

PERDEBATAN TEOLOGIS AL-QUR'AN: TEORI DAN IMPLIKASINYA

Nur Rahmad Yahya Wijaya

Dosen STIT Al Karimiyyah Beraji Gapura Sumenep
rofiudjamiyah@gmail.com

Abstract

Tulisan ini membicarakan perdebatan teologis di antara kelompok Ahl al-Ḥadīs dan Mu'tazilah mengenai Al-Qur'an. Apakah Al-Qur'an, sebagai *kalām al-Lāh* dan merupakan sifat atau perbuatan-Nya? Selain itu, tulisan ini selanjutnya juga melihat beberapa implikasi yang memungkinkan dari perdebatan awal ini. Berdasarkan uraian di atas terlihat bahwa para teolog terbagi ke dalam dua kelompok dalam menetapkan Al-Qur'an sebagai *kalām al-Lāh*. Kelompok *pertama*, Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah, yang terdiri dari Ibn Ḥanbal dan Ḥanābilah, al-Asy'arī dan Asy'ariyyah, serta al-Māturīdī dan Māturīdiyyah menetapkan bahwa Al-Qur'an, sebagai *kalām al-Lāh*, adalah *qadīm* dan tidak diciptakan. Al-Asy'arī menemukan bahwa doktrin kekadiman Al-Qur'an-nya Ibn Ḥanbal tidak dapat menjelaskan bagaimana sifat Tuhan yang *qadīm* ini dapat berhubungan dengan Nabi saw. untuk diwahyukan kepadanya. Dengan demikian, al-Asy'arī membagi kalam Tuhan kepada kalam mental dan kalam verbal. Kelompok *kedua*, kelompok minoritas, yaitu Mu'tazilah, menegaskan bahwa menganggap Al-Qur'an sebagai *kalām al-Lāh* yang *qadīm* akan membuat pemahaman bahwa ada yang *qadīm* lain selain Tuhan itu sendiri.

Pendahuluan

Seyyed Hossein Nasr menyatakan bahwa jika agama Yahudi didasarkan atas rasa takut kepada Tuhan, Kristen atas rasa cinta kepada Tuhan, maka Islam didasarkan pada pengetahuan tentang Tuhan. Penekanan Islam pada pengetahuan tentang Tuhan ditegaskan oleh *mutakallimūn* (para ahli ilmu kalam) bahwa kewajiban pertama manusia adalah berpikir untuk mengetahui *Khāliq* (Pencipta). Al-Kindī, filsuf Islam pertama, menamai pengetahuan ini sebagai “filsafat utama” (*al-falsafah al-ūlā*). Al-Gazālī, seorang teolog-sufi, menetapkan Ilmu Kalam sebagai ilmu yang tertinggi,

meskipun di lain tempat ia menyebut *Ma'rifah al-Lāh* (baca: tasawuf) sebagai ilmu inti paling atas di dalam klasifikasi ilmunya. Bagi al-Gazālī, pengetahuan tentang Tuhan ini terbagi menjadi tiga bagian: pengetahuan mengenai zat Tuhan, pengetahuan akan sifat-sifat-Nya, dan pengetahuan tentang perbuatan-perbuatan-Nya. Tulisan ini membicarakan perdebatan teologis di antara kelompok Ahl al-Ḥadīṣ dan Mu'tazilah mengenai Al-Qur'an. Apakah Al-Qur'an, sebagai *kalām al-Lāh*, merupakan sifat atau perbuatan-Nya? Selain itu, tulisan ini selanjutnya juga melihat beberapa implikasi yang memungkinkan dari perdebatan awal ini.

Pembahasan

Kaum Muslim bersepakat bahwa Allah Mutakallim. Akan tetapi mereka berselisih mengenai watak *kalām al-Lāh* ini. Asy'ariyyah menetapkan bahwa *kalām al-Lāh* adalah sifat *qadīm* (abadi) yang dengannya huruf-huruf dan suara-suara diungkapkan. Sedangkan Ḥanābilah dan Mu'tazilah menetapkan bahwa *kalām al-Lāh* adalah kalimat-kalimat. Ḥanābilah tetap mempertahankan sifat kadimnya huruf-huruf ini. Sebaliknya, Mu'tazilah mempunyai kepercayaan bahwa huruf-huruf dan suara-suara dari *kalām al-Lāh* ini baru berada setelah tidak ada. Ada dua istilah yang mereka gunakan; sebagai menyebutnya sebagai *makhḷūq* (diciptakan), dan sebagian lainnya menyebutnya sebagai *ḥadīṣ* (baru).¹ Untuk itulah Aḥmad ibn Ḥanbal (w. 241 H/ 855 M) dan pengikutnya, Ḥanābilah, serta Abū Ḥasan al-Asy'arī (w. 324 H/ 935-6 M) dan pengikutnya, Asy'ariyyah menolak pandangan Mu'tazilah.² Al-Māturīdī (w. 944 M), sebagaimana Asy'ariyyah, juga menyatakan bahwa *kalām al-Lāh* tidak diciptakan, tetapi bersifat *qadīm*.³ Kecuali Mu'tazilah, semua tokoh dan aliran ini adalah Ahl al-Ḥadīṣ.⁴

¹ Ibn Dīyā' al-Dīn 'Umar Muḥammad al-Rāzī Fakhr al-Dīn, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-Musyṭahir bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafāṭiḥ al-Kabīr*, juz XXVII (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), hlm. 188-189.

² Ebrahim Moosa, "Kata Pengantar" dalam Fazlur Rahman, *Gelombang Perubahan dalam Islam: Studi tentang Fundamentalisme Islam*, terj. Aam Fahmia (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000), hlm. 16.

³ Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI-Press, 1986), hlm. 77.

⁴ Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Iman dan Sejarah dalam Peradaban Dunia: jld I: Masa Klasik Islam, buku II: Peradaban Khalifah Agung*, terj. Mulyadhi Kartanegara (Jakarta: Paramadina, 2002), hlm. 203, 267. Meskipun demikian, Asy'ariyyah dan Māturīdīyah disebut sebagai para teolog rasionalis (Binyamin Abrahamov, *Ilmu Kalam: Tradisionalisme dan Rasionalisme dalam Teologi Islam*, terj. Nuruddin Hidayat (Jakarta: Serambi, 2002), hlm. 10.). Jika istilah yang digunakan adalah Ahl al-Sunnah, kelompok ini sering lebih dipertalikan kepada Ibn Hanbal (A. Hanafi, *Pengantar Theologi Islam* (Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1992), hlm. 131.).

Ahl al-Ḥadīṣ, khususnya melalui Ibn Ḥanbal, menyatakan bahwa Al-Qur'an yang dibaca, sebagai *kalām al-Lāh*, bukanlah semata-mata ciptaan Tuhan yang lain, melainkan semacam entitas kosmik yang abadi, *qadīm*, sesuatu yang menyerupai Tuhan itu sendiri. Imajinasi mereka terbakar oleh kehadiran Tuhan, yang kalam-Nya tidak lain daripada Ia sendiri, yang berada di mulut mereka sendiri ketika mereka membaca Al-Qur'an, yang berada di tangan mereka sendiri ketika mereka menggenggamnya dengan penuh hormat.⁵

Pandangan semacam di atas ini, bertentangan dengan perasaan monoteis Mu'tazilah. Oleh karena itulah, Mu'tazilah menuduh Ahl al-Ḥadīṣ telah menghinakan tauhid Tuhan dan keagungan transendensi-Nya melalui sikap mereka yang *over-familiar*. Mu'tazilah merasa bahwa menjadikan Al-Qur'an yang *nota bene kalām al-Lāh* itu sebagai "bukan Pencipta dan juga bukan dicipta" (ungkapan Ahl al-Ḥadīṣ) sama dengan mendudukkannya untuk disembah selain Dia.⁶ Inilah kemudian yang membuat Mu'tazilah menuduh Ahl al-Ḥadīṣ melakukan *syirk*.⁷

Bagi Mu'tazilah, Al-Qur'an diciptakan. Dalam kepercayaan mereka, hanya Allah-lah yang *qadīm*, dan tidak ada satu pun yang menyamai kekadiman-Nya. Bagi Mu'tazilah, tidak mungkin Al-Qur'an merupakan kata-kata Tuhan yang tidak diciptakan. Al-Qur'an *qadīm* bersama Allah merupakan gagasan yang haram bagi sensitivitas monoteis mereka. Inilah yang membuat Mu'tazilah memberikan penekanan yang keras terhadap konsep *al-tauḥīd*. Terbukti bahwa Mu'tazilah digelari sebagai *ahl al-tauḥīd*.⁸ Terlebih lagi, Mu'tazilah telah menjadikan *al-tauḥīd* sebagai poin pertama dalam *al-Uṣul al-Khamsah* yang mereka canangkan.

Menurut Mu'tazilah hanya Allah lah satu-satunya yang qadim. SelainNya, atau para makhluk ini semuanya baharu. Keadaan qadim inilah yang betul-betul tidak mungkin didapati pada makhluk-Nya..Faham ini selanjutnya mendorong kaum Mu'tazilah untuk meniadakan sifat-sifat Tuhan (nafyussifat). Ini tidak berarti bahwa bagi Mu'tazilah, Tuhan tidak memiliki sifat-sifat, melainkan sifat-sifat itu tidak

⁵ Marshall G. S. Hodgson, *The Venture...*, hlm. 201.

⁶ *Ibid.*, hlm. 202.

⁷ *Ibid.*, hlm. 203.

⁸ Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual al-Qur'an: Sebuah Kerangka Konseptual* (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 17. Pada dataran tertentu, inilah apa yang dikatakan oleh H. A. R. Gibb bahwa aliran Ilmu Kalam secara garis besar ada dua: transendentalis, yang mengembangkan secara berlebih-lebihan ajaran tentang ketidaksamaan Tuhan (dengan makhluk-Nya), dan monis, yang menekankan imanensi-Nya. Dalam hal ini, Mu'tazilah berada pada kelompok pertama, sedangkan kelompoknya Ibn Hanbal pada kelompok kedua. Asy'ariyyah, oleh Gibb, dikatakan sebagai aliran kalam moderat (H. A. R. Gibb, *Aliran-aliran Modern dalam Islam*, terj. Machnun Husein (Jakarta: Rajawali Pers, 1993), hlm. 37-38.).

mempunyai wujud lain di luar zat Nya. Tegasnya bahwa sifat-sifat itu menyatu dan tidak boleh dipisahkan dari zat Tuhan...Kemudian untuk membantah kesan adanya yang qadim selain Tuhan, kaum Mu'tazilah dengan tegas mengatakan bahwa Alqur'an itu tidak qadim, ia adalah makhluk. Mereka melihat Alqur'an hanya sebagai suatu perkataan yang terdiri dari huruf dan suara. Dus sama saja dengan perkataan yang biasa kita kenal sehari-hari dalam kehidupan ini...Alqur'an terdiri dari kata-kata, sedang kata-kata itu adalah baru, maka secara logika Alqur'an adalah baru, hadits, bukan qadim. Kalau ia baru tentulah ia itu makhluk. Tambahan pula sifat kalam (Alqur'an) bukan sifat zatiyah, tetapi sifat fi'liyah. Tuhan mengadakan perkataan (al kalam) pada Laukh Mahfudz atau pada Jibril atau pada Rasul...Bahwa sudah disepakati kaum Muslimin apa yang dinamakan Alqur'an itu ialah kata-kata yang dapat didengar dan dibaca, yang terdiri dari surat-surat, ayat-ayat dan huruf-huruf tertentu. Oleh sebab itu jelaslah kiranya bahwa Alqur'an bukanlah al kalam yang menjadi sifat Tuhan.⁹

