# AYAT-AYAT *MUTASHÂBIHÂT* PERSPEKTIF SEKTARIANISME
## (Kajian Atas Ayat-ayat Antropomorfisme)

**SKRIPSI**

Diajukan Kepada Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam Universitas PTIQ Jakarta
Sebagai Pelaksanaan Syarat
Untuk Memperoleh Gelar Sarjana Agama (S.Ag.)


Oleh:
Muhammad Akbar
NIM: 201410006


**PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR**
**FAKULTAS USHULUDDIN DAN PEMIKIRAN ISLAM**
**UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA**
**1444 H. / 2024**

## MOTO

**اليوم أفضل من الأمس، وغدًا سيكون أفضل بإذن الله**

Hari ini lebih baik daripada kemarin, dan esok akan lebih baik dengan izin Allah SWT

**PERNYATAAN KEASLIAN SKRIPSI**

Saya yang bertanda tangan di bawah ini :

| | |
|---|---|
| Nama | : Muhammad Akbar |
| NIM | : 201410006 |
| Program Studi | : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir |
| Judul Skripsi | : *Mutashâbihât* Persfektif Sektarianisme Di Indoneesia. |
| No. Kontak | : 082261130741 |

Menyatakan bahwa skripsi yang berjudul *Mutashâbihât* Persfektif Sektariaanisme. adalah hasil karya sendiri, ide, gagasan dan data milik orang lain yang ada dalam skripsi ini saya sebutkan sumber pengambilannya. Jika di kemudian hari terbukti saya melakukan plagiasi, maka saya siap menerima sanksi yang ditetapkan dan saya bersedia mengembalikan ijazah yang saya peroleh sesuai aturan yang berlaku.

Bekasi, 18 Mei 2024

yataan

ar

## LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING

Skripsi yang berjudul "*Mutashâbihât* Persfektif Sektarianisme (Kajian Atas Ayat-ayat Antropomorfisme)" yang ditulis oleh Muhammad Akbar NIM: 2001410006 telah melalui proses pembimbingan sesuai aturan yang ditetapkan oleh Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam Universitas PTIQ Jakarta dan layak untuk diajukan dalam sidang skripsi

Bekasi, Jum'at 14 Juni 2024

Dosen Pembimbing

Hidayatullah, M.A.

**TANDA PENGESAHAN SKRIPSI**

Mutashâbihât Persfektif Sektarianisme

Nama : Muhammad Akbar

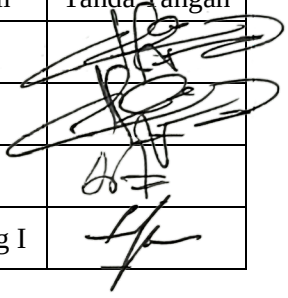
Nomor Induk Mahasiswa : 201410006

Jurusan : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Fakultas/Program : Ushuluddin dan Pemikiran Islam

Telah diujikan pada sidang munaqasah pada tanggal:

| No | Nama Penguji | Jabatan dalam tim | Tanda Tangan |
|---|---|---|---|
| 1 | Dr. Lukman hakim, S.Ag, MA | Ketua Sidang | |
| 2 | Dr. Lukman hakim, S.Ag, MA | Penguji I | |
| 3 | Muhammad Khoirul Anwar, S.Ud, MA.g. | Penguji II | |
| 4 | Hidayatullah, M.A. | Dosen Pembimbing I | |



## PEDOMAN TRANSLITERASI

Penulisan transliterasi Arab-Latin dalam tesis ini berdasarkan Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI No. 158 tahun 1987 dan No. 0543 b/u/1987 yang secara garis besar dapat diuraikan sebagai berikut:

### A. Konsonan

Fonem konsonan bahasa Arab yang dalam sistem Penulisan Arab dilambangkan dengan huruf, dalam Transliterasi ini sebagian dilambangkan huruf dan sebagian dilambangkan dengan tanda, dan sebagian lagi dilambangkan dengan huruf dan tanda sekaligus. Di bawah ini daftar huruf Arab itu dan Transliterasinya dengan huruf Latin.

| Huruf Arab | Nama | Huruf Latin | Nama |
|---|---|---|---|
| ا | alif | Tidak dilambangkan | Tidak dilambangkan |
| ب | ba | b | be |
| ت | ta | t | te |
| ث | ṡa | ṡ | es (dengan titik di atas) |
| ج | jim | J | je |
| ح | ḥa | ḥ | ha (dengan titik di bawah) |
| خ | kha | kh | ka dan ha |
| د | dal | d | de |
| ذ | żal | dh | zet (dengan titik di atas) |
| ر | ra | r | er |
| ز | zai | z | zet |
| س | sin | s | es |
| ش | syin | sh | es dan ye |
| ص | ṣad | ṣ | es (dengan titik di bawah) |
| ض | ḍad | ḍ | de (dengan titik di bawah) |
| ط | ṭa | ṭ | te (dengan titik di bawah) |
| ظ | ẓa | ẓ | zet (dengan titik di bawah) |
| ع | ‘ain | ....‘... | koma terbalik di atas |
| غ | gain | g | ge |
| ف | fa | f | ef |

| | | | |
|---|---|---|---|
| ق | qaf | q | ki |
| ك | kaf | k | ka |
| ل | lam | l | el |
| م | mim | m | Em |
| ن | nun | n | en |
| و | wau | w | we |
| ه | ha | h | ha |
| ء | hamzah | ..'.. | apostrof |
| ي | ya | y | ye |

## B. Vokal

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri dari vokal tunggal atau monoftong dan vokal rangkap atau diftong.

1. Vokal Tunggal

Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harkat, transliterasinya sebagai berikut:

| Tanda | Nama | Huruf Latin | Nama |
|---|---|---|---|
| ـَـ | Fathah | a | a |
| ـِـ | Kasrah | i | i |
| ـُـ | Dammah | u | u |

Contoh:

a. كتب - *kataba*

b. فعل - *fa'ala*

c. ذكر - *żukira*

d. يذهب - *yażhabu*

e. سئل - *suila*

2. Vokal Rangkap

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harkat dan huruf, transliterasi gabungan huruf, yaitu:

| Tanda dan Huruf | Nama | Gabungan huruf | Nama |
|---|---|---|---|

| | | | |
|---|---|---|---|
| ....ىَ | Fathah dan ya | ai | a dan i |
| ..وَ | Fathah dan wau | au | a dan u |

Contoh:

a. كيف :*kaifa*

b. هول :*haula*

## C. Maddah

Maddah atau vokal panjang lambangnya dengan harkat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda, yaitu:

| Harkat dan Huruf | Nama | Huruf dan Tanda | Nama |
|---|---|---|---|
| ....اَ....ىَ | Fathah dan alif atau ya | Ā | a dan garis di atas |
| ..ِ..ى | Kasroh dan ya | Ī | i dan garis di atas |
| ..ُ..و | Dammah dan waw | Ū | u dan garis di atas |

Contoh:

a. قال - *qāla*

b. رمي - *ramā*

c. قيل - *qīla*

d. يقول - *yaqūlu*

## D. *Ta' Marbutah*

Transliterasi untuk ta marbutah ada dua:

1. *Ta Marbutah* hidup.
   Ta marbutah yang hidup atau yang mendapat harkat fathah, kasroh dan dammah, transliterasinya adalah /t/.
2. *Ta' Marbutah* mati.
   Ta marbutah yang mati atau mendapat harkat sukun, transliterasinya adalah /h/.
3. Kalau pada suatu kata yang akhir katanya ta marbutah diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang al, serta bacaan kedua kata itu terpisah maka ta marbutah itu ditransliterasikan dengan ha (h).

Contoh:

a. روضة الاطفال :

   1) *raudatul al-atfal*
   2) *raudatu al-atfal*

b. المدينة المنورة :

1) *al-Madīnah al-Munawwarah*
2) *al-Madīnatul Munawwarah*

## E. *Syaddah* (Tasydid)

*Syaddah* atau tasydid yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda, tanda *syaddah* atau tasydid. Dalam transliterasi ini tanda *syaddah* tersebut dilambangkan dengan huruf, yaitu huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda *syaddah* tersebut.

Contoh:

1. ربنا - *rabbanā*
2. نزل - *nazzala*
3. البر - *al-birr*
4. نعم - *nu'ima*
5. الحج - *al-hajju*

## F. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, yaitu ال. Namun dalam transliterasinya kata sandang itu dibedakan antara kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiah dengan kata sandang yang diikuti oleh huruf qomariah.

1. Kata sandang yang diikuti oleh huruf *syamsiah*

Kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiah ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya, yaitu huruf /I/ diganti dengan huruf yang sama dengan huruf yang langsung mengikuti kata sandang itu. Pola yang dipakai ada dua, seperti berikut:

2. Kata sandang yang diikuti oleh huruf *qamariah*.

Kata sandang yang diikuti huruf qamariah ditransliterasikan sesuai dengan aturan yang digariskan di depan dan sesuai dengan bunyinya.

Baik diikuti oleh huruf syamsiah maupun qamariah, kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikuti dan dihubungkan dengan tanda sambung/hubung.

Contoh:

*a.* الرجل - *ar-rajulu*
*b.* الشمش - *asy-syamsu*
*c.* البديع - *al-badi'u*
d. السيدة - *as-sayyidatu*
*e.* القلم - *al-qalamu*
f. الجلال - *al-jalālu*

## G. Hamzah

Dinyatakan di depan Daftar Transliterasi Arab-Latin bahwa hamzah ditransliterasikan dengan *opostrof*. Namun, hal ini hanya terletak di tengah dan akhir kata.

