

MAKNA LAFAZ 'YAD' YANG DISEMATKAN KEPADA ALLAH
DALAM AL-QUR'AN
(Studi Komparatif Penafsiran Antara Metode Takwil, *Tafwîdh* dan *Al-Itsbat*)

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag)



Oleh:
FAHRU REZA HAKIM
NIM: 192510029

PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT PTIQ JAKARTA
2023 M./1444 H.

ABSTRAK

Kesimpulan dalam tesis ini adalah bahwa lafaz *yad* yang disematkan (disandarakan) kepada Allah dalam Al-Qur'an dapat dijelaskan dengan tiga cara; pertama, dengan membiarkan lafaz tersebut tanpa ditafsirkan, sambil menolak seluruh makna yang biasa disematkan padanya karena ia termasuk ayat *mutasyâbihât* yang tidak diketahui penafsirannya kecuali oleh Allah. Kedua, dengan menafsirkan ayat tersebut dengan salah satu makna dari makna-makna kata *yad* dengan terlebih dahulu menolak makna awal *yad* yang berupa 'tangan anggota tubuh', karena tidak sesuai dengan keagungan Allah. Ketiga, dengan menerima lafaz dan makna awal *yad* yang berupa tangan anggota tubuh dengan menafikan kesamaan bentuknya dengan makhluk.

Temuan yang penulis dapat dari penelitian ini adalah bahwa perbedaan yang melatar belakangi ketiga gaya penafsiran diatas adalah terletak pada empat hal; *pertama*, perbedaan pemahaman terhadap makna *mutasyâbihât* dan makna *ta'wîl* dalam surat Ali Imran ayat 7. *Kedua*, perbedaan pemahaman terhadap konsep '*al-kaiyyah fî shifâtillâh*' yang terdapat pada banyak riwayat ulama *salaf* ketika menjelaskan tentang makna sifat Allah khususnya riwayat yang disandarkan kepada Malik bin Anas. *Ketiga*, perbedaan penetapan tentang ada tidaknya *majâz* didalam al-Qur'an. *Keempat*, perbedaan tentang posisi akal ketika berbicara tentang *dzât* Allah SWT.

Temuan lain yang penulis dapat dalam penulisan tesis ini adalah bahwa kata *yad* sendiri ternyata digunakan dalam beragam makna baik dalam Al-Qur'an maupun as-Sunnah, tidak hanya bermakna 'tangan anggota tubuh' sehingga jika menetapkan *majâz* tidak ada dalam Al-Qur'an maka berarti seluruh makna *yad* yang terdapat dalam Al-Qur'an boleh dan sah digunakan untuk menjelaskan lafaz *yadullâh* karena seluruhnya berstatus yang sama yaitu sebagai makna *hakîkî*.

Temuan ini memiliki kesamaan pendapat dengan Ibn al-Jauziy (597), az-Zarqaniy (1122 H), dan asy-Syaukaniy (1250H), yang membolehkan lafaz *yadullâh* dijelaskan oleh salah satu makna *yad* yang ada dalam al-Qur'an, dan berbeda pendapat dengan Ibn Taimiyah (728 H), Abdurrahman as-Sa'diy (1376 H), dan al-Utsaimin (1421 H) yang menetapkan tidak bolehnya memberikan makna *yadullâh* selain bahwa itu adalah tangan yang biasa diketahui sebagai anggota tubuh.

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode tafsir komparatif dan metode *Maudhû'i*. sedangkan pendekatan yang digunakan adalah pendekatan kualitatif.

ABSTRACT

The conclusion in this thesis is that the word *yad* which refers to Allah in the Qur'an can be explained in three ways; first, by leaving the word uninterpreted, while rejecting all the meanings normally attached to it because it is a *mutasyâbihât* verse whose interpretation is not known except by Allah. Second, by interpreting the word with one of the meanings of the meanings of the word *yad* by first rejecting the initial meaning of *yad* which is in the form of 'limbs', because it is not in accordance with the majesty of Allah. Third, by accepting the initial *lafaz* and meaning of *yad* which are in the form of limbs by denying the similarity in shape to creatures.

The findings that the authors got from this study are that the differences behind the three styles of interpretation above lie in four things; first, the difference in understanding of the meaning of *mutasyâbihât* and the meaning of *ta'wîl* in Surah Ali Imran verse 7. Second, the difference in understanding of the concept of '*al-kaifiyah fî shifâtillâh*' which is found in many traditions of *salaf* when explaining the meaning of Allah's attributes, especially the narrations that are based on Malik bin Anas. Third, the difference in determination regarding whether there are *majâz* in the Qur'an. Fourth, the difference regarding the position of reason when talking about the essence of Allah SWT.

Another finding that the writer got in writing this thesis is that the word *yad* itself is actually used in various meanings in both the Qur'an and as-Sunnah, not only meaning 'limbs' so if you specify *majâz* it is not in the al-Qur'an, it means that all the meanings of *yad* contained in the Qur'an may and legitimately be used to explain the word *yadullah* because all of them have the same status, namely as *hakîkî* meaning.

This finding has the same opinion as Ibn al-Jauziy (597), az-Zarqaniy (1122 H), and asy-Syaukaniy (1250H), who allow the word *yadullah* to be explained by one of the meanings of *yad* in the Qur'an, and disagreed with Ibn Taimiyah (728 H), Abdurrahman as-Sa'diy (1376 H), and al-Utsaimin (1421 H) who stipulated that it was not permissible to give the meaning of *yadullah* other than that it is a hand which is commonly known as a member of the body.

The method used in this study is the comparative interpretation method and the *maudhû'i* method. while the approach used is a qualitative approach.

خلاصة

خلاصة هذه الأطروحة أن كلمة يد الله في القرآن يمكن تفسيرها بثلاث طرق ؛ أولاً: بترك اللفظ دون تفسير ، مع رفض كل المعاني التي ترتبط بها عادة لأنها آية متشابهة لا يعرف تفسيرها إلا الله. ثانياً: بتفسير الكلمة بأحد معانيها من معاني كلمة "يد" ، وذلك برفض المعنى الأولي لليد الذي هو الجارحة ، لأنه لا يتفق مع جلالة الله. ثالثاً ، بقبول اللفظ اليد مع إثبات معناه حقيقياً ، وذلك بإنكار التشابه في الشكل مع المخلوقات.

النتائج التي توصل إليها المؤلف من هذه الدراسة هي أن الاختلافات وراء الأساليب الثلاثة للتفسير أعلاه تكمن في أربعة أشياء ؛ أولاً ، الاختلاف في فهم معنى التشبهات ومعنى التأويل في سورة آل عمران الآية السابعة. ثانياً: الاختلاف في فهم مفهوم الكيفية في صفات الله تعالى الموجود في كثير من روايات السلف في بيان معنى صفات الله ، ولا سيما الروايات المبنية على مالك بن أنس. ثالثاً ، الاختلاف في تحديد وجود مجاز في القرآن. رابعاً ، الاختلاف في موقف العقل عند الحديث عن ذات الله سبحانه وتعالى.

من النتائج الأخرى التي توصل إليها الكاتب عند كتابة هذه الأطروحة أن كلمة يد نفسها مستخدمة في معانٍ مختلفة في كل من القرآن والسنة ، وليس المقصود منها "الجارحة" فقط ، لذا إذا حددت المجاز فهي ليست موجودة في القرآن يعني أن جميع معاني يد الواردة في القرآن يجوز وبشرع استخدامها لشرح كلمة يد الله لأن جميعها لها نفس المكانة وهي معنى الحقيقية.

وهذا الاستنتاج له نفس رأي ابن الجوزي (٥٩٧) ، والزرقاني (١١٢٢ هـ) ، والشوكاني (١٢٥٠ هـ) ، الذين يفسحون كلمة يد الله بأحد معاني يد في القرآن. اختلف مع ابن تيمية (٧٢٨ هـ) وعبد الرحمن السعدي (١٣٧٦ هـ) والعتيمين (١٤٢١ هـ) الذين اشتروا عدم جواز إعطاء معنى يد الله إلا أنه اليد التي تعرف عموماً بأنها عضو من أعضاء الجسم.

الطريقة المستخدمة في هذه الدراسة هي طريقة التفسير المقارن وطريقة الموضوعي. بينما النهج المستخدم هو نهج نوعي.

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan dibawah ini:

Nama : Fahu Reza Hakim
Nomor Induk Mahasiswa : 192510029
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsetrasi : Ilmu Tafsir
Judul Tesis : Makna Lafaz 'Yad' yang Disematkan kepada Allah dalam Al-Qur'an (Studi Komparatif Penafsiran Antara Metode Takwil, *Tafwidh* dan *Al-Itsbat*)

Menyatakan bahwa:

1. Tesis ini adalah murni hasil karya saya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Tesis ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Intitusi PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Depok, 30 Maret 2023
Yang Membuat Pernyataan



Fahu Reza Hakim

TANDA PERSETUJUAN TESIS

MAKNA LAFAZ 'YAD' YANG DISEMATKAN KEPADA ALLAH
DALAM AL-QUR'AN
(Studi Komparatif Penafsiran antara Metode Takwil, *Tafwīdh* dan *Al-Itsbat*)

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag)

Disusun oleh:
FAHRU REZA HAKIM
NIM: 192510029

Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat
diujikan.

Jakarta, 30 Maret 2023

Menyetujui :

Pembimbing I,

Pembimbing II,



Dr. Abd. Muid N, M.A.



Dr. Zakaria Husin Lubis, M.Hum

Mengetahui,
Ketua Program Studi



Dr. Abd. Muid N, M.A.

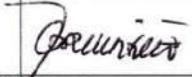
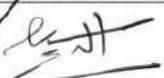
TANDA PENGESAHAN TESIS

MAKNA LAFAZ 'YAD' YANG DISEMATKAN KEPADA ALLAH
DALAM AL-QUR'AN
(Studi Komparatif Penafsiran antara Metode Takwil, *Tafwīdh* dan *Al-Itsbat*)

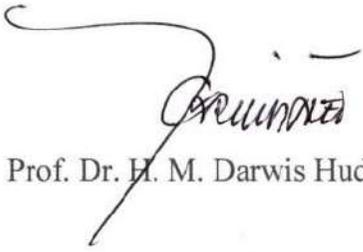
Disusun Oleh:

Nama : Fahru Reza Hakim
Nomor Induk Mahasiswa : 192510029
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsetrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal :
15 April 2023

No	Nama Penguji	Jabatan dalam TIM	Tanda Tangan
1	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.	Penguji I	
3	Dr. Saifuddin Zuhri, M.Ag.	Penguji II	
4	Dr. Abd. Muid N, M.A	Pembimbing I	
5	Dr. Zakaria Husin Lubis, M.Hum	Pembimbing II	
6	Dr. Abd. Muid N, M.A.	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 15 April 2023
Mengetahui,
Direktur Program Pascasarjana
Intitut PTIQ Jakarta,



Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.

PEDOMAN TRANSLITERASI

Arb	Ltn	Arb	Ltn	Arb	Ltn
ا	`	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	sy	ل	l
ث	ts	ص	sh	م	m
ج	j	ض	dh	ن	n
ح	h	ط	th	و	w
خ	kh	ظ	zh	ه	h
د	d	ع	'	ء	a
ذ	dz	غ	g	ي	y
ر	r	ف	f	-	-

Catatan :

- a. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya: رَبَّ ditulis *rabba*.
- b. Vokal panjang (mad): *fathah* (baris di atas) ditulis *â* atau *Â*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris di depan) ditulis dengan *û* atau *Û*, misalnya: القارعة ditulis *al-qâri'ah*, المساكن ditulis *al-masâkin*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*.
- c. Kata sandang *alif + lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi *al-qamariyah* ditulis *al-rijâl*. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir.
- d. *Ta' marbûthah* (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan h, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqârah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan t, misalnya: زكاة المال *zakât al-mâl*, atau ditulis سورة النساء *sûrat an-Nisâ`*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازيين ditulis *wa huwa khair ar-Râziqin*.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji Allah Rabb semesta alam, Yang Maha Pengasih Lagi Maha Penyayang terhadap hamba-hamba-Nya, yang Maha Luas nikmat dan karunia-Nya, Yang Mengajari orang yang tidak mengetahuinya, Yang Maha Memberi rezeki bagi orang yang membutuhkannya. Alhamdulillah, segala puji bagi Allah dengan pujian sebanyak-banyaknya, sepenuh langit dan sepenuh bumi, dan sepenuh apa yang Ia kehendaki setelah itu.

Salawat dan salam penulis panjatkan kepada baginda tercinta Nabi Muhammad SAW, juga kepada keluarga, sahabat dan seluruh pengikutnya yang setia sampai akhir zaman.

Dengan rahmat dan karunia dan atas izin Allah akhirnya tesis ini terselesaikan juga. Dengan segala bantuan, dukungan, bimbingan dari berbagai pihak segala kesulitan bisa terlewati. Maka penulis ingin mengucapkan terimakasih yang sebesar-besarnya kepada:

1. Prof. Dr. Nasaruddin Umar, MA, selaku Rektor Institut PTIQ Jakarta.
2. Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si, selaku Direktur Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta.
3. Dr. Abd. Muid N., M.A., selaku Ketua Prodi Pasca Sarjana PTIQ Jakarta Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, sekaligus sebagai Pembimbing I yang telah banyak memberikan inspirasi, bimbingan dan bantuan kepada penulis.
4. Dr. Zakaria Husin Lubis M.Hum, sebagai Pembimbing II yang telah memberikan banyak masukan dan bantuan serta bimbingan kepada penulis.

5. Seluruh Dosen Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Institut PTIQ Jakarta.
6. Winardi Juri dan Neliana Hasibuan sebagai orang tua yang jasanya tak terbalas, yang mendidik penulis sejak kecil, dan memberikan segala hal baik kepada penulis, semoga Allah bahagiakan mereka berdua di dunia maupun di akhirat, amin.
7. Risna Yeni, Istri tercinta yang senantiasa menemani, mendukung dan memotivasi penulis untuk berjuang dalam menuntut ilmu di jalan Allah SWT.
8. Guru-guru dan teman-teman seperjuangan di PTIQ Jakarta.
9. Abang, Adik, Mertua, dan seluruh keluarga besar yang turut memotivasi dan mendoakan penulis.

Semoga semua yang telah memberikan bimbingan, bantuan, dukungan, motivasi, arahan, dan kebaikan-kebaikan kepada penulis sehingga bisa menyelesaikan tesis ini diberikan kebaikan dan kerberkahan hidup dunia dan memperoleh kebaikan dan ridha Allah di akhirat, *âmin*.

Demikian pengantar dari penulis, semoga semua usaha ini mendapat ridha dari Allah SWT dan semoga tesis ini bermanfaat bagi penulis sendiri dan seluruh kaum muslimin dan bagi siapapun yang membacanya, *âmin*.

Depok, 30 Maret 2023
Penulis,

Fahru Reza Hakim

DAFTAR ISI

Halaman Judul.....	i
Abstrak	iii
Pernyataan Keaslian Tesis.....	ix
Tanda Persetujuan Tesis.....	xi
Tanda Pengesahan Tesis.....	xiii
Pedoman Transliterasi	xv
Kata Pengantar	xvii
Daftar Isi.....	xix
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi Masalah.....	5
C. Pembatasan dan Perumusan Masalah	5
D. Tujuan Penelitian	6
E. Manfaat Penelitian	6
F. Kerangka Teori	6
G. Tinjauan Pustaka.....	8
H. Metode Penelitian	10
1. Pemilihan Objek Penelitian.....	10
2. Data dan Sumber Data.....	11
3. Teknik Input dan Analisis Data.....	12
4. Pengecekan dan Keabsahan Data	12
I. Jadwal Penelitian.....	12

J. Sistematika Penulisan	12
BAB II. DISKURSUS METODE TAKWIL, <i>TAFWÎDH</i> DAN <i>AL-ITSBÂT</i> DALAM PENAFSIRAN <i>ASMÂ'</i> DAN SIFAT ALLAH.....	15
A. Metode Takwil	15
1. Tinjauan Tentang Takwil & Penggunaan Metode Takwil Dalam Menjelaskan Sifat <i>Khabariyyah</i> Allah.....	15
2. Para Ulama dan Kitab Tafsir yang Menggunakan Metode Takwil dalam Menjelaskan Sifat <i>Khabariyyah</i> Allah	20
B. Metode <i>Tafwîdh</i>	23
1. Tinjauan Tentang <i>Tafwîdh</i> & Penggunaan Metode <i>Tafwîdh</i> Dalam Menjelaskan Sifat <i>Khabariyyah</i> Allah	23
2. Para Ulama dan Kitab Tafsir yang Menggunakan Metode <i>Tafwîdh</i> dalam Menjelaskan Sifat <i>Khabariyyah</i> Allah	25
C. Metode <i>al-Itsbât</i>	27
1. Tinjauan Tentang <i>al-Itsbât</i> & Penggunaan Metode <i>al-Itsbât</i> Dalam Menjelaskan Sifat <i>Khabariyyah</i> Allah	27
2. Para Ulama dan Kitab Tafsir Yang Menggunakan Metode <i>al-Itsbât</i> Dalam Menjelaskan Sifat <i>Khabariyyah</i> Allah	29
D. Konsep <i>Muhkam-Mutasyâbih</i> Dalam Pembahasan <i>Asmâ'</i> dan Sifat Allah	31
E. <i>Haqîqah</i> & <i>Majâz</i> dalam Al-Qur'an	38
BAB III. TINJAUAN LAFAZ <i>YAD</i> DALAM AL-QUR'AN	45
A. Makna <i>Yad</i> Secara Bahasa.....	45
B. Ayat-Ayat yang Mengandung Lafaz <i>Yad</i> Dalam Al-Qur'an Serta Maknanya	46
C. Hadis-Hadis yang Memuat Lafaz <i>Yad</i>	59
BAB IV. TINJAUAN ATAS KITAB TAFSIR <i>JALÂLAIN</i> , TAFSIR <i>FATH AL-QADÎR</i> , TAFSIR <i>AT-TAHRÎR WA AT-TANWÎR</i> , TAFSIR <i>TAYSÎR KARÎM AR-RAHMÂN FÎ TAFSÎR KALÂM AL-MANNÂN</i> , DAN TAFSIR <i>TAFSÎR AL-QUR'ÂN AL-KARÎM</i>	65
A. Tafsir <i>Jalâlain</i> Karya Jalaluddin al-Mahalliy dan Jalaluddin as-Suyuthiy.....	65
1. Biografi Jalaluddin al-Mahalliy dan Jalaluddin as-Suyuthiy	65
2. Profil Tafsir <i>Jalâlain</i>	69

B. Tafsir <i>Fath al-Qadîr</i> Karya Muhammad Ibn Ali asy-Syaukaniy.....	71
1. Biografi asy-Syaukaniy	71
2. Profil Kitab Tafsir <i>Fath al-Qadîr</i>	74
C. Tafsir <i>at-Tahrîr wa at-Tanwîr</i> Karya Ibn Asyur.....	76
1. Biografi Ibn Asyur	76
2. Profil Kitab Tafsir <i>at-Tahrîr wa at-Tanwîr</i>	79
D. Tafsir <i>Taysîr Karîm ar-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân</i> Karya Abdurrahman as-Sa'diy.....	82
1. Biografi Abdurrahman as-Sa'diy	82
2. Profil Kitab Tafsir <i>Taysîr Karîm ar-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân</i>	87
E. Tafsir <i>Al-Qur'ân al- Karîm</i> Karya al-'Utsaimin	89
1. Biografi al-'Utsaimin	89
2. Profil Kitab Tafsir <i>Al-Qur'ân al- Karîm</i>	92
BAB V. ANALISIS KOMPARATIF ATAS PENAFSIRAN LAFAZ YAD YANG DISEMATKAN KEPADA ALLAH DALAM AL-QUR'AN	99
A. Penafsiran <i>Yad</i> Pada Surat Ali 'Imran/3: 26	99
B. Penafsiran <i>Yad</i> Pada Surat Ali 'Imran/3: 73	102
C. Penafsiran <i>Yad</i> Pada Surat Al-Maidah/5: 64	104
D. Penafsiran <i>Yad</i> Pada Surat Yasin/36: 71	108
E. Penafsiran <i>Yad</i> Pada Surat Yasin/36: 83.....	110
F. Penafsiran <i>Yad</i> Pada Surat Sad/38: 75	112
G. Penafsiran <i>Yad</i> Pada Surat al-Fath/48: 10.....	115
H. Penafsiran <i>Yad</i> Pada Surat Al-Hujurat/49: 1.....	121
I. Penafsiran <i>Yad</i> Pada Surat Adz-Dzariyat/51: 47	123
J. Penafsiran <i>Yad</i> Pada Surat Al-Mulk/67: 1	125
K. Analisis Penafsiran Lafaz <i>Yad</i> Yang Disandarakan Pada Allah dalam Al-Qur'an pada Masing-Masing Metode; Takwil, <i>Tafwîdh</i> , <i>al-Itsbat</i> dengan Prinsip <i>Maudhû'i</i>	128
1. Analisis Prinsip <i>Maudhû'i</i> Atas Metode Takwil.....	129
2. Analisis Prinsip <i>Maudhû'i</i> Atas Metode <i>Tafwîdh</i>	137
3. Analisis Prinsip <i>Maudhû'i</i> Atas Metode <i>al-Itsbat</i>	139
L. Penjelasan Ibn Abbas dan Ibn Taimiyyah Terhadap Takwil Dalam Surat Ali Imran/ 3: 7.....	141

BAB VI. PENUTUP	149
A. Kesimpulan	149
B. Saran.....	150
C. Implikasi.....	150
DAFTAR PUSTAKA	151
LAMPIRAN	
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Lafaz *yad* secara literal bermakna tangan, yang merupakan sesuatu yang tersusun dari darah, tulang dan daging.¹ Di beberapa ayat Al-Qur'an Allah menyematkan/menyandarkan lafaz *yad* kepada diri-Nya², yang jika dipahami secara harfiah maka berarti Allah memiliki tangan yang merupakan anggota tubuh, dan itu jelas menyerupai keadaan makhluk, seperti manusia dan hewan.

Hal ini tentu kontradiktif dengan pernyataan Allah dalam Al-Qur'an bahwa Dia tidak sama dengan sesuatu apapun dan tidak ada yang serupa dengan Dia.³ Karena itu sebagian ulama mengalihkan makna harfiah dari lafaz *yad* tersebut yang bermakna tangan kepada makna lain yang dikandung oleh lafaz *yad* tersebut yang sesuai dengan konteks ayat

¹ *Yad* adalah telapak tangan, Ibnu Ishaq berkata bahwa *al-yad* adalah dari ujung jari-jari sampai telapak tangan. Ibnu Mandzur, *Lisân al-Arab*, Beirut: Dar as-Shadir, t.th., hal. 419.

² Al-Maidah/5: 64, Shad/38:75, Al-Fath/48: 10, asy-Syura/42: 11.

³ asy-Syura/42: 11, al-Ikhlâs/112: 4.

dan menghindarkan orang dari terperangkap dalam paham *Tajsîm*.⁴ Metode ini disebut juga dengan Takwil.⁵

Ibn al-Jauziy menerangkan bahwa kata *al-yad* dalam bahasa Arab memiliki makna yang sangat banyak selain tangan, diantaranya adalah *an-ni'mah wa al-ihsân* (karunia dan kebaikan) dan *al-quwwah* (kekuasaan). Perkataan orang Yahudi dalam surat al-Maidah diatas "*yadullâhi maghlûlah*" (tangan Allah terbelenggu) adalah berada dalam makna *mahbûsah an-nafaqah*, artinya menurut orang Yahudi Allah tidak memberikan karunia dan nikmat. Sedangkan firman Allah "*bal yadâhu mabsûthatâni*" (akan tetapi kedua tangan-Nya terbentang) bermakna bahwa nikmat dan kekuasaan Allah sangat luas. Adapun firman Allah "*limâ khalaqtu biyadayy*" (terhadap apa yang Aku ciptakan dengan kedua tangan-Ku) bermakna bahwa Allah menciptakan Adam dengan kekuasaan dan karunia dari-Nya.

Ibn al-Jauziy juga menyebutkan bahwa al-Hasan al-Bashri memaknai kata *yad* dalam firman Allah "*yadullâhi fauqa aidîhim*" dengan makna karunia dan nikmat Allah. Menurutnya lafaz *yad* yang disandarkan (disematkan) kepada Allah harus dipahami seperti ini, dan tidak boleh dipahami dengan makna *zhâhir*-nya yaitu bahwa Allah memiliki dua anggota tangan, karena pemahaman seperti itu jelas tidak sesuai dengan keagungan Allah.⁶

Adapun sebagian ulama lain menafsirkan ayat tentang *al-yad* diatas dengan metode *Tafwîdh*, yaitu tidak melakukan penafsiran apapun terhadap teks-teks tersebut namun mencukupkan diri dengan penetapan sifat-sifat yang telah Allah tetapkan bagi *Dzât*-Nya, serta menyucikan Allah dari segala kekurangan dan penyerupaan terhadap hal-hal yang baru. Ibnu Burhan berkata ini adalah metode para *Salaf*.⁷

Praktek dari metode *Tafwîdh* ini adalah sebagaimana yang dicontohkan oleh Abu al-Hasan al-Asy'ary dalam salah satu pendapatnya. Ia menjelaskan bahwa makna *al-yad* dalam firman Allah "*limâ khalaqtu biyadayy*" tidak terlepas dari makna-makna sebagai berikut:

1. Penetapan dua tangan berupa dua nikmat

⁴ *Tajsîm* adalah paham yang meyakini bahwa Allah memiliki tubuh (berupa benda padat), *tajsîm* berasal dari kata *al-jism* yang berarti tubuh, anggota badan. Muhammad bin Ya'qub al-Fairuz Abadi. *Qâmus al-Muhîth*. Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1426 H, hal. 1088.

⁵ *Ta'wil* adalah mengembalikan makna kata/kalimat kearah yang bukan arah makna harfiahnya yang dikenal secara umum. Muhammad Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*. Tangerang: Lentera Hati, 2013, hal. 219.

⁶ Abdurrahman bin al-Jauziy, *Islamic Theology*, Terj. Kholilurrahman, Tangerang: Nurul Hikmah Press, 2020, hal 39-40.

⁷ Muhammad Idrus Ramli, *Mazhab al-Asy'ari*, Surabaya: Khalista, 2009, hal. 208-216.

2. Anggota badan
3. Dua tangan berupa dua kekuasaan
4. Dua tangan bukan berupa dua nikmat, bukan dua anggota badan, bukan dua kekuasaan, yang keduanya tak terperikan kecuali dengan apa yang Allah perikan.

Al-Asy'ariy membantah ketiga makna pertama dan menyatakannya keliru, kemudian menetapkan yang keempat yaitu bahwa tangan yang dimaksud adalah tangan yang tidak seperti tangan dan tidak masuk dalam ketiga makna diatas⁸

As-Syaukani mengatakan bahwa metode Takwil dan *Tafwîdh* diambil dari para sahabat Nabi *shallallâhu 'alaihi wasallâm*.⁹ Dasar dari penafsiran dengan metode Takwil dan *Tafwîdh* atas lafaz *yad* yang disandarkan kepada Allah adalah penetapan bahwa ayat yang mengandung lafaz tersebut merupakan ayat *Mutasyâbihât*.¹⁰

Az-Zarkasyi berkata: "*Para pakar berbeda pendapat tentang teks Mutasyâbihât dalam ayat Al-Qur'an menjadi tiga kelompok. Pertama, kelompok yang berpendapat bahwa teks-teks tersebut tidak boleh ditakwil, tetapi diberlakukan sesuai pengertian literalnya, dan kami tidak melakukan Takwil apapun terhadapnya. Mereka adalah aliran musyabbihah. Kedua, kelompok yang berpandangan bahwa teks-teks tersebut boleh ditakwil, tetapi kami menghindar melakukannya serta menyucikan keyakinan kami dari menyerupakan dan menafikan. Kami berkeyakinan bahwa Takwil terhadap ayat tersebut hanya Allah yang mengetahuinya. Mereka adalah aliran salaf. Ketiga, kelompok yang berpandangan bahwa teks-teks tersebut harus ditakwil, mereka menakwilnya sesuai dengan kesempurnaan dan kesucian Allah. Mazhab yang pertama yaitu mazhab musyabbihah adalah pendapat yang batil. Sedangkan dua mazhab terakhir dinukil dari sahabat Nabi.*"¹¹

Pendapat-pendapat diatas kemudian ditentang oleh sebagian ulama diantaranya Ibnu Taimiyah dan pengikutnya Muhammad bin Shalih al-'Utsaimin. Menurut al-'Utsaimin Takwil terhadap sifat Allah *yad* dari makna *zhâhir*-nya adalah bentuk *Ta'thîl*, yaitu mengingkari sifat Allah yang Dia tetapkan dalam Al-Qur'an¹² dan hal tersebut termasuk *Tahrîf*

⁸Abu al-Hasan al-Asy'ariy, *Teologi al-Asy'ari: al-Ibanah 'An Ushul ad-Diyanah*, Terj. Adib Muhammad, Yogyakarta: Forum, 2021, hal. 121.

⁹Muhammad Idrus Ramli, *Mazhab al-Asy'ari, ...*, hal. 216.

¹⁰Muhammad Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Tangerang: Lentera Hati, 2015, hal. 211-217. Abdurrahman bin al-Jauziy, *Islamic Theology*, Terj. Kholilurrahman, Tangerang: Nurul Hikmah Press, 2020, hal 35.

¹¹ Badruddin az-Zarkasyiy, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Kairo: Maktabah Dar at-Turats, 1984, hal. 78.

¹²Muhammad bin Shalih al-Utsaimin, *Talkhis al-Hamaiyah*, Terj. Zainul Abidin, t.tp, Pustaka Imam Bonjol, 2017, hal. 17-18, 37.

dan distorsi terhadap firman Allah yang Allah sebutkan dalam Al-Qur'an sebagai tradisi orang-orang Yahudi.¹³

Al-'Utsaimin menafsirkan *yad* dalam firman Allah "*bal yadâhu mabsûthatâni*" adalah sifat *dzâtiyah* yang hakiki dan tetap baginya dengan bentuk yang layak bagi-Nya dan sesuai keagungan-Nya, dan berbeda dari tangan makhluk.¹⁴ Begitupun firman Allah "*limâ khalaqtu biyadayy*" bermakna sebagaimana *zhâhir*-nya yaitu Allah memiliki dua tangan hanya tidak diketahui *kaifiyah*-nya.

Al-'Utsaimin juga menolak metode yang dilakukan *Ahlu Tafwîdh*, yaitu dengan menafikan makna *zhâhir* lafaz dan tidak menentukan maknanya sama sekali, menurutnya hal ini adalah beriman dengan lafaz kosong dan jika disandarkan kepada para *Salâf* maka merupakan sebuah kebohongan sebab itu berarti sama dengan menuduh para *Salâf* jahil terhadap makna lafaz ini dan Nabi *shallallâhu 'alaihi wasallâm* tidak menyempurnakan risalah dengan menyampaikan makna ayat tersebut. Menurutnya mustahil Nabi *shallallâhu 'alaihi wasallâm* tidak menjelaskan permasalahan sifat Allah ini secara eksplisit dan menyisakan kerancuan, padahal masalah sifat Allah adalah perkara yang paling utama dalam Islam karena merupakan inti ajaran para Rasul yaitu mengenal Tuhan yang disembah sebaik-baiknya.

Adapun metode kelompok ini yang menamakan dirinya sebagai *Ahl al-Itsbât* dalam berinteraksi dengan sifat-sifat *Khabariyyah* Allah adalah dengan menetapkan sifat bagi Allah sesuai apa yang Dia sebut dan memaknainya secara *zhâhir* dan menafikannya sebagai *Majâz* sambil menghindarkan dua hal: yaitu *Tamtsîl* (meyakini sifat yang Allah tetapkan itu serupa dengan sifat makhluk) dan *Takyîf* (meyakini *kaifiyah* atau hakikat dari sifat Allah begini dan begitu tanpa dibatasi sesuatu yang menyerupai).¹⁵

Perbedaan penafsiran dalam memahami sifat Allah *yad* ini telah menimbulkan perpecahan ditengah kaum muslimin, masing-masing dari kelompok yang menganut metode-metode tersebut diatas saling menyesatkan satu sama lain baik dari kalangan ulamanya maupun para pengikutnya, padahal Al-Qur'an datang sebagai jalan petunjuk untuk keselamatan dan kedamaian, malah menjadi jalan perpecahan dan permusuhan diantara kaum muslimin.

¹³ Muhammad bin Shalih al-Utsaimin, *Syarh al-'Aqîdah al-Wâsithiyyah*, Jilid 1, Riyadh: Dar Ibn al-Jauzi, 1421 H, hal 86-87.

¹⁴ Muhammad bin Shalih al-'Utsaimin, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*. Riyadh: Dar al-Jauzi, 1426 H, hal. 109. Muhammad bin Shalih al-'Utsaimin, *Talkhis al-Hamaiyah*, ..., hal. 88-89.

¹⁵ Muhammad bin Shalih al-'Utsaimin, *al-Qawâid al-Mutlâ fi Shifâtillah wa Asmâ'ih al-Husnâ*, Terj. Yusuf Harun, Jakarta: Griya Ilmu, 2019, hal. 42.

Berdasarkan latar belakang ini maka penulis tertarik untuk melakukan penelitian lebih mendalam terkait tafsir kata *yad* yang disandarkan (disematkan) kepada Allah dalam Al-Quran dengan menganalisa dan memperbandingkan sebab-sebab yang menjadikan perbedaan penafsiran terhadap kata tersebut, karena itu penulis memberi judul penelitian ini dengan judul: *Makna Lafaz 'Yad' yang Disematkan Pada Allah Dalam Al-Qur'an (Studi Komparatif Penafsiran Antara Metode Takwil, Tafwîdh dan al-Itsbât)*.

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan latar belakang diatas maka permasalahan dapat diidentifikasi menjadi beberapa poin sebagai berikut:

1. Allah menyandarkan lafaz *yad* (secara harfiah artinya tangan yang merupakan anggota tubuh) terhadap diri-Nya, namun Allah juga menegaskan bahwa Dia tidak sama dengan makhluk-Nya.
2. Para ulama terbagi tiga dalam menafsirkan lafaz *yad* yang disandarkan kepada Allah dalam Al-Qur'an yaitu dengan menggunakan cara *Takwil*, *Tafwîdh*, dan *al-Itsbât*.
3. Para ulama yang menggunakan metode *Takwil* dan *Tafwîdh* dalam memahami sifat *yad* Allah menyatakan kesesatan metode *al-Itsbât*.
4. Para ulama yang menggunakan metode *al-Itsbât* dalam memahami sifat *yad* Allah menyatakan kesesatan dari metode *Takwil* dan *Tafwîdh*.
5. Al-Qur'an adalah kitab petunjuk yang menuntun kaum muslimin kepada jalan kedamaian dan juga persaudaraan, akan tetapi penafsiran membuat umat terpecah dan saling menyesatkan.
6. Penafsiran manusia adalah produk ijithad yang punya kemungkinan benar atau salah.

C. Pembatasan dan Perumusan Masalah

Dari berbagai permasalahan diatas maka penulis akan membatasi penelitian hanya terhadap penafsiran ayat-ayat yang berkaitan dengan sifat Allah *yad* dalam Al-Qur'an versi metode *Takwil*, *Tafwîdh* dan *al-Itsbât* yang dilakukan oleh para *mufasssir*.

Adapun rumusan masalah yang menjadi pertanyaan dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Bagaimana penjelasan makna *yad* dalam Al-Qur'an?
2. Bagaimana metode penafsiran *Takwil*, *Tafwîdh* dan *al-Itsbât*?
3. Bagaimana analisis komparatif atas penafsiran *yad* yang disematkan kepada Allah dalam Al-Qur'an dengan metode *Takwil*, *Tafwîdh* dan *al-Itsbât*?

D. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Untuk menjelaskan makna kata *yad* dalam Al-Qur'an.
2. Untuk menjelaskan metode penafsiran Takwil, *Tafwîdh* dan *al-Itsbât*.
3. Untuk menganalisis komparasi atas penafsiran *yad* yang disematkan kepada Allah dalam Al-Qur'an dengan metode Takwil, *Tafwîdh* dan *al-Itsbât*.

E. Manfaat Penelitian

Manfaat penelitian ini diantaranya:

1. Manfaat Teoritis
 - a) Sebagai sumbangsih bagi dunia pendidikan terutama dalam bidang tafsir Al-Qur'an.
 - b) Dapat menjadi acuan bagi para peneliti berikutnya yang terkait dengan ketiga metode penafsiran yaitu Takwil, *Tafwîdh* dan *al-Itsbât* dalam menafsirkan sifat *Khabariyah* Allah yang lain.
 - c) Dapat menjadi sarana bagi para akademisi/ da'i ataupun masyarakat umum dalam menilai ketiga metode secara lebih mudah dan objektif.
2. Manfaat Praktis
 - a) Bagi penulis pribadi dapat menjadi acuan sikap dalam memilih penafsiran yang paling benar dan selamat dan juga menghilangkan keragu-raguan dalam berkeyakinan.
 - b) Dapat dijadikan referensi atau materi dakwah ketika berdakwah ditengah-tengah masyarakat.

F. Kerangka Teori

1. Metode Tafsir *Maudhû'i*

Metode *Maudhû'i* adalah suatu metode yang mengumpulkan ayat-ayat yang bertebaran pada surat Al-Qur'an yang berkaitan dengan satu topik berupa lafaz maupun hukum dan ditafsirkan menurut kehendak Al-Qur'an.¹⁶ Secara praktik metode ini telah dicontohkan oleh Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wasallâm*, yaitu ketika beliau menafsirkan kata *az-zhulum* dalam surat al-An'am,

الَّذِينَ ءَامَنُوا وَمَنْ يَلْسِنُوا إِيْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُمْ مُّسْتَبَدُونَ

¹⁶ Anshori, *Menafsirkan Al-Qur'an dengan ijtihad*, Jakarta: Referensi, 2010, hal. 81.

Orang-orang yang beriman dan tidak mencampuradukkan iman mereka dengan **kezaliman**, mereka itulah yang mendapat keamanan dan mereka itu adalah orang-orang yang mendapat petunjuk.¹⁷

Nabi menjelaskan bahwa *az-zhulûm* (kezaliman) yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah syirik (mempersekutukan Allah) sambil membaca firman Allah dalam surat Luqman,

إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ

sesungguhnya **mempersekutukan (Allah)** adalah benar-benar kezaliman yang besar¹⁸

Metode *Maudhû'i* bisa disebut sebagai metode pertama dalam penafisiran, karena hal yang paling utama dipakai untuk menjelaskan makna suatu ayat Al-Qur'an adalah Al-Qur'an itu sendiri. Namun Quraish Shihab menjelaskan dalam bukunya *Kaidah Tafsir* bahwa metode ini mengalami beberapa fase hingga menjadi suatu bentuk yang khusus yang dikenal saat ini. Ia menjelaskan bahwa tafsir *Maudhû'i* mulai mengambil bentuknya melalui Ibrahim ibn Musa asy-Syathibiy (720-790 H) yang mengingatkan bahwa satu surah adalah suatu kesatuan yang utuh, akhirnya berhubungan dengan awalnya, demikian juga sebaliknya, kendati ayat-ayat itu sepiantas terlihat berbicara tentang hal-hal yang berbeda, kemudian metodenya ini dipergakan olehnya dengan menafsirkan surat al-Mu'minin, kemudian prinsip ini diikuti oleh Mahmud Syaltut dalam penulisan kitab Tafsirnya. Setelah itu barulah lahir bentuk baru yang tidak lagi terbatas bahasanya dalam satu surat tertentu saja, tetapi mengarahkan pandangan kepada tema tertentu yang ditemukan ayat-ayat yang membahas tema itu pada seluruh lembaran Al-Qur'an, tidak terbatas pada satu surat tertentu. Bentuk inilah yang dikenal dewasa ini sebagai Metode *Maudhû'i*.

Adapun langkah-langkah penerapannya adalah sebagai berikut:

- a. Menetapkan masalah yang akan dibahas (topik/tema).
- b. Melacak dan menghimpun masalah yang dibahas tersebut dengan menghimpun ayat-ayat Al-Qur'an yang membicarakannya.
- c. Mempelajari ayat demi ayat yang berbicara tentang tema yang dipilih sambil memperhatikan *Sabab an-Nuzûl*-nya.
- d. Menyusun runtutan ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan ayat-ayat sesuai dengan masa turunnya, khususnya jika berkaitan

¹⁷ Al-An'am/6: 82.

¹⁸ Luqman/31: 13.

dengan hukum, atau kronologi kejadiannya jika berkaitan dengan kisah, sehingga tergambar persitiwanya dari awal hingga akhir.

- e. Memahami korelasi (*Munâsabah*) ayat-ayat tersebut dalam surahnya masing-masing
- f. Menyusun pembahasan dalam kerangka yang sempurna, sistematis, dan utuh.
- g. Melengkapi penjelasan ayat dengan hadits, riwayat sahabat, dan lain-lain yang relevan bila dipandang perlu, sehingga pembahasan menjadi semakin sempurna dan jelas.
- h. Setelah tergambar keseluruhan kandungan ayat-ayat yang dibahas, langkah berikutnya adalah menghimpun masing-masing ayat pada kelompok uraian ayat dengan menyisihkan yang telah terwakili, atau mengompromikan antara yang *‘Âm* (umum) dan *Khas* (khusus), *Muthlaq* dan *Muqayyad*, atau yang pada lahirnya bertentangan, sehingga kesemuanya bertemu dalam satu muara, tanpa perbedaan dan pemaksaan sehingga lahir satu simpulan tentang pandangan Al-Qur’an menyangkut tema yang dibahas.¹⁹

Dalam Al-Qur’an kata *yad* sendiri banyak tersebar dalam berbagai bentuk, tidak hanya yang disandarkan kepada Allah saja. Melalui metode *Maudhû’i* ini, penulis bisa meneliti tentang berbagai makna dasar *yad* dengan berbagai macam *hal*/kondisinya. Sehingga diharapkan bisa membantu menjelaskan makna kata *yad* yang disandarkan kepada Allah.

G. Tinjauan Pustaka

Sampai saat ini penulis belum menemukan penelitian tesis atau disertasi di Indonesia yang secara khusus membahas makna sifat *yad* Allah. Akan tetapi ada beberapa penelitian yang membahas dalam kerangka lebih besar, yaitu makna sifat *Khabariyyah* Allah secara umum. Adapun penelitian yang cukup terkait dengan judul tema penulisan ini diantaranya:

1. Penelitian tesis berjudul “Tafsir as-Sa’di Tentang Sifat Allah dan Takdir” yang ditulis oleh Aceng Zakaria dari UIN Syarif Hidayatullah. Dalam penelitian ini dijelaskan tentang metode memahami ayat-ayat yang berbicara tentang sifat Allah dan takdir menurut Abdurrahman as-Sa’diy, yaitu dengan memahami teks ayat sesuai *zhâhir*-nya. As-Sa’diy menetapkan seluruh sifat Allah baik *dzâtiyah* maupun *fi’liyah* berdasarkan *zhâhir* teks, seperti “*wajh*

¹⁹ Muhammad Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Tangerang: Lentera Hati, 2015, hal. 390-391.

- Allah*” ditafsirkan dengan “wajah Allah” dan *yadullah* ditafsirkan dengan “tangan Allah.” Menurutnya lafaz yang sama tidak menunjukkan hakikat yang sama, tergantung kepada siapa disandarkan lafaz tersebut, seperti contohnya wajah singa dengan wajah kampus tentu berbeda, walaupun sama lafaznya. Adapun dalam masalah takdir, as-Sa’diy meyakini bahwa tidak ada sesuatupun yang terjadi melainkan dengan izin Allah dan *iradah-Nya*. Terdapat kesamaan bahasan dengan penelitian yang akan dilakukan penulis yaitu tentang penafsiran sifat Allah. Namun yang membedakan adalah bahwa sifat Allah disini diteliti dari satu sisi metode yaitu *al-Itsbât* yang digunakan oleh as-Sa’diy, sedangkan penulis ingin meneliti ketiga metode yang dipakai dalam menafsirkan sifat Allah yaitu Takwil dan *Tafwîdh* dan *al-Itsbât* kemudian mengkomparasikan antara ketiganya. Dari sisi pembahasan juga lebih mengerucut penelitian yang dilakukan oleh penulis yaitu tentang sifat *yad* Allah saja, sedangkan penelitian oleh Aceng Zakaria ini lebih luas mencakup semua sifat Allah dan Takdir
2. Penelitian tesis berjudul “Penafsiran Ayat-Ayat *Mutasyabihât* dalam Kitab *Shafwat at-Tafâsir* yang Ditulis Oleh Badruzzaman M.Yunus dan Sofyana Jamil dari UIN Sunan Gunung Djati Bandung. Dalam penelitian ini dijelaskan bahwa as-Shabuni menggunakan beberapa metode atau teori, beliau tidak menggunakan pendekatan tertentu. As-Shabuni menafsirkan ayat sifat dengan *Tafwîdh* dan Takwil, juga *al-Itsbât* terhadap beberapa sifat. Adapun terhadap makna *al-yad* as-Shabuni menakwilkannya seperti tentang makna “dua tangan-Ku” dalam surat *Shâd* beliau berkata “Allah menisbatkan penciptaan Adam kepada *Zat-Nya* untuk memuliakannya, meskipun Dia pencipta segala sesuatu sebagaimana Dia nisbatkan Ruh, Ka’bah, Unta dan Masjid kepada *Zat-Nya*. Penelitian ini juga membahas tentang sifat Allah, tapi dari sisi konsep *Mutasyabihât* dan dari sudut pandang satu tokoh yaitu Muhammad Ali as-Shabuni, sedangkan penelitian penulis terpaku bukan pada tokoh melainkan metodenya dan berusaha membandingkan diantara metode-metode tersebut, dan lagi-lagi perbedaan yang signifikan adalah banyaknya sifat yang dibahas, yaitu penulis hanya memfokuskan pada satu sifat sedangkan penelitian yang ditulis oleh saudara Badruzzaman dan Saudara Sofyana ini mencakup semua sifat yang dikandung ayat *Mutasyabihât* yang memang cukup banyak jumlahnya di Al-Qur’an Ada beberapa penelitian lain terkait ayat *Mutasyabihât* seperti yang diungkapkan oleh Badruzzaman dalam tinjauan pustakanya.
 3. Buku-buku yang membahas sifat Allah secara umum (termasuk didalamnya pembahasan tentang makna *al-yad*) baik itu dari

kelompok yang menggunakan metode Takwil & *Tafwîdh* seperti *al-Asmâ' wa as-Shifât* karya Ahmad bin Husein al-Baihaqi, *al-Madâkhil al-Yusriyyah fî Fahm Âyât as-Shifât al-Ilâhiyyah* karya Dr. Muhammad Rabi' al-Jauhari, dan *Qaul as-Salâf fî Shifât al-Khabariyyah* karya Risywan Abu Zaid Mahmud. Maupun buku dari kelompok yang menggunakan metode *al-Itsbât* seperti kitab *al-'Aqîdah- al-Wasâthiyah & ar-Risâlah at-Tadmuriyah Li al-Asmâ' wa as-Shifât* karya Ibnu Taimiyyah, *al-Qaw'âid al-Mutslâ fî Shifâtillah wa Asmâ'ih al-Husnâ & Talkhîs al-Hamâwiyah* karya Muhammad bin Shalih al-'Utsaimin. Secara garis besar buku-buku ini berisi tentang metode memahami sifat Allah disertai argumen dan dalil yang menguatkan metode masing-masing serta bantahan terhadap metode lainnya, adapun penelitian ini bertujuan mengkomparasikan diantara metode-metode tersebut dengan melihat dari sudut pandang akademis yang objektif untuk mencari faktor-faktor perbedaan, kelebihan dan kekurangan masing-masing metode, dan diharapkan mampu mengambil jalan tengah dari ketiga metode yang ada.

H. Metode Penelitian

1. Pemilihan Objek Penelitian

Objek dalam penelitian ini adalah ayat-ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang sifat *yad* bagi Allah yang terdapat dalam tafsir para ulama, sehingga jenis penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*), sebab data-data yang diambil adalah bahan-bahan kepustakaan. Adapun metode penelitian ini adalah metode penelitian kualitatif, yaitu metode yang digunakan untuk meneliti pada kondisi objek yang alamiah (apa adanya) dimana peneliti adalah sebagai instrumen kunci, teknik pengumpulan data secara triangulasi, analisis data bersifat induktif dan hasil penelitian lebih menekankan makna daripada generalisasi.²⁰

Metode kualitatif digunakan untuk mendapatkan data yang mendalam, suatu data yang mengandung makna. Makna adalah data yang sebenarnya, data yang pasti merupakan suatu nilai dibalik data yang tampak. Kriteria data dalam penelitian kualitatif adalah data yang pasti yaitu data yang sebenarnya terjadi sebagaimana adanya, bukan data yang sekedar terlihat, terucap, melainkan data yang mengandung makna di balik yang terlihat dan terucap tersebut.

Metode penelitian ini muncul karena terjadi perubahan paradigm dalam memandang suatu realitas atau fenomena. Dalam

²⁰ Tajul Arifin, *Metode Penelitian*, Bandung: Pustaka Setia, 2018, hal. 122.

paradigma ini, realitas social dipandang sebagai sesuatu yang holistik/utuh, kompleks, dinamis, dan penuh makna. Paradigma ini disebut paradigm postpositivisme. Paradigma sebelumnya disebut paradigma positivisme, yang dalam memandang gejala bersifat tunggal, statis, dan konkret. Paradigma postpositivisme mengembangkan metode penelitian kualitatif, sedangkan paradigma postpositivisme mengembangkan metode kuantitatif.²¹

2. Data dan Sumber Data

Sumber data primer dalam penelitian ini adalah kitab-kitab tafsir yang masyhur yang muncul sejak abad kesembilan hijriah sampai masa modern ini yang dianggap mewakili masing-masing metode yaitu kitab *Tafsîr Jalâlain* yang ditulis Muhammad ibn Ahmad al-Mahally yang lebih dikenal dengan nama Jalaluddin al-Mahalliy dan Abdurrahman ibn Abu Bakar as-Suyuthiy yang lebih dikenal dengan nama Jalaluddin as-Suyuthiy, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr* yang ditulis oleh Muhammadn ibn Thahir Ibn Ayrur atau lebih dikenal dengan Ibn Asyur, dan Tafsir *Fath al-Qadîr* karya Muhamad bin Ali asy-Syaukaniy, ketiganya mewakili Metode *Takwil* dan *Tafwîdh*. Kemudian *Taisîr al-Karîm ar-Rahmân fi Tafsîr Kalâm al-Mannân* karya Abdurrahman as-Sa'diy dan *Tafsir Al-Qur'ân al-Karîm* karya Muhammad bin Shalih al-'Utsaimin yang mewakili penafsiran metode *al-Itsbat*.

Latar belakang pemilihan kelima kitab tafsir ini adalah karena penulis belum menemukan kitab tafsir dari masa awal kodifikasi kitab-kitab tafsir yang jelas-jelas menunjukkan kecenderungannya sebagai salah satu pengguna dari ketiga metode yang dibahas dalam penelitian ini, khususnya kitab tafsir yang menggunakan metode *al-Itsbat*. Hal ini dikarenakan perdebatan yang massif dari ketiga metode ini ialah setelah kemunculan Ibn Taimiyyah (728 H) pada abad ke 8 Hijriah, sehingga menurut penulis kitab tafsir yang paling relevan untuk diperbandingkan adalah kitab-kitab tafsir yang muncul setelah Abad ke 8 Hiijriah yang jelas-jelas mewakili masing-masing dari ketiga metode tersebut.

Adapun sumber data sekunder pada peneliatan in adalah buku-buku, jurnal-jurnal, dan dokumen-dokumen lainnya yang terkait dengan objek penelitan tersebut.

3. Teknik Input dan Analisis Data

Teknik input data dalam penelitian ini adalah dengan mengumpulkan data-data berupa tulisan dari berbagai sumber yang telah dijelaskan di Sumber Data yaitu dari kitab-kitab, buku, jurnal,

²¹ Tajul Arifin, *Metode Penelitian*, Bandung: Pustaka Setia, 2018, hal. 122-123.

dan lainnya baik fisik maupun digital. Selain itu teknik input data lain yang digunakan adalah observasi melalui ceramah-ceramah yang terkait dengan tema penelitian baik secara langsung maupun rekaman-rekaman media yang banyak tersebar.

Adapun teknik analisis data penelitian ini adalah menggunakan pendekatan komparatif, *lughâwi* dan *maudhû'i*. Secara teknis peneliti akan terlebih dahulu menggunakan analisis *lughâwi* dan *maudhû'i* terhadap kata *yad* yang banyak tersebar di Al-Qur'an, setelah itu baru menggunakan analisis komparatif terhadap penafsiran *yad* yang disandarkan kepada Allah dengan metode Takwil, *Tafwîdh* dan *al-Itsbat*.

4. Pengecekan dan Keabsahan Data

Pengecekan keabsahan data adalah dengan memastikan setiap sumber data yang diambil merupakan sumber data yang valid, dan bisa dipertanggungjawabkan secara objektif. Seperti memeriksa dan memastikan bahwa dokumen sumber data diterbitkan oleh penerbit resmi, jika terdapat isu tentang perbedaan redaksi atau adanya ketidaksesuaian diantara cetakan pada suatu sumber data, maka dilakukan konfirmasi kepada para pakar yang membidangi tentang hal tersebut.

Kemudian jika memungkinkan, data yang telah diklasifikasi dan dikelompokkan ditanyakan kepada para pakar yang membidangi setiap klasifikasi data tersebut, misalnya data yang berkaitan dengan penafsiran *al-yad* dengan metode Takwil ditanyakan kepada para pakar yang membidanginya.

I. Jadwal Penelitian

Penelitian ini diharapkan dapat selesai dalam kurun waktu 6-9 bulan yaitu dimulai sejak bulan Juni 2022 hingga Maret 2023.

J. Sistematika Penulisan

Sistematika penulisan dalam tesis ini adalah sebagai berikut:

1. Bab 1: Pendahuluan. Bagian ini berisi tentang latar belakang, identifikasi masalah, perumusan masalah, kerangka teori, metode penelitian dan sistematika penulisan. Bab ini menerangkan tentang landasan penelitian yaitu tentang permasalahan yang diteliti, apa latar belakangnya, dan bagaimana permasalahan itu akan diteliti serta disajikan dalam tesis ini. Secara global bab ini merupakan dasar dari bab-bab selanjutnya.
2. Bab 2 : Diskursus Metode Takwil, *Tafwîdh* Dan *Al-Itsbat* Dalam *Asmâ'* Dan Shifat Allah. Bab ini terbagi kedalam 5 sub bab yaitu

pertama, tentang penafsiran *Asmâ'* dan Sifat Allah versi metode Takwil, tinjauan umumnya, konsep dan riwayat-riwayat penafsirannya. Kedua, penafsiran *Asmâ'* dan Sifat Allah versi metode *Tafwîdh* yang juga sebelumnya dijelaskan tinjauan umum metode *Tafwîdh*, tinjauan umumnya, konsep dan riwayat-riwayat penafsirannya. Ketiga, penafsiran *Asmâ'* dan Sifat Allah versi metode *al-Itsbat*, juga sebelumnya dijelaskan tentang tinjauan umum metode *al-Itsbat* serta tokoh-tokoh yang menggunakan metode tersebut. Keempat tentang konsep ayat *Mutasyâbihât* ditinjau dari ketiga metode tersebut dan dimana letak perbedaannya. Kelima, pembahasan tentang konsep *Haqîqah & Majâz* yang dipakai dalam pembahasan '*Ulum Al-Qur'an* juga ditinjau dari ketiga metode penafsiran yang dibahas dalam penelitian ini.

3. Bab 3: Tinjauan Lafaz *Yad* Dalam Al-Qur'an. Bab ini berisi tentang pembahasan makna kata *yad* ditinjau dari segi bahasa yang akan mengupas tentang arti kata *yad* menurut para ulama *lughah* dan kitab-kitab *lughah* yang ada. Kemudian pembahasan selanjutnya adalah penjelasan makna kata *yad* secara keseluruhan didalam Al-Qur'an menurut penafsiran berbagai ulama, begitupun akan diteliti makna *yad* dalam as-Sunnah untuk mendukung dan menguatkan makna *yad* yang ada dalam Al-Qur'an. Namun penelitian terhadap kata *yad* dalam as-Sunnah tidak akan mungkin dilakukan secara paripurna didalam penelitian ini mengingat begitu luasnya cakupan pembahasan tersebut dan banyaknya riwayat yang harus diteliti. Makna kata *yad* dalam as-Sunnah yang ditampilkan pada penelitian ini hanyalah sebagian kecil saja dan berfungsi sebagai penguat makna kata *yad* yang terdapat dalam Al-Qur'an.
4. Bab 4: Tinjauan Umum Atas Kitab *Tafsîr Jalâlain*, *Tafsîr Fath al-Qadîr*, *Tafsîr at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, *Tafsîr as-Sa'diy* dan *Tafsîr Al-Qur'ân al-Karîm*. Bab ini berisi tentang sumber utama penelitian ini yaitu kelima kitab tafsir tersebut. Dalam bab ini akan disajikan biografi dari masing-masing penulis kitab yang berjumlah enam orang, sebab *Tafsîr Jalâlain* ditulis oleh dua orang, kemudian dilanjutkan dengan penyajian profil dari masing-masing kitab tafsir tersebut, dimulai dari latar belakang penulisannya, metode yang dipakai dalam kitab tafsir tersebut, corak penafsirannya hingga ha-hal yang khas dari masing-masing kitab tafsir tersebut.
5. Bab 5: Analisis Komparatif Penafsiran Metode Takwil, *Tafwîdh* dan *al-Itsbat* Terhadap Kata *Yad* yang Disandarkan Kepada Allah Dalam Al-Qur'an. Bab ini berisi tentang analisa penulis yang menggunakan metode komparatif terhadap ketiga model penafsiran yang disebutkan dengan menggunakan sudut pandang *lughah* dan prinsip *maudhû'i*,

serta kaidah-kaidah umum penafsiran lainnya, sehingga dapat mengetahui faktor-faktor yang membedakan penafsiran diantara ketiga model penafsiran tersebut, menemukan titik temu pada masing-masing penafsiran, dan diharapkan dapat mengambil jalan tengah dari ketiga penafsiran tersebut.

6. Bab 6: Penutup. Bab ini berisi kesimpulan dari penelitian tesis yang dilaksanakan, juga berisi saran yang ditujukan kepada beberapa pihak diantaranya peneliti sendiri, para akademisi terutama yang menggeluti ilmu tafsir, para penggiat dakwah, dan kepada kaum muslimin secara umum. Implikasi dari penelitian ini terhadap pengembangan keilmuan tafsir juga akan penulis sampaikan pada bab ini.

