Damaskus: al-Maktab al-Islāmī, 1978).

al-Badāwī, ‘Abd al-Raḥmān, *Shatahāt al-Ṣūfiyyah: Abū Yazīd al-Bustāmī*, (Kuwait: Wakālah al-Matbū’ah, tanpa tahun).

al-Baghdādī, ‘Abd al-Qāhir ibn Ṭahir al-Tamīmī, *al-Farq Baina al-Firaq*, ed. Muḥammad Muhyiddin ‘Abd al-Hamīd, (Beirut: al-Maktabah al-Ashriyyah, 1995).

_____, *Uṣūl al-Dīn*, (Istanbul: Matba’ah al-Daulah, 1928).

al-Baghdādī, Abū Bakr Aḥmad ibn ‘Alī ibn Thābit al-Khatīb, *Tārikh Baghdād* (Beirut: Dar al Kutub al ‘ilmiyyah, tanpa tahun).

_____, *Tārikh Madinah al-Salām*, (Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 2001).

al-Baḥrānī, Sayyid Hāshim, *Al-Burhān Fī Tafsīr al-Qur’ān*, (Beirut: Muassasa al-Wafā, 1983).

al-Balkhī, Abū al-Qāsim dan ‘Abd al-Jabbār, *Fadhl al-Itizāl wa Tabaqāt al-Mu’tazilah*, ed. Fuad Sayyid, (Tunis: al-Dār al-Tunisiyyah, tanpa tahun).

al-Balkhī, Abū al-Qāsim al-Ka’bī, *Tafsīr Abū al-Qāsim al-Ka’bī al-Balkhī*, ed. Khadr Muḥammad Nabhan, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2007).

al-Balkhī, Muqātil ibn Sulaymān, *al-Asybah wa al-Nadhāir*, ed. “Abd Allāh Mahmud Sahāta, (Mesir: al-Hai’ah al-Misriyya al-’Ammah Li al-Kitāb, 1994).

_____, *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān*, ed. “Abd Allāh Mahmūd Sahāta, (Beirut: Dār Ihya al-Turāth, tanpa tahun).

al-Bāqillānī, Abū Bakar Muḥammad ibn Ṭayyib, *al-Intiṣār li al-Qur’ān*,

- ed. Muḥammad Isham al-Qudhat, (Beirut: Dār Ibn Hazm, 2001).
- _____, *al-Inṣāf Fīmā Yajib I'tiqāduh walā Yajūzu al-Jahl bih* ed. Imād al-Dīn Aḥmad Haidar, (tanpa kota, 'Alim al Kutub, 1986).
- _____, *al-Taqrīb wa al-Irshād*, ed. 'Abd al-Hamīd ibn 'Alī Abū Zanaid, (Beirut: al-Risālah, 1998).
- _____, *Tamhīd al-Awā'il wa Talkhīs al-Dalā'il*, ed. Imād al-Dīn Aḥmad Haidar, (Beirut: Muassasah al-Kutub al-Tsaqafah, 1987).
- _____, *Kitāb al-Tamhīd*, ed. Joseph Richard McCarthy, (Beirut: al-Maktabah al-Sharqiyyah, 1957).
- _____, *Kitāb Manāqib al-Aimmah al-Arba'ah*, ed. Samirah Farhat, (Beirut: Dār al-Muntakhab al-Arabī, 2002).
- Bassiri, Kambis Ghanea, "The Epistemological Foundation of Conceptions of Justice in Classical Kalām: Study of 'Abd al-Jabbār's *al-Mughni* and Ibn al-Bāqillāni's *al-Tamhīd*," *Journal of Islamic Studies*, (2008) 19: 1.
- al-Bayadhī, Kamal al-Dīn Aḥmad, *Isyārāt al-Maram min Ibārāt al-Imām*.
- al-Bayḍāwī, Kamal al-Dīn Aḥmad, *Isharāt al-Marām min Ibārāt al-Imām: Sharḥ Kutub al-Imām al-'zham al-Fiqh al-Akbar wa al-Ausad wa al-Washīyyah wa al-'Ālim wa al-Muta'allim wa Risālah Abū Ḥanīfah*, ed. Yūsuf Abdul Razak dan al-Imam al-Kautsari, (Pakistan: Zamzam Publisher, 2004).
- al-Bayḍāwī, 'Umar ibn Muḥammad al-Shīrāzī, *Tafsīr al-Baydhāwī: Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, ed. Muḥammad Subhi ibn Hasan ibn Hallaq dan Mahmūd Aḥmad al-Atras, (Damaskus: Dar al-Rasyid, 2000).