Bila hamzah itu terletak di awal kata, ia tidak dilambangkan, karena dalam tulisan Arab berupa alif.

Contoh:

1. Hamzah di awal:
   a. امرت - *umirtu*
   b. اكل - *akala*
2. Hamzah ditengah:
   a. تأ خذون- *takhużūna*
   b. تأ كلون - *takulūna*
3. Hamzah di akhir:
   a. شيء - *syaiun*
   b. النوء - *an-nauu*

## H. Penulisan Kata

Pada dasarnya setiap kata, baik *fi'il, isim* maupun *huruf* ditulis terpisah. Bagi kata-kata tertentu yang Penulisannya dengan huruf Arab yang sudah lazim dirangkaikan dengan kata lain karena ada huruf atau harakat yang dihilangkan. Maka dalam transliterasi ini Penulisan kata tersebut bisa dilakukan dengan dua cara, bisaa dipisah per kata dan bisa pula dirangkaikan.

Contoh:

1. و ان الله لهو خير الرازقين : a) *Wa innallāha lahuwa khair ar-rāziqīn*.
   b) *Wa innallāha lahuwa khairur-rāziqīn*.
2. فاوفوا الكيل والميزان : a) *Fa aufū al-kaila wa al-mīzāna.*
   b) *Fa aufū al-kaila wal-mīzāna.*
3. بسم الله مجرها و مرسها **:** *Bismillāhi majrehā̄ wa mursāhā.*
4. و لله على الناس حج البيت من الستطاع اليه سبيلا **:**a) *Wa lillāhi 'alā an-nāsi hijju al-baiti manistatā'a ilaihi sabīlā*
   b) *Wa lillāhi 'alā an-nāsi hijju al-baiti manistatā'a ilaihi sabīlā*.

## I. Huruf Kapital

Meskipun dalam sistem tulisan Arab huruf kapital tidak dikenal, dalam transliterasi ini huruf tersebut digunakan juga. Penggunaan huruf kapital seperti apa yang berlaku dalam EYD, diantaranya huruf kapital digunakan untuk menuliskan huruf awal, nama diri dan permulaan kalimat. Bila nama diri itu didahului oleh kata sandang, maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya.

Contoh:

1. **و ما محمد الا رسول** : *Wa mā Muhammadun illā rasūl.*
2. **ان اول بيت و ضع للناس للذي ببكة مباركا** : *Inna awwala baitin wudi'a lin-nāsi lillażī Bi Bakkata mubārakan*.
3. **شهر رمضان الذي انزل فيه القران** : *Syahru Ramadāna al-lażī unzila fīhi al-Qurānu*.
4. **ولقد راه بالفق المبين** : *Wa laqad raāhu bil-ufuqil-mubīni.*
5. **الحمدلله رب العلمين** : *Al-hamdu lillāhi rabbil-'ālamīna.*

Penggunaan huruf awal kapital untuk Allah hanya berlaku bila dalam tulisan Arabnya memang lengkap demikian dan kalau Penulisan itu disatukan dengan kata lain sehingga ada huruf atau harakat yang dihilangkan, huruf kapital tidak digunakan.

Contoh:

1. **نصر من الله و فتح قريب** : *Nasrum minallāhi wa fathun qarīb*.
2. **لله الامر جميعا** : *Lillāhi al-amru jamī'an.*
   *Lillāhil amru jamī'an.*
3. **والله بكل شيء عليم** : *Wallāhu bikulli syaiin 'alīmun.*

## J. Tajwid

Bagi mereka yang menginginkan kefasihan dalam bacaan, pedoman transliterasi ini merupakan bagian tak terpisahkan dengan ilmu tajwid. Karena itu peresmian pedoman transliterasi ini perlu disertai dengan pedoman tajwid.

## KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah SWT yang telah memberikan rahmat, taufiq, dan hidayah-Nya sehingga atas seizin-Nya saya bisa menyelesaikan skripsi ini sesuai dengan waktu yang ditentukan. Sholawat dan salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi akhir zaman, Rasulullah Muhammad SAW, begitu juga kepada keluarga-Nya, para sahabat-Nya, para tabi'in, tabi'ut tabi'in serta umat-Nya yang senantiasa mengikuti ajaran-ajaran-Nya. Atas jasa beliau kita bisa memeluk agama yang diridhoi-Nya dan bisa hidup dengan penuh rahmat sebagai umat Nabi Muhammad SAW.

Dalam penulisan skripsi ini, Penulis menyadari bahwa tidak akan bisa menyelesaikan skripsi ini tanpa adanya bimbingan, dukungan, dan motivasi dari berbagai pihak yang sangat bernilai bagi Penulis. Oleh karena itu, Penulis ingin mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya atas dukungan dan bimbingannya kepada:

1. Orang tua tercinta, Nanang Suradi dan Nurlela, serta istri tersayang Fransisca Angel Natalia, yang selalu senantiasa mendoakan dan memberikan dukungan lahir dan batin kepada Penulis.
2. Rektor Universitas PTIQ Jakarta, Bapak Prof. Dr. Nasaruddin Umar, MA.
3. Dekan Fakultas Ushuluddin Universitas PTIQ Jakarta, Bapak Dr. Andi Rahman, S.S.I, MA, sekaligus Pembimbing Penulis, yang telah menyediakan waktu, pikiran, dan tenaganya untuk memberikan bimbingan, pengarahan, dan petunjuknya kepada Penulis dalam penyusunan skripsi ini.
4. Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Bapak Dr. Lukman Hakim, MA.
5. Para dosen penguji skripsi, yaitu Bapak Dr. Lukman Hakim, S.Ag, MA, dan Bapak Muhammad Khoirul Anwar, S.Ud, MA.g, yang telah memberikan kritik, saran, serta masukan yang sangat berharga dalam penyempurnaan skripsi ini.
6. Segenap Civitas Universitas PTIQ Jakarta, khususnya para dosen di Fakultas Ushuluddin Universitas PTIQ Jakarta, yang telah memberikan ilmu yang tidak terhingga kepada Penulis.
7. Guru Penulis, Muhammad Zaini Habibi S.Sy, Didi Darmadi S.Pdi, M.A, yang telah mendidik saya sehingga bisa merasakan manisnya bangku perkuliahan.
8. Rekan-rekan Penulis di Universitas PTIQ Jakarta angkatan 2018, khususnya teman-teman seperjuangan di Fakultas Ushuluddin.
9. Walikota Bekasi dan Kepala Sekolah SMPIT Al-Fatah Bekasi yang telah menyediakan fasilitas dan dukungan sehingga Penulis dapat melanjutkan pendidikan ke jenjang yang lebih tinggi.
10. Sahabat-sahabat, keluarga besar Majelis Preeman Ta'at Tuhan, dan juga Majelis Squad Sholih.
11. Pimpinan Pondok Pesantren Darunnajah, para asatidz, dan juga alumni, serta Pimpinan Mataqu, Ustadz Alumni, yang telah memberikan banyak pelajaran dan inspirasi kepada Penulis.

Dan banyak lagi yang tidak bisa Penulis sebutkan satu per satu. Dengan rasa hormat yang mendalam, Penulis ingin mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya atas segala jasa dan dukungannya. Bagi semua pihak yang telah membantu, baik secara langsung maupun tidak langsung, peran Anda semua sangat berarti dalam proses penyusunan skripsi ini. Penulis berharap agar Anda semua senantiasa diberikan kemudahan dalam setiap urusan, baik urusan dunia maupun akhirat.

Terakhir, Penulis tidak lupa menyampaikan rasa syukur yang sebesar-besarnya kepada Sang Maha Mengetahui, Allah SWT. Atas izin, rahmat, dan ridho-Nya, Penulis dapat menuntut ilmu dan menyelesaikan skripsi ini dengan baik. Semoga ilmu yang telah didapatkan bermanfaat bagi diri sendiri, keluarga, masyarakat, serta memberikan keberkahan dalam setiap langkah kehidupan. Semoga kita semua selalu berada dalam lindungan dan kasih sayang-Nya.

Bekasi,21 Mei 2024

Muhammad Akbar

# ABSTRAK

Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis penafsiran ayat-ayat mutashâbihât yang mengandung unsur antropomorfis dari berbagai sekte Islam di Indonesia. Fokus pembahasan mencakup bagaimana setiap sekte memahami ayat-ayat tersebut, khususnya terkait konsep *istawâ 'ala al-'arsh* (bersemayam di atas 'Arsy), *wajhullah* (wajah Allah), dan *yadullah* (tangan Allah). Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah studi pustaka dengan pendekatan kualitatif, sementara metode penyimpulan data dilakukan melalui tafsir maudhu'i atau tematik. Hasil penelitian menunjukkan adanya perbedaan pendekatan di antara berbagai sekte dalam menafsirkan ayat-ayat ini.