BAB II

DISKURSUS METODE TAKWIL, *TAFWĪDH* DAN *AL-ITSBĀT* DALAM PENAFSIRAN *ASMĀ`* DAN SIFAT ALLAH

A. Metode Takwil

1. Tinjauan Tentang Takwil & Penggunaan Metode Takwil Dalam Menjelaskan Sifat *Khabariyyah* Allah

Takwil (*ta'wil*) berasal dari kata *al-`aul* (الأُولُ) dan dia bermakna *ar-rujû`* (الرُّجُوعُ) yang berarti 'kembali kepada asal', maka seakan dia mengalihkan suatu ayat kepada makna-makna lain yang dikandungnya. Ada juga yang mengatakan dia berasal dari kata *al-`iyâlah* (الإيَالَة) dan itu bermakna *as-siyâsah* (السِّيَاسَة) yang berarti *mengatur*, seakan-akan orang yang menakwilkan suatu kalam dia mengatur kalam tersebut dan meletakkan maknanya sesuai pada tempatnya.¹ Menurut Quraish Shihab takwil adalah mengembalikan makna kata/kalimat kearah yang bukan arah makna harfiahnya yang dikenal secara umum. Menurutnya takwil juga dapat dipahami sebagai 'mengungkap makna yang tersembunyi'.²

¹ Abdurrahman as-Suyuthiy, *al-Itqân fi 'Ulâm al-Qur'ân*, Kairo: ad-Dar al-Alamiyah, 2017, hal. 671.

² Muhammad Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*. Tangerang: Lentera Hati, 2013, hal. 219-220.

Lafaz *ta'wil* terdapat dalam berbagai ayat di Al-Qur'an dengan makna masing-masing sebagai berikut:

- a. *At-tafsîr wa at- ta 'yîn*/interpretasi dan penunjukkan

فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ

Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, mereka mengikuti yang mutâsyabihât untuk mencari-cari fitnah dan untuk mencari-cari ta'wilnya, padahal tidak ada yang mengetahui ta'wilnya kecuali Allah. (Ali Imran/3:7).

- b. *Al-'âqibah wa al-mashîr*/konsekuensi dan akhir

... فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

... Kemudian, jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, maka kembalilah kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (Sunnah), jika kamu beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu, lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya. (An-Nisa/4:59).

- c. *Wuqû' al-mukhbaru bihi*/terjadinya apa yang dikabarkan

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ...

Tidakkah mereka hanya menanti-nanti bukti kebenaran (Al Quran) itu. Pada hari bukti kebenaran itu tiba... (Al-A'raf/7:53).

بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعَلَمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ...

Bahkan (yang sebenarnya), mereka mendustakan apa yang belum mereka ketahui dengan sempurna dan belum mereka peroleh penjelasannya... (Yunus/10:39).

- d. *Madlûl ar-ru 'ya*/arti mimpi

وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رُبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ...

Dan demikianlah, Tuhan memilih engkau (untuk menjadi Nabi) dan mengajarkan kepadamu sebahagian dari takwil mimpi... (Yusuf/12:6).

قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَأَكُمَا بِتَأْوِيلِهِ...³

Dia (Yusuf) berkata: "makanan apapun yang akan diberikan kepada kamu berdua aku telah dapat menerangkan takwilnya"... (Yusuf/12:37).³

- e. Takwil amal, yaitu penjelasan sebab yang membuat Nabi Khidir melubangi kapal, membunuh seorang anak kecil, dan menegakkan dinding rumah yatim

...سَأَتِيكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا

Aku akan memberikan penjelasan kepadamu atas perbuatan yang engkau tidak mampu sabar terhadapnya (Al-Kahfi/18:78)

...ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا

...itulah keterangan perbuatan-perbuatan yang engkau tidak sabar terhadapnya. (Al-Kahfi/18:82).

Jadi lafaz *ta'wil* dalam Al-Qur'an bermakna sebagai; penjelasan dan penunjukkan, konsekuensi dan akhir, terjadinya apa yang dikabarkan, arti mimpi, dan penjelasan atas sebab perbuatan yang sulit dipahami.⁴

Secara istilah takwil menurut ulama *salâf* berarti: pertama, bermakna sama dengan tafsir yaitu penjelasan suatu perkataan dan menerangkan maknanya. Jadi *ta'wil* dan tafsir sama dan tidak berbeda. Ulama yang menggunakan lafaz *ta'wil* dengan pengertian ini diantaranya Mujahid dan Ibnu Jarir at-Thabariy. Kedua, maksud yang sama dari sebuah perkataan, jika sebuah perkataan bernada permintaan maka takwilnya adalah tindakan yang diminta. Ini adalah pendapat *salâf* yang juga dipegang Ibnu Taimyah dari kalangan *muta`akhirin*.

Adapun menurut ulama *muta`akhirin* secara keseluruhan takwil bermakna memalingkan suatu lafaz dari makna yang *râjih* (yang lebih kuat/utama) kepada makna *marjûh* (yang lebih lemah) dikarenakan dalil yang terkait dengannya (yang menghalangi dari makna *râjih*). Berdasarkan pengertian ini orang yang menakwil dituntut untuk :

³ Juga terdapat pada Yusuf/12:44, 45, 100.

⁴ Muhammad Husein adz-Dzahabi, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, jilid 1, Cairo: Maktabah Wahbah, 1396 H, hal. 14-15.

- a. Menerangkan makna lafaz yang dia bawa/pilih dan menyerukan/mengklaim bahwa itu makna yang dimaksud.
- b. Menerangkan dalil yang mewajibkan pengalihan lafaz dari makna *râjih* kepada makna yang *marjûh*, jika hal ini tidak dilakukan maka itu termasuk takwil yang *fâsid* (rusak) dan merupakan perbuatan bermain-main dengan nash-nash.

Perdebatan dalam masalah sifat-sifat Allah adalah dengan pengertian takwil yang terakhir ini. Sebagian ulama mencela dan melarang penggunaan takwil dengan makna ini terhadap ayat-ayat sifat Allah, sebagian lainnya memuji dan bahkan mewajibkannya.⁵ Menurut al-'Utsaimin takwil dengan pengertian ini bisa terpuji bisa tercela; jika takwil dengan dalil maka terpuji dan dia sama dengan pengertian takwil yang pertama yaitu tafsir, sedangkan jika tidak disertai dalil maka tercela dan dia sama dengan *tahrîf*.⁶

Ulama *muta`akhirin* pada umumnya juga membedakan defenisi antara takwil dengan tafsir.⁷ Ar-Raghib al-Ashfahani mengatakan tafsir lebih umum daripada takwil, tafsir biasanya dipakai untuk menjelaskan lafaz sedangkan takwil biasanya dipakai untuk menjelaskan makna. Takwil hanya digunakan untuk kitab Allah sedangkan tafsir digunakan juga untuk yang lainnya.⁸

Jika disebut takwil terhadap sifat *Khabariyyah* Allah, maka *ta`wîl* yang dimaksud adalah yang didefenisikan oleh jumbuh ulama *muta`akhirin* yaitu *memalingkan suatu lafaz dari makna yang râjih (yang lebih kuat/utama) kepada makna marjûh (yang lebih lemah) dikarenakan dalil yang terkait dengannya (yang menghalangi dari makna râjih)*.

Adapun sifat *Khabariyyah* atau disebut juga sifat *Sam'iyah* adalah sifat-sifat Allah yang penetapaannya hanya terdapat didalam Al-Qur'an dan as-Sunnah saja dan tidak bisa melalui akal seperti sifat *wajah*, *dua tangan* dan *dua mata*.⁹ Sifat-sifat ini jika dipahami secara literal maka menunjukkan anggota tubuh (*jism*) dan penyerupaan terhadap makhluk (*tasybîh*) yang mana hal itu mustahil

⁵ Muhammad Husein adz-Dzahabi, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, jlid 1, Cairo: Maktabah Wahbah, 1396 H, hal. 14-16.

⁶ Muhammad bin Shalih al-Utsaimin, *Syarh al-'Aqîdah al-Wâsithiyyah*, Jilid 1, Riyadh: Dar Ibn al-Jauzi, 1421 H, hal. 90.

⁷ Abdurrahman as-Suyuthiy, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Kairo: ad-Dar al-Alamiyah, 2017, hal. 671-672.

⁸ Badruddin az-Zarkasyiy, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, jlid 2, Kairo: Maktabah Dar at-Turats, 1984, hal. 149.

⁹ Muhammad Ayyasy, *as-Shifât al-Khabariyyah 'Inda Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ'ah*. Cairo: al-Maktab al-Mishr al-Hadits, 2000, hal. 51.

bagi Allah dan merupakan bentuk kekurangan. Alasannya adalah firman Allah SWT dalam surat asy-Syurâ/42: 11 sebagai berikut,

...لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...

...Tidak ada sesuatupun yang serupa dengan Dia...

Ibnu Katsir berkata terkait ayat ini bahwa “Tiada satupun makhluk yang berpasang-basangan yang serupa dengan Sang Khaliq, karena Dia adalah Yang Maha Esa dan abadi dan tidak ada perbandingan bagi-Nya”.¹⁰ Maka itu dilakukan takwil untuk memahami sifat *Khabariyyah* Allah, sebagaimana dilakukan sahabat Ibnu Abbas ketika men-*ta'wil*-kan lafaz *wajh*/wajah dalam firman Allah,

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَسِعَ عَالَمِينَ

Dan kepunyaan Allah-lah timur dan barat, maka kemanapun kamu menghadap di situlah wajah Allah. Sesungguhnya Allah Maha Luas (rahmat-Nya) lagi Maha Mengetahui. (al-Baqarah/2: 115).

Ia menjelaskan *wajhullâh* (wajah Allah) disini maksudnya adalah sebagai *kiblat Allah*.¹¹ *Wajh* jika dipahami secara literal adalah wajah yang merupakan bagian tubuh, makna ini jika dipakai terhadap ayat tersebut maka bunyinya akan menjadi “*Milik Allah-lah timur dan barat, maka kemana saja kamu menghadap disana terdapat wajah Allah*”, artinya Allah ada diseluruh arah dibumi yaitu timur, barat, utara, selatan, dan ini mustahil bagi Allah, sebab “ber-arah” secara logika adalah sifat benda sedangkan Allah tidak sama dengan benda apapun. Karena makna literal lafaz *wajh* ini tidak dapat dipakai maka Ibnu Abbas menakwilkannya ke makna lain yaitu *kiblat Allah*. Quraish Shihab juga menyatakan bahwa salah satu alasan penggunaan takwil adalah karena makna literal suatu ayat bertentangan dengan akidah dan logika yang lurus.¹²

Jika melihat pada uraian diatas maka dalil-dalil penggunaan Takwil terhadap sifat *Khabariyyah* Allah adalah sebagai berikut:

- a. Makna literalnya bertentangan dengan firman Allah yang menyatakan dia tidak sama dengan apapun.

¹⁰ Ismail bin Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-A'zhîm*, Beirut: Dar Ibn Hazm, 1420 H, hal. 1655.

¹¹ Muhammad Rabi' al-Jauhariy, *al-Madâkhil al-Yusriyyah fî Fahm Âyât as-Shifât al-Ilâhiyyah*, Cairo: al-Wabil as-Shaib, 1443 H, hal. 98-99.

¹² Muhammad Quraish Shihab, *Kaidah Tafsîr*, Tangerang: Lentera Hati, 2015, hal. 221.

- b. Makna literalnya mustahil bagi Allah dan merupakan bentuk kekurangan serta bertentangan dengan akidah dan logika yang lurus.
- c. Takwil terhadap sifat *Khabariyah* Allah adalah metode yang dicontohkan oleh sahabat Nabi *shallallâhu ‘alaihi wasallâm*.

Meski demikian para ulama yang merestui metode Takwil ini juga menggarisbawahi syarat-syarat yang harus dipenuhi, diantaranya yang dijelaskan oleh Abu al-Qasib bin Habib an-Naisaburiy:

- a. Pengalihan makna ayat harus ke makna yang sesuai dengan ayat sebelumnya dan sesudahnya, yakni makna yang dapat ditampung olehnya.
- b. Makna tersebut tidak boleh bertentangan dengan Al-Qur’an dan as-Sunnah.
- c. Pengalihan berdasar istinbat, yaitu pengamatan yang jeli dan analisis yang tajam.

Adapun syarat-syarat yang harus dipenuhi seorang penakwil yang paling utama adalah syarat yang berkaitan dengan bahasa, agar tidak digiring oleh kedangkalan pengetahuan dan subjektivitas dalam mengalihkan makna ayat.¹³

2. Para Ulama dan Kitab Tafsir yang Menggunakan Metode *Ta’wîl* dalam Menjelaskan Sifat *Khabariyah* Allah

Berikut ini adalah para Ulama yang menakwilkan sifat *Khabariyah* Allah:¹⁴

- a. Ibnu Abbas *radhiyallahu ‘anh* menakwilkan lafaz سَاقٍ (betis) dalam firman Allah,

يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ

Pada hari betis disingkapkan dan mereka dipanggil untuk bersujud; maka mereka tidak kuasa. (al-Qalam/68: 42).

menjadi شِدَّةٌ (kesulitan). Dalam riwayat lain ditakwilkan menjadi أَيِّدٌ (hari kesukaran dan kesulitan). kemudian lafaz أَيِّدٌ (bentuk jamak dari أَيِّدٌ/tangan) dalam firman Allah,

وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ

¹³ Muhammad Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Tangerang: Lentera Hati, 2015, hal. 222.

¹⁴ Risywan Abu Zaid Muhammad, *Qoul as-Salâf fî as-Shifât al-Khabariyyah*, Mesir: Dar Ushul al-Din, 1442 H, hal. 51-78.

Dan langit itu Kami bangun dengan kekuasaan (Kami) dan sesungguhnya Kami benar-benar berkuasa. (adz-Dzariyat/51: 47).

ditakwilkan dengan القوة (kekuatan). Dan النسيان (lupa) dalam firman Allah,

الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ هُؤُلَاءِ وَعَرَّتْهُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فَالْيَوْمَ نَنْسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا وَمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ

(yaitu) orang-orang yang menjadikan agama mereka sebagai main-main dan senda gurau, dan kehidupan dunia telah menipu mereka". Maka pada hari (kiamat) ini, Kami melupakan mereka sebagaimana mereka melupakan pertemuan mereka dengan hari ini, dan (sebagaimana) mereka selalu mengingkari ayat-ayat Kami. (al-A'raf/7: 51).

Lafaz النسيان (lupa) dalam ayat ini ditakwilkan dengan التزك (meninggalkan).

- b. Al-Hasan al-Bashri (110 H) menakwilkan lafaz القدم (kaki) dalam hadis Nabi shallallahu 'alaihi wasallam,

... حَتَّى يَضَعَ الْجَبَّارُ قَدَمَهُ فِيهَا ...

...Sampai Allah Yang Maha Perkasa meletakkan kaki-Nya kedalam neraka itu...

dia berkata maksudnya adalah:

الْقَدَمُ هُمُ الَّذِينَ قَدَمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ شِرَارِ خَلْقِهِ وَأَثَبَتْهُمْ لَهَا

“Orang-orang yang Allah hadirkan dari ciptaan Allah yang buruk-buruk yang Dia tetapkan untuk neraka”.

- a. Sufyan at-Tsauri (161 H) menakwilkan المعية (kebersamaan Allah) dalam firman Allah,

هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

Dialah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa: Kemudian Dia bersemayam di atas 'Arsy. Dia mengetahui apa yang masuk ke dalam bumi dan apa yang keluar daripadanya dan apa yang turun dari langit dan apa yang naik kepada-Nya. Dan Dia bersama kamu di mana saja kamu berada. Dan Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan. (al-Hadid/57: 4).

Al-Ma'iyah/المَعِيَّةُ disini ditakwilkan dengan dengan *عِلْمُهُ* (ilmu-Nya).

- b. Ahmad bin Hanbal (241 H) menakwilkan firman Allah,

وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا

Dan datanglah Tuhanmu; sedang malaikat berbaris-baris. (al-Fajr/89: 22).

Dia (al-Hasan) berkata, “Maksudnya adalah: *جَاءَ ثَوَابُهُ* (telah datang pahala-pahala-Nya)”.

- c. Al-Imam al-Bukhari (256 H) menakwilkan makna *الصَّحَاكُ* (tertawanya Allah) yang terdapat dalam hadis Nabi *shallallahu 'alaihi wasallam* dengan *الرَّحْمَةَ* (kasih sayang).
- d. Dan masih banyak ulama lain yang melakukan Takwil terhadap sifat *Khabariyyah* Allah diantaranya; Mujahid (104 H), Qatadah (117 H), Sufyan bin 'Uyainah (198 H), An-Nadr bin Syamil (204 H), al-Imam at-Tirmidzi (279 H), Muhammad bin Jarir at-Thabariy (311 H), Abu al-Hasan al-Asy'ariy (334 H), Ibnu Hibban (304 H), al-Imam al-Khattabiy (288 H), Ibn Hazm (456 H), Ibn Bathal al-Malikiy (533 H), Ibn al-Jauziy (597 H), Muhammad bin Ahmad al-Qurthubiy (681 H), 'Abdullah bin 'Umar al-Baidhawiy (691 H), Muhammad at-Thahir bin 'Asyur, dan lain-lain.

Adapun kitab tafsir yang menggunakan metode Takwil dalam menjelaskan sifat *Khabariyyah* Allah diantaranya:¹⁵

- a. *Al-Jâmi' al-Bayân 'An Ta'wîl Âyi Al-Qur'ân* karya Ibn Jarir at-Thabariy (311 H), dan ini adalah kitab tafsir pertama dalam Islam yang ditulis secara lengkap dari surat al-Fatihah hingga An-Nas.
- b. *Al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân* karya Muhammad bin Ahmad al-Qurthubiy (681 H).
- c. *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta'wîl* 'Abdullah bin 'Umar al-Baidhawiy (691 H).
- d. *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Azhîm* karya Ismail Ibn Katsir (774 H).

¹⁵ Risywan Abu Zaid Muhammad, *Qoul as-Salâf fî as-Shifât al-Khabariyyah*, Mesir: Dar Ushul al-Din, 1442 H, hal. 51-78. Muhammad bin Muhammad al-Qurthubiy, *Al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân*, Juz 18, Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 1427 H, hal. 238-239, Juz 21 hal. 174-178. 'Abdullah bin 'Umar al-Baidhawiy, *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta'wîl*, Juz 5, Beirut: Dar Ihya' at-Turats al-'Arabiyy, t.th, hal. 237. Muhammad at-Thahir bin 'Asyur, *Tafsîr at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, Juz 16, Tunisa: ad-Dar at-Tunisiyah li an-Nasyr, 1984, hal. 187-188, Juz 23 hal. 32-33, Juz 29 hal. 97-99.

- e. *Tafsîr at-Tahrîr wa at-Tanwîr* Karya Muhammad at-Thahir bin ‘Asyur (1393 H).
- f. *Tafsîr Jalâlain* karya Muhammad ibn Ahmad al-Mahalliy (864 H) dan Abdurrahman ibn Abu Bakar as-Suyuthiy (911 H).
- g. *Tafsîr Fath al-Qadîr* karya Muhammad ibn Ali asy-Syaukaniy (1250 H).
- h. Dan lain-lain.

B. Metode *Tafwîdh*

1. Tinjauan Tentang *Tafwîdh* & Penggunaan Metode *Tafwîdh* Dalam Menjelaskan Sifat *Khabariyyah* Allah

Tafwîdh berasal dari kata *fawwadha-yufawwidhu* yang artinya artinya menyerahkan¹⁶, mengembalikan dan mewakili. *Aku men-tafwîdh-kan kepadanya perkara itu*, maknanya adalah ‘aku membawa urusan itu kepadanya dan menjadikannya hakim dalam perkara tersebut’. Dalam hadis tentang do’a disebutkan *fawadhtu amriy ilaika (aku men-tafwîdh-kan urusanku kepadamu)*, maknanya ‘aku mengembalikan kepadamu’.¹⁷

Tafwîdh secara istilah adalah menyerahkan urusan kepada orang yang mengetahuinya. Contohnya perkataan “kita men-tafwîdh-kan urusan-urusan agama yang sifatnya *ijtihadiyah* kepada para ulama” maknanya adalah kita menjadikan mereka rujukan dalam penjelasan hukum-hukum dari perkara-perkara tersebut. Karena itu jika disebut *Tafwîdh* terhadap sifat Allah maknanya adalah menetapkan makna sifat tersebut sesuai maksud Allah.¹⁸

Lafaz *Tafwîdh* dalam Al-Qur’an terdapat pada firman Allah surat Gâfir/40: 44 sebagai berikut,

فَسَتَذْكُرُونَ مَا أَقُولُ لَكُمْ وَأَفَوضُ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ

Kelak kamu akan ingat kepada apa yang kukatakan kepada kamu. Dan aku menyerahkan urusanku kepada Allah. Sesungguhnya Allah Maha Melihat akan hamba-hamba-Nya

¹⁶ Mahmud Yunus, *Kamus Arab Indonesia*, Ciputat: Mahmud Yunus Wa Dzurriyyah, 2010, hal. 325.

¹⁷ Ibnu Mandzur, *Lisân al-Arab*, Jilid 7, Beirut: Dar as-Shadir, t.th., hal. 210.

¹⁸ Risywan Abu Zaid Muhammad, *Qoul as-Salâf fî as-Shifât al-Khabariyyah*, Mesir: Dar Ushul al-Din, 1442 H, hal. 12.

Ibnu Katsir menjelaskan makna dari firman Allah *wa ufawwidhu amrî ilallâh* maknanya adalah ‘aku bertawakkal kepada Allah dan memohon pertolongannya’.¹⁹

Metode *Tafwîdh* dalam menjelaskan sifat *Khabariyyah* Allah adalah sebagaimana yang disebutkan diatas, yaitu menetapkan makna sifat-sifat *Khabariyyah* Allah itu sesuai maksud Allah, artinya tidak membahas maknanya sama sekali, sebab yang tahu tentang makna tersebut hanyalah Allah SWT. Dasar dari penetapan metode ini adalah firman Allah dalam surat Ali Imran/3: 7 sebagai berikut,

وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ

Padahal tidak ada yang mengetahui ta'wil (penjelasan ayat Mutasyâbihât itu) melainkan Allah.

Diantara yang berpendapat bahwa tidak ada yang tahu *ta'wil* (tafsir) ayat *Mutasyâbihât* kecuali Allah adalah Ibnu Umar, Ibnu Abbas, Aisyah, Urwah bin az-Zubair, Umar bin Abd al-Aziz, dan lainnya.²⁰

Secara lengkap langkah-langkah metode *Tafwîdh* dalam menjelaskan sifat *Khabariyyah* Allah adalah sebagai berikut:

- a. Menetapkan sifat Allah yang telah Allah sebutkan untuk dirinya, yakni jika Allah sebutkan sifat *al-istiwâ* maka ditetapkan bahwa Allah memiliki sifat *al-istiwâ*.
- b. Menyucikan Allah dari segala kekurangan dan penyerupaan terhadap hal-hal yang baru, yakni contohnya sifat *istiwâ* Allah tidak dimaknai secara literal sebab akan menunjukkan penyerupaan terhadap makhluk yaitu Allah duduk disuatu tempat sedangkan Allah suci dari bertempat seperti makhluk sebagaimana hadis Nabi *Shallallâhu 'Alaihi Wasallâm* sebagai berikut,

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَأْمُرُنَا إِذَا أَحَدُنَا مَضَّاجَعَنَا أَنْ نَقُولَ ...
اللَّهُمَّ أَنْتَ الْأَوَّلُ فَلَيْسَ قَبْلَكَ شَيْءٌ وَأَنْتَ الْآخِرُ فَلَيْسَ بَعْدَكَ شَيْءٌ وَأَنْتَ
الظَّاهِرُ فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَيْءٌ وَأَنْتَ الْبَاطِنُ فَلَيْسَ دُونَكَ شَيْءٌ...²¹

¹⁹ Ismail bin Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-A'zhîm*, Beirut: Dar Ibn Hazm, 1420 H, hal. 1642.

²⁰ Muhammad bin Ali asy-Syaukaniy, *Fath al-Qadîr*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1428 H, hal. 202.

²¹ Muslim bin al-Hajjaj an-Naisaburiy, *Shahîh Muslim*, Cairo: ad-Dar al-'Ilmiyyah Li an-Nasyr wa at-Tajlid, 1437 H, hal. 802, no. hadis 61-62, bab *Mâ Yaqûlu 'Inda an-Naum wa Akhdzi al-Madja.*

Dari Abu Hurairah ia berkata, Rasulullah shallallâhu ‘alaihi wasallâm memerintahkan kami jika telah berbaring ditempat tidur untuk membaca Ya Allah Engkau al-Awwal maka tidak ada sesuatu apapun sebelum-Mu, Engkau al-Akhir maka tidak ada sesuatu apapun sesudah-Mu, Engkau az-Zhahir maka tidak ada sesuatu apapun diatas Mu, dan Engkau al-Bathin maka tidak ada sesuatupun dibawah-Mu...(HR. Muslim dari Abu Hurairah)

Al-Baihaqi menjelaskan bahwa para ulama menafikan tempat bagi Allah berdasarkan hadis diatas²². Dengan kata lain makna literal sifat *Khabariyyah* yang dikenal secara umum ditolak karena tidak sesuai dengan kesucian dan keagungan Allah.

- c. Tidak menetapkan makna apapun terhadap sifat Allah tersebut, akan tetapi menyerahkan pengetahuan maksud yang sebenarnya kepada Allah²³, karena tidak ada yang mengetahui takwilnya kecuali Allah sebagaimana yang Ia firmankan dalam Al-Qur’an.²⁴

2. Para Ulama dan Kitab Tafsir yang Menggunakan Metode *Tafwîdh* dalam Menjelaskan Sifat *Khabariyyah* Allah

Berikut adalah para Ulama yang men-*tafwîdh*-kan sifat *Khabariyyah* Allah:²⁵

- a. Waki’ bin al-Jarrah, Sufyan ats-Tsauri, dan Isma’il bin Abi Kholid. Ketiganya berdasarkan riwayat Ibnu ‘Abd al-Bar: bahwa Yahya bin Ma’in berkata: ‘aku menyaksikan Zakariya bin Adi bertanya kepada Waki’ bin al-Jarrah, maka dia (Waki’) berkata: “Wahai Abu Sufyan, hadith-hadith ini yaitu tentang *Kursiy* tempat ‘kedua kaki’ dan selain itu, aku mendapati Isma’il bin Abi Khalid, Sufyan, dan Mas’ir menyebutkan hadis ini dan tidak menafsirkannya sama sekali”.
- b. Muhammad bin al-Hasan (189 H), dia berkata: “Para *Fuqahâ’* dari timur hingga barat seluruhnya telah sepakat untuk mengimani Al-Qur’an dan hadis-hadis yang dibawa oleh para perawi terpercaya dari Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wasallâm* tentang sifat Rabb ‘*azza wa jalla* dengan tanpa tafsir (penjelasan

²² Ahmad bin al-Husain al-Baihaqi, *al-Asmâ` wa As-Shifât*, Cairo: Dar al-Hadits, 1426 H, hal. 406.

²³ Muhammad Said Ramadhan al-Buthi, *Kubrâ al-Yaqiniyyât al-Kauniyyah*, Damaskus: Dar al-Fikri, 1997, hal. 138.

²⁴ Ali Imran/3: 7.

²⁵ Risywan Abu Zaid Muhammad, *Qoul as-Salâf fî as-Shifât al-Khabariyyah*, Mesir: Dar Ushul al-Din, 1442 H, hal. 21-23, 30-33. Abdullah bn Ahmad bin Qudamah, *Dzam at-Ta`wil*, al-Iskandariyah: Dar al-Bashir, 2002, hal. 13, 16-17, 28-29.

maknanya), mensifatkan, dan *tasybih* (menyamakan Allah dengan makhluk-Nya), maka barangsiapa yang menafsirkan sedikit saja dari hal tersebut maka sungguh dia telah keluar dari apa yang Nabi *shallallâhu ‘alaihi wasallâm* berada di atasnya dan telah menyelisihinya jama’ah karena sesungguhnya mereka itu tidak mensifati dan tidak pula menafsirkan, akan tetapi mereka beriman dengan apa yang ada dalam al-Kitab dan as-Sunnah kemudian mereka diam, maka siapa yang berkata seperti perkataan Jahm sungguh dia telah menyelisihinya Jamaah karena sesungguhnya dia telah mensifati Allah dengan sifat yang tidak ada (disebutkan Allah).

- c. Muhammab bin Idris asy-Syafi’i (al-Imam asy-Syafi’i), dia berkata: “Aku beriman kepada apa yang datang dari Allah sesuai dengan apa yang Allah maksud, dan dengan apa yang datang dari Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wasallâm* sesuai apa yang dimaksudkan Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wasallâm*”.
- d. Ahmad bin Hanbal (241 H), dia ditanya oleh ‘Ali bin ‘Isa mengenai hadis-hadis tentang Allah turun setiap malam ke langit dunia, Allah dilihat (ketika di Akhirat), Allah meletakkan kakinya (di Neraka), dan hadis-hadis yang serupa dengan itu, maka Abu Abdillah (al-Imam Ahmad bin Hanbal) berkata: ”Kita beriman kepadanya, kita membenarkannya, dan tanpa *kaif* (bentuk/hakikat), dan tanpa makna”.
- e. Muhammad ibn Isya at-Tirmidzi (al-Imam at-Tirmidzi), dia menukil perkara ini dari ahli sunnah, ahli hadis dan seluruh ahli ilmu bahwa mereka berkata: “Perkara-perkara ini (masalah sifat *Khabariyyah* Allah) diriwayatkan sebagaimana datangnya, diimani dan tidak ditafsirkan”.
- f. Dan banyak ulama lain yang menggunakan metode *Tafwîdh* ini diantaranya; ar-Rabi’ah (guru Imam Malik), Malik bin Anas (179 H), Ibn al-Mubarak (181 H), Ibn ‘Uyainah (197 H), Yahya bin Ma’in (233 H), al-Muzaniy (356 H), dan lain-lain.

Adapun kitab tafsir yang menggunakan metode *Tafwîdh* dalam menjelaskan sifat *Khabariyyah* Allah diantaranya:

- a. *Al-Jâmi’ al-Bayân ‘An Ta’wîl Âyi Al-Qur’ân* karya Ibn Jarir at-Thabariy (311 H),
- b. *Al-Jâmi’ li Ahkâm Al-Qur’ân* karya Muhammad bin Ahmad al-Qurthubiy (681 H).
- c. *Tafsîr Al-Qur’ân al-‘Azhîm* karya Ismail Ibn Katsir (774 H).
- d. *Tafsîr at-Tahrîr wa at-Tanwîr* Karya Muhammad at-Thahir bin ‘Asyur (1393 H).

- e. *Tafsîr Jalâlain* karya Muhammad ibn Ahmad al-Mahalliy (864 H) dan Abdurrahman ibn Abu Bakar as-Suyuthiy (911 H).
- f. *Tafsîr Fatḥ al-Qadîr* karya Muhammad ibn Ali asy-Syaukaniy (1250 H)
- g. Dan lain-lain

C. Metode *al-Itsbat*

1. Tinjauan Tentang *al-Itsbat* & Penggunaan Metode *al-Itsbat* Dalam Menjelaskan Sifat *Khabariyyah* Allah

Itsbat berasal dari kata *atsbata-yutsbitu* yang artinya *mengakui, membenarkan, melestarikan, menetapkan, dan menerapkan*.²⁶ Sedangkan istilah *al-Itsbat* berarti *suatu hukum/ketetapan dengan tetapnya sesuatu yang lain*.²⁷ Istilah *Itsbat* juga digunakan dalam metode Takwil dan metode *Tafwidh*, yaitu keduanya meng-*itsbat*-kan lafaz dari sifat *Khabariyyah* Allah, akan tetapi keduanya tidak menetapkan makna harfiah yang dikandung lafaz tersebut. Adapun *al-Itsbat* (dalam bentuk makrifat) yang dimaksud dalam pembahasan ini adalah menetapkan sifat Allah yang Allah dan Rasul-Nya tetapkan dalam Al-Qur'an dan as-Sunnah dengan tanpa *tahrîf, ta'thîl, takyîf dan tamtsîl*.²⁸

Tahrîf secara bahasa artinya merubah, secara istilah berarti merubah nash dari segi lafaz dan maknanya. *Tahrîf* terbagi menjadi tiga jenis:

- a. Merubah lafaz sekaligus makna, seperti firman Allah *wa kallamallâhu mûsâ taklîmâ* (dan Allah berbicara kepada Musa dengan langsung), lafaz "Allâhu" dirubah menjadi "Allâha" sehingga bunyinya menjadi *wa kallamallâha mûsâ taklîmâ* (Musa berbicara kepada Allah dengan langsung)
- b. Merubah lafaz tanpa merubah makna karena kejahiliahan atau ketidaktahuan para pelaku
- c. *Tahrîf Ma'nâwiy* yaitu menyimpangkan sebuah lafaz dari makna eksplisit tanpa disertai dalil, seperti *tahrîf* kedua tangan menjadi *kekuatan, nikmat* dan sejenisnya

²⁶ Marwan al-'Athiyyah, *Mu'jâm al-Ma'âniy al-Jâmi'*, dalam <https://www.almaany.com/ar/dct/ar-ar/%D8%A7%D8%AB%D8%A8%D8%A7%D8%AA/>. Diakses pada 10 Januari 2023.

²⁷ Ali bin Muhammad al-Jurjaniy, *Mu'jâm at-Ta'rifât*, Cairo: Dar al-Fadhilah, t.th, hal. 11.

²⁸ Muhammad bin Shalih al-Utsaimin, *Talkhîs al-Hamaiyah*, Terj. Zainul Abidin, t.tp, Pustaka Imam Bonjol, 2017, hal. 12.

Ta'thil secara bahasa artinya mengosongkan, secara istilah artinya mengingkari apa yang wajib ditetapkan untuk Allah berupa nama-nama dan sifat-sifat, atau mengingkari sebagiannya saja. *Takyif* secara istilah bermakna menjabarkan cara atau bentuk sifat Allah, seperti bentuk tangan Allah. Sedangkan *tamtsil* artinya menyerupakan, secara istilah artinya menjadikan sesuatu sama dengan yang lain.²⁹

Prinsip-prinsip dalam Metode *al-Itsbat* terhadap sifat Allah adalah sebagai berikut:

- a. Termasuk keimanan kepada Allah adalah beriman terhadap sifat yang dia tetapkan untuk diri-Nya
- b. Sifat Allah adalah perkara ghaib dan wajib bagi manusia untuk mengimaninya sesuai apa yang datang, tanpa kembali kepada sesuatu selain yang disebutkan dalam *nash-nash*, dalilnya adalah firman Allah sebagai berikut,

قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ

Katakanlah (Muhammad) "Tuhanku hanya mengharamkan perbuatan yang keji yang terlihat dan yang tersembunyi, perbuatan dosa, perbuatan zalim tanpa alasan yang benar, dan (mengharamkan) kamu mempersekutukan Allah dengan sesuatu, sedangkan Dia tidak menurunkan alasan untuk itu, dan (mengharamkan) kamu membicarakan Allah apa yang tidak kamu ketahui". (al-A'raf/7: 33)

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا

Dan janganlah kamu mengikuti sesuatu yang tidak kamu ketahui. Karena pendengaran, penglihatan dan hati nurani, semuanya itu akan diminta pertanggungjawabannya. (al-Isra'/7: 36)

- c. Tidak boleh mensifati Allah dengan sifat yang tidak Allah sifatkan kepada diri-Nya, dalilnya adalah dua ayat diatas, dan dalil *aqilyah*-nya adalah bahwa ini perkara ghaib maka tidak mungkin diketahui oleh akal.

²⁹ Muhammad bin Shalih al-Utsaimin, *Talkhîs al-Hamāiyah*, Terj. Zainul Abidin, t.tp, Pustaka Imam Bonjol, 2017, hal. 16-18.

- d. Wajib menjalankan *nash* sesuai yang tertera dalam Al-Qur'an dan as-Sunnah sesuai *zhâhir*-nya, contohnya sifat '*ain* yang bermakna 'mata' tidak boleh diartikan dengan 'pengawasan', karena itu berarti memberi sifat kepada Allah yang tidak dia sifatkan terhadap diri-Nya.
- e. Seluruh metode diatas digunakan kepada seluruh jenis sifat-sifat Allah baik itu *dzâtiyah*, *ma'nawiyah*, *khaboriyyah* dan *fi'liyyah*.
- f. Akal tidak memiliki tempat dalam pembahasan *Asma'* dan Sifat Allah, karena metode dalam penetapan nama-nama dan sifat-sifat Allah adalah secara *sam'iy* (berdasarkan wahyu), maka dari itu akal tidak akan dapat menghukumi tentang Allah selama-lamanya.³⁰

Dari uraian prinsip-prinsip ini maka dapat dilihat perbedaan *itsbât* (penetapan) dari metode Takwil dan *Tafwîdh* dengan *itsbât* dari metode *al-Itsbat* adalah dari segi penetapan makna harfiah sifat *Khaboriyyah* Allah, jika metode Takwil dan *Tafwîdh* menolaknya, maka metode *al-Itsbat* menerimanya, sambil menegaskan bahwa *kaifiyyah* dari sifat tersebut tidak sama dengan *kaifiyyah* sifat makhluk. Sebab samanya nama bukan berarti sama dalam hakikatnya.

2. Para Ulama dan Kitab Tafsir Yang Menggunakan Metode *al-Itsbat* Dalam Menjelaskan Sifat *Khaboriyyah* Allah

Para Ulama yang menggunakan metode *al-Itsbat* dalam menjelaskan Sifat *Khaboriyyah* Allah diantaranya adalah Ibn Taimiyah (728 H), dan dialah yang diketahui pertama kali membangun metode ini,³¹ kemudian muridnya Ibn al-Qayyim al-Jauziyah (751 H), kemudian Muhammad bin Abd al-Wahhab (1206 H), Muhammad al-Amin asy-Syinqithiy (1393 H), Abdurrahman as-Sa'diy (1376 H), Abdul Aziz bin Baz (1420 H), Nashiruddin al-Albaniy (1420 H), dan Muhammad bin Shalih al-Utsaimin (1421 H).

Sedangkan kitab-kitab tafsir yang menggunakan metode *al-Itsbat* dalam menjelaskan sifat *Khaboriyyah* Allah diantaranya

1. *Tafsîr al-Qur'ân bi al-Qur'ân min Adhwâ' al-Bayân* karya Muhammad al-Amin asy-Syinqithiy.³²
2. *Taisîr al-Karîm ar-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân* karya Abdurrahman as-Sa'diy.

³⁰ Muhammad bin Shalih al-Utsaimin, *Syarh al-'Aqîdah al-Wâsithiyyah*, Jilid 1, Riyadh: Dar Ibn al-Jauzi, 1421 H, hal 72-86.

³¹ Muhammad bin Shalih al-Utsaimin, *Syarh al-'Aqîdah al-Wâsithiyyah*, ..., hal 19-35.

³² Muhammad al-Amin asy-Syinqithiy, *Tafsîr al-Qur'ân bi al-Qur'ân min Adhwâ' al-Bayân*, Riyadh: Dar al-Fadhilah, 1426 H, Hal. 194-195.

3. *Tafsir al-Qur'ân al-Karim* karya dari Muhammad bin Shalih al-Utsaimin.

Jika melihat penafsiran *Ahl al-Itsbat* sekilas memiliki kesamaan dengan *Ahl Tafwidh*. Keduanya cenderung diam dan tidak berkomentar terhadap ayat-ayat shifat. Sehingga jika tidak meneliti lebih dalam, tidak akan mampu membedakan yang mana penafsiran metode *al-Itsbat* yang mana penafsiran metode *Tafwidh*. Diantara cara untuk mengetahui dan menentukan suatu penafsiran apakah ia termasuk metode *al-Itsbat* atau *Tafwidh* adalah dengan meneliti biografi sang penafsir dan mencari tahu apa akidahnya. Namun pun begitu, terkadang perbedaan tampil sangat jelas, tatkala dalam suatu penafsiran *Ahl al-Itsbat* menjelaskan dengan detail bahwa ia menetapkan sifat *Khabariyyah* Allah secara hakiki, akan tetapi keadaan ini terbilang jarang.

Riwayat yang paling jelas menunjukkan identitas seorang *al-Itsbat* adalah penafsiran sifat *istiwâ* Allah dalam surat Thaha,

الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اَسْتَوٰى

Tuhan Yang Maha Pemurah. Yang bersemayam di atas 'Arsy.
(Thaha/20: 5)

As-Sa'diy menafsirkan kata *istawa* disini maksudnya adalah *istawâ* (bersemayam) yang sesuai keagungan-Nya, kebesaran-Nya dan keindahan-Nya. Maka ia bersemayam diatas 'Arsy.³³ Begitupun Al-'Utsaimin ia menjadikan ayat ini sebagai dalil untuk menetapkan keberadaan Allah. Dalam penjelasannya ia memulai dengan menerangkan makna dari *istawâ* secara mutlak berkisar pada kesempurnaan dan akhir sesuatu, adapun makna ayat yang dirangkai dengan kata *'ala* bermakna tinggi dan menetap. Kemudian ia berkata: "Maka *istawâ* Allah diatas 'Arsy-Nya berarti ketinggian dan ketetapan-Nya diatasnya yang layak dengan kemuliaan dan kebesaran-Nya. Lalu ia menambahkan, "Ahlu Sunnah telah sepakat bahwa Allah berada diatas 'Arsy-Nya. Tidak seorangpun dari mereka pernah mengatakan bahwa Dia tidak berada diatas 'Arsy-Nya dan tidak mungkin seseorang menukil hal tersebut dari mereka baik secara tekstual maupun *zhâhir*.³⁴

Dari penafsiran diatas kita bisa melihat bahwa yang membedakan penafsiran *al-Itsbat* dengan kedua metode lainnya

³³ Abdurrahman bin Nashir as-Sa'diy, *Taisîr al-Karîm ar-Rahmân fi Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Saudi: Dar as-Salam li an-Nasyr wa at-Tauzi', 1422 H, hal. 584.

³⁴ Muhammad bin Shalih al-Utsaimin, *Talkhîs al-Hamaiyah*, Terj. Zainul Abidin, t.tp, Pustaka Imam Bonjol, 2017, hal. 56-58.

adalah penerimaan terhadap makna hakiki dari Sifat Khabariyyah Allah, dimana kedua metode lainnya menafikan makna hakiki tersebut.

D. Konsep *Muhkam-Mutasyâbih* Dalam Pembahasan *Asmâ' dan Sifat Allah*

Dalalah Al-Qur'an terbagi dua, ada yang *muhkam* dan ada yang *mutasyâbih*, sebagaimana firman Allah,

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرَى مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّسُوحُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

Dialah yang menurunkan Kitab (Al-Quran) kepadamu (Muhammad). Diantaranya ada ayat-ayat yang muhkamat, itulah pokok-pokok Kitab (Al-Qur'an) dan yang lain mutasyâbihât. Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, maka mereka mengikuti yang mutasyâbihât untuk mencari-cari fitnah dan untuk mencari-cari takwilnya, padahal tidak ada yang mengetahui takwilnya kecuali Allah. Dan orang-orang yang ilmunya mendalam berkata: "Kami beriman kepadanya (Al-Qur'an), semuanya itu dari sisi Tuhan kami". Tidak ada yang dapat mengambil pelajaran kecuali orang yang berakal. (Ali Imran/3: 7)

Makna *al-Muhkam* dan *al-Mutasyâbih* dijelaskan oleh para ulama dalam rangkuman as-Suyuthiy sebagai berikut:

1. *Al-Muhkam*

- a. Ayat yang diketahui maksudnya dengan langsung atau dengan Takwil.
- b. Ayat yang jelas maknanya.
- c. Ayat yang tidak mengandung kemungkinan makna yang lain kecuali satu makna.
- d. Ayat yang masuk akal maknanya.
- e. Ayat yang berdiri sendiri (darinya langsung bisa dipahami maksudnya).
- f. Ayat yang ketika diturunkan sudah diketahui maknanya.
- g. Ayat yang tidak diulang-ulang.
- h. Ayat yang menjelaskan tentang Faraid, Jinayah dan Ancaman.
- i. Ibnu Abbas mengatakan *al-Muhkam* adalah ayat yang menghapus (nasikh), halal-haram, batasan hukum, faraidh, yang diimani dan diamalkan.

- j. Mujahid mengatakan *al-Muhkam* adalah ayat yang menjelaskan tentang halal dan haram
2. *Al-Mutasyâbih*
- a. Ayat yang hanya Allah yang tahu seperti tentang terjadinya kiamat, keluarnya Dajjal dan huruf-huruf hijaiyyah yang menjadi *Fawâtiḥ as-Shuwâr*
 - b. Ayat yang tidak jelas maknanya
 - c. Ayat yang mengandung kemungkinan makna banyak
 - d. Ayat yang tidak masuk akal maknanya seperti, bilangan raka'at shalat dan pengkhususan puasa di bulan Ramadhan bukan Sya'ban
 - e. Ayat yang tidak bisa berdiri sendiri (dalam memahaminya membutuhkan dari yang lainnya)
 - f. Ayat yang tidak diketahui maknanya kecuali dengan Takwil (tidak bisa langsung dipahami saat turunnya ayat)
 - g. Yang lafaznya terulang
 - h. Ayat yang menjelaskan tentang kisah-kisah dan perumpamaan-perumpamaan
 - i. Riwayat dari Ibnu Abbas bahwa: *al-Mutasyâbihât* adalah yang *Mansukh* (dihapus), *Muqaddam-Mu`akkhar*, perumpamaan-perumpamaan, sumpah-sumpah, yang diimani tapi tidak diamalkan.
 - j. Riwayat dari Mujahid bahwa *al-Mutasyâbihât* adalah seluruh ayat yang berbicara selain halal dan haram³⁵

Az-Zarqani juga mengutip penjelasan berbagai ulama tentang *al-Muhkam* yaitu yang jelas *dalalah*-nya dan tidak di-*naskh*, yang diketahui maksudnya dengan langsung dan dengan takwil, dan yang tidak mengandung kemungkinan makna lain kecuali satu hanya satu makna. Sedangkan *al-Mutasyâbih* yaitu ayat-ayat Al-Qur'an yang samar *dalâlah*-nya, atau yang tidak bisa diketemukan *dalâlah*-nya oleh akal maupun *naql*, atau yang hanya Allah yang mengetahui maknanya dan atau yang mengandung kemungkinan banyak, yang terakhir ini menurutnya adalah sesuai pendapat Ibnu Abbas dan mayoritas ulama *ushûl*.³⁶ Ayat-ayat yang mengandung sifat *Khabariyyah* Allah termasuk ayat *Mutasyâbihât*.³⁷

³⁵ Abdurrahman as-Suyuthiy, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Kairo: ad-Dar al-Alamiyah, 2017, hal. 378-379. Abdur Rakhim Hassan, *Qawa'id at-Tafsir*, Jakarta: Yayasan Alumni Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an, 2020, hal. 51-52.

³⁶ Abdur Rakhim Hassan, *Qawa'id at-Tafsir*, Jakarta: Yayasan Alumni Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an, 2020, hal. 52- 53.

³⁷ Ahmad bin Taimiyah, *al-Iklîl fî al-Mutasyâbih wa at-Ta'wil*, t.tp: Dar al-Iman, t.th, hal. 45. Manna' Khalil Qathan, *Mabâhith fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Cairo: Maktabah Wahbah, t.th, hal. 207.

Adapun cara menyikapi ayat *Mutasyâbihât* ini kembali kepada firman Allah

وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّسُوحُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

padahal tidak ada yang mengetahui takwilnya kecuali Allah. Dan orang-orang yang ilmunya mendalam berkata: "Kami beriman kepadanya (Al-Qur'an), semuanya itu dari sisi Tuhan kami". Tidak ada yang dapat mengambil pelajaran kecuali orang yang berakal.... (Ali Imran/3: 7).

Para Ulama terbagi dua dalam memahaminya. Kelompok pertama yang menetapkan bahwa tiada yang mengetahui makna ayat *Mutasyâbihât* itu kecuali Allah. Dasarnya adalah bahwa huruf *waw* (و) sebelum kata *ar-râsikhûna* (الرَّاسِخُونَ) bermakna sebagai *waw al-isti'nâf* (وَإِذْ أَلْمَزْنَا ذَا قُنُودًا إِنَّهَا بِأَعْيُنِنَا وَإِلَىٰ عَرْشِ رَبِّنَا لَمُلْتًا) yang menjadikan penggalan setelahnya adalah kalimat baru. Adapun kelompok kedua memahami *waw* (و) sebelum kata *ar-râsikhûna* (الرَّاسِخُونَ) sebagai *waw al-'athaf* (وَإِذْ أَلْمَزْنَا ذَا قُنُودًا إِنَّهَا بِأَعْيُنِنَا وَإِلَىٰ عَرْشِ رَبِّنَا لَمُلْتًا) yang berfungsi menghubungkannya dengan penggalan berikutnya, sehingga maknanya menjadi “dan tidak ada yang mengetahui ayat *Mutasyâbihât* itu kecuali Allah dan *ar-râsikhûna* (orang yang mendalam ilmunya)”.³⁸ Pendapat kelompok pertama adalah dasar dari metode *Tafwîdh* sedangkan pendapat kelompok kedua adalah dasar dari metode Takwil dalam menjelaskan ayat *Mutasyâbihât*.

Perdebatan yang menjadi dasar perbedaan kedua metode ini adalah tentang apakah ada sesuatu dalam Al-Qur'an yang tidak diketahui takwilnya (penjelasannya) oleh umat Muhammad *shallallâhu 'alaihi wasallâm*? Sebagian ulama terutama dari kalangan *Mutakallimin* berpendapat bahwa seluruh Al-Qur'an wajib diketahui maknanya. Akan tetapi kebanyakan dari *Mufassirin* berpendapat bahwa ada sebagian dari Al-Qur'an yang memang tidak diketahui takwilnya kecuali oleh Allah, hal ini sesuai perkataan Ibnu Abbas: “Allah menurunkan Al-Qur'an dengan empat *wajh*; halal dan haram, *wajh* yang tidak seorang pun terhalang mengetahuinya, *wajh* yang hanya diketahui oleh orang arab, dan *wajh* takwil (penjelasan) yang hanya diketahui Allah.”³⁹

Az-Zarkasyi berkata: “Para pakar berbeda pendapat tentang teks *Mutasyâbihât* dalam ayat Al-Qur'an menjadi tiga kelompok. Pertama, kelompok yang berpendapat bahwa teks-teks tersebut tidak boleh

³⁸ Muhammad Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Tangerang: Lentera Hati, 2015, hal 216.

³⁹ Badruddin az-Zarkasyiy, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Kairo: Maktabah Dar at-Turats, 1984, hal. 74.

dita'wil, tetapi diberlakukan sesuai pengertian literalnya, dan kami tidak melakukan takwil apapun terhadapnya. Mereka adalah aliran musyabbihah. Kedua, kelompok yang berpandangan bahwa teks-teks tersebut boleh ditakwil, tetapi kami menghindar melakukannya serta menyucikan keyakinan kami dari menyerupakan dan menafikan. Kami berkeyakinan bahwa takwil terhadap ayat tersebut hanya Allah yang mengetahuinya. Mereka adalah aliran salaf. Ketiga, kelompok yang berpandangan bahwa teks-teks tersebut harus ditakwil, mereka mentakwilnya sesuai dengan kesempurnaan dan kesucian Allah. Mazhab yang pertama yaitu mazhab musyabbihah adalah pendapat yang batil. Sedangkan dua mazhab terakhir dinukil dari sahabat Nabi.”⁴⁰

As-Syaukani berkata: *"Teks-teks yang berkaitan dengan ushûl (pokok-pokok agama) seperti akidah, dasar-dasar agama dan sifat Allah SWT, para pakar berbeda pendapat mengenai ini menjadi 3 aliran. Pertama, kelompok yang berpendapat bahwa teks-teks tersebut tidak boleh ditakwil, tetapi diberlakukan sesuai pengertian literalnya, dan tidak boleh melakukan takwil apapun terhadapnya. Mereka adalah aliran musyabbihah. kedua, kelompok yang berpandangan bahwa teks-teks tersebut boleh ditakwil, tetapi kami menghindar melakukannya serta menyucikan keyakinan kami dari menyerupakan dan menafikan, karena firman Allah "tidak ada yang mengetahui takwilnya melainkan Allah". Ibnu Burhan berkata, ini adalah pendapat ulama salaf. Ketiga, kelompok yang berpandangan bahwa teks-teks tersebut harus dita'wil, mereka menakwilnya sesuai dengan kesempurnaan dan kesucian Allah. Ibnu Burhan berkata Mazhab yang pertama dari ketiga mazhab ini adalah pendapat yang batil. Sedangkan dua mazhab terakhir dinukil dari sahabat Nabi, bahkan mazhab ketiga ini diriwayatkan dari sayyidina Ali, Ibnu Mas'ud, Ibnu Abbas, dan Ummu Salamah.”⁴¹*

Adapun dalam metode *al-Itsbat* yang dimaksud ayat *Mutasyâbihât* adalah seluruh yang di-*naksh* Allah atau yang *mansukh* (dihapus), yang mana terbagi dua; yang dihapus Allah *zhâhir*-nya secara mutlak dan tidak ada artinya sama sekali yaitu apa yang disisipkan syaitan terhadap bacaan Al-Qur'an Nabi, berdasarkan firman Allah

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَمَّى آَلْفَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ . لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ

⁴⁰ Badruddin az-Zarkasyiy, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Kairo: Maktabah Dar at-Turats, 1984, hal. 78.

⁴¹ Muhammad Idrus Ramli, *Mazhab al-Asy'ari*, Surabaya: Khalista, 2009, hal. 216.

Dan Kami tidak mengutus sebelum kamu seorang rasul dan tidak (pula) seorang nabi sebelum engkau (Muhammad), melainkan apabila ia mempunyai sesuatu keinginan, setan pun memasukkan godaan-godaan kedalam keinginannya itu. Tetapi Allah menghilangkan apa yang dimasukkan setan itu. Dan Allah menguatkan ayat-ayat-Nya. Dan Allah Maha Mengetahui, Maha Bijaksana. Dia (Allah) ingin menjadikan godaan yang ditimbulkan setan itu sebagai cobaan bagi orang-orang yang dalam hatinya ada penyakit dan yang berhati kasar. Dan orang-orang yang zalim itu benar-benar dalam permusuhan yang jauh. (Al-Hajj/ 22: 52-53).

Yang kedua adalah ayat *muhtamal* (mengandung banyak makna), yaitu ayat yang dihapus/disingkirkan oleh ayat *Muhkam* makna yang terbayang padanya yang bukan dimaksudkan Allah, sebagaimana perkataan para *Salâf*, “ayat yang *mansûkh* adalah setiap yang *zhâhir* ditinggalkan *zhâhir* tersebut disebabkan bertentangan dengan yang *râjih*, seperti *takhsîs al-‘Âm* (pengkhususan dari yang umum) dan *taqyîd al-Mutlaq* (pengikatan dari yang mutlak).”⁴²

Adapun yang dimaksud ayat yang *Mutasyâbih* dalam firman Allah “*Dialah yang menurunkan Kitab (Al-Quran) kepadamu (Muhammad). Diantaranya ada ayat-ayat yang muhkamat, itulah pokok-pokok Kitab (Al-Qur’an) dan yang lain mutasyâbihât*” berada dalam pengertian yang terakhir ini, artinya seluruh ayat yang *Mutasyâbih* yang tertera dalam kitab Allah adalah ayat *Mutasyâbih* yang diturunkan Allah bukan yang disisipkan setan, dan bahwa yang dilarang dalam ayat itu adalah mengikuti ayat yang *Mutasyâbih* untuk mencari takwil dan mendatangkan fitnah, sedang mentadabburinya sendiri adalah dianjurkan dalam Al-Qur’an, sebagaimana firman Allah,

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْعَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا

Maka apakah mereka tidak memperhatikan Al Quran? Kalau kiranya Al Quran itu bukan dari sisi Allah, tentulah mereka mendapat pertentangan yang banyak di dalamnya. (An-Nisa/4: 82).

Dengan demikian ayat *Mutasyâbihât* harus tetap dijelaskan maknanya sebab tidak mungkin bisa mentadaburinya kalau tidak mengetahui maknanya. Oleh karena itu Ibn Taimiyah memisahkan pengertian takwil dalam ayat ini dengan pengertian tafsir. Bahwa yang dimaksud dengan takwil dalam ayat ini bukan bermakna menjelaskan/ menafsirkan akan tetapi yang dimaksud adalah perbuatan yang sama

⁴² Ahmad bin Taimiyah, *al-Iklîl fî al-Mutasyâbih wa at-Ta’wil*, t.tp: Dar al-Iman, t.th, hal. 10.

dengan perkataan, jika itu berupa *khobar*, maka takwilnya adalah penglihatan terhadap *khobar* tersebut, sebagaimana firman Allah,

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ

Tiadalah mereka menunggu-nunggu kecuali (terlaksananya kebenaran) Al Quran itu. Pada hari datangnya kebenaran pemberitaan Al Quran itu. (QS. Al-A'raf: 53).

Kemudian Ibn Taimiyah berkata: “Tidaklah dikatakan tentang ayat *Mutasyâbihât*, bahwa tidak ada yang mengetahui tafsirnya dan maknanya kecuali Allah, akan tetapi yang dikatakan adalah tidak ada yang mengetahui takwilnya kecuali Allah”.⁴³ Sehingga jika berkaitan dengan sifat Allah maka yang dilarang adalah mencari takwilnya yaitu hakikat dari sifat tersebut atau disebut dengan istilah *kaifiyah*,⁴⁴ contohnya *kaifiyah*/hakikat dari “tangan” Allah, adapun namanya dan makna *zhahir*-nya yang mana itu merupakan tangan anggota tubuh harus diterima untuk menjelaskan ayat tersebut, dengan mensucikan Allah dari keserupaan terhadap makhluk-Nya, karena kesamaan nama belum tentu sama dalam hakikat, sebagaimana firman Allah tentang buah-buah di surga yang sama namanya tetapi lain hakikatnya, Allah berfirman,

وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَنُوتُوا بِهِ مُتَشَبِهًا وَهُمْ فِيهَا أزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

Dan sampaikanlah kabar gembira kepada orang-orang yang beriman dan berbuat kebajikan, bahwa untuk mereka (disediakan) surga-surga yang mengalir dibawahnya sungai-sungai. Setiap kali mereka diberi rezeki buah-buahan dari surga, mereka berkata, "Inilah rezeki yang diberikan kepada kami dahulu". Mereka telah diberi (buah-buahan) yang serupa. Dan disana mereka (memperoleh) pasangan-pasangan yang suci. Mereka kekal di dalamnya. (Al-Baqarah/2: 25).

فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

Maka tak seorang pun mengetahui apa yang disembunyikan untuk mereka yaitu (bermacam-macam nikmat) yang menyenangkan hati,

⁴³ Ahmad bin Taimiyah, *al-Iklil fî al-Mutasyâbih wa at-Ta'wil*, t.tp: Dar al-Iman, t.th, hal. 12.

⁴⁴ Manna' Khalil Qathan, *Mabâhith fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Cairo: Maktabah Wahbah, t.th, hal. 207.

sebagai balasan terhadap apa yang mereka kerjakan. (As-Sajadah/32: 17).