- al-Bayhaqī, Abū Bakr Aḥmad ibn al-Ḥusain ibn ‘Alī, *al-Jāmi‘ Li Sya‘b al-Īmān*, ed. Abdul ‘Alī ‘Abd al-Hamīd, (Mesir: Maktabah al-Rusyd, 2003).
- _____, *al-Madkhal Ilā al-Sunan al-Kubrā*, ed. Muḥammad Dhia al-Rahman al-A‘dhami, (Kuwait: Dar al-Khulafa’, 1404).
- _____, *Sunan al-Baihaqī*, ed. Abdul Qadir al-Atha, (Beirut: Maktabah As-Suwadī, tanpa tahun).
- _____, *Kitab al-Asmā wa al-Sifāt*, ed. Muḥammad Zahid al-Hasan al-Kautsari, (Mesir: al-Maktabah al-Azhariyyah Li al-Turāth, 1939).
- Bosworth, CE, “Karramiyya,” *Encyclopedia of Islam: Second Edition*, (1978).
- al-Bukhārī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā‘īl, *Ṣaḥīh al-Bukhārī*, ed. Muḥammad Abdul Baqī, (Kairo: Dār ibn Hazm, 2010).
- _____, al-Bukhārī, Muḥammad Ismā‘īl, *Khalq Af‘āl al-Ibād*, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1990).
- Cook, Michael, *The Qur’an: a Very Short Introduction*, (Oxford: Oxford University Press, 2000).
- al-Dārimī, Abū Muḥammad ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Faḍl, *Kitāb al-Musnad al-Jāmi‘*, ed. Nabil ibn Hasyim ibn ‘Abd Allāh al-Gamri, (Beirut: Dār al-Basyair al-Islāmiyyah, 2013).
- Darojat, Much. Hasan, *al-Bāqillānī’s concept of Divine Speech in Relation to the Issue of the Createdness of the Qur’an: With Special Reference to his al-Taqrīb wa al-Irshād*, (Tesis Master, Kuala Lumpur: ISTAC-IIUM, 2009).
- al-Dhahabī, Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Uthmān, *Mīzān al-Itidāl fī Naqd al-Rijāl*, ed. ‘Alī Muḥammad Muawwadh,

- (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995).
- _____, *Mīzān al-ʿItidāl fī Naqd al-Rijāl*, ed. ʿAlī Muḥammad Muawwadḥ & Adil Aḥmad al-ʿAbdul Maujud, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995).
- _____, *Sīyar aʿlām al-Nubalā*, ed. Ibrāhīm al-Zayābiq, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 2001), vol. 15.
- al-Dīnuri, Ibn Qutaybah, *Taʿwīl Mukhtalaf al-Hadīth*, ed. Mahmud Syukri al-Alusi et al, (Beirut: Dār al-Kitāb al-Arabī, tanpa tahun).
- E. d, “Hashwiyya,” *Encyclopedia of Islam: New Edition*, ed. B. Lewis et al., (Leiden: EJ Brill, 1986).
- Encyclopedia of Islam: New Edition*, “Al-Bakillani”, (Leiden: Brill, 1986).
- Encyclopedia of Islam: new edition*, “nahw”, 913-914.
- Flynn, J. G., Shahrastani, “The Muʿtazilites,” *Abr Nahrain*, 6 (1968-1969).
- Frank, Richard M., *Philosophy, Theology, and Mysticism, in Medieval Islam*, ed. Dimitri Gutas, (Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2005).
- Fuller, Reginald H., “God: God in New Testament,” *Encyclopedia of Religion: Second Edition*, ed. Lindsay Jones, (Farmington Hills: Thomson Gale, 2005).
- al-Ghazzālī, Abū Ḥamid Muḥammad ibn Muḥammad, *al-Maqshad al-Asnā fī Sharḥ al-Asmā ʿal-Husnā*, ed. Bassam Abdul Wahhab al-Jabi, (Limassol: al-Jaffān dan al-Jābī, 1987).
- _____, “Iljām al-Awwām an Ilm al-Kalām”, dalam *Majmūʿah al-Rasāʾil al-Imām al-Ghazālī*, (Beirut: D al-Kutub al-Ilmiyyah, 2006).
- _____, *al-Iqtisād fī al-ʿItiqād*, ed. Inshaf Ramadhan, (Beirut: Dār Qutaiba, 2003).

- _____, *al-Mustasfā min Ilm al-Uṣūl*, ed. Muḥammad Sulaymān al-Asqar, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1997).
- _____, *Qanūn al-Ta'wīl dalam Majmū'ah Rasā'il*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2006).
- al-Ghifārī, 'Abd al-Rasūl, *al-Qirā'at wa al-Aḥrūf al-Sab'ah*, (Qum: Markaz al-Muṣṭafa al-'Alamī li al-Tarjamah wa al-Nasyr, 2012).
- Goldziher, Ignaz, *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmī*, terj. 'Abd al-Halīm Najjār, (Beirut: Dar Iqra', 1985).
- _____, *On the History of Grammar Among the Arabs*, trans. Kinga Devenyi & Tamas Ivanyi, (Philadelphia: John Benyamins Publishing Company, 1994).
- al-Hafnī, 'Abd al-Mun'im, *Mausū'ah al-Firaq wa al-Jamā'āt wa al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, (Mesir: Dār al-Rasyād, 1993).
- al-Ḥakim, Muḥammad 'Abd Allāh, *al-Mustadrak 'Alā Ṣaḥīhain*, ed. Mushtafa Abdul Qadir Atha, (Beirut: Dār al-Kutub al-Islamiyyah, 2002).
- Halkin, AS, "The Hashwiyya," *Journal of the American Oriental Society* 54, no. 1 (1934), 1-28; E. d, "Hashwiyya," di *Encyclopedia of Islam: New Edition*, ed. B. Lewis et. al., (Leiden: EJ Brill, 1986).
- al-Hamadānī, 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ Uṣūl al-Khamsah*, ed. Abdul Karim 'Uthmān, (Mesir: Maktabah Wahbah, 1996).
- al-Hamām, *Sharḥ al-Fiqh al-Akbar*, (Mesir: Dār al-Kutub al-Arabiyyah al-Kubrā, tanpa tahun).
- al-Ḥanafī, Akmal al-Dīn al-Bābartī, *Sharḥ Wasiyyah al-Imām Abū Ḥanīfah*, (Yordania: Dār al-Fath, 2009).
- al-Ḥanbali, Abū Ya'la Muḥammad ibn al-Husain al Farra', *al-Aḥkam al-Sulṭāniyyah*, ed. Muḥammad Hamid al-Qaifi, (Beirut: Dar al Kutub al-Ilmiyyah, 2000).