Ulama *Syi'ah*, seperti Thabarsi dan Thabathaba'i, lebih cenderung menafsirkan ayat-ayat tersebut dengan metode takwil, mengartikan istilah-istilah antropomorfis sebagai simbol kekuasaan dan otoritas Allah SWT. Di sisi lain, ulama Wahabi, seperti Al-Sa'di dan Al-Jazairi, lebih condong menggunakan metode *ithbat*, menyerahkan sepenuhnya makna ayat-ayat tersebut kepada Allah SWT tanpa memberikan penafsiran lebih jauh, sekaligus menghindari penyerupaan Allah dengan makhluk. Pendekatan mereka menjaga jarak dari interpretasi yang dapat menyerupakan sifat-sifat Allah dengan ciptaan-Nya.

Ulama Ahlus Sunnah wal Jama'ah, seperti Ibn Kathir dan Nawawi Al-Bantani, mengadopsi pendekatan yang lebih moderat dengan memadukan metode takwil dan tafwid. Mereka menafsirkan beberapa ayat secara metaforis, namun juga menyerahkan sebagian makna kepada Allah SWT sambil menolak penyerupaan-Nya dengan makhluk. Penelitian ini diharapkan mampu memberikan sumbangsih bagi pemahaman yang lebih mendalam tentang penafsiran ayat-ayat mutashâbihât oleh berbagai sekte, serta berfungsi sebagai referensi untuk menghadapi kelompok-kelompok yang cenderung fanatik terhadap satu pandangan tertentu. Selain itu, penelitian ini diharapkan dapat membantu mengurangi sikap fanatisme dalam kalangan umat Islam.

**DAFTAR ISI**

MOTO ..... i
TANDA PENGESAHAN SKRIPSI ..... iv
ABSTRAK ..... xiii
DAFTAR ISI ..... xiv
BAB I ..... 1
PENDAHULUAN ..... 1
A. Latar Belakang Masalah. ..... 1
B. Permasalahan. ..... 5
1. identifikasi masalah. ..... 5
2. Batasan Masalah. ..... 6
3. Rumusan masalah. ..... 6
C. Tujuan dan Manfaat. ..... 6
1. Tujuan penelitian. ..... 6
2. Manfaat penelitian ..... 6
D. Metode penelitian. ..... 7
1. Metode pengumpulan data ..... 7
2. Jenis dan metode pengolahan data ..... 7
3. Metode penyimpulan data. ..... 8
E. Tinjauan pustaka. ..... 6
F. Sistematika Pembahasan. ..... 8
BAB II ..... 10
*MUTASHÂBIHÂT* ..... 10
A. Makna *Mutashâbihât*. ..... 10
B. *Mutashâbihât Al-Ma'na* dan *Al-Al-fazh*. ..... 19
1. Ayt-ayat *mutashâbihât al-lafzhi* ..... 19
2. Ayat-ayat *mutashâbihât al-ma'nâ* ..... 21
a. Fawâtihu al-suwâr ..... 21
b. Isyarat-isyarat ke Alam Gaib ..... 22
c. Ayat-ayat tentang Mukjizat Nabi. ..... 23
d. Sifat-sifat Allah SWT yang Antropomorfis ..... 23
C. Ayat-Ayat *Mutashâbihât* Yang Antropomorfis. ..... 29
D. Hikmah keberadaan Ayat-ayat *Mutashâbihât.* ..... 30
E. *Ta'wil, tafwid* dan *Ithbat*. ..... 30

BAB 3 ..... 34
SEKTE *SYI'AH*, WAHABI DAN AHLUSUNAH WALJAMAAH ..... 34
A. Pengertian sektarianisme. ..... 34
B. Sejarah sektarianisme. ..... 34
C. Sekte *Syi'ah*. ..... 37
D. Sekte Wahabi. ..... 39
E. Sekte Ahlusunah waljamaah *Wal Jama'ah*. ..... 42
1. Pengertian dan sejarah singkat sekte Ahlusunah waljamaah Wal Jama'ah. 42
*2.* Kitabb tafsir yang digunakan pada pembahasan penafsiran Ahlusunah waljamaah *Wal Jama'ah.* ..... 43
BAB 4 ..... 44
TAFSIR AYAT-AYAT *MUTASHÂBIHÂT* PERSFEKTIF SEKTEERIAN ..... 44
A. Kata *Istawâ* Persfektif Sektarianisme. ..... 44
1. *Syi'ah* ..... 46
2. Wahabi ..... 47
3. *Ahlussunnnah Wa Al-jama'ah*. ..... 48
B. Kata *Wajhun* Persfektif Sektarianisme. ..... 52
1. *Syi'ah* ..... 55
2. Wahabi ..... 57
3. Ahlusunah waljamaah *waljama'ah* ..... 59
C. Kata *Yadun* Persfektif Sektarianisme. ..... 64
1. *Syi'ah* ..... 68
2. Wahabi ..... 72
3. Ahlusunah waljamaah *waljama'ah.* ..... 75
D. Analisis Peenafsiran ..... 82
E. Kelebihan dan kekurangan Pendekatan Ta'wil, Ithbat dan Tafwid. ..... 84
BAB 5 ..... 84
PENUTUP ..... 87
A. Kesimpulan ..... 87
B. Saaran. ..... 88
DAFTAR PUUSTAKA ..... 89

# BAB I
# PENDAHULUAN

## A. Latar Belakang Masalah.

Dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an, para ulama terbagi menjadi tiga golongan dalam mengklasifikasikan ayat-ayat tersebut terkait *muhkâm* dan *mutashâbih*. Di antara mereka, ada yang berpendapat bahwa seluruh ayat Al-Qur'an merupakan ayat-ayat yang *muhkâm*. Pemahaman ini muncul dalam memahami ayat Al-Qur'an pada QS. Hud ayat 1. Pendapat lain mengatakan bahwa seluruh ayat yang ada di dalam Al-Qur'an semuanya tergolong ke dalam ayat-ayat *mutashâbihât* dan tidak ada ayat yang mengandung *muhkâmât*. Pendapat ini didasarkan pada pemahaman terhadap firman Allah SWT dalam surat Al-Zumar ayat 23. Pendapat terakhir yang masyhur di kalangan para ulama adalah bahwa ayat-ayat dalam Al-Qur'an mengandung dua kategori, yaitu *muhkâm* dan *mutashâbîh*. Pendapat ini didasarkan pada firman Allah SWT dalam surat Ali Imran ayat 7. [1]

Ayat-ayat *mutashâbihât* dalam Al-Qur'an adalah ayat-ayat yang maknanya tidak langsung jelas atau dapat memiliki lebih dari satu tafsiran, sehingga membutuhkan penafsiran lebih mendalam. Salah satu contohnya adalah huruf-huruf pembuka surat, seperti *Alif Lâm Mîm*, yang maknanya hanya diketahui oleh Allah SWT. Ada juga ayat yang menggambarkan sifat-sifat Allah SWT dalam bentuk yang menyerupai manusia, seperti "tangan Allah SWT" atau "wajah Allah SWT," yang sebenarnya harus dipahami secara metaforis karena Allah SWT tidak memiliki sifat fisik seperti manusia. Selain itu, beberapa ayat menggunakan perumpamaan kompleks, seperti dalam surat Al-Baqarah ayat 261, yang menjelaskan tentang pahala dengan perumpamaan *"tujuh batang yang di setiap batangnya memberikan seratus biji."* Ayat-ayat yang berbicara tentang alam gaib, seperti peristiwa kiamat atau akhirat, juga termasuk dalam kategori *mutashâbihât*, karena isinya tidak dapat dijelaskan secara rinci. Terakhir, ada pula ayat yang membahas tentang mukjizat para Nabi, seperti kisah Nabi Yusuf AS. dan Nabi Musa AS., yang juga tergolong sebagai ayat-ayat *mutashâbihât* karena mengandung kejadian luar biasa yang hanya bisa dijelaskan oleh Allah SWT.[2]

Pada pembahasan ini Penulis hanya mengambil beberapa contoh ayat *mutashâbihât* dalam Al-Qur'an seperti pada surat Thaha ayat 5. Dalam menafsirkan kata *istawâ* para mufassir berbeda pendapat, di antara mereka ada yang berpendapat bahwa kata tersebut harus diartikan apa adanya yaitu bersemayam dan ada juga yang berpendapat bahwa ayat tersebut harus ditakwilkan dengan makna yang lain yaitu menguasai,[3] bahkan ada yang memahami bahwa Allah SWT berada di atas *'arsh*, dengan demikian berdampak pada pemahaman bahwa Allah SWT seperti manusia yang berdiam di tempat yang tinggi, sedangkan pada ayat lain disebutkan bahwa

---

[1] Muhammad 'Abd Al-'Azhîm Al-Zarqani, *Manahil Al-'Itfan Fî 'Ulûmi Al-Qur'an*, (Berut: Dâr Al-Kutub Al-'Arabi 1995 M), h. 262.

[2] Muhammad Anwar Firdausi: *Membincang Ayat-ayat Muhkamm dan Mutasyabih*, (Malang: UIN Maulana Ibrahim Malik), h. 82.

[3] Muhammad Ilham Fadillah, "*Penafsiran Ayat-ayat Mutasyabihat Tentang Sifat Allah* "…, h. 3.