⁹ Afandi, *Perkembangan dan Asas-asas Ajaran Aliran Mu'tazilah*, paper tidak diterbitkan (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1982), hlm. 24-26. Afandi menjelaskan bahwa sifat-sifat Tuhan, menurut Mu'tazilah, dibagi dalam dua bagian: *Pertama*, sifat-sifat yang merupakan zat (esensi) Tuhan dan disebut sebagai *ṣifah ḥaqīqiyah*. *Kedua*, sifat-sifat yang merupakan perbuatan-perbuatan Tuhan dan disebut sebagai *ṣifah fi'liyyah*. *Ṣifah ḥaqīqiyah* hanya berhubungan dengan diri Tuhan. Sedangkan sifat yang mengandung arti hubungan Tuhan dengan makhluk-Nya, seperti *al-irādah*, *al-'adl*, *al-kalām* dinamakan *ṣifah fi'liyyah*. Menurut Mu'tazilah, perkataan Tuhan (*al-kalām*) adalah *ṣifah fi'liyyah*. Menurut mereka, *al-kalām* tidak dapat disebut sebagai *ṣifah ḥaqīqiyah* yang *qadīm*, karena wahyu itu berbeda menurut perbedaan rasulnya (Lihat dalam *ibid.*, hlm. 25-26.). Penjelasan semacam ini menunjukkan bahwa doktrin kemakhlukan Al-Qur'an Mu'tazilah ini didasarkan pada pengembangan dari poin pertama *al-Uṣūl al-Khamsah* mereka, yaitu *al-tauḥīd*. Penjelasan semacam ini dapat dilihat juga dalam A. Hanafi, *Pengantar Theologi Islam*, hlm. 77, Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, terj. Ahmadie Thoha (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), hlm. 601-602, dan Marshall G. S. Hodgson, *The Venture...*, hlm. 201-202. Akan tetapi, 'Abid al-Jābirī melihat bahwa persoalan *khalq al-Qur'ān* ini lebih-lebih berawal sebagai usaha penolakan kalangan intelektual, yang tergabung dalam paham *qadariyyah*, terhadap pandangan *jabariyyah* pendukung rejim Umayyah. Karena pandangan *jabariyyah* bahwa semua perbuatan dan kehendak manusia merupakan kehendak Tuhan yang tidak terelakkan memahami bahwa semua itu terkait dengan pengetahuan Tuhan yang *azali*, dan karena kalam Tuhan merupakan ekspresi dari pengetahuan-Nya, maka berarti bahwa kalam Tuhan juga *azali* dan *qadīm*. Bantahan terhadap persoalan ini berakhir pada penetapan pandangan bahwa Al-Qur'an itu *makhluq* (Lihat Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Tragedi Intelektual: Perselingkuhan Politik dan Agama*, terj. Zamzang Afandi Abdillah (Jogjakarta: Pustaka Alief, 2003), hlm. 93-94 dan lihat juga pada hlm. 88.). Ide bahwa Al-Qur'an itu *makhluq* tidak hanya dipegangi Mu'tazilah, tetapi juga oleh para tokoh dan berbagai aliran ilmu kalam yang tergabung dalam kelompok oposan melawan Umayyah, yang menggunakan paham *jabariyyah* untuk melegitimasi kekejaman pemerintahannya (Lihat *ibid.*, hlm. 198.). Demikian pula pada Mu'tazilah sendiri, al-Jābirī melihat bahwa persoalan keterciptaan Al-Qur'an berawal dari penekanan manusia yang bertanggung jawab atas semua tindakannya, atau, dengan kata lain, diturunkan dari prinsip *al-'adl*; bukan dari prinsip *al-tauḥīd*, yang menurut Mu'tazilah sendiri persoalan keterciptaan Al-Qur'an diturunkan dari sini. Al-Jābirī mengatakan bahwa pada waktu pemerintahan al-Ma'mūn, ia mengubah doktrin *khalq al-Qur'ān* – yang oleh Mu'tazilah dimasukkan di bawah prinsip *al-'adl* – ke dalam prinsip *al-tauḥīd* (Lihat *ibid.*, hlm. 136.). Dalam penelitian al-Jābirī,

Al-Asy'arī, sebagai *mutakallim ahl al-hadīs*, dan Asy'ariyyah secara umum, percaya bahwa Al-Qur'an atau *kalām al-Lāh* itu *qadīm*. Al-Qur'an merupakan Perintah Tuhan, dan kata kreatif *kun* (ada!) merupakan seluruh bentuk sifat kata yang *qadīm*. Dengan menunjukkan Yāsīn/36:82, Asy'ariyyah menyatakan bahwa adanya perintah dan perkataan kreatif *kun* mendahului segala yang *exist* di alam.¹⁰

Teori Asy'ariyyah tentang keabadian Al-Qur'an ini, sebagai usaha menentang Mu'tazilah dan mendukung Ahl al-Ḥadīs, dalam kenyataannya, dipinjam dari teori-teori teolog Kristen dan pengikut aliran Stoa tentang *logos*. Perintah Tuhan dan kata kreatif (*logos*) dijelmakan serta diberi kekuasaan untuk menciptakan dan memelihara apa yang telah diciptakan. Selanjutnya, *logos* – dalam satu hal – identik dengan Tuhan, dan – dalam hal lain – berbeda dengan Tuhan; keduanya sama-sama abadi dengan Tuhan.¹¹ Tetapi, lebih daripada itu, al-Asy'arī memperbaiki doktrin kekadiman Al-Qur'an ini untuk menghubungkannya dengan Nabi saw. untuk diwahyukan kepadanya.¹²