- al-Hishami, Aḥmad, *Jawāhir al-Balāghah*, (Beirut: Dār Ihya' al-Turath al-Arabi, tanpa tahun).
- Hastings, James, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, (New York: Charles Scribner's Sons, 1908).
- Hinds, Martin, "Miḥna", in *The Encyclopedia of Islam: new edition*. (Leiden: EJ Brill, 1993).
- Hitti, Philip K., *History of the Arabs*, (London: MacMillan and Co. Limited, 1937).
- Hughes, Thomas Patrick, *Dictionary of Islam: New Edition*, (New Delhi: Cosmo Publication, 2004).
- al-Hujwīrī, 'Alī ibn 'Uthmān al-Jullabi, *Kasyf al-Mahjūb*, Pent. Reynold Nicholson, (Leyden: EJ Brill, 1911).
- Ibīsh, Yūsuf, *The Political Doctrine of al Baqillani*, (Beirut: American University, 1966).
- ibn 'Abd. al-Salām, Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm, *al-Fatāwā al-Hamawīyah al-Kubrā*, ed. Aḥmad 'Abd al-Razzak Ḥamzah, (Mesir: Matba'ah al-Madanī, 1983).
- ibn 'Abd al-Raḥīm, Abū al-'Ula Muḥammad 'Abd al-Raḥmān, *Tuhfat al-Ahwadhī: Sharḥ Jāmi' al-Tirmidzī*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2001).
- ibn Aḥmad, Badr al-Dīn Abū Muḥammad Mahmud, *Kitāb Umdat al-Qārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Mesir: Matba'ah Mustafa al-Babi al-Halabi, 1972).
- Ibn 'Asākir, Abū al-Qasim 'Alī Ibn al-Hasan ibn Hibatullah, *Tabyīn Kadhib al Muftarī*, (Damaskus: 1988), 217.
- ibn al-'Asqalānī, Abū al-Faḍl Aḥmad ibn 'Alī, *Fatḥ al-Bārī*, ed. Abdul Azīz ibn Baz dan Muḥammad Fuad Abd al-Baqi, (Mesir: Maktabah Mishr, 2010).

- ibn al-Athīr, ‘Abd al-Wahid al-Shāiban, *Al-Kāmil fī al-Tārīkh*, ed. Abū al-Fida ‘Abd Allāh al-Qadi, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 1987).
- ibn al-Farra’, Abū Ya‘la, *Kitāb al-Mu‘tamad fī Uṣūl al-Dīn*, ed. Wadi Zaidan Haddad, (Beirut: Dar al-Masyriq, 1986).
- ibn al-Mu‘allim, Muḥammad ibn Muḥammad al-Nu‘mān, *Al-Masā’il al-Sarawīyyah*, ed. Saib ‘Abd al-Hamīd, (al-Mu‘tamar al-Alamī Li alfiah al-Syaikh al-Mufīd, 1992).
- _____, *Awā’il al-Maqālāt*, ed. Ibrahim al-Ansari, (tanpa kota: al-Mu‘tamar al-‘Alamī Li alfiah al-Syaikh al-Mufīd, 1992).
- ibn al-Sayyārī, Abū ‘Abd Allāh Aḥmad Muḥammad, *Kitāb al-Qirā’āt an al-Tanzīl wa al-Taḥrīf*, ed. Etan Kohlberg, (Leiden: EJ Brill, 2009).
- ibn al-Ṭayyib, Abū al-Ḥusain Muḥammad ibn ‘Alī, *Kitāb al-Mu‘tamad fī usūl al-Fiqh*, ed. Muḥammad Hamidullah, (Beirut: Dār al-Fikr, 1964).
- ibn ‘Asākir, Muḥammad Zahid ibn Ḥaṣan al-Kautharī ibn Abū al-Qāsim ‘Alī ibn al-Ḥaṣan ibn Hibah Allāh, *Tabyīn Kadhib al-Muftarī*, ed. Al-Kautsari, (Damaskus: Matba‘ah al-Tawfīq, 1928).
- ibn Ayyāshī, Abū al-Naṣr Muḥammad ibn Mas‘ūd, *Tafsīr al-Ayyāsyī*, ed. Sayyid Hasyim al-Rasuli, (Beirut: Muassasa al-‘Alami li al-Matbū‘āt, 1991).
- Ibn Ḥanbal, Abū ‘Abd Allāh Aḥmad, *Fadhā’il al-Ṣaḥābah*, ed. Was Allah ibn Muḥammad Abbas, (Makah: Markaz al-Baḥts al-Ilmi wa Iḥya al-Turāts al-Islāmī, 1983).
- _____, *Fadhā’il al-Qur’ān*, (tanpa kota dan penerbit, 1983).