Hal ini dikuatkan dengan perkataan Ibn Abbas bahwa “Tidak ada satupun benda yang ada didunia ini yang menjadi isi surga kecuali hanya nama-namanya saja.”

Sehingga dengan begitu tidak ada kebutuhan untuk memalingkan makna *zhâhir* lafaz tersebut kepada makna lain sebagaimana yang dilakukan oleh metode Takwil yang mengalihkan makna *zhâhir* ayat kepada makna lain yang dikandungnya, karena samanya nama belum tentu sama hakikat dan Allah melaknat orang yang merubah lafaz dari tempatnya sebagaimana perbuatan Ahli Kitab.⁴⁵

Ahl al-Itsbât juga membantah klaim bahwa para *Salâf* adalah pengguna metode *Tafwîdh*. Menurut mereka ini adalah kebohongan besar terhadap Nabi dan para Sahabat karena dianggap tidak mengetahui dan tidak menjelaskan Al-Qur’an yang mana itu merupakan amanah dari Allah. Menurut mereka justru para *Salâf* adalah pengguna metode *al-Itsbât*. Hal ini sebagaimana riwayat yang jelas dari Imam Malik ketika ditanya tentang *kaiiyah istiwa* Allah dalam surat Taha ayat 5, dia berkata, “*Istiwa’ itu ma’lum (diketahui maknanya), kaiiyahnya majhul (tidak ketahu), iman terhadapnya wajib, mempertanyakan tentang itu bid’ah.*” Berdasarkan riwayat ini maka yang tidak diketahui itu adalah *kaiiyah*-nya dan dilarang mempertanyakannya akan tetapi maknanya diterima. Dan banyak lagi riwayat dari para salaf dengan lafaz *bi lâ kaif* (tanpa *kaiiyah*) seperti ini⁴⁶.

Akan tetapi pemahaman ini kembali disanggah oleh pengguna metode *Tafwîdh*, bahwa yang dimaksud “*bi lâ kaif*” dalam berbagai riwayat *Salâf* adalah bukannya bermakna “tidak diketahui”, akan tetapi bermakna “tidak ada”, ini berdasarkan riwayat lain yang juga dari al-Imam Malik, dia berkata: “*Ar-Rahman ber-istiwa diatas ‘Arsy sebagaimana Dia menshifati diri-Nya, dan tidak dikatakan ‘kaif’, dan kaiiyah bagi-Nya marfu’ (tidak ada).*”⁴⁷ Artinya *kaiiyah* tidak layak bagi Allah karena yang memiliki *kaiiyah* hanyalah benda, sedangkan Allah bukanlah benda, sehingga makna *zhahir* lafaz tidak layak untuk Allah dan diserahkan maksudnya sepenuhnya kepada pengetahuan Allah, sebagaimana riwayat dari Ahmad ibn Hanbal: ”Kita beriman kepadanya,

⁴⁵ QS. al-Maidah: 13 & 41. Muhammad bin Shalih al-Utsaimin, *Talkhîs al-Hamaiyah*, Terj. Zainul Abidin, t.tp, Pustaka Imam Bonjol, 2017, hal. 16-17.

⁴⁶ Muhammad bin Shalih al-Utsaimin, *Talkhîs al-Hamaiyah*, Terj. Zainul Abidin, t.tp, Pustaka Imam Bonjol, 2017, hal.

⁴⁷ Abu Bakar bin Husain al-Baihaqiy, *al-Asmâ’ wa as-Shifât*, Cairo: Dar al-Hadits, 2002, hal. 411.

kita membenarkannya, dan tanpa *kaif* (bentuk/hakikat), dan tanpa makna”.⁴⁸ Jika hanya berhenti pada lafaz tanpa *kaif* maka ini bisa diartikan seperti halnya metode *al-Itsbât* yang mengakui sifat Allah punya *kaifiyah* hanya tidak diketahui, akan tetapi disini al-Imam Ahmad melanjutkan dengan “tanpa makna”. Yang berarti makna nya tidak boleh ditetapkan sama sekali, karena tidak ada yang tau maknanya kecuali Allah. Perkataan seperti ini juga terdapat dalam berbagai riwayat lain dan telah kami tampilkan diatas. Maka dengan ini tampaklah bahwa perbedaan antara metode *Tafwîdh* dengan metode *al-Itsbât* adalah tentang penetapan makna lafaz dari sifat *Khabariyyah* yang bersumber dari penetapan ada tidaknya *kaifiyah* bagi Allah.

E. *Haqîqah* dan *Majâz* dalam Al-Qur’an

Kalam adalah lafaz yang tersusun yang memberi faedah dengan bahasa arab, contohnya قَامَ زَيْدٌ (*Zaid telah berdiri*).⁴⁹ Para ulama *ushûl* menyebutkan bahwa lafaz yang terdapat dalam setiap kalam jika ditinjau dari segi penggunaannya maka terbagi menjadi dua jenis yaitu *Haqîqah* dan *Majâz*.

Haqîqah adalah lafaz yang dalam penggunaannya sesuai makna asal *lughât* (bahasa) seperti misalnya lafaz *as-shalâtu* (الصَّلَاةُ) digunakan untuk makna berdoa kebaikan dan *asad* (أَسَدٌ) digunakan untuk makna hewan buas, atau bisa juga lafaz yang digunakan dalam makna yang dijadikan istilah perbincangan meskipun telah keluar dari makna *lughât*, misalnya *as-shalâtu* (الصَّلَاةُ) digunakan untuk makna ibadah dengan tata cara tertentu oleh kelompok *fuqahâ*.⁵⁰ Defenisi lain, *Haqîqah* adalah kalimat yang pada mulanya digunakan dalam arti yang ditetapkan oleh para pengguna bahasa dan yang terlintas pertama kali dalam benak jika kata tersebut terucapkan.⁵¹

Sedangkan *Majâz* adalah suatu lafaz yang keluar dari makna asalnya secara *lughât* atau suatu lafaz yang digunakan untuk menunjukkan arti selain makna yang dibuat istilah dari perbincangan.⁵² Defenisi lain, *Majâz* adalah makna yang berbeda dengan makna *Haqîqah*

⁴⁸ Abdullah bn Ahmad bin Qudamah, *Dzâim at-Ta'wîl*, al-Iskandariyah: Dar al-Bashir, 2002, hal. 28

⁴⁹ Ahmad Zaini Dahlan, *Mukhtasar Jiddan*, Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 1304 H, hal. 11-12.

⁵⁰ Darul Azka, *et.al.*, *Syarh al-Waraqat: Penjelasan dan Tanya Jawab Ushul Fiqh*, Kediri: Santri Salaf Press, 2016, hal. 42-43.

⁵¹ Muhammad Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Tangerang: Lentera Hati, 2015, hal. 113.

⁵² Darul Azka, *et.al.*, *Syarh al-Waraqat: Penjelasan dan Tanya Jawab Ushul Fiqh*, Kediri: Santri Salaf Press, 2016, hal. 43-44.

karena adanya indikator yang mengalihkannya dari makna tersebut, misalnya perkataan “*saya mendengar singa berpidato,*” maka kata *singa* tidak lagi dipahami dalam arti binatang yang digelar *raja hutan*, akan tetapi maksudnya adalah *orator yang berapi-api dalam pidatonya*.⁵³

Tidak boleh memalingkan makna lafaz dari makna hakikinya menuju makna *majâzi* kecuali dengan dalil yang shahih yang menghalanginya dari penggunaan makna *Haqîqah*, dalil ini diistilahkan dalam ilmu *Bayân* sebagai *qarînah*. Adapun syarat sahnya penggunaan lafaz dalam *Majâz* adalah adanya keterkaitan antara makna *hakiki* dan *majâzi* seperti contohnya *singa* dengan *lelaki yang berani*, keterikatan ini dalam ilmu *Bayan* disebut ‘*alâqah*’.⁵⁴

Selanjutnya *Haqîqah* terbagi menjadi beberapa macam:

1. *Haqîqah Lughawiyah* (bahasa), yaitu makna yang sejak semula ditentukan oleh pengguna bahasa, misalnya kata *as-shalâtu* (الصَّلَاةُ) digunakan untuk makna *do’a*
2. *Haqîqah Syar’iah* (syari’at), makna lafaz yang dibuat oleh syariat misalnya kata *as-shalâtu* (الصَّلَاةُ) digunakan untuk makna perbuatan dan ucapan yang dimulai dengan takbir dan diakhiri dengan salam,⁵⁵ contoh lain adalah lafaz *Allah, zakat, shaum, ghanimah, shidaq/mahar*, dan lain-lain.
3. *Haqîqah ‘Urfiah* (pengertian sehari-hari), makna khusus tertentu yang tidak sepenuhnya sama dengan makna kebahasaan, karena ia menunjuk kepada sebagian makna kebahasaan, atau memberi makna yang lebih luas, misalnya kata *ulama* yang pada mulanya (secara bahasa) digunakan dalam arti *sekumpulan orang yang memiliki pengetahuan dalam bidang apapun*, lalu dipersempit dalam pemakaian sehari-hari dalam arti *pakar dalam bidang ilmu agama*.⁵⁶

Adapun *Majâz* juga terbagai kedalam beberapa macam:

1. *Majâz Ziyâdah* (penambahan), lafaz yang digunakan pada selain makna asalnya karena ‘*alâqah*’ berbentuk penambahan kalimat yang tidak memiliki arti tapi memiliki fungsi tertentu, contohnya huruf *kaf* yang sama artinya dengan *mitsl* pada firman Allah,

... لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

....*Tidak ada sesuatupun yang serupa dengan Dia, dan Dialah yang Maha Mendengar dan Melihat.* (Asy-Syura/42: 11).

⁵³ Muhammad Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal. 113.

⁵⁴ Muhammad bin Shalih al-Utsaimin, *al-Ushûl min ‘Ilm al-Ushûl*, Damam: Mu’assasah al-Syaikh Shalih al-Utsaimin al-Khairiyah, 1426 H, hal. 21.

⁵⁵ Muhammad bin Shalih al-Utsaimin, *al-Ushûl min ‘Ilm al-Ushûl*, ..., hal. 20.

⁵⁶ Muhammad Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, ..., hal. 115.

2. *Majâz Nuqshân* (pengurangan), lafaz yang digunakan pada selain makna asalnya karena 'alâqah berbentuk pengurangan kalimat, contohnya firman Allah,

وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ

Dan aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan), karena sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafsu yang diberi rahmat oleh Tuhanku. Sesungguhnya Tuhanku Maha Pengampun lagi Maha Penyanyang. (Yusuf/12: 53).

Dalam ayat ini ada pengurangan lafaz أَهْلٌ (penduduk), *qarînah* nya adalah tidak mungkin bertanya pada desa yang merupakan benda mati.

3. *Majâz Naql* (memindah), yaitu pemindahan makna oleh ahli *urf 'am* (umum) dari makna *lughah* menuju makna yang dipakai istilah oleh manusia umum. Contoh: Lafaz الْعَائِطُ secara *lughah* berarti "tanah yang rendah tempat buang kotoran," dipindah maknanya menuju arti "kotoran yang keluar dari manusia"
4. *Majâz Isti'ârah*, yaitu lafaz yang digunakan pada selain makna asalnya karena 'alâqah berbentuk keserupaan. Contohnya pada firman Allah,

فَأَنْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا أَتَبَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطَعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا

Maka keduanya berjalan; hingga tatkala keduanya sampai kepada penduduk suatu negeri, mereka minta dijamu kepada penduduk negeri itu, tetapi penduduk negeri itu tidak mau menjamu mereka, kemudian keduanya mendapatkan dalam negeri itu dinding rumah yang hampir roboh, maka Khidhr menegakkan dinding itu. Musa berkata: "Jikalau kamu mau, niscaya kamu mengambil upah untuk itu". (Al-Kahfi/18: 77).

Miringnya tembok yang akan roboh diserupakan dengan menghendaki roboh yang merupakan sifat makhluk hidup bukan untuk benda mati.⁵⁷

Tidak ada perbedaan tentang adanya *Haqîqah* dalam Al-Qur'an, akan tetapi kaum muslimin terbagi dua dalam menetapkan ada tidaknya *Majâz* dalam Al-Qur'an dan as-Sunnah. Jumhur ulama menetapkan

⁵⁷ Darul Azka, *et.al.*, *Syarh al-Waraqat: Penjelasan dan Tanya Jawab Ushul Fiqh*, Kediri: Santri Salaf Press, 2016, hal. 48-49.

adanya *Majâz* dalam Al-Qur'an dan as-Sunnah sedangkan sebagian lain menafikannya. Diantara yang menetapkan adanya *Majâz* dalam Al-Qur'an dan as-Sunnah adalah Ahmad ibn Hanbal, ad-Darimiy dan Ibn Qutaibah. Ahmad ibn Hanbal menjelaskan firman Allah,

إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبَّثُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا سَأَلْتَنِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا
الرُّعْبَ فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ

(Ingatlah), ketika Tuhanmu mewahyukan kepada para malaikat: "Sesungguhnya Aku bersama kamu, maka teguhkan (pendirian) orang-orang yang telah beriman". Kelak akan Aku jatuhkan rasa ketakutan ke dalam hati orang-orang kafir, maka penggallah kepala mereka dan pancunglah tiap-tiap ujung jari mereka. (Al-Anfal/8: 12)

Bahwa lafaz *inni ma'akum* (aku bersama kalian) dalam firman Allah ta'ala diatas dalam bentuk *Majâz Lughawi*.

Adapun ulama yang menafikannya diantaranya kelompok adz-Dzahiriyyah, Ibn al-Qash dari kalangan Syafi'iyah, Ibn Khawis al-Mindad dari kalangan Malikiyah, dan Ibn al-Qayyim yang paling keras penafiannya sampai menamai *Majâz* sebagai *Thâgut*, dia berkata: "sesungguhnya pembagian lafaz menjadi *Haqîqah* dan *Majâz* bukanlah pembagian yang sesuai syariat, akal maupun bahasa."⁵⁸

Adapun dalil dari kelompok yang menetapkan adalah:

1. *Majâz* digunakan orang arab sebelum turunnya Al-Qur'an walaupun belum dinamai *Majâz* ketika itu, dan Al-Qur'an diturunkan dengan bahasa Arab baik *mufradat*-nya maupun *uslûb*-nya sebagaimana firman Allah diawal surat Yusuf.
2. *Majâz* lebih informatif daripada *Haqîqah*, dan padanya terdapat kebaikan dan keindahan yang tidak terdapat dalam *Haqîqah*, jika *Majâz* dihilangkan dari Al-Qur'an maka hilanglah setengah kebaikan.
3. Semua jenis *Majâz* dan *'alâqah* - *'alâqah* nya ada dalam Al-Qur'an

Adapun dalil dari kelompok yang menafikan adalah:

1. Sesungguhnya pembagian antara *Haqîqah* dan *Majâz* berdasarkan situasi. Maka makna yang diberikan pada ucapan pertama adalah *Haqîqah* dan yang lainnya *Majâz*. Pertanyaannya dari mana asal penetapan bahwa posisi salah satu dari makna-makna tersebut mendahului yang lain, dan jika ada yang mengklaim bahwa masalahnya adalah sebaliknya, maka klaimnya juga dengan cara yang sama dengan metode itu.

⁵⁸ Abdurrahman as-Suyuthiy, *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Kairo: ad-Dar al-Alamiyah, 2017, hal. 443. Muhammad Ayyasy, *as-Shifât al-Khabariyyah 'Inda Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ'ah*. Cairo: al-Maktab al-Mishr al-Hadits, 2000, hal. 143-146.

2. *Majâz* diketahui dengan benarnya penafian, sebagai contoh orang yang mengatakan “*fulan adalah singa,*” maka sah jika mengucapkan “*fulan bukan singa,*” maka ini jika diterapkan pada Al-Qur’an berbahaya karena menjadi sah jika menafikan ayat yang dianggap *Majâz*, dan ini adalah bentuk pembatalan terhadap *nash* dan pedustaan terhadapnya, karena itu dikatakan ‘*Majâz adalah saudaranya kebohongan*’.
3. Kebutuhan suatu lafaz yang *mufrad* terhadap *qarînah* dalam rangka mengambil maknanya, akan melazimkan seluruh bahasa adalah *Majâz*
4. Terdapat lafaz yang digunakan untuk *Khaliq* dan juga Makhluk, jika *Haqîqah* dari lafaz-lafaz tersebut dipahami dari sisi sifat-sifat makhluk dan karakteristik mereka dan itu dinegasikan dari Allah, maka melazimkan menjadi *Majâz* untuk-Nya, dan Dia tidak akan bisa digambarkan dengan suatu sifat kesempurnaan apapun secara *Haqîqah*. Maka seluruh *Asma’ al-Husna* menjadi *Majâz*, menjadi *Haqîqah* bagi makhluk dan menjadi *Majâz* bagi Khaliq, dan ini merupakan perkataan yang paling batil dan bentuk pengingkaran yang paling besar.
5. Sesungguhnya pembicara tidak menyimpang dari *Haqîqah* kepada *Majâz* kecuali jika *Haqîqah* itu terasa susah baginya maka dia menggunakan *Majâz*, dan hal ini mustahil bagi Allah SWT.⁵⁹

Dalam pembahasan sifat *Khabariyyah* Allah pengguna metode Takwil adalah kelompok yang menetapkan adanya *Majâz* dalam Al-Qur’an, dan hal tersebutlah yang menjadi landasan atas penakwilan mereka. Sedangkan pengguna metode *al-Itbât* adalah kelompok yang menafikan adanya *Majâz* dalam Al-Qur’an, sehingga penakwilan yang dilakukan *ahlu takwil* dianggap sebagai *ilhâd* (penyelewegan terhadap sifat Allah).⁶⁰ Sedangkan bagi pengguna metode Takwil, menafikan *Majâz* yang berkonsekuensi atas penerimaan makna *Dzhâhir* Sifat *Khabariyyah* Allah seperti *Yad, Ain, Saq*, yang mana ini dilakukan pengguna metode *al-Itbât* merupakan bentuk *tasybîh* dan *tajsîm* yang tidak layak bagi Allah SWT. Dari sini maka jelaslah bahwa perbedaan antara metode Takwil dengan *al-Itbât* adalah penetapan ada tidaknya *Majâz* dalam Al-Qur’an.

Namun diantara pengguna metode *al-Itbât* sendiri ada yang menerima makna *majâzi* jika memenuhi empat hal yaitu:

⁵⁹ Muhammad Ayyasy, *as-Shifât al-Khabariyyah ‘Inda Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ’ah*. Cairo: al-Maktab al-Mishr al-Hadits, 2000, hal. 146-149.

⁶⁰ Muhammad bin Shalih al-Utsaimin, *Syarh al-‘Aqîdah al-Wâsithiyyah*, Jilid 1, Riyadh: Dar Ibn al-Jauzi, 1421 H, hal 1173-1174. Muhammad Ayyasy, *as-Shifât al-Khabariyyah ‘Inda Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ’ah*. hal. 145.

1. Dalil shahih yang memiliki konsekuensi memindahkan sebuah ucapan dari hakikatnya menuju *majâznya*.
2. Adanya kemungkinan lafaz memiliki makna *majâzi* yang diklaim dalam segi bahasa.
3. Adanya kemungkinan lafaz memiliki makna *majâzi* yang diklaim dalam konteks khusus tersebut, sehingga sebuah lafaz yang memiliki kemungkinan memiliki makna dalam setiap konteks; karena pertalian antara lafaz dan keadaan terkadang menolak makna yang mungkin dimiliki sebuah lafaz secara umum.
4. Dalil yang menerangkan bahwa maksud dan makna *majâzi* adalah apa yang dia klaim, karena boleh jadi bermakna lain, sehingga harus ada dalil yang menentukan.⁶¹

⁶¹ Muhammad bin Shalih al-Utsaimin, *Talkhîs al-Hamâiyah*, Terj. Zainul Abidin, t.tp, Pustaka Imam Bonjol, 2017, hal. 64-65

BAB III

TINJAUAN LAFAZ YAD DALAM AL-QUR'AN

A. Makna *Yad* Secara Bahasa

Al-yaddu (الْيَدُ) adalah penyebutan *yad* (يَدٌ) yang diringkankan¹. *Yad* bentuk jamaknya *aid* (أَيْدٍ) atau *ayâdin* (أَيْدٍ). Al-Jauhariy berkata asal kata *yad* adalah *yadyun* (يَدْيُنُ) dalam *fi'il*, dan jamaknya adalah *aid*. Sedangkan lafaz *ayâdin* adalah bentuk jamak dari *aid*, atau diistilahkan *jam'u al-jama'*.

Dalam *Lisân al-Arâb*, *al-yad* bermakna *al-kaffu* yaitu telapak tangan. Ibnu Ishaq berkata bahwa *al-yad* adalah dari ujung jari-jari sampai telapak tangan.² Begitupun ar-Raghib al-Ashfahaniy mengatakan *yad* asalnya bermakna *jârihah* (anggota tubuh), kemudian dia menerangkan bahwa lafaz *yad* juga digunakan untuk makna nikmat, kepunyaan dan kepemilikan, dan kekuatan, juga digunakan untuk mengungkapkan pertolongan, perlindungan, memberi dan menahan sesuatu.³

Hans Wehr menyebutkan bahwa *yad-aid-ayâdin* memiliki banyak makna yaitu tangan (*hand*), kaki depan (*foreleg*), tangkai/pergelangan (*handle*), kekuatan (*power*), pengendalian/kekuasaan (*control*), pengaruh

¹ Muhammad bin Ya'qub al-Fairuz Abadiy, *al-Qâmus al-Muhîth*, Beirut: Mu`assasah ar-Risalah, 1426 H, hal. 329.

² Ibnu Mandzur, *Lisân al-Arab*, jilid 15, Beirut: Dar as-Shadir, t.th., hal. 419.

³ ar-Raghib al-Ashfahaniy, *Mufradât Alfâzh Al-Qur'ân*, t.tp., t.p., t.th., hal. 889-891.

(*influence*), wewenang/otoritas (*authority*) bantuan (*assistance/aid*), pertolongan (*help*), milik (*possession*), benar-benar mengatur (*actual control*), manfaat (*benefit*), dan kemurahan hati (*favor*).⁴ Ibnu Jinniy berkata kebanyakan penggunaan kata *al-ayâdiy* untuk menerangkan nikmat bukan anggota tubuh.⁵

Lafaz *yad* dengan berbagai bentuk banyak tersebar dalam Al-Qur'an maupun as-Sunnah sebagaimana yang akan dijabarkan pada bab-bab setelah ini.

B. Ayat-Ayat yang Mengandung Lafaz *Yad* dalam Al-Qur'an Serta Maknanya

Dalam sub bab ini penulis akan menerangkan makna *yad* yang terkandung dalam Al-Qur'an dari semua ayat yang mengandung kata *yad* dengan berbagai bentuk perubahan kata, terkecuali pada kata *yad* yang dinisbatkan (disandarkan) kepada Allah, maknanya akan dijelaskan pada bab 4, sebab disanalah letak permasalahan yang akan diteliti pada tesis ini. Adapun tujuan pada sub bab ini adalah untuk mengetahui apa saja makna *yad* yang digunakan dalam Al-Qur'an sebagai acuan dalam meneliti makna *yad* yang disandarkan kepada Allah nantinya. Berikut adalah ayat-ayat yang mengandung lafaz *yad* dalam Al-Qur'an:

1. *Mufrad*

Ayat pertama yang mengandung lafaz *yad* dalam bentuk *mufrad* adalah surat Al-Baqarah/2: 237 sebagai berikut:

وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ الزَّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

Jika kamu menceraikan isteri-isterimu sebelum kamu bercampur dengan mereka, padahal sesungguhnya kamu sudah menentukan maharnya, maka bayarlah seperdua dari mahar yang telah kamu tentukan itu, kecuali jika isteri-isterimu itu memaafkan atau dimaafkan oleh orang yang memegang ikatan nikah, dan pemaafan kamu itu lebih dekat kepada takwa. Dan janganlah kamu melupakan keutamaan di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Melihat segala apa yang kamu kerjakan.

⁴ Hans Wehr, *A Dictionary Of Modern Written Arabic*, New York: Spoken Languages Services Inc, 1976, hal. 1105-1106.

⁵ Ibnu Mandzur, *Lisân al-Arab*, jilid 15, Beirut: Dar as-Shadir, t.th., hal. 419.

lafaz *yad* (يَدٌ) dalam ayat ini bermakna ‘kepunyaan dan kepemilikan’ (الْحَوْزُ وَالْمَلِكُ) dan ‘kendali’. Selain ayat ini terdapat 14 ayat lagi yang mengandung lafaz *yad* dalam bentuk *mufrad* dengan rincian sebagai berikut:

- a. Al-Baqarah/2: 249, lafaz *yad*/يَدٌ disini bermakna *jârihah* (anggota tubuh) yaitu ‘tangan’.
 - b. Ali ‘Imran/3: 26, lafaz *yad* dalam ayat ini disandarkan kepada Allah
 - c. Ali ‘Imran/3: 73, lafaz *yad* dalam ayat ini disandarkan kepada Allah
 - d. Al-Maidah/5: 28, lafaz, *yad*/يَدٌ dalam ayat ini bermakna *jârihah* (anggota tubuh) yaitu ‘tangan’. Lafaz *yad* disini terulang dua kali.
 - e. Al-Maidah/5: 64, lafaz *yad* dalam ayat ini disandarkan kepada Allah.
 - f. At-Taubah/9: 29, lafaz *yad*/يَدٌ dalam ayat ini bermakna *adz-dzul* الذُّلُّ yaitu ‘ketundukan dan kepatuhan’.
 - g. Al-Isra’/17: 29, ungkapan *al-yad al-maghûlah*/الْيَدُ الْمَغْلُوبَةُ dalam ayat ini yang artinya ‘tangan yang terbelenggu’ adalah *kinâyah* dari *al-imsâk wa al-bukhl*/الْإِمْسَاكُ وَالْبُخْلُ yaitu ‘menahan dan bakhil’.
 - h. Taha/20: 22, lafaz *yad*/يَدٌ dalam ayat ini bermakna *al-jârihah* (anggota tubuh) yaitu ‘tangan’.
 - i. Al-Mu’minun/23: 88, lafaz *yad* dalam ayat ini disandarkan kepada Allah.
 - j. An-Naml/27: 12, lafaz *yad*/يَدٌ dalam ayat ini bermakna *al-jârihah* (anggota tubuh) yaitu ‘tangan’.
 - k. Al-Qashash/28: 32, lafaz *yad*/يَدٌ dalam ayat ini bermakna *al-jârihah* (anggota tubuh) yaitu ‘tangan’.
 - l. Yasin/36: 83, lafaz *yad* dalam ayat ini disandarkan kepada Allah.
 - m. Al-Fath/48: 10, lafaz *yad* dalam ayat ini disandarkan kepada Allah.
 - n. Al-Mulk/67: 1, lafaz *yad* dalam ayat ini disandarkan kepada Allah
2. *Mutsanna*

Ayat pertama yang mengandung lafaz *yad* dalam dalam bentuk *muttsanna* adalah surat Al-Baqarah⁶/2: 66 sebagai berikut:

⁶ Abdurrahman as-Suyuthiy, *Tafsîr al-Jalâlain*, Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2011, hal. 30, 32, 36, 37, 63, 83 Muhammad bin Shalih al-‘Utsaimin, *Tafsîr al-Qur’ân al-Karîm: al-Fâtihah - al-Bâqarah* jilid 1, Damam: Dar Ibn al-Jauziy, t.th, hal. 221, 229-230, 253. ar-Raghib al-Ashfahaniy, *Mufradât Alfâzh Al-Qur’ân*, t.tp., t.p., t.th., hal. 889-891. Abdurrahman bin Nashir as-Sa’diy, *Taisîr al-Karîm ar-Rahmân fi Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Saudi: Dar as-Salam li an-Nasyr wa at-Tauzi’, 1422 H, hal. 52, 53. Muhammad bin Ali asy-Syaukaniy, *Fath al-Qadîr*, Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1428 H, hal. 77.

فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ

Maka Kami jadikan yang demikian itu peringatan bagi orang-orang dimasa itu, dan bagi mereka yang datang kemudian, serta menjadi pelajaran bagi orang-orang yang bertakwa.

Baina yadain/بَيْنَ يَدَيْنِ disini bermakna *al-'ashr wa az-zaman/العَصْرُ الزَّمَنُ* yaitu 'masa atau zaman'. Selain ayat ini terdapat 30 ayat lagi yang mengandung lafaz *yad* dalam bentuk *mutasanna* dengan rincian sebagai berikut:

- a. Al-Baqarah/2: 97, lafaz *baina yadain/بَيْنَ يَدَيْنِ* dalam ayat ini bermakna *al-qablu wa al-mutaqaddim/الْقَبْلُ وَالْمُتَقَدِّمُ* yaitu 'yang sebelumnya dan terdahulu'.
- b. Ali 'Imran⁷/3: 3, lafaz *baina yadain/بَيْنَ يَدَيْنِ* dalam ayat ini bermakna *al-qabl wa as-sabq/الْقَبْلُ وَالسَّبْقُ* yaitu 'yang sebelumnya dan terdahulu'.⁸
- c. Ali 'Imran/3: 50, lafaz *baina yadain/بَيْنَ يَدَيْنِ* dalam ayat ini bermakna *al-qabl wa as-sabq/الْقَبْلُ وَالسَّبْقُ* yaitu 'yang sebelumnya dan terdahulu'.
- d. Al-Maidah/5: 46, lafaz *baina yadain/بَيْنَ يَدَيْنِ* dalam ayat ini bermakna *al-qabl wa as-sabq/الْقَبْلُ وَالسَّبْقُ* yaitu 'yang sebelumnya dan terdahulu'. Lafaz *baina yadain* disini terulang sebanyak dua kali.
- e. Al-Maidah/5: 48, lafaz *baina yadain/بَيْنَ يَدَيْنِ* dalam ayat ini bermakna *al-qabl wa as-sabq/الْقَبْلُ وَالسَّبْقُ* yaitu 'yang sebelumnya dan terdahulu'.
- f. Al-Maidah/5: 64, lafaz *yadân* dalam ayat ini disandarkan kepada Allah.
- g. Al-An'am/6: 92, lafaz *baina yadain/بَيْنَ يَدَيْنِ* dalam ayat ini bermakna *al-qabl wa as-sabq/الْقَبْلُ وَالسَّبْقُ* yaitu 'yang sebelumnya dan terdahulu'.
- h. Al-A'raf/7: 57, lafaz *baina yadain/بَيْنَ يَدَيْنِ* dalam ayat ini bermakna *al-quddâm/الْقُدَامُ* yaitu 'sebelum'.
- i. Yunus/10: 37, lafaz *baina yadain/بَيْنَ يَدَيْنِ* dalam ayat ini bermakna *al-mutaqaddim/الْمُتَقَدِّمُ* yaitu 'yang terdahulu'.

⁷ Muhammad bin Shalih al-'Utsaimin, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm Sûrat Âli Imrân* jilid 1, Riyadh: Dar Ibn al-Jauziy, 1426 H, hal. 9, 292, 359, 497, .Abdurrahman as-Suyuthiy, *Tafsîr al-Jalâlain*, Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2011, hal. 93, 101, 142.

- j. Yusuf/12: 111, lafaz *baina yadain*/بَيْنَ يَدَيْنِ dalam ayat ini bermakna *al-qabl wa as-sabq*/الْقَبْلُ وَالسَّبْقُ yaitu ‘yang sebelumnya dan terdahulu’.
- k. Ar-Ra’d/13: 11, *baina yadain*/بَيْنَ يَدَيْنِ disini bermakna *al-quddâm/الْقُدَّامُ* yaitu ‘didepan/dihadapan’.
- l. Al-Kahfi/18: 57, lafaz *yadân*/يَدَانِ dalam ayat ini bermakna *an-nafs*/النَّفْسُ yaitu ‘diri sendiri’. Sedangkan *ma qoddamat al-yadân*/مَا قَدَّمَتِ الْيَدَانِ disini bermakna *al-kufri wa al-ma’âshiy wa adz-dzunûb*/الْكُفْرُ وَالْمَعَاصِي وَالذُّنُوبُ yaitu ‘kekufuran, maksiat-maksiat dan dosa-dosa’.
- m. Al-Hajj/22: 10, *ma qaddamat al-yadân*/مَا قَدَّمَتِ الْيَدَانِ dalam ayat ini bermakna *al-af’âl as-sayyi’ah min al-kufr wa al-ma’âshiy/الأَفْعَالُ السَّيِّئَاتُ مِنَ الْكُفْرِ وَالْمَعَاصِي* yaitu ‘perbuatan-perbuatan buruk berupa kekafiran dan kemaksiatan-kemaksiatan’.
- n. Al-Furqan/25: 27, lafaz *yadân*/يَدَانِ dalam ayat ini bermakna *jârihah* yaitu ‘tangan’, *al-’addhu* ‘ala al-yad/عَلَى الْيَدِ bermakna *an-nadmu wa at-tahassur/النَّدْمُ وَالتَّحَسُّرُ* yaitu ‘menyesal dan meratap’.
- o. Al-Furqan/25: 48, lafaz *baina yadain*/بَيْنَ يَدَيْنِ dalam ayat ini bermakna *al-quddâm/الْقُدَّامُ* yaitu ‘dihadapan/sebelum’.
- p. An-Naml/27: 63, lafaz *baina yadain*/بَيْنَ يَدَيْنِ dalam ayat ini bermakna *al-quddâm/الْقُدَّامُ* yaitu ‘dihadapan/sebelum’.
- q. Saba’/ 34: 12, lafaz *baina yadain*/بَيْنَ يَدَيْنِ dalam ayat ini bermakna *al-amâm/الْأَمَامُ* ‘didepan/dihadapan’.
- r. Saba’/ 34: 31, lafaz *baina yadain*/بَيْنَ يَدَيْنِ dalam ayat ini bermakna *al-mutaqaddim/الْمُتَقَدِّمُ* yaitu ‘yang mendahului/yang terdahulu’.
- s. Saba’/ 34: 46, lafaz *baina yadain*/بَيْنَ يَدَيْنِ dalam ayat ini bermakna *al-qabl/الْقَبْلُ* yaitu ‘sebelum’.
- t. Fathir/35: 31, lafaz *baina yadain*/بَيْنَ يَدَيْنِ dalam ayat ini bermakna *al-mutaqaddim/الْمُتَقَدِّمُ* yaitu ‘yang mendahului/yang terdahulu’.
- u. Sad/38: 75, lafaz *yadân* dalam ayat ini disandarkan kepada Allah.
- v. Fussilat/41: 42, lafaz *baina yadain*/بَيْنَ يَدَيْنِ dalam ayat ini bermakna *al-qabl /الْقَبْلُ* yaitu ‘sebelumnya’, sedangkan *al-bâthil min baina yadaihi*/الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ disini bermakna ‘pendustaan dari kitab-kitab sebelumnya terhadap Al-Qur’an’,⁹ makna lain بَيْنَ يَدَيْنِ adalah *mâ yukhbiru bihi/مَا يُخْبِرُ بِهِ* artinya ‘apa yang dia (Al-Qur’an) kabarkan’.

⁹Abdurrahman as-Suyuthiy, *Tafsîr al-Jalâlain*, Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2011, hal. 575.

- w. Al-Mujadalah/58: 12-13, lafaz *baina yadain*/بَيْنَ يَدَيْنِ dalam kedua ayat ini bermakna *al-qabl wa as-sabq*/الْقَبْلُ وَالسَّبْقُ yaitu ‘yang sebelumnya dan terdahulu’.
- x. Al-Ahqaf/46: 21, lafaz *baina yadain*/بَيْنَ يَدَيْنِ dalam ayat ini bermakna *al-qabl*/الْقَبْلُ yaitu ‘sebelumnya’.
- y. Al-Ahqaf/46: 30, lafaz *baina yadain*/بَيْنَ يَدَيْنِ dalam ayat ini bermakna *al-qabl wa al-mutaqaddim*/الْقَبْلُ وَالْمُتَقَدِّمُ yaitu ‘sebelumnya dan yang terdahulu’.
- z. Al-Hujurat/49: 1, lafaz *baina yadain* dalam ayat ini disandarkan kepada Allah.
- aa. As-Shaf/61: 6, lafaz *baina yadain*/بَيْنَ يَدَيْنِ dalam ayat ini bermakna *al-qabl*/الْقَبْلُ yaitu ‘sebelumnya dan terdahulu’.
- bb. Al-Jin/72: 27, lafaz *baina yadain*/بَيْنَ يَدَيْنِ dalam ayat ini bermakna *al-amâm*/الْأَمَامُ yaitu ‘didepan/dihadapan’.
- cc. An-Naba’/78: 40, lafaz *yadân*/يَدَانِ dalam ayat ini bermakna *an-nafs*/النَّفْسُ yaitu ‘diri sendiri’. *Qaddamat yadâhu*/قَدَّامَتِ يَدَاهُ/ disini bermakna *a’ mâluhû min khair wa syarr*/أَعْمَالُهُ مِنْ خَيْرٍ وَ شَرٍّ yaitu ‘amal-amal perbuatannya dari yang baik dan yang buruk’.
- dd. Al-Masad/111: 1, lafaz *yadân*/يَدَانِ dalam ayat ini bermakna *jârihah* (anggota tubuh) yaitu ‘kedua tangan’. Penyebutan *yadân* disini sebagai ungkapan dari perbuatan dan amal-amal (الْأَفْعَالُ) (وَالْأَعْمَالُ) Abu Lahab.

3. Jamak

Ayat pertama yang mengandung lafaz *yad* dalam dalam bentuk *mutasanna* adalah surat al-Baqarah/2: 79 sebagai berikut,

فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكُتُبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَيْشْتَرَوْا بِهِ تَمَتًّا
قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ

Maka kecelakaan yang besarlah bagi orang-orang yang menulis Al Kitab dengan tangan mereka sendiri, lalu dikatakannya; "Ini dari Allah", (dengan maksud) untuk memperoleh keuntungan yang sedikit dengan perbuatan itu. Maka kecelakaan yang besarlah bagi mereka, akibat apa yang ditulis oleh tangan mereka sendiri, dan kecelakaan yang besarlah bagi mereka, akibat apa yang mereka kerjakan.

Lafaz *aid*/أَيْدٍ dalam ayat ini bermakna *ikhtalaq*/اِخْتَلَقَ yaitu ‘membuat-buat/mengada-ngadakan sendiri’. Lafaz *aid* disini terulang dua kali. Selain ayat ini terdapat 59 ayat lagi yang mengandung lafaz *yad* dalam bentuk jamak dengan rincian sebagai berikut:

- a. Al-Baqarah/2: 95, lafaz *aid*/أَيْدٍ dalam ayat ini bermakna *al-anfus*/الْأَنْفُسُ yaitu ‘diri mereka sendiri’.¹⁰ *Qoddamat aidihim/ قَدَّمَتْ أَيْدِيَهُمْ* disini bermakna *al-kufru wa al-ma’âshiy wa adz-dzunûb*/الْكَفْرُ وَالْمَعَاصِي وَالذُّنُوبُ yaitu ‘kekufuran, maksiat-maksiat dan dosa-dosa’.
- b. Al-Baqarah/2: 195, lafaz *aid*/أَيْدٍ dalam ayat ini bermakna *al-anfus*/الْأَنْفُسُ yaitu ‘diri mereka sendiri’.
- c. Al-Baqarah/2: 255, lafaz *baina aid*/أَيْدٍ بَيْنَ dalam ayat ini bermakna *al-mustaqbal*/الْمُسْتَقْبَلُ yaitu ‘yang akan datang’.
- d. Ali ‘Imran/3: 182, lafaz *aid*/أَيْدٍ dalam ayat ini bermakna *al-anfus*/الْأَنْفُسُ yaitu ‘diri mereka sendiri’.
- e. An-Nisa/4: 43, lafaz *aid* (أَيْدٍ) dalam ayat ini bermakna *al-jârihah* (anggota tubuh) yaitu ‘tangan-tangan’.
- f. An-Nisa/4: 62, lafaz *aid*/أَيْدٍ dalam ayat ini bermakna *al-anfus*/الْأَنْفُسُ yaitu ‘diri mereka sendiri’.*Qoddamat aidihim/ قَدَّمَتْ أَيْدِيَهُمْ* disini bermakna *al-kufru wa al-ma’âshiy wa an-nifâq*/الْكَفْرُ وَالْمَعَاصِي وَالنِّفَاقُ yaitu ‘kekufuran, maksiat-maksiat dan kemunafikan.’
- g. An-Nisa/4: 77, lafaz *aid*/أَيْدٍ dalam ayat ini bermakna *al-qitâl*/الْقِتَالُ yaitu ‘peperangan’.
- h. An-Nisa/4: 91, lafaz *aid*/أَيْدٍ dalam ayat ini bermakna *al-idzâ’ wa al-qitâl*/الْإِذَاءُ وَالْقِتَالُ yaitu ‘gangguan/menyakiti’ dan memerangi.
- i. Al-Maidah/5: 6, lafaz *aid*/أَيْدٍ dalam ayat ini bermakna *jârihah*(anggota tubuh) yaitu ‘tangan’. Lafaz *aid* terulang dua kali.
- j. Al-Maidah/5: 11, lafaz *aid* (أَيْدٍ) dalam ayat ini bermakna *al-qatlu wa al-qitâl*/الْقَتْلُ وَالْقِتَالُ yaitu ‘pembunuhan dan peperangan’. Lafaz *aid* terulang dua kali.
- k. Al-Maidah/5: 33, lafaz *aid*/أَيْدٍ dalam ayat ini bermakna *jârihah*(anggota tubuh) yaitu ‘tangan’.
- l. Al-Maidah/5: 38, lafaz *aid*/أَيْدٍ dalam ayat ini bermakna *jârihah* (anggota tubuh) yaitu ‘tangan’.
- m. Al-Maidah/5: 64, lafaz *ghullat aidihim/ غُلَّتْ أَيْدِيَهُمْ* dalam ayat ini yang artinya ‘tangan yang terbelenggu’ adalah *kinâyah* dari *al-imsâk wa al-bukhl*/الْإِمْسَاكُ وَالْبُخْلُ/ yaitu ‘menahan dan bakhil’. Atau dalam penafsiran lain tangan hakiki yang terbelenggu bagi orang Yahudi sebagai doa dan laknat dari Allah.
- n. Al-Maidah/5: 94, lafaz *aid*/أَيْدٍ dalam ayat ini bermakna *jârihah* (anggota tubuh) yaitu ‘tangan’.

¹⁰ Muhammad bin Shalih al-‘Utsaimin, *Tafsîr al-Qur’ ân al-Karîm Sûrat Âli Imrân* jilid 1, Riyadh: Dar Ibn al-Jauziy, 1426 H, hal. 497.

- o. Al-An'am/6: 7, lafaz *aid*/أَيْدٍ dalam ayat ini bermakna *jârihah* (anggota tubuh) yaitu 'tangan'.
- p. Al-An'am/6: 93, lafaz *aid*/أَيْدٍ dalam ayat ini bermakna *jârihah*(anggota tubuh) yaitu 'tangan'.
- q. Al-A'raf/7: 17, lafaz *baina aid*/بَيْنَ أَيْدٍ dalam ayat ini bermakna *jihah al-quddâm*/جِهَةُ الْقَدَامِ yaitu 'arah depan'.
- r. Al-A'raf/7: 124, lafaz *aid*/أَيْدٍ dalam ayat ini bermakna *jârihah*(anggota tubuh) yaitu 'tangan'.
- s. Al-A'raf/7: 149, lafaz *aid*/أَيْدٍ dalam ayat ini bermakna 'perbuatan', *suqitha fi aidihim*/سُقِثَ فِي أَيِّدِيهِمْ merupakan ungkapan atas 'orang yang menyesal/الْمُنْحَسِرُ'.
- t. Al-A'raf/7: 195, lafaz *aid*/أَيْدٍ dalam ayat ini bermakna *al-quwwah almaujûdah lahum*/الْقُوَّةُ الْمَوْجُودَةُ لَهُمْ yaitu 'kekuatan yang ada pada mereka'.
- u. Al-Anfal/8: 51, lafaz *aid*/أَيْدٍ disini bermakna *al-af'âl al-ma'ashiy*/الْأَفْعَالُ الْمَعَاشِي yaitu 'perbuatan-perbuatan maksiat'.
- v. At-Taubah/9: 14, lafaz *aid*/أَيْدٍ dalam ayat ini bermakna *al-qatl wa al-`asr*/الْقَتْلُ وَالْأَسْرُ yaitu 'pembunuhan dan penyanderaan'.
- w. At-Taubah/9: 52, lafaz *aid*/أَيْدٍ dalam ayat ini bermakna *al-qatl wa al-qitâl*/الْقَتْلُ وَالْقِتَالُ yaitu 'pembunuhan dan peperangan'.
- x. At-Taubah/9: 67, lafaz *qabdhu al-aid* /الْقَبْضُ الْأَيْدِ dalam ayat ini bermakna *al-bukhl*/الْبُخْلُ yaitu 'kebakhilan/kekikiran'.
- y. Hud/11: 70, lafaz *aid*/أَيْدٍ dalam ayat ini bermakna *jârihah* yaitu 'tangan'.
- z. Yusuf/12: 31, lafaz *aid*/أَيْدٍ dalam ayat ini bermakna *jârihah* yaitu 'tangan'.
- aa. Yusuf/12: 50, lafaz *aid*/أَيْدٍ dalam ayat ini bermakna *jârihah* yaitu 'tangan'.
- bb. Ibrahim/14: 9, lafaz *aid*/أَيْدٍ dalam ayat ini bermakna *jârihah* yaitu 'tangan'.
- cc. Maryam/19: 64, lafaz *baina aid*/بَيْنَ أَيْدٍ dalam ayat ini bermakna *al-amâm au al-mustaqbalah*/الْأَمَامُ أَوْ الْمُسْتَقْبَلَةُ yaitu 'dihadapan atau dimasa depan'.
- dd. Taha/20: 71, lafaz *aid*/أَيْدٍ dalam ayat ini bermakna *jârihah* (anggota tubuh) yaitu 'tangan'.
- ee. Taha/20: 110, lafaz *baina aid*/بَيْنَ أَيْدٍ dalam ayat ini bermakna *al-amâm au al-mustaqbalah* yaitu 'yang dihadapan atau yang akan datang dari perkara hari kiamat dan akhirat'.
- ff. Al-Anbiya'/21: 28, lafaz *baina aid*/بَيْنَ أَيْدٍ dalam ayat ini bermakna *al-amâl* yaitu 'yang dimasa depan dari perkara urusan-urusan dan amal-amal'.

- gg. Al-Hajj/22: 76, *baina aid*/أَيْدٍ بَيْنَ dalam ayat ini bermakna *al-qâdim au at-taqdim*/التَّقْدِيمُ أَوْ الْقَادِمُ yaitu ‘yang akan datang atau yang sedang dikerjakan’.
- hh. An-Nur/24: 24, lafaz *aid*/أَيْدٍ dalam ayat ini bermakna *jârihah*(anggota tubuh) yaitu ‘tangan’.
- ii. As-Syu’ara’/26: 49, lafaz *aid*/أَيْدٍ dalam ayat ini bermakna *jârihah*(anggota tubuh) yaitu ‘tangan’.
- jj. Al-Qashash/28: 47, lafaz *aid*/أَيْدٍ dalam ayat ini bermakna *al-anfus*/الْأَنْفُسُ yaitu ‘diri mereka sendiri’.
- kk. Ar-Rum/30: 36, lafaz *aid*/أَيْدٍ dalam ayat ini bermakna *al-anfus*/الْأَنْفُسُ yaitu ‘diri mereka sendiri’.
- ll. Saba’/ 34: 9, lafaz *baina aid*/أَيْدٍ بَيْنَ dalam ayat ini bermakna *al-quddâm wa al-amâm*/الْقُدَّامُ وَالْأَمَامُ yaitu ‘dihadapan atau didepan’.
- mm. Yasin/36: 9, lafaz *baina aidin*/أَيْدٍ بَيْنَ dalam ayat ini bermakna *al-amâm*/الْأَمَامُ yaitu ‘didepan/ dihadapan’.
- nn. Yasin/36: 45, lafaz *baina aidin*/أَيْدٍ بَيْنَ dalam ayat ini memiliki banyak makna diantaranya *al-amâm*/الْأَمَامُ yang bermakna ‘dihadapan’. Kemudian *al-mâdhiyah*/الْمَاضِيَّةُ yang bermakna ‘yang telah lalu’, maksudnya dalam ayat ini adalah ‘dosa-dosa yang telah lalu’, dan *al-mustaqbalah*/الْمُسْتَقْبَلَةُ yang bermakna ‘yang akan datang’, maksudnya dalam ayat ini adalah ‘azab akhirat’.
- oo. Yasin/36: 65, lafaz *aid*/أَيْدٍ dalam ayat ini bermakna *jârihah*(anggota tubuh) yaitu ‘tangan’.
- pp. Yasin/36: 71, lafaz *aid* dalam ayat ini disandarkan kepada Allah.
- qq. Sad/38: 17, lafaz *aid*/أَيْدٍ dalam ayat ini bermakna *al-quwwah*/الْقُوَّةُ yaitu ‘kekuatan’.
- rr. Sad/38: 45, lafaz *al-aidiy*/الْأَيْدِي dalam ayat ini bermakna isyarat atas *al-quwwah al-maujûdah lahum*/لَهُمُ الْقُوَّةُ الْمَوْجُودَةُ yaitu ‘kekuatan (besar) yang ada pada mereka’.
- ss. Fussilat/41: 14, lafaz *baina aidin*//أَيْدٍ بَيْنَ dalam ayat ini bermakna *muqâbilan*/مُقَابِلًا yaitu ‘dihadapan’ atau *al-mutaqaddim*/الْمُتَقَدِّمُ yaitu ‘yang terdahulu’.
- tt. Fussilat/41: 25, lafaz *baina aidin*//أَيْدٍ بَيْنَ dalam ayat ini bermakna *al-amâm*/الْأَمَامُ yaitu ‘didepan/dihadapan’. *Ma baina aidihim*/مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ yang artinya *apa yang ada di hadapan mereka* disini maksudnya adalah ‘perkara dunia dan mengikuti syahwat’.
- uu. Asy-Syura/42: 30, lafaz *aid*/أَيْدٍ dalam ayat ini bermakna *al-anfus*/الْأَنْفُسُ yaitu ‘diri sendiri’, *ma katabt aidiikum*/مَا كَتَبْتُ أَيْدِيكُمْ dalam ayat ini berupa *adz-dunûb*/الذُّنُوبُ yaitu ‘dosa-dosa’.

- vv. Fussilat/41: 48, lafaz *aid*/أَيْدٍ dalam ayat ini bermakna *al-anfus*/الْأَنْفُسُ yaitu ‘diri sendiri’.
- ww. Al-Fath/48: 10, lafaz *aid*/أَيْدٍ dalam ayat ini bermakna *jârihah*(anggota tubuh) yaitu ‘tangan’.
- xx. Al-Fath/48: 20, lafaz *aid*/أَيْدٍ dalam ayat ini bermakna *al-qotlu wa al-qitâl*/الْقَتْلُ وَالْقِتَالُ yaitu ‘pembunuhan dan peperangan’.
- yy. Al-Fath/48: 24, lafaz *aid*/أَيْدٍ dalam ayat ini bermakna *al-qatlu wa al-qitâl*/الْقَاتِلُ وَالْقِتَالُ yaitu ‘pembunuhan dan peperangan’. Lafaz *aid* disini terulang dua kali.
- zz. Adz-Dzariyat/51: 47, lafaz *aid* dalam ayat ini disandarkan kepada Allah
- aaa. Al-Hadid/57: 12, lafaz *baina aid*/بَيْنَ أَيْدِيٍّ dalam ayat ini bermakna *al-amâm*/الْأَمَامُ yaitu ‘dihadapan/didepan’.
- bbb. Al-Hasyr/59: 2, lafaz *aid*/أَيْدٍ dalam ayat ini bermakna *jârihah*(anggota tubuh) yaitu ‘tangan’. Lafaz *aid* disini terulang dua kali.
- ccc. Al-Mumtahanah/60: 2, lafaz *aid*/أَيْدٍ dalam ayat ini bermakna *jârihah*(anggota tubuh) yaitu ‘tangan’. *Basth al-aid*/بَسَطُ الْأَيْدِيٍّ disini bermakna *al-qatl wa ad-dharb*/الْقَتْلُ وَالضَّرْبُ yaitu ‘pembunuhan dan penyiksaan’.
- ddd. Al-Mumtahanah/60: 12, lafaz *aid*/أَيْدٍ dalam ayat ini bermakna *jârihah*(anggota tubuh) yaitu ‘tangan’. *Baina aid*/بَيْنَ أَيْدِيٍّ disini adalah kiasan untuk hasil perbuatan yang dilakukan antara tangan dan kaki yang menghasilkan anak.
- eee. Al-Jumu’ah/62: 7, lafaz *aid*/أَيْدٍ dalam ayat ini bermakna *al-anfus*/الْأَنْفُسُ yaitu ‘diri mereka sendiri’, *qoddamat aidihim*/قَدَّمَتْ أَيْدِيَهُمْ disini bermakna *al-kufri wa al-ma’ashiy wa adz-dzunûb*/الْكُفْرُ وَالْمَعَاصِي وَالذُّنُوبُ yaitu ‘kekufuran, maksiat-maksiat dan dosa-dosa’.
- fff. At-Tahrim/66: 8, lafaz *baina aidin*/بَيْنَ أَيْدِيٍّ dalam ayat ini bermakna *al-amâm*/الْأَمَامُ yaitu ‘didepan/dihadapan’.
- ggg. ‘Abasa/80: 15, lafaz *aid*/أَيْدٍ dalam ayat ini bermakna *jârihah*(anggota tubuh) yaitu ‘tangan’.¹¹

¹¹ Berikut adalah referensi makna ayat dari surat an-nisa sampai surat al-Masad: Abdurrahman as-Suyuthiy, *Tafsîr al-Jalâlain*, Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2011, hal. 142, 147, 150, 175, 180-184, 213, 230, 236, 257, 305, 314, 316, 322, 324, 331, 360, 382, 393, 398, 401, 405, 419, 428, 444, 457, 459, 465, 473, 478, 486, 533, 534, 538, 546, 558, 561, 582, 583, 575, 591, 611, 660, 665, 668, 672, 676, 678, 688. 705, 721, 760. Muhammad bin Ali asy-Syaukaniy, *Fath al-Qadîr*, Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1428 H, hal. 318. 357-360, 409, 434, 467, 480, 625, 741, 866, 923, 956, 975, 1004, 1189, 1230, 1259, 1267, 1367, 1369, 1384-1385, 1473, 1482, 1578, 1665. ar-Raghib al-Ashfahaniy, *Mufradât Alfâzh Al-Qur’ân*, t.tp., t.p., t.th., hal. 889-891. Abdurrahman bin Nashir as-Sa’diy, *Taisîr al-Karîm ar-Rahmân fi Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Saudi: Dar as-Salam li an-Nasyr wa at-

Dari uraian diatas penulis menemukan bahwa lafaz *yad* didalam Al-Qur'an terulang sebanyak 113 kali, dan terdapat dalam 103 ayat, dengan berbagai bentuk yaitu *mufrad* (tunggal) sebanyak 16 kali, *mitsanna* (ganda) sebanyak 33 kali, dan jamak (majemuk) sebanyak 64 kali. Dari segi pengambilan makna, lafaz *yad* dalam Al-Qur'an ada yang bisa dimaknai dari dirinya sendiri, yaitu yang lafaz *yad* nya memiliki arti yang berdiri sendiri, dan ada juga yang tidak bisa dimaknai dengan dirinya sendiri melainkan merupakan satu rangkaian dengan kata lain dalam bentuk *mudhaf wa mudhaf ilaih* yaitu kata '*baina yadain*'¹² yang secara umum bermakna *di depan* atau *di hadapan*, seperti contohnya firman Allah surat al-An'am/6: 92,

Tauzi', 1422 H, hal. 295, 368, 376, 388, 392, 444, 458, 462, 471, 530, 559, 579, 587, 592, 608, 693, 835, 840, 880, 937, 1013, 1017. Muhammad bin Shalih al-'Utsaimin, *Tafsir al-Qur' an al-Karim Surat an-Nisâ`* jilid 1, Riyadh: Dar Ibn al-Jauziy, 1430 H, hal. 359, 467, 542. Muhammad bin Shalih al-'Utsaimin, *Tafsir al-Qur' an al-Karim Surat an-Nisâ`* jilid 2, Riyadh: Dar Ibn al-Jauziy, 1430 H, hal. 65. Muhammad bin Shalih al-'Utsaimin, *Tafsir al-Qur' an al-Karim Surat al-Ma'idah* jilid 1, Riyadh: Dar Ibn al-Jauziy, 1432 H, hal. 88, 164-165, 288, 321, 347, 458. Muhammad bin Shalih al-'Utsaimin, *Tafsir al-Qur' an al-Karim Surat al-Ma'idah* jilid 2, Riyadh: Dar Ibn al-Jauziy, 1432 H, hal. 378. Muhammad bin Shalih al-'Utsaimin, *Tafsir al-Qur' an al-Karim Surat an-Nûr*, Saudi: Mu`assasah asy-Syaikh Muhammad bin Shalih al-Utsaimin al-Khairiyah, 1436 H, hal. 134. Muhammad bin Shalih al-'Utsaimin, *Tafsir al-Qur' an al-Karim Surat al-Furqân*, Saudi: Mu`assasah asy-Syaikh Muhammad bin Shalih al-Utsaimin al-Khairiyah, 1436 H, hal. 93. Muhammad bin Shalih al-'Utsaimin, *Tafsir al-Qur' an al-Karim Surat an-Naml*, Saudi: Mu`assasah asy-Syaikh Muhammad bin Shalih al-Utsaimin al-Khairiyah, 1436 H, hal. 76, 373. Muhammad bin Shalih al-'Utsaimin, *Tafsir al-Qur' an al-Karim Surat an-Qashash*, Saudi: Mu`assasah asy-Syaikh Muhammad bin Shalih al-Utsaimin al-Khairiyah, 1436 H, hal. 153, 222. Muhammad bin Shalih al-'Utsaimin, *Tafsir al-Qur' an al-Karim Surat ar-Rûm*, Saudi: Mu`assasah asy-Syaikh Muhammad bin Shalih al-Utsaimin al-Khairiyah, 1436 H, hal. 214. Muhammad bin Shalih al-'Utsaimin, *Tafsir al-Qur' an al-Karim Surat Saba`*, Saudi: Mu`assasah asy-Syaikh Muhammad bin Shalih al-Utsaimin al-Khairiyah, 1436 H, hal. 79, 104, 202. Muhammad bin Shalih al-'Utsaimin, *Tafsir al-Qur' an al-Karim Surat Fâthir*, Saudi: Mu`assasah asy-Syaikh Muhammad bin Shalih al-Utsaimin al-Khairiyah, 1436 H, hal. 219. Muhammad bin Shalih al-'Utsaimin, *Tafsir al-Qur' an al-Karim Surat Yâsin*, t.tp.: Dar ats-Tsurayya li an-Nasyr, t.th., hal. 29, 158-160. Muhammad bin Shalih al-'Utsaimin, *Tafsir al-Qur' an al-Karim Surat Fushilat*, Saudi: Mu`assasah asy-Syaikh Muhammad bin Shalih al-Utsaimin al-Khairiyah, 1437 H, hal. 89, 245. Muhammad bin Shalih al-'Utsaimin, *Tafsir al-Qur' an al-Karim Surat asy-Syurâ*, Saudi: Mu`assasah asy-Syaikh Muhammad bin Shalih al-Utsaimin al-Khairiyah, 1437 H, hal. 250-251, 332. Muhammad bin Shalih al-'Utsaimin, *Tafsir al-Qur' an al-Karim Surat al-Hujurât - al-Hadîd*, Riyadh: Dar ats-Tsurayya li an-Nasyr, 1425 H, hal. 386. Muhammad bin Shalih al-'Utsaimin, *Tafsir Juz`u` Amma*, Riyadh.: Dar ats-Tsurayya li an-Nasyr, 1423 H, hal. 61-62

¹² Hanya satu dalam rangkain ini yang bisa dimaknai dari lafaz *yad* nya sendiri yaitu surat al-Mumtahanah ayat ke 12.

وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مَبَارَكٌ مُصَدِّقٌ لِّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِمْ وَهُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ

Dan ini (Al Quran) adalah kitab yang telah Kami turunkan yang diberkahi; membenarkan kitab-kitab yang (diturunkan) sebelumnya dan agar kamu memberi peringatan kepada (penduduk) Ummul Qura (Mekah) dan orang-orang yang di luar lingkungannya. Orang-orang yang beriman kepada adanya kehidupan akhirat tentu beriman kepadanya (Al Quran) dan mereka selalu memelihara shalatnya.

Lafaz *baina yadain* disini disandarkan kepada Al-Qur'an, yang jika diartikan secara harfiah maka akan sulit dipahami maknanya karena artinya menjadi kitab Al-Qur'an diturunkan untuk membenarkan yang diantara kedua 'tangannya' (Al-Qur'an). Bagaimana memahami Al-Qur'an punya dua tangan? sementara dia adalah kalam Allah. Ini adalah makna yang mustahil. Karena itu lafaz *baina yadain* adalah dua kata yang tidak bisa dipisah dan memiliki makna yang satu. Dalam ayat diatas diartikan dengan *al-qabl wa as-sabq* (yang sebelumnya dan terdahulu), yaitu kitab Taurat dan Injil yang diturunkan sebelum Al-Qur'an. Sehingga maknanya bisa dipahami bahwa Al-Qur'an datang untuk membenarkan kitab Taurat dan Injil yang telah diturunkan sebelumnya. Lafaz rangkaian ini terulang sebanyak 39 kali dalam Al-Qur'an dengan dua bentuk yaitu *mutsanna* sebanyak 26 kali dan jamak sebanyak 13 kali.

Adapun lafaz *yad* yang disandarkan kepada Allah terulang 11 kali dalam Al-Qur'an dan terdapat pada 10 ayat, dengan ayat pertamanya adalah surat Ali 'Imran/3: 26,

قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمَلِكِ نُورِي الْمَلِكِ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمَلِكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُدِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

Katakanlah: 'Wahai Tuhan Yang mempunyai kerajaan, Engkau berikan kerajaan kepada orang yang Engkau kehendaki dan Engkau cabut kerajaan dari orang yang Engkau kehendaki. Engkau muliakan orang yang Engkau kehendaki dan Engkau hinakan orang yang Engkau kehendaki. Di tangan Engkaulah segala kebajikan. Sesungguhnya Engkau Maha Kuasa atas segala sesuatu.'

Lafaz *yad* yang disandarkan kepada Allah juga terdiri dari 3 bentuk yaitu *mufrad*, *mutsanna* dan jamak, dengan penyandaran kepada lafaz Allah langsung seperti kata *yadullah* dalam surat al-Maidah/5: 64,

atau disandarakan kepada *dhamir* yang kembali kepada Allah seperti kata *biyadika* dalam ayat diatas.

Penulis juga menemukan bahwa lafaz *yad* ada yang bisa diterjemahkan dengan arti harfiahnya yaitu ‘tangan anggota tubuh’, seperti lafaz *yad* dalam surat al-Maidah/5: 33 berikut,

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَهُمْ فِي
الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ

Sesungguhnya pembalasan terhadap orang-orang yang memerangi Allah dan Rasul-Nya dan membuat kerusakan di muka bumi, hanyalah mereka dibunuh atau disalib, atau dipotong tangan dan kaki mereka dengan bertimbal balik, atau dibuang dari negeri (tempat mereka didunia, dan di akhirat mereka beroleh siksaan yang besar.

Kemudian ada juga yang bisa diterjemahkan dengan makna harfiahnya akan tetapi berfungsi sebagai istilah atau suatu ungkapan untuk makna lain, seperti dalam surat al-Baqarah/2: 95 berikut,

وَلَنْ يَتَمَنَّوهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْت أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ

Dan sekali-kali mereka tidak akan menginginkan kematian itu selamanya, karena kesalahan-kesalahan yang telah diperbuat oleh tangan mereka (sendiri), dan Allah Maha Mengetahui siapa orang-orang yang aniaya.

Ayat ini menceritakan tentang tantangan Allah kepada orang-orang Yahudi untuk mengharapkan kematian karena mereka menyatakan bahwa mereka pasti akan diberikan kebaikan oleh Allah saat di akhirat nanti, akan tetapi Allah Yang Maha Mengetahui sudah tahu isi hati mereka, bahwa mereka tidak akan pernah menginginkan kematian itu selamanya, disebabkan apa yang telah mereka perbuat yaitu kekufuran maksiat-maksiat dan dosa-dosa. Perbuatan-perbuatan buruk mereka itu diungkapkan oleh Al-Qur’an dengan kalimat *mâ qaddamat aidihim*.

Aid yang merupakan bentuk jamak dari *yad* dalam ayat ini bisa diterjemahkan dengan kata ‘tangan’, sehingga secara harfiah menjadi ‘apa yang telah disajikan tangan-tangan mereka’, akan tetapi kata ‘tangan-tangan mereka’ disini hanya berfungsi sebagai ungkapan atau istilah yang mewakili ‘diri-diri mereka’ (*al-anfus*), sebab perbuatan-perbuatan buruk orang Yahudi tidak hanya berasal dari tangan-tangan mereka saja melainkan dari lidah atau ucapan, kaki, mata, pikiran dan hati mereka juga, yang mana ini sudah Allah ungkapkan dalam banyak

ayat di Al-Qur'an. Jadi lafaz *aid* disini bisa diterjemahkan dengan harfiahnya yaitu 'tangan', akan tetapi maknanya adalah *al-anfus* (diri-diri mereka sendiri).

Dan terakhir ada lafaz *yad* yang tidak bisa diterjemahkan dengan makna harfiahnya sama sekali sebab tidak akan memberikan makna yang benar, dan jika tetap diterjemahkan dengan makna harfiahnya justru membuat ayat tidak bisa dipahami dan dapat menimbulkan gagal paham, seperti contoh lafaz *baina yadain* yang telah dijelaskan sebelum ini.

Berikut adalah makna-makna yang digunakan atas lafaz *yad* selain yang disandarkan kepada Allah yang penulis temukan dalam al-Qur'an:

1. Perbuatan mengada-ada
2. Diri sendiri
3. Kepunyaan dan kepemilikan
4. Tangan anggota tubuh
5. Peperangan dan pembunuhan
6. Gangguan dan menyakiti
7. Perbuatan-perbuatan dosa, maksiat, dan kekufuran
8. Kekuatan
9. Pembunuhan dan penyanderaan
10. Ketundukan dan kepatuhan
11. Kebakhilan dan kekikiran¹³
12. Menyesal dan meratap¹⁴

Dan untuk makna yang digunakan dalam kata rangkaian *baina yadain* atau *baina aidin* adalah sebagai berikut:

1. Masa atau zaman
2. Yang sebelumnya dan terdahulu
3. Arah depan
4. Dihadapan atau di masa yang akan datang
5. Dimasa yang akan datang dari perkara hari kiamat
6. Dimasa yang akan datang dari perkara atau urusan amal
7. Yang akan atau sedang dikerjakan
8. Didepan
9. Yang mendahului
10. Yang telah lalu
11. Perkara dunia dan syahwat
12. Yang telah dikabarkan
13. Kinayah atas perbuatan yang menghasilkan anak

¹³ Ketika dibersamai dengan kata *qabdh* dan *maghlul*.

¹⁴ Ketika didahului kata *al-'addhu 'ala*.

C. Hadis-Hadis Yang Memuat Lafaz *Yad*

Sub bab ini menerangkan tentang hadis-hadis Nabi *shallalâhu ‘alaihi wasallâm* yang ternyata juga banyak memuat lafaz *yad*, baik itu yang disandarkan kepada Allah maupun yang tidak disandarkan kepada Allah, yang mana akan menguatkan makna yang terdapat dalam Al-Qur’an. Sebab makna-makna *yad* yang terdapat dalam al-Qur’an ternyata sebagiannya penulis temukan dipakai juga dalam lafaz-lafaz hadis-hadis Nabi Muhammad *shallalâhu ‘alaihi wasallâm*. Diantaranya adalah makna literal *yad* yang merupakan tangan anggota tubuh terdapat dalam hadis berikut,

قَالَ: "إِنِّي عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، قَالَ: أَخَذَ بِيَدِي النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ: "يَا مُعَاذُ، قُلْتُ: لَبَيْكَ، دُبِّرْ كُلَّ صَلَاتِكَ؟" أَجِبْتُ، قُلْتُ: وَأَنَا وَاللَّهِ أَجِبْتُ، قَالَ: "أَلَا أَعْلَمُكَ كَلِمَاتٍ تَقُوهَا فِي قُلْتُ: نَعَمْ، قَالَ: "قُلْ أَللَّهُمَّ أَعِنِّي عَلَى ذِكْرِكَ وَشُكْرِكَ وَحُسْنِ عِبَادَتِكَ".

Dari Mu'adz bin Jabal dia berkata, Nabi shallalâhu ‘alaihi wasallâm memegang tanganku lalu berkata, “Wahai Mu’adz!” Aku jawab, “Ya, aku wahai Rasul”, beliau berkata, “Aku mencintaimu”, Aku jawab, “Demi Allah aku juga mencintaimu”. Beliau bersabda lagi, “Maukah aku ajarkan kamu do’a yang dapat kamu baca setiap selesai shalat?” Aku jawab, “ya”, beliau bersabda, “Bacalah allâhumma a’inni ‘alâ dzikrika wa syukrika wa husni ‘ibâdatik (ya Allah tolonglah aku untuk berdzikir kepada-Mu, bersyukur kepada-Mu, dan membaguskan ibadah kepada-Mu)”. (HR. al-Bukhari dalam al-Adab al-Mufrad No. 693)¹⁵

Dalam hadits diatas kata *yad* tidak bisa dimaknai lain kecuali tangan anggota tubuh. Lafaz *yad* dengan makna yang sama juga terdapat pada hadits-hadits yang menjelaskan tentang tata cara wudhu Nabi *shallalâhu ‘alaihi wasallâm*, riwayat-riwayat tersebut banyak tersebar dan juga terdapat dalam kitab-kitab fiqih, yang mana semuanya menunjang pembahasan serupa yaitu tentang wudhu di Al-Qur’an tepatnya di surat an-Nisa/4: 43, dan al-Maidah/5:6, dengan lafaz *yad* yang dimaknai sama yaitu ‘tangan yang merupakan anggota tubuh’.

Lafaz *yad* dengan makna tangan anggota tubuh juga terdapat dalam hadits riwayat Muslim dan juga dinukil dalam *al-Arbai’n an-Nawawiyah* tentang orang yang berdo’a menengadahkan kedua tangannya ke langit

¹⁵ Muhammad bin Isma’il al-Bukhari, *al-Adab al-Mufrad*, Cairo: Dar as-Salam, 1439 H, hal. 183.

akan tetapi dia suka memakan yang haram sehingga doanya tidak dikabulkan.¹⁶ Dalam hadits ini lafaz *yad* berbentuk *mutsanna*.

Kemudian selain memuat makna literal, diantara hadis-hadis Nabi *shallalâhu ‘alaihi wasallâm* juga ada yang memuat makna lain seperti *yad* yang bermakna *perbuatan*, yaitu yang terdapat dalam hadits riwayat Muslim sebagai berikut,

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أضعفُ الإِيمَانِ

Dari Abu Sa’id al Khudriy radhiyallâhu ‘anhu dia berkata: “Aku mendengar Rasulullah shallalâhu ‘alaihi wasallâm bersabda: Barangsiapa diantara kalian melihat kemungkaran maka hendaklah dia menrubah dengan tangannya, jika tidak mampu maka denan lisannya, jika tidak mampu maka dengan hatinya, dan itu merupakan selemah-lemahnya iman”. (HR. Muslim No. 49).¹⁷

‘Alwi Abu Bakar Muhammad al-Qaf mengartikan lafaz *lisan* disini dengan makna *perkataan*, dan *yad* dengan makna *perbuatan*.¹⁸ Makna ini mendukung makna *aid* dalam firman Allah surat al-Anfal/8: 51 yang juga bermakna *perbuatan*, hanya saja dalam ayat ini perbuatan yang dimaksud adalah perbuatan-perbuatan maksiat, berbeda dengan hadis diatas yang justru bermakna perbuatan baik, karena mencegah kemungkaran.

Makna lain dari lafaz *yad* yaitu bermakna *memberi* dan *menerima* yaitu terdapat dalam hadits Bukhari,

عَنْ حَكِيمِ بْنِ حِزَامٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: أَيْدُ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِنَ أَيْدِ السُّفْلَى وَابْدَأْ بِمَنْ تَعُولُ، وَخَيْرُ الصَّدَقَةِ عَنْ ظَهْرِ غَنَى، وَمَنْ يَسْتَعْفِفْ يُعِفَّهُ اللَّهُ، وَمَنْ يَسْتَغْنِ يُغْنِهِ اللَّهُ

Dari Hakim bin Hizam radhiyallâhu ‘anhu, dari Nabi shallalâhu ‘alaihi wasallâm, dia berkata: “Tangan yang diatas lebih baik daripada tangan yang dibawah, dan mulailah dari orang yang menjadi tanggunganmu, dan sebaik-baik sedekah dari orang yang tidak membutuhkan, dan

¹⁶ Yahya bin Syaraf an-Nawawiy, *Syarh al-Arba’in an-Nawawiyah*, Surabaya: Maktabah Imam, t.th., hal. 39.

¹⁷ Muslim bin al-Hajjaj an-Naisaburiy, *Shahîh Muslîm*, Cairo: ad-Dar al-‘Alamiyah Li an-Nasyr wa at-Tajlid, 1437 H, hal. 48.

¹⁸ ‘Alwi Abu Bakar Muhammad al-Qaf, *al-Bayân fî Syarh al-Arba’in an-Nawawiyah*, Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 1433 H, hal 89.

barangsiapa yang menjaga kehormatannya maka Allah akan menjaganya, barangsiapa yang merasa cukup maka Allah akan mencukupkannya”. (HR. al-Bukhari No. 1427)¹⁹

Makna *al-yad al-'ulya* disini adalah memberi sedangkan makna *al-yad as-sufila* adalah yang menerima. Makna ini mendukung salah satu makna *yad* yang terdapat dalam al-Qur'an yaitu jika *yad* disandingkan dengan kata tertentu maka bisa bermakna pemberian baik itu menahan pemberian yang berarti bakhil seperti dalam surat al-Isra'/17: 29,

وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا

Dan janganlah kamu jadikan tanganmu terbelenggu pada lehermu dan janganlah kamu terlalu mengulurkannya karena itu kamu menjadi tercela dan menyesal.

ungkapan *al-yad al-maghulah/ اليد المغلولة* dalam ayat ini adalah kinayah dari *al-imsak wa al-bukhl/ الإمساك والبخل* yaitu 'menahan dan bakhil'. Atau pun bisa bermakna meluaskan pemberian seperti pernyataan Allah dalam surat al-Maidah/5: 64.

Selanjutnya bentuk *baina yadain* yang memiliki makna umum 'di depan atau di hadapan' yang banyak terdapat dalam Al-Qur'an ternyata juga terdapat dalam hadis Nabi *shallalâhu 'alaihi wasallâm*, yaitu dalam hadis tentang shalat berjama'ah sebagai berikut,

عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: "... فَقَالَ: " يَا أَبَا بَكْرٍ، مَا مَنَعَكَ أَنْ تُصَلِّيَ لِلنَّاسِ حِينَ أَشْرُتْ إِلَيْكَ؟" قَالَ أَبُو بَكْرٍ: " مَا كَانَ يَنْبَغِي لِابْنِ أَبِي قُحَافَةَ أَنْ يُصَلِّيَ بَيْنَ يَدَيْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "

Dari Sahal bin Sa'd radhiyallâhu 'anhu dia berkata: "... Maka (Rasulullah SAW) bersabda: "wahai Abu Bakar, apa yang menghalangimu untuk tetap mengimami oran-orang saat aku isyaratkan hal itu kepadamu?", Abu Bakar menjawab: "tidaklah pantas bagi Ibn Abi Quhafah (Abu Bakar) untuk sholat (mengimami) didepan Rasulullah shallalâhu 'alaihi wasallâm. (HR. al-Bukhari No. 1218)²⁰

¹⁹ Muhammad bin Isma'il al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhâriy*, Beirut: Dar Kutub al-'Ilmiyah, 1442 H, hal. 265.

²⁰ Muhammad bin Isma'il al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhâriy*, Beirut: Dar Kutub al-'Ilmiyah, 1442 H, hal. 226-227.

Makna *baina yadain* disini mendukung begitu banyak ayat Al-Qur'an yang menggunakan lafaz ini dan bermakna sama, dan tidak mungkin diartikan sesuai harfiahnya sehingga menjadi artinya '*tidaklah pantas bagi Ibn Abi Quhafah (Abu Bakar) untuk sholat (mengimami) diantara kedua tangan Rasulullah shallalâhu 'alaihi wasallâm*'. Makna ini jelas rancu dan tidak mungkin, baik ditinjau secara logika juga secara konteks hadis itu terjadi. Sehingga jelas makna *baina yadain* secara umum adalah didepan atau dihadapan. Terlebih yang berbicara disini adalah Abu Bakar, bukan Nabi *shallalâhu 'alaihi wasallâm* yang masih terikat sabda-sabdanya dengan penjagaan Allah sehingga bisa dikatakan sabda Nabi merupakan bagian dari wahyu. Akan tetapi Abu Bakar adalah orang arab asli yang hidup dimasa Al-Qur'an turun sehingga jika ditinjau dari sisi ini maka akan menjadi dalil yang kuat akan benarnya makna *baina yadain* didalam Al-Qur'an yaitu 'didepan dan dihadapan', sebab Allah menyatakan bahwa Al-Qur'an diturunkan dengan bahasa Arab yang jelas²¹, artinya diturunkan dengan bahasa yang dipakai dan dapat dipahami orang arab pada masa turunnya tersebut, dan Abu Bakar adalah bagian dari orang tersebut.

Adapun hadis-hadis yang memuat lafaz *yad* yang disandarkan kepada Allah cukup banyak jumlahnya baik itu dalam keadaan *mufrad*, seperti lafaz *yad* dalam sumpah Nabi *shallalâhu 'alaihi wasallâm* yang biasa beliau ucapakan '*walladzî nafsî biyadîh*', *demi Dzat Yang jiwaku berada di 'tangan-Nya'*, maupun dalam bentuk *mutasna* seperti hadits berikut ini,

عَنْ أَنَسٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ " يَجْمَعُ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ فَيَقُولُونَ لَوْ اسْتَشْفَعْنَا إِلَى رَبِّنَا حَتَّى يُرِيحَنَا مِنْ مَكَانِنَا هَذَا. فَيَأْتُونَ آدَمَ فَيَقُولُونَ يَا آدَمُ أَمَا تَرَى النَّاسَ خَلَقَكَ اللَّهُ بِيَدِهِ وَأَسْجَدَ لَكَ مَلَائِكَتُهُ وَعَلَّمَكَ كُلَّ شَيْءٍ شَفَعْنَا لَنَا إِلَى رَبِّنَا حَتَّى يُرِيحَنَا مِنْ مَكَانِنَا هَذَا. فَيَقُولُ لَسْتُ هُنَاكَ.

Dari Anas bin Malik *radhiyallâhu 'anhu* bahwasanya Nabi *shallalâhu 'alaihi wasallâm* bersabda: "Allah mengumpulkan orang-orang beriman pada hari kiamat sedemikian rupa. Mereka berkata "seandainya kita mencari orang untuk memintakan syafaat kepada Rabb kita sehingga bisa mengistirahatkan diri kita dari tempat kita ini". Maka mereka mendatangi Adam kemudian berkata "wahai Adam tidakkah engkau meihat keadaan manusia? Allah telah menciptakan engkau dengan 'tangan'-Nya sendiri dan para malaikat bersujud kepadamu, dan Allah mengajarkanmu nama-nama segala sesuatu, mintakanlah syafaat untuk kami kepada Rabb kami, sehingga kami bisa mengistirahatkan diri kami dari tempat ini", dia

²¹ Yusuf/12: 2.

(Adam) menjawab, “aku bukan orang yang berhak atas itu”. (HR. al-Bukhari No. 7410)²²

Hadis ini sesuai dengan firman Allah dalam surat Sad ayat 75 yang menyatakan Adam diciptakan langsung oleh Allah dengan ‘tangan’-Nya dan menunjukkan kekhususan penciptaan Adam dari seluruh manusia yang menjadi keturunannya. Selain itu ada beberapa hadis lain yang semuanya terikat dengan proses penciptaan sebagai mana beberapa hadis berikut ini,

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ " يَدُ اللَّهِ مَلَأَى لَا يَغِيضُهَا نَفَقَةٌ، سَحَاءَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ . وَقَالَ . أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْفَقَ مِنْهُ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ، فَإِنَّهُ لَمْ يَغِيضْ مَا فِي يَدِهِ . وَقَالَ . عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ وَيَدُهُ الْأُخْرَى الْمِيزَانُ يَخْفِضُ وَيَرْفَعُ " .

Dari Abu Hurairah radhiyallâhu ‘anhu, bahwa Rasulullah shallalâhu ‘alaihi wasallâm bersabda: “tangan Allah itu penuh, tidak berkurang oleh pemberian-Nya siang dan malam”. Lalu beliau berkata: “tahukah kalian apa yang telah Allah berikan semenjak Dia menciptakan langit dan bumi? sesungguhnya itu tidak mengurangi apa yang ada di tangan-Nya”, lalu beliau bersabda: “Arsy-Nya berada diatas air dan di tangan-Nya yang lain ada Mizan (timbangan) yang merendahkan dan meninggikan”. (HR. al-Bukhari No. 7411)²³

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى جَنَّةَ عَدْنٍ وَغَرَسَ أَشْجَارَهَا بِيَدِهِ، فَقَالَ لَهَا: تَكَلِّمِي، فَقَالَتْ: (قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ)

Dari Anas bin Malik radhiyallâhu ‘anhu dia berkata: “Rasulullah shallalâhu ‘alaihi wasallâm bersabda: Allah menciptakan surge ‘Adn dan menanam pohon-pohonnya dengan tangan-Nya sendiri, kemudian Dia berfirman kepada surga itu: “ berbicaralah kepadaku”, maka dia (surge) menjawab: “Sunggu beruntung orang-orang beriman” (HR. al-Baihaqi)²⁴

Hadits seperti ini juga diriwayatkan oleh al-Imam al-Baihaqi dalam kitabnya *al-Asmâ` wa Shifât*, bahwa Allah menciptakan empat hal dengan ‘tangan’-Nya sendiri yaitu: ‘Arsy, Surga ‘Adn, Adam dan *al-Qalam*

²² Muhammad bin Isma’il al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhâriy*, Beirut: Dar Kutub al-‘Ilmiyah, 1442 H, hal. 1339.

²³ Muhammad bin Isma’il al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhâriy*,...hal. 1339.

²⁴ Ahmad bin al-Husain al-Baihaqiy, *al-Asmâ` wa As-Shifât*, Cairo: Dar al-Hadits, 1426 H, hal. 335.

(pena). Juga riwayat lain dari Bukhari dan Muslim bahwa Allah menetapkan atas diri-Nya dengan tangan-Nya sendiri sebelum menciptakan makhluk-Nya bahwa rahmat-Nya mendahului kemarahan-Nya.²⁵

²⁵ Ahmad bin al-Husain al-Baihaqiy, *al-Asmâ` wa As-Shifât*,...hal. 336.

BAB IV

TINJAUAN ATAS KITAB TAFSIR *JALÂLAIN*, TAFSIR *FATH AL-QADÎR*, TAFSIR *AT-TAHRÎR WA AT-TANWÎR*, TAFSIR *TAYSÎR KARÎM AR-RAHMÂN FÎ TAFSÎR KALÂM AL-MANNÂN*, DAN TAFSIR *TAFSÎR AL-QUR'ÂN AL-KARÎM*

A. Tafsir *Jalâlain* Karya Jalaluddin al-Mahalliy dan Jalaluddin as-Suyuthiy

1. Biografi Jalaluddin al-Mahalliy dan Jalaluddin as-Suyuthiy

Jalaluddin al-Mahalliy bernama lengkap Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Ibrahim al-Mahalliy asy-Syafi'iy. Ia lahir di Mesir pada tahun 791 H.¹

Al-Mahalliy adalah ulama yang ahli dibidang berbagai macam disiplin ilmu yaitu ilmu Fikih, ilmu *Kalâm*, ilmu *Ushûl*, ilmu Nahwu, ilmu *Manthiq* dan sebagainya. Dia merupakan orang yang memiliki kecerdasan dan kepahaman yang luar biasa, sehingga sebagian ulama pada masanya berkata: "Sesungguhnya kecerdasannya menembus intan". Terkait ini al-Mahalliy juga bersaksi atas dirinya: "Sesungguhnya pikiranku tidak menerima kesalahan, dan dia tidak akan pernah menetapkan kesalahan".

¹ Muhammad Husein adz-Dzahabi, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, jilid 1, Cairo: Maktabah Wahbah, 1396 H, hal. 237.

Al-Mahalliy adalah fajar pada masanya dalam hal meniti jalan yang ditempuh para *Salaf*. Ia mencapai kedudukan yang tinggi dalam hal kebenaran dan kewara'an, menyuruh kepada yang *ma'ruf* dan mencegah dari yang mungkar, dan dia tidak peduli dengan celaan dari orang-orang yang suka mencela dalam menegakkan kebenaran.

Al-Mahalliy adalah seorang yang sangat bermartabat dan sangat memikirkan kebenaran, karena itu ia mengarahkan para pemimpin-pemimpin yang zalim dan para penguasa. Dan mereka biasa mendatanginya akan tetapi ia tidak berpaling pada mereka. Dan ia tidak mengizinkan mereka untuk menguasainya.

Al-Mahalliy memiliki watak yang keras, tidak ada seorang pun yang bisa mengarahkannya dalam berbicara. Ia pernah ditawarkan jabatan Qadhi Agung tapi ia tidak menerimanya. dia lebih suka menjadi pengajar fikih . Dia memilih hidup sederhana dan mencukupi kebutuhan hidupnya dengan berdagang.²

Diantara guru-gurunya adalah al-Badr Mahmud al-Aqsharaniy, al-Burhan al-Baijuriy, as-Syams al-Basathiy, al-'Ala' al-Bukhariy, dan lain-lain. Al-Mahalliy menulis banyak kitab, diantaranya yang masyhur:

- a) *Ghâyah fî al-Ikhtshâr*
- b) *At-Tahrîr wa at-Tanqîh*
- c) *Salâmat al-'Ibârah*
- d) *Kanzu ar-Râghibîn fî Syarh Minhâj at-Thâlibîn*
- e) *Al-Badr at-Thâli' fî Hilli Jam'i al-Jawâmi'*
- f) *Syarh al-Waraqât*
- g) *Tafsîr al-Jalâlain*

Al-Mahalliy wafat pada hari pertama tahun 864 H.³ Ia meninggalkan ilmu yang banyak dan bermanfaat bagi orang setelahnya hingga bisa dirasakan saat ini. Diantaranya adalah kitab *Tafsîr al-Jalâlain* yang belum selesai dirampungkannya sebelum ia wafat, namun dengan taufik Allah muridnya melanjutkan untuk menulis tafsir pada bagian yang tersisa. Muridnya tersebut bernama Jalaluddin as-Suyuthiy.

Jalaluddin as-Suyuthiy bernama lengkap Abdurrahman ibn Kamal Abu Bakar ibn 'Utsman ibn Muhamad ibn Khadr ibn Ayyub ibn Muhammad ibn asy-Syekh al-Hamam al-Khadhiriy as-Suyuthiy al-Mishriy asy-Syafi'iy. Dia digelar al-'Allamah al-Hafizh yang artinya orang yang sangat berilmu dan menguasai berbagai disiplin

² Muhammad ibn Ahmad al-Mahalliy dan Abdurrahman as-Suyuthiy, *Tafsîr al-Jalâlain*, Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2011, hal. 7.

³ Muhammad Husein adz-Dzahabi, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, jlid 1, Cairo: Maktabah Wahbah, 1396 H, hal. 237.

ilmu keislaman. Dan seorang ahli hadhitsu yang menguasai ilmu haditsu dan mewarisi riwayat haditsu sangat banyak.

Al-Khadhiriyy adalah nisbat ke suatu tempat bernama al-Khadhiriyyah di Bagdad, Irak. Dalam tulisannya as-Suyuthiy menyebutkan riwayat dari bapaknya bahwa kakek moyangnya adalah seorang *A'jamiy* (bukan orang arab) yang datang dari Timur. Adapun ibunya berasal dari Turki.

As-Suyuthiy lahir setelah waktu magrib pada permulaan bulan rajab tahun 849 H di Kairo, Mesir. As-Suyuthiy datang dari keluarga cendikiwan. Kakek buyutnya al-Hamam adalah seorang ahli hakikat dan syekh tarekat. Selain itu dari keluarganya banyak yang menjadi orang-orang terpandang yang memilki jabatan. Akan tetapi yang benar-benar berkhidmah kepada ilmu diantara mereka adalah ayahnya sendiri. Namun ayahnya meninggal ketika dia masih kecil sehingga dia tumbuh dalam keadaan yatim.⁴

As-Suyuthiy sejak kecil nya gemar menuntut ilmu dan dia dikaruni hapalan yang baik oleh Allah SWT, sehingga di umur 8 tahun dia telah menyelesaikan hapalan Al-Qur'an 30 juz, kemudian ia juga menghapal berbagai kitab para ulama diantaranya; *'Umdat al-Ahkam, Minhaj al-Fiqh wa al-Ushûl* karya an-Nawawiy, *Alfiyah Ibn Malik* dan *Minhaj al-Baidhawiy*. Kemudian di juga mneyibukkan diri di majelis-majelis ilmu dan belajar ke berbagai *Masyâyikh*⁵.

Pada usianya yang ke 20 tahun, as-Suyuthiy menunaikan ibadah haji. Dalam rangkaian ibadah itu ia berkesempatan minum air zamzam dan berdoa kepada Allah agar mencapai keilmuwan fikih yang setara dengan Sirajuddin al-Bulqiniy, dan dalam ilmu haditsu mencapai derajat Ibn Hajar al-Ashqalaniy, dan agar bisa menghasilkan karya tulisan hingga 900 kitab.⁶

Guru-guru as-Suyuthiy berjumlah sangat banyak, diantaranya:

- a) Taqiyuddin asy-Syubliy al-Hanafiy dalam ilmu haditsu dan bahasa Arab. As-Suyuthiy bermulazamah kepadanya selama 4 tahun.
- b) Al-Kafijiy dalam bidang tafsir, *Ushûl*, bahasa Arab, ilmu *Ma'aniy* dan lainnya. As-Suyuthiy bermulazamah kepadanya selama 14 tahun.
- c) Saifuddin al-Hanafiy, as-Suyuthiy hadir dalam berbagai pelajaran yang disampaikannya.
- d) Ilmuddin al-Bulqiniy.

⁴ Abdurrahman ibn Abu Bakar as-Suyuthiy, *al-Jâmi' ash-Shagîr fî Ahâdîts al-Basyîr an-Nadzîr*, Mesir: al-Maktabah at-Taufiqiyyah, 2017, hal. 7.

⁵ Guru-guru besar dalam keilmuwan Islam.

⁶ Muhammad ibn Ahmad al-Mahalli dan Abdurrahman ibn Abu Bakar as-Suyuthiy, *Tafsîr al-Jalâlain*, Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2011, hal. 8.

- e) Syarafuddin al-Manawiy.
- f) Dan lain-lain.⁷

Adapun karya-karya yang dihasilkan as-Suyuthiy amat sangat banyak dan bermanfaat, bahkan beberapa kitabnya menjadi rujukan utama bagi penuntut-penuntut ilmu setelahnya, diantara kitab-kitab yang ia tulis dalam bidang Al-Qur'an adalah:

- a) *Al-Itqân fî Ulûm Al-Qur'an.*
- b) *Al-Durr al-Mantsûr fî Tafsîr Bi al-Ma'tsûr.*
- c) *Turjumân Al-Qur'ân fî at-Tafsîr.*
- d) *Al-Musnâd.*
- e) *Asrâr at-Tanzîl.*
- f) *Syarh al-Isti'âdzah wa al-Basmâlah.*
- g) *Setengah dari Tafsîr Jalâlain.*
- h) *Majma' al-Bahrain wa Matla' al-Badrain.*
- i) *Hasyiyah Anwâr al-Tanzîl,*
- j) *Lubab al-Nuqûl fî Asbâb al-Nuzûl.*
- k) Dan banyak lagi.

Adapun dalam bidang Hadis diantaranya:

- a) *Kasyf Al-Muwatta'.*
- b) *Is'âf al-Mubthâ bi Rijal al-Muwattha'.*
- c) *At-Tausyîh 'Alâ al-Jâmi' ash-Shahîh.*
- d) *Tanwir al-Hawâlik fî Syarah Muwattha' al-Imâm Mâlik.*
- e) *Al-Jâmi' al-Shagîr min Ahâdîs al-Basyîr wa an-Nazîr.*
- f) *Tadrîb ar-Râwiy fî Syarh Taqrîb an-Nawâwiy.*
- g) *Al-Azhâr al-Mutanâsirah fî al-Akhabâr al-Mutawâtirah.*
- h) *Syarh Alfîyyah al-'Irâqi.*
- i) *Lub al-Lubâb fî Tahrîr al-Ansâb.*
- j) *Syarh Sunân Ibnu Mâjah.*
- k) *Fadl Maut al-Aulâd.*
- l) *Al-Madraj ila al-Madraj.*
- m) Dan masih banyak lagi.

Dalam bidang ilmu Fiqih diantaranya:

- a) *al-Hawasy as-Sughrâ.*
- b) *Sayrh at-Tanbîh.*
- c) *Al-Asybâh wa al-Nazair.*
- d) *Al-Waraqât al-Muqaddimah.*
- e) *Syarh ar-Raudh.*
- f) *Jam'u al-Jawâmi'.*
- g) Dan masih banyak lagi.

⁷ Abdurrahman ibn Abu Bakar as-Suyuthiy, *al-Jâmi' ash-Shagîr fî Ahâdîs al-Basyîr an-Nadzîr*, Mesir: al-Maktabah at-Taufiqiyah, 2017, hal. 8-10.

As-Suyuthiy juga masih memiliki banyak karya lainnya dalam bidang ilmu Nahwu, Sharaf, dan ilmu Sejarah yang tidak mungkin bisa dituliskan disini seluruhnya.

Ketika masuk usia 40 tahun As-Suyuthiy mengasingkan diri dari manusia dan beruzlah di Raudhah al-Miqyas diatas sungai Nil. Ia mengasingkan diri dari semua sahabatnya, seakan dia tidak mengenal siapapun dari mereka. Dia menulis kebanyakan kitabnya pada masa ini, dan terus melakukannya hingga dia wafat. As-Suyuthiy wafat pada hari Jum'at waktu Asar pada tanggal 19 Jumadil Ula tahu 911 H.⁸

2. Profil Kitab *Tafsîr al-Jalâlain*

Tafsir ini ditulis oleh dua orang ulama yang bergelar Jalaluddin, yaitu Jalaluddin al-Mahalliy dan Jalaluddin as-Suyuthiy, sehingga diberi nama *Tafsîr al-Jalâlain* yang secara harfiah artinya *tafsir dua Jalal*.

Tafsir ini pertama kali ditulis oleh al-Mahalliy, ia memulainya dari awal surat al-Kahfi terus hingga surat an-Nas, kemudian ia melanjutkan menulis tafsir surat al-Fatihah, setelah ia menyelesaikannya kematian menjemputnya, sehingga ia masih menyisakan setengah Al-Qur'an lagi. Selanjutnya as-Suyuthiy yang masih merupakan murid dari al-Mahalliy merampungkan bagian yang belum selesai. Ia memulainya dari awal surat al-Baqarah terus hingga sampai akhir surat al-Isra`. Kemudian dia melanjutkan menambahi penafsiran surat al-Fatihah setelah penafsiran al-Mahalliy.⁹

Dalam menyelesaikan tafsir ini as-Suyuthiy melanjutkan *manhâj* yang dipakai oleh al-Mahalliy sebelumnya yaitu:

- a) Menyebutkan apa yang dipahami dari firman Allah
- b) Bersandar pada pendapat-pendapat yang paling unggul
- c) Melakukan penjelasan tentang tata bahasa pada tempat-tempat yang dibutuhkan
- d) Menjelaskan tentang *qirâ`ât* yang *ikhtilâf* dan masyhur
- e) Penjelasan dilakukan dengan singkat dan padat
- f) Meninggalkan penjelasan-penjelasan yang panjang

Pemaparan *Tafsîr al-Jalâlain* dilakukan dengan ringkas. Secara metode maka ia tergolong *Ijmâli* (global). Metode *Ijmâli* adalah metode yang hanya menguraikan makna-makna umum yang

⁸ Muhammad ibn Ahmad al-Mahalliy dan Abdurrahman ibn Abu Bakar as-Suyuthiy, *Tafsîr al-Jalâlain*, Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2011, hal. 8.

⁹ Muhammad Husein adz-Dzahabi, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, jlid 1, Cairo: Maktabah Wahbah, 1396 H, hal. 240.

dikandung oleh ayat yang ditafsirkan, namun sang penafsir diharapkan dapat menghadirkan makna-makna dalam ibngkai suasana Qur'ani.¹⁰ Menurut al-Farmawi metode *ijmâli* adalah metode manafsirkan Al-Qur'an berdasarkan urutan-urutan ayat dengan menggunakan penjelasan ringkas dan melalui penjelasan bahasa yang sederhana. Dari sifat kesederhanannya, tafsir dengan metode ini bisa dijangkau atau dipahami dengan mudah oleh setiap orang dari semua level, awam dan intelek¹¹.

Dalam *Tafsîr al-Jalâlain* juga ditemukan hadits-hadits Nabi *shallallahu 'alaihi wasallâm* untuk menguatkan penafsiran, juga riwayat-riwayat dari tabiin, *Asbâb an-Nuzûl* dan pembahasan *Nâsikh-Mansûkh*. Meski demikian jumlahnya tidak signifikan, sehingga para ulama menggolongkan tafsir ini sebagai tafsir yang menggunakan metode *Bi ar-Ra'yi*, bahkan Hasbi as-Siddiqi menyatakan bahwa diantara 20 karya tafsir yang pernah ada, *Tafsîr al-Jalâlain* diletakkan pada urutan nomor satu sebagai *tafsir Bi ar-Ra'yi*.¹²

Tafsir *Bi ar-Ra'yi* adalah upaya untuk memahami *nash* Al-Qur'an atas dasar ijtihad seorang ahli tafsir yang memahami betul bahasa Arab dari segala sisinya, mengerti betul lafaz-lafaznya dan *dalâlah*-nya, mengerti syair-syair Arab sebagai dasar pemaknaan, mengetahui betul *Asbâb an-Nuzûl*, mengerti *Nâsikh-Mansûkh* didalam Al-Qur'an, dan menguasai juga ilmu-ilmu lain yang dibutuhkan seorang *mufassir*.¹³

Tafsîr al-Jalâlain ini termasuk tafsir yang paling masyhur setelah abad ke 9 H. kitab tafsir ini juga termasuk kitab tafsir yang banyak dikaji dalam pembelajaran pesantren-pesantren di Indonesia, sehingga pilihan-pilihan hukum, penafsiran dan metodenya termasuk yang membentuk pola berpikir masyarakat di Indonesia. Tidak hanya di Indonesia tafsir ini juga menjadi pembelajaran di berbagai tempat di dunia. Bahkan al-'Utsaimin juga menggunakan *Tafsîr al-Jalâlain* dan mengutip penafsirannya dalam menjelaskan makna-makna ayat dalam kitab tafsirnya sendiri.

Secara mazhab *Tafsîr al-Jalâlain* ditulis oleh dua orang ulama yang keduanya bermazhab asy-Safi'i dalam Fikih dan bermazhab al-

¹⁰ Muhammad Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*. Tangerang: Lentera Hati, 2013, hal. 381.

¹¹ Kurdi Fadlal, "Studi *Tafsîr al-Jalâlain* di Pesantren dan Ideologisasi Aswaja," dalam *Jurnal Nun*, Vol.2, No.2, 2016, hal. 32.

¹² Kurdi Fadlal, "Studi *Tafsîr al-Jalâlain* di Pesantren dan Ideologisasi Aswaja," ..., hal. 32.

¹³ Anshori, *Menafsirkan Al-Qur'an dengan Ijtihad*, Jakarta: Referensi, 2010, hal 1-2.

Asy'ariy dalam Akidah.¹⁴ yang mana mazhab al-Asy'ariy ini adalah pengguna dua metode dalam penafsiran sifat *Khabariyyah* Allah yaitu *Tafwîdh* dan *Ta'wîl*.

B. Tafsir *Fath al-Qadîr* Karya Muhammad Ibn Ali asy-Syaukaniy

1. Biografi asy-Syaukaniy

As-Syaukaniy memiliki nama lengkap Muhammad ibn 'Ali ibn Muhammad ibn 'Abdullah as-Syaukaniy as-Shan'ani al-Yamani. Beliau lahir saat tengah hari pada hari Senin, 28 Dzulqadah 1173 H. Ia wafat pada malam Rabu, 27 Jumadil Akhir 1250 H. Nama As-Syaukaniy diambil dari desa tempat kelahirannya yaitu Syaukan, sebuah daerah di sekitar Shan'a, Yaman.¹⁵

Asy-Syaukaniy sejak kecil berguru kepada para ulama, dimulai kepada ayahnya sendiri. Kemudian kepada seorang ulama fakih bernama Hasan ibn Abdullah. Asy-Syaukaniy menamatkan bacaan Al-Qur'an kepadanya. Selain itu asy-Syaukaniy juga menghafal berbagai kitab yaitu *Al-Azhâr* karya Imam Mahdi, *Mukhtashar al-Farâidh* karya al-Asifari, *al-Malhalah* karya al-Hariri, *al-Kâfiyah wa as-Sâfiyah* karya Ibn Hajib, *at-Tahdzîb* karya at-Taftazaniy, *at-Tahlîs fî Ulûm al-Balâghah* karya al-Qaszwaniy,¹⁶ *al-Ghâyah* karya Ibn al-Imam, *Mandzhûmah al-Jazariyah* karya Ibn al-Jazariy, *Mandzhûmah al-Jazâr fî Ilm al-'Arûdh*, *Adâb al-Bahts wa al-Munâdzharah* dan *Risâlat al-Wadh'i* karya al-Imam al-'Adhad.

Sebagian kitab-kitab ini dihafalnya sebelum dia memulai menuntut ilmu kepada para ulama secara *talaqqi*, sebagian lagi saat menuntut ilmu. Sebelum menuntut ilmu kepada para ulama ia lebih banyak membaca buku-buku tentang sejarah dan adab di perpustakaan. Kemudian setelah itu baru dia menuntut ilmu kepada para ulama secara *sama'i-talaqqi*, dan dalam hal ini dia termasuk penuntut ilmu yang sangat kuat dan bersungguh-sungguh hingga ia mencapai kedudukan sebagai *Imam* dalam dunia Islam dan dia terus mengabdikan diri dalam ilmu, mempelajari dan mengajarkannya sampai ia wafat.¹⁷

¹⁴ Kurdi Fadlal, "Studi *Tafsîr al-Jalâlain* di Pesantren dan Ideologisasi Aswaja," dalam *Jurnal Nun*, Vol.2, No.2, 2016, hal. 33-34.

¹⁵ Muhammad ibn Ali asy-Syaukaniy, *Fath al-Qadîr*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1428 H, hal. 5.

¹⁶ Muhammad Ihsan, "Metodologi Tafsir Imam al-Shaukani dalam kitab *Fath al-Qadir*: Kajian terhadap Surat al-Fatihah", dalam *Jurnal Hunafa* Vol. 5, No.2, Agustus 2008, hal 206.

¹⁷ Muhammad ibn Ali asy-Syaukaniy, *Fath al-Qadîr*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1428 H, hal. 5.

Diantara guru-guru dari asy-Syaukaniy adalah:

- a) Ali asy-Syaukaniy, yang merupakan ayahanda beliau sendiri. Dari ayahnya inilah asy-Syaukaniy belajar *Syarh al-Azhâr* dan *Syarh Mukhtashar al-Harîrî*. Kitab ini adalah kitab fikih paling monumental di kalangan Syi'ah Zaidiyyah.
- b) Selain kepada ayahnya, asy-Syaukaniy juga belajar *Syarh al-Azhâr* dari Abd al-Rahman ibn Qasim al-Madiny (1121-1211 H).
- c) Demikian juga Ahmad ibn Amir al-Hadai (1127-1197 H), yang juga mengajarkan *Syarh al-Azhâr* kepadanya.
- d) Ahmad ibn Muhammad al-Harazi, beliau berguru kepadanya selama 13 tahun, mengambil ilmu fikih, mengulang-ulang *Syarh al-Azhâr* dan *Hasyiyahnya*, serta belajar *Bayân Ibn Muzhaffar* dan *Syarh al-Nazhirî*.
- e) Isma'il ibn Hasan, beliau belajar kepadanya *al-Milbah* dan *Syarh-nya*.
- f) Abdullâh ibn Isma'il as-Sahmî, beliau belajar kepadanya *Qawâ'id al-I'râb* dan *Syarh-nya* serta *Syarh al-Khubaishî 'ala al-Kâfiyah* dan *Syarh-nya*.
- g) al-Qasim ibn Yahya alKhaulani (1162-1209 H), beliau belajar kepadanya *Syarh as-Sayyid al-Muftî 'ala al-Kâfiyah*, *Syarh as-Syâfiyah* karya Luthfillah al-Dhiyats, dan *Syarh ar-Ridhâ 'ala al-Kâfiyah*.
- h) Abdullâh ibn Husain, beliau belajar kepadanya *Syarh al-Fâmi 'ala al-Kâfiyah*.
- i) Hasan ibn Isma'il al-Maghribi (1140-1207 H), beliau belajar kepadanya *Syarh as-Syamsiyyah oleh al-Quthb* dan *Syarh al-'Adhud 'ala al-Mukhtashar* serta mendengarkan darinya *Sunan Abu Dawûd* dan *Ma'alim as-Sunan*.
- j) Abdul Qadir ibn Ahmad, beliau belajar kepadanya *Syarh Jam'u al-Jawâmi' li al-Mahalliy* dan *Bahr az-Zakhhâr* serta mendengarkan darinya *Shahîh Muslîm*, *Sunan at-Tirmidzî*, *sunan al-Nasâ'î*, *sunan Ibn Mâjah*, *alMuwaththa'* karya Malik ibn Anas, dan *asy-Syifâ'* karya al-Qadhi 'Iyadh.
- k) Hadi ibn Husain al-Qaraniy, beliau belajar kepadanya *Syarh al-Jazariyyah*.
- l) Abd ar-Rahman ibn Hasan al-Akwa, beliau belajar kepadanya *asy-Syifâ'* karya al-Amir Husain.
- m) Ali ibn Ibrahim ibn Ahmad ibn Amir, beliau mendengarkan *Shahîh al-Bukhârî* dari awal hingga akhir darinya.¹⁸

¹⁸ Muhammad Maryono, "Ijtihad al-Syaukaniy Dalam Tafsir Fath al-Qadir: Telaah Atas Ayat-Ayat Poligami", dalam jurnal Al-'Adalah Vol. X, No. 2 Juli 2011, hal. 143.

Asy-Syaukaniy juga banyak menulis kitab yang sangat bermanfaat dan hingga sekarang masih menjadi rujukan-rujukan utama dalam pembelajaran ilmu keislaman, diantara kitab-kitabnya yang paling masyhur adalah:

- a) *Nail al-Authâr Syarh Muntaqâ al-Akhhâr fî al-Hadîts asy-Syarîf.*
- b) *Adab at-Talab wa Muntahâ al-Arib.*
- c) *Irsyâd ats-Tsiqât ilâ Ittifâq asy-Syarâ'î 'ala at-Tauhid wa al-Ma'âd an-Nubuwwât.*
- d) *Risâlah fî ar-Radd 'ala al-Qâ'il bi Wujub at-Tahiyyah.*
- e) *Al-Qaul ash-Shâdîq fî Hukmi al-Imâm al-Fâsiq.*
- f) *Fath al-Qadîr al-Jami' baina Fann ar-Riwayat wad Dirayat fî at-Tafsîr.*
- g) *Risâlat fî Qaul al-Muhaddtsîn Rijâlun Isnâduhu Tsiqât.*
- h) *At-Tuhaf fî al-Irsyâd ila Madzhab as-Salâf,* kitab ini berisi jawaban atas pertanyaan ulama Mekkah tentang menjalankan sifat-sifat Allah atas dzahirnya tanpa melakukan *ta'wil*.¹⁹
- i) *Irsyâd al-Fuhul ila Tahqîq al-Haq min Ilmi al-Ushûl*
- j) *Al-Qaul al-Mufîd fî Adillat al-Ijtihâd wa at-Taqlîd.*
- k) *Risâlât al-Bhugyah fî Mas'alât ar-Ru'yah.*

Dan masih banyak kitab lainnya yang ia tulis. Kitab-kitab yang ia tulis meliputi berbagai macam cabang ilmu, mulai dari aqidah, hadits, fikih, *ushûl fîqh*, adab, tafsir dan lainnya.

Asy-Syaukaniy juga sangat menguasai dan memahami mazhab Syi'ah Zaidiyah, bahkan ia menulis tentang mazhab tersebut dan memiliki fatwa terhadapnya. Asy-Syaukaniy juga melepaskan diri dari taklid dan berijtihad secara mandiri. Ia menulis risalah berjudul *al-Mufîd fî Adillat al-Ijtihâd wa at-Taqlîd*. Karena kitab ini, sekelompok ulama yang mengikuti taklid dan para mujtahid, mengecam dan merongrongnya sehingga fitnah menyebar di Sha'a. barangkali ini termasuk hal baru yang terdapat dalam diri Asy-Syaukaniy sehingga para pengikut mazhab Ibn Taimiyah menganggap asy-Syaukaniy adalah termasuk ulama yang sesuai dengan *manhaj* mereka. menurut sementara orang Asy-Syaukaniy mengikuti mazhab akidah *salaf* dengan tidak menakwil dan mengubah sifat-sifat Allah dalam Al-Qur'an, untuk itu ia menulis risalah berjudul *Iltahafa bi Mazhab as-Salaf*.²⁰

¹⁹ Muhammad ibn Ali asy-Syaukaniy, *Fath al-Qadîr*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1428 H, hal. 7.

²⁰ Muhammad Ihsan, "Metodologi Tafsir Imam al-Shaukani dalam kitab Fath al-Qadir: Kajian terhadap Surat al-Fatihah", dalam Jurnal Hunafa Vol. 5, No.2, Agustus 2008, hal 206-207.

2. Profil Kitab Tafsir *Fath al-Qadîr*

Tafsir ini bernama lengkap *Fath al-Qadîr al-Jami' baina Fann ar-Riwâyah wad Dirâyah fî at-Tafsîr*. Dari judul ini sudah jelas asy-Syaukaniy ingin mengumpulkan ilmu riwayat dan ilmu dirâyah dalam tafsirnya. Padahal sebenarnya kebanyakan tafsir mengandung kedua hal tersebut baik itu riwayat maupun dirayat. Lalu mengapa asy-Syaukaniy mengkhususkan penyebutannya? Sebelum kita menjawab hal ini ada baiknya kita mengetahui terlebih dahulu apa itu makna tafsir *riwâyah* dan apa itu makna tafsir *dirâyah*.

Dalam metode penafsiran dikenal dua model penafsiran yaitu tafsir *Bi al-Ma'tsûr* dan tafsir *Bi ar-Ra'yi*. Tafsir *Bi al-Ma'tsûr* adalah tafsir yang bersandar kepada tiga hal yaitu:

- a) Tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an
- b) Tafsir Al-Qur'an dengan riwayat dari Nabi SAW
- c) Tafsir Al-Qur'an dengan riwayat penafsiran dari Sahabat Nabi SAW.²¹

Jadi jenis tafsir ini bisa dikatakan sebagai tafsir yang bersandar para riwayat. Contoh kitab tafsir yang menggunakan metode ini adalah *al-Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl Âyi Al-Qur'ân* karya Ibnu Jarir at-Thabariy dan *ad-Dur al-Mantsûr fî Tafsîr Bi al-Ma'tsûr* karya Jalaluddin as-Suyuthiy.

Sedangkan tafsir *Bi ar-Ra'yi* adalah upaya untuk memahami *nash* Al-Qur'an atas dasar ijtihad seorang ahli tafsir yang memahami betul bahasa Arab dari segala sisinya, mengerti betul lafaz-lafaznya dan *dalâlah*-nya, mengerti syair-syair Arab sebagai dasar pemaknaan, mengetahui betul *Asbâb an-Nuzûl*, mengerti *Nâsikh-Mansûkh* didalam Al-Qur'an, dan menguasai juga ilmu-ilmu lain yang dibutuhkan seorang *mufasssir*.²² Jadi tafsir *Bi ar-Ra'yi* bisa dikatakan sebagai tafsir *dirâyah*, sebab kata *dirâyah* berasal dari kata *dara yadri dirâyatan* yang bermakna mengetahui dan memahami. Kata *dirâyah* merupakan sinonim dari kata *ra'yun*, yang berakar dari kata *ra'a yara ra'yan-ru'yatan* yang artinya melihat, mengerti, menyangka atau menduga. Sehingga mazhab tafsir terbagi kedalam dua yaitu mazhab tafsir riwayat (*Bi al-Ma'tsûr*) dan mazhab tafsir *dirâyah* (*Bi ar-Ra'yi*).²³ Contoh dari tafsir *dirâyah* adalah tafsir *Jalalain* karya Jalaluddin al-Mahalliy dan Jalaluddin as-Suyuthiy.

²¹ Muhammad Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*. Tangerang: Lentera Hati, 2013, hal. 349-351.

²² Anshori, *Menafsirkan Al-Qur'an dengan Ijtihad*, Jakarta: Referensi, 2010, hal 1-2.

²³ Cecep Anwar dan Abdul Hamid, "Tafsir Riwayat dan Dirayah sebagai Mazhab dalam Tafsir", dalam *Al-Mirah: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol.4 No. 1 2022, hal. 27-28.

Kekuatan utama dalam tafsir ini adalah penguasaan dalam ilmu bahasa, dan itu digunakan untuk menjelaskan kata demi kata dalam Al-Qur'an sehingga terungkap kemukjizatan bahasa Al-Qur'an.

Muhammad Maryono menyebutkan salah satu yang melatarbelakangi kemunculan tafsir asy-Syaukaniy adalah karena banyak dari para *mufasssir* hanya menggunakan metode penafsiran yang berkisar pada bahasa Arab saja seperti ilmu *Balâghah*, *Bayân* dan *Badi'*-nya, sehingga dirasa kurang memberikan petunjuk yang banyak kepada orang yang tidak paham Bahasa Arab. Sementara di sisi lain, banyak juga dari para *mufasssir* yang hanya berpegang pada tafsir yang menggunakan metode *riwâyah* saja tanpa ada penjelasan tentang *riwâyah* tersebut, seperti yang dilakukan oleh as-Suyûthiy dalam karyanya *ad-Dur al-Mantsûr fî Tafsîr Bi al-Ma'tsûr*. Hal ini, karena mereka bangga bahwa tafsir yang menggunakan riwayat baik dari sahabat maupun tabi'în dirasakan benar adanya. Padahal, jika ditilik lebih jauh tentang riwayat-riwayat mereka itu belum tentu shahih kebenarannya. Karena itu asy-Syaukaniy ingin memadukan kedua gaya ini, sehingga bisa memberikan pencerahan yang lebih banyak bagi kaum muslimin. Adapun kitab-kitab yang banyak mempengaruhinya dalam penulisan karyanya yang menggunakan konversi dari metode *riwâyah* dan *dirâyah* ini adalah tafsir *al-Kasyshâf* karya az-Zamakhsariy, tafsir al-Qurthubiy, dan tafsir Ibn 'Atiyah al-Andalusiy.²⁴

Terkait hal ini asy-Syaukaniy mengungkapkan sendiri dalam tafsirnya tentang cara yang akan ia tempuh dalam melakukan penafsiran:

- a) Melakukan *tarjih* atas berbagai pendapat yang bertentangan
- b) Menjelaskan makna dengan ilmu bahasa Arab, secara *i'râb* dan ilmu *Bayân* (*Balâghah*)
- c) Berusaha semaksimal mungkin menampilkan riwayat-riwayat penafsiran yang shahih dari Nabi *shallallâhu 'alaihi wasallâm*, para sahabat, para tabiin, tabi' tabiin dan Para Imam yang *mu'tabar*.

Dari pemaparan diatas kita bisa melihat bahwa aspek *dirâyah* diwakili oleh poin satu dan dua sedangkan aspek *riwâyah* diwakili oleh poin ketiga.