Mengenai kalam Tuhan atau sabda Tuhan, tegasnya al-Qur'an, al-Asy'ari menyatakan bahwa kalam Tuhan tidak makhluk, baik berupa kata-kata atau bukan.

orang pertama yang mengeluarkan ide keterciptaan Al-Qur'an adalah al-Ja'd ibn Dirhām (sekitar 120 H). Ide ini kemudian disebarkan oleh al-Jahm ibn Ṣafwān melalui mazhabnya (*Ibid.*, hlm. 191-192.). Oleh Jahm, sebagai salah seorang tokoh terkemuka penentang Umayyah, ide ini kemudian dielaborasi, dan atau memang terkait erat, dengan ide-ide *qadariyyah* bahwa tindakan manusia didasarkan atas kehendak bebas, dan tidak terkait dengan takdir dan pengetahuan Tuhan yang *qadīm*, yang menjadi pegangan paham *jabariyyah*-nya Umayyah. Lebih lanjut, Jahm juga menafikan semua sifat kepada Tuhan, termasuk *'afim*, di mana *al-kalām* adalah pengejawantahannya. Dengan menafikan bahwa kalam Tuhan itu *qadīm* sama saja dengan menganggap Al-Qur'an sebagai *makhliq*. Ide ini, yang dalam sejarah pernah diangkat ke permukaan oleh beberapa penguasa Abbasiyyah melalui tragedi *miḥnah*, di mana Mu'tazilah adalah provokatornya, mendapat supervisi dari Jahmiyyah. Oleh karena itu, Mu'tazilah pun sering dinisbatkan kepada Jahmiyyah (Lihat *ibid.*, hlm. 193, 195-198.). Menurut al-Jābirī, persoalan keterciptaan Al-Qur'an, tidak terkecuali bagi Mu'tazilah, terkait secara erat dengan paham *qadariyyah* untuk menolak paham *jabariyyah* pada masa Umayyah. Jika bagi Mu'tazilah persoalan ini berada di bawah doktrin *al-'adl*, boleh jadi, persoalan ini kemudian dipindahkan di bawah doktrin *al-tauḥīd*, pada masa al-Ma'mūn, demi kepentingan *miḥnah*: barangsiapa menyatakan bahwa Al-Qur'an itu *qadīm*, maka ia telah menyekutukan Tuhan, dan harus dijatuhi hukuman.

¹⁰ Lihat dan bandingkan juga ayat lain dan penjelasannya dalam Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir...*, hlm. 17-18, Binyamin Abrahamov, *Ilmu Kalam...*, hlm. 41-42, dan Afandi, *Ilmu Kalam Al Asy'ari*, paper tidak diterbitkan, disampaikan pada program diskusi ilmiah dosen-dosen IAIN Sunan Kalijaga tahun akademik 1978/1979, Yogyakarta, 1 Desember 1978, hlm. 12. Sebenarnya, al-Asy'ari sendiri menyadari bahwa diskusi semacam ini belum pernah ada pada jaman Nabi saw. Ia pernah mengatakan bahwa Nabi saw. tidak menyatakan bahwa Al-Qur'an tidak diciptakan (bukan makhluk), walaupun ada beberapa orang tradisional yang percaya bahwa Al-Qur'an itu tidak diciptakan (Binyamin Abrahamov, *Ilmu Kalam...*, hlm. 164.).

¹¹ Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir...*, hlm. 18.

¹² Fazlur Rahman, "Wahyu Ilahi dan Nabi" dalam Taufik Adnan Amal, peny. dan terj., *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam Fazlur Rahman* (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 35-36.

Dikatakan bahwa: “tidak satu bagianpun dalam al-Qur'an itu makhluk”. Al-Asy'ari berpegang keras bahwa “kalam” adalah sifat Tuhan mestilah qadim/kekal. Untuk mengatasi persoalan bahwa yang tersusun (kalimat dan jumlah pada al-Qur'an) adalah tidak dapat bersifat kekal, kalam diberikan makna abstrak dan tidak tersusun. Kalam bukanlah apa yang tersusun dari huruf dan suara. Kalam yang tersusun disebut kalam hanya dalam arti kiasan. Kalam sebenarnya ialah apa yang berada di balik yang tersusun itu. Kalam yang tersusun dari huruf dan kata-kata bukanlah kalam Tuhan. Kalam dalam arti abstrak itulah yang bersifat kekal dan menjadi sifat Tuhan dan dalam arti inilah al-Qur'an menjadi kalam Tuhan yang bersifat kekal. Dalam arti huruf, kata, ayat dan surat yang ditulis dan dibaca, al-Qur'an bersifat baharu dan diciptakan.¹³