- ibn Ishāq, Abū al-Faraj Muḥammad, *Fihrist ibn Nadim*, ed. Bayard Dodge, (New York: Columbia University Press, 1970).
- ibn Jinnī, Abū al-Faṭḥ ‘Uthmān, *al-Khashāis*, ed. Muḥammad ‘Alī al-Najjar, (Kairo: al-Maktabah al-Ilmiyyah, tanpa tahun).
- ibn Khaldūn, ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad, *al-Muqaddimah*, ed. Darwis al Juwaidi, (Beirut: al-Maktabah al Ashriyyah, 1996).
- ibn Khallikān, Abū al-‘Abbās Aḥmad ibn Muḥammad Ibn Ibrāhīm Abū Bakr, *Wafayāt al-A‘yān*, ed. Yūsuf ‘Alī Thawil & Maryam ‘Alī Thawil (Beirut: Dar al Kutub al ‘ilmiyyah, 1998).
- ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*.
- ibn Mujāhid, *Kitāb al-Sab‘ah fī al-Qirā’āt*, ed. Syauqi Daif, (Mesir: Dār al-Ma‘ārif, 1972)
- ibn Qanbar, ‘Uthmān, *Kitāb Sibawayh*, ed. Abdussalam Muḥammad Harun, (Mesir: Maktabah al-Khanji, 1988).
- ibn Qudāmah, Aḥmad, *Raudhah al-Naḍir wa Janna al-Manaḍir*, ed. Muḥammad Sya’ban Ismā‘īl, (Makkah: Maktabah al-Makkiyah, 1998).
- ibn Shūrah, Abū ‘Īsā Muḥammad ibn ‘Īsā, *Sunan al-Tirmidzī*, ed. Ibrahim Udwah Audh, (Kairo: Syirkah Maktabah wa Matba’ah al-Mustafā al-Bab al-Halabī, 1977).
- ibn Sūrah, Abū ‘Īsā Muḥammad ibn ‘Īsā, *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ: Sunan al-Tirmidhī*, ed. Kamal Yūsuf al-Hut, (Beirut: Dār al-Fikr, tanpa tahun).
- ibn Taymiyyah, *al-Risālah al-Ba’albakiyah*, (Riyaḍ: Dur al-Faḍilah, 2004).
- ibn Wahb, Aḥmad ibn Abi Ya’qūb ibn Ja’far, *Tārīkh*, (Leiden: Brill, 1883).
- Imam al-Hamām, *Sharḥ Fiḥ al-Akbar li al-Imām al-A’dham Abī*

Hanīfah al Nu'mānī, (Kairo: Dār al-Kutub al-Arabiyyah al-Kubrā dan Mustafā al-Bāb al-Halabī wa Akhawaihi Bakrī wa Īsā, tanpa tahun).

‘Imārah, Muḥammad, *al-Mu’tazilah wa Mushkilah al-Hurriyah al-Insāniyyah*, (Mesir: Dār al-Shurūq, 1988).

al-Isfirāinī, Abū Muẓaffar, *al-Tabsīr fī al-Dīn*, ed. Kamal Yūsuf al-Hut, (Beirut: Alam al-Kutub, 1983).

Iwadh, Ibrahim, *Ṣurah al-Nūrain allatī Yuz’amu Farīq min al-Syī’ah Annahā min al-Qur’ān al-Karīm*, (Kairo: Dār al-Zahra al-Sharq, tanpa tahun)

al-Jāhiz, Abū Uthmān Amr ibn al-Baḥr, *Rasāil al-Jāhiz*, ed. Abdussalam Muḥammad Harun, (Mesir: Maktabah al-Khanjī, 1964).

al-Jaṣṣas, Aḥmad ibn ‘Alī al-Rāzī, *al-Fuṣūl fī al-Uṣūl*, ed. Ajil Jasim al-Nasyami, (Kuwait: Wizārah al-Awqāf wa al-Syu’ūn al-Islāmiyyah, 1994).

al-Jawzī, ‘Abd al-Raḥmān ‘Abū al-Ḥasan, *Daf’ Syubhah al-Tasybīh*, ed. Muḥammad Zahid al-Kautsari, (Mesir: al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turāth, tanpa tahun).

al-Jurjānī, ‘Alī ibn Muḥammad ibn ‘Alī, *Kitāb al-Ta’rīfāt*, ed. Ibrahim al-Abyari, (tanpa kota, Dār al-Dayyān li at-turāth, tanpa tahun).

al-Juwaynī, Abū al-Ma’ālī ‘Abd al-Malk ibn ‘Abd Allāh ibn Yūsuf, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. Shalah ibn Muḥammad ibn Uwaydhah, (Beirūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997).

_____, *al-Irshād ilā Qawati’ al-Adilla Fi Uṣūl al-Itiqād*, (Kairo: Maktba al-Kanjī: 1950),

_____, *Kitāb al-Talkhīṣ fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. ‘Abd Allāh Jaulim al-Nibali dan Syabbir Aḥmad al-Umari, (Beirut: Dar

- al-Bashair al-Islamiyyah, 1996).
- _____, *Kitāb al-Talkhīs fī Uṣūl al-Fiqh*, (Beirut: Dār al-Bashāir al-Islāmiyyah, 1996), 3 jilid.
- _____, *Al-Syāmil Fī Uṣūl al-Dīn*, ed. ‘Alī Samī Nasshār, (Alexandria: Muassasah Al-Ma’ārif, tanpa tahun).
- _____, *Kitāb al-Irshād Ilā Qawāti’ al-Adilla fī Uṣūl al-I’tiqād*, ed. Muḥammad Yūsuf Mūsā dan Abdul Mun‘im ‘Abd al-Hamīd, (Mesir: Maktabah al-Khanjī, 1950).
- Jeffery, Arthur, *Materials for the History of the Text of the Qur’ān: The Old Codices*, (Leiden: EJ Brill, 1937).
- _____, *Materials for the Study of the Qur’ān: Old Codices*, (Leiden: E.J. Brill, 1937).
- al-Kasshānī, Muhsin Faīd, *al-Shāfi Fī Tafsīr al-Qur’ān*, ed. Zahra, (Beirut: Muassasah al-‘Alamī li al-Matbū’ah, tanpa tahun).
- Karcic, Fikret, “Textual Analysis in the Study of Islamic Reveal Knowledge,” dalam *Towards Developing an Integrated Research Method In Human Sciences*, ed. Mohd Yusof Hussain, (Kuala Lumpur: IIUM Research Center, 2006), 278-279.
- Kazi, AK dan JG Glynn, “The Jabarite and the Sifāiya,” *Abr Nahrain*, Vol. 9, (1969-1970).
- Khan, Majid Ali, *The Pious Caliphs*, (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2001).
- Khan, Muḥammad Muhsin, *Translation of Sahih al-Bukhārī*, (New Delhi: Kitab Bhavan, 1984).
- al-Khatīb, Muḥammad Ajjāj, *al-Sunnah Qabl al-Tadwīn*, (Mesir: Maktabah Wahbah, 1963).
- al-Khū’ī, Abū al-Qasim al-Musawi, *al-Bayān Fī Tafsīr al-Qur’ān*, (tanpa kota, ,Anwār al-Huda, 1981).