Adapun metode penafsiran yang digunakan dalam tafsir ini adalah metode *Tahlîli*, yaitu metode yang berusaha menjelaskan kandungan ayat-ayat Al-Qur'an dari berbagai seginya, sesuai dengan

²⁴ Muhammad Maryono, "Ijtihad al-Syaukaniy Dalam Tafsir Fath al-Qadir: Telaah Atas Ayat-Ayat Poligami", dalam jurnal AL-'ADALAH Vol. X, No. 2 Juli 2011, hal. 146.

pandangan, kecenderungan, dan keinginan *mufassir* nya yang dihidangkannya secara runtut sesuai dengan perurutan ayat-ayat dalam Mushaf. Biasanya yang dihidangkan itu mencakup pengertian umum kosakata ayat, *Munâsabah* ayat dengan ayat sebelumnya, *Sabab an-Nuzul* jika ada, makna global ayat, hukum yang dapat ditarik, yang tidak jarang menghidangkan aneka pendapat ulama mazhab. Ada juga yang menambahkan uraian tentang aneka *Qira'ât*, *I'râb* ayat-ayat yang ditafsirkan, serta keistimewaan susunan kata-katanya.²⁵

Adapun corak yang digunakan adalah corak *fiqhi*. Tafsir dengan corak fikih adalah penafsiran Al-Quran yang dibangun berdasarkan wawasan dalam bidang fikih sebagai basisnya. Dengan kata lain, bahwa tafsir tersebut berada di bawah pengaruh ilmu fikih, karena fikih sudah menjadi minat dasar *mufassir*-nya sebelum ia melakukan penafsiran.²⁶

C. Tafsir *at-Tahrîr wa at-Tanwîr* Karya Ibn Asyur

1. Biografi Ibn Asyur

Ibn Asyur bernama Muhammad at-Thahir ibn Muhammad ibn Muhammad at-Thahir ibn Muhammad ibn Muhammad asy-Syadzuliy ibn Abd al-Qadir ibn Muhammad ibn 'Asyur. Ayah nya bernama Muhammad ibn Asyur dan ibunya bernama Fathimah ibnti asy-Syekh al-Wazir Muhammad al-'Aziz ibn Muhammad al-Habib ibn Muhammad al-Thaib ibn Muhammad ibn Muhammad Bu'atur. Muhammad al-Thahir ibn Asyur dikenal dengan Ibn 'Asyur. Ia lahir di Mursi pada Jumadil Awal tahun 1296 H atau pada September tahun 1879 M.²⁷

Keluarga Ibnu Asyur terkenal sebagai keluarga religius sekaligus pemikir. Kakek Ibn 'Asyur, yaitu Muhammad at-Tahir ibn Muhammad ibn Muhammad Syazili adalah seorang ahli *nahwu*, ahli fikih dan pada tahun 1851 menjabat sebagai ketua *qadhi* di Tunisia. Bahkan pada tahun 1860 ia dipercaya menjadi Mufti di negaranya. Ibn Asyur dibesarkan dalam lingkungan kondusif bagi seorang yang cinta ilmu. Ia belajar Al-Qur'an, baik hafalan, tajwid, maupun *qira'ât*-nya di sekitar tempat tinggalnya. Ia mulai menghafal sejak usia 6 tahun. Setelah hafal Al-Qur'an ia mulai menghafal kitab

²⁵ Muhammad Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*. Tangerang: Lentera Hati, 2013, hal. 378.

²⁶ Muhammad Maryono, "Ijtihad al-Syaukaniy Dalam Tafsir Fath al-Qadir: Telaah Atas Ayat-Ayat Poligami", dalam jurnal Al-'Adalah Vol. X, No. 2 Juli 2011, hal. 147-148.

²⁷ Jani Arni, "*Tafsîr at-Tahrîr Wa at-Tanwîr* Karya Muhammad at-Thahrir ibn Asyur", dalam Jurnal Ushuluddin Vol. XVII No. 1, Januari 2011, hal. 61.

bahasa matan *al-Jurumiyyah* dan mempelajari bahasa Perancis. Baru pada usia 14 tahun ia tercatat sebagai murid pada universitas Zaytunah (1310 H/ 1893 M. Di sana ia belajar ilmu syari'ah (fikih dan *ushûl al-fiqih*), bahasa Arab, hadis, sejarah, dan lain-lain hingga ia menjadi ahli dalam berbagai disiplin ilmu. Setelah belajar selama tujuh tahun di Zaytunah, Ibn Asyur meraih gelar sarjana pada tahun 1317 H/ 1899 M kemudian pada tahun 1320 H/1903 M. beliau diangkat sebagai guru di almamaeternya.²⁸

Zaitunah adalah sebuah masjid yang dalam perjalanan sejarah menjadi pusat kegiatan keagamaan yang berafiliasi kepada mazhab Maliki dan hanya sebagian yang menganut mazhab Hanafi. Masjid ini juga merupakan lembaga pendidikan yang baik setaraf dengan al-Azhar. Ia merupakan masjid dari sekian masjid kuno yang selama berabad-abad berfungsi sebagai pusat pendidikan, informasi dan penyebaran ilmu.²⁹

Di antara guru Ibn Asyur selain ayahnya sendiri adalah sebagai berikut:

- a) Abd al-Qadir at-Taimimiy, dari gurunya ini Ibn Asyur mempelajari tentang tajwid Al-Qur'an dan ilmu *qirâ'at*.
- b) Muhammad an-Nakhliy, dari gurunya ini Ibn Asyur mempelajari ilmu *nahwu* menggunakan kitab *Muqaddimat al-I'râb*, ilmu *balâghah* menggunakan kitab *Mukhtashar as-Su'ud*, ilmu *manthiq* menggunakan kitab *at-Tahtdzid*, *ushûl al-fiqh* menggunakan kitab *al-Hithab 'Ala al-Waraqât*, dan fikih Malikiy menggunakan kitab *Muyarah 'ala al-Mursyid* dan kitab *Kifâyah at-Thâlib 'ala ar-Risâlah*.
- c) Muhammad Shalih, dari gurunya ini Ibn Asyur mempelajari kitab *al-Makwidiy 'ala al-Khulâshah* tentang ilmu *nahwu*, *manthiq* menggunakan kitab *as-Sulâm*, ilmu *maqâshid* dengan membahas kitab *Mukhtashar as-Su'ud*, dan fikih dengan membahas kitab *at-Tawadiy ala at-Tuhfah*.
- d) Amru ibn Asyur dari gurunya ini Ibn Asyur mempelajari kitab *Ta'liq al-Dimainiy 'ala al-Mughniy* karya Ibn Hisyam tentang ilmu *nahwu*, kitab *Mukhtashar as-Su'ud* tentang *balâghah*, fikih, dan ilmu *farâ'idh*.

²⁸ Lufiyatun Nikmah, "Penafsiran Tâhir Ibn 'Âsyûr Terhadap Ayat-Ayat Tentang Demokrasi: Kajian Atas *Tafsîr at-Tahrîr Wa at-Tanwîr*", dalam *Journal Of Islamic Studies And Humanities* Vol. 2, No. 1 (2017), hal. 82-83.

²⁹ Abd Halim, "Kitab *Tafsîr at-Tahrîr Wa at-Tanwîr* Karya Ibnu 'Asyur Dan Kontribusinya Terhadap Keilmuan Tafsir Kontemporer", dalam *Jurnal Syahadah* Vol. II, No. II, Oktober 2014, hal. 19.

- e) Muhammad an-Najar, dari gurunya ini Ibn Asyur mempelajari kitab *al-Makwidiy 'ala al-Khulâshah*, kitab *Mukhtashar as-Su'ud*, *al-Muwaqif* tentang ilmu *Kalam*, dan kitab *al-Baiquniyah* tentang *musthalah al-hadits*.
- f) Muhammad Thahir Ja'far, dari gurunya ini Ibn Asyur mempelajari kitab *Syarh al-Mahalliy 'ala Jam'i al-Jawâmi'* tentang *Ushûl al-Fîqh*, dan kitab *as-Syihab al-Khafajiy 'ala as-Syifa'* karya Qhadi 'Iyadh tentang sirah Nabawiyah.
- g) Muhammad al-'Arabiy al-Dur'iy, dari gurunya ini Ibn Asyur mempelajari ilmu fikih dengan membahas kitab *Kifâyat at-Thalib 'ala ar-Risâlah*³⁰

Ibn Asyur hidup di masa negara Islam kebanyakan sedang mengalami kerusakan karena pengaruh pemikiran, budaya, dan militer Barat. Para musuh Islam seperti Perancis mengetahui bahwa kekuatan umat Islam terletak pada dua hal, yaitu: keyakinan terhadap ajaran agama dan kesatuan negara Islam. Tunisia yang semula menjadi bagian dari Turki Utsmani dijajah oleh Perancis. Pemerintahan tidak berjalan, korupsi merajalela dan simpanan negara jatuh untuk membayar hutang luar negeri. Timbul pengangguran, Pengaruh asing semakin merajai sehingga timbul bencana, gangguan keamanan seperti pemalakan, perampasan, dan rebutan kekuasaan. Kebodohan merebak, anarkisme meluas, keadaan ekonomi individu dan negara memburuk, bahkan perdana menteri Mustafa ibn 'Iyad membawa uang negara hasil pajak dan kabur ke Perancis.

Kemudian Setelah berhasil merebut kemerdekaan, Tunisia tetap belum bisa bangkit menunjukkan kemajuan. Bahkan pemerintah kala itu berusaha menjadikan Eropa sebagai kiblat untuk mencapai kemajuan, sehingga nilai-nilai liberalisme dimasukkan kedalam program pemerintah dan ajaran-ajaran agama justru didegradasi seperti pelarangan jilbab, pelarangan puasa Ramadhan dan bahkan pencabutan kurikulum agama di Universitas Zaitunah. Inilah latar sosial-histori dimana Ibnu Asyur hidup sehingga barangkali sedikit banyak mempengaruhi pola pikir dan karya-karyanya.³¹

Adapun karya-karya Ibnu Asyur diantaranya:

- a) *Alaisa as-Subh bi Qarîb*

³⁰ Jani Arni, "*Tafsîr at-Tahrîr Wa at-Tanwîr* Karya Muhammad at-Thahrir ibn Asyur", dalam Jurnal Ushuluddin Vol. XVII No. 1, Januari 2011, hal. 82.

³¹ Lufiyatun Nikmah, "Penafsiran Tâhir Ibn 'Âsyûr Terhadap Ayat-Ayat Tentang Demokrasi: Kajian Atas *Tafsîr at-Tahrîr wa at-Tanwîr*", dalam Journal Of Islamic Studies And Humanities Vol. 2, No. 1 (2017), hal. 84-85.

- b) *Maqâsid as-Syarî'ah al-Islâmiyyah*
- c) *Ushûl an-Nizdâm al-Ijtimâ'î fî al-Islâm*
- d) *Tafsîr at-Tahrîr wa at-Tanwîr*
- e) *al-Waqf wa Atsâruhu fî al-Islâm*
- f) *Ushûl al-Insyâ'î wa al-Khithâbah*
- g) *Mûjiz al-Balâgah*
- h) *Hasyiyyah 'ala al-Qatr*
- i) *Syarh 'ala Burdah al-Busyiri*
- j) *al-Gaits al-Ifriqiy,*
- k) *Hasyiyyah 'alâ al-Mahalliy 'ala jam' al-Jawâmi'.*
- l) *Hasyiyyah 'ala Ibn Sa'id al-Usymuni,*
- m) *Ta'liq 'ala ma Qara`ahu min Shahîh Musîm,*
- n) *al-Ijtihâd al-Maqâshidiy,*
- o) *al-Maqâshid as-Syar'iyyah: Ta'rîfuha, Amstilatuha, Hujjiyyatuha.*
- p) *al-Maqâshid as-Syar'iyyah: wa Sillatuha bi al adillat as-Syar'iyyah wa al-Mushthalahât al-Ushûliyyah*
- q) *al-Maslahah al-Mursalah,*
- r) *al-Istiqrâ' wa Dauruhu fî Ma'rifat al-Maqâshid*
- s) *al-Munâsabah as-Syar'iyyah,*
- t) *al-Maqâshid as-Syar'iyyah fî al-Hajj.*

Selain yang terscantum disini ada lagi kitab-kitab yang diketahui karya dari Ibn Asyur yang menunjukkan bahwa ia termasuk ulama yang produktif. Jika melihat pada karya-karyanya kita bisa menilai bahwa Ibn Asyur banyak berbicara tentang masalah *al-Maqâshid as-Syar'iyyah* selain menulis tafsir Al-Qur'an, sehingga sebagian ulama menyatakan bahwa kitab *at-Tahrîr wa at-Tanwîr* adalah kitab tafsir *al-maqâshidi* atau tafsir yang bernuansa *al-Maqâshid as-Syar'iyyah*.³²

2. Profil Kitab Tafsir *at-Tahrîr wa at-Tanwîr*

Tafsir ini bernama *Tafsîr at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, salah satu karya Ibnu Asyur yang paling bermanfaat. Kitab tafsir karya Ibnu Asyur ini berjumlah dua belas jilid dan memuat seluruh penafsiran Al-Qur'an mulai dari surat al-Fatihah hingga surat an-Nas. Satu jilid bisa memuat beberapa juz tergantung ketebalan kitabnya yang variatif.³³

³² Abd Halim, "Kitab *Tafsîr at-Tahrîr Wa at-Tanwîr* Karya Ibnu 'Asyur Dan Kontribusinya Terhadap Keilmuan Tafsir Kontemporer", dalam Jurnal Syahadah Vol. II, No. II, Oktober 2014, hal. 21.

³³ Abd Halim, "Kitab *Tafsîr at-Tahrîr Wa at-Tanwîr* Karya Ibnu 'Asyur Dan Kontribusinya Terhadap Keilmuan Tafsir Kontemporer", ..., 22-25.

Ibn Asyur- sebelum karyanya ini muncul - sudah sejak lama bercita-cita untuk menafsirkan Al-Qur'an. Ibn Asyur ingin menjelaskan kepada masyarakat apa yang akan membawa mereka kepada kebahagiaan di dunia dan akhirat, menjelaskan kebenaran, akhlak mulia, kandungan *Balâghah* yang dimiliki Al-Qur'an, ilmu-ilmu syari'at, serta pendapat-pendapat-pendapat para *mufassir* terhadap makna ungkapan Al-Qur'an. Cita-cita Ibn Asyur tersebut sering diungkapkannya kepada sahabat-sahabatnya, sembari meminta pertimbangan dari mereka. Sehingga pada akhirnya cita-cita tersebut makin lama makin menjadi kuat. Demikianlah, kemudian Ibn Asyur menguatkan 'azam-nya untuk menafsirkan Al-Qur'an, dan meminta pertolongan dari Allah semoga dalam *ijtihad*-nya ini ia terhindar dari kesalahan.

Kitab tafsir Ibn Asyur ini diawali dengan pengantar yang berisikan penjelasan dari Ibn 'Asyur tentang apa yang menjadi motivasinya dalam menyusun kitab tafsirnya, menjelaskan persoalan apa saja yang akan diungkapkan dalam kitab tafsirnya, serta nama yang diberikan kepada kitab tafsirnya. Setelah itu ia menampilkan bagian *muqaddimah*. Gamal al-Banna dalam kitabnya *Tafsîr Al-Qur'ân al-Karîm bainâ al-Qudamâ' wa al-Muhadditsîn* berkomentar bahwa keistimewaan tafsir ini terletak pada *muqaddimah*-nya yang memaparkan kepada pembaca wawasan umum tentang dasar-dasar penafsiran, dan bagaimana seorang penafsir berinteraksi dengan kosa kata, makna, struktur, dan sistem Al-Qur'an. Pengantar ini ditampilkan dengan bahasa yang mudah, walaupun pada beberapa aspek masih menggunakan gaya bahasa lama. Metode yang digunakan oleh Ibn Asyur adalah metode yang moderat. Gamal al-Banna menegaskan *muqaddimah* ini merupakan bagian yang terbaik dalam karya tafsir ini, bahkan sebagai pengganti tafsir itu sendiri. Posisi penting *muqaddimah* tafsir ini dari pada tafsirnya sama halnya dengan posisi pengantar sejarah karya Ibn Khaldun dalam buku *al-Muqaddimah. Tafsîr at-Tahrîr Wa at-Tanwîr* berisikan sepuluh *muqaddimah*.³⁴ Kesepuluh *muqaddimah* tersebut antara lain:

- a. *Muqaddimah* pertama membahas Tafsir dan *Ta'wîl*.
- b. *Muqaddimah* kedua pembahasan tentang ilmu bantu tafsir.
- c. *Muqaddimah* ketiga mengenai keabsahan sekaligus makna tafsir *bi al-ra'y*.
- d. *Muqaddimah* keempat mengenai tujuan tafsir.
- e. *Muqaddimah* kelima tentang *Azbab an-Nuzul*.

³⁴ Jani Arni, "*Tafsîr at-Tahrîr Wa at-Tanwîr* Karya Muhammad at-Thahrir ibn Asyur", dalam Jurnal Ushuluddin Vol. XVII No. 1, Januari 2011, hal. 86-92.

- f. *Muqaddimah* keenam tentang *Qira`ât*.
- g. *Muqaddimah* ketujuh mengenai kisah-kisah dalam Al-Qur'an.
- h. *Muqaddimah* kedelapan tentang sesuatu yang berhubungan dengan nama-nama Al-Qur'an beserta ayat-ayatnya.
- i. *Muqaddimah* kesembilan tentang makna global Al-Qur'an.
- j. *Muqaddimah* kesepuluh tentang *I'jâz* Al-Qur'an.³⁵

Setelah bagian *muqaddimah* barulah masuk kebagian utama penafsiran mulai dari surat al-Fatihah terus sampai ke surat an-Nas.

Metode yang dipakai Ibn Asyur adalah metode *tahlili* yaitu metode yang berusaha menjelaskan kandungan ayat-ayat Al-Qur'an dari berbagai seginya, sesuai dengan pandangan, kecenderungan, dan keinginan *mufassir* nya yang dihidangkannya secara runtut sesuai dengan perurutan ayat-ayat dalam Mushaf.³⁶ Sedangkan corak tafsirnya adalah corak *lughah* dan 'ilmi, sebab kedua aspek tersebut terasa kental dalam penafsiran Ibn Asyur. Dalam menafsirkan suatu ayat Ibn Asyur memulainya dengan penjelasan dari sisi kebahasaan secara lebih dalam, kemudian berusaha menampilkan sisi keilmiahannya. Dari sini juga dapat dikatakan bahwa mazhab tafsir dalam penafsiran ini adalah tafsir *dirayâh* (tafsir *Bi ar-Ra'yi*).³⁷

Adapun tafsir-tafsir klasik yang banyak dirujuk oleh Ibn Asyur dalam penafsirannya adalah tafsir *al-Kasysyâf* karya az-Zamakhsyari, *al-Muharrar al-Wajîz* karya Ibnu 'Atiyyah, *Mafâtiḥ al-Gaib* karya Fakhruddin ar-Razi, Tafsir al-Baidawi, tafsir al-Alusi, serta komentar at-Tayyî', al-Qazwini, al-Qutub, dan at-Taftizani terhadap *al-Kasysyâf* beserta kitab-kitab tafsir lainnya. Namun yang paling banyak ia kutip adalah kitab *al-Kasysyâf* karya az-Zamakhsyari, meskipun ia tidak sepenuhnya sependapat dengan apa yang dikemukakan Zamakhsyari dalam kitabnya.³⁸

Dalam penulisan tafsirnya ini bisa dikatakan Ibnu Asyur mengikuti metode Muhammad Abduh dan pengikutnya seperti Rasyid Rida, syekh Abd al-Qadir al-Magribi, syekh Mustafa al-Maragi. Perbedaannya adalah jika Muhammad Abduh cenderung menggunakan bahasa komunikatif dalam menyampaikan materi

³⁵ Abd Halim, "Kitab *Tafsîr at-Tahrîr Wa at-Tanwîr* Karya Ibnu 'Asyur Dan Kontribusinya Terhadap Keilmuan Tafsir Kontemporer", dalam Jurnal Syahadah Vol. II, No. II, Oktober 2014, hal. 22-25.

³⁶ Muhammad Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*. Tangerang: Lentera Hati, 2013, hal. 378.

³⁷ Jani Arni, "*Tafsîr at-Tahrîr Wa at-Tanwîr* Karya Muhammad at-Thahrir ibn Asyur", dalam Jurnal Ushuluddin Vol. XVII No. 1, Januari 2011, hal. 86-92.

³⁸ Abd Halim, "Kitab *Tafsîr at-Tahrîr Wa at-Tanwîr* Karya Ibnu 'Asyur Dan Kontribusinya Terhadap Keilmuan Tafsir Kontemporer", dalam Jurnal Syahadah Vol. II, No. II, Oktober 2014, hal. 22-25.

tafsirnya. Beliau menjelaskan pendapatnya dalam berbagai perdebatan, contoh perbandingan dan dialog yang dapat memberi pengaruh nyata dan memfokuskan teorinya sementara Ibn Asyur mempunyai model lain dengan berdasar pada peradaban, adab dan syariah. Dengan keluasan ilmunya dan kemampuannya menjelaskan cara dan tujuan, dengan pengalaman pembelajaran dan kepenulisannya yang panjang, dan posisinya dalam menyeru pembaharuan dalam pembelajaran dan penulisan nampak bagaimana cara beliau menghargai karya ulama terdahulu.³⁹

D. Tafsir *Taysîr Karîm ar-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân* Karya Abdurrahman as-Sa'diy

1. Biografi Abdurrahman as-Sa'diy

As-Sa'diy bernama lengkap Abdurrahman ibn Nasir ibn Abdullah bin Nashir bin Hamd Alu Sa'diy, salah satu suku bani Tamimi, ia digelari sebagai seorang *al-'Allâmah* (seorang yang sangat dalam ilmunya dan ia menguasai banyak disiplin ilmu) yang memiliki sifat wara' (hati-hati), zuhud, tekun dalam menuntut ilmu dan mengajarkannya kepada orang lain dan masyarakatnya. Ia dilahirkan di kota Unaizah di wilayah al-Qasim pada tahun 1307 hijriah.

Sebelum as-Sa'diy lahir, ibundanya pernah bermimpi bahwa ia melihat dirinya di dalam mimpinya buang air kecil di mimbar masjid yang sangat besar, lalu ia menceritakan mimpi tersebut kepada suaminya yang memiliki ilmu tentang tafsir mimpi karena ia adalah seorang ulama besar dan imam masjid Masukaf. Ia menafsirkan mimpinya tersebut dengan mengatakan bahwa jika mimpi benar maka istrinya akan melahirkan seorang anak yang menjadi imam di masjid yang besar pula.

Ibunda as-Sa'diy meninggal saat ia berusia 4 tahun, kemudian disUshûl ayahnya yang meninggal pula saat ia masih berusia 7 tahun menjelang 8 tahun, tepatnya pada tahun 1313 H, sehingga as-Sa'diy setelah itu tumbuh dalam keadaan yatim piatu. Beruntung ia diasuh oleh ibu tirinya, janda dari ayahnya yang meninggal. Namun begitu ibu tirinya ini sangat menyayangi as-Sa'diy.

As-Sadiy adalah orang yang istimewa semenjak kecil, ia tumbuh dalam kebaikan. Ibadahnya terjaga dan ia sangat tekun dalam menuntut ilmu. Ia menggunakan hampir semua waktunya untuk

³⁹ Lufiyatun Nikmah, "Penafsiran Tâhir Ibn 'Âsyûr Terhadap Ayat-Ayat Tentang Demokrasi: Kajian Atas *Tafsîr at-Tahrîr wa at-Tanwîr*", dalam *Journal Of Islamic Studies And Humanities* Vol. 2, No. 1 (2017), hal. 90.

menuntut ilmu. Pada saat usianya 11 tahun ia telah berhasil menghafal Al-Qur'an dengan sempurna, kemudian ia mempelajari hadis, *musthalah hadîts*, *ushûl at-tafsîr*, tafsir dan lain-lain. Ia juga sangat tekun dan suka mempelajari karya karya Ibn Taimiyyah dan Ibn al-Qayyim al-Jauziyah dan mengambil banyak faedah dari karya keduanya.⁴⁰ Beliau juga giat mendatangi ulama-ulama besar di zamannya yang kebetulan banyak bermukim di Unaizah, dan ada juga ulama yang hanya tinggal sebentar di Unaizah ia pun mendatangi mereka untuk menimba ilmu. Semua itu menunjukkan kesungguhannya. Guru-gurunya pun sangat bangga dan kagum akan kecerdasannya dalam menyerap ilmu dan keistiqomahan dalam menuntut ilmu. Diantara guru-guru as-Sa'diy yang ia ambil ilmu darinya adalah sebagai berikut:

- a) Ibrahim ibn Hamd ibn Jasir (w.1338 H), pakar dalam bidang ilmu Hadis, Mustalahul Hadis dan Rijal al-Hadits, dia juga hafal kitab shahih Bukhari dan Muslim. Ia tinggal di Unaizah sekitar 5 tahun, dalam masa itu as-Sa'diy memanfaatkan waktu menimba ilmu padanya.
- b) Ibrahim ibn Shalih ibn Ibrahim ibn Isa (w.1343 H), pakar dalam bidang ilmu bahasa Arab, fara'idh dan ilmu hadits. Ia tinggal dan mengajar di Unaizah sampai ia wafat.
- c) Shalih ibn Utsman ibn Hamd al-Qadhi (w.1351 H), as-Sa'diy belajar kepadanya ilmu Ushûl Fîqh dan Fîqh
- d) Sha'ab ibn Abdullah at-Tuwaijiri (w.1339 H), pakar dalam bidang ilmu *Ushûluddin* atau tauhid, fîqh, hadits dan bahasa Arab.
- e) Abdullah ibn Ayidh al-Uwaidi al-Harbi (w.1322 H), as-Sa'diy belajar kepadanya ilmu Fîqh, Ushûl Fîqh dan Lughah.
- f) Ali ibn Muhammad as-Sinani (w.1338 H), as-Sa'diy belajar kepadanya ilmu tauhid dan fikih . Ia wafat di Unaizah.
- g) Ali ibn Nashir ibn Muhammad Abu Wadi (w. 1361 H), as-Sa'diy belajar kepadanya ilmu-ilmu hadits dan tafsir.
- h) Muhammad al-Amin Mahmud as-Syinqithi (w.1351 H), as-Sa'diy belajar banyak kepadanya sejak muda. Ia bermulazamah dengan sempurna kepadanya hingga ia menamatkan dengan baik pelajaran bahasa Arab dari asy-Syinqithi ini, dan saat itu masih berusia 23 tahun. Kemudian as-Sa'diy juga belajar kepadanya ilmu hadits dan tafsir, dan juga belajar cara mengajarkan ilmu,

⁴⁰ Wagiman Manik, *Pemikiran Pendidikan asy-Syaikh as-Sa'di Dalam Tafsir Taysir Al-Karim Ar-Rahman Fî Tafsir Kalam Al-Mannan*, Medan: Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sumatera Utara Medan, 2020, hal. 54-56.

cara melakukan penelitian, debat atau diskusi juga cara *beristinbath*.

- i) Muhammad ibn Abdul Aziz ibn Muhammad ibn Mani' (w.1385 H), as-Sa'diy belajar kepadanya ilmu Logah atau Bahasa Arab.
- j) Muhammad ibn Abdul Karim ibn Ibrahim as-Syibl (w.1343 H), as-Sa'diy belajar kepadanya ilmu *Ushûl al-Fîqh* dan Fikih.⁴¹

Ulama-ulama diatas yang menjadi *masyâyikh* as-Sa'diy adalah orang-orang yang telah menuntut ilmu ke berbagai wilayah Islam yaitu; Mekkah, Madinah, Syam, Mesir hingga ke Turki. Kemudian mereka tinggal dan mengajar di Unaizah, diantara mereka ada yang sampai wafat tinggal disana, dan diantara mereka ada yang hanya beberapa tahun saja tinggal di Unaizah kemudian pindah ketempat lain. Hal ini salah satu rezeki dan karunia Allah mendatangkan para Ulama tersebut ke kota Unaizah sehingga as-Sa'diy bisa menimba ilmu dari mereka, dan menjadi seorang *'âlim* yang juga mumpuni. Diantara bukti keulamaan as-Sa'diy dan penguasaannya terhadap berbagai bidang ilmu keislaman adalah ia menelurkan banyak karya berupa kitab-kitab yang sangat berharga bagi kaum muslimin. Diantara karya-karya as-Sa'diy tersebut adalah sebagai berikut:

- a) Tafsir Al-Quran al-Karim yang berjudul *Taysîr al-Karîm ar-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân* (Kemudahan dari yang Maha Mulia, Maha Penyayang dalam menafsirkan perkataan yang Maha Pemberi), tafsir ini bercorak sosial kemasyarakatan, sehingga pembahasannya pun lebih menonjolkan tentang hal tersebut.
- b) *Taysîr al-Latîf al-Mannân fî Khulâshat Al-Qur'an*
- c) *Al-Qaul as-Sadîd fî Maqâshid at-Tauhid*.
- d) *Su'âl wa Jawâb fî Ahamm al-Muhimmât*
- e) *At-Taudhîh wa al-Bayân li Syajarat al-Imân*
- f) *Ad-Durrah al-Bahiyah fî Halli Musykilat al-Qodariyah*
- g) *Al-Haq al-Wâdhîh al-Mubîn fî Syarh Tauhid al-Anbiya'i wa al-Mursalîn*.
- h) *Taudhîh al-Kafîyah asy-Syafîyah*.
- i) *Fathu Rabb al-Hamîd fî Uhsûl al-'Aqâ'id wa at-Tauhîd*
- j) *At-Tanbihât al-Latîfah 'ala Mahtawat alaihi al-Wâsithiyah fî al-Mabâhits al-Munifah*
- k) *Al-Mawâhib ar-Rabbaniyah*
- l) *Al-Qawâ'id al-Hasan fî Tafsîr Al-Qur'an*

⁴¹ Abdul Aziz ibn Abullah ibn Muhammad ar-Rasyudi, *Al-Fîkr at-Tarbawiy 'Inda asy-Syaiikh Abdurrahman as-Sa'diy*, Riyad: Dar Ibn al-Jauzi, 1420 H, hal. 111-126.

- m) *Bahjat al-Qulûb al-Abrar wa Qurrat al-'Uyûn al-Akhyar fî Syarh Jawâmi' al-Akhbar*
- n) *Manhâj as-Sâlikin wa Taudhîh al-Fîqh fî ad-Dîn*
- o) *Al-Irsyâd ila Ma'rifât al-Ahkâm*
- p) *Al-Mukhtarât al-Jâliyah min al-Masâ'il al-Fîqhiyah*
- q) *Al-Fatawâ as-Sa'diyyah*
- r) *Manzhumah fî Ahkâm al-Fîqh*
- s) *Hukmu Syurbu ad-Dukhân*
- t) *Munâdzharât al-Fîqhiyah*
- u) *Risâlah fî Ushûl al-Fîqh.*
- v) *Al-Qawâ'id wa al-Ushûl al-Jâmi'ah wa al-Furû'*
- w) *Risâlah fî al-Qawâ'id al-Fîqhiyah*
- x) *Risâlah Lathîfath Jami'ah fî Ushûl al-Fîqh al-Muhimmah*
- y) *Al-Qawâ'id wa al-Ushûl al-Jami'ah*
- z) *Manzhûmah fî Qawâ'id al-Fîqhiyah*
- aa) *Al-Fawâqih As-Syahiyah fî al-Khuthab Al-Mimbariyah*
- bb) *Al-Khuthab Al-Mimbariyah ala Munâsabât*
- cc) *Majmû' al-Khuthab fî al-Mawâdhi' an-Nafi'ah*
- dd) *Al-Fawakih asy-Syahiyah fil Khuthab al-Mimbariyah*
- ee) *Ar-Riyadh an-Nadhîrah wa al-Hadâ'iq Az-Zahirah fî al-'Aqa'id wa al-Funun al-Mutanawwi'ah al-Fahirah*
- ff) *Ad- Durrah al-Mukhtasharah fî Mahâsin al-Islam.*
- gg) *Intishar al-Haq Muhawarah Diniyyah Ijtima'iyyah*
- hh) *Al-Wasâ'il al-Mufîdah fîl Hayat as-Sa'idah.*
- ii) *Thariq al-Wushûl ila 'Ilmi al-Ma'mûl bi Ma'rifat Qawâ'id wa Dhawabith wa al-Ushûl.*
- jj) *Al-Adillah al-Qawathi wa al-Barahin fî Ibtal Ushûl al-Mulhidîn.*
- kk) *Tanzîh ad-Din wa Hamlatihi wa Rijalihi mimmâ Iftârahu al-Qashimi fî Aghlalihî.*
- ll) *Al-Jihâd fî Sabililah.*
- mm) *Wujûb at-Ta'âwun baina al-Muslimîn*
- nn) *Fawâ'id Mustanbatah min Qisshat Yûsuf*
- oo) *Ad-Dîn ash-Shâhih Yahullu Jami' al-Masyakil.*
- pp) *Ad-Dalâ'il al-Qur'aniyyah fî al-'Ulûm al-'Ashriyyah.*
- qq) *Manzhûmah fî Sair Ilallah.*
- rr) *Majmu' al-Fawâ'id Waqtinasu al-Awâbid*
- ss) *At-Ta'lîq wa Kasyfu an-Niqab ala Nuzûm al-Qawa'id al-I'râb.*
- tt) *Risâlah 'an Ya'jûj wa Ma'jûj*
- uu) *Al-Jam'u Baina Inshâf wa Nuzum ibn 'Abd al-Qawiy.*

Karyanya ini terbagi dalam berbagai disiplin ilmu mulai dari Al-Qur'an, Hadits, Akidah, Fikih, Ushûl al-Fiqh, Khutbah, Adab,

Akhlak, dan Wawasan Keislaman. Ini semua menunjukkan keluasan ilmu dari as-Sa'diy sehingga ia pantas digelar sebagai *al-'Allâmah* (orang yang menguasai banyak pengetahuan dalam ilmu-ilmu keislaman).⁴²

As-Sa'diy juga memiliki murid yang banyak, dan banyak pula diantara mereka yang dikemudian hari menjadi ulama-ulama besar yang berpengaruh, diantaranya yang paling masyhur adalah Muhammad bin Salih al-'Utsaimin. Al-'Utsaimin sangat mengagumi dan menghormati as-Sa'diy sebagai gurunya, sebab ia tumbuh dan belajar di madrasah as-Sa'diy. Al-'Utsaimin juga mendudukan as-Sa'diy dalam urutan pertama sebagai gurunya melebihi kedudukan Abd al-'Aziz ibn Baz yang merupakan gurunya juga. Selain al-'Utsaimin murid-murid as-Sadiy lainnya adalah sebagai berikut:

- a) Abdullah ibn Abdurrahman al-Bassam, salah satu murid as-Sa'diy yang brilliant, ia menjadi pengajar di Masjid al-Haram dan menulis banyak kitab di berbagai bidang keimuan Islam.
- b) Ibrahim ibn Abd al-'Aziz al-Garayyir, pengajar di Universitas dan Unaizah
- c) Ibrahim ibn Muhammad al-'Amud, seorang Qadhi.
- d) Hamd ibn Ibrahim ibn Abdurrahman al-Qadhi
- e) Hamd ibn 'Utsman al-Khuwaithir, seorang Imam Masjid di Unaizah
- f) Hamd in Muhammad al-Bassam, Pengajar di Universitas Muhammad bin Su'ud cabang Qasim.
- g) Hamd ibn Muhammad al-Marzuqi, Pengajar di Palestina.
- h) Sulaiman ibn Ibrahim al-Bassam, seorang pengjar di ma'had ilmi di kita Unaizah, dan pernah diminta menjadi Qadhi tapi dia menolaknya karena kewar'annya.
- i) Salih bin Abdullah az-Zagibiy, pernah ditunjuk menjadi Qadi tapi ia menolaknya karean wara' kemudian Raja Abdul Aziz menunjuknya menjadi Khatib dan Imam di Masjid Nabawi, dan ia melakukannya sampai wafat.
- j) Abdul Aziz ib Abdullah as-Sabil, salah seorang murid yang dipuji as-Sa'diy, ia menjadi pengajar di Masji al-Haram.

⁴² Wagiman Manik, *Pemikiran Pendidikan asy-Syaikh as-Sa'di Dalam Tafsir Taysir Al-Karim Ar-Rahman Fî Tafsir Kalam Al-Mannan*, Medan: Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sumatera Utara Medan, 2020, hal. 59-61. Abdul Aziz ibn Abullah ibn Muhammad ar-Rasyudi, *Al-Fîkr at-Tarbawiy 'Inda asy-Syaikh Abdurrahman as-Sa'diy*, Riyad: Dar Ibn al-Jauzi, 1420 H, hal. 193-196.

- k) Abdu al-Aziz ibn Muhammad al-Bassam, ia adalah murid yang menjadi imam sholat jenazah bagi gurunya as-Sa'diy.
- l) Abdullah ibn Abdurahman ibn Shalih al-Bassam, salah satu muris as-Sa'diy yang brilliant, dia menjadi pengajar di Masjid al-Haram dan menulis kitab-kitab yang bermanfaat salah satunya Syarh Bulug al-Maram karya al-'Ashqalani.
- m) Abdullah ibn Abdurrahman as-Sa'diy, ia adalah anak dari as-Sa'diy sendiri.⁴³

Dan masih banyak lagi murid-muridnya yang menjadi para pengajar dan orang-orang yang terpandang dan bermanfaat bagi kaum muslimin.

Pada tahun 1371 as-Sa'diy ditimpa penyakit tekanan darah, ia menghentikan aktivitasnya dan menjalani pengobatan di Libanon sampai Allah memberinya kesembuhan. Setelah sembuh ia kembali ke Unaizah dan beraktivitas sebagaimana sebelumnya yaitu mengajar, berfatwa, menulis, berkhotbah dan menjadi imam shalat. Hal ini berlangsung sekitar 5 tahun hingga tahun 1376. Pada tahun 1376 ia kembali merasakan sakit yang dahulu dideritanya hingga pada hari Kamis bertepatan 23 Jumadil Akhir tahun 1376 as-Sa'diy wafat, kemudian dishalatkan oleh manusia dengan jumlah yang sangat banyak dan di kuburkan di perkuburan Unaizah.⁴⁴

2. Profil Tafsir *Taysîr Karîm ar-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*

As-Sa'diy mulai menulis Kitab *Taysîr Karîm ar-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân* ditulis pertama kali tahun 1342 H saat ia masih berumur 35 tahun, kemudian ia menyelesaikannya dalam waktu dua tahun sehingga pada tahun 1344 H penulisan kitab ini telah sempurna dan saat itu ia berusia 37 tahun.⁴⁵ Pada tahun 1365 kitab ini mulai dicetak untuk pertama kalinya di Damaskus. Kitab ini dibagikan secara cuma-cuma dari dana pribadi as-Sa'diy. Lalu cetakan keduanya di Beirut, tahun 1408 H, dan di-*tahqîq* oleh Muhammad Zuhri an-Najjar.

Faktor yang melatar belakangi as-Sa'diy menulis kitab ini adalah ketika ia menemukan beberapa tafsir yang dijelaskan terlalu luas, hingga keluar dari maksud ayat yang ditafsirkan. Sebaliknya,

⁴³ Abdul Aziz ibn Abullah ibn Muhammad ar-Rasyudi, *Al-Fîkr at-Tarbawiy 'Inda asy-Syaikh Abdurrahman as-Sa'diy*, Riyad: Dar Ibn al-Jauzi, 1420 H, hal. 129-161.

⁴⁴ Wagiman Manik, *Pemikiran Pendidikan asy-Syaikh as-Sa'di Dalam Tafsir Taysir Al-Karim Ar-Rahman Fî Tafsir Kalam Al-Mannan*, Medan: Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sumatera Utara Medan, 2020, hal. 70-72.

⁴⁵ Abdurrahman bin Nashir as-Sa'diy, *Taisîr al-Karîm ar-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Saudi: Dar as-Salam li an-Nasyr wa at-Tauzi', 1422 H, hal. 9.

ada pula yang menjelaskan dengan sangat singkat sehingga kurang menyentuh makna yang dikehendaki oleh ayat tersebut. Sedangkan yang semestinya dilakukan adalah memberikan makna yang sesuai dengan maksud, sedangkan lafaz hanyalah merupakan jalan untuk mengetahui maksud ayat dengan melihat *munâsabah*. Maka ia berusaha menjadikan karyanya tersebut ringkas, mudah dipahami, dan menjelaskan makna kosakata dengan jelas tanpa bertele-tele. Hal ini ia tunjukkan dengan pemberian nama tafsir tersebut *Taysîr al-Karîm ar-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân* yang artinya adalah “Kemudahan dari yang Maha Mulia lagi Maha Penyayang dalam menafsirkan perkataan yang Maha Pemberi”.⁴⁶

‘Abdullah bin Abd al-Aziz al-‘Uqail yang merupakan salah satu murid as-Sa’diy, mengungkapkan dalam pengantarnya atas kitab ini tentang cara yang ditempuh as-Sa’diy dalam penafsirannya, ia menyampaikan bahwa tafsir ini adalah tafsir dengan cara penyampaian yang mudah, jelas petunjuk-petunjuknya, dengan ungkapan-ungkapan yang dikenal bukan yang samar ataupun rancu, dengan tujuan untuk menjelaskan makna ayat yang sedang dibahas menggunakan perkataan yang singkat dan berfaedah, memuat seluruh makna-makna yang dikandung ayat dari sisi pengertiannya maupun hukumnya, baik itu lafaznya maupun pemahamannya, tanpa memperpanjang penjelasan, tidak menyimpang dari pembahasan, tanpa menyebutkan kisah-kisah, tanpa menyebutkan riwayat *isrâ`iliyyat*, atau cerita dan pendapat-pendapat yang keluar dari maksud ayat, juga tanpa menyebutkan berbagai *i`râb*, kecuali pada bagian yang asing yang sulit dipahami maknanya.

Al-‘Uqail juga menyebutkan bahwa tafsir ini bearkar kepada prinsip aqidah salaf, cara pengambilan hukum syar’i, kaidah-kaidah *ushûliyyah*, faedah-faedah fikih dan faedah-faidah lainnya, dan tidak akan ditemukan pada penafisiran ayat-ayat tentang *Sifat* (Allah) selain penafsiran as-Sa’diy yang bersandar kepada akidah salaf, berbeda dengan apa yang ditefsirkan sebagian penta’wil.

Begitupun al-‘Utsaimin dalam pengantarnya menyebutkan secara garis besar seperti yang disampaikan al-‘Uqail dan ia menambahkan bahwa diantara cara penafsiran as-Sa’diy adalah menjauhi pembahasan tentang *khilâf* (perbedaan pendapat) kecuali pada *khilâf* yang kuat yang butuh untuk disebutkan, hal ini agar pembacanya memiliki pemahaman yang kuat diatas satu model pemahaman. Kemudian ia menyebutkan tentang cara penafsiran as-

⁴⁶ Riri Fîtria, *Pemetaan Karya Tafsir di Arab Saudi, dala Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis* Volume 1, Nomor 2, Desember 2011, hal 126-129.

Sa'diy tentang ayat sifat (Allah), bahwa as-Sa'diy menjelaskannya dengan tanpa *tahrîf* dan *ta'wîl* yang menyelisihi apa yang Allah maksud.⁴⁷

Secara metode tafsir ini menggunakan metode *ijmali* yaitu Metode *ijmâli* adalah metode yang hanya menguraikan makna-makna umum yang dikandung oleh ayat yang ditafsirkan, namun sang penafsir diharapkan dapat menghidangkan makna-makna dalam ibngkai suasana Qur'ani.⁴⁸ Adapun corak penafsiran as-Sa'diy adalah *i'tiqâdî*.⁴⁹

E. Tafsir *Al-Qur'ân al-Karîm* Karya al-'Utsaimin

1. Biografi al-'Utsaimin

Al-'Utsaimin bernama lengkap Muhammad ibn Shalih ibn Sulaiman ibn 'Abdurrahman ibn 'Utsman ibn Abdullah ibn Adurrahman ibn Ahmad ibn Muqbil al-Wahibi at-Tamimi. Beliau dilahirkan di kota 'Unaizah pada tanggal 27 bulan Ramadhan tahun 1347 H. Nama 'Utsaimin diambil dari nama kakeknya yang ke 3 yaitu 'Utsman. Ia dilahirkan dalam lingkungan keluarga yang religius dan istiqamah.

Al-'Utsaimin dikarunia kecerdasan yang baik oleh Allah, dan sejak kecil sudah diberi taufik untut meuntut ilmu. Ia memulai jalan menuntut ilmu dengan menghafal Al-Qur'an kepada kakeknya dari jalan ibu, Abdurrahman ibn Sulaiman Ali Damigh yang merupakan imam masjid Kharizah. Kemudian ia belajar kepada Abdurrahman as-Sa'diy. Di awal belajar as-Sa'diy menempatkan dua orang muridnya di kediamannya untuk mengajar al-'Utsaimin, yang seorang bernama Ali Ash-Shalihi dan seorang lagi Muhammad ibn Abd al-Azizi al-Muthawi', kepada yang terakhir ini ia belajar *Mukhtasar Aqîdah Wâsithiyah* tulisan as-Sa'diy dan *Minhâj as-Sâlikin fî al-Fiqhi* juga tulisan as-Sa'diy, ia juga belajar kepadanya kitab Jurumiyah dan Alfîyah. Kemudian al-'Utsaimin juga belajar Faraidh dan Fikih kepada Abdurrahman ibn Ali ibn Audan.⁵⁰

Setelah rampung belajar kepada guru-gurunya tersebut barulah ia belajar langsung kepada as-Sa'diy yang beliau anggap sebagai

⁴⁷ Abdurrahman bin Nashir as-Sa'diy, *Taisîr al-Karîm ar-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Saudi: Dar as-Salam li an-Nasyr wa at-Tauzi', 1422 H, hal. 7-8.

⁴⁸ Muhammad Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*. Tangerang: Lentera Hati, 2013, hal. 381.

⁴⁹ Riri Fîtria, *Pemetaan Karya Tafsir di Arab Saudi, dala Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis Volume 1, Nomor 2, Desember 2011*, hal 126-129.

⁵⁰ Muhammad bin Shalih al-Utsaimin, *Syarh al-'Aqîdah al-Wâsithiyah*, Jilid 1, Riyadh: Dar Ibn al-Jauzi, 1421 H, hal. 9-11.

syekh-nya yang pertama. ia belajar kepada as-Sa'diy tentang tauhid, tafsir, hadis, fikih, *ushûl al-fiqh*, *fara'idh*, *musthalat al-hadits*, nahwu dan sharaf. ia mempunyai kedudukan khusus di sisi gurunya. Ketika ayahnya pindah ke Riyadh pada masa awal remajanya, ia ingin ikut pindah bersama orang tuanya. Maka as-Sa'diy menulis surat kepada ayahnya "Sungguh ini tidak mungkin, kami ingin agar Muhammad tetap di sini supaya bisa terus belajar". Al-'Utsaimin banyak terpengaruh oleh gaya as-Sa'diy dalam mengajar, memaparkan ilmu, dan memberikan pendekatan kepada siswa melalui contoh-contoh dan ilustrasi. Ia juga terpengaruh oleh akhlak as-Sa'diy karena ia memiliki keluasan ilmu dan ibadah. Ia juga biasa mencandai anak-anak, tertawa dengan orang yang besar dan berakhlak yang paling baik diantara orang-orang yang al-'Utsaimin lihat.⁵¹

Setelah belajar kepada as-Sa'diy dalam waktu yang cukup lama, al-'Utsaimin pindah ke Ma'had 'Ilmi di Riyadh dan belajar disana. Disana pulalah ia bertemu dengan seorang ulama besar yang juga menjadi gurunya yaitu Muhammad al-Amin ibn Muhammad Mukhtar asy-Syinqithiy, penulis kitab tafsir *Adha' al-Bayan fi Idhah Al-Qur'an*. Saat pertama kali bertemu awalnya al-'Utsaimin merasa tidak yakin dengan keilmuan gurunya ini dan timbul di hatinya penyesalan telah meninggalkan gurunya as-Sa'diy dan malah belajar dengan orang yang tidak diyakini ilmunya ini, namun tatkala asy-Syinqithiy sudah mulai memberikan pembelajaran, hilanglah seluruh penyesalan al-'Utsaimin dan keraguannya, dan tampaklah baginya bahwa ini merupakan salah satu karunia Allah kepadanya bertemu seorang Alim luar biasa dan mendapatkan ilmu darinya.

Setelah itu al-'Utsaimin melanjutkan pengembaraan ilmunya, ia pun mendatangi seorang ulama besar lainnya yang sangat mahsyur bahkan didunia Islam, yaitu seorang ahli hadits yang juga menjabat sebagai Mufti kerajaan Saudi Arabia, 'Abdullah ibn 'Abd al-'Aziz ibn Baz yang lebih dikenal asy-Syekh ibn Baz. Al-'Utsaimin belajar ilmu hadits darinya dan beberapa kitab fikih, ia membaca Shahih Bukhari kepada gurunya tersebut.⁵² Al-'Utsaimin sangat terkesan dengan Ibn Baz dan bahkan ia mendudukkannya dalam posisi yang lebih tinggi dari asy-Syinqithiy sehingga ia menganggap Ibn Baz sebagai Syekhnya yang kedua. Ia sangat terpengaruh oleh ibn Baz dari segi

⁵¹ Muhammad Kasim Saguni, "Syekh Muhammad bin Shalih al-Utsaimin (Ulama Pemersatu Umat dan Da'i Teladan)", dalam <https://wahdah.or.id/-muhammad-ibn-shalih-al-utsaimin/> diakses tanggal 27 maret 2023 pukul 03.16 WIB.

⁵² Walid ibn al-Husain, *Al-Jâmi' li Hayâh al-'Allâmah Muhammad ibn Shâlih al-'Utsaimin*, Saudi: Al-Hikmah, 1422 H, hal. 48-49.

perhatian terhadap hadits dan juga dalam segi akhlak dan sikap lapang dada Ibn Baz terhadap manusia.

Al-'Utsaimin sudah diangkat menjadi salah satu pengajar di Masjid Jami' al-Unaizah tempat gurunya as-Sa'diy sejak tahun 1317 H. kemudian ketika gurunya as-Sa'diy wafat ia menggantikannya sebagai Imam Masjid tersebut yang bernama Masji Jami' al-Kabir Unaizah. Selain itu ia juga mengajar di perpustakaan nasional Unaizah dan juga di Fakultas Syariah dan Fakultas Ushûluddin di cabang Universitas Islam Imam Muhammad ibn Saud di Qashim. Al-'Utsiamin juga menduduki jabatan sebagai anggota Majelis Ulama Besar di Kerajaan Saudi. Ia mempunyai aktivitas besar dalam dakwah dan pembimbingan para da'i di berbagai tempat. Muhammad ibn Ibrahim pernah menawari bahkan mendesak beliau untuk menduduki jabatan sebagai hakim, bahkan mengeluarkan keputusan yang menetapkan beliau untuk menjabat sebagai pimpinan pengadilan agama di Ihsa'. Namun beliau memohon dibebaskan dari tugas tersebut. Dan setelah memberikan berbagai pertimbangan dan mengadakan hubungan pribadi dengan Muhammad ibn Ibrahim, al-'Utsaimin dibebaskan dari jabatan tersebut.⁵³

Muhammad ibn Shalih al-'Utsaimin mempunyai banyak karya tulis, sampai sekitar 55 buah, di antaranya berupa kitab dan risalah. Buku-buku karya dari al-'Utsaimin yang sudah selesai ditulis dan beberapa ada yang belum selesai diantaranya:

- a) *Al-Ibda' fî Kamâl asy-Syar'i wa Khatr al-Ibtidâ'*.
- b) *Atsar al-Ma'âshiy 'ala al-Fardhi wa al-Mujtama'*.
- c) *'Aqîdah Ahl Sunnah wa al-Jamâ'ah*.
- d) *Ushûl at-Tafsîr*.
- e) *Az-Zawâj*.
- f) *Su'âl wa Jawâb*.
- g) *Musthalat al-Hadîts*
- h) *Al-Ushûl Min 'Ilmi Ushûl*.
- i) *Risâlah fî al-Wudhu' wa al-Ghusl wa ash-Shalât*
- j) *Syarh Tsalâstat al-Ushûl*.
- k) *Hukm Tark ash-Shalât*.
- l) *Al-Fatâwa at-Ta'ziyah*
- m) *Al-Udhhiyyah wa az-Zakât*.

⁵³ Muhammad bin Shalih al-Utsaimin, *Syarh al-'Aqîdah al-Wâsithiyyah*, Jilid 1, Riyadh: Dar Ibn al-Jauzi, 1421 H, hal. 10-11. Muhammad Kasim Saguni, "Syekh Muhammad bin Shalih al-Utsaimin (Ulama Pemersatu Umat dan Da'i Teladan)", dalam <https://wahdah.or.id/-muhammad-ibn-shalih-al-utsaimin/> diakses tanggal 27 maret 2023 pukul 03.16 WIB.

- n) *Syarh Ushûl as-Sittah.*
- o) *Syarh Lum'at al-I'tiqâd.*
- p) *Al-Manhâj li Murid al-Hajj wa al-'Umrah*
- q) *Tashîl al-Farâ'id.*
- r) *Syarh al-'Aqîdah al-Wâsithiyyah.*
- s) *Al-Qawâ'id Al-Mutslâ fi Shifâtillah wa Asmâ'ih al-Husna.*
- t) *Risâlah fi al-Hijâb.*
- u) *Risâlah fi ash-Shalât wa ath-Thahârah li Ahl al-A'dzâr.*
- v) *Risâlah fi Mawâqit ash-Shalât.*
- w) *Risâlah fi Sifat ash-Shalât.*
- x) *Risâlah fi Zakât al-Hully.*
- y) *Risâlah fi Ahkâm al-Mayyât wa Ghuslihi.*
- z) *Al-Fatâwâ al-Hajj wa al-'Umrah wa az-Ziyârah.*
- aa) *Al-Fatâwâ al-Ijtimâ'iyah.*⁵⁴

Al-'Utsaimin memiliki pemikiran ilmu yang didasarkan pada teori *salâfush shâlih*. Sehingga beliau benar-benar mempergunakan metode penelitian dan mencari kejelasan dalam masalah ilmu agama, dan mengajarkan yang demikian itu pada murid-muridnya serta menasehati mereka untuk mencari kejelasan dan tidak tergesa-gesa dalam permasalahan yang berhubungan dengan agama. Muhammad Ibn Shalih al-'Utsaimin juga bersemangat untuk menanamkan kepada muridnya supaya tidak bersikap fanatik pada suatu madzhab atau suatu pendapat, dan bersikap menerima kebenaran, dimana dalil dijadikan hakim/pemutus permasalahan, walaupun menyelisihi madzhab beliau, yaitu madzhab al-Imam Ahmad ibn Hanbal. Hal ini ditunjukkan dengan beberapa permasalahan fikih yang beliau keluar atau tidak sependapat dengan Ibn Taimiyah yang merupakan salah satu tokoh dari mazhab Hanabilah. Ibn Taimiyah berpendapat diperbolehkannya perempuan bepergian tanpa mahram jika dalam keadaan aman, sedangkan al-'Utsaimin berpendapat sebaliknya, yaitu haram.

Al-'Utsaimin wafat pada tanggal 15 Syawal 1421 H/10 Januari 2001 M, Muhammad ibn Shalih al-'Utsaimin meninggal dunia waktu ashar di jeddah, Saudi Arabia, ia mengidap penyakit kanker.⁵⁵

2. Profil Tafsir *Tafsîr Al-Qur'ân al-Karîm*

⁵⁴ Walid ibn al-Husain, *Al-Jâmi' li Hayâh al-'Allâmah Muhammad ibn Shâlih al-'Utsaimin*, Saudi: Al-Hikmah, 1422 H, hal. 147-156.

⁵⁵ Muhammad Kasim Saguni, "Syekh Muhammad bin Shalih al-Utsaimin (Ulama Pemersatu Umat dan Da'i Teladan)", dalam <https://wahdah.or.id/-muhammad-ibn-shalih-al-utsaimin/> diakses tanggal 27 maret 2023 pukul 03.16 WIB.

Tafsir Syekh al-'Utsaimin bernama *Tafsîr Al-Qur'ân al-Karîm* yang telah dicetak sampai tahun 1435 Hijrah terdiri dari 28 jilid. Penyajiannya per jilid tidak berdasarkan jumlah juz akan tetapi berdasarkan surat, sehingga akhir pembahasan dalam satu jilid pasti akhir surat, seperti misalnya jilid satu surat al-Fatihah dan al-Baqarah, jilid dua surat Ali Imran, dan seterusnya. Hanya saja tafsir ini tidak memuat semua surat yang ada di Al-Qur'an diantaranya surat al-A'raf sampai al-Mu'minum (kecuali surat al-Kahfi), kemudian surat ad-Dukhan, al-Jatsiyah, dan seluruh surat yang ada di di Juz 28-29. Penjelasan dari hal ini adalah bahwa al-'Utsaimin memang tidak menulis tafsir untuk keseluruhan Al-Qur'an 30 Juz, beliau hanya menulis pada awalnya yaitu: surat al-Fatihah dan al-Baqarah 2 jilid, surat Ali Imran 2 jilid, surat Al-Nisa 2 jilid, surat al-Kahfi, surat Yasin, surat as-Shaffat, surat Shaad, dari surat al-Hujurat sampai al-Hadid, dan Juz Amma.⁵⁶

Adapun tafsir selain surat-surat diatas adalah hasil dari transkrip pelajaran-pelajaran beliau yang terekam. Sebagaimana disampaikan oleh Qomar Suaidi: secara garis besar karya beliau ada dua macam; hasil tulisan beliau sendiri, dan hasil transkrip dari pelajaran-pelajaran beliau yang terekam.⁵⁷

Al-'Utsaimin juga menulis sebuah risalah tentang *ushûl al-tafsîr* yang kemudian dicetak menjadi satu dengan kitab tafsirnya, yaitu dibagian awal tafsir surat al-Fatihah dan al-Baqarah. Sehingga hal ini menjadi keunikan dan keunggulan tersendiri bagi kitab tafsir al-'Utsaimin, yaitu tafsir nya didahului dengan penjelasan tentang *ushûl al-tafsîr* yang beliau pakai, dan hal ini tidak dijumpai dalam kitab-kitab tafsir lainnya.

Dalam *muqaddimah* tafsir yang ditulis oleh serta latar belakang penulisan *ushûl tafsir* tersebut. Beliau berkata: "Sesungguhnya diantara hal yang penting bagi seseorang dalam mempelajari suatu disiplin Ilmu adalah dengan mempelajari *ushûl*-nya (dasar-dasar/asas-asasnya), yang mana akan membantunya dalam pemahamannya dan mengambil faedah dari *ushûl* tersebut, agar ilmunya terbangun atas dasar-dasar yang kuat dan pilar-pilar yang kokoh, dan dikatakan: siapa yang terhalang dari *ushûl* (dasar-dasar) maka terhalang dari *wushûl* (tujuan/hasil). Dan diantara disiplin ilmu yang teragung, bahkan yang paling agung dan paling utama (daintara

⁵⁶Hanisah, "Penafsirain al-'Utsaimin Terhadap Ayat-Ayat Bid'ah Dalam al-Qur'an", Jambi: UIN Sulthan Thoha Saipuddin, 2020, hal. 14.