Di antara Mu'tazilah dan Asy'ariyyah, persoalan apakah Al-Qur'an itu *qadim* atau *makhlūq* sebenarnya diturunkan dari perbedaan sikap mereka secara umum terhadap hubungan antara sifat-sifat Tuhan dan zat-Nya. Mu'tazilah berpendapat bahwa yang kekal hanyalah Tuhan, dan keesaan-Nya tidak menerima adanya sifat-sifat yang berbilang di dalam diri-Nya, sungguhpun sifat-sifat itu bersatu dan tidak terpisahkan dari diri-Nya. Mereka menolak keberadaan sifat-sifat itu sebagai wujud ruhani tersendiri di dalam diri-Nya. Tuhan mengetahui (*'alim*), dan sebagainya, bukan dengan pengetahuan yang menyatu di dalam diri-Nya – seperti pendapat Asy'ariyyah –, namun, karena zat-Nya. Di lain pihak, Asy'ariyyah menyatakan bahwa Tuhan mengetahui, dan sebagainya, dengan pengetahuan; tetapi, karena keesaan dan kekekalan-Nya, sifat-sifat ini tidak sama dan tidak pula berbeda dengan-Nya. Dengan menyatakan bahwa sifat-sifat ini tidak sama dengan Tuhan – dengan demikian tidak menyalahi keesaan dan kekekalan Tuhan –, mereka menekankan bahwa sifat-sifat ini berdiri sendiri, kebalikan Mu'tazilah; dan bahwa sifat-sifat ini tidak berbeda dengan-Nya – dan dengan demikian pandangan tradisional tetap dipertahankan –, mereka mengaku bahwa sifat-sifat ini menyatu di dalam Tuhan.¹⁴

Sebagaimana telah dijelaskan, Asy'ariyyah, melalui al-Asy'arī, mengemukakan bahwa keabadian Al-Qur'an itu tidak berada pada banyaknya teks dalam bentuk naskah. Namun, mereka lebih lanjut juga menambahkan bahwa lebih dari itu Al-Qur'an adalah sebuah kalam mental (*al-kalām al-nafsi*), perbuatan ruhani Allah yang tidak dapat dibagi dan dilihat. Mereka mengakui bahwa Al-Qur'an, secara

¹³ Afandi, *Ilmu Kalam Al Asy'ari*, hlm. 11.

¹⁴ Binyamin Abrahamov, *Ilmu Kalam...*, hlm. 77-78 dan bandingkan Marshall G. S. Hodgson, *The Venture...*, hlm. 267-268. Mengenai hubungan antara sifat dan zat Tuhan dalam pemikiran Asy'ariyyah lihat juga Afandi, *Ilmu Kalam Al Asy'ari*, hlm. 9.

fisik, pada titik dan kertas, serta yang ditulis dalam bahasa Arab itu, memang diciptakan.¹⁵ Dalam pengertian yang terakhir, Al-Qur'an disebut sebagai kalam verbal (*al-kalām al-lafẓī*). Dalam pengertian ini, Al-Qur'an, bersama-sama dengan kitab-kitab suci lainnya, merupakan efek-efek dari kalam mental Allah yang abadi.¹⁶

Dalam keterangan al-Zarqānī, perbedaan *kalām al-Lāh* sebagai kalam mental dan kalam verbal ini didasarkan pada analogi terhadap perkataan manusia.¹⁷ Berdasarkan kecenderungan Asy'ariyyah pada kalam mental Allah ini, mereka menetapkan bahwa Al-Qur'an, sebagai *kalām al-Lāh*, tidak diciptakan dan harus disucikan dari segala hal yang baru. Bahkan, lebih lanjut juga ditetapkan bahwa Al-Qur'an adalah kalam yang istimewa dan berbeda dengan kalam-kalam Allah yang lain.¹⁸

Dari uraian di atas, dapat diambil pengertian bahwa Asy'ariyyah telah memisahkan antara: *pertama*, kalam mental yang azali dan *qadīm* serta merupakan sifat yang menempel pada Zat Allah, dan *kedua*, teks Al-Qur'an yang dibaca dan ditulis dalam mushaf. Al-Qur'an, dalam pengertian yang kedua, hanyalah imitasi bagi sifat kalam yang *qadīm*. Ini berarti bahwa bahasa, dalam teks tersebut, merupakan kulit eksternal yang di dalamnya tersimpan kandungan kalam yang imanen dan *qadīm*. Sedangkan Mu'tazilah tidak membedakan secara tajam antara kalam Allah dan kalam (perkataan) manusia, karena *kalām al-Lāh* merupakan perbuatan Allah, bukan sifat Allah, dan oleh karena itu juga baru dan diciptakan.

Persoalan apakah Al-Qur'an itu *qadīm* atau *makhlūq*, oleh sebagian kaum intelektual, dianggap sebagai perdebatan teologis yang aneh, hanya membentuk asumsi-asumsi metafisik *an sich*, dan tidak memuaskan secara keseluruhan,¹⁹ dan

¹⁵ Ebrahim Moosa, "Kata Pengantar" dalam Fazlur Rahman, *Gelombang...*, hlm. 16. Dan lihat juga Fazlur Rahman, "Wahyu Ilahi dan Nabi" dalam Taufik Adnan Amal, *Metode...*, hlm. 36.

¹⁶ Lihat Mannā' al-Qatṭān, *Mabāhīs fī 'Ulūm al-Qur'ān* (t.tp.: Mansyūrāt al-'Asr al-Hādīs, t.t.), hlm. 49, Muhammad Rasyid Ridla, *Wahyu Ilahi kepada Muhammad*, terj. Jocef C. D. (Jakarta: Pustaka Jaya, 1983), hlm. 92, dan Fazlur Rahman, "Wahyu Ilahi dan Nabi" dalam Taufik Adnan Amal, *Metode...*, hlm. 36.

¹⁷ Muḥammad 'Abd al-'Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, juz I (t.tp.: 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī, t.t.), hlm. 15-16. Selanjutnya, al-Zarqānī membagi kalam mental dan kalam verbal ini masing-masing menjadi dua macam sesuai dengan pengertian asal dan pengertian implikasi asalnya. Pembagian ini menghasilkan empat macam definisi Al-Qur'an (Lihat lebih lanjut *ibid.*, hlm. 15-18.).

¹⁸ Al-Zarqānī, *Manāhil...*, hlm. 17.