- al-Khū'ī, al-Imam, *al-Bayān Fī al-Tafsīr al-Qur'ān*, (tanpa kota: Anwār al-Hudā, 1981).
- Kohlberg, Etan, "From Imamiyya to Ithna'ashariyya," *Bulletion of the School of Oriental and African Studies*, 39: 1976.
- Kraemer, Joel L., *Philosophy in the Renaissance of Islam*, (Leiden: E. J. Brill, 1986).
- al-Kulaynī, *Uṣūl al-Kāfi*, (Beirut: Dār al-Murtadā, 2005).
- Lane, E.W., *Arabic Language Lexicon*, (Cambridge: Islamic Texts Book Trust, 1984).
- Lane, E.W., *Arabic-English Lexicon*, (Cambridge: The Islamic Text Society, 1984).
- Laoust, H., "ibn Taymiyya", *Encyclopedia of Islam: Second Edition*, ed. B. Lewis et. al, (Leiden: EJ Brill, 1986).
- Madelung, Wilferd dan Paul E. Walker, *An Ismā'īlī Heresiography: the Bab al-Shaytān from Abū Tammām's Kitāb al-Shajara*, (Leiden, Brill, 1998).
- Madelung, Wilferd, *Encyclopedia of Islam: Second Edition*, "Imama," (Leiden: E.J. Brill, 1986).
- _____, "The Origin of Controversy of the Createdness of the Koran," dalam *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, (Britain: Ashgate Variorum, 1985).
- al-Majlisī, *Mir'āt al-Uqūl*, ed. Hasyim al-Rasuli, (Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1983).
- Makarim, Sami N., *The Political Doctrine of the Isma'ilis*, (Delmar New York: Caravan Books, 1990).
- Makhlūf, 'Abd al-Rauf, *al-Bāqillānī wa Kitābuh 'Ijāz al-Qur'ān*, (Beirut: Dar Maktabah al-Hayat, 1978).
- al-Malatī, *al-Tanbīh wa al-Radd ahl al-Ahwa' wa al-Bida'*, ed. S.

- Dedering, (Istanbul: Matba'ah al-Dawlah, 1936).
- al-Māwardī, Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb al-Baṣrī al-Baghdādī, *Al-Aḥkām al-Sultāniyyah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah).
- al-Māzandarānī, Muḥammad Sālīh, *Sharḥ Uṣūl al-Kāfī*, (Tehran: al-Maktaba al-Islāmiyya, tanpa tahun).
- McCarthy, Joseph Richard, *al-Bāqillāni: a Polemicist and theologian*, (Oxford: Oxford University, 1951).
- _____, *al-Bāqillānī: The Polemist and Theologian*, (Disertasi Doktor, Oxford University, 1952).
- _____, *al-Bāqillānī as: Polemicist and Theologian*, Ph. D. dissertation, Oxford University: 1951.
- _____, "al-Bāqillānī," in *Encyclopedia of Islam: new edition*, ed. B. Lewis et. AL., (Leiden: E. J. Brill, 1986).
- McDonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutional Theory*, (London: Darf Publishers Limited, 1985).
- Mez, Adam, *Rennaissance of Islam*, terj. Salahuddin Khuda & D.S. Margoliouth, (London: Luzac & CO., 1937).
- al-Mufīd, *al-Ifshāḥ Fī al-Imāmah*, ed. Muassasa al-Dirasat al-Islamiyyah, (Qum: al-Mu'tamar al-'Ālam Li Alfīyah al-Syaikh al-Mufīd, 1992).
- _____, *al-Irshād Fī Ma'rīfah Ḥujaj Allāh 'alā al-Idād*, (Beirut: Muassasa 'Alī al-Bait Li Ihya' al-Turāth, 1995).
- _____, *al-Jamal al-Naṣrah fī Harb al-Baṣrah*, (Qum: Maktabah al-Dawarī, 1983).
- _____, *Tafdhīl Amīr al-Mu'minīn*, ed. 'Alī Mūsā al-Ka'bi, (Qum: al-Mu'tamar al-'Ālam Li alfiah al-Shaikh al-Mufīd, 1992).