⁵⁷Qomar Suaidi, "Asy Syaikh Ibnu Utsaimin Pelita di Tengah Umat," dalam <https://www.google.com/amp/s/asysyariah.com/asy-syaikh-ibnu-utsaimin-pelita-di-tengah-umat/%3famp>. Diakses pada 16 November 2020 pukul 11.20 WIB.

semuanya) adalah ilmu tafsir yang mana dia adalah penjelasan atas Fîrman Allah ‘azza wa jalla, dan para ahli ilmu telah meletakkan *ushûl* (dasar-dasar) pada disiplin ilmu tersebut (ilmu tafsir), sebagaimana mereka telah meletakkan *ushûl* pada ilmu hadist, dan juga ilmu fikih . Dan aku telah menulis ilmu tersebut untuk memudahkan para penuntut ilmu di Ma’had ‘Ilmiyah di Jami’ah al-Imam Muhammad ibn Su’ud al-Islamiyah, maka beberapa orang memintaku untuk menjadikannya tersendiri dalam satu risalah, agar lebih mudah dan terkumpul, maka akupun melakukannya”.⁵⁸

Tafsir Al-Qur’an al-Karim yang dikarang oleh al-’Utsaimin selanjutnya disebut tafsir al-’Utsaimin memiliki corak fikih dan bahasa yang sangat kuat, hal ini disebabkan Syekh al-’Utsaimin memang dikenal sebagai seorang *faqih* (ahli fikih). Ini bisa dilihat dari setiap penafsiran ayat yang mengandung hukum fikih atau berkaitan dengan hukum fikih tertentu beliau akan membahasnya. Hal itu bahkan akan kita temui saat membahas surat pertama yaitu al-Fatihah, disana beliau mengungkapkan tentang ketidaksahan shalat tanpa membaca al-Fatihah dengan mengutip sebuah hadits, bid’ah sebagian orang yang menutup doa dengan al-Fatihah, hingga tentang *khilafiah* apakah basmalah bagian al-Fatihah atau tidak.

Tafsir al-’Utsaimin secara garis besar menggunakan metode tahlili, yaitu metode yang berusaha menjelaskan berbagai kandungan ayat-ayat Al-Qur’an dari berbagai seginya, sesuai dengan pandangan, kecenderungan, dan keinginan mufassirnya yang dihadirkan secara runtut sesuai perurutan ayat-ayat dalam mushaf.⁵⁹

Berbagai segi yang dibahas al-’Utsaimin dalam tafsir nya antara lain ialah:

- a) Keutamaan surat dan segala yang terkait dengan surat yang terdapat dalam hadits
- b) Gramatikal bahasa arab
- c) Pembahasan perbedaan qiraat
- d) Hukum fikih dari suatu ayat atau yang berkaitan dengan ayat tersebut
- e) *Khilafiyah* baik dari segi fikih maupun aqidah yang berkaitan dengan makna suatu ayat
- f) *Bid’ah-bid’ah* yang terjadi di masyarakat yang berkaitan dengan ayat

⁵⁸Muhammad Shalih al-Utsaimin, *Tafsir al-Qur’an al-Karim: Ushul al-Tafsir*, Riyadh. Dar al-Jauzi: 1426 H , hal. 5.

⁵⁹ M.Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, cet. ke-3, Tangerang : Lentera Hati, 2015, hal. 378.

- g) Manfaat/faedah- faedah dari pembahasan penafsiran yang beliau narasikan sendiri

Secara umum gambaran penyajian tafsir beliau adalah: pertama, beliau memberikan *muqaddimah* secara garis besar tentang surat yang akan dibahas, yakni diawal surat tersebut, yaitu tentang makkiyah atau madaniyah, tentang keutamaan surat tersebut, dan hal-hal yang berkaitan dengan surat tersebut yang terdapat dalam riwayat.

Kedua, beliau menampilkan ayat Al-Qur'an yang akan di tafsir biasanya hanya satu ayat, terkadang bersama dua atau tiga ayat setelahnya yang masih satu tema atau sangat berkaitan pembahasannya, kemudian beliau menjadikannya satu *fashl*⁶⁰ dan diberi judul Al-Qur'an.

Ketiga, beliau membuat *fashl* al-Tafsir dan disitu beliau menjelaskan segala hal yang berkaitan dengan ayat yang ditampilkan tersebut dari segi bahasa/nahwu dan makna secara global, seakan seperti model penafsiran tafsir Jalâlain, akan tetapi pembahasan tentang kaedah bahasa dalam tafsir ini lebih kuat lagi, terkadang beliau membahas keutamaan ayat misalnya seperti ketika beliau membahas tafsir *basmalah*.

Keempat, beliau membuat *fashl* al-mas'alah, disana beliau membahas berbagai permasalahan yang bersifat konkrit yang berkaitan dengan ayat yang sedang ditafsirkan baik itu dari segi aqidah maupun fikih , mulai dari *khilâfiah-khilâfiah* dikalangan ulama sampai tentang *bid'ah* yang muncul yang berkaitan dengan ayat yang ditafsir, namun *fashl* ini tidak selalu hadir dalam setiap penafsiran ayat, sebab tidak semua ayat yang ditafsirkan mengandung permasalahan yang bersifat konkrit.

Keempat, beliau membuat *fashl al-Fawâ'id*, dan ini yang spesial yang menjadi kekhususan dari tafsir ini, bahwa seolah dia merupakan jenis penafsiran yang selalu berorientasi pada faedah/manfaat. Disana beliau menarasikan tentang berbagai faidah yang bisa diambil dari penafsiran ayat terkait. Biasanya beliau menampilkannya dalam bentuk poin-perpoin sehingga lebih mudah untuk dicerna oleh pembaca.

Tafsir al-'Utsaimin juga terlihat menghindari pendalilalan kecuali Al-Qur'an dan al-Hadits, tidak sebagaimana tafsir-tafsir Tahlili yang biasanya banyak mengutip riwayat penafsiran para ulama terdahulu, tafsir al-'Utsaimin seolah-olah menghindari itu dan hanya 'ingin' terhadap Al-Qur'an dan as-Sunnah, itu sebabnya (menurut penulis) beliau manakala harus mengutip pendapat ulama dalam

⁶⁰ Artinya: bagian yang terpisah/ bagian tersendiri.

penafsirannya beliau tidak menyebutkan namanya melainkan secara umum yaitu dengan lafal *qâla al-'Ulâma`* (berkata al-Ulama), seolah-olah ingin menepati jargon kembali kepada Al-Qur'an dan as-Sunnah.

Metode tafsir yang digunakan oleh Syekh al-'Utsaimin adalah sesuai apa yang beliau tulis pada *ushûl* tafsir nya⁶¹, bahwa penafsiran itu hanya bersumber kepada :

- a) Allah, yaitu melalui kalamnya atau disebut juga Al-Qur'an bi Al-Qur'an
- b) Rasulullah, yaitu melalui sunnahnya atau disebut juga Al-Qur'an bi al-Sunnah
- c) Perkataan sahabat
- d) Perkataan Tabi'in, hanya dalam hal ini yang diambil adalah yang menjadi ijma' diantara mereka, sesuai pendapat Ibnu Taimiyah.

Didalam *ushûl* tafsir nya beliau tidak membahas tentang *tafsir bi al-ra'yi*, seakan beliau tidak mengakui hal tersebut, padahal jika ditinjau dari perspektif ilmu tafsir pada umumnya, *fashl 'fawaid'* dalam penafsiran al-'Utsaimin adalah termasuk *tafsir bi al-ra'yi*, akan tetapi sepertinya beliau enggan membahsakaninya seperti itu.

Contoh penafsiran beliau adalah ketika menafsirkan surat al-Fatihah Syekh al-'Utsaimin memulai penjelasannya dengan menyebut berbagai hal yang berkaitan dengannya, yaitu tentang penamaan al-Fatihah, tentang kedudukannya sebagai *Ummu Al-Qur'an* dan surat pertama yang turun secara sempurna, kemudian beliau menyebut tentang kedudukannya dalam bangunan Islam, bahwa dia merupakan rukun shalat, yang mana shalat sendiri adalah rukun kedua dari rukun-rukun Islam, kemudian beliau menampilkan hadits yang mendukung hal tersebut. Selanjutnya beliau menyebut salah satu fungsinya sebagai ruqyah, dan menampilkan hadits yang berkaitan dengan hal tersebut. Setiap hadits yang beliau tampilkan selalu disebut sumbernya dalam catatan kaki.⁶²

Kemudian beliau melanjutkan dengan menyebut kan *bid'ah* (menurut beliau) yang terjadi di tengah kaum muslimin yang terkait dengan al-Fatihah, beliau berkata: dan sebagian orang telah membuat suatu bid'ah berkaitan dengan surat ini, yaitu mereka menjadikannya sebagai penutup do'a, dan untuk memulai suatu khutbah/ceramah, dan dalam berbagai kesempatan, dan ini adalah kekeliruan kemudian di

⁶¹ Muhammad Shalih al-Utsaimin, *Tafsir al-Qur'an al-Karim: Ushul al-Tafsir*, Riyadh. Dar al-Jauzi: 1426 H, hal. 30.

⁶² Muhammad Shalih al-Utsaimin, *Tafsir al-Qur'an al-Karim: al-Fatihah – al-Baqarah*, Riyadh. Dar al-Jauzi: 1426 H, hal. 3.

akhir beliau menyebutkan alasannya karena sesungguhnya ibadah-ibadah dasarnya adalah bersifat *tauqifi*⁶³ dan *ittibâ'*.⁶⁴

Inilah yang membedakan tafsir 'Utsaimin dengan tafsir-tafsir lain, yaitu beliau punya perhatian khusus terhadap masalah-masalah bid'ah dan penyimpangan yang menurut beliau banyak terjadi pada kaum muslimin di masa itu.

Setelah menjelaskan pandangan beliau secara global tentang surat al-Fatihah, barulah beliau menafsirkan ayat per ayat dari surat al-Fatihah, yang setiap ayatnya beliau bahas dengan beberapa *fashl*, yaitu; *Al-Qur'ân, at-Tafsir, al-Mas'alah* (jika ada), dan *al-Fawâ'id*. Penjelasan tentang ini sudah kami utarakan diatas.

⁶³ Tauqifi = Ditetapkan oleh wahyu

⁶⁴ Al-Ittiba' = Mengikuti Nabi SAW. Muhammad Shalih al-Utsaimin, *Tafsir al-Qur'an al-Karim: al-Fatihah – al-Baqarah*, Riyadh. Dar al-Jauzi: 1426 H , hal. 4.

BAB V

ANALISIS KOMPARATIF ATAS PENAFSIRAN LAFAZ *YAD* YANG DISEMATKAN KEPADA ALLAH DALAM AL-QUR'AN

A. Penafsiran *Yad* Pada Surat Ali 'Imran/3: 26

Ini adalah ayat pertama yang mengandung lafaz *yad* yang disematkan (disandarakan) kepada Allah dalam Al-Qur'an. Allah SWT berfirman,

قُلِ اللَّهُمَّ مِلْكَ الْمَلِكِ تُؤْتِي الْمَلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمَلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ
وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

Katakanlah: 'Wahai Tuhan Yang mempunyai kerajaan, Engkau berikan kerajaan kepada orang yang Engkau kehendaki dan Engkau cabut kerajaan dari orang yang Engkau kehendaki. Engkau muliakan orang yang Engkau kehendaki dan Engkau hinakan orang yang Engkau kehendaki. Di tangan Engkaulah segala kebajikan. Sesungguhnya Engkau Maha Kuasa atas segala sesuatu.'

Ayat ini datang setelah Allah membicarakan perihal Ahli Kitab yang mereka menyombongkan diri dan berpaling dari dakwah Nabi Muhammad *shallalâhu 'alaihi wasallâm*, karena mereka menganggap bahwa mereka tidak akan diazab oleh Allah di akhirat nanti melainkan beberapa hari saja. Padahal Allah tidak menyatakan apapun tentang itu,

akan tetapi mereka menetapkan bagi begitu saja bagi diri mereka sendiri tentang keutamaan tersebut. Maka ayat ini datang untuk menunjukkan kekuasaan mutlak Allah atas segala sesuatu, bahwa kebaikan ada di ‘tangan’ Allah.

Dalam ayat ini lafaz *yad* berbentuk *mufrad* (tunggal). As-Suyuthiy menafsirkan lafaz *yad* dalam ayat ini dengan *qudrah* (kekuasaan) dan juga menjabarkan makna *al-khair* tidak hanya kebaikan melainkan kebaikan dan juga keburukan, seluruhnya berada dalam ‘tangan’ Allah yang bermakna kekuasaan.¹ Asy-Syaukaniy menjelaskan *biyadika al-khair* maksudnya adalah “Di tangan-Mu lah kebaikan bukan ditangan selain-Mu”, dan penyebutan kebaikan tanpa keburukan dikarenakan kebaikan itu dengan karunia yang mutlak (dari Allah) berbeda dengan keburukan, karena sesungguhnya keburukan itu merupakan balasan dari amalan yang dikerjakan, dan dikatakan: ‘karena setiap keburukan itu ditinjau dari terjadinya yang merupakan ketetapan Allah maka dia mengandung kebaikan’, dan dikatakan: ‘(penyebutan keburukan) dihilangkan, padahal asalnya “di tangan-Mu lah kebaikan dan keburukan”, hal sebagaimana firman Allah,

... تَقِيكُمْ الْحَرَّ ...

...memeliharamu dari panas...(an-Nahal/16:81)²

Ia juga menyebutkan pendapat lain, bahwa pengkhususan kebaikan disini karena dia berada dalam *maqam do’a*.³ Dari panjangnya penjabaran asy-Syaukaniy dalam ayat ini ia tidak menjelaskan secara detail makna *yad*, sehingga dalam hal ini bisa jadi ia menggunakan metode *al-Itsbat* atau *Tafwidh* terhadap makna *yad* tersebut.

Ibn Aysur berkata *biyadika al-khair* adalah perumpamaan untuk ‘pengaturan dalam urusan’, sebab sang pengatur lebih kuat pengaturannya dalam menempatkan sesuatu dengan tangannya, bahkan

¹ Muhammad ibn Ahmad al-Mahalliy dan Abdurrahman ibn Abu Bakar as-Suyuthiy, *Tafsîr al-Jalâlain*, Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2011, hal. 97.

² Ayat ini arti lengkapnya adalah: *Dan Allah menjadikan bagimu tempat bernaung dari apa yang telah Dia ciptakan, dan Dia jadikan bagimu tempat-tempat tinggal di gunung-gunung, dan Dia jadikan bagimu pakaian yang memeliharamu dari panas dan pakaian (baju besi) yang memelihara kamu dalam peperangan. Demikianlah Allah menyempurnakan nikmat-Nya atasmu agar kamu berserah diri (kepada-Nya).* Dalam ayat ini Allah hanya menyebut pakaian itu adalah nikmat dari Allah untuk melindungi manusia dari panas, padahal pakaian itu juga melindungi dari dingin. Sehingga yang dimaksud adalah dingin itu diwakili oleh penyebutan panas, dan begitu pula penyebutan *al-khair* (kebaikan) dalam surat Ali Imran/3: 26 di atas adalah bermakna *al-khair wa asy-syarr* (kebaikan dan keburukan).

³ Muammad bin Ali asy-Syaukaniy, *Fath al-Qadîr*, Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1428 H, hal. 211-212.

jika itu tidak diletakkan ditangannya. Kemudian dia menggolongkan ayat ini termasuk kedalam *al-Mutaysâbih*, karena *yad* disini disandarkan ke *dhamîr jalâlah* (kata ganti lafaz Allah), dan tidak ada keserupaan padanya, disebabkan tampak jelasnya maksud ungkapan tersebut dari penggunaannya dalam kalam orang Arab.⁴ Maka jelas Ibn Asyur disini menolak makna *yad* sebagai *jârihah*, sehingga penafsiran ini tidak termasuk dalam metode *al-Itsbat*. Akan tetapi tidak bisa juga dipastikan apakah Ibn ‘Asyur disini menggunakan metode *Ta’wîl* dan *Tafwîdh*, sebab dia tidak membahas *yad* tersendiri akan tetapi membahas nya dalam kerangka ungkapan yaitu *bidayidka al-khair*.

As-Sa’diy menjelaskan bahwa ayat ini menjadi isyarat akan runtuhnya kekuasaan Kisra Persia dan Kaisar Rum yang saat itu menjadi dua imperium besar di dunia, kemudian akan diberikannya kekuasaan itu kepada kaum muslimin. Dia juga menyebutkan syarat-syarat agar Allah memberikan kekuasaannya kepada kaum muslimin.⁵ Dalam menjelaskan ayat ini beliau menerangkan kalimat demi kalimat sebagaimana ciri khas para *mufasssir*, akan tetapi yang menjadi perhatian disini adalah beliau menghilangkan sama sekali penjelasan kalimat *biyadika al-khair*, dan langsung kepada kalimat *innaka ‘ala kulli syai’in qadîr*. Jika sebelumnya, para *mufasssir* lain yang tidak menjelaskan makna *yad* secara spesifik, mereka tetap menerangkan makna kalimat *biyadika al-khair* secara umum dan menuliskannya, akan tetapi as-Sa’diy disini menghilangkannya sama sekali bahkan tidak menuliskannya kecuali dalam tampilan ayat yang utuh tersendiri.

Al-‘Utsaimin memulai penjelasan tentang ayat ini dengan pembahsan *munâsabah* ayat, yaitu bahwa ayat-ayat sebelum ayat ini menjelaskan tentang sikap Ahli Kitab yang tidak mau berhukum dengan Al-Qur’an, dan mereka hanya menginginkan kepemimpinan untuk mereka saja tidak pada kaum yang lain, maka Allah memerintahkan Nabi-Nya untuk berdoa dengan ayat ini yang mengandung tentang kuasa Allah untuk untuk memindahkan kenabian dan diikuti pemindahan kekuasaan dari Bani Isra’il kepada bangsa Arab. Kemudian beliau menjelaskan tentang makna *biyadika al-khair*, bahwa di ‘tangan’ Allahlah seluruh kebaikan dan yang dimaksud kebaikan adalah seluruh *mashlahat* dan manfaat bagi hamba, baik dari perkara dunia maupun akhirat.

Kemudian beliau juga membantah pendapat para *mufasssir* sebelumnya bahwa penyandaran kebaikan kepada Allah tanpa

⁴ Muhammad at-Thahir bin ‘Asyur, *Tafsîr at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, Juz 3, Tunisa: ad-Dar at-Tunisiah li an-Nasyr, 1984, hal. 213-214.

⁵ Abdurrahman bin Nashir as-Sa’diy, *Taisîr al-Karîm ar-Rahmân fi Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Saudi: Dar as-Salam li an-Nasyr wa at-Tauzi’, 1422 H, hal. 131-132.

keburukan-padaahal keduanya berasal dari Allah-adalah dalam bentuk penghilangan lafaz keburukan dan diwakilkan dengan lafaz kebaikan saja untuk memperpendek lafaz sebagaimana yang Allah telah lakukan pada ayat lain⁶. Menurut al-'Utsaimin itu tidak benar, tidak boleh menetapkan pada ayat ini makna keburukan bersama dengan kebaikan dan menyandarkannya kepada Allah, karena keburukan tidak layak disandarkan kepada 'tangan' Allah, sebab Nabi *shallallâhu 'alaihi wasallâm* bersabda,

وَالشَّرُّ لَيْسَ إِلَيْكَ

Dan keburukan tidak (disandarkan) kepada-Mu. (HR. Muslim 22934)

Maka tidak disandarkan kepada Allah keburukan baik itu perkataan maupun perbuatan, dan jika didapati keburukan pada yang mengalaminya, maka itu keburukan dari sisinya saja tapi kebaikan dari sisi yang lain. Dan keburukan itu hanyalah pada sisi yang dikenai perbuatan saja (objek) bukan pada perbuatannya, adapun kebaikan maka dia disisi objek-objeknya maupun perbuatan-perbuatannya, dan karena itu dinisbatkan kepada Allah dan dikatakan "*ditangan-Mu lah segala kebaikan*".⁷

Dalam penjelasan ayat ini al-'Utsaimin berulang kali menyebutkan penyandaran kata *yad* kepada Allah, akan tetapi beliau juga tidak membahas secara spesifik makna *yad* tersebut, hanya membahasnya dalam bentuk kalimat ungkapan yang utuh, *biyadika al-khair*, sebagaimana penjelasan diatas, sehingga mengandung keungkinan *itsbat* maupun *Tafwîdh* ayat.

Dari berbagai uraian diatas penulis menganalisa bahwa kebanyakan para *mufasssir-mufasssir* tersebut membiarkan lafaz *yad* pada ayat ini apa adanya, tidak ditemukan penetapan *yad* sebagai *jârihah* bagi Allah yang mana itu merupakan keyakinan *ahl al-Itsbat*, tetapi tidak juga bisa dikatakan bahwa itu adalah *Tafwîdh* sebab tidak adanya penjelasan rinci tentang ini, hanya didapati beberapa *mufasssir* dengan terus terang melakukan *Ta'wîl* terhadap lafaz *yad* ini, yaitu mereka menolak makna *zhâhir*-nya berupa *jârihah* dan memalingkannya kepada makna lain yaitu *al-qudrah* (kekuasaan Allah).

B. Penafsiran *Yad* Pada Surat Ali 'Imran/3: 73

⁶ An-Nahl/16:81.

⁷ Muhammad bin Shalih al-'Utsaimin, *Tafsîr al-Qur' ân al-Karîm Sûrat Âli Imrân* jilid 1, Riyadh: Dar Ibn al-Jauziy, 1426 H, hal. 155-163.

Ayat kedua dalam Al-Qur’anyang mengandung lafaz *yad* yang disematkan (disandarakan) kepada Allah adalah surat Ali ‘Imran/3: 73 sebagai berikut,

وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ أَنْ يُؤْتَىٰ أَحَدٌ مِّثْلَ مَا أُوتِيْتُمْ أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَسِعَ عَلِيمٌ

Dan janganlah kamu percaya melainkan kepada orang yang mengikuti agamamu. Katakanlah: "Sesungguhnya petunjuk (yang harus diikuti) ialah petunjuk Allah, dan (janganlah kamu percaya) bahwa akan diberikan kepada seseorang seperti apa yang diberikan kepadamu, dan (jangan pula kamu percaya) bahwa mereka akan mengalahkan hujjahmu di sisi Tuhanmu". Katakanlah: "Sesungguhnya karunia itu di tangan Allah, Allah memberikan karunia-Nya kepada siapa yang dikehendakinya; dan Allah Maha Luas karunia-Nya) lagi Maha Mengetahui"

Dalam ayat Allah ini Allah menyandarkan karunia ke ‘tangan’-Nya. As-Suyuthiy berkata ketika menafsirkan kalimat *qul inna al-fadhla biyadillâh yu’tihi man yasyâ’* (katakanlah sesungguhnya karunia itu di ‘tangan’ Allah, Dia memberikannya kepada siapa yang Dia kehendaki): “Dari mana hujjah atas pernyataan kamu bahwa Dia (Allah) tidak akan memberikan seorang pun seperti yang diberikan kepada kamu?”.⁸ Pertanyaan ini adalah bentuk pengingkaran terhadap klaim Yahudi tersebut, bahwa karunia itu di ‘tangan Allah’ bukan ditangan orang-orang Yahudi. Akan tetapi as-Suyuthiy tidak menjelaskan makna *yad* dalam ayat ini lebih detail dan membiarkannya begitu saja, sehingga mengandung kemungkinan *Tafwîdh* dan *al-Itsbat*.

Asy-Syaukaniy dan Ibn Aysur, keduanya tidak menjelaskan makna *yad* dalam ayat ini secara spesifik dalam kitab-kitab tafsir mereka, hanya membiarkan lafaznya begitu saja, sehingga mengandung kemungkinan *Tafwîdh* dan *al-Itsbat*.⁹ Akan tetapi Asy-Syaukaniy menetapkan secara pasti makna *yad* dalam ayat ini adalah *qudrah* saat menafsirkan Surat al-Maidah/5:64, sehingga jelas Asy-Syaukaniy membenarkan makna *Ta’wil* lafaz *yad* dalam ayat ini.¹⁰ As-Sa’diy menafsirkan kalimat *qul inna al-fadhla biyadillâh* (katakanlah

⁸ Muhammad ibn Ahmad al-Mahalliy dan Abdurrahman ibn Abu Bakar as-Suyuthiy, *Tafsîr al-Jalâlain*, Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2011, hal. 105.

⁹ Muhammad bin Ali asy-Syaukaniy, *Fath al-Qadîr*, Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1428 H, hal. 226. Muhammad at-Thahir bin ‘Asyur, *Tafsîr at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, Juz 3, Tunisa: ad-Dar at-Tunisiyah li an-Nasyr, 1984, hal. 283-284.

¹⁰ Muhammad bin Ali asy-Syaukaniy, *Fath al-Qadîr*, Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1428 H, hal. 382.

sesungguhnya karunia itu di ‘tangan’ Allah) maksudnya adalah “Allah lah yang memberikan kebaikan kepada hamba-hamba-Nya dengan macam-macam kebaikan”.¹¹ As-Sa’diy hanya menjelaskan kalimat tersebut dan tidak merinci makna *yad* dalam ayat tersebut apakah dia menunjukkan Allah memiliki tangan atau hanya *majâz*, tapi yang jelas dia tidak menggunakan *Ta’wîl* dalam menjelaskan lafaz *yad* disini.

Al-‘Utsaimin menjelaskan makna *qul inna al-fadhla biyadillâh*, ia berkata: “Walaupun kalian (Bani Isra’il) mencoba menyembunyikan nikmat yang telah Allah berikan pada umat ini yaitu dari karnuia-karunia-Nya, maka itu semua tidak akan pernah bisa menghalangi perkara yang telah diputuskan karena karunia di ‘tangan’ Allah, Dia memberikan kepada siapa yang Ia kehendaki”.¹² Al-‘Utsaimin tidak menjelaskan detail makna *yad* disini dan membiarkannya begitu saja.

Dari uraian diatas penulis menganalisa bahwa dari kelima mufassir tersebut hanya asy-Syaukaniy yang menjelaskan *yad* sebagai *qudrah* (kekuasaan) yang berarti dia melakukan *Ta’wîl*. Selain asy-Syaukaniy keempat *mufassir* lain hanya membiarkan lafaz *yad* tersebut begitu saja dan tidak membahasnya sehingga tidak bisa diputuskan apakah mereka menggunakan *Tafwîdh* dan *al-Itsbat*. Hemat penulis kata *yad* disini tidak bisa dimaknai secara harfiah, sebab bagaimana memahami karunia ada di tangan Allah yang hakiki? Apakah Allah menggenggam karunia tersebut dengan tangan-Nya, jika ia maka akan melazimkan tangan Allah ada disetiap karunia. Jika karunia tersebut bermakna konkrit semisal harta kekayaan dan kerajaan Nabi Sulaiman, apakah Allah memegang harta dan kerajaan itu seluruh-Nya sehingga semua berada di tangan Allah? Maka ini tidak mungkin. Terlebih lagi jika karunia itu berupa sesuatu yang abstrak seperti kenabian, bagaimana pula kenabian bisa dipegang atau berada ditangan Allah? Maka secara akal sehat lafaz *yad* dalam ayat ini tidak mungkin sama sekali dimaknai secara harfiahnya.

C. Penafsiran *Yad* Pada Surat Al-Maidah/5: 64

Ayat ketiga yang mengandung lafaz *yad* yang disematkan (disandarakan) kepada Allah dalam Al-Qur’ana dalah surat al-Maidah/5: 64 sebagai berikut,

¹¹ Abdurrahman bin Nashir as-Sa’diy, *Taisîr al-Karîm ar-Rahmân fi Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Saudi: Dar as-Salam li an-Nasyr wa at-Tauzi’, 1422 H, hal. 142.

¹² Muhammad bin Shalih al-‘Utsaimin, *Tafsîr al-Qur’ân al-Karîm Sûrat Âli Imrân* jilid 1, Riyadh: Dar Ibn al-Jauziy, 1426 H, hal. 409.

وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدُوَّةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ

Orang-orang Yahudi berkata: "Tangan Allah terbelenggu", sebenarnya tangan merekalah yang dibelenggu dan merekalah yang dilaknat disebabkan apa yang telah mereka katakan itu. (Tidak demikian), tetapi kedua-dua tangan Allah terbuka; Dia menafkahkan sebagaimana Dia kehendaki. Dan Al Quran yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu sungguh-sungguh akan menambah kedurhakaan dan kekafiran bagi kebanyakan di antara mereka. Dan Kami telah timbulkan permusuhan dan kebencian di antara mereka sampai hari kiamat. Setiap mereka menyalakan api peperangan Allah memAdamkannya dan mereka berbuat kerusakan dimuka bumi dan Allah tidak menyukai orang-orang yang membuat kerusakan.

Ayat ini menunjukkan betapa serius tuduhan orang-orang Yahudi dan buruknya perkataan mereka kepada Allah, ketika mereka menyifati Allah dengan sesuatu yang tidak layak, kemudian Allah membalas perkataan mereka tersebut. Dalam ayat ini terulang penyebutan *yad* bagi Allah sebanyak dua kali, yang pertama dalam bentuk *mufrad* (tunggal) yaitu dalam perkataan Yahudi dan yang kedua dengan bentuk *mutsanna* (ganda) yang disandarkan perkataan tersebut kepada Allah sendiri.

As-Suyuthiy menampilkan terlebih dahulu *Asbab an-Nuzûl* dari ayat ini dengan menukil riwayat at-Thabraniy dari Ibnu Abbas dia berkata: "Seorang laki-laki dari kalangan Yahudi yang disebut bernama An-Nabasy bin Qais berkata: "Sesungguhnya Rabb kamu itu bakhil enggan berinfak", maka Allah menurunkan firman-Nya: *wa qâlat al-yahûdu yadullâhi maghlûlah* (dan orang-orang Yahudi berkata bahwa 'tangan Allah terbelenggu')".

Kemudian as-Suyuthiy berkata ketika menafsirkan kalimat *yadullâhi maghlûlah*, maksudnya adalah terkutup dari menyebarkan rezeki kepada kita. Ucapan itu sebagai sindirin terhadap kikirnya Allah dalam melimpahkan rezeki. Lalu firman Allah *ghullat aidihim* (tangan merekalah yang dibelenggu) maksudnya tertahan dari mengerjakan kebaikan-kebaikan, dan kalimat ini sebagai do'a atas mereka. Kemudian firman Allah *bal yadâhu mabsûthatâni* (bahkan kedua tangan-Nya (Allah) terbuka) ini merupakan ungkapan dari sifat Allah yang Maha Pemurah. Penyebutan tangan dalam bentuk ganda disini untuk

menunjukkan banyak berlimpah ruah, karena segala sesuatu yang diberikan oleh seorang dermawan dari hartanya adalah dia memberikannya dengan kedua tangannya.¹³

As-Suyuthiy ketika menafsirkan kata-kata *yad* yang disandarkan kepada Allah dalam ayat ini tidak menjelaskannya secara detail, hanya saja penyebutan *yad* disini terkait luas dan sempitnya pemberian. Sehingga penafsiran as-Suyuthiy disini mengandung kemungkinan *Tafwîdh* maupun *al-Itbât*.

Asy-Syaukaniy memulai penjelasan ayat ini dengan pembahasan tentang makna *yad* terlebih dahulu, bahwa *yad* secara mutlak bagi orang Arab maknanya adalah *jârihah*, kemudian dia menyebutkan makna-makna *yad* lainnya yaitu *nikmat* dalam firman Allah surat Sad/38: 44, *kekuatan* dalam firman Allah surat Ali Imran/3:73, *penguasaan/pengokohan*, dan makna-makna lain. Asy-Syaukaniy melanjutkan, bahwa *yad* dalam ayat ini adalah dalam posisi sebagai *tamtsîl* (perumpamaan), dan orang Arab mengistilahkan *ghall al-yad* (terbelenggunya tangan) untuk *al-bukhl* (sifat bakhil), dan *basth al-yad* (terbentangnya tangan) untuk kedermawanan secara majaz, bukanlah yang mereka maksudkan bermakna *jârihah* (anggota tubuh). Jadi maksud orang Yahudi disini adalah untuk mengatakan Allah *bakhil*, maka Allah membalasnya dengan firman-Nya *akan tetapi kedua tangan Allah terbuka*. Asy-Syaukaniy menyampaikan penyebutan ‘dua tangan’ Allah berbeda dengan satu tangan yang disampaikan Yahudi, ini untuk menunjukkan kedermawanan Allah sebagaimana penjelasan as-Suyuthiy sebelumnya, kemudian menyebutkan berbagai pendapat tentang makna *yadân* (dua tangan) disini adalah nikmat dunia yang zhâhir dan nikmat dunia yang batin, atau nikmat tumbuhan-tumbuhan dan hujan, atau pahala dan hukuman.¹⁴

Dari pemaparan Asy-Syaukaniy disini jelas dia menolak makna *yad* sebagai *jârihah* dalam ayat ini, dan kemudian dia juga menyampaikan *Ta’wil* lafaz *yad* disini yaitu berfungsi sebagai *tamtsîl* saja untuk sifat bakhil dan kedermawanan, dan untuk *yadân* disini bermacam-macam maknanya seperti yang telah ditampilkan diatas.

Ibn Aysur mengartikan *yadullâhi maghlûlah* adalah penyifatan kebakhilan dalam memberi dan *basth al-yad* adalah *tamtsîl* (perumpamaan) dari ‘pemberian’, bahwa Allah amat luas karuniannya. kemudian Ibn Asyur juga menjelaskan bahwa penyebutan *yad* disini sebagai *majâz isti’ârah* dari ‘kedermawanan (*al-jûd*) atau kebakhilan’

¹³ Muhammad ibn Ahmad al-Mahalliy dan Abdurrahman ibn Abu Bakar as-Suyuthiy, *Tafsîr al-Jalâlain*, Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2011, hal. 187.

¹⁴ Muhammad bin Ali asy-Syaukaniy, *Fath al-Qadîr*, Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1428 H, hal. 382.

(*al-bukhl*), dan bukanlah yang dimaksud adalah satuan atau hitungan.¹⁵ Ini berarti Ibn Asyur menafikan *yad* sebagai makna *jârihah* bagi Allah dan menggunakan metoe *Ta'wil* dalam menjelaskan lafaz *yad* tersebut.

As-Sa'diy menafsirkan kalimat *wa qâlat al-yahûdu yadullâhi maghlûlah* (dan orang-orang Yahudi berkata bahwa “tangan Allah terbelenggu”) maksudnya adalah dari kebaikan, kedermawanan dan kebajikan. Orang-orang Yahudi dalam ayat ini mengatakan sesuatu kepada Allah yang tidak benar maka Allah balas, “*Sebenarnya tangan mereka lah yang terbelenggu dan merekalah yang dilaknat karena perkataan mereka*”, as-Sa'diy mengatakan bahwa ini adalah doa atas mereka disebabkan perkataan mereka. Karena sesungguhnya perkataan mereka mengandung penyifatan kepada Allah yang Maha Mulia dengan sifat bakhil dan tidak memiliki kedermawanan, maka Allah membalas mereka bahwa sifat ini sebenarnya adalah sifat yang ada pada mereka bukan pada Allah. Kemudian as-Sa'diy menyifati orang Yahudi bahwa mereka adalah orang-orang yang paling kikir diantara manusia, yang paling sedikit kedermawanannya, yang paling buruk sangkaannya kepada Allah, dan paling jauh dari rahmat Allah yang padahal rahmat Allah teramat luas. Selanjutnya as-Sa'diy menjelaskan lafaz *bal yadâhu mabsûthatâni yunfiqû kaifa yasyâ'* (bahkan kedua tangan-Nya (Allah) terbuka) maknanya adalah tidak ada batasannya, tidak ada yang menghalangi apa yang Dia inginkan, karena sesungguhnya Allah telah meluaskan karunia-Nya, dan kedermawaannya meliputi agama dan perkara dunia, dan dia memeritahkan hambanya untuk mencari hembusan-hembusan kedermawanannya, dan tidak menghalangi diri mereka sendiri dari pintu-pintu kedermawanan-Nya dengan dosa-dosa mereka.¹⁶

Al-'Utsaimin menafsirkan ayat ini sebagaimana penafsir-penafsir lain pada umumnya, yaitu bahwa makna *yad* disini bermakna *bukhl* (kikir) dan juga bermakna memberi, hanya terdapat beberapa perbedaan yang khusus didapati dalam tafsir al-'Utsaimin, yaitu bahwa ia menjelaskan lafaz *yad*, khususnya yang disandarkan kepada Allah lebih banyak. Pertama, al-'Utsaimin mengomentari pernyataan Yahudi *yadullâhi maghlûlah* yang menggunakan *yad* (bentuk tunggal) bukan *yadân* (bentuk ganda), dia mengatakan bahwa alasan mereka itu (Yahudi) ialah: untuk mengurangi sifat Allah pada *dzat*-Nya dan pada pengaturan-nya, adapun dalam masalah *dzat* sudah diketahui bahwa yang memilki dua tangan lebih sempurna dari pada hanya memiliki satu

¹⁵ Muhammad at-Thahir bin 'Asyur, *Tafsîr at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, Juz 6, Tunisa: ad-Dar at-Tunisiah li an-Nasyr, 1984, hal. 250

¹⁶ Abdurrahman bin Nashir as-Sa'diy, *Taisîr al-Karîm ar-Rahmân fi Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Saudi: Dar as-Salam li an-Nasyr wa at-Tauzi', 1422 H, hal. 262

tangan. kemudian ketika dia menjelaskan *bal yadâhu mabsûthatâni* dia mengomentari bahwa jawaban Allah menggunakan lafaz *yadân* bukan *yad* sebagaimana perkataan Yahudi, itu karena Allah punya dua tangan, yang terbuka, maksudnya tidak menahan karunia-Nya.¹⁷ Dengan begitu al-'Utsaimin secara jelas menetapkan dua tangan bagi Allah, dan menurutnya lebih sempurna daripada satu tangan. penafsiran ini tidak adalah bentuk penafsiran metode al-Itsbat. Sebab dia menetapkan tangan bagi Allah sebagaimana *zhâhir*-nya.

Lafaz ayat ini cukup memaksa para pengguna metode untuk menjelaskan secara detail makna dari *yad* yang disandarkan kepada Allah disini, sehingga model penafsiran kelima *mufasssir* yang peneliti bahas disini lebih jelas daripada dua ayat sebelumnya, terutama Asy-Syaukaniy dan Ibn Asyur yang terlihat jelas menolak sama sekali makna *yad* secara harfiahnya yang bermakna tangan anggota tubuh, dan bahkan asy-Syaukaniy memulainya dengan penjelasan umum tentang makna *yad* yang mungkin dikandung oleh ayat tersebut untuk selanjutnya menetapkan makna *yad* yang benar yang ia yakini. Ini bertolak belakang dengan pernyataan al-'Utsaimin yang sangat jelas menetapkan dalam penafsirannya ini bahwa Allah memiliki dua tangan, bukan satu. Sehingga peneliti menyimpulkan hasil yang paling jelas dari komparasi lima penafsir dalam ayat ini adalah telah membagi tiga golongan *mufasssir*; golongan yang secara terang menetapkan makna *yad* secara hakiki bagi Allah, golongan yang menolak makna *yad* yang hakiki tersebut bagi Allah, dan golongan yang diam tanpa mengomentari keduanya.

D. Penafsiran *Yad* Pada Surat Yasin/36: 71

Ayat keempat yang mengandung lafaz *yad* yang disematkan (disandarkan) kepada Allah dalam Al-Qur'an adalah surat Yasin/36: 71 sebagai berikut,

أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَمَا فَهُمْ لَهَا مُلْكُونَ

Dan apakah mereka tidak melihat bahwa sesungguhnya Kami telah menciptakan binatang ternak untuk mereka yaitu sebahagian dari apa yang telah Kami ciptakan dengan kekuasaan Kami sendiri, lalu mereka menguasainya

Ayat ini datang setelah pembahasan tentang surge dan nerka dan keadaan di negeri akhirat, juga tentang ancaman-ancaman dari Allah

¹⁷ Muhammad bin Shalih al-'Utsaimin, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm Surat al-Ma'idah* jilid 1, Riyadh: Dar Ibn al-Jauziy, 1432 H, hal. 108-119.

bagi orang-orang yang durhaka bahwa Allah bisa saja menghilangkan berbagai nikmat yang Allah berikan pada mereka, kemudian ditutup tentang hakikat keberadaan Al-Qur'an bahwa ia benar wahyu dari Allah yang berfungsi sebagai peringatan. Maka setelah itu menjelaskan bab tentang berbagai kekuasaan Allah yang tampak di alam, dan ayat yang sedang dibahas ini adalah ayat pertamanya.

Dalam ayat ini lafaz *yad* berbentuk jamak yaitu *aid*. Al-Mahalliy menafsirkan kalimat *mimmâ 'amilat aidînâ* disini sebagai bentuk keesaan Allah dalam menciptakan, dia berkata: *dengan apa yang dikerjakan 'tangan-tangan' Kami*, maksudnya adalah kami mengerjakannya sendiri, tanpa ada sekutu dan tanpa pertolongan.¹⁸ Namun al-Mahalliy tidak menjelaskan lafaz *yad* disini secara detail.

Asy-Syaukaniy menafsirkan firman Allah *mimmâ 'amilat aidînâ* (*dengan apa yang dikerjakan 'tangan-tangan' Kami*), maksudnya adalah dari apa yang telah kami mulai penciptaannya, kami lakukan tanpa perantara, tanpa sekutu. Dan penyandaran 'amal kepada tangan disini adalah bentuk *mubâlaghah* dalam pengkhususan dan pernyataan ketunggalan (Allah) dalam menciptakan.¹⁹ Artinya *yad* disini tidak dimaknai secara *jârihah*, namun asy-Syaukaniy juga tidak menetapkan makna *yad* secara khusus dalam ayat ini, sehingga bisa dikatakan dia menggunakan metode *Tafwîdh* dalam ayat ini.

Ibn Aysur menjelaskan lafaz *aid* disini dalam bentuk *isti'ârah*²⁰, dan bahwa maknanya adalah Allah yang menciptakan berbagai jenis binatang ternak yang pertama kali tanpa sebab atau tanpa melalui kelahiran binatang yang biasa kita ketahui, sebagaimana Allah juga mengungkapkannya ketika penciptaan Adam, yang mana merupakan manusia pertama ada tanpa sebab, Allah berfirman *limâ khalaqtu biyadayy* (terhadap yang aku ciptakan dengan kedua tangan-Ku) dan dia menegaskan bahwa Allah tidak menyerupai makhluk-Nya.²¹

As-Sa'diy tidak menjelaskan makna *aidînâ* dalam ayat ini secara spesifik, ia hanya menjelaskan secara global bahwa *mâ khalaqnâ lahum mimmâ 'amilat aidînâ* maksudnya adalah *al-an'âm* (binatang-binatang

¹⁸ Muhammad ibn Ahmad al-Mahalliy dan Abdurrahman ibn Abu Bakar as-Suyuthiy, *Tafsîr al-Jalâlain*, Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2011, hal. 546.

¹⁹ Muhammad bin Ali asy-Syaukaniy, *Fath al-Qadîr*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1428 H, hal. 1232.

²⁰ *Isti'ârah* adalah lafaz yang dipakai bukan pada tempatnya, sebab ada 'alâqah (hubungan) persamaan antara kedua-duanya. *Isti'ârah* adalah salah satu dari berbagai macam jenis majaz dalam bahasa Arab. Abdurrahman al-Ahdori, *Jauhar al-Maknun*, Terj. Achmad Sunarto, Surabaya: Mutiara Ilmu, 2009, hal. 103.

²¹ Muhammad at-Thahir bin 'Asyur, *Tafsîr at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, Juz 23, Tunisa: ad-Dar at-Tunisia li an-Nasyr, 1984, hal. 68.

ternak) dengan segala manfaat dan fungsinya, sehingga tidak diketahui metode yang dipakainya apakah *Tafwîdh* atau *al-Itsbat*.²²

Al-'Utsaimin menafsirkan ayat ini dengan mengutip penafsiran al-Mahalliy. Kemudian ia menjelaskan lebih panjang tentang penetapan dua tangan bagi Allah, bahwa itu tidak terpengaruh dengan lafaz *aid* disini, karena lafaz *aid* disini hanya untuk mencocokkan kepada *dhamîr* yang jamak, sehingga tangan Allah yang dua (*yadân*) lafaz aslinya yang dalam bentuk *mutsanna* (bentuk ganda) disesuaikan menjadi *aid* (dalam bentuk jamak).²³

Ayat ini sebenarnya merupakan salah satu dalil bagi para penolak sifat dua tangan secara hakiki bagi Allah, sebab lafaz *yad* yang disandarkan kepada Allah disini dalam bentuk jamak, namun para penetap sifat dua tangan secara hakiki bagi Allah yang dalam hal ini diwakili al-Utsaimin memberikan argumennya yang diambil dari sisi bahasa, bahwa itu hanya untuk menyesuaikan dengan kata sandarannya yang bentuknya juga jamak sebagaimana yang telah kita jelaskan diatas.

E. Penafsiran *Yad* Pada Surat Yasin/36: 83

Ayat kelima yang mengandung lafaz *yad* yang disematkan (disandarkan) kepada Allah dalam Al-Qur'an adalah surat Yasin/36: 83 sebagai berikut,

فَسُبْحٰنَ الَّذِيْ يَبْدِئُ مَلٰكُوتَ كُلِّ شَيْءٍ وَّاِلَيْهِ تُرْجَعُوْنَ

Maka Maha Suci (Allah) yang di tangan-Nya kekuasaan atas segala sesuatu dan kepada-Nya-lah kamu dikembalikan

Ini adalah ayat terakhir yang terdapat dalam surat Yasin, sebelum ayat ini Allah berfirman tentang berbagai penciptaan mulai dari penciptaan hewan-hewan ternak dan juga menciptakan berbagai manfaat dari hewan ternak itu yang banyak menolong manusia, berbeda dengan berhala-berhala yang tidak dapat menolong manusia sedikitpun. Kemudian Allah menerangkan penciptaan manusia dari setetes mani yang menjadi dalil bahwa Allah kuasa menghidupkan orang mati sebagaimana menciptakannya pertama kali. Kemudian Allah mengabarkan penciptaan api dari kayu yang hijau dan penciptaan yang lebih besar yaitu langit dan bumi, kemudian Ia menyatakan bahwa itu semua mudah bagi Allah hanya dengan kalimat 'kun'. Semua ini

²² Abdurrahman bin Nashir as-Sa'diy, *Taisîr al-Karîm ar-Rahmân fi Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Saudi: Dar as-Salam li an-Nasyr wa at-Tauzi', 1422 H, hal.821.

²³ Muhammad bin Shalih al-'Utsaimin, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm Sûrat Yâsin*, t.tp.: Dar ats-Tsurayya li an-Nasyr, t.th., hal. 264-271.

menunjukkan kekuasaan Allah, dan ayat yang kita bahas ini ini menjadi pamungkas dari berbagai keterangan akan kekuasaan Allah dalam mencipta.

Dalam ayat ini lafaz *yad* berbentuk tunggal dan disandarkan kepada *dhamîr* (kata ganti) yang kembali kepada Allah. Al-Mahalliy berkata lafaz *malakût* asalnya adalah *mulki* kemudian ditambahkan huruf *waw* dan *ta`* untuk menunjukkan makna *mubâlaghah*, artinya ‘kekuasaan atas segala sesuatu’.²⁴ Tapi ia tidak menjelaskan makna *yad* disini lebih spesifik dan membiarkannya begitu saja, sehingga mengandung kemungkinan *Tafwîdh* dan *al-Itbât*.

Asy-Syaukaniy menjelaskan *malakût* dalam ayat ini seperti penejasan al-Mahalliy, yaitu bahwa dia *isim mubâlaghah* dari *milk*, yang bermakna seluruh kepemilikan ada di ‘tangan’ Allah,²⁵ hanya saja ia tidak menjelaskan dengan detail makna dari tangan-Nya dalam ayat ini, dan membiarkannya begitu saja, sehingga mengandung kemungkinan *Tafwîdh* atau *al-Itbât*. Begitupun Ibn Aysur tidak menjelaskan lafaz *yad* dalam ayat ini secara spesifik.²⁶

As-Sa’diy menjelaskan maksud ayat ini bahwa Allah Ta’ala adalah Raja/Penguasa sekaligus Pemilik atas segala sesuatu, seluruhnya yang ada di alam yang tinggi dan rendah dikuasai oleh-Nya.²⁷ Namun dia tidak menjelaskan maksud *yad* disini secara khusus, hanya jika melihat penafsirannya *yad* disini bisa diartikan sebagai ‘kepemilikan’.

Al-Utsaimin menafsirkan *biyadihi* (dengan tangan-Nya) disini dengan *bitashrîfihi wa itsbât al-yad* (dengan pengaturan-Nya dan penetapan sifat *yad* bagi Allah). Dalam ayat ini al-Utsaimin melakukan *Ta’wîl* dari lafaz *yad* menjadi *tashrîf* untuk menyesuaikan dengan konteks ayat akan tetapi tetap menetapkan makna *zhâhir yad* untuk Allah.²⁸

Pemaparan diatas menunjukkan bahwa sebenarnya penolak metode *Ta’wîl* terhadap sifat Allah yakni para pengguna metode *al-Itbât* tetap menggunakan *Ta’wîl* juga dalam menjelaskan sifat Allah sebagaimana yang dilakukan ‘Utsaimin pada penjelasan ayat ini. Hanya saja yang membedakan cara *Ta’wîl*-nya dengan *Ta’wîl* yang biasa

²⁴ Muhammad ibn Ahmad al-Mahalliy dan Abdurrahman ibn Abu Bakar as-Suyuthiy, *Tafsîr al-Jalâlain*, Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2011, hal. 547.

²⁵ Muhammad bin Ali asy-Syaukaniy, *Fath al-Qadîr*, Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1428 H, hal. 1234.

²⁶ Muhammad at-Thahir bin ‘Asyur, *Tafsîr at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, Juz 23, Tunisa: ad-Dar at-Tunisia li an-Nasyr, 1984, hal. 80.

²⁷ Abdurrahman bin Nashir as-Sa’diy, *Taisîr al-Karîm ar-Rahmân fi Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Saudi: Dar as-Salam li an-Nasyr wa at-Tauzi’, 1422 H, hal. 822.

²⁸ Muhammad bin Shalih al-‘Utsaimin, *Tafsîr al-Qur’ân al-Karîm Sûrat Yâsin*, t.tp.: Dar ats-Tsurayya li an-Nasyr, t.th., hal. 312-313.

dilakukan *Ahlu Ta'wil* semacam As-Syaukaniy dan Ibn Asyur ataupun as-Suyuthiy adalah dia tetap menetapkan makna hakikat sifat tersebut setelah menyebutkan makna *Ta'wil* yang sesuai konteks ayat, sekalipun makna hakikatnya tidak bisa diterapkan dalam konteks ayat tersebut.

F. Penafsiran *Yad* Pada Surat Sad/38: 75

Ayat keenam yang mengandung lafaz *yad* yang disematkan (disandarakan) kepada Allah dalam Al-Qur'an adalah surat Sad/38: 75 sebagai berikut,

قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِيَّ أَسْتَكْبِرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ

Allah berfirman: "Hai iblis, apakah yang menghalangi kamu sujud kepada yang telah Ku-ciptakan dengan kedua tangan-Ku. Apakah kamu menyombongkan diri atautkah kamu (merasa) termasuk orang-orang yang (lebih) tinggi?"

Ayat ini adalah perkataan Allah kepada Iblis ketika dia enggan sujud kepada Adam saat Allah perintahkan untuk sujud. Dalam ayat ini lafaz *yad* yang disandarkan kepada Allah dalam bentuk *mutsanna* (ganda). As-Suyuthiy berkata ketika menafsirkan kalimat *mâ mana'aka an tanjûda limâ khalaqtu biyadayy* (apa yang menghalangimu untuk bersujud kepada apa yang Aku ciptakan langsung dengan kedua tangan-Ku?) maksudnya adalah yang Aku telah atur penciptaannya secara langsung, ini adalah ungkapan pemuliaan atas kedudukan Adam, karena sejatinya seluruh makhluk diciptakan Allah secara langsung.²⁹ Dalam ayat ini juga as-Suyuthiy tidak membahas *yad* secara detail dan membiarkannya begitu saja sehingga mengandung kemungkinan *Tafwîdh* maupun al-Itsbat.

Asy-Syaukaniy menjelaskan ayat ini maksudnya adalah "Apa yang menghalangimu (wahai Iblis) dari bersujud kepada makhluk yang aku ciptakan langsung tanpa perantara?" Dan penyandaraan makhluk-Nya kepada-Nya adalah bentuk pemuliaan dan pengagungan bagi makhluk tersebut, sebab sejatinya Allah menciptakan segala sesuatu, sebagaimana Dia menyandarkan ruh kepada-Nya, begitupun ka'bah, unta, masjid-masjid. Asy-Syaukaniy juga menukil riwayat dari Mujahid, bahwa *yad* disini bermakna *ta'kid* (penguatan), dan *shilah* (penyambungan dengan Dzat Allah) adalah Majaz sebagaimana firman Allah *wa yabqâ wajhu rabbika* (dan yang kekal adalah 'wajah' Tuhanmu). Ia juga menukil pendapat yang mengatakan *yad* bermakna

²⁹ Muhammad ibn Ahmad al-Mahalliy dan Abdurrahman ibn Abu Bakar as-Suyuthiy, *Tafsîr al-Jalâlain*, Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2011, hal. 563.

qudrah (kekuasaan), kemudian pendapat yang mengatakan bahwa *yad* disini dalam bentuk ganda berarti bukan bermakna *qudrah*, tapi merupakan salah satu sifat dari sifat-sifat Allah.³⁰

Dari pemaparan tafsirnya dapat diketahui bahwa Asy-Syaukaniy tidak menetapkan makna *yad* secara *jàrihah*, sebab jika dia meyakini makna tersebut maka dia tidak akan menjelaskan tentang penyandaran ruh, ka'bah dan unta untuk menunjukkan bahwa itu ungkapan kemuliaan. Barangkali dia hanya cukup berkata bahwa Adam diciptakan Allah dengan tangan-Nya sedang makhluk lain termasuk Iblis tidak diciptakan dengan tangan-Nya melainkan dengan firman *kun* (jadilah), sehingga Adam menjadi lebih spesial. Akan tetapi justru asy-Syaukaniy disini menjelaskan penjelasan yang seolah menghindari pemikiran seperti ini. Bahkan ia menambahi dengan menukil berbagai riwayat *Ta'wil* dan tidak menyanggahnya sama sekali, juga menukil pendapat yang mengatakan bahwa *yadân* disini adalah salah satu sifat dari sifat-sifat Allah, sebagaimana ini adalah keyakinan para ahli *Tafwîdh*, dan bukan merupakan keyakinan *Ahl al-Itsbât*, sebab jika itu keyakinan *Ahl al-Itsbât* mereka akan mengatakan bahwa itu adalah sifat Allah yang hakiki dan menetapkan bilangan yaitu tangan yang berjumlah dua.

Ibn Aysur menafsirkan lafaz *yad* disini dengan *qudrah* (kekuasaan), maksudnya "*Aku menciptakannya dengan kekuasaanku yaitu penciptaan khusus secara langsung*". Kemudian Ibn Asyur menerangkan kekhususan Adam sebagai manusia pertama yang diciptakan langsung dari tanah, sedangkan manusia selanjutnya adalah melalui kelahiran. Ibn Asyur juga menerangkan bahwa para salaf menetapkan dengan ayat ini bahwa *yadân* disini adalah salah satu dari sifat Allah, mereka menjalankan *nash* apa adanya dengan cara diam (tidak menafsirkan) sambil mensucikan Allah dari keserupaan dengan makhluk dan mensucikan Allah dari *tajsim*.³¹ Maka diketahui dengan ini bahwa Ibn Asyur melakukan *Ta'wil* dalam ayat ini dan melegalkan *Tafwîdh*.

As-Sa'diy menafsirkan kalimat *mâ mana'aka an tasjuda limâ khalaqtu biyadayy* (apa yang menghalangimu untuk bersujud kepada apa yang Aku ciptakan langsung dengan kedua tangan-Ku?) maksudnya adalah Dia (Allah) memuliakannya (Adam), mengkhususkannya dengan kekhususan ini yang dengannya Allah bedakan dia dengan seluruh makhluk-Nya, dan itu untuk menghilangkan kesombongan yang ada

³⁰ Muhammad bin Ali asy-Syaukaniy, *Fath al-Qadîr*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1428 H, hal. 1272.

³¹ Muhammad at-Thahir bin 'Asyur, *Tafsîr at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, Juz 23, Tunisa: ad-Dar at-Tunisiah li an-Nasyr, 1984, hal. 303.

padanya (Iblis).³² Namun dalam ayat ini as-Sa'diy tidak juga menerangkan secara detail makna 'dua tangan Allah', yaitu apakah itu bisa menjadi landasan bahwa Allah punya dua tangan yang dimaknai harfiah sebagai anggota tubuh atau hanya majaz, atau dua tangan yang hanya Allah yang tahu maksudnya, sehingga dalam penafsirannya ini makna *yad* masih menggantung dan tidak jelas.

Al-'Utasimin mengutip penafsiran as-Suyuthiy dalam menjelaskan ayat ini, yaitu bahwa nisbat penciptaan Adam ke tangan Allah adalah maknanya semata pemuliaan. Kemudian al-'Utsaimin membantah penafsiran ini, dia mengatakan bahwa itu adalah cara menghindar dari penetapan dua tangan bagi Allah, menurut al-'Utsaimin yang benar adalah bahwa dua tangan yang dimaksud adalah dua tangan hakiki yang dimiliki Allah, dan penciptaan Adam adalah dengan dua tangan-Nya ini sedangkan yang lainnya dengan kalimat *kun*. Sehingga menjadi spesiallah Adam dari seluruh makhluk, dan kalau tidak seperti itu maka tidak ada spesialnya Adam dibanding seluruh makhluk.³³ Penafsiran ini adalah metode *al-Itsbat* yaitu menetapkan makna *yad* sesuai harfiahnya.

Dari pemaparan diatas peneliti menilai bahwa ayat ini adalah menjadi puncak perbedaan yang jelas antara ketiga metode yang kita bahas dalam penelitian ini, hal ini disebabkan konteks ayat yang sangat terkait dengan titik perbedaan dari ketiga metode ini yaitu penetapan *yad* secara hakikat terhadap Allah. Ayat ini menjadi hujjah terkuat bagi pengguna metode *al-Itsbat* bahwa jika tidak menetapkan *yad* sebagai tangan yang hakiki maka tidak akan bisa menolak kesombongan Iblis. Dan jika makna *yad* disini dimaknai kekuatan atau kekuasaan maka boleh jadi Iblis akan berkata "Bukankah aku juga engkau ciptakan dengan kekuatan-Mu dan kekuasaan-Mu ya Allah sehingga aku sama saja dengan Adam dan tidak perlu sujud kepadanya?" Namun kami ingin mengkritik hujjah ini, bahwa hal tersebut dalam hemat kami tidak sepenuhnya benar, sebab setelah penyebutan dua tangan disini Iblis tetap menyombongkan diri dengan mengatakan "Aku lebih baik dari dia, Engkau ciptakan aku dari api sedangkan dia Engkau ciptakan dari tanah". Jika memang cara penciptaan langsung dengan kedua tangan itu adalah suatu keagungan dibandingkan penciptaan dengan kalimat *kun* sebagaimana anggapan *Ahl al-Itsbat*, maka mengapa itu tidak berpengaruh terhadap kesombongan Iblis? Dan bahkan dia tetap menjawab dan mengungkapkan kesombongannya dengan argumen kelebihan dari sisi penciptaan, artinya jika pengungkapan tangan Allah

³² Abdurrahman bin Nashir as-Sa'diy, *Taisir al-Karim ar-Rahman fi Tafsir Kalam al-Mannan*, Saudi: Dar as-Salam li an-Nasyr wa at-Tauzi', 1422 H, hal. 843.