¹⁹ Lihat anggapan H. A. R. Gibb dan Ebrahim Moosa ini pada Ebrahim Moosa, "Kata Pengantar" dalam Fazlur Rahman, *Gelombang...*, hlm. 16-17. Lihat juga tanggapan Fazlur Rahman dan Muhammad Iqbal pada Fazlur Rahman, "Wahyu Ilahi dan Nabi" dalam Taufik Adnan Amal, *Metode...*, hlm 35-36, dan lihat juga tanggapan Rahman yang lain dalam Fazlur Rahman, *Gelombang...*, hlm. 77.

bahkan dipersalahkan.²⁰ Namun demikian, perdebatan dan perbedaan sikap terhadap persoalan teologis ini sebenarnya tidak sesederhana yang dibayangkan. Dapat terlihat, sebagaimana telah dijelaskan, bagaimana al-Asy'arī telah merumuskan kalam mental dan kalam verbal pada *kalām al-Lāh* yang *qadīm* agar dapat menjelaskan hubungannya dengan Nabi saw. untuk dapat diwahyukan kepadanya. Sikap mempertahankan kekadiman Al-Qur'an, dengan memisahkan antara kalam mental dan kalam verbal terhadap *kalām al-Lāh* ini, di kemudian hari diulang kembali oleh Syaikh Aḥmad Sirhindī,²¹ dan kembali dielaborasi oleh Syāh Walī al-Lāh al-Dihlawī, Muhammad Iqbal, dan Fazlur Rahman untuk menjelaskan hakikat wahyu Al-Qur'an.²² Tentunya, diskusi-diskusi semacam ini tidak akan dilakukan, kecuali dengan menetapkan bahwa Al-Qur'an adalah *qadīm* dan tidak diciptakan.

Abū Zaid mengatakan bahwa pemikiran hegemonik tetap berpihak pada kekadiman *kalām al-Lāh*, dan karenanya juga Al-Qur'an, sebagai salah satu sifat Allah; dan bukan sebagai salah satu perbuatan-Nya, sebagaimana dipahami oleh Mu'tazilah. Menurut Abū Zaid, konsep mengenai kekadiman *kalām al-Lāh* yang dipertahankan oleh pemikiran hegemonik ini jugalah yang kemudian akan memunculkan konsep tentang adanya teks azali yang sudah ada di *al-Lauh al-Mahfūz*.²³

Kelompok pemikir yang mempertahankan pendapat kadimnya *kalām al-Lāh*, dan karenanya juga Al-Qur'an, sebagai sifat zat Tuhan – bukan sebagai salah satu perbuatan-Nya, sebagaimana dipegangi Mu'tazilah – membawa konsep ini kepada sebuah konsep tentang adanya teks azali yang sudah ada di *al-Lauh al-Mahfūz*. Pemikiran hegemonik ini menetapkan bahwa Al-Qur'an diturunkan secara keseluruhan dari *al-Lauh al-Mahfūz* ke langit dunia, dan diturunkan dari langit dunia ke bumi, yaitu kepada Nabi saw. secara bertahap.²⁴

²⁰ Lihat pendapat Muhammad Rasyid Ridla, *Wahyu...*, hlm. 91-92 dan Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ...*, hlm. 49.

²¹ Fazlur Rahman, "Wahyu Ilahi dan Nabi" dalam Taufik Adnan Amal, *Metode...*, hlm. 36.

²² Dua tokoh terakhir ini, meskipun mencela diskusi semacam ini, mereka tetap mempertahankan bahwa Al-Qur'an itu *qadīm* dan tidak diciptakan. Mengenai proyek ketiga tokoh terakhir tentang hakikat wahyu Al-Qur'an, yang dijelaskan dalam kerangka kekadiman Al-Qur'an ini, lihat Fazlur Rahman, "Wahyu Ilahi dan Nabi" dalam Taufik Adnan Amal, *Metode...*, hlm. 35-45. Dan mengenai Walī al-Lāh al-Dihlawī sendiri lihat J. M. S. Baljon, *Religion and Thought of Shah Wali Allah Dihlawi 1703-1762* (Leiden: E. J. Brill, 1989), hlm. 136-137.

²³ Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 130.

²⁴ Lihat Jalāl al-Dīn al-Suyūfī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, juz I (Libanon: Dār al-Fikr, t.t.), hlm. 41-42, Badr al-Dīn Muḥammad ibn 'Abd al-Lāh al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, juz I (ttp.: 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī, 1957), hlm. 228-229, dan Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas...*, hlm. 130.

Sebagaimana telah dijelaskan,²⁵ pemikiran bahwa Al-Qur'an itu *qadīm* adalah sikap yang diambil kemudian oleh pihak-pihak yang tergabung dalam mazhab Jabariyyah. Sedangkan Mu'tazilah dan kelompok lain yang menetapkan bahwa Al-Qur'an itu *makhlūq* mengikuti pandangan mazhab Qadariyyah. Dapat diketahui kemudian bahwa paham *jabariyyah* ini menganggap bahwa *al-Lauh al-Mahfūz* tidak hanya berisi *kalām al-Lāh*, di mana Al-Qur'an termasuk di dalamnya; tetapi ia juga berisi tentang segala sesuatu yang termasuk keputusan dan ketentuan Tuhan, yang menunjukkan pengetahuan, kehendak, dan kekuasaan-Nya.²⁶ Hal ini mengatakan, di antaranya, bahwa segala perbuatan manusia telah ditentukan dan telah dituliskan pada *al-Lauh al-Mahfūz*. Jika pemikiran hegemonik yang dimaksud adalah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah, maka kelompok ini memang terbukti sebagai kelompok yang lebih menerima paham *jabariyyah*.