- al-Murtaḍā, al-Sharīf, *al-Majāzāt al-Nabawiyyah*, ed. Mahmud Mushtafa, (Mesir: Mustafā al-Bāb al-Halabī wa Awlāduh, 1937).
- al-Najdī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Qāsim ‘Abd al-Ḥālim, *Majmū’ Fatāwā Syaikh al-Islām Aḥmad ibn Taymiyyah*, (Saudi Arabia: The Servant of Two Holy Mosque, tanpa tahun).
- al-Nasā’ī, Abū ‘Abd al-Raḥmān Aḥmad ibn Syu’aib, *Fadhā’il al-Ṣaḥābah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1984).
- Nasir, Mohammad Nasrin Mohammad, “A Critique of John Wansbrough’s Methodology and Conclusions,” *al-Shajarah*, 13 (2008).
- Nasr, Seyyed Hussein, *Encyclopedia of Islam: Second Edition*, “Ithna’Ashariyya,” (Leiden: E.J. Brill, 1986).
- _____, *Science and Civilization in Islam*, (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1987).
- Nassār, Muḥammad ‘Abd al-Sattār, “al-Karrāmiyyah” dalam *Mawsu’ah al-Firaq al-Islāmiyyah*, ed. Muḥammad Zaquq, (Mesir: Wizārah al-Awqāf, 2009).
- Nasshār, ‘Alī Samī, *Nasy’ah al-Fikri al-Falsafī fī al-Islām*, (Mesir: Dar al-Ma’arif, tanpa tahun).
- al-Nawawī, Muhyī al-Dīn, *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, ed. Khalil Makmun Syaiha, (Beirut: Dar al-Ma’rifah, 2004).
- al-Nawbakhtī, Al-Ḥasan ibn Mūsā, *Firaq al-Shi’ah*, (Beirut: Dār al-Adhwā’, 1984).
- al-Nayshābūrī, Abū al-Ḥusain Muslim ibn al-Hajjāj al-Qushayrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, (Beirut: Dhar al-Fikr, 1993).
- Nicholson, Reynold A., *Kasyf al-Mahjūb: the Oldest Persian Treatise on Sufism*, (Leyden: EJ Brill, 1911).
- _____, *The Mathnawī of Jalāluddīn al-Rūmī*,

- (Cambridge: Gibb Memorial Trust, 1985).
- _____, *The Mystic of Islam*, (Indiana: World Wisdom, 2002).
- Noldeke, Theodor, *Sketches From Eastern History*, Trans. John Sutherland Black, (London: Adam and Charles Black, 1892).
- _____, "Semitic Languages", *The Encyclopedia Britannica*, 13th Edition, 1926.
- Patai, Raphael, *Ignaz Goldziher and His Oriental Diary*, (Detroit: Wayne State University Press, 1987).
- Peters, J.R.T, *God's created Speech*, (Leiden: E.J. Brill, 1985).
- Qa'ajī, Muḥammad Rawwās, *Mausū'ah Fiqh 'Umar ibn al-Khattāb*, (Kuwait: Maktabah al-Falāh, 1981).
- al-Qalqashandī, Abū 'Abbās Aḥmad, *Ṣubḥ al-A'shā*, (Kairo: Dār al-Kutūb al-Misriyyah, 1922).
- al-Qāsim, Abū Ubaid, *Fadhāil al-Qur'ān*, ed. Marwan al-Atiyyah, (Damaskus: Dār Ibn Katsīr, tanpa tahun).
- al-Qaṭṭān, Mannā', *Mabahits Fī Ulūm al-Qur'ān*, (Mesir: Maktabah Wahbah, 2007).
- al-Qazwīnī, 'Abd Allāh Muḥammad ibn Yazīd, *Sunan Ibn Mājah*, ed. Muḥammad Fuad 'Abd al-Baqi, (Beirut: Dār al-Fikr, tanpa tahun).
- al-Qummī, Abū al-Ḥasan 'Alī Ibrahim, *al-Tafsīr al-Qummī*, ed. Tayyib al-Jaza'iri, (Qum: Dār al-Kitāb li al-Tibā'ah wa al-Nashr, tanpa tahun).
- al-Qur'ān dan Terjemahannya*, (Madinah: Mujamma' Malik Fahd Li Thiba'at al-Mushaf, 2010).
- al-Qurtubī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abū Bakr ibn Farḥ al-Anṣārī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, ed. 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Muhsin

- al-Turki, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 2006).
- _____, *al-Asnā fī Sharḥ Asmā Allāh al-Husnā*, ed. Majdi Fathi Sayyid, (Mesir: Dār al-Sahaba li al-Turāth, 1995).
- al-Qushayrī, Abū al-Qāsim ‘Abd al-Karīm ibn Hawazān ibn ‘Abd al-Malik al-Naysābūrī, *al-Risālah al-Qushairīyyah fī Ilm al-Taṣawwuf*, ed. Ma‘ruf Zaryaq ‘Alī ‘Abd al-Hamīd al-Baltanji, (Beirut: Dār al-Khair, tanpa tahun).
- al-Rāzī, Muḥammad Fakhr al-Dīn, *Asās al-Taqdīs*, ed. Aḥmad Hijazi al-Saqa, (Beirut: Dār al-Jil, 1993).
- _____, *al-Taḥṣīn al-Kabīr wa Maḥāṣin al-Ghayb*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1981).
- _____, *I’tiqād Firaq al-Muslimīn wa al-Mushrikīn*, ed. ‘Alī Samī Nasshār, (Mesir: Maktabah al-Nahḍah al-Misriyyah, 1938).
- _____, *Muḥaṣṣal Afkār al-Mutaqaddimīn wa al-Mutaakhirīn min al-Ulamā wa al-Ḥukamā wa al-Mutakallimīn*, ed. Taha Abdul Rauf Said, (Mesir: Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyyah, tanpa tahun).
- _____, *Tafsīr al-Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1981).
- _____, *Tafsīr al-Rāzī*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1981).
- al-Rāzī, Muḥammad ‘Umar ibn al-Ḥusein, *Kitāb al-Maḥṣūl fī Ilm Uṣūl al-Fiqh*, ed. Taha Jābir Fayyadh al-Alwani, (Beirut: Muassasah al-Risalah, tanpa tahun).
- Rosenthal, Franz, *the Triumphant of Knowledge: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, (Leiden: EJ Brill, 1971).
- Sa‘ad, Asyraf, “al-Musyabbihah”, dalam *Mawsu‘ah al-Firaq al-Islāmiyyah*.