³³ Muhammad bin Shalih al-'Utsaimin, *Tafsir al-Qur' an al-Karim Surat Shad*, t.tp.: Dar ats-Tsurayya li an-Nasyr, t.th., hal. 238-239.

disini dimaksudkan untuk membungkam kesombongan Iblis maka pengungkapan itu gagal, dan itu mustahil bagi Allah yang Maha Kuat lagi Maha Memaksa gagal dalam membungkam musuh-musuh-Nya. Sehingga menurut peneliti tidak tepat jika dikatakan dua tangan disini dimaksudkan dengan dua tangan yang hakiki bagi Allah, karena justru berpotensi merendahkan Allah yang Maha Mulia.

Namun pengalihan *yad* menjadi *qudrah* sebagaimana yang dilakukan oleh *Ahl Ta'wil* hemat penulis adalah sebuah kesia-siaan juga. Sebab segala sesuatu juga diciptakan dengan kekuasaan-Nya, dan mustahil bagi Allah melakukan kesia-siaan sebab itu adalah bentuk kelemahan dan kekurangan.

G. Penafsiran *Yad* Pada Surat al-Fath/48: 10

Ayat ketujuh yang mengandung lafaz *yad* yang disematkan (disandarkan) kepada Allah dalam Al-Qur'an adalah surat al-Fath/48: 10 sebagai berikut,

إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَىٰ
نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمَن يَكْفُرْ لِيَ كُفْرًا عَظِيمًا

Bahwasanya orang-orang yang berjanji setia kepada kamu sesungguhnya mereka berjanji setia kepada Allah. Tangan Allah di atas tangan mereka, maka barangsiapa yang melanggar janjinya niscaya akibat ia melanggar janji itu akan menimpa dirinya sendiri dan barangsiapa menepati janjinya kepada Allah maka Allah akan memberinya pahala yang besar.

Dalam ayat ini lafaz *yad* terulang dua kali, yang pertama disandarkan kepada Allah dalam bentuk *mufrad*, yang kedua disandarkan kepada para Sahabat Nabi *shallallâhu 'alaihi wasallâm* dalam bentuk majemuk. Ayat ini menceritakan tentang peristiwa *bai'ah* (sumpah setia) ar-Ridhwan yang terjadi di Hudaibiyah, yaitu Nabi *shallallâhu 'alaihi wasallâm* mengambil sumpah setia dari seluruh sahabat yang ikut ketika itu untuk tidak melarikan diri dalam menghadapi orang-orang musyrik Mekkah saat tersiar kabar kematian Utsman ibn Affan yang menjadi utusan kepada Quraisy. Nabi *shallallâhu 'alaihi wasallâm* membaiah mereka dibawah sebuah pohon di tempat itu.

Al-Mahalliy menafsirkan kalimat *innalladzîna yubâyi'unaka innama yubâyi'unallâh* (*Bahwasanya orang-orang yang berjanji setia kepada kamu sesungguhnya mereka berjanji setia kepada Allah*) sama dengan firman Allah,

مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا

Barangsiapa yang mentaati Rasul itu, sesungguhnya ia telah mentaati Allah. Dan barangsiapa yang berpaling (dari ketaatan itu), maka Kami tidak mengutusmu untuk menjadi pemelihara bagi mereka. (an-Nisa/4: 80)

Baiat itu sendiri adalah perintah Nabi *shallallâhu ‘alaihi wasallâm*, maka melakukan baiat itu berarti mentaati Nabi *shallallâhu ‘alaihi wasallâm*, dan mentaati Nabi *shallallâhu ‘alaihi wasallâm* sama dengan mentaati Allah sebagaimana ayat diatas.

Lalu al-Mahalliy menafsirkan kalimat *yadullâh fauqa aidihîm* (tangan Allah diatas tangan mereka) dalam ayat ini maksudnya adalah Allah menyaksikan pembaiatan mereka, maka Allah akan memberikan balasan kepada mereka atas baiat mereka itu. Ini sesuai dengan pernyataan Allah pada akhir ayat ini bahwa siapa yang menepati janji baiatnya kepada Allah maka Allah akan memberinya pahala yang besar. Dalam ayat ini al-Mahalliy tidak membahas lafaz *yadullâh* secara khusus akan tetapi jika melihat dari penafsirannya penulis menyimpulkan bahwa makna *yad* disini ditafsirkan dengan *itthilâ’* Allah wa *jazâ`uhu* (penglihatan dan penyaksian Allah dan balasan dari-Nya).³⁴

Asy-Syaukaniy menjelaskan kalimat awal dalam ayat ini sebagaimana penjelasan al-Mahalliy, kemudian ia menafsirkan kalimat *yadullâh fauqa aidihîm* (tangan Allah diatas tangan mereka) maksudnya adalah bahwa sesungguhnya akad perjanjian dengan Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wasallâm* seperti akad kepada Allah tanpa ada perbedaan. Kemudian ia menampillkan riwayat dari al-Kalbiy bahwa maknanya adalah “sesungguhnya nikmat Allah atas mereka dalam hidayah diatas (lebih besar dari) baiat yang mereka lakukan”. Dan pendapat lain mengatakan *yad* maksudnya adalah tangan-Nya pada pahala diatas tangan-tangan mereka pada loyalitas. Kemudian ia menampilkan riwayat Ibn Kisan maksudnya adalah: “kekuatan Allah dan pertolongannya diatas kekuatan dan pertolongan mereka”. Dalam menafsirkan makna *yad* disini asy-Syaukaniy menggunakan ta’wîl, yaitu kata *yad* dita’wîl kan menjadi “akad perjanjian”, ia juga menampilkan riwayat penafsiran lain yang menggunakan ta’wîl dan tidak membantahnya sama sekali, diantaranya *yad* dita’wîl kan menjadi “nikmat”, “pahala” dan “kekuatan dan pertolongan”. Jika melihat pada prinsip *maudhû’i* maka penafsiran *yad* disini bisa juga dikatakan

³⁴ Muhammad ibn Ahmad al-Mahalliy dan Abdurrahman ibn Abu Bakar as-Suyuthiy, *Tafsîr al-Jalâlain*, Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2011, hal. 620.

sebagiannya menggunakan prinsip *maudhûi* sebab makna yad sebagai kekuatan terdapat dalam surat Ali Imran/ 3:73,

...قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

...Katakanlah: "Sesungguhnya karunia itu di tangan Allah, Allah memberikan karunia-Nya kepada siapa yang dikehendaki-Nya; dan Allah Maha Luas karunia-Nya) lagi Maha Mengetahui"

Namun sebagian lainnya tidak menggunakan prinsip *maudhû'i* sebab makna yad sebagai nikmat dan pahala tidak terdapat dalam salah satu ayat di Al-Qur'an.³⁵

Ibn Asyur dalam menafsirkan ayat ini terlebih dahulu menjelaskan tentang hubungan *yad* (tangan) dan *mubâya'ah*, bahwa *mubâya'ah* didentikkan dengan penyebutan tangan, sebab biasanya orang yang berbaiat meletakkan tangannya pada tangan orang yang dibaiat, dan begitulah yang dilakukan Nabi dalam perjanjian Hudaibiyyah. Sehingga kalimat *yadullâh fauqa aidihîm* (tangan Allah diatas tangan mereka) dalam ayat ini menurut Ibn Asyur adalah *ta'kid* (penguatan) terhadap kalimat sebelumnya *innalladzîna yubâyi'unaka innama yubâyi'unallâh* (Bahwasanya orang-orang yang berjanji setia kepada kamu sesungguhnya mereka berjanji setia kepada Allah). Ibnu Asyru juga menafikan makna yad sebagai jariah bagi Allah dalam ayat ini karena Allah suci dari pada tangan yang berupa anggota tubuh dan bentuk-bentuk makhluk lainnya. Maka ia menjelaskan makna kalimat *yadullâh fauqa aidihîm* adalah sebagai penentu penguat dan penjelasan makna kalimat sebelumnya *innalladzîna yubâyi'unaka innama yubâyi'unallâh*, bahwa baiat mereka kepada Nabi *shallallâhu 'alaihi wasallâm* dalam penglihatan, pada hakikat dia merupakan baiat kepada Allah dan yang menunjukkan, menetapkan dan menguatkan hal tersebut adalah kalimat *yadullâh fauqa aidihîm* (tangan Allah diatas tangan mereka).

Dan al-yad dikhayalkan diatas tangan-tangan mereka maknanya adalah bisa jadi untuk pemuliaan, sebab tangan orang yang memberi biasanya diatas tangan orang yang menerima sebagaimana sabda Nabi *shallallâhu 'alaihi wasallâm*,

³⁵ Muhammad bin Ali asy-Syaukaniy, *Fath al-Qadîr*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1428 H, hal. 1382.

عَنْ حَكِيمِ بْنِ حِزَامٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: أَيْدُ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِنَ الْيَدِ السُّفْلَى
وَابْدَأُ بِنَ تَعُولُ، وَخَيْرُ الصَّدَقَةِ عَنْ ظَهْرِ غَيْ، وَمَنْ يَسْتَعْفِفْ يُعِفَّهُ اللَّهُ، وَمَنْ يَسْتَغْنِ يُغْنِهِ
اللَّهُ

Dari Hakim bin Hizam radhiyallâhu ‘anhu, dari Nabi shallalâhu ‘alaihi wasallâm, dia berkata: “Tangan yang diatas lebih baik daripada tangan yang dibawah, dan mulailah dari orang yang menjadi tanggunganmu, dan sebaik-baik sedekah dari orang yang tidak membutuhkan, dan barangsiapa yang menjaga kehormatannya maka Allah akan menjaganya, barangsiapa yang merasa cukup maka Allah akan mencukupkannya”. (HR. al-Bukhari No. 1427)³⁶

Atau boleh jadi maksudnya adalah dalam pembaiatan biasanya orang yang berbaiat menengadahkan telapak tangannya didepan orang yang dibaiat kemudian orang yang dibaiat meletakkan tangannya diatas tangan orang yang berbaiat kepadanya, dan penyifatan “diatas” dalam ayat ini adalah untuk menyempurnakan perumpamaan dan yang menguatkan hal ini adalah hadits dalam riwayat Muslim, bahwa Nabi shallallâhu ‘alaihi wasallâm tatkala dibaiat oleh para sahabat, Umar meletakkan tangan Rasulullah shallallâhu ‘alaihi wasallâm diatas tangan orang-orang. Apapun itu penyebutan *al-fauqiyah* (tangan Allah diatas tangan manusia) disini adalah termasuk *Majâz Isti’ârah* dan bagian dari perumpamaan. Kemudian Ibn Asyur menyebutkan tentang makna dasar *bai’ah* adalah berasal dari *al-bai’* yaitu jual beli. Dan bahwa makna baiah itu bisa bermakna *nusrah* (pertolongan) dan ketaatan.

Dari pemaparan Ibn Asyur yang panjang ini penulis menyimpulkan bahwa yang pertama, Ibn Asyur menolak makna *yad* yang disandarkan kepada Allah disini sebagai jariah (anggota tubuh) karena Allah suci dari hal tersebut dan hal itu tidak layak bagi Allah. Kedua, bahwa penyebutan tangan Allah diatas tangan manusia disini adalah *Majâz Isti’ârah* dan bentuk perumpamaan. Ketiga, fungsinya adalah untuk menguatkan dan menetapkan makna baiat yang terdapat pada kalimat sebelumnya *innalladzîna yubâyi’unaka innamâ yubâyi’unallâh* (Bahwasanya orang-orang yang berjanji setia kepada kamu sesungguhnya mereka berjanji setia kepada Allah). Dengan begitu jelas bahwa Ibn Asyur tidak menggunakan metode al-Itsbat disini, namun ia juga tidak menentukan

³⁶ Muhammad bin Isma’il al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhâriy*, Beirut: Dar Kutub al-‘Ilmiyah, 1442 H, hal. 265.

makna secara spesifik sehingga bisa dikatakan ia menggunakan metode Tafwîdh.³⁷

As-Sa'diy menafsirkan kalimat *innalladzîna yubâyi'unaka innamâ yubâyi'unallâh* (Bahwasanya orang-orang yang berjanji setia kepada kamu sesungguhnya mereka berjanji setia kepada Allah) maknanya adalah orang-orang yang membaiat engkau (wahai Muhammad) pada hakikatnya sedang berbaiat kepada Allah dan berakad dengan suatu akad dengan Allah, sampai-sampai Allah menguatkannya dengan pernyataan *yadullâh fauqa aidihîm* (tangan Allah diatas tangan mereka), maksudnya seakan-akan mereka membaiat Allah dan menyalaminya saat pembaiatan itu, dan semua ungkapan ini untuk menambahkan *ta'kid* (penguatan) dan pengokohan. Penafsiran ini hampir sama dengan yang dilakukan Ibn Asyur bahwa kalimat *yadullâh fauqa aidihîm* (tangan Allah diatas tangan mereka) berfungsi sebagai *ta'kid* dan hanya sebagai perumpamaan bukan kenyataan, ini bisa dilihat dari penafsiran as-Sa'diy yang mengatakan kata-kata *ka`anna* (seakan-akan) yang mana *kaf* disini berfungsi menunjukkan permisalan dan keserupaan dalam bahasa Arab. Hanya saja yang membedakan disini adalah as-Sa'diy tidak menafikan makna *yad* berupa jariah secara jelas seperti yang dilakukan Ibn Asyur, dan itu mengandung kemungkinan bahwa dia meyakini *yad* disini hanyalah perumpamaan namun tetap meyakini bahwa Allah memiliki *yad* yang hakiki, hanya saja penulis tidak bisa memutuskannya dipembahasan ini.³⁸

Adapun al-'Utsaimin tidak memiliki penafsiran tertulis tentang ayat ini, sebab seperti yang telah dijelaskan bahwa al-'Utsaimin memang tidak menulis tafsir lengkap 30 juz. Ia hanya menulis sebagian, adapun sebagian lainnya adalah transkrip dari pelajaran tafsir yang disampaikan didepan murid-muridnya kemudian itu disusun menjadi kitab, namun masih tersisa beberapa bagian dari Al-Qur'an yang tidak dibahas, salah satunya surat al-Fath yang memuat ayat ini.

Dalam pandangan penulis ayat ini sebenarnya merupakan ayat yang tegas dan jelas dan bahkan yang paling jelas bahwa ada tempat diamana kata *yadullâh* tidak mungkin sama sekali dimaknai secara hakikat dari sisi manapun. Dan bahkan itu diakui secara tersirat oleh pengguna metode al-Itsbat yang dalam hal ini diwakili oleh as-Sa'diy. Kecuali dengan cara menabrak seluruh hukum akal, dan tidak memperdulikannya sama sekali, dan ini tidak mungkin, sebab bagaimana pun akal tetap dijadikan sarana memahami ayat, dan bahkan bagi orang yang menyatakan tidak boleh menggunakan akal pada ayat yang

³⁷ Muhammad at-Thahir bin 'Asyur, *Tafsîr at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, Juz 26, Tunisa: ad-Dar at-Tunisiah li an-Nasyr, 1984, hal. 157-159.

³⁸ Abdurrahman bin Nashir as-Sa'diy, *Taisîr al-Karîm ar-Rahmân fi Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Saudi: Dar as-Salam li an-Nasyr wa at-Tauzi', 1422 H, hal. 934.

berbicara tentang sifat Allah, pada hakikatnya ia membangun kaidahnya itu juga dengan akal.

Hal ini diperkuat dengan penelitian yang penulis lakukan dalam pembahasan tema ini, baik itu dalam kitab tafsir maupun kitab-kitab yang secara khusus membahas asma' dan shifat Allah, bahwa sekalipun terdapat orang-orang yang menetapkan Allah memiliki *yad* secara hakiki dengan makna awalnya berupa tangan yang dikenal anggota tubuh, mereka tetap tidak menetapkan dalam ayat ini bahwa *yadullâh* disini adalah *yad* yang hakiki.

Karena jika mengatakan *yad* disini adalah *yad* yang hakiki maka akan mendatangkan berbagai kemungkinan; pertama, berarti Allah berada di Bumi sebab tangan Nabi dan tangan-tangan Para Sahabat ada di bumi, dan bahkan akan memaklumkan Allah berada disuatu tempat di bumi yaitu di Hudaibiyah disekitar pohon (Subahanallah, maha suci Allah dari hal ini), dan konsekuensi ini tidak sesuai dengan pengguna metode *Ta'wil* dan *Tafwidh* yang mengatakan Allah tidak bertempat, juga tidak sesuai dengan pengguna metode *al-Itsbat* yang menetapkan Allah bertempat di langit. Kedua, bisa saja dikatakan Allah bertempat dilangit kemudian saat peristiwa baiat ia turun ke bumi untuk meletakkan tangannya diatas tangan-tangan orang yang berbaiat dan ini memungkinkan dalam keyakinan pengguna metode *al-Itsbat*, sebab Allah mengabarkan ia punya sifat turun saat sepertiga malam ke bumi untuk mendengarkan doa seperti riwayat masyhur yang sering didengar. Maka turunnya Allah saat Hudaibiyah mungkin saja terjadi seperti turunnya Allah saat sepertiga malam ke dunia.

Akan tetapi disini kami ingin menjawab bahwa jika memang memungkinkan itu dilakukan dalam prespektif pengguna metode *al-Itsbat* tetap saja itu merupakan sebuah kebathilan, sebab berarti harus mengatakan bahwa Allah turun ke Bumi saat peristiwa baiat Hudaibiyah, padahal Allah tidak mengatakan itu, sehingga menjadi termasuk dalam perbuatan berbicara tentang Allah apa yang tidak diketahui, dan ini terlarang sebagaimana firman Allah tentang kejahatan setan,

إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ

Sesungguhnya syaitan itu hanya menyuruh kamu berbuat jahat dan keji, dan mengatakan terhadap Allah apa yang tidak kamu ketahui (at-Taubah/9:128)

Ayat ini sendiri digunakan oleh para pengguna metode *al-Itsbat* untuk menyatakan kesalahan para pengguna metode *Ta'wil* yang memalingkan makna hakiki lafaz kepada makna lain, bagi mereka itu adalah perbuatan berbicara tentang Allah apa yang tidak diketahui. Jadi berdasarkan

kaidah dari Metode *al-Itsbât* sendiri kemungkinan atau bentuk konsekuensi yang kedua ini juga tidak tepat.

Ketiga, bisa saja jika dikatakan bahwa Allah bertempat di langit namun saat yang sama tangannya ada di bumi tepatnya di Hudaibiyah untuk ikut baiat dan itu memungkinkan bagi Allah, seperti perkataan sebagian orang bahwa Allah turun pada sepertiga malam dan ia tetap tidak meninggalkan langit. Kaidah yang menjadi dasar hal ini adalah bahwa akal selamanya tidak bisa menjangkau tentang ketuhanan, dan hukum akal tidak berlaku bagi Allah.

Konsekuensi ini sekilas bisa menjadi jalan tengah dan cara menjelaskan yang paling baik bagi orang yang mengatakan bahwa yadullah disini benar-benar bermakna hakiki. Namun menurut penulis justru kaidah ini adalah kaidah paling berbahaya dan memungkinkan kegagalan Islam dalam menjelaskan hakikat ketuhanan yang benar bagi orang-orang kafir. Dan justru ini bisa menjadi pembenaran bagi orang-orang kafir tentang akidah mereka. sebagai permisalan bisa saja seorang katolik mengatakan bahwa Allah itu yesus dan yesus itu adalah Allah mereka dua dalam entitas yang satu. Dengan kaidah ini maka pernyataan ini bisa menjadi benar (*wa al-'iyâdzu billâh wa subhânallâhi al-Ahad 'ammâ yashifûn*), sebab mereka akan berkata hukum akal diangkat dalam masalah ini, karena akal tidak bisa menjangkau ketuhanan. Sehingga menurut penulis konsekuensi ketiga ini juga batil dan tidak dapat dijalankan.

H. Penafsiran *Yad* Pada Surat al-Hujurat/49: 1

Ayat kedelapan yang mengandung lafaz *yad* yang disematkan (disandarakan) kepada Allah dalam Al-Qur'an adalah surat Al-Hujurat/49: 1 sebagai berikut,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mendahului Allah dan Rasulnya dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui

Ayat ini merupakan ayat pertama dalam surat al-Hujurat yang banyak membicarakan tentang adab dan akhlak. Baik itu akhlak dan adab kepada Allah dan Rasul-Nya maupun kepada sesama manusia. Ayat pertama ini berbicara tentang adab kepada Allah dan Rasul-Nya, selanjutnya dipertengahan surat nanti dengan bagian yang lebih panjang Allah berbicara tentang adab terhadap sesama kaum muslimin, mulai dari *tabayyûn*, mendamaikan diantara sesama muslim, larangan merendahkan sesama muslim, larangan berburuk sangka, larangan

membicarakan keburukan orang. Kemudian setelah berbicara kepada orang-orang beriman Allah berbicara kepada seluruh manusia dan menegaskan hakikat perbedaan dan standard kemuliaan disisi Allah.

Pada ayat pertama yang menjadi pembahasan dalam penelitian ini, Allah menyandarkan lafaz *baina yadain* yang secara harfiah bermakna ‘diantara kedua tangan’ kepada diri-Nya dan Rasul-Nya. Namun telah kita bahas pada bab terdahulu bahwa dalam istilah Al-Qur’an dan dalam hadits-hadits Nabi *shallallâhu ‘alaihi wasallâm* lafaz rangkaian ini secara umum bermakna didepan atau dihadapan dan tidak mungkin dimaknai secara harfiahnya.

Al-Mahalliy menafsirkan kalimat *baina yadayillah wa rasûlih* maksudnya adalah tanpa izin dari keduanya,³⁹ yaitu dilarang mendahului Allah Rasul-Nya tanpa izin keduanya. Al-Mahalliy menampilkan *Asbab an-Nuzul* dari ayat ini bahwa ini berkaitan dengan perdebatan antara Abu Bakar dan Umar dihadapan Nabi *shallallâhu ‘alaihi wasallâm* dalam hal pemberian perintah kepada al-Aqra’ bin Habis atau al-Qa’qa’ bin Ma’bad.

Asy-Syaukaniy menukil riwayat dari Abu Ubaidah, bahwa *lâ taqaddamû baina yadain* fulan bagi orang arab maknanya adalah jangan menyegerakan suatu urusan tanpanya, dan ini merupakan bentuk larangan. Dan makna ayat diatas menurut asy-Syaukaniy adalah jangan memutuskan sesuatu tanpa Allah dan Rasul-Nya dan jangan menyegerakannya (tanpa keduanya). Kemudian ia menukil pendapat lain bahwa *baina yadain* bermakna ‘kehadiran’.⁴⁰

Ibn Aysur menjelaskan bahwa ayat ini menyempurnakan ketaatan kepada Allah, dan pengiringan nama Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wasallâm* menunjukkan bahwa ketaatan kepada Allah tidak bisa diketahui kecuali dengan penjelasan Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wasallâm*, maka taat kepada Rasul disini berarti taat kepada Allah. Ibn Aysur tidak menegaskan makna *baina yadain* disini, hanya saja dia menampilkan riwayat al-Bukhari tentang sebab turunnya ayat ini yaitu sama seperti yang dijelaskan as-Suyuthiy sebelumnya.⁴¹ Hemat penulis barangkali lafaz *baina yadain* disini sudah dianggap begitu jelas, dan tidak perlu dijelaskan lagi sebab sudah pasti dia tidak dapat diartikan dengan harfiahnya, dan maknanya bagi orang arab secara umum adalah ‘di hadapan’ dan ‘di depan’.

³⁹ Muhammad ibn Ahmad al-Mahalliy dan Abdurrahman ibn Abu Bakar as-Suyuthiy, *Tafsîr al-Jalâlain*, Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2011, hal. 624-625.

⁴⁰ Muhammad bin Ali asy-Syaukaniy, *Fath al-Qadîr*, Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1428 H, hal. 1390.

⁴¹ Muhammad at-Thahir bin ‘Asyur, *Tafsîr at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, Juz 26, Tunisa: ad-Dar at-Tunisiah li an-Nasyr, 1984, hal. 9338.

As-Sa'diy tidak menjelaskan lafaz *baina yadain* disini secara spesifik. Ia hanya menjelaskan agar tidak berbicara sampai Rasul bicara, dan jangan memerintah sampai Rasul lebih dahulu memerintah dan merupakan larangan keras mendahulukan perkataan lain diatas sabda Rasul.⁴² Al-Utsaimin menafsirkan *lâ tuqaddimû baina yadayillâh warasûlih* maksudnya jangan mendahului Allah dan Rasul-Nya dalam perkataan maupun perbuatan.⁴³

Kalimat *baina yadain* disini hemat penulis sudah jelas bermakna di hadapan atau di depan, namun di hadapan maupun di depan ini bisa ditinjau dari segi waktu sehingga maknanya menjadi 'sebelum' dan bisa ditinjau dari segi tempat sehingga maknanya adalah 'didepan'. Makna ini sebagaimana yang kami katakana adalah termasuk makna umum, namun jika melihat kepada makna khusus, yaitu yang terdapat pada penelitian yang ditampilkan di Bab 3, makna *baina yadain* bisa bermakna bermacam-macam sebagaimana yang telah kita tuliskan disana.

Jika melihat kepada penafsiran kelima penafsir ini maka dapat disimpulkan bahwa makna *baina yadain* disini adalah makna 'di hadapan' yang ditinjau dari segi waktu, yaitu maknanya 'sebelum'.

I. Penafsiran *Yad* Pada Surat Adz-Dzariyat/51: 47

Ayat kesembilan yang mengandung lafaz *yad* yang disematkan (disandarkan) kepada Allah dalam Al-Qur'an adalah surat adz-Dzariyat/51: 47 sebagai berikut,

وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ

Dan langit itu Kami bangun dengan kekuasaan (Kami) dan sesungguhnya Kami benar-benar berkuasa.

Ayat ini datang didalam mushaf setelah Allah menceritakan kaum-kaum terdahulu yang banyak mendurhakai Allah dan mendustakan para Rasul seperti kaum Nabi Musa, kaum Hud, Tsamud hingga kaumnya Nabi Nuh. Dan ini adalah ayat pertama dalam rangkaian ayat yang menunjukkan kekuasaan penciptaan Allah. Setelah ayat ini -yang berbicara tentang penciptaan langit- Allah berbicara tentang penciptaan bumi, dan setelah itu berbicara tentang penciptaan seluruh makhluk secara berpasangan, kemudian ditutup dengan kalimat *la'allakum tadzakkarûn* (agar kamu bisa mengambil pelajaran). Ibn Katsir

⁴² Abdurrahman bin Nashir as-Sa'diy, *Taisîr al-Karîm ar-Rahmân fi Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Saudi: Dar as-Salam li an-Nasyr wa at-Tauzi', 1422 H, hal. 943.

⁴³ Muhammad bin Shalih al-'Utsaimin, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm Sûrat al-Hujurât-al-Hadîd*, Saudi.: Dar ats-Tsurayya li an-Nasyr, 1425 H., hal. 7-8.

mengatakan dalam permulaan rangkaian ayat ini bahwa Allah sedang mengingatkan agar manusia memperhatikan penciptaan alam yang tinggi maupun yang rendah⁴⁴. Dan semua rangkaian-rangkaian ayat ini menunjukkan keagungan dan kekuasaan Allah dalam penciptaan makhluk dan hanya Dia-lah pencipta satu-satunya.

Dalam ayat diatas lafaz *yad* berbentuk majemuk yaitu *aid*. Al-Mahalliy menafsirkan lafaz *aid* disini dengan makna *al-quwwah* (kekuatan).⁴⁵ Dengan demikian jelas ia menggunakan metode *Ta'wil* terhadap lafaz *aid* disini yang bermakna secara harfiah 'tangan-tangan' dipalingkan maknanya menjadi 'kekuatan'. Asy-Syaukaniy menafsirkan makna *aid* disini dengan *quwwah* (kekuatan) dan *qudrah* (kekuasaan),⁴⁶ sehingga jelas dalam ayat ini asy-Syaukaniy menafsirkan lafaz *aid* dengan metode *Ta'wil*.

Ibn Aysur menafsirkan lafaz *aid* disini dengan *al-quwwah* (kekuatan) dan ia menegaskan bahwa asal katanya adalah *yad*, kemudian bertambah banyak kemutlakannya sehingga dia menjadi suatu istilah untuk *al-qudrah* (kekuasaan), maka jika dikatakan *dan langit kami bangun dengan kekuasaan*, maknanya adalah tidak ada yang kuasa membangunnya selain Allah.⁴⁷ Dengan begitu Ibn Asyur melakukan *Ta'wil* dalam menjelaskan lafaz *aid* jamak dari *yad* dalam ayat ini.

As-Sa'diy menafsirkan kalimat *aid* disini dengan *quwwah* (kekuatan), *qudrah* (kekuasaan) dan *adzhîmah* (keagungan).⁴⁸ Dengan demikian ia telah melakukan metode *Ta'wil* dalam menjelaskan lafaz *yad* disini, begitupun Al-Utsaimin menjelaskan lafaz *aid* disini makna nya adalah *quwwah* (kekuatan), namun ia menafikan *aid* disini sebagai jamak dari *yad* melainkan *aid* yang bermakna kekuatan⁴⁹. Dan bisa jadi as-Sa'diy juga meyakini hal yang sama dengan al-'Utsaimin sebab mereka berdua satu mazhab dalam masalah memahami sifat-sifat Allah. Terlebih diketahui bahwa as-Sa'diy adalah guru dari al-'Utsaimin yang paling utama.

⁴⁴ Ismail bin Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-A'zhîm*, Beirut: Dar Ibn Hazm, 1420 H, hal. 1767.

⁴⁵ Muhammad ibn Ahmad al-Mahalliy dan Abdurrahman ibn Abu Bakar as-Suyuthiy, *Tafsîr al-Jalâlain*, Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2011, hal. 636.

⁴⁶ Muhammad bin Ali asy-Syaukaniy, *Fath al-Qadîr*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1428 H, hal. 1409.

⁴⁷ Muhammad at-Thahir bin 'Asyur, *Tafsîr at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, Juz 27, Tunisa: ad-Dar at-Tunisia li an-Nasyr, 1984, hal. 16.

⁴⁸ Abdurrahman bin Nashir as-Sa'diy, *Taisîr al-Karîm ar-Rahmân fi Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Saudi: Dar as-Salam li an-Nasyr wa at-Tauzi', 1422 H, hal. 957.

⁴⁹ Muhammad bin Shalih al-'Utsaimin, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm Sûrat al-Hujurât-al-Hadîd*, Saudi.: Dar ats-Tsurayya li an-Nasyr, 1425 H., hal. 159.

Seluruh penafsir yang kita bahas disini jelas menggunakan *ta'wil* pada kata *aid*, hanya al-'Utsaimin yang tidak bisa dikatakan men-*ta'wil* - barangkali juga as-Sa'diy meyakini yang sama- karena ia mengatakan bahwa *aid* disini bukanlah jamak dari tangan melainkan jamak dari *âd* yang bermakna kekuatan. Sehingga walaupun hasil penafsiran disini sama dengan yang lainnya, penafsiran al-'Utsaimin tetap dikatakan berbeda dalam keyakinan dan metode. Yang paling jelas membantah pernyataan al-'Utsaimin disini adalah penafsiran Ibn Asyur. Ia secara tegas mengatakan bahwa *aid* disini bermakna tangan yang berasal dari kata *yad*, yang artinya bukan berasal dari kata *âd* yang bermakna kekuatan seperti yang disampaikan al-'Utsaimin.

J. Penafsiran *Yad* Pada Surat Al-Mulk/67: 1

Ayat kesepuluh yang mengandung lafaz *yad* yang disematkan (disandarkan) kepada Allah dalam Al-Qur'an adalah surat Al-Mulk/67: 1 sebagai berikut,

تَبْرَكَ الَّذِي يَبْدِيهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

Maha Suci Allah Yang di tangan-Nya-lah segala kerajaan, dan Dia Maha Kuasa atas segala sesuatu

Dalam ayat Allah ini lafaz *yad* berbentuk *mufrad* dan disandarkan kepada *dhamîr* (kata ganti) yang kembali kepada Allah.

Al-Mahalliy menafsirkan kalimat *biyadihi* (di tangan-Nya) disini maksudnya adalah *fi tashrîfihi* (dalam pengaturan-Nya), sedangkan al-mulk (kerajaan) disini maksudnya adalah *as-sulthân wa al-qudrah* (kekuasaan), jadi jika diartikan sesuai penafsiran maka maknanya menjadi “*Maha Suci Allah Yang dalam pengaturan-Nya-lah segala kekuasaan, dan Dia Maha Kuasa atas segala sesuatu*”.⁵⁰ Maka jelas al-Mahalliy ia melakukan *Ta'wil* pada lafaz *yad* dalam ayat ini.

Asy-Syaukaniy menafsirkan makna *yad* adalah sebagai *Majâz* dari kekuasaan (*al-qudrah wa al-istilâ'*) dan kerajaan disini adalah kerajaan langit dan bumi, dunia dan akhirat.⁵¹ Sehingga jika diurai menjadi “*Maha Suci Allah Yang dalam kekuasaan-Nya lah segala kerajaan langit dan bumi dunia dan akhirat, dan Dia Maha Kuasa atas segala sesuatu*”. Menurut penilaian penulis asy-Syaukaniy disini ingin mengatakan seluruh kerajaan yang ada dalam kekuasaan Allah, sebab

⁵⁰ Muhammad ibn Ahmad al-Mahalliy dan Abdurrahman ibn Abu Bakar as-Suyuthiy, *Tafsîr al-Jalâlain*, Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2011, hal. 689.

⁵¹ Muhammad bin Ali asy-Syaukaniy, *Fath al-Qadîr*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1428 H, hal. 1510.

lafaz kerajaan langit dan bumi, dunia dan akhirat pasti mencakup seluruh kerajaan yang pernah ada. Asy-Syaukaniy menggunakan metode *Ta'wil* dalam menafsirkan lafaz *yad* disini.

Ibn Aysur menjelaskan makna *yad* disini sebagai *Majâz Isti'ârah* dari *al-qudrah* (kekuasaan) dan *at-tasharruf* (pengaturan) sebagaimana firman Allah,

وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ

Dan langit itu Kami bangun dengan kekuasaan (Kami) dan sesungguhnya Kami benar-benar berkuas

Penjelasan detail tentang ini telah dijelaskan pada sub bab sebelum ini. Adapun huruf *ba* disini bermakna *dhzaraf* yaitu *fi* sebagaimana firman Allah,

وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِدَرِّ وَأَنْتُمْ أَدْلَةٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

Sungguh Allah telah menolong kamu dalam peperangan Badar, padahal kamu adalah (ketika itu) orang-orang yang lemah. Karena itu bertakwalah kepada Allah, supaya kamu mensyukuri-Nya. (Ali Imran/3: 123).

Bibadrin disini bermakna *fi badrin* (pada/ di perang Badar). Adapun *al-mulk* (kerjaan) disini ditafsirkan oleh Ibn Ayur sebagai adalah sebuah sebutan untuk hal yang dimiliki penguasa, dan merupakan bentuk yang paling sempurna dari kepemilikan, dan makna *mulk* disini sesuai dengan firman Allah,

قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكِ الْمَلِكِ تُرَبِّي الْمَلِكِ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعِ الْمَلِكِ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُدِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

Katakanlah: 'Wahai Tuhan Yang mempunyai kerajaan, Engkau berikan kerajaan kepada orang yang Engkau kehendaki dan Engkau cabut kerajaan dari orang yang Engkau kehendaki. Engkau muliakan orang yang Engkau kehendaki dan Engkau hinakan orang yang Engkau kehendaki. Di tangan Engkaulah segala kebajikan. Sesungguhnya Engkau Maha Kuasa atas segala sesuatu. (Ali Imran/3: 26).⁵²

Maka jika diuraikan makna dari surat al-Mulk ayat pertama ini adalah "Maha Suci Allah Yang dalam kekuasaan dan pengaturan-Nya lah segala kerajaan, dan Dia Maha Kuasa atas segala sesuatu" dalam

⁵² Ali Imran/3: 123. Muhammad at-Thahir bin 'Asyur, *Tafsîr at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, Juz 29, Tunisa: ad-Dar at-Tunisia li an-Nasyr, 1984, hal. 10.

kekuasaan dan Allah. Sehingga jelas ini merupakan penafsiran metode *Ta'wil*.

As-Sa'diy menafsirkan bahwa ditangan-Nya lah kerajaan alam yang tinggi maupun yang rendah, dialah yang menciptakannya, dan mengaturnya seseuai yang Ia kehendaki dari perkara hukum-hukum dan ketentuan, dan hukum-hukum agama dan hikmahnya, dan termasuk dari keagungan-Nya adalah kesempurnaan kekuasaan yang menetapkan/menguasai segala sesuatu, dan dengan itu ia menciptakan makhluk-makhluk Nya yang agung seperti langit yang berlapis-lapis dan bumi.

Dalam penafsiran ini lafaz *yad* tidak dijelaskan secara spesifik. As-Sa'diy membiarkannya apa adanya. Hanya saja penjelasan setelah itu menunjukkan bahwa *biyadihi al-mulk* disini bermakna penciptaan, pengaturan terhadap kerajaan langit dan bumi yang tinggi maupun yang rendah (artinya mencakup seluruh kerajaan).⁵³ Sehingga secara tersirat as-Sa'diy tidak menetapkan makna *yad* sesuai zhahirnya.

Menurut penulis lafaz *yad* dalam ayat ini juga termasuk yang tidak bisa dimaknai secara harfiah. Bagaimana memahami bahwa kerajaan ada di tangan Allah, apakah Allah menggenggamnya seperti tangan kita menggenggam sesuatu, apakah kerajaan Inggris dan kerajaan Brunai Darussalam (contohnya) senantiasa berada ditangan Allah, yaitu bahwa ia menempel dengan tangan Allah hanya saja kita tidak melihatnya, atau bumi dan semesta ini berada digenggaman tangan Allah sehingga segala yang didalamnya berupa kerajaan-kerajaan dan lainnya berada di tangan Allah? Jika memikirkan hal seperti ini maka akan mendatangkan penyerupaan terhadap Allah. Walaupun hal ini bisa saja dikatakan yaitu bahwa seluruh kerajaan berada ditangan-Nya hanya saja kita tidak mengetahui hakikatnya. Namun menurut penulis pemahaman seperti ini tidak mendatangkan faedah sama sekali. Dan begitupun dalam penelitian ini kita tidak menemukan satupun penafsir yang mengatakan hal tersebut, bahkan dari orang yang meyakini Allah memiliki tangan hakiki seperti as-Sa'diy. Yang ada mereka semua mengarahkan maknanya pada kekuasaan, pengaturan dan penciptaan. Adapun al-'Utsaimin, ia tidak memiliki penafsiran yang tertulis tentang ayat ini, namun ayat ini secara lafaz memiliki kesamaan dengan firman Allah Yasin/36: 83 sebagai berikut,

فَسُبْحٰنَ الَّذِي يَبْدِئُ مَلَكُوتَ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

Maka Maha Suci (Allah) yang di tangan-Nya kekuasaan atas segala sesuatu dan kepada-Nya-lah kamu dikembalikan. (Yasin/36: 83)

⁵³ Abdurrahman bin Nashir as-Sa'diy, *Taisir al-Karim ar-Rahman fi Tafsir Kalam al-Mannan*, Saudi: Dar as-Salam li an-Nasyr wa at-Tauzi', 1422 H, hal. 1032.

Dalam ayat ini kata *malakut* juga disandarkan kepada tangan Allah seperti kata *mulk* pada surat al-Mulk yang juga disandarkan kepada Allah, kata *malakût* sendiri menurut al-Mahalliy merupakan *isim mubâlaghah* dari *mulk* yang berarti 'kekuasaan atas segala sesuatu'. Sehingga makna ayat ini sebenarnya sama dengan makna ayat pertama dalam surat al-Mulk yang sedang kita bahas.

Tentang ayat ini al-'Utsaimin memiliki penafsiran yang tertulis, bahwa dia mengatakan makna *biyadihi* (dengan tangan-Nya) adalah *bitashrîfihi wa itsbât al-yad* (dengan pengaturan-Nya dan penetapan sifat *yad* bagi Allah)⁵⁴. Jadi boleh juga dikatakan jika al-'Utsaimin menafsirkan ayat pertama surat al-Mulk ini maka ia akan mengatakan *biyadihi* sebagai *bitashrîfihi wa itsbât al-yad*. Dan ini mengokohkan pendapat yang penulis tuangkan bahwa makna *yad* disini tidak bisa dimaknai secara harfiah bahkan oleh orang yang menggunakan metode *al-Itsbat*.

K. Analisis Penafsiran Lafaz *Yad* Yang Disematkan Pada Allah Dalam Al-Qur'an pada Masing-Masing Metode; Takwil, *Tafwîdh*, *al-Itsbat* Dengan Prinsip *Maudhû'i*

Sebagaimana yang telah dibahas sebelumnya, bahwa menafsirkan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an adalah metode paling utama dalam penafsiran dan juga telah dicontohkan oleh Rasulullah *shallallahu 'alaihi wasallâm*, begitupun para ulama yang telah menulis kitab-kitab tentang *ulûm* Al-Qur'an maupun *ulûm at-tafsîr*, mereka meletakkan metode ini menjadi metode yang terdepan dalam menafsirkan atau menjelaskan Al-Qur'an. Maka seharusnya itupun berlaku dalam penafsiran lafaz *yad* yang disandarkan kepada Allah didalam Al-Qur'an. Bahwa sebagaimana penelitian yang telah penulis lakukan dan telah penulis tuangkan pada bab 3 dari tesis ini, ternyata lafaz *yad* itu terulang hingga 113 kali dalam Al-Qur'an dan seluruhnya memiliki makna yang beragam. Seharusnya seluruh makna *yad* tersebut bisa dipakai atau memiliki hak yang sama untuk digunakan dalam menafsirkan lafaz *yad* yang disandarkan kepada Allah.

Para ulama dari masing-masing metode ini pun ternyata mengakui bahwa metode ini adalah metode yang benar. Dalam kitab *al-Iklîl fî al-Mutasyâbih wa at-Ta'wîl* karya Ibn Taimiyah terdapat pernyataan dari Muhammad asy-Syaimi Syahatah *pentahqîq* kitab ini bahwa Ibn

⁵⁴ Muhammad bin Shalih al-'Utsaimin, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm Sûrat Yâsin*, t.tp.: Dar ats-Tsurayya li an-Nasyr, t.th., hal. 312-313.

Taimiyah adalah orang yang suka menafsirkan al-Quran menggunakan lafaz Al-Qur'an dan itu dilakukan pada seluruh kitab-kitabnya.⁵⁵ Sementara dari pihak ulama kalangan Asy'ariyyîn yang notabene menggunakan metode *Tafwîdh* dan *Ta'wîl* mereka jelas membenarkan metode ini dan menjadikannya sebagai metode pertama dalam penafsiran, hal ini bisa dilihat dalam karya-karya mereka. Artinya ada kesepakatan dalam metode ini. Lantas bagaimana dengan metode yang sama bisa terjadi hasil yang berbeda?

Untuk menjawab permasalahan penulis akan menganalisis model penafsiran dari masing-masing metode tersebut.

1. Analisis Prinsip *Maudhû'i* Atas Metode Takwil

Penafsiran metode Takwil jelas sangat mengeskloitasi penggunaan prinsip *maudhû'i* ini dalam menafsirkan lafaz *yad* yang disandarkan kepada Allah dalam Al-Qur'an. Pengguna metode *Ta'wîl* menolak sama sekali makna *zhâhir* lafaz *yad* yang berupa tangan anggota tubuh⁵⁶ jika disandarkan kepada Allah, karena secara akal sehat itu bertentangan dengan firman Allah *laisa kamitslihî syai'un* (Tidak ada yang serupa dengan-Nya sesuatu apapun). Karena itu mereka mengambil makna *yad* lain yang terdapat dalam Al-Qur'an yaitu *al-qudrah* (kekuasaan) atau *al-quwwah* (kekuatan), yang mana kekuasaan dan kekuatan memang sesuatu yang mulia yang layak bagi Allah dan dia sendiri menyebutnya dalam Al-Qur'an sebagai salah dua dari sifat-sifatnya. Allah berfirman,

...إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

...*Sesungguhnya Allah berkuasa atas segala sesuatu.* (Al-Baqarah/2:20).

...إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ

...*Sesungguhnya Allah Maha Kuat lagi amat keras siksaan-Nya.* (Al-Anfal/8:52).

Dalam penelitian ini kita menemukan lafaz *yad* di-*ta'wîl* ke makna lain yang pertama justru dari al-Utsaimin yang merupakan

⁵⁵ Ahmad bin Taimiyah, *al-Iklil fî al-Mutasyâbih wa at-Ta'wîl*, t.tp: Dar al-Iman, t.th, hal. 3.

⁵⁶ *Yad* bagi orang Arab pada dasarnya (secara mutlak) adalah bermakna *jariahah*, Muhammad bin Ali asy-Syaukaniy, *Fath al-Qadîr*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1428 H, hal. 1232. Muhammad bin Shalih al-'Utsaimin, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm Sûrat an-Qashash*, Saudi: Mu'assasah asy-Syaikh Muhammad bin Shalih al-Utsaimin al-Khairiyah, 1436 H, hal. 153.

tokoh dari *Ahl al-Itsbât*, ia menakwilkan *yad* dalam surat Yasin/36:43 menjadi *tashrîf* (pengaturan), namun dengan pernyataan tetap menetapkan tangan secara hakiki kepada Allah, artinya ini adalah *Ta'wil* yang tidak sempurna atau boleh jadi ini adalah Takwil yang shahih dalam versi Utsaimin, sebab dia menyebutkan bahwa Takwil terbagi kedalam Takwil *Shahîh* dan Takwil *Fâsid*. Dan boleh jadi dia meyakini para *Salâf* semacam Ibn 'Abbas yang melakukan Takwil tetap meyakini makna hakiki dari lafaz sifat tersebut dan menetapkannya untuk Allah. Namun kebenaran tentang ini perlu penelitian lebih lanjut.

Kembali ke pembahasan lafaz *tashrîf* yang menjadi Takwil dari lafaz *yad*. Dalam penelitian yang penulis lakukan terkait makna *yad* yang tersebar di seluruh Al-Qur'an tidak ditemukan satupun makna *yad* berupa *tashrîf* (pengaturan) pada selain lafaz *yad* yang disandarkan kepada Allah, sehingga ini adalah makna baru yang tersendiri dari makna *yad* yang ada jika ditinjau dari segi lafaznya. Namun jika ditinjau dari segi makna bahwa pengaturan adalah bagian dari kekuasaan Allah maka itu bisa menjadi benar.

Kemudian *Ta'wil* dilakukan pada surat Sad/38:75. Dalam ayat ini lafaz *yadân* ditakwil menjadi *quwwah* dan *qudrah* oleh as-al-Mahalliy, asy-Syaukaniy dan Ibn Asyur. Begitupun pada adz-Dazriyyat/51:47 dan al-Mulk/67:1. Ketiga tokoh *mufasssir* tersebut menakwil makna *yad* menjadi diantara *qudrah*, *tashrîf* dan *quwwah*.

Makna *quwwah* pada lafaz *yad* sendiri terdapat pada al-A'raf /7: 195 sebagai berikut,

أَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آيْدٌ يَبِطُّشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ
يَسْمَعُونَ بِهَا قُلْ أَدْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُوا فَلَا تُنظِرُونَ

Apakah berhala-berhala mempunyai kaki yang dengan itu ia dapat berjalan, atau mempunyai tangan yang dengan itu ia dapat memegang dengan keras, atau mempunyai mata yang dengan itu ia dapat melihat, atau mempunyai telinga yang dengan itu ia dapat mendengar? Katakanlah: "Panggillah berhala-berhalamu yang kamu jadikan sekutu Allah, kemudian lakukanlah tipu daya (untuk mencelakakan)-ku. tanpa memberi tangguh (kepada-ku).

Dan juga terdapat dalam Sad/38: 45,

وَأَذْكُرْ عَبْدَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ

Dan ingatlah hamba-hamba Kami: Ibrahim, Ishaq dan Ya'qub yang mempunyai perbuatan-perbuatan yang besar dan ilmu-ilmu yang tinggi.

Lafaz *al-aidiy*/الأيدي dalam ayat ini bermakna isyarat atas *al-quwwah al-maujudah lahum*/الْقُوَّةُ الْمَوْجُودَةُ لَهُمْ yaitu ‘kekuatan (besar) yang ada pada mereka’.

Adapun *al-qudrah* (kekuatan) adalah makna baru dan tersendiri yang hanya terdapat dalam lafaz *yad* yang disandarkan kepada Allah di surat Ali Imran/3:73 sebagaimana yang telah kita tampilkan pada pembahasan sebelum ini. Begitupun makna *tashrif* adalah makna yang baru terdapat dalam *yad* yang disandarkan kepada Allah, sebelum ini.

Jika ditinjau secara maknanya, apakah itu sesuai dengan keagungan Allah dan atauakah makna-makna Takwil yang disebutkan adalah makna *bid'ah* yang tidak terdapat didalam Al-Qur'an? ternyata seluruh makna tersebut sesuai keagungan Allah dan bahkan Allah sendiri yang menyebutkan dalam kitab-Nya yang artinya dia bukan makna-makna *bid'ah*, sehingga layak dinisbatkan pada ayat-ayat *musykil* yang secara logika dapat menyebabkan orang menyamakan Allah dengan makhluk-Nya.

Namun pernyataan ini bisa disanggah jika ada yang ingin mengatakan “bukankah sifat kuat dan kuasa juga dimiliki makhluk?” Contohnya seorang binaragawan, dia memiliki kekuatan dalam mengangkat benda-benda berat yang mungkin tidak bisa diangkat oleh orang selain mereka. Begitupun seorang Raja, juga memiliki kekuasaan dalam kerajaannya yang tidak dimiliki selain mereka. Artinya secara logika Allah memiliki keserupaan dengan makhluk-Nya dari sisi kepemilikan atas kekuatan dan kekuasaan. Dan memang tidak bisa dipungkiri bahwa banyak hal yang memiliki kesamaan secara logika antara *Rabb* dan makhluk--Nya misalnya, Allah hidup, makhluk-Nya pun hidup, Allah mendengar, makhluk-Nya pun mendengar, Allah melihat makhluk-Nya pun melihat, bahkan Allah sendiri yang menyebutkan dalam Al-Qur'an tentang kesamaan ini jika ditinjau dari *zhâhir* ayat. Dalam satu ayat Allah menyebutkan bahwa dia mendengar dan melihat, dan di ayat lain Dia mengatakan bahwa makhluk-Nya juga mendengar dan melihat,

... إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ

...*Sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Melihat.* (Al-Hajj/22:75).

Dalam ayat lain Allah berfirman,

إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا

Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari setetes mani yang bercampur yang Kami hendak mengujinya (dengan perintah dan larangan), karena itu Kami jadikan dia mendengar dan melihat. (Al-Insan/76:2).

Lafaz *samî'* dan *bashîr* diatas tidak berbeda sama sekali, dan para pengguna ketiga metode yang dibahas dalam penelitian ini seluruhnya mengakui bahwa Allah punya sifat Maha Mendengar dan Maha Melihat.

Begitupun Allah sebutkan bahwa dia memiliki sifat *Rahîm* (Penyayang) sebagaimana dalam firman-Nya,

... إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا

...sesungguhnya Allah adalah Maha Penyayang kepadamu (an-Nisa` /4:29)

Di ayat lain Dia sendiri yang menyebutkan bahwa Rasul-Nya Muhammad *shallallâhu 'alaihi wasallâm* memiliki sifat *Rahîm*,

لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ

Sungguh telah datang kepadamu seorang Rasul dari kaummu sendiri, berat terasa olehnya penderitaanmu, sangat menginginkan (keimanan dan keselamatan) bagimu, amat belas kasihan lagi penyayang terhadap orang-orang mukmin (at-Taubah/9:128)

Semua contoh diatas dan banyak contoh lagi dalam Al-Qur'an menunjukkan secara terang bahwa Allah Yang Maha Suci memiliki kesamaan dengan makhluk secara *zhâhir* kabarnya. Dan begitupun jika ditinjau secara logika, tidak bisa menolak jika dikatakan Allah ada dan manusia pun ada, Allah hidup dan manusia pun hidup. Jika sifat-sifat tersebut bisa ditetapkan kepada Allah dan juga kepada makhluk, maka apa yang menghalangi sifat *yad* untuk ditetapkan kepada Allah dan kepada makhluk?

Dari pengamatan ini penulis menyimpulkan ada sisi yang tidak bisa dihindari memiliki keserupaan antara Allah dan makhluk-Nya. Namun jika kita menganalisis lebih lanjut, kesamaan itu juga memiliki perbedaan yang lebih besar. Misalnya jika seorang manusia hidup dan Allah pun hidup, tentu kehidupan keduanya berbeda, manusia hidup dengan dihidupkan dalam arti ada yang memberi kehidupan dan ada permualannya, sedangkan Allah sebagaimana keyakinan seluruh orang yang beriman bahwa Dia hidup tanpa

permulaan dan tidak ada yang memberi-Nya kehidupan. Kemudian kehidupan manusia juga ada batasnya, sedangkan kehidupan Allah tidak ada batasnya sampai kapanpun. Sehingga kita melihat disini bahwa kehidupan Allah tidak sama dengan kehidupan manusia atau makhluk manapun. Kehidupan Allah adalah kehidupan yang abadi tanpa permulaan, kehidupan yang “Maha”, sehingga kita menyebutnya Maha Hidup. Hemat penulis inilah yang dimaksud dengan firman Allah *laisa kamitsilihî syai'un* bahwa dia tidak serupa dengan sesuatu apapun. Dan ini juga berlaku untuk sifat-sifat lainnya diatas seperti mendengar dan melihat. Bahwa mendengarnya Allah berbeda dengan mendengarnya makhluk, mendengarnya Allah adalah Maha Mendengar, sebagaimana Allah mengetahui orang-orang yang berbisik rahasia yang Allah sebutkan dalam Al-Qur'an surat Mujadalah,

أَمْ تَرَى إِلَى الَّذِينَ نُهُوا عَنِ النَّجْوَى ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَيَتَنَجَّوْنَ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ
وَمَعْصِيَتِ الرَّسُولِ وَإِذَا جَاءُوكَ حَيَّوْكَ بِمَا لَمْ يُحْيِكَ بِهِ اللَّهُ وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْلَا
يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ حَسْبُكُمْ جَهَنَّمُ يَصَلَوْنَهَا فَلْيَمْسِكِ الْمَصِيرُ

Apakah tidak kamu perhatikan orang-orang yang telah dilarang mengadakan pembicaraan rahasia, kemudian mereka kembali (mengerjakan) larangan itu dan mereka mengadakan pembicaraan rahasia untuk berbuat dosa, permusuhan dan durhaka kepada Rasul. Dan apabila mereka datang kepadamu, mereka mengucapkan salam kepadamu dengan memberi salam yang bukan sebagai yang ditentukan Allah untukmu. Dan mereka mengatakan kepada diri mereka sendiri: "Mengapa Allah tidak menyiksa kita disebabkan apa yang kita katakan itu?" Cukuplah bagi mereka Jahannam yang akan mereka masuki. Dan neraka itu adalah seburuk-buruk tempat kembali. (Al-Mujadalah/58:8).

Asy-Syaukaniy mengartikan ayat ini bahwa Allah ikut serta dengan memperhatikan mereka atas pembicaraan rahasia mereka dan Dia bersama mereka mengetahui apa yang mereka bicarakan secara rahasia, tidak ada yang tersembunyi bagi-Nya sesuatu apapun.⁵⁷ Bahkan Allah Maha mendengar terhadap bisikan hati. Pedengaran Allah adalah pendengaran yang tak berkesudahan dan tidak terbatas. Sementara pendengaran manusia adalah pendengaran yang lemah, terbatas, dan bahkan bisa kehilangan pendengaran.

⁵⁷ Muhammad bin Ali asy-Syaukaniy, *Fath al-Qadir*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1428 H, hal. 1467.

Begitupun pada penglihatan, kekuatan, kekuasaan. Seluruh yang dimiliki manusia dari yang disebut ini semuanya memiliki batas dan akhir. Sedangkan Allah tidak terbatas dan tidak berakhir. Barangkali terbatas dan berakhir inilah salah satu yang membuat semua sifat-sifat yang terkesan sama ini menjadi berbeda dan tidak setara.

Lalu kembali kepada pertanyaan, jika sifat-sifat tersebut yaitu *samî' bashîr, qudrah, quwwah, hayâh* bisa ditetapkan kepada Allah dan juga kepada makhluk, maka apa yang menghalangi sifat *yad* untuk ditetapkan kepada Allah dan kepada makhluk? Apakah tidak sama jika kita mengatakan Allah memiliki tangan dan manusia pun memiliki tangan akan tetapi tangan Allah tidak sama dengan tangan manusia, sebagaimana Allah memiliki pendengaran dan kita pun memiliki pendengaran akan tetapi pendengaran Allah dan pendengaran kita berbeda, pendengaran Allah adalah Maha Mendengar, apakah tidak bisa dikatakan Tangan Allah berbeda karena tangan Allah adalah Maha Tangan?

Jika kita menganalisis permasalahan ini lebih detail, maka kita bisa menemukan perbedaan dari sifat *karîm, samî', qudrah, quwwah* dengan sifat *yad* adalah dari jenis sifat tersebut. Yaitu sifat *qudrah* dan *quwwah* adalah sifat yang bersifat *maknawiyah*, bukan sifat *jismiyyah*. Maknanya secara gamblang yaitu sifat kuat dan kuasa itu pada asalnya tidak berbentuk benda yang solid dan keberadaannya tidak tampak secara inderawi, sedangkan sifat tangan makna dasarnya adalah termasuk sifat *jismiyyah* yang asalnya berbentuk benda dan tampak langsung dengan inderawi. Sifat *maknawiyah* tidak tergambar dipikiran saat disebutkan, adapun sifat *jismiyyah* secara naluri akan tergambar bentuknya karena pada dasarnya memang memiliki bentuk. Maka yang membedakan kedua jenis sifat tersebut dari segi ketergambarannya ketika disebut atau didengar.