Implikasi lain dari perdebatan dalam melihat Al-Qur'an sebagai *kalām al-Lāh* ini juga terlihat dalam bagaimana Mu'tazilah, yang menganggap Al-Qur'an sebagai "aksi yang diciptakan", memfokuskan perhatiannya pada manusia sebagai sasaran teks dan tujuan dari ajaran-ajarannya, dan kemudian memahami teks keagamaan melalui orientasi-orientasi rasional. Sebaliknya, Asy'ariyyah dan segala pemikiran tradisional memahami teks sebagai "sifat zatiyyah" yang *qadīm*. Tentu saja, nilai manusia yang mewakili pihak penerima dalam proses pewahyuan, yaitu Muhammad saw., bahkan manusia secara umum, sebagai penafsir Al-Qur'an, menjadi lebih kecil.²⁷ Akan tetapi, al-Gazālī,²⁸ dengan tetap berpihak pada Asy'ariyyah, kemudian mengembangkan konsep lain yang lebih maju. Jika pemikiran al-Asy'arī sebelum al-Gazālī mengenai konsep *kalām al-Lāh* terbatas pada perbedaan antarsifat yang *qadīm* dan imitasi pada bacaannya; maka, dimensi sufistik dalam pemikiran al-Gazālī membantunya dalam mengembangkan konsep tersebut melalui dikotomi lain. Yang dimaksud adalah dikotomi "*zāhir*" dan "*bāṭin*" pada dataran makna dan tanda dalam pemikiran sufi dan

²⁵ Lihat catatan kaki no. 8.

²⁶ Lihat al-Zarqānī, *Manāhil...*, juz I, hlm. 43-44 dan Muḥammad ibn Muḥammad Abū Syahbah, *al-Madkhal li Dirāsah al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Maktabah al-Sunnah, 1992), hlm. 45-46.

²⁷ Lihat Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas...*, hlm. 334. Lihat juga *ibid.*, hlm. 198. Terbukti bahwa Mu'tazilah adalah kelompok paling rasionalis di antara para teolog rasionalis lainnya yang mengacu pada Ahl al-Sunnah seperti Asy'ariyyah sendiri dan Māturīdiyyah. Misalnya, sikap mereka dalam menentukan boleh atau tidaknya, serta bebas dan tidaknya mereka menggunakan akal, yaitu pada *ta'wīl* dalam menafsirkan ayat-ayat *mutasyābihāt*. Terlihat juga bahwa Mu'tazilah menjadikan akal sebagai ukuran dalam menafsirkan Al-Qur'an. Dalam metodologinya, Mu'tazilah mengurutkan dalil-dalil secara hirarkhis: akal, Al-Qur'an, Sunnah, dan *ijmā'* (Binyamin Abrahamov, *Ilmu Kalam...*, hlm. 74.).

²⁸ Al-Gazālī juga menetapkan bahwa Al-Qur'an itu *qadīm* (Harun Nasution, *Teologi Islam...*, hlm. 73.).

pada dataran struktur dalam narasi dan susunan teks.²⁹ Al-Gazālī ingin mengatakan bahwa ilmu bahasa hanya sekedar kulit luar yang berubah-ubah dan baru, yang di baliknya terkandung makna *bāṭin* yang lebih langgeng dan mapan serta *qadīm*.³⁰

Demikian juga, perbedaan sikap terhadap *kalām al-Lāh* ini menghasilkan perbedaan sikap dalam menetapkan *i'jāz al-Qur'ān* (kemukjizatan Al-Qur'an). Jika Asy'ariyyah, melalui al-Baqillānī, lebih menitikberatkan kemukjizatan pada keindahan susunan dan penyusunan Al-Qur'an sebagai ungkapan yang mengacu pada kalam yang *qadīm*; maka, Mu'tazilah, melalui al-Nazzām, menekankan kemukjizatan bukan pada Al-Qur'an, tetapi kepada Tuhan. Dikatakan bahwa ketidakmampuan manusia untuk membuat semisal Al-Qur'an muncul karena intervensi Tuhan yang mencabut kemampuan manusia untuk melakukannya. Pandangan semacam ini didasarkan bahwa teks merupakan kalam dan merupakan salah satu tindakan Tuhan.³¹

Terakhir, bahkan, pada dataran praktis-fiqhiyyah sekalipun perbedaan sikap teologis ini juga dapat terlihat. Misalnya, apakah orang yang berhadap boleh menyentuh mushaf atau tidak, dengan memandang bahwa lembaran teks Al-Qur'an menyimpan “*ṣifah ḡāṭiyyah*” yang kadim dan suci.³² Seorang Ahl al-Sunnah pasti tidak akan membolehkannya. Mereka yang berada pada posisi ini akan berargumen pada al-Wāqī'ah/56:79. Pada sisi yang berbeda, seorang yang lebih rasionalis tentu akan memahami ayat ini dengan pengertian bahwa Al-Qur'an adalah risalah berbahasa yang pengucapannya tidak boleh/ tidak bisa/ tidak akan disentuh (baca: diubah), baik oleh Jibril dan Muhammad dalam proses pewahyuan, maupun oleh Iblis dan manusia dalam usaha untuk merusaknya.³³

Penutup

Berdasarkan uraian di atas terlihat bahwa para teolog terbagi ke dalam dua kelompok dalam menetapkan Al-Qur'an sebagai *kalām al-Lāh*. Kelompok *pertama*, Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah, yang terdiri dari Ibn Ḥanbal dan Ḥanābilah, al-Asy'arī dan Asy'ariyyah, serta al-Māturīdī dan Māturīdiyyah menetapkan bahwa Al-Qur'an, sebagai *kalām al-Lāh*, adalah *qadīm* dan tidak diciptakan. Al-Asy'arī menemukan bahwa doktrin kekadiman Al-Qur'an-nya Ibn Ḥanbal tidak dapat menjelaskan bagaimana sifat Tuhan yang *qadīm* ini dapat berhubungan dengan Nabi saw. untuk

²⁹ Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas...*, hlm. 337.