- al-Ṣadūq, al-Shaikh, *A Shiite Creed*, terj. Asaf. AA Fyzee, (Tehran: World Organization For Islamic Services, 1982).
- Saeed, ‘Abd Allāh, *The Introduction of The Qur’an*, (London: Routledge, 2008).
- _____, *The Qur’an: Introduction*, (New York: Routledge, 2008).
- al-Saghir, Muḥammad Ḥusain ‘Alī, *Tārīkh al-Qur’ān*, (Beirut: Dār al-Muarrikh al-‘Arabī, 1999).
- al-Sa‘īd, Labīb, *al-Jām’ al-Sawtī al-Awwal li al-Qur’ān al-Karīm*, (Mesir: Dār al-Ma‘Ārif, 1978).
- _____, *The Recited Koran*, terj. Bernard Weiss & M. A. Rauf, (Princeton: Darwin Press, 1975).
- Salāh al-Dīn, Jūdī, *al-Imām al-Bāqillānī wa Arāuhū al-Itiqādiyyah fi Daw’i Aqīdah al-Salaf*, (Saudi Arabia: Tesis Master yang dikumpulkan di Universitas Ummul Qura, 1989).
- Schacht, Joseph, “Theology and Law in Islam”, di *Theology and Law in Islam*, ed. GE von Grunebaum, (Los Angeles: Weisbaden, 1971).
- Sezgin, Fuad, *Intiṣār li al-Qur’ān*, (Frankfurt: Ma’had Tarikh al-‘Ulūm al-‘Arabiyyah, 1986).
- al-Shāfi‘ī, Ḥasan Maḥmūd, *al-Madkhal Ilā Dirasah Ilm al-Kalām*, (Pakistan: Idārah al-Qur’ān wa al-Ulūm al-Islāmiyyah, 2001).
- al-Shahrastānī, Abū al-Faṭḥ Muḥammad ‘Abd al-Karīm ibn Abū Bakr Aḥmad, *Nihāyah al-Iqdām Fī ‘Ilm al-Kalām*, ed. Alfred Guillaume, (tanpa kota, Maktaba al-Thaqāfa al-Dīniyyah, tanpa tahun).
- _____, *al-Milal wa al-Niḥal*, (Beirut: Dār al-Fikr, tanpa tahun).
- Shaikh, M. Saeed, *A Dictionary of Muslim Philosophy*, (New Delhi:

- Adam Publisher & Distributors, 2006).
- Shāraf, Jamāl al-Dīn Muḥammad, *Mushhaf al-Ṣahābī fī Qirā'āt al-Ashr al-Mutawātirah min Tarīq al-Shātibiyyah wa al-Durrah*, (Mesir: Dur al-Sahābah li al-Turāth, 2004).
- al-Shirāzī, Imam Muḥammad, *The Qur'an Made Simple*, terj. Salman Tawhidi, (Kuwait: Al-Ameen Foundation, 2004).
- al-Shirāzī, Muḥammad Ḥussein, *Mata Jumi'a al-Qur'ān*, (Beirut: Markaz al-Rasūl al-A'zam, 1998).
- Siddiqi, A. H., "Caliphate and Kingship in Medieval Persia," *Islamic Culture*, 9: 1936.
- Siddiqi, Muḥammad Zubair, *Hadith Literature: Its Origin, Development and Special Features*, ed. Abdal Hakim Murad, (Cambridge: The Islamic Text Society, 1993).
- al-Sijistānī, ibn Abi Dāwūd, Abū Bakar 'Abd Allāh ibn Sulaymān ibn al-Ash'ath, *Sunan Abī Dāud*, ed. Syu'aib al-Arnaut & Muḥammad Kāmil).
- _____, *Kitāb al-Mashāḥif*, ed. Muhibuddin 'Abd Allāh Subhan Wa'idz, (Beirut: Dār al-Basyā'ir al-Islāmiyyah, 2002).
- Sperling, S. David, "Biblical Imaginary of God", in *Encyclopedia of Religion: Second Edition*, ed. Lindsay John (New York: Thomson Gale, 2005).
- Stern, S. M., *Coin and Documents from the Medieval Middle East*, (London: Variorum Reprints, 1986).
- Strothmann, R. dan Moktar Djebli, *Encyclopedia of Islam: Edisi kedua*, "Takiyya," (Leiden: E. J. Brill, 1986).
- al-Subkī, 'Alī ibn 'Abd al-Kāfī dan Tajū al-Dīn 'Abd al-Wahhab ibn 'Alī al-Subki, *Al-Ibhāj fī Sharḥ al-Manhaj: Sharḥ 'alā Minhaj al-*