Allah SWT berbeda dengan sesuatu yang lain, dalam firman-Nya yang berbunyi *laysa kamithlihî shay'un…,* bahwa Allah SWT berbeda dengan makhluk-Nya. Akidah Ahlusunah waljamaah mengajarkan bahwa Allah SWT memiliki sifat-sifat yang khas, seperti sifat *salbiyah*, yang menggambarkan Allah SWT sebagai yang Maha Tidak Terbatas dan *Transenden*. Sifat *salbiyah* ini mencakup kemampuan Allah SWT untuk mencabut sifat-sifat yang lazim ditemukan pada makhluk-Nya, seperti *jauhar* (materi/substansi) dan *'arad* (aksiden). Artinya, Allah SWT berbeda secara esensial dengan segala sesuatu yang diciptakan-Nya. Sifat *salbiyah* juga mencakup konsep sifat *mukhâlafah li al-hawâditsi*, yang berarti Allah SWT adalah yang berbeda dengan semua yang diciptaka-Nya SWT. Allah SWT adalah Maha Suci dan Maha Luhur, yang tidak terikat oleh keterbatasan dunia materi. Selain itu, Allah SWT juga memiliki sifat *qiyâmuhu bi nafsihi*, yang berarti Allah SWT dapat berdiri sendiri tanpa memerlukan tempat atau entitas lain. Ini menegaskan ketidaktergantungan mutlak Allah SWT.[4]

Dalam konteks Al-Qur'an, terdapat berbagai ayat yang jika dianalisis secara mendalam dan ditafsirkan dengan metode-metode dalam menafsirkan Al-Qur'an, memiliki potensi untuk menghasilkan makna yang ambigu, bahkan dapat mengarah pada penafsiran yang mengandung aspek antropomorfis, yaitu menyerupakan sifat-sifat Allah SWT dengan atribut manusia. Seperti kata *Al-yad* yang terkandung dalam firman Allah SWT surat Al-Fath ayat 10, dan ayat yang serupa yaitu terdapat kata *istawâ* terdapat pada surat Al-Baqarah ayat 29, kemudian yang terdapat pada ayat terakhir dalam surat Al-Qashash yaitu ayat 88 yang dimana di dalamnya terdapat kata *wajhun*, kemudian pada Ayat Kursi yang terdapat pada surat Al-Baqarah ayat 255 dimana dalam salah satu tafsiraannya terdapat makna yag ambigu yang berpotnsi berbeda dengan pendapat yang lainnya.

Umat Islam dari masa ke masa telah bersaing dalam upaya untuk menafsirkan Al-Qur'an, dengan para mufassir berdedikasi untuk memahami dan mengungkapkan makna yang mendalam mengenai ayat-ayat *mutashâbihât*. Bahasa Arab yang kaya makna yang terdapat dalam Al-Qur'an menambah tingkat kompleksitasnya, menjadikan tafsir sebagai elemen penting dalam penerapan ajaran-ajaran Al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari. Semangat untuk bersaing dalam menafsirkan Al-Qur'an mencerminkan pentingnya pemahaman dan refleksi terhadap Al-Qur'an sebagai panduan hidup bagi umat Islam.

Dalam Surat Al-Zumar ayat 28, Allah SWT menjelaskan kepada hamba-hamba-Nya bahwa Al-Qur'an menggunakan bahasa Arab. Namun, bahasa Arab yang digunakan dalam Al-Qur'an adalah bahasa dengan level yang sangat tinggi dan memiliki keindahan di setiap ayatnya. Bahasa ini bukanlah bahasa Arab biasa, melainkan bahasa yang diciptakan oleh Allah SWT agar tidak ada makhluk di muka bumi yang mampu menandingi keindahan Al-Qur'an. Dikenal sebagai bahasa Arab Quraisy, salah satu bentuk bahasa Arab tertua di dunia, bahasa ini menjadi istimewa. Oleh karena itu, banyak umat Islam di seluruh dunia yang berbicara dan berkomunikasi dengan bahasa lain, dan bahasa-bahasa tersebut memiliki beragam sudut pandang dalam memahami setiap makna yang terkandung dalam Al-Qur'an.

[4] Choer Affandy, *Aqidah Islamiyyah,* (Tasikmalaya: Yayasan Pesaantren Miftahul Huda), h. 38-40.

Dalam hal ini, bahasa yang digunakan menjadi salah satu faktor yang memengaruhi pemahaman yang beragam dari para mufasir dalam menafsirkan setiap ayat dalam Al-Qur'an.[5]

Ketika seseorang mennafsirkan ayat-ayat tersebut dan mengklaim bahwa tafsirannya itu adalah penfssiran yang paling benar dan menganggap pendapat lain yang tidak sama dengannya adalah tafsiran yang *bathil*, maka hal itu akan menimbulkan konflik sesama umat Islam dan akan menimbulkan sikap fanatisme di antara mereka, meskipun diturunkannya Al-Qur'an dan hadirnya agama Islam bertujuan agar umat Islam hidup dengan damai tanpa adanya konflik-konflik apapun, tapi jika di antara umat Islam yang senantiasa merasa bahwasanya pendapat yang diucapkan itu adalah paling benar, maka konflik dan sikap fanatisme agama ini akan menjadi suatu permasalahan yang sangat rumit.[6]

Umat Islam memiliki beragam pandangan dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, terutama ayat-ayat mutashâbihât yang bersifat antropomorfis. Perbedaan ini disebabkan oleh keragaman suku, bangsa, serta keyakinan yang berkembang di dalam Islam. Nabi Muhammad SAW telah mengabarkan bahwa umat Islam akan terpecah menjadi 73 golongan, dan dari sekian banyak golongan, terdapat delapan kelompok utama. Di antaranya adalah Muktazilah, yang terbagi menjadi 20 kelompok, Syi'ah dengan 22 firkah, dan Khawarij dengan 20 firkah. Selain itu, terdapat Murji'ah, Najjariyah, Jabbariyah, dan Mushâbbihah, masing-masing dengan beberapa subkelompok. Ahlusunah waljamaah, sebagai kelompok mayoritas, menekankan persatuan dan toleransi dalam Islam. Pembagian ini mencerminkan keragaman pemahaman terhadap ajaran Islam di antara umat..[7]

Dalam konteks golongan-golongan di Indonesia, terdapat berbagai aliran pemikiran dalam agama Islam, terutama dalam penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an. Tingginya tingkat eksklusivisme di antara penganut agama tersebut dapat menyebabkan mereka meyakini bahwa pandangan mereka adalah yang paling benar. Hal ini dapat berdampak negatif pada tingkat toleransi di antara mereka dan bahkan memicu fanatisme dalam perilaku mereka. Beragam pemikiran dalam agama ini juga menjadi salah satu pendorong utama terjadinya fanatisme [8].

Diantara sekte-sekte yang telah Penulis sebutkan, di Indonesia terdapat beberapa sekte yang masih eksis hingga saat ini, diantaranya *Syi'ah*, Khawarij dan Ahlusunah Waljamaah. Perkembangan *Syi'ah* di Indonesia dimulai dari sebuah yayasan yang bernama Ikatan Jama'ah Ahlul Bait yang lebih dikenal dengan IJABI yang dideklarasikan di Bandung pada tanggal 1 Juli 2000 dan pemikiran *Syi'ah*

[5] Eko Zulfikar, " Ikhtilaf Al-Mufassirin: Memahami Sebab-sebab Perbedaan Ulama Dalam Penafsiran Al-Qur''an, dalam jurnal *al-tibyan: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, (Tulung Agung: Universitas Agama Islam Tulungagung), vol. 4. no 2, h. 292.

[6] Ratu Vina Rohmatika, " Fanatisme Beragama Yes Ekstrimisme Beraagama No ", dalam jurnal *Al-Adyan*, (Lampung: Institu Agama Islam Al-Nur 2018 M), vol. 13. no 1, h. 4.

[7] Hasan Su'adi, *pandangan NU dan Muhammadiyyah Tentang Hadits Iftiraq Al-Ummah*, (Peekalongan: STAIN Pekalongan), h. 7.

[8] Hartono ahmad Jaiz, *Alirann dan Paham Sesat di Indonesia*, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar 2002 M), h. 1.

masih berkembang hingga saat ini.[9] Selain *Syi'ah* di Indonesia juga terdapat pemikiran Muktazilah yang secara intens pemahaman tersebut disebarkan oleh Harun Nasution sejak awal tahun 1960-an.[10]

Terdapat sebuah sekte di Indonesia, dimana sekte tersebut gemar melakukan klaim terhadap kaum lain sebagai kaum yang sesat dengan mengatakan bid'ah, kafir, *kurafat* dan lain-lain, sekte tersebut lebih dikenal dengan sekte Wahabi yang masih terus berkembang di Indonesia.[11] Pada awalnya sekte yang terkenal di Indonesia hanyalah dua sekte saja, yaitu sekte *Syi'ah* dan Suni, akan tetapi di hati masyarakat Indonesia lebih memilih sekte Suni yang lebih cenderung kepada pemahaman ahlusunah waljamaah sehingga pada sekte tersebut banyak membangun lembaga pndidikan dan membangun organisasi yang berbasis Ahlusunah Waljamaah.[12]