³⁰ *Ibid.*, hlm. 340.

³¹ Baca lebih lanjut *ibid.*, hlm. 194-221.

³² Muhammad Bakr Ismāīl, *Dirāsāt fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Manār, 1991), hlm. 24.

³³ Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas...*, hlm. 53.

diwahyukan kepadanya. Dengan demikian, al-Asy'arī membagi kalam Tuhan kepada kalam mental dan kalam verbal. Kelompok *kedua*, kelompok minoritas, yaitu Mu'tazilah, menegaskan bahwa menganggap Al-Qur'an sebagai *kalām al-Lāh* yang *qadīm* akan membuat pemahaman bahwa ada yang *qadīm* lain selain Tuhan itu sendiri. Perbedaan sikap antara Asy'ariyyah dan Mu'tazilah ini pada awalnya didasarkan atas perbedaan mereka dalam menghubungkan antara sifat-sifat Tuhan dan zat-Nya.

Beberapa kaum intelektual, di kemudian hari, menganggap perdebatan teologis ini sebagai remeh dan tidak berarti. Akan tetapi, perdebatan teologis ini, sebagaimana teologi dialektis di dalam Islam, berbeda dengan di dalam Kristen, merupakan counter antar persoalan dan antar kelompok. Dan perbedaan dalam menyikapi apakah Al-Qur'an itu *qadīm* atau *makhluq* berimplikasi lebih lanjut terhadap persoalan-persoalan lain yang dapat diturunkan darinya. Persoalan ini akhirnya tidak hanya berimplikasi kepada persoalan teologis yang lain, tetapi juga terhadap persoalan praktis-fiqhiyyah sehari-hari.

Daftar Pustaka

- Abrahamov, Binyamin, *Ilmu Kalam: Tradisionalisme dan Rasionalisme dalam Teologi Islam*, terj. Nuruddin Hidayat, Jakarta: Serambi, 2002
- Abu Zaid, Nasr Hamid, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin, Yogyakarta: LKiS, 2001
- Abū Syahbah, Muḥammad ibn Muḥammad, *al-Madkhal li Dirāsah al-Qur'ān al-Karīm*, Kairo: Maktabah al-Sunnah, 1992
- Afandi, *Ilmu Kalam Al Asy'ari*, paper tidak diterbitkan, disampaikan pada program diskusi ilmiah dosen-dosen IAIN Sunan Kalijaga tahun akademik 1978/1979, Yogyakarta, 1 Desember 1978
- _____, *Perkembangan dan Asas-asas Ajaran Aliran Mu'tazilah*, paper tidak diterbitkan, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1982
- Amal, Taufik Adnan dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual al-Qur'an: Sebuah Kerangka Konseptual*, Bandung: Mizan, 1992
- Baljon, J. M. S., *Religion and Thought of Shah Wali Allah Dihlawi 1703-1762*, Leiden: E. J. Brill, 1989
- Fakhr al-Dīn, Ibn Ḍiyā' al-Dīn 'Umar Muḥammad al-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-Musyṭahir bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātiḥ al-Kabīr*, juz XXVII, Beirut: Dār al-Fikr, 1995

Nur Rahmad Yahya Wijaya

- Gibb, H. A. R., *Aliran-aliran Modern dalam Islam*, terj. Machnun Husein, Jakarta: Rajawali Pers, 1993
- Hanafi, A., *Pengantar Theologi Islam*, Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1992
- Hodgson, Marshall G. S., *The Venture of Islam: Iman dan Sejarah dalam Peradaban Dunia: jld I: Masa Klasik Islam, buku II: Peradaban Khalifah Agung*, terj. Mulyadhi Kartanegara, Jakarta: Paramadina, 2002
- Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, terj. Ahmadie Thoaha, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000
- Jabiri, Muhammad 'Abid al, *Tragedi Intelektual: Perselingkuhan Politik dan Agama*, terj. Zamzam Afandi Abdillah, Jogjakarta: Pustaka Alief, 2003
- Moosa, Ebrahim, "Kata Pengantar" dalam Fazlur Rahman, *Gelombang Perubahan dalam Islam: Studi tentang Fundamentalisme Islam*, terj. Aam Fahmia, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000
- Nasution, Harun, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI-Press, 1986
- Qaṭṭān, Mannā' al, *Mabāḥiṣ fī 'Ulūm al-Qur'ān*, ttp.: Mansyūrāt al-'Asr al-Ḥadīṣ, t.t.
- Rahman, Fazlur, "Wahyu Ilahi dan Nabi" dalam Taufik Adnan Amal, peny. dan terj., *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam Fazlur Rahman*, Bandung: Mizan, 1993
- _____, *Gelombang Perubahan dalam Islam: Studi tentang Fundamentalisme Islam*, terj. Aam Fahmia, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000
- Ridla, Muhammad Rasyid, *Wahyu Ilahi kepada Muhammad*, terj. Jocef C. D., Jakarta: Pustaka Jaya, 1983
- Suyūfī, Jalāl al-Dīn al, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, juz I, Libanon: Dār al-Fikr, t.t.
- Zarkasyī, Badr al-Dīn Muḥammad ibn 'Abd al-Lāh al, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, juz I, ttp.: 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī, 1957
- Zarqānī, Muḥammad 'Abd al-'Aẓīm al, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, juz I, ttp.: 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī, t.t.