- Wuṣūl ilā Ilm al-Uṣūl li al-Qādhī al-Baidhawī*, ed. Aḥmad Jamal al-Zamzami & Nuruddin ‘Abd al-Jabbār Saghiri, (Dubai: Dār al-Buḥuth li al-Dirāsāt al-Islāmiyyah wa Ihya’ al-Turāth, tanpa tahun).
- al-Sulma, Abū ‘Abd al-Raḥmān, *al-Ṭabaqāt al-Ṣūfiyah*, ed. Mushtafa Abdul Qadir Atha, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003).
- al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn, *al-Itqān Fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Beirut: Dar al-Fikr, tanpa tahun).
- al-Ṭabarī, Abū Ja‘far ibn Jarīr, *Jamī al-Bayān an Ta’wīl ay al-Qur’ān*, ed. ‘Abd Allāh ibn Aḥmad al-Muhsin al-Turki, (Kairo: Markaz al-Buḥuth wa al-Dirāsah al-Arabiyyah wa al-Islāmiyyah, 2001).
- _____, *Tarīkh al-Ṭabarī*, Ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, (Mesir: Dār al-Ma‘ārif, tanpa tahun).
- al-Ṭabarsī, Abū ‘Alī al-Faḍl ibn al-Hasan, *Majma‘ al-Bayān Fī al-Taḥsīn al-Qur’ān*, (Beirut: Dār al-Ulūm, tanpa tahun).
- al-Ṭabarsī, Abū Maṣṣūr Aḥmad ibn ‘Alī ibn Abī Ṭalīb, *Kitāb al-Iḥtijāj*, (tanpa kota: Intisyārāt al-Syarīf al-Riḍā, 1960).
- al-Ṭabrānī, Abū al-Qāsim al-Sulaymān ibn Aḥmad ibn Ayyūb, *Mu‘jam al-Saghīr*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1983).
- al-Tahānawī, Muḥammad ‘Alī, *Mausū‘ah al-Kashf Istilāḥāt al-Funūn wa al-Ulūm*, ed. Rafīq al-Ajam et. al., (Beirut: Maktabah Lubnān Nāsyirun, 1996).
- al-Ṭūsī, Abū Ja‘far Muḥammad ibn al-Ḥasan, *Al-Tibyān Fī Taḥsīn al-Qur’ān*, ed. Aḥmad Habib Qasir al-‘Āmilī, (Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-Arabī, tanpa tahun).
- _____, *Ikhtiyār Ma‘rifah al-Rijāl al-Ma‘rūf bi Rijāl al-Kāshī*, ed. Jawwad al-Qayyummi al-Isfahani, (Qum: Muassasah al-Nasyr al-Islami, tanpa tahun).

- Tibawi, A. L., "Al-Ghazzālī Track's on Dogmatic Theology", *Islamic Quarterly*, (1965).
- Tisdall, W. St. Clair, *Muslim World*, "Shi'ah Additions to the Qur'ān," 3 (1913).
- Ushama, Thamem, *Issues In the Study of the Qur'ān*, (Kuala Lumpur: Ilmiah Publisher, 2002).
- von Denffer, Ahmad, *Ulum al-Qur'ān*, (Leicestershire: The Islamic Foundation, 2007).
- Von Grunebaum, "Al-Bāqillānī: Criticism of Imru' ul-Qais' Mu'allāqa," dalam *Introduction to Classical Arabic Literature*, ed. Ilse Lichtenstadter, (New York: Twayne Publishers Inc, 1974).
- Waida, Manabu, "incarnation: Imams", *Encyclopedia of Religion: Second Edition*, ed. Lindsay Jones, (Farmington Hills: Thomson Gale, 2005).
- Wansbrough, John, *Quranic Studies: Sources and Method of Scriptural Interpretation*, (Oxford: Oxford University Press, 1977).
- Watt, Montgomery, *Bell's Introduction to the Quran*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970).
- _____, *Islamic Philosophy and Theology*, (Edinburgh: The Edinburgh University Press, 1085).
- Wensinck, A. J., *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1932).
- Williams, Wesley, "Aspect of the Creed of Imam Aḥmad ibn Hanbal: a Study of Anthropomorphism in Early Islam," dalam *International Journal of Middle Eastern Studies*, 2002, 34.
- Wolfson, Harry, *The Philosophy of Kalam*, (Cambridge: Harvard University Press, 1976).
- Wolfson, *The Philosophy of Kalam*, (Cambridge: Harvard University,

1976).

Wolfson, *The Philosophy of Kalam*, (Massachusetts: Harvard University Press, 1976).

Yāsin, ‘Abd al-Azīz Abū Sari‘, *Dirāsah al-Bāqillānī li-al-Nadhm al-Qur’ānī*, (Mesir: tanpa penerbit, 1991).

Yūsuf, ‘Alī, Aḥmad, *Qirā’ah al-Nash Dirāsah fi al-Maurūts al-Naqdī*, (Mesir: Maktabah al-Anjal al-Misriyyah, 1988).

Zabādī, Abū Ṭāhir Ya’kūb al-Fairūz, *Tanwīr al-Miqbās min Tafṣīr ibn Abbās*, (Beirut: Dar al-Fikr, tanpa tahun).

al-Zamakhsharī, Abū al-Qāsim Jār Allāh Maḥmud ibn ‘Umar, *al-Kasshāf an Haqāiq al-Tanzīl wa Uyūn al-Aqāwil fi Wujūh al-Ta’wīl*, ed. Muḥammad Shadik al-Qamhawī, (Riyāḍ: Syirkah Maktabah wa Matba’ah Mustafā al-Bābī al-Halabī wa Awlādih, 1972).

_____, *al-Kasshāf an Haqāiq Gawamidh al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwil fi Wujūh al-Ta’wīl*, ed. Adil Aḥmad Abdul Maujud, (Riyāḍ: Maktabah al-Abyakan, 1998).

_____, *Al-Kasshāf*, ed. Adil Aḥmad Abdul Majid dan ‘Alī Muḥammad Muawwadh, (Riyāḍ: Maktabah al-Abikan, 1998).

_____, *al-Kasyāf ‘an Haqāiq Gawamid al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl*, (Riyad: Maktaba al-Ubaykan, 1998).

al-Zarqānī, Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm, *Manāhil al-Irfān fi ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1988).

Zyssow, Aron, “Two Unrecognized Karrami Texts,” *Journal of the American Oriental Society* 108, no. 4 (1988).