Di Surabaya, terjadi konflik antara masyarakat yang mayoritas menganut ajaran Nahdlatul Ulama (NU) dan kelompok Salafi/Wahabi , yang berpusat di STAI Ali Bin Abi Thalib di kecamatan Semampir. NU dengan tradisi Ahlusunah Waljamaah sering mengadakan amalan seperti tahlilan, peringatan Maulid Nabi, dan Isra Mikraj, yang dianggap bid'ah oleh kalangan Salafi. Ketegangan muncul ketika STAI menolak permintaan warga untuk mengadakan tahlilan di masjid mereka, karena dianggap tidak dilakukan oleh Nabi. Ketegangan semakin meningkat setelah STAI menerbitkan buletin yang menentang perayaan Maulid Nabi, menyamakannya dengan perayaan Nasrani. Perbedaan aqidah juga tampak dalam pemahaman terhadap ayat-ayat *mutashâbihât*. STAI Ali Bin Abi Thalib mengajarkan bahwa Allah SWT bersemayam di atas *'Arshi*, meski berbeda dengan makhluk. Sementara itu, masyarakat NU meyakini bahwa Allah SWT tidak membutuhkan tempat, dan menakwilkan istilah *istawâ* dalam Surat Thaha ayat 5 sebagai "menguasai." Perbedaan pandangan ini menyebabkan konflik berkepanjangan, yang belum menemukan solusi hingga ke ranah hukum.[13]

Masyarakat Indonesia juga memiliki ragam macam pemikiran dalam memahami setiap teks-teks agama yang beredar di sekitar mereka, dalam menanggapi perbedaan itu terjadilah fanatisme-fanatisme terhadap pemahaman mereka masing-masing, baik itu fanatisme dalam beragama atau fanatisme terhadap golongan mereka masing-masing, ketika sikap fanatisme sudah muncul dalam diri mereka maka akan muncul sikap intoleransi di antara mereka, terdapat sebuah survei

---

[9] Umma Farida, "Syi'ah: Pemikiran Keagamaan dan Perkembangan di Indonesia", dalam jurnal *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Kagamaan,* (Kudus: STAIN Kudus tahun 2017 M), vol. 5. no. 2, h. 327.

[10]Halid Al-Kaf, "Perspektif Epistemologis Teologi Islam Liberal", dalam jurnal *Ulumuna,* (Mataram: Institut Agama Islam Negeri Mataram Desember 2009 M), vol. 13. no. 2, h. 315.

[11] Aly Masyhar, "khawarij dan Neo-Khawarij", dalam jurna *tribakti,* (Kediri:IAT Tribakti Kediri 2014 M), vol. 25. no. 1, h. 83.

[12] Imam Kanafi, "The Contribution Of Ahlussunnah Waljamaah's Theology In Establishing Moderate Inslam In Indoneesia", dalam jurnal *AOSIS,* (HTS Teologiese Studies 2020 M), h. 3

[13] Raudatul Ulum, "Salafi-Wahabi vs NU (Pertentangan Keberadaan STAI Ali Bin Abi Thalib Di Semampir Surabaya), dalam jurnal *Multikultural & Multireligius,* (Surabaya, 5 Juni 2016 M), vol. 12. no. 01, h. 72-75.

yang dilakukan oleh Wahid Foundaation yang melibatkan sedikitnya 1520 responden dimana hasil survei tersebut menghasilkan sebuah presentasi yang mendekati hampir 49%, dimana masyarakat muslim Indonesia terutama pada kalangan milenial yang rentan dengan sikap intoleransi di antara mereka. Dengan survei tersebut telah membuktikan bahwa masih banyak masyarakat di Indonesia yang belum bisa menunjukkan sikap toleran terhadap kelompok-kelompok agama lain dan cenderung fanatik terhadap sebuah kelompok yang memiliki pemikiran yang sama dengan mereka.[14]

Pada kasus fanatisme yang terjadi di Indonesia yang telah Penulis sebelunya, maka sebagian besar masyarakat masih belum bisa mnerapkan nilai-nilai Pancasila yaitu "Persatuan Indonesia" tepatnya pada sila yang ke-3. Dalam sudut pandang agama Islam Allah SWT juga melarang bagi hamba-hambanya untuk saling membeda-bedakan satu sama lain, baik dari segi ras, warna kulit, bahkann sampai agama sekalipun.

Berdasarkan paparan yang telah Penulis sebutkan sebelumnya, mulai dari para ulama yang memiliki ragam pendapat yang berbeda, terutama dalam memaknai ayat-ayat *mutashâbiihât* serta banyaknya kasus fanatisme yang terjadi baik di Indonesia maupun di luar negeri maka dengan ini Penulis tertarik untuk meneliti berbagai macam ayat-ayat *mutashâbiihât* serta ragam sudut pandang mufasir dalam menafsirkan ayat-ayat tersebut yang terdapat di Al-Qur'an, di mana ayat-ayat tersebut memiliki potensi menimbulkan fanatisme karna ayat-ayat tersebut dapat ditafsirkan dengan sudut pandang yang berbeda, maka judul Penulisan skripsi yang akan Penulis lakukan yaitu **" Ayat-ayat *Mutashâbihât* Perspektif Sektarianisme "** .

## B. Permasalahan.

1. identifikasi masalah.

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat diidentifikasi beberapa masalah, antara lain:

a. Perbedaan Pemahaman Terhadap Ayat-Ayat Mutashabihat:

Terdapat perbedaan pemahaman yang signifikan di antara para ulama dan umat Islam dalam menafsirkan ayat-ayat mutashabihat dalam Al-Qur'an. Hal ini menciptakan potensi konflik dan fanatisme antara berbagai aliran pemikiran dalam agama Islam.

b. Antropomorfis dalam Pemahaman Allah SWT :

Terdapat perbedaan dalam pemahaman mengenai sifat-sifat Allah SWT , terutama terkait dengan ayat-ayat yang dapat mengarah pada antropomorfis, yaitu menyerupakan sifat-sifat Allah dengan atribut manusia.

c. Tafsir Ayat-Ayat Tertentu dalam Al-Qur'an:

Terdapat tafsiran yang berbeda dalam memahami ayat-ayat tertentu dalam Al-Qur'an, seperti QS. Thaha ayat 5, yang dapat menciptakan perbedaan pandangan yang signifikan.

[14] Amana Nurish, " Dari fanatisme Ke Ekstrimisme: Ilusi, Kecemasan, dan Tindakan Kekerasan ", dalam jurnal *Masyarakat & Budaya*, (Depok: Universitas Indoneesia 2019 M) vol. 21. no 1, h. 31.

d. Fanatisme dan Intoleransi:

Fanatisme terhadap pemahaman agama atau aliran pemikiran tertentu dapat mengarah pada sikap intoleransi terhadap kelompok-kelompok agama lain, yang dapat membahayakan kerukunan dan toleransi antar umat beragama.

e. Perpecahan dalam Umat Islam:

Terdapat perpecahan yang signifikan dalam umat Islam, baik dalam konteks Indonesia maupun di seluruh dunia, yang menciptakan beragam golongan dan aliran pemikiran dengan perbedaan yang tajam.

f. Tantangan Terhadap Nilai-Nilai Pancasila:

Tingginya tingkat fanatisme dan ketidaksetujuan terhadap pemahaman agama dapat menjadi tantangan terhadap nilai-nilai Pancasila, khususnya dalam sila ke-3, yaitu "Persatuan Indonesia."

2. Batasan Masalah.

Agar penlitian ini tidak melebar kepada pembahasan-pembahasan yang tidak ada kaitannya terkaait judul yang Penulis cantumkan di atas, maka Penulis memberikan batasan terkait pembahasan ini, yaitu bagaimana penafsiran dari setiap sekte terhadap ayat-ayat *mutashâbihât* yang antropomorfis

3. Rumusan masalah.

Bagaimana para ulama dari setiap sekte, seperti *Syi'ah*, Ahlusunah waljamaah *wal jama'ah* dan Wahabi menafsirkan ayat-ayat *mutashâbihat* yang antropomorfis?.

## C. Tujuan dan Manfaat.

1. Tujuan penelitian.

Adapun tujuan dilakukannya penelitian ini sebagai berikut:

a. Sebagai pemenuhan syarat untuk mendapakan gelar S.Ag (Sarjana Agama Islam) dari program studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir fakultas Ushuluddin Universitas PTIQ Jakarta.
b. Untuk mengetahui bagaimana tafsir *maudhu'i* dapat membantu dalam mengidentifikasi penafsiran dari setiap sekte dalam agama Islam.
c. Untuk mengetahui bagaimana cara untuk meminimalisir potennsi terjadinya fanatisme agama.

2. Manfaat penelitian.

a. Melalui penelitian ini, diharapkan dapat memberikan kontribusi yang berarti dalam meningkatkan pemahaman umat Islam terhadap makna ayat-ayat *mutashâbihât* yang bersifat antropomorfis dari setiap sekte ddalam agama Islam.
b. Penelitian ini diharakan menjadi sumber rujukan umat Islam dalam menghadapi kelompok-kelompok yang fanatik terhadap sebuah pemikiran.
c. Dengan adanya penelitian ini diharapkan agar perilaku fanatisme dapat diminimalisir.