Karena itu jika boleh dikatakan dasar dari penggunaan metode Takwil adalah karena ketergambarannya atau tervisualisasinya bentuk sifat tersebut dipikiran sehat manusia. Sehingga sebenarnya metode *Ta'wil* ini adalah metode kompromi atas penalaran akal terhadap berita-berita ketuhanan. Lantas pertanyaan berikutnya apakah boleh menggunakan akal untuk memahami masalah ketuhanan. Maka ini perlu penelitian lebih lanjut sebab terdapat riwayat dari para salaf seperti perkataan Malik bin Anas ketika menjelaskan makna *istiwâ' ar-Rahman*, ia berkata “*wa al-kaiifu ghairu ma'qûl*” (kaifiyah tidak masuk akal). Riwayat ini sekilas menunjukkan peletakkan fungsi akal saat berbicara ketuhanan, namun pertanyaannya sejauh mana? Sebab dalam ayat Al-Qur'an

juga disebutkan Nabi Ibrahim yang mencari Tuhan dengan nalar akal, ketika dia tidak mau menyembah tuhan yang tenggelam, sebab tenggelam adalah sifat lemah, ini adalah hukum akal, Allah berfirman,

فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْأَفْلِينَ. فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ. فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يُعْمِدُ إِلَيَّ بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ. إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ

Ketika malam telah gelap, dia melihat sebuah bintang (lalu) dia berkata: "Inilah Tuhanku", tetapi tatkala bintang itu tenggelam dia berkata: "Saya tidak suka kepada yang tenggelam". Kemudian tatkala dia melihat bulan terbit dia berkata: "Inilah Tuhanku". Tetapi setelah bulan itu terbenam, dia berkata: "Sesungguhnya jika Tuhanku tidak memberi petunjuk kepadaku, pastilah aku termasuk orang yang sesat". Kemudian tatkala ia melihat matahari terbit, dia berkata: "Inilah Tuhanku, ini yang lebih besar". Maka tatkala matahari itu terbenam, dia berkata: "Hai kaumku, sesungguhnya aku berlepas diri dari apa yang kamu persekutukan. Sesungguhnya aku menghadapkan diriku kepada Rabb yang menciptakan langit dan bumi, dengan cenderung kepada agama yang benar, dan aku bukanlah termasuk orang-orang yang mempersekutukan Tuhan. (Al-An'am/7:76-79)

Para ulama berbeda pendapat tentang keadaan Ibrahim dalam ayat ini apakah ia sedang dalam perenungan mencari Tuhan, ataukah ia sedang mendebat kaumnya yang mempertuhankan selain Allah.⁵⁸ Terlepas dari hal itu, dialog ini menunjukkan fitrah yang ditopang akal, bahwa Tuhan tidak mungkin tenggelam.

Begitupun saat dia berdialog tentang patung-patung yang dihancurkannya bahwa itu adalah ulah patung terbesar yang tak lain pernyataan ini untuk membangkitkan akal dari para penyembah berhala tersebut. Allah berfirman mengisahkan cerita ini,

⁵⁸ Ismail bin Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-A'zhîm*, Beirut: Dar Ibn Hazm, 1420 H, hal. 700.

قَالُوا يَا أَبَتِ هَذَا بِالْهَيْتِنَا يَا بُرْهِيمُ. قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ. فَرَجَعُوا إِلَى أَنْفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ. ثُمَّ نَكِسُوا عَلَى رُءُوسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا هَؤُلَاءِ يَنْطِقُونَ. قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ. أَفَ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ.

Mereka bertanya: "Apakah kamu, yang melakukan perbuatan ini (menghancurkan patung-patung berhala) terhadap tuhan-tuhan kami, hai Ibrahim? Ibrahim menjawab: "Sebenarnya patung yang besar itulah yang melakukannya, maka tanyakanlah kepada berhala itu, jika mereka dapat berbicara". Maka mereka telah kembali kepada kesadaran dan lalu berkata: "Sesungguhnya kamu sekalian adalah orang-orang yang menganiaya (diri sendiri)". kemudian kepala mereka jadi tertunduk (lalu berkata): "Sesungguhnya kamu (hai Ibrahim) telah mengetahui bahwa berhala-berhala itu tidak dapat berbicara". Ibrahim berkata: Maka mengapakah kamu menyembah selain Allah sesuatu yang tidak dapat memberi manfaat sedikitpun dan tidak (pula) memberi mudharat kepada kamu? Ah (celakalah) kamu dan apa yang kamu sembah selain Allah. Maka apakah kamu tidak memahami. (Al-Anbiya`/21:62-79).

Setelah Ibrahim meminta mereka bertanya kepada patung-patung yang hancur itu, maka terbitlah akal mereka, dan mereka menyadari kesesatan mereka bahwa patung-patung itu tidak bisa bicara dan tidak bisa membela diri sehingga jika membela diri saja patung-patung itu tidak bisa, menolak bahaya bagi diri sendiri saja tidak bisa bagaimana ia bisa menolak bahaya bagi orang lain, bagaimana ia bisa memberi manfaat dan bahaya kepada orang lain. As-Sa'diy menafsirkan kalimat *faraja`û ilâ anfusihim* (Maka mereka telah kembali kepada kesadaran) maknanya adalah akal-akal mereka menjadi tetap dan kokoh dan mimpi-mimpi mereka kembali kepada mereka.⁵⁹ Perkataan Ibrahim yang paling tegas yang menunjukkan bahwa memahami Tuhan harus dengan akal adalah ujung dari kalimatnya dalam perdebatan ini "*afalâ ta`qilûn*" yang kira-kira artinya adalah "apakah kalian tidak menggunakan akal".

⁵⁹ Abdurrahman bin Nashir as-Sa'diy, *Taisîr al-Karîm ar-Rahmân fi Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Saudi: Dar as-Salam li an-Nasyr wa at-Tauzi', 1422 H, hal. 614.

Maka dalam hal ini sekali lagi butuh penelitian yang lebih mendalam terkait batasan penggunaan akal dalam berbicara zat Tuhan, sebab baik itu yang meniadakan penggunaan akal maupun yang menggunakannya dalam memahami *nash* yang berkaitan zat Allah, masing-masing memiliki dalil yang menguatkan.

2. Analisis Prinsip *Maudhû'i* Atas Metode *Tafwîdh*

Penafsiran metode *Tafwîdh* dapat dikatakan sama sekali tidak menggunakan prinsip *maudhû'i* dalam menjelaskan lafaz *yad* yang disandarkan kepada Allah dalam Al-Qur'an, begitupun dengan sifat-sifat *Khabariyyah* Allah lainnya. Hanya saja mereka tetap menafikan makna awal *yad* tersebut yang berupa tangan anggota tubuh karena meyakini bahwa sifat tersebut tidak layak bagi Allah dan meyerupai makhluk, tapi jika memalingkannya ke makna *yad* yang lain di Al-Qur'an mereka juga tidak berkenan karena khawatir berbicara tentang Allah apa yang tidak diketahui, dan itu adalah keharaman yang telah Allah haramkan dalam Al-Qur'an, dan salah satu bentuk dari godaan setan sebagaimana firman Allah,

إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوْءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ

Sesungguhnya syaitan itu hanya menyuruh kamu berbuat jahat dan keji, dan mengatakan terhadap Allah apa yang tidak kamu ketahui (Al-Baqarah/2:169)

Kalimat *'an taqûlû 'alallâhi mâ lâ ta'lamûn* mencakup seluruh perkataan tentang Allah tanpa ilmu, pada syari'atnya dan takdirnya, seperti mensifati Allah dengan sifat yang tidak Ia sifati untuk diri-Nya, atau yang disifatkan Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wasallâm*, atau menafikan apa yang Allah tetapkan untuk diri-Nya, atau menetapkan apa yang Ia nafikan untuk diri-Nya.⁶⁰

Jika dilihat sekilas maka seakan metode *Tafwîdh* ini adalah yang paling selamat diantara ketiganya, karena bersikap diam terhadap makna *yad* yang disandarkan kepada Allah dalam Al-Qur'an. Bahkan sebagian pengguna metode ini juga mencela orang yang melakukan Takwil dengan alasan diatas. Namun jika kita diskusikan kembali, apakah benar orang yang mengalihkan *yad* kepada kekuasaan disebut berbicara tentang Allah apa yang mereka tidak ketahui? Bukankah kekuasaan adalah salah satu yang diketahui ada pada Allah? Jika dilihat dari sisi ini maka tidak masalah sama

⁶⁰ Abdurrahman bin Nashir as-Sa'diy, *Taisîr al-Karîm ar-Rahmân fi Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Saudi: Dar as-Salam li an-Nasyr wa at-Tauzi', 1422 H, hal. 77.

sekali. Namun ahli *Tafwîdh* mungkin mengatakan, “Yang dimaksud adalah bukan kemana makna lafaz tersebut dialihkan, akan tetapi yang dimaksud adalah sesuai tidaknya makna tersebut terhadap konteks ayat yang salah satu lafaznya di Takwil tersebut”. Maka karena Allah tidak pernah menetapkan makna peralihan tertentu untuk ayat tertentu, tidak boleh bagi kita untuk menetapkannya, karena akan jatuh pada berbicara tentang Allah apa yang tidak diketahui.

Jika ini dakwaan dari ahlu *Tafwîdh* maka jawabannya adalah, tentu saja kita tidak tahu apakah makna peralihan itu benar disisi Allah, ataukah malah menyalahinya. Tapi bukankah seluruh penafsiran terhadap ayat Al-Qur’an juga seperti itu? Jika demikian maka menafsirkan ayat Al-Qur’an mana pun akan menjadi terlarang karena berbicara tentang kalam Allah yang tidak ketahu kebenarannya secara pasti. Bahwa kita mungkin saja salah dalam menafsirkan ayat ini dan itu, apa bedanya dengan menafsirkan sifat Allah tersebut? Pengguna *Tafwîdh* mungkin berkata, “Yang dimaksud adalah berbicara tentang sifat Allah bukan firman Allah”. Maka jawabannya, darimana memutuskan bahwa yang dimaksud dalam ayat larangan tersebut hanya berkaitan dengan sifat Allah. Bukankah Al-Qur’an itu sendiri seluruhnya bagian dari Allah, bukankah Al-Qur’an itu *kalamullâh*? Maka permasalahan ini sampai pada satu pertanyaan baru yaitu, *apa batasan tidak boleh berbicara tentang Allah apa yang tidak kita ketahui?*

Selain perdebatan diatas, metode ini juga bisa disanggah karena dianggap konyol, sebab Allah telah menurunkan Al-Qur’an untuk ditadabburi dan dipelajari, sebagaimana firmanNya,

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْعَانَ ۗ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا

Maka apakah mereka tidak memperhatikan Al Quran? Kalau kiranya Al Quran itu bukan dari sisi Allah, tentulah mereka mendapat pertentangan yang banyak di dalamnya. (an-Nisa/4:82)

Bagaimana mungkin Allah menurunkan ayat kepada manusia kemudian manusia tersebut mengembalikan makna ayat tersebut kepada Allah. Bahkan tindakan ini juga bisa dikatakan menyalahi perintah Allah, karena Allah memerintahkan untuk mentadabburi Al-Qur’an, akan tetapi manusia tidak mau melakukannya malah mengembalikannya kepada Allah, sehingga tidak menjadi petunjuk sama sekali. Satu-satunya alasan bagi pengguna metode ini adalah adanya riwayat dari Ibnu Abbas, bahwa memang tidak semua ayat

bisa ditadabburi. Akan tetapi ada ayat yang hanya Allah yang tahu maknanya.

Menurut penulis sendiri jika dikatakan bahwa metode ini tidak menjalankan perintah Allah karena tidak mau mentadabburi Al-Qur'an maka, tidak sepenuhnya betul, sebab yang tidak dijelaskan adalah lafaz *yad* tersebut saja akan tetapi makna ayat secara global tetap dijelaskan dan tetap dapat diambil manfaat darinya. Kemudian memang ada beberapa lafaz yang secara fakta tidak dapat ditafsirkan dari segi manapun dengan ilmu bahasa yaitu huru-huruf *muqatta'ah* yang terdapat pada awal-awal surat. Namun ini juga perlu diteliti lagi sejauh mana batasan mendatabburi Al-Qur'an tersebut.

3. Analisis Prinsip *Maudhû'i* Atas Metode *al-Itsbat*

Penafsiran metode ini bisa dikatakan menggunakan prinsip *maudhû'i* bisa juga dikatakan tidak menggunakan prinsip *maudhû'i*. Dikatakan tidak menggunakan prinsip *maudhû'i* yaitu bahwa memang dia mengakui bagi Allah makna harfiah dari *yad* tersebut yang berupa *jârihah* (anggota tubuh), sehingga seandainya tidak ada makna *yad* lain didalam Al-Qur'an dia tetap tidak terpengaruh. Namun jika ingin mengatakan bahwa metode ini menggunakan prinsip *maudhû'i* maka itupun bisa, sebab diantara makna-makna *yad* yang ada didalam Al-Qur'an selain yang disandarkan kepada Allah salah satunya adalah bermakna *tangan anggota tubuh*, sehingga jika menggunakan makna ini berarti sama dengan menggunakan salah satu dari makna *yad* yang tersedia dalam Al-Qur'an.

Namun pertanyaanya jika semua makna *yad* tersebut sama dalam kedudukan, mengapa yang dipilih justru makna *yad* yang berupa anggota tubuh? Jika makna *qudrah* dan *quwwah* dianggap bisa menyerupai Allah sama seperti *yad*, bukankah menjadi setara penafsiran *yad* dengan *quwwah* dengan penafsiran *yad* dengan *jârihah*? Menurut penulis satu-satunya alasan dari metode ini dalam menetapkan tangan dengan makna *jârihah* bagi Allah adalah konteks ayat yang tidak mungkin dimasuki makna lain -menurut pengguna metode ini- selain dengan makna *jârihah* yaitu pada surat *sad* ayat 75, ketika Allah berfirman,

قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإَيْدِيٍّ أَسْتَكْبِرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ

Allah berfirman: "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?" (Sad/38:75)

Makna *yad* ini tidak relevan jika dimasuki dengan makna *quwwah*, ataupun lainnya, sebab jika itu dilakukan maka menjadi tidak akan berguna dalam mengalahkan hujjah dari Iblis yang menganggap dirinya lebih baik dari Adam. Iblis bisa saja akan berkata, "jika Adam engkau ciptakan dengan kekuata-Mu atau kekuasaan-Mu, maka akupun demikian". Ditambah hadits-hadits dalam riwayat Bukhari dan Muslim yang tersebar berkaitan tentang ini, yaitu saat di Padang Mahsyar orang-orang datang kepada Adam untuk meminta tolong dengan menyebutkan kedudukannya sebagai orang yang diciptakan dengan 'kedua tangan Allah' langsung. Hadits-hadits tentang ini telah kami sajikan dalam bab sebelum ini.

Namun pendapat ini masih bisa dikritik. Bahwa penciptaan Adam dijelaskan juga dengan versi lain dalam Al-Qur'an, yaitu ketika Allah menceritakan proses penciptaan Isa yang serupa dengan Adam, Allah SWT berfirman,

إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ ۖ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ

Sesungguhnya misal (penciptaan) Isa di sisi Allah, adalah seperti (penciptaan) Adam. Allah menciptakan Adam dari tanah, kemudian Allah berfirman kepadanya: "Jadilah" (seorang manusia), maka jadilah dia (Ali Imran/3:59)

Dalam ayat ini Allah tidak menyebutkan *yad* sama sekali justru dia mengatakan bahwa penciptaan Adam semisal dengan penciptaan Isa, yang berarti jika Adam diciptakan dengan tangan Allah maka seharusnya Isa diciptakan dengan tangan Allah juga, dan jika memang begitu maka hilanglah keistimewaan Adam, sebab ada manusia yang sama dengannya dari sisi penciptaan, dan kemudian lafaz yang paling tegas justru menyatakan Allah menciptakan Adam dengan kalimat *kun* (jadilah). Sebagaimana ini sesuai dengan kaidah umum dalam penciptaan ketika sebagaimana firman Allah:

إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ

Sesungguhnya keadaan-Nya apabila Dia menghendaki sesuatu hanyalah berkata kepadanya: "Jadilah!" maka terjadilah ia (Yasin/36:83)

Padahal dalam penjelasan ayat ini al-Utsaimin benar-benar membantah bahwa seluruh makhluk diciptakan dengan kalimat *kun*, dia mengatkan bahwa Allah menciptakan dengan dua cara yaitu

dengan tangan-Nya dan dengan kalimat *kun*. Dan Adam adalah yang termasuk diciptakan dengan tangan bukan kalimat *kun*. Ternyata pernyataannya ini bertolak belakang dengan firman Allah dalam surat Ali Imran ayat 59 di atas, dan memang dia tidak menyebutkan tentang ayat ini sama sekali dalam pembahasan *yad*, sehingga menurut penulis dalam hal ini hujjah al-‘Utsaimin tidaklah kuat dan terbantahkan. Walau begitu pendapat tentang Adam diciptakan dengan kalimat *kun* juga masih bisa disanggah, sebab lafaz *kun* datang setelah kata *tsumma* (kemudian) dan sebelum *tsumma* adalah *khalaqahu min turâbin*, artinya bisa saja dikatakan Allah menciptakan Adam terlebih dahulu dari tanah dengan kedua tangan-Nya kemudian dia mengucapkan *kun*.

Tapi makna ini bagi penulis juga menjadi rancu, sebab artinya Allah membuat sesuatu dengan kedua tangan-Nya baru kemudian mengatakan “jadilah!”, dan setelah itu Adam baru bisa hidup, artinya Allah butuh banyak pekerjaan untuk menciptakan Adam, selain dengan kedua tangan-Nya dia juga harus menggunakan kalam-Nya. Ini juga berarti saat Allah menggunakan kedua tangan-Nya Adam belum juga tercipta, baru ketika Allah ucapkan jadi maka tercipta. Ini juga menjadi rancu bahkan secara logika menunjukkan kelemahan yang mustahil bagi Allah yang Maha Agung, sebab manusia saja bisa membuat sesuatu benda tanpa harus ber-kalam, kenapa Allah yang Maha Agung harus terlihat bersusah payah dalam menciptakan Adam. Namun jika dikatakan, rumitnya proses penciptaan Adam tidak berarti menunjukkan kelemahan Allah. Dan dalam hal proses penciptaan adam adalah dalam rangka untuk menunjukkan keistimewaan Adam tersebut, maka ini sah juga untuk dikatakan. Maka pertanyaan selanjutnya yang perlu diteliti dari permasalahan ini adalah apakah Allah menciptakan Adam dengan dua tangan, atau dengan kalimat *kun* atau keduanya?.

L. Penjelasan Ibn Abbas dan Ibn Taimiyyah terhadap *Ta’wil* dalam Surat Ali Imran/3: 7

Lafaz *ta’wil* dalam Al-Qur’an memiliki banyak makna yaitu *penjelasan dan penunjukkan, konsekuensi dan akhir, terjadinya apa yang dikabarkan, arti mimpi, dan penjelasan atas sebab perbuatan yang sulit dipahami*. Ini telah dijelaskan dengan lebih detail di Bab 2. Jika memakai prinsip *maudhû’i* dalam penjelasan ini maka seluruh makna *Ta’wil* ini mempunyai kedudukan yang sama dalam menjelaskan makna *Ta’wil* yang terdapat dalam Surat Ali Imran ayat 7 tersebut. Ada baiknya

penulis tampilkan kembali secara lengkap ayat tersebut untuk memudahkan analisis,

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

Dialah yang menurunkan Al-Kitab (Al Quran) kepada kamu. Di antara (isi)nya ada ayat-ayat yang muhkamaat, itulah pokok-pokok isi Al Qur'an dan yang lain (ayat-ayat) mutasyaabihaat. Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, maka mereka mengikuti sebahagian ayat-ayat yang mutasyaabihaat daripadanya untuk menimbulkan fitnah untuk mencari-cari ta'wilnya, padahal tidak ada yang mengetahui ta'wilnya melainkan Allah. Dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata: "Kami beriman kepada ayat-ayat yang mutasyaabihaat, semuanya itu dari sisi Tuhan kami". Dan tidak dapat mengambil pelajaran (daripadanya) melainkan orang-orang yang berakal. (Ali Imran/3: 7)

Ibn Taimiyyah adalah orang yang merumuskan metode *al-Itsbat* yang dikenal sekarang dan yang dibahas dalam penelitian ini. Ia memahami *al-Mutasyâbihât* sebagai yang *Mansûkh*, dan itu terbagi dua; pertama, yang disisipkan setan dalam bacaan Nabi *shallallâhu 'alaihi wasallâm* kemudian dihapus Allah *zhâhir*-nya secara mutlak, sebagaimana firmanNya,

وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّىَ الْشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ ءَأْيَتَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ . لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ

Dan Kami tidak mengutus sebelum kamu seorang rasul dan tidak (pula) seorang nabi sebelum engkau (Muhammad), melainkan apabila ia mempunyai sesuatu keinginan, setan pun memasukkan godaan-godaan kedalam keinginannya itu. Tetapi Allah menghilangkan apa yang dimasukkan setan itu. Dan Allah menguatkan ayat-ayat-Nya. Dan Allah Maha Mengetahui, Maha Bijaksana. Dia (Allah) ingin menjadikan godaan yang ditimbulkan setan itu sebagai cobaan bagi orang-orang yang dalam hatinya ada penyakit dan yang berhati kasar. Dan orang-orang yang zalim itu benar-benar dalam permusuhan yang jauh. (al-Hajj/ 22: 52-53)

Kedua, yang *muhtamal* (mengandung banyak makna), yaitu ayat yang dihapus/disingkirkan oleh ayat *Muhkam* makna yang terbayang padanya yang bukan dimaksudkan Allah, sebagaimana perkataan para *Salâf*, “ayat yang *mansûkh* adalah setiap yang *zhâhir* ditinggalkan *zhâhir* tersebut disebabkan bertentangan dengan yang *râjih*, seperti *takhsîs al-‘âm* (pengkhususan dari yang umum) dan *taqyîd al-mutlaq* (pengikatan dari yang mutlak). Sifat *Khabariyyah* Allah sendiri termasuk ayat *Mutasyâbihât*, karena *muhtamal*.

Menurutnya, cara memahami ayat *Mutasyâbihât* adalah dengan mengikuti firman Allah bahwa tidak ada yang tahu *ta’wîl*-nya kecuali Allah, sedang *ar-râsikhûna fî al-‘ilmi* (orang-orang yang mendalam ilmunya) termasuk yang tidak tahu takwilnya. Prinsip ini sesuai dengan metode *Tafwîdh*, dalilnya adalah pemahaman sebagian *Salâf* diantaranya Ibnu Umar, Ibnu Abbas, Aisyah, Urwah bin az-Zubair, Umar bin Abd al-Aziz yang berpendapat bahwa tidak ada yang tahu takwil ayat *Mutasyâbihât* kecuali Allah.⁶¹

Akan tetapi perbedaan antara kedua metode tersebut terletak pada makna takwil dalam ayat ini, yaitu menurut metode *Tafwîdh* bermakna *tafsîr* (penjelasan), sedangkan Ibn Taimiyyah mengatakan bahwa takwil tidak sama dengan tafsir, yang dilarang Allah adalah mencari takwil sedangkan tafsir tidak dilarang, dan makna takwil disini menurutnya adalah *terjadinya apa yang dikabarkan*, jika itu berupa sifat *Khabariyyah* Allah, maka takwilnya adalah penglihatan terhadap *khbar* tersebut di akhirat nanti, sebagaimana firman Allah,

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ

Tiadalah mereka menunggu-nunggu kecuali (terlaksananya kebenaran) Al Quran itu. Pada hari datangnya kebenaran pemberitaan Al Quran itu. (QS. Al-A’raf: 53).

Jadi yang dilarang Allah adalah mencari makna hakikat dari sifat tersebut, akan tetapi menjelaskan sifat tersebut adalah wajib, sebab perintah Allah untuk mentadabburi Al-Qur’an. maka menjelaskan takwil tidak sama dengan menjelaskan tafsir. Sehingga kesimpulannya adalah, menjelaskan ayat *Mutasyâbihât* wajib akan tetapi mencari hakikat bentuk dari sifat tersebut atau diistilahkan *kaiifiyah*-nya itu yang terlarang.

Sampai disini sebenarnya prinsip Ibn Taimiyyah ini hampir sama dengan prinsip metode Takwil. Prinsip takwil adalah bahwa ayat *Mutasyâbihât* tidak ada yang tahu kecuali Allah dan orang yang

⁶¹ Muhammad bin Ali asy-Syaukaniy, *Fath al-Qadîr*, Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1428 H, hal. 202.

mendalam ilmunya, lalu takwil disini dimaknai sebagai tafsir. Sehingga dalam pengamalan metode takwil secara lahir sama dengan Ibn Taimiyyah, keduanya sama-sama membolehkan menjelaskan sifat Allah. Hanya perbedaan mereka nanti terletak pada pilihan dalam menjelaskan sifat tersebut.

Ibn Timiyyah dalam menjelaskan sifat khabariyyah Allah melarang mengalihkan makna dasar dari lafaz sifat tersebut ke makna lain. karena tidak ada kebutuhan untuk itu, sebab samanya nama belum tentu sama dengan hakikat, berdasarkan firman Allah,

وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَبِهًا وَهُمْ فِيهَا آرَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا حُلْدُونَ

Dan sampaikanlah kabar gembira kepada orang-orang yang beriman dan berbuat kebajikan, bahwa untuk mereka (disediakan) surga-surga yang mengalir dibawahnya sungai-sungai. Setiap kali mereka diberi rezeki buah-buahan dari surga, mereka berkata, "Inilah rezeki yang diberikan kepada kami dahulu". Mereka telah diberi (buah-buahan) yang serupa. Dan disana mereka (memperoleh) pasangan-pasangan yang suci. Mereka kekal di dalamnya. (Al-Baqarah/2: 25).

Dan perkataan Ibn Abbas bahwa “Tidak ada satupun benda yang ada didunia ini yang menjadi isi surga kecuali hanya nama-namanya saja.”

Jadi menurutnya pengalihan makna lafaz dari makna hakikinya kepada makna lain adalah bentuk penyelewengan atau *ilhâd* dan itu dilarang Allah,

وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ
Hanya milik Allah Asmâ` al-Husna, maka bermohonlah kepada-Nya dengan menyebut Asmâ` al-Husna itu dan tinggalkanlah orang-orang yang menyimpang dari kebenaran dalam (menyebut) nama-nama-Nya. Nanti mereka akan mendapat balasan terhadap apa yang telah mereka kerjakan. (Al-A`raf/7: 180).

Juga dikatakan *tahrif* terhadap sifat Allah berdasarkan firmanNya,

... يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ ...

... Mereka suka merubah perkataan (Allah) dari tempat-tempatnya... (Al-Ma`idah/5: 13).

Jadi menurut Ibn Taimiyyah dan para pengikutnya, *yadullâh* adalah tangan Allah secara hakiki, akan tetapi bentuknya yang tidak diketahui.

Adapun menurut Ibn Abbas *al-Mutasyâbihât* adalah yang *Mansukh* (dihapus), *Muqaddam-Mu`akkhar*, perumpamaan-perumpamaan, sumpah-sumpah, yang diimani tapi tidak diamalkan. Maka sifat *Khabariyyah* Allah termasuk *al-Mutasyâbihât*. Ibn Abbas meyakini bahwa tidak ada yang tahu *ta`wil*-nya kecuali Allah. Kemudian kita juga menemukan ia menjelaskan makna *al-Mutasyâbihât* tersebut, tidak seperti *Ahl Tafwîdh* yang diam terhadap maknanya, sehingga tidak bisa dikatakan bahwa Ibn Abbas sesuai prinsip *Tafwîdh*, yang meyakini tidak boleh menjelaskan ayat *Mutasyâbihât*. Sampai disini, penulis melihat Ibn Abbas sesuai dengan prinsip Ibn Taimiyyah.

Namun yang menjadi titik perbedaan selanjutnya adalah kita menemukan banyak penjelasan yang dilakukan Ibn Abbas terhadap sifat *Khabariyyah* Allah dengan cara pengalihan makna dari makna hakiki, contohnya lafaz سَاقٌ (betis) dalam firman Allah,

يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ

Pada hari betis disingkapkan dan mereka dipanggil untuk bersujud; maka mereka tidak kuasa. (al-Qalam/68: 42).

Di-*ta`wil*-kan oleh Ibn Abbas menjadi شِدَّةٌ (kesulitan). Dan beberapa riwayat penafsiran lainnya. Hal ini tentu tidak sesuai dengan prinsip Ibn Taimiyyah yang meyakini makna hakiki dari ayat *Mutasyâbihât* dan melarang dengan keras pengalihan dari makna hakikinya.

Maka penulis menganalisa disini bahwa boleh jadi Ibn Abbas meyakini kebenaran kedua mazhab dalam memahami tentang siapa saja yang mengetahui takwil ayat *Mutasyâbihât* pada surat Ali Imran ayat ke 7 dengan penjelasan; *Pertama*, jika mengatakan bahwa tidak ada yang tahu takwil *al-Mutasyâbihât* itu kecuali Allah, dan dilarang mencari takwilnya, maka makna takwil disini adalah terungkapnya hakikat *khbar Mutasyâbihât* tersebut ketika di akhirat. *Kedua*, jika mengatakan bahwa tidak ada yang tahu *ta`wil Mutasyâbihât* itu kecuali Allah dan *ar-râsikhûna fî al-`ilmi* (orang-orang yang mendalam ilmunya), maka takwil disini adalah bermakna tafsir, yaitu penjelasan.

Hal yang menunjukkan kebenaran analisa ini adalah:

1. Bahwa kedua makna takwil yang penulis sebutkan disini yaitu; takwil bermakna *penafsiran*, dan takwil bermakna *hakikat khbar yang terungkap ketika di akhirat*, keduanya adalah makna yang terdapat dalam Al-Qur'an, sehingga keduanya mempunyai kedudukan yang sama dalam menjelaskan takwil dalam surat Ali Imran ayat ketujuh.

2. Bahwa membenarkan dua macam penafsiran yang berbeda adalah boleh sesuai dengan perilaku Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wasallâm* ketika beliau diam atau tidak menyalahkan dua penafsiran yang bertolak belakang dari sabda beliau dalam perang Bani Quraidhah,

عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ الْأَحْزَابِ: "لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدٌ الْعَصْرَ إِلَّا فِي بَيْتِي قُرَيْظَةَ" فَأَدْرَكَ بَعْضُهُمُ الْعَصْرَ فِي الطَّرِيقِ, فَقَالَ بَعْضُهُمْ: 'لَا نُصَلِّي حَتَّى نَأْتِيَهَا' وَقَالَ بَعْضُهُمْ: 'بَلْ نُصَلِّي, لَمْ يَرِدْ مِنَّا ذَلِكَ' فَذَكَرَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمْ يُعَيِّفْ وَاحِدًا مِنْهُمْ.

Dari Ibn Umar ia berkata: Nabi SAW bersabda kepada kami pada waktu perang Ahzab: "jangan sekali-kali salah seorang diantara kalian sholat asar kecuali di perkampungan bani Quraidhoh." Lalu tibalah waktu sholat asar saat mereka masih dijalan, sebagian dari mereka berkata, 'kami tidak akan sholat kecuali telah sampai ditempat tujuan,' dan sebagian lagi berkata, 'bahkan kami akan melaksanakan sholat, sebab beliau tidak bermaksud begitu.' Maka kejadian tersebut diceritakan kepada Nabi SAW, dan beliau tidak mencela seorangpun dari mereka (HR. Bukhori No. 4119)

Dalam hadis ini ada contoh dua macam cara memahami *nash* yang hasilnya bertolak belakang, dan Nabi *shallallâhu 'alaihi wasallâm* tidak menyalahkan satupun dari keduanya, yang artinya dua macam pemahaman yang bertolak belakang itu boleh diamalkan.

3. Tedapat riwayat dari Mujahid bahwa yang mengetahui takwil *Mutasyâbihât* adalah Allah dan *ar-râsikhûna fî al-'ilmi*. Sebagaimana diketahui Mujahid adalah salah seorang murid Ibn Abbas, sehingga boleh jadi pemahamannya tersebut dari Ibn Abbas yang meyakini hal serupa akan tetapi makna takwil disini adalah penjelasan.
4. Mengkompromikan dua pemahaman yang terlihat bertolak belakang lebih utama daripada menghapus salah satunya. Sebab sifat dari Al-Qur'an adalah bersesuaian sebagaimana firman Allah:

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْعَانَ^١ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ آخِثًا كَثِيرًا

Maka apakah mereka tidak memperhatikan Al Quran? Kalau kiranya Al Quran itu bukan dari sisi Allah, tentulah mereka mendapat pertentangan yang banyak di dalamnya. (An-Nisa/4: 82).

Lalu apakah bisa dikatakan bahwa Ibn Taimiyyah melakukan hal yang sama dengan Ibn Abbas? Jawabannya tidak, sebab Ibn Abbas – menurut penulis- meyakini bahwa hanya *ar-râsikhûna fî al-'ilmi* dari kalangan manusia yang punya hak dari Allah dalam menjelaskan ayat *Mutasyâbihât*, sementara Ibn Taimiyyah menafikan itu. Hal yang menunjukkan ini adalah hasil penjelasan Ibn Taimiyyah terhadap ayat *Mutasyâbih* itu dengan makna hakikinya, yaitu makna yang bisa diketahui oleh semua orang tidak hanya *ar-râsikhûna fî al-'ilmi*. Sementara hasil penjelasan Ibn Abbas terhadap ayat *Mutasyâbihât* adalah pengalihan makna dan bukan makna hakikinya, yang artinya makna tersebut adalah makna yang hanya bisa dijelaskan oleh *ar-râsikhûna fî al-'ilmi* saja. Salah satu contohnya makna *quwwah* dan *qudrah* tidak akan bisa diberikan kepada lafaz *yad* jika tidak mengetahui bahwa Allah menggunakan makna itu untuknya di suatu tempat di dalam Al-Qur'an, dan pengetahuan itu tidak akan bisa didapat kecuali telah mempelajarinya secara mendalam, dan itu adalah pekerjaan *ar-râsikhûna fî al-'ilmi*.

Sehingga penulis menyimpulkan bahwa penafsiran Ibn Abbas –dan itu adalah penafsiran yang benar- terhadap ayat *Mutasyâbihât* Allah adalah dengan meyakini bahwa tidak ada yang tahu hakikat ayat *Mutasyâbihât* itu kecuali Allah, dan *ar-râsikhûna fî al-'ilmi* harus menjelaskan makna *Mutasyâbihât* tersebut dengan makna yang sesuai syariat dan tidak boleh menggunakan makna yang biasa digunakan oleh yang bukan *ar-râsikhûna fî al-'ilmi* –yaitu makna yang langsung terlintas/makna hakiki- karena akan menyebabkan keyakinan yang rusak kepada Allah. Jika prinsip ini di aplikasikan dalam sifat *yadullâh*, maka penjelasannya adalah “Sifat *yadullâh* adalah sifat Allah yang tidak ada yang tahu hakikatnya kecuali Allah hanya saja maknanya dalam ayat ini adalah ini dan itu”.

Penafsiran ini tidak sesuai dengan *Ahl Tafwîdh* yang mengatakan hanya Allah saja yang tahu penjelasan ayat *Mutasyâbihât*, sehingga ayat tersebut tidak boleh dijelaskan. Juga tidak sesuai dengan *Ahl al-Itsbât*, seperti yang telah dijelaskan diatas. Adapun metode Takwil memiliki kesamaan terhadap metode ini dalam praktiknya, hanya saja penulis belum menemukan penjelasan mereka tentang konsep seperti ini sebelumnya.

BAB VI

PENUTUP

A. Kesimpulan

Melalui penelitian ini penulis dapat mengambil kesimpulan bahwa lafaz *yad* yang disematkan (disandarakan) kepada Allah dalam Al-Qur'an dapat dijelaskan dengan tiga cara yaitu *pertama*, dengan menerima lafaz *yad* tersebut sebagai salah satu sifat dari sifat-sifat Allah yang Allah sifatkan pada diri-Nya sambil menolak makna literal atau makna harfiah dari sifat tersebut yang bermakna tangan anggota tubuh, karena hal itu tidak sesuai dengan keagungan Allah dan Allah tidak sama dengan sesuatu apapun, dan ayat tersebut termasuk *al-Mutasyâbih* yang tidak ada yang mengetahui penjelasannya kecuali Allah, sehingga makna sifat *yad* tersebut diserahkan kepada Allah pengertiannya dan manusia hanya diam saja mengimani sifat tersebut tidak mencari-cari penjelasannya.

Kedua, menjelaskan lafaz *yad* tersebut dengan salah satu makna dari makna-makna yang dikandung lafaz *yad* tersebut, seperti misalnya *yad* dimaknai dengan *al-quwwah* (kekuatan), sambil terlebih dahulu menolak makna awal atau makna harfiah dari lafaz tersebut yang berupa 'tangan anggota tubuh', karena tidak sesuai keagungan Allah. Hal ini karena lafaz *yad* yang disematkan kepada Allah tersebut termasuk *al-Mutasyâbih*, tidak ada yang mengetahui takwilnya kecuali Allah dan *ar-râsikhûn* (orang-orang yang mendalam pengetahuannya), sehingga lafaz *yad* tersebut bisa dijelaskan oleh salah satu makna dari makna-makna

lafaz *yad* yang secara logika akal sesuai dengan keagungan dan kesucian Allah.

Ketiga, dengan menetapkan bahwa *yad* adalah sifat Allah yang Allah sebut dalam Al-Qur'an dan maknanya adalah sesuai harfiahnya, sambil meyakini ketidaksamaan hakikatnya dengan makhluk karena samanya nama belum tentu sama hakikatnya. Hal ini karena dilarang untuk mengubah sifat-sifat Allah, dan ayat *al-Mutasyâbih* harus tetap dijelaskan karena yang dilarang adalah mencari takwilnya, yaitu mencari-cari hakikat dari sifat *yad* tersebut yang dalam hal ini disebut *kaifiyah*, sedangkan ayat Al-Qur'an manapun termasuk yang mengandung lafaz *yadullâh* harus tetap dijelaskan sesuai perintah Allah. Dan dalam berbicara tentang dzat Allah hukum akal diletakkan.

B. Saran

Saran dari peneliti adalah untuk kembali meneliti beberapa hal yang masih perlu diteliti yang terkait dengan permasalahan ini diantaranya:

1. Perdebatan tentang sejauh mana batasan akal dalam berbicara tentang ketuhanan.
2. Bagaimana batasan keserupaan dan ketidakserupaan Allah dengan makhluk.
3. Konsep penciptaan makhluk oleh Allah dan Apakah Allah menciptakan Adam dengan dua tangan atau dengan kalimat *kun*.
4. Sejauh mana batasan-batasan dalam mentadabburi Al-Qur'an, yaitu apakah seluruh ayat harus ditadabburi atau sebagian saja.

C. Implikasi

Melalui penelitian ini penulis menemukan bahwa meskipun pembahasan tentang sifat *yad* bagi Allah ini masuk kedalam tema akidah, yang pemahamannya harus bersifat *qath'iy* karena merupakan usuluddin, ternyata dalam bangunan argumentasi dari ketiga metode ini masih memiliki celah yang bersifat *zhanniy* sebagaimana yang penulis tunjukkan rumusnya pada bagian saran. Oleh karena itu maka hemat penulis, tidak layak sesuatu yang bersifat *zhanniy* dijadikan penentu untuk memutuskan sesat atau tidaknya suatu pemikiran. Sebagaimana yang selama ini terjadi pada kaum muslimin yang saling menyesatkan dan bermusuhan akibat perbedaan pemahaman terhadap penafsiran sifat *yad* bagi Allah. Sehingga jika hal ini dipahami dengan baik, maka dengan izin Allah perpecahan dalam tubuh kaum muslimin bisa diminimalisir.

DAFTAR PUSTAKA

- Abadi, Muhammad bin Ya'qub al-Fairuz. *Qâmûs al-Muhîth*. Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1426 H.
- Abadiy, Muhammad bin Ya'qub al-Fairuz. *al-Qâmûs al-Muhîth*, Beirut: Mu`assasah ar-Risalah, 1426 H.
- Abdullah, 'Abd al-Malik bin. *al-Burhân fî Ushûl al-Fiqh*. Qatar: Jami'ah Qatar, 1399 H.
- Abu Zahrah, Muhammad. *Ushûl al-Fiqh*. Cairo: Maktabah al-Dakwah al-Islamiyah, 1990.
- ad-Darwisy, Muhyiddin. *I'râb al-Qur'ân al-Karîm wa Bayânuhu*. Beirut: al-Yamamah, 1412 H.
- adz-Dzahabi, Muhammad Husein. *at-Tafsîr wa al-Mufasssirîn*. Cairo: al-Maktabah Wahbah, 1988.
- al-'Afraj, 'Abd al-'Ilah bin Husein. *Konsep Bid'ah dan Toleransi Fiqh*, diterjemahkan oleh Mohamad Taufik Q. Hulaimi dari judul *Mafhum al-Bid'ah wa Atsâruhu fî al-Fatwâ*. Jakarta: al-I'tishom, 2016.
- al-'Ak, Khalid Abdurrahman. *Ushûl at-Tafsîr wa Qawâ'iduhu* . Beirut: Dar al-Nafais, 1986.
- al-'Utsaimin, Muhammad bin Shalih. *al-Qawâ'idul Mutsala fî Shifatillah wa Asmâ'ihil Husna*, diterjemahkan oleh Yusuf Harun dari judul *al-Qawâ'idul Mutsalâ fî Shifâtillâh wa Asmâ'ihil Husnâ*. Jakarta: Griya Ilmu, 2019.
- al-Ashfahaniy, ar-Raghib. *Mufradât Alfâzh Al-Qur'ân*, t.tp.: t.p., t.th.
- al-Asy'ariy, Abu al-Hasan. *Teologi al-Asy'ari: al-Ibanah 'An Ushul ad-Diyanah*, diterjemahkan oleh Adib Muhammad dari judul *al-Ibânah 'An Ushûl ad-Diyânah*. Yogyakarta: Forum, 2021.
- al-Baidhawiy, Abdullah bin 'Umar. *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta'wîl*, Juz 5. Beirut: Dar Ihya' at-Turats al-'Arabiy, t.th.

- al-Baihaqiy, Ahmad bin al-Husain. *al-Asmâ` wa As-Shifât*, Cairo: Dar al-Hadits, 1426 H.
- al-Bukhari, Muhammad bin Isma'il. *Shahîh al-Bukhâriy*. Beirut: Dar Kutub al-'Ilmiyah, 1442 H.
- al-Buthi, Muhammad Said Ramadhan. *Kubrâ al-Yaqiniyyât al-Kauniyyah*, Damaskus: Dar al-Fikri, 1997.
- al-Jauhariy, Muhammad Rabi'. *al-Madâkhil al-Yusriyyah fî Fahm Âyât as-Shifât al-Ilâhiyyah*. Cairo: al-Wabil al-Shaib, 1443 H.
- al-Jauziy, Abdurrahman bin. *Islamic Theology*. diterjemahkan oleh Kholilurrahman dari judul *Daf'u Syubh at-Tasybîh bi Akfî at-Tanzîh*. Tangerang: Nurul Hikmah Press, 2020.
- al-Jurjani, Ali bin Muhammad. *Mu'jam at-Ta'rîfât*. Cairo: Dar al-Fadhilah, 2004.
- al-Maturidi, Muhammad bin Muhammad. *Kitâb at-Tauhîd*. Beirut: Dar Shadir, 1422 H.
- al-Qathan, Manna'. *Mabâhits fî Ulûm al-Qur'ân*. Cairo: Maktabah Wahbah, t.th.
- . *Pengantar Studi Ilmu Hadis*, diterjemahkan oleh Mifdhol Abdurrahman. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2020.
- al-Qurthubiy, Muhammad bin Muhammad. *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân*, Juz 18 & 21. Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 1427 H.
- 'Asyur, Muhammad at-Thahir bin, *Tafsîr at-Tahrîr wa at-Tanwîr*, Juz 16, 23, 29. Tunisa: ad-Dar at-Tunisiah li an-Nasyr, 1984.
- al-Utsaimin, Muhammad bin Shalih . *Syarh al-'Aqîdah al-Wâsithiyyah*, Jilid 1. Riyadh: Dar Ibn al-Jauzi, 1421 H.
- . *Syarh al-'Aqîdah al-Wâsithiyyah*, Jilid 1. Riyadh: Dar Ibn al-Jauzi, 1421 H.
- . *al-Ushûl min 'Ilm al-Ushûl*. Damam: Mu'assasah al-Syaikh Muhammad bin Shalih al-'Utsaimin al-Khoiiryah, 1426 H.

- . *Tafsîr al-Qur' ân al-Karîm Sûrat al-Furqân*, Saudi: Mu`assasah asy-Syaikh Muhammad bin Shalih al-Utsaimin al-Khairiyyah, 1436 H.
- . *Tafsîr al-Qur' ân al-Karîm Sûrat al-Hujurât – al-Hadîd*, Riyadh: Dar ats-Tsurayya li an-Nasyr, 1425 H.
- . *Tafsîr al-Qur' ân al-Karîm Surat al-Ma`idah* jilid 1-2. Riyadh: Dar Ibn al-Jauziy, 1432 H.
- . *Tafsîr al-Qur' ân al-Karîm Sûrat an-Naml*, Saudi: Mu`assasah asy-Syaikh Muhammad bin Shalih al-Utsaimin al-Khairiyyah, 1436 H.
- . *Tafsîr al-Qur' ân al-Karîm Sûrat an-Nisâ`* jilid 1-2. Riyadh: Dar Ibn al-Jauziy, 1430 H.
- . *Tafsîr al-Qur' ân al-Karîm Sûrat an-Nûr*, Saudi: Mu`assasah asy-Syaikh Muhammad bin Shalih al-Utsaimin al-Khairiyyah, 1436 H.
- . *Tafsîr al-Qur' ân al-Karîm Sûrat an-Qashash*, Saudi: Mu`assasah asy-Syaikh Muhammad bin Shalih al-Utsaimin al-Khairiyyah, 1436 H.
- . *Tafsîr al-Qur' ân al-Karîm Sûrat ar-Rûm*, Saudi: Mu`assasah asy-Syaikh Muhammad bin Shalih al-Utsaimin al-Khairiyyah, 1436 H.
- . *Tafsîr al-Qur' ân al-Karîm Sûrat asy-Syurâ*, Saudi: Mu`assasah asy-Syaikh Muhammad bin Shalih al-Utsaimin al-Khairiyyah, 1437 H.
- . *Tafsîr al-Qur' ân al-Karîm Sûrat Fâthir*, Saudi: Mu`assasah asy-Syaikh Muhammad bin Shalih al-Utsaimin al-Khairiyyah, 1436 H.
- . *Tafsîr al-Qur' ân al-Karîm Sûrat Fushilat*, Saudi: Mu`assasah asy-Syaikh Muhammad bin Shalih al-Utsaimin al-Khairiyyah, 1437 H.
- . *Tafsîr al-Qur' ân al-Karîm Sûrat Saba`*, Saudi: Mu`assasah asy-Syaikh Muhammad bin Shalih al-Utsaimin al-Khairiyyah, 1436 H.
- . *Tafsîr al-Qur' ân al-Karîm Sûrat Yâsin*, t.tp.: Dar ats-Tsurayya li an-Nasyr, t.th.

- . *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*. Riyadh: Dar al-Jauzi, 1426 H.
- . *Tafsîr Juz`u `Amma*, Riyadh: Dar ats-Tsurayya li an-Nasyr, 1423 H.
- . *Talkhis al-Hamaiyah*, diterjemahkan oleh Zainul Abidin dari judul *Talkhîs al-Hamaiyah*. t.tp: Pustaka Imam Bonjol, 2017.
- al-Husain, Walid ibn. *Al-Jâmi` li Hayâh al-`Allâmah Muhammad ibn Shâlih al-`Utsaimin*. Saudi: Al-Hikmah, 1422 H.
- . *Ushûl at-Tafsîr*. Riyadh: Dar al-Jauzi, 1426 H.
- an-Naisaburiy, Muslim bin Hajjaj. *Shahîh Muslim*, Cairo: ad-Dar al-`Ilmiyyah Li an-Nasyr wa at-Tajlid, 1437 H.
- Anshori. *Menafsirkan Al-Qur'an dengan Ijtihad*. Jakarta: Referensi, 2010.
- Arifin, Tajul. *Metode Penelitian*. Bandung: Pustaka Setia, 2018.
- as-Sa'diy, Abdurrahman bin Nashir. *Taisîr al-Karîm ar-Rahmân fi Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Saudi: Dar as-Salam li an-Nasyr wa at-Tauzi', 1422 H.
- ar-Rasyudi, Abdul Aziz ibn Abullah ibn Muhammad. *Al-Fîkr at-Tarbawiy 'Inda asy-Syaikh Abdurrahman as-Sa'diy*. Riyad: Dar Ibn al-Jauzi, 1420 H.
- as-Suyuthiy, Abdurrahman bin Abu Bakr. *al-Itqân fi Ulûm al-Qur'ân*. Cairo: Dar al-Alamiyah, 2017.
- as-Suyuthiy, Abdurrahman ibn Abu Bakar. *al-Jâmi` ash-Shagîr fi Ahâdîts al-Basyîr an-Nadzîr*. Mesir: al-Maktabah at-Taufîqiyyah, 2017.
- asy-Syaukani, Muhammad bin Ali. *Fathul Qadîr: al-Jâmi` Baina Fanni ar-Riwâyah wa ad-Dirâyah min `Ilmi at-Tafsîr*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2007.
- asy-Syinqithiy, Muhammad al-Amin. *Tafsîr al-Qur'ân bi al-Qur'ân min Adhwâ` al-Bayân*, Riyadh: Dar al-Fadhilah, 1426 H.

- at-Thabariy, Muhammad Ibn Jarir. *Tafsîr at-Thabary min Kitâbihi Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi al-Qur'ân*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1420 H.
- at-Thahhan, Mahmud. *Taisîr Mushthalah al-Hadîts*. Kuwait: Dar al-Ummah, 1441 H.
- Ayyasy, Muhammad. *as-Shifât al-Khabariyyah 'Inda Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ'ah*. Cairo: al-Maktab al-Mishr al-Hadis, 2000.
- az-Zarkasyiy, Badruddin. *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, jilid 2. Kairo: Maktabah Dar at-Turats, 1984.
- az-Zarkasyiy, Badruddin. *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Kairo: Maktabah Dar at-Turats, 1984.
- az-Zuhailiy, Wahbah. *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*. Beirut: Dar al-Fikri, 2001.
- Baidan, Nashruddin, dan Erwati Aziz. *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016.
- Dahlan, Ahmad Zaini. *Mukhtasar Jiddan*. Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 1304 H.
- Halim, Taqiyuddin Ahmad bin Abdul. *Muqaddimah Ushûl at-Tafsîr li Ibn Taimiyyah*. Damaskus, 1391 H.
- Hasan, Abdur Rakhim. *Qawa'id at-Tafsir: Kaidah-Kaidah Tafsir Al-Qur'an*. Jakarta: Yayasan Alumni Perguruan tinggi Ilmu Al-Qur'an, 2020.
- . *Qiraat Al-Qur'an dan Tafsirnya*. Jakarta: Yayasan Alumni Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an, 2020.
- Ja'far, Abdul Ghofur Muhammad Mushthafa. *at-Tafsîr wa al-Mufasssirûn fî Tsaubihî al-Jadîd*. Cairo: Dar al-Salam, 2007.
- Jauhariy, Muhammad Robi' Muhammad. *Ta'wîl as-Salâf li Shifât Allah Ta'âlâ*. Fakis: Maktabah al-Iman, 1434 H.
- Katsir, Ismail bin. *Tafsîr al-Qur'ân al-Adzhîm*. Beirut: Dar Ibn Hazm, 1420 H.

- Khalaf, Abdul Wahhab. *‘Ilm Ushûl al-Fiqh*. Mesir: Maktabah ad-Dakwah al-Islamiyah Syabab al-Azhar, 1376 H.
- Khalilurrahman. *Mendalami Ilmu Kalam*. Tangerang: Nurul Hikmah Press, 2020.
- Kiswati, Tsuruya. *Ilmu Kalam, Aliran Sekte Tokoh Pemikiran dan Analisa Perbandingan*. Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 2013.
- Mandzur, Muhammad bin Mukrim ibn. *Lisân al-‘Arâb*. Beirut: Dar Shadir, t.th.
- Muhadjir, Noeng. *Metode Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000.
- Muhammad, Risywan Abu Zaid. *Qoul as-Salâf fî as-Shifât al-Khabariyyah*. Mesir: Dar Ushul al-Din, 1442 H.
- Qudamah, Abdullah bn Ahmad bin. *Dzam at-Ta’wîl*. al-Iskandariyah: Dar al-Bashir, 2002.
- Ramli, Muhammad Idrus. *Mazhab al-Asy’ari*. Surabaya: Khalista, 2009.
- Saebani, Beni Ahmad, dan Yana Sutisna. *Metode Penelitian*. Bandung: Pustaka Setia, 2018.
- Salim, Muhsin. *Ilmu Qiraat Sepuluh*. Jakarta: Majelis Kajian Ilmu-Ilmu Al-Qur’an, 2007.
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir*. Tangerang: Lentera Hati, 2015.
- , *Membumikan Al-Qur’an*. Bandung: Mizan, 1996.
- Syahatah, Abdullah. *Ulûm at-Tafsîr*. Cairo: Dar al-Syuruq, 2001.
- Syaikh, Shalih bin Abd al-Aziz bin Muhammad Alu. *Syarh Muqaddimah fî Ushûl at-Tafsîr*. Riyadh: Maktabah Dar al-Minhaj, 1432 H.
- Taimiyah, Ahmad bin. *al-Iklil fî al-Mutasyâbih wa at-Ta’wîl*, t.tp: Dar al-Iman, t.th.

Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. New York: Spoken Language Service, 1976.

Yunus, Mahmud. *Kamus Arab Indonesia*, Ciptat: Mahmud Yunus Wa Dzurriyah, 2010.

Zaghlul, as-Syhat as-Sayyid. *al-Ittijah al-Fikriyyah fî Tafsîr*. Iskandariyah: al-Haiah al-Mishriyyah al-‘Ammah li al-Kitab, 1977.

Dari Sumber Selain Buku:

al-‘Athiyyah, Marwan. “*Mu’jâm al-Ma’âniy al-Jâmi*” dalam <https://www.almaany.com/ar/dct/ar-ar/%D8%A7%D8%AB%D8%A8%D8%A7%D8%AA/> diakses pada 10 Januari 2023.

Anwar, Cecep, dan Abdul Hamid. “Tafsir Riwayah dan Dirayah sebagai Mazhab dalam Tafsir.” *Al-Mirah: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol.4 No. 1 2022.

Arni, Jani. “*Tafsîr at-Tahrîr Wa at-Tanwîr* Karya Muhammad at-Thahir ibn Asyur.” *Jurnal Ushuluddin*, Vol. XVII No. 1, Januari 2011.

Fadlal, Kurdi. “Studi *Tafsîr al-Jalâlain* di Pesantren dan Ideologisasi Aswaja.” *Jurnal Nun*, Vol.2, No.2, 2016.

Fîtria, Riri. “*Pemetaan Karya Tafsir di Arab Saudi, dala Mutawatir:*” *Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, Volume 1, Nomor 2, Desember 2011.

Halim, Abd. “Kitab *Tafsîr at-Tahrîr Wa at-Tanwîr* Karya Ibnu ‘Asyur Dan Kontribusinya Terhadap Keilmuan Tafsir Kontemporer.” *Jurnal Syhadah* Vol. II, No. II, Oktober 2014.

Hanisah. “*Penafsirain al-‘Utsaimin Terhadap Ayat-Ayat Bid’ah Dalam al-Qur’an.*” Jambi: UIN Sulthan Thoha Saipuddin, 2020.

Ihsan, Muhammad. “Metodologi Tafsir Imam al-Shaukani dalam kitab *Fath al-Qadir: Kajian terhadap Surat al-Fatihah.*” *Jurnal Hunafa*, Vol. 5, No.2, Agustus 2008.

- Manik, Wagiman. “*Pemikiran Pendidikan asy-Syaikh as-Sa‘di Dalam Tafsir Taysir Al-Karim Ar-Rahman Fî Tafsir Kalam Al-Mannan.*” *Disertasi*. Medan: Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sumatera Utara, 2020.
- Maryono, Muhammad. “Ijtihad al-Syaukaniy Dalam Tafsir Fath al-Qadir: Telaah Atas Ayat-Ayat Poligami.” *Jurnal Al-‘Adalah*, Vol. X, No. 2 Juli 2011.
- Nikmah, Lufiyatun. “Penafsiran Tâhir Ibn ‘Âsyûr Terhadap Ayat-Ayat Tentang Demokrasi: Kajian Atas *Tafsîr at-Tahrîr Wa at-Tanwîr.*” *Journal Of Islamic Studies And Humanities*, Vol. 2, No. 1 2017.
- Saguni, Muhammad Kasim. “Syekh Muhammad bin Shalih al-Utsaimin (Ulama Pemersatu Umat dan Da’i Teladan).” dalam <https://wahdah.or.id/-muhammad-ibn-shalih-al-utsaimin/> diakses tanggal 27 maret 2023.
- Suaidi, Qomar. “Asy Syaikh Ibnu Utsaimin Pelita di Tengah Umat,” dalam <https://www.google.com/amp/s/asysyariah.com/asy-syaikh-ibnu-utsaimin-pelita-di-tengah-umat/%3famp>. Diakses pada 16 November 2020 pukul 11.20 WIB.

Daftar Riwayat Hidup

Data Pribadi

Nama : Fahru Reza Hakim
 Tempat, Tanggal Lahir : Pematangsiantar, 15 Juni 1993
 Jenis kelamin : Laki-laki
 Alamat : Depok, Jawa Barat
 Email : *fahrurezahakim156@gmail.com*

Riwayat Pendidikan

1. Pendidikan Formal :

- Pesantren Tahfidh Ibadurrahman AMCF Magetan (2016-2017)
- Ma'had Bahasa Arab Abu Ubeidah bin Al-Jarrah Medan (2016)
- STAI Al Qudwah Depok, S-1 Management Pendidikan Islam (2011 – 2016)
- Pesantren Qur'an Indonesia elTahfidh Bogor (2011 – 2015)
- SMA Negeri 2 Pematangsiantar (2008 – 2011)
- SMP Negeri 2 Tapian Dolok Simalungun (2005 – 2008)
- SD Negeri Simaninggir Mandailing Natal (1998 – 2005)

Riwayat Pekerjaan

- Ketua Yayasan Tabligh Qur'an Indonesia.
- Pimpinan lembaga KuQu (Kursus Qur'an).
- Imam dan Da'i Masjid al-Ittihad Taman Anyelir 3 Depok.
- Pengasuh Majelis Sahabat Qur'an Depok.
- Pengajar Qur'an di Mujamma' Darul Hadits Kedah Malaysia (2018).

Karya Ilmiah

- *Tanbih al-Muhâjirîn.*
- *Al-Qawâ'id li al-A'jamiyyi fi Hifzh al-Qur'âni.*
- *Tatbîq*, Membangun Karakter Anak dengan Al Qur'an Juz 30.
- Pedoman Hapalan Hadits dan Do'a Pendidikan Generasi Al-Qur'an elTahfidh.
- Skripsi Pengaruh Puasa Senin Kamis terhadap Peningkatan Kemampuan Menghapal Al-Qur'an Santri Pesantren Qur'an Indonesia Medan.