## D. Tinjauan pustaka.

Ada beberapa penelitian terdahulu yang membahas tentang ayat-ayat *mutashâbihât* dan fanatisme agama untuk nantinya dijadikan gambaran untuk Penulisan skripsi ini agar lebih terarah dan tidak terjadi pengulangan di dalam penelitian tema yang dibahas di antaranya ialah :

1. Interpretasi Ayat-Ayat Mutasyabihat Tentang Posisi Allah (Studi Komparatif Tafsir Marâhu Labîd dan Tafsîr Al-Mishbâh), karya Irfan Harzi. Skripsi prodi Ilmu al-Qur*â*n dan Tafsir UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2019. Skripsi ini mengkaji perbandingan penafsiran antara dua ulama Indonesia mengenai posisi Allah. Kesimpulannya menunjukkan bahwa kedua mufasir tersebut memiliki kesamaan dalam menafsirkan ayat istiwa dan menggunakan metodologi penafsiran yang sama, yaitu *Ta'wil*. Berbeda dengan skripsi yang penulis buat, penelitian tersebut tidak mencantumkan afiliasi sekte dari para ulama tersebut, melainkan hanya menyajikan dua penafsiran yang ada tanpa menyebutkan sekte mana yang dianut oleh masing-masing mufasir dan metodeyang digunakan dalam ppenafsiran tersebut hanya sebatas *Ta'wil* ayat *mutashâbihât*.
2. Ayat-Ayat Mutashâbihât Perspektif Ibnu 'Athiyyah karya M.Agus Yusron STIQ Ar-Rahhman Bogor, Pada penelitian tersebut, penulis menyebutkan terkait ayat-ayat mutasyabihat dan menafsirkannya menurut sudut pandang Ibnu 'Athiyyah. Menurut Ibnu 'Athiyyah, ayat-ayat mutasyabihat ada yang di*Ta'wil*kan dan ada yang ditafwid, dan mendeskripsikannya dalam bentuk teks narasi. Namun, penelitian tersebut lebih banyak berfokus pada pengenalan terkait Ibnu 'Athiyyah dan hanya sedikit memaparkan tafsir-tafsir ayat-ayat mutasyabihat. Dalam penelitiannya, penulis mendapatkan inspirasi terkait ayat-ayat yang akan dituliskan pada skripsi ini. Berbeda dengan skripsi ini, penelitian tersebut tidak mencantumkan afiliasi sekte dari para ulama yang dikaji, melainkan hanya berfokus pada penafsiran Ibnu 'Athiyyah dan metode penafsirannya tidak ada yang menggunakan pendekatan *ithbat* dalam memaknai ayat-ayat *mutashâbihât*.
1. Kajian Ulama Salaf Dalam Memahami Ayat-ayat Mutasyabihat karya M. Sari dan Sartika Dewi, dalam Jurnal Al-Fath, vol o7, no 1, tahun 2013. Pada jurnal ini, dijelaskan pemahaman ulama salaf menurut kedua penulis tersebut tentang ayat-ayat mutasyabihat. Jurnal ini menyatakan bahwa ulama salaf lebih sering menggunakan metode tafwidh atau taslim dibandingkan dengan menakwil ayat-ayat tersebut, karena selain ahlusunah waljamaah wa al-jama'ah, kelompok Mu'tazilah juga menakwil ayat-ayat mutasyabihat. Pada jurnal tersebut mengklaim bahwa metode *tafwidh* itu lebih banyak digunakan dalam menafsirkan ayat-ayat *mutashâbihât* serta menyamakan antara pendekatan *tafwidh* dan *ithbat*, berbeda pada penelitan yang Penulis lakukan lebih mengklasifikasikan lbih lanjut terkait pendekatan *tafwidh* dan *ithbat.*

**E. Metode penelitian.**

Metode penelitian dalam Penulisan skripsi ini meliputi hal-hal sebagai berikut :

1. Metode pengumpulan data

Penelitian ini akan mengadopsi metode studi pustaka untuk mengumpulkan data. Metode ini melibatkan pemeriksaan dan analisis berbagai karya ilmiah sebelumnya yang relevan dengan topik penelitian, serta penelusuran beberapa buku dan sumber literatur yang terkait dengan judul penelitian, dengan fokus pada kajian Al-Qur'an.

2. Jenis dan metode pengolahan data

Penelitian ini akan menggunakan jenis data kualitatif, yang mengacu pada data berbentuk informasi verbal yang diekspresikan dalam bentuk kata-kata, bukan berupa data berbentuk angka atau statistik. Pemilihan data kualitatif disesuaikan dengan sifat penelitian yang lebih berorientasi pada pemahaman mendalam terhadap subjek yang diteliti, dalam hal ini, tema atau topik yang sedang dibahas.

Selama proses pengolahan data, metode analisis deskriptif akan diimplementasikan. Metode ini bertujuan untuk memeriksa, mengklasifikasikan, dan menggambarkan data dengan cara yang komprehensif. Dengan demikian, penelitian ini diharapkan akan menghasilkan hasil yang cermat dan terarah, yang mendukung pengembangan pemahaman yang lebih mendalam tentang topik yang sedang diteliti, terutama dalam konteks kajian Al-Qur'an.

3. Metode penyimpulan data.

Dalam penyusunan skripsi ini, tema yang diangkat akan menggunakan metode tafsir Maudhu'i. Metode tafsir Maudhu'i adalah suatu pendekatan yang digunakan oleh seorang penafsir Al-Qur'an dengan cara mengumpulkan ayat-ayat Al-Qur'an yang membahas tema yang akan dibahas, kemudian dianalisis agar menjadi sebuah karyya ilmiah, dengan tujuan memperoleh pemahaman yang lebih mendalam tentang tema tersebut dan dilakukan penelitian terkit penafsiran dari setiap ayat-ayat *mutashâbihât* dari berbagai macam sekte yang ada kemudian akan dicari perbedaan dari setiap penafsiran tersebut.[15]

Seperti halnya metode lainnya, metode tafsir *maudhu'i* memiliki kelebihan dan kekurangan. Beberapa kelebihan dari metode ini antara lain:[16]

1. Responsif terhadap perkembangan zaman, karena zaman senantiasa berubah, dan metode ini membantu menunjukkan bahwa Al-Qur'an tetap relevan dan tidak tertinggal oleh perkembangan zaman.
2. Metode tematik ini disusun dengan cara yang praktis dan sistematis, sehingga dapat memberikan jawaban yang tepat terhadap permasalahan yang berkaitan dengan tema yang diangkat.
3. Pendekatan ini bersifat dinamis, sesuai dengan tuntutan zaman, yang menggugah pembaca untuk memahami bahwa Al-Qur'an selalu relevan dan mampu memberikan pedoman dalam kehidupan di dunia ini.
4. Dengan menetapkan tema-tema yang akan dibahas, metode ini membantu dalam memperoleh pemahaman yang lebih komprehensif tentang ayat-ayat Al-Qur'an.

## F. Sistematika Pembahasan.

### Bab I: Pendahuluan

Dalam bab pendahuluan ini, penelitian dimulai dengan membahas Latar Belakang Masalah, yang menyoroti konteks permasalahan yang menjadi fokus penelitian. Selanjutnya, Rumusan Masalah akan merinci pertanyaan penelitian yang hendak dijawab. Diikuti oleh Tujuan Penelitian yang menegaskan arah dan maksud dari penelitian ini. Manfaat Penelitian akan menguraikan kontribusi penelitian

[15] Andi Rahman, Menjadi Peneliti Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, (Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin Institut PTIQ Jakarta, 2022 M), h. 11

[16] Muhammad Ikhsan fadhil, Narsistik dalam Perspektif Al-Quran (Pendekatan Psikologi dalam Penafsiran Al-Quran), skripsi pada Uiversitas PTIQ Jakarta, h 6.

terhadap pemahaman tentang perspektif sektarianisme di Indonesia. Bab ini juga akan membahas Kerangka Pemikiran yang menjadi dasar teoretis penelitian. Metode Penelitian (Analisis Pustaka) akan menggambarkan pendekatan yang digunakan dalam mengumpulkan dan menganalisis data, diikuti dengan Sistematika Pembahasan untuk memberikan gambaran struktur Penulisan selanjutnya.

**Bab II: Kajian Teoritis Terhadap Ayat-Ayat *Mutashâbihât***

Bab ini akan menggali definisi Ayat *mutashâbihât* dan *muhkâmât* sebagai landasan teoretis untuk penelitian. Selanjutnya, akan dipaparkan pengertian dan jenis-jenis sektarianisme di Indonesia sebagai fokus utama kajian. Bab ini juga akan membahas Fanatisme Dalam Al-Qur'an, menjelaskan konsep dan larangan terhadap perilaku fanatisme serta dampaknya bagi umat Islam. Terakhir, jenis-jenis Ayat *Mutashâbihât* akan diuraikan untuk memberikan pemahaman lebih mendalam.

**Bab III: Sesktarianisme Di Indonesia**

Pada bab ini, akan dilakukan Analisis Literatur tentang Beragam Sekte di Indonesia. Implikasi Penelitian Terhadap Sektarianisme Dalam Konteks Sekte-sekte di Indonesia seperti Syiah, Khawarij, dan Ahlusunah waljamaah akan diuraikan, termasuk pandangan dan temuan yang muncul dari analisis.

**Bab IV: Tafsir Ayat-ayat *Mutashâbihât* Perspektif Sektariaisme Di Indonesia.**

Pada bab ini, akan dilakukan Analisis Literatur tentang Beragam Tafsir Ayat Mutasyabihat. Implikasi Penelitian Terhadap Fanatisme Dalam Konteks Ayat-ayat *Mutashâbihât* akan diuraikan, termasuk pandangan dan temuan yang muncul dari analisis. Selanjutnya, Upaya Al-Qur'an Dalam Mengatasi Fanatisme Dalam Sebuah Pemikiraan akan dibahas sebagai kontribusi pemikiran agama terhadap penanganan fanatisme.

**Bab V: Penutup**

Penelitian ini akan diakhiri dengan Bab Penutup yang mengandung Kesimpulan, di mana temuan utama dan jawaban terhadap rumusan masalah disajikan. Kritik dan Saran akan membuka ruang bagi refleksi kritis terhadap penelitian ini dan memberikan arahan untuk penelitian selanjutnya.Daftar Pustaka

## BAB II
## KAJIAN TEEORITIS TENTANG *MUTASHÂBIHÂT*

### A. Makna *Mutashâbihât*.

*Mutashâbihât* merupakan sebuah kata dari bahasa Arab yang memiliki makna *mumathalah* yaitu serupa atau semakna dengan makna yang lainnya, kata *Mutashâbihât* berasal dari isim *fa'il* yaitu *tashâbaha*, jika melihat dari pemahaman bahasa tersebut *Mutashâbihât* digunakan untuk sesuatu yang menunjukkan kesamaan dimana dalam makna tersebut terdapat keserupaan dengan makna yang lain, maka *Mutashâbihât* dapat menyebabkan ketidak jelasan atau keraguan.[17] Dengan demikian *Mutashâbihât* secara bahasa kesamaan diantara dua hal yang diperbandingkan sehingga salah satu dari keduanya tidak dapat dibedakan kecuali dengan melakukan peneelitian yang mendalam, sebagaimana kata *thamarât* yang terdapat dalam firman Allah SWT pada surat Al-Baqarah ayat 25, Allah SWT berfirman:

وَبَشِّرِ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ اَنَّ لَهُمْ جَنّٰتٍ تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ ۗكُلَّمَا رُزِقُوْا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِّزْقًا ۙقَالُوْا هٰذَا الَّذِيْ رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَاُتُوْا بِهٖ ۗ مُتَشَابِهًا ۗوَلَهُمْ فِيْهَآ اَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ ۙوَّهُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ

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

Terdapat kesamaan makna pada kata *thamarât* yang berarti buah-buahan, karena di dunia juga terdapat buah-buahan, akan tetapi pada ayat tersebut menceritakan tentang keadaan buah-buahan yang ada di surganya Allah SWT , dengan demikian apakah buah yang disurga itu mirip dengan buah-buahan yang ada di dunia? Maka sebagai jawabannya yang menjadi kemiripan antara buahh-buahan yang ada di akhirat dan di dunia hanya dari segi waarnanya saja bukan dari segi rasa maupun hakikat dari buah-buahan tersebut.[18] Dengan demikian hal tersebut termasuk kedalam golongan *mutashâbihât*.

Jika melihat dari kata dasar pada kata *mutashâbihât* yaitu *sha*, *ba* dan *ha* maka akan ditemukan beberapa ayat yang terdapat kata tersebut dengan derefasinya, selain yang terdapat pada QS. Al-Baqarah yang telah Penulis sebutkan pada pembahasan sebelumnya, berikut Penulis akan memberikan contoh lain dari ayat Al-Qur'an yang terdapat kata *sha*, *ba* dan *ha* dan derefasinya.[19]

---

[17]M Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, (Tangerang: Lentera Hati, 2003 M), h. 210.

[18]Nor Ichwan, Memahami Bahasa al-Qur‟an, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet I, November 2002 M), h. 253.

[19] Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Al-Mu'jam Al-Mufahras*, (Berut: Dar Al-Hhadîth, 1997 M), h. 375.

1. Kata *shubbiha* pada Surat Al-Nisa ayat 157, Allah SWT
2. Kata *tashâba* yang terulang sebanyak 2 kali dalam Al-Qur'an, yaitu terdapat pada Surat Al-An'am ayat 99 dan juga terdapat pada ayat 141 pada surat yang sama.
3. Kata *mutashâbihan* yang terulang sebanyaak 3 kali dalam Al-Qur'an, yaitu terdapat pada Surat Al-Baqarah ayat 25, Surat Al-An'am 141 dan pada Surat Al-Zumar ayat 23
4. Kata *mutashâbihât* (Terdapat *ta ta'nith* di akhir katanya), yaitu terdapat pada surat Ali Imran ayat 7 dan hanya terdapat pada 1 ayat saja.
5. Kata *mushtabihan*, kata tersebut juga hanya terdapat pada satu ayat saja, yaitu pada ayat 99 dari Surat Al-An'am.

Dalam pembahasan ayat-ayat *mutashabbih<u>â</u>t* tidak akan lepas dengan pembahasan terkait ayat *muhkâm* , dimana pada ayat ayat *muhkâm* adalah ayat-ayat yang kokoh dan fasih indah dan jelas, membedakan antara yang haq dan bathil, yang benar dan salah, dengan demikian tidak memerlukan penelitian yang sangat mendalam untuk memahami ayat-ayat tersebut.[20]

Terdapat di dalam Al-Qur'an kedua *term* ini yaitu *term muhkâm* dan *mutashabbih<u>â</u>t* yang dimana akan menimbulkan beberapa sudut pandang ulama dalam memahami ayat-ayat tersebut.

1. Surat Hud ayat 1.

الٓر ۚ كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ

*Alif laam raa, (inilah) suatu kitab yang ayat-ayatnya disusun dengan rapi serta dijelaskan secara terperinci, yang diturunkan dari sisi (Allah) Yang Maha Bijaksana lagi Maha Tahu,* (QS. Hud [11]:1)

Dalam memaknai ayat di atas Al-Tha'labi berpendapat bahwa kata *muhkâm* pada ayat tersebut merupakan suatu hukum yang didalamnya tidak ada perdebatan dalam pemaknaannya dan tidak memerlukan penakwilan dalam memaknai ayat-ayat yang bersifat *muhkâm,* selain itu beliau menyebutkan bahwa yang dimaksud dengan *muhkâm* adalah *fâtihatu al-kitâb* yaitu surat Al-Fatihah, surat di mana ketika seseorang tidak membacanya pada permulaan shalat maka shalatnya tidak sah. Beliau juga menegaskan bahwa Al-Qur'an sebagian maknanya adalah *muhkâm* yakni ketika seseorang berusaha memaahami maknanyaa maka dia sudah mengetahui kebenaran atas makna dari ayat yang sedang dibaca, sedangkan sebagian yang lain adalah *mutashâbihât* yakni ketika seseorang membaca ayat tersebut dia masih belum mengtahui secara pasti makna dari ayat yang sedang dibacanya dan harus memerlukan usaha yang lebih untuk mengetahui makna sebenarnya, selain itu makna lain dari *mutashâbihât* yaitu ayat-ayat Al-Qur'an saling meembenarkan satusama lain dan juga ayat-ayat tersebut memiliki keindahan makna yang serupa satusamalain.[21]

2. Surat Al-Zumar ayat 23.

[20]Yunhar Ilyas, *Kuliahh Ulumul Qur'an,* (Yogyakarta: Itqan Publishing 2013 M), h. 190.

[21] Ahmad bin Ibrahim Al-Tha'labi, *Al-Kashfu wa Al-Bayânu 'An Tafsîri Al-Qur'ân*, jilid 8, (Mekkah: Dâr Al-Tafsîr, 2015 M), h. 39.

اَللّٰهُ نَزَّلَ اَحْسَنَ الْحَدِيْثِ كِتٰبًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَۖ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُوْدُ الَّذِيْنَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْۚ ثُمَّ تَلِيْنُ جُلُوْدُهُمْ وَقُلُوْبُهُمْ اِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِۗ ذٰلِكَ هُدَى اللّٰهِ يَهْدِيْ بِهٖ مَنْ يَّشَآءُۗ وَمَنْ يُّضْلِلِ اللّٰهُ فَمَا لَهٗ مِنْ هَادٍ

*" Allah telah menurunkan perkataan yang paling baik (yaitu) Al-Qur'an yang serupa (ayat-ayatnya) lagi berulang-ulang, gemetar karenanya kulit orang-orang yang takut kepada Tuhannya, kemudian menjadi tenang kulit dan hati mereka ketika mengingat Allah. Itulah petunjuk Allah, dengan Kitab itu Dia memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki. Dan barangsiapa dibiarkan sesat oleh Allah SWT, maka tidak seorang pun yang dapat memberi petunjuk."* (QS. Al-Zumar [39]:23).

Pada ayat tesebut terdapat kata *mutashâbihan*, Muhammad bin Mukhtar Al-Qaysi berpendapat bahwa makna dari kalimat tersebut yaitu ayat-ayat yang terdapat di dalam Al-Qur'an memang memiliki banyak jenis dan berbeda dari susunan huruf dan ayatnya, meski begitu dalam makna yang dikandungnya tidak ada perbedaan sedikitpun bahkan masing-masing dari ayat tersebut saling membenarkan satusamalainnya, Beliau juga meengutip dari ucapan Qatadah.[22]pendapat lain menjelaskan bahwa yang dimaksut dengan *mutashâbih* adalah lawan dari ayat-ayat *muhkâm*, yaitu ayat-ayat yang meemiliki berbagi macam cara dan pemahaman dalam upaya memahami ayat-ayat tersebut, dengan demikian dalam upaya memahami ayat-ayat *mutashâbih* harus menggunakan ayat yang lain yang bersifat *muhkâm*, maka ayat-ayat yang terdapat didalam Al-Qur'an semuanya *mutashâbihât* yakni berbeda beda dalam maknanya tapi memiliki segi keindahan yang sama. [23]

3. Surat Ali Imran ayat 7.

هُوَ الَّذِيْٓ اَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتٰبَ مِنْهُ اٰيٰتٌ مُّحْكَمٰتٌ هُنَّ اُمُّ الْكِتٰبِ وَاُخَرُ مُتَشٰبِهٰتٌۗ فَاَمَّا الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاۤءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاۤءَ تَأْوِيْلِهٖۚ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيْلَهٗٓ اِلَّا اللّٰهُ وَالرّٰسِخُوْنَ فِى الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖۙ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا ۚ وَمَا يَذَّكَّرُ اِلَّآ اُولُوا الْاَلْبَابِ

*Dialah yang menurunkan Kitab (Al-Qur'an) kepadamu (Muhammad). Di antaranya ada ayat-ayat yang muhkammat, itulah pokok-pokok Kitab (Al-Qur'an) dan yang lain mutasyabihat. Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong pada kesesatan, mereka mengikuti yang mutasyabihat untuk mencari-cari fitnah dan untuk mencari-cari Ta'wilnya, padahal tidak*

[22] Muhammad bin Mukhtar Al-Qaysi, *Al-Hudayah Ila Bulughi Al-Nihayah Fi 'Ilm Ma'ani Al-Qur'an Wa Tafsirihi, Wa Ahkamihi, Wa Jumal Min Funun 'Ulumihi*, jilid 10, (Jami'at al-Shariqah: Majmu'at Bahuth Al-Kitab Wa Al-Sunnah, 2008 M), h. 6326.

[23] Abdullah Al-Sa'dî, *Taysir Al-Karim Al-Rahman Fi Tafsir Kalam Al-Mannan,* (Mu'assasah Al-Risâlah, 2000 M), h. 722.

*ada yang mengetahui Ta'wilnya kecuali Allah. Dan orang-orang yang ilmunya mendalam berkata, "Kami beriman kepadanya (Al-Qur'an), semuanya dari sisi Tuhan kami." Tidak ada yang dapat mengambil pelajaran kecuali orang yang berakal.* (QS. Ali imran [3]:7).

Pada ayat 7 dalam Surat Ali Imran jika melihat dari sisi terjemah maka Al-Qur'an itu terbagi ke dalam dua jenis, sebagian dari Al-Qur'an adalah ayat-ayat *muhkammât* dan sebagian yang lain adalah *mutashâbihât*. Maka sebelum membahas lebih lanjut terkait penafsiran tentang ayat-ayat *mutashâbihât* maka Penulis akan memberikan penjelasan secara terminologi terkait ayat *muhkammât* dan *mutashâbihât*, dalam hal ini Al-Qurthubi memberikaan penjelasan terkait ayat ini bahwa yang dimaksud dengan ayat-ayaat *mutashâbihât* yakni seebuah ayat yang masih memiliki makna yang samar dan tidak jelas konotasinya, sehingga para pembacanya tidak mampu mengetahui maknanya kecuali dengan melakukan studi mendalam untuk memahami ayat-ayat *mutashâbihât*, sedangkan pada ayat tersebut juga terdapat kata *muhkammât* yang memiliki makna ayat-ayat yang memiliki makna yang jelas tidak ada kesamaran dalam pemaknaannya serta memiliki konotasi yang jelas.[24]

Muhammad Idrus Ramli berpendapat terkait ayat-ayat *mutashâbihât* yang merujuk kepada pemahaman terkait QS. Ali-Imran ayat 7 tersebut, beliau berpendapat bahwa ayat-ayat *mutashâbihât* terbagi menjadi dua, *pertaama* ayat-ayat *mutashâbihât* yang pengertian, makna, maksud dan tujuan ayat tersebut hanya Allah SWT saja yang mengetahuinya, tidak ada satu makhluk pun yang dapat mengetahui makna dari ayat tersebut, di antaranya ayat-ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang hal-hal yang ghaib seperti terjadinya Hari Kiamat, pertanyaan terkait ruh yang terdapat di dalam tubuh manusia, ayat-ayat yang menjelaskan tentang keadaan surga dan para penghuni di dalamnya, begitu pula dengan neraka dan hal lain yang berkaitan dengan hal-hal ghaib. *Kedua* ayat-ayat *mutashâbihât* yang maknanya dapat diketahui oleh hamba-hamba Allah SWT yang mendalami ilmu tentang ayat-ayat *mutashâbihât*, dalam QS. Ali Imran ayat 7 tesrsebut disebutkan dalam kalimat *Al-Râsikhûna fi al-'ilmi* yaitu orang-orang yang menguasai ilmu-ilmu dalam menafsirkan ayat-ayat *mutashâbihât* pada jenis yang kedua ini, contoh yang terkait pada jenis ayat *mutashâbihât* pada jenis ini yaitu ayat-ayat yang membicarakan terkait *yadullâh, wajhuhu, wa jâ'a rabbuka, istawâ 'ala al'arsh.*[25]

Dengan demikian bagi orang-orang yang meemiliki hati yang murni dan ketaqwaan yang tinggi maka dia mampu menafsirkan ayat-ayat *mutashâbihât* sesuai dengan kehendak Allah SWT. Sedangkan makna *term fî qulûbihim zayghun* yakni orang-orang yang hatinya memiliki kerusakan dan sudah tidak murni lagi dalam keimanannya dan hati mereka lebih condong kepada jalan kesesatan sepeti para pengikut ahli bid'ah, golongan Mu'tazilah, *Syi'ah* dan golongan-golongan lain selain Ahlusunah waljamaah.

[24] Shubhi Al-Shalih, *Mabâhith Fî 'Ulûmi Al-Qur'ân*, (Berut: Dâr Al-'ilmi Li Al-Malayin, 1998 M), h. 281.

[25] Muhammad Idrus Ramli, *Ayat Muhkammat dan Ayat Mutashabihât.* (Surabaya: Khalista, LTN NU Jawa timur), h. 1.

Pada masa kepemimpinan Umar bin Khathab terdapat seorang laki-laki yang menanyakan kepada khalifah terkait ayat-ayat *mutashâbihât*, lelaki tersebut bernama Shabigh, di mana dia mmpertanyakan terkait ayat-ayat *mutashâbihât* dan berpendapat bahwa ayat-ayat *mutashâbihât* dapat menimbulkan fitnah di kalangan umat Islam, kemudian Khalifah Umar memukulnya hingga mengeluarkan darah, tepatnya beliau memukul kedua tumitnya sehingga darah keluar dari luka bekas pukulan Khalifah, kemudian Khalifah Umar mendeportasikan Shabigh dari kota Madinah dan melarang kepada kaum Muslimin untuk berteman, menolong bahkan bergaul dengannya. [26]

Penulis menemukan beberapa pendapat yang menjelaskan makna *muhkâm* dan *mutashâbihât* dalam dua ayat yang telah disebutkan sebelumnya, yaitu pada QS. Hud ayat 1 dan QS. Al-Zumar ayat 23. Pada Surat Hud ayat 1, dinyatakan bahwa seluruh ayat Al-Qur'an adalah *muhkâm*, yang berarti bahwa ayat-ayat tersebut memiliki makna yang jelas dan tidak ada ambiguitas di dalamnya. Ini menunjukkan bahwa ayat-ayat dalam Al-Qur'an dapat dipahami dengan mudah tanpa keraguan atau ketidakjelasan.

Namun, ketika mempelajari QS. Al-Zumar ayat 23, muncul pemahaman bahwa seluruh ayat dalam Al-Qur'an adalah *mutashâbihât*. Untuk memahami ayat ini, tidak cukup hanya memahami arti kata secara harfiah, tetapi perlu memahami konteks keseluruhan ayat. Dalam hal ini, istilah *mutashâbihan* pada ayat tersebut diartikan sebagai *mutamâthil*, yang berarti "serupa" atau "sepadan" dalam hal keindahan bahasa. Hal ini menggambarkan bahwa ayat-ayat dalam Al-Qur'an saling mendukung dan membenarkan satu sama lain, dengan keindahan yang konsisten di seluruh teksnya. Oleh karena itu, QS. Al-Zumar ayat 23 menyebutkan *mutashâbihan mathânî*, yang menunjukkan bahwa Al-Qur'an memiliki keindahan yang serupa dan derajat bahasa yang setara di seluruh ayat-ayatnya, serta bahwa setiap ayat saling memperkuat makna satu sama lain.

Dengan demikian, jika pemahaman tentang ayat-ayat *muhkammât* dan *mutashâbihât* dilihat dari sudut pandang etimologis, maka keseluruhan Al-Qur'an dapat dianggap sebagai *mutashâbihât* dan *muhkâm*. Namun, jika dilihat dari sudut pandang terminologis, Al-Qur'an terbagi menjadi dua jenis ayat: sebagian adalah ayat-ayat *muhkammât* yang jelas dan tegas, sementara sebagian lainnya adalah ayat-ayat *mutashâbihât* yang memerlukan penafsiran lebih lanjut. [27]

Dengan penjelaskan di atas dapat disimpulkan bahwa yang dimaksud dengan "Al-Qur'an itu keseluruhannya adalah *mutashâbih*", pendapat tersebut bermakna bahwa setiap ayat-ayat yang terdapat dalam Al-Qur'an sebagian ayatnya serupa dengan sebaagian yang lain dalam kandungan maknanya dan juga dalam kesempurnaan, keindahan maknanya, serta sebagian ayat dalam Al-Qur'an membenarkan sebagian ayat yang lain dan sesuai dalam maknanya, dengan

[26] M. Sari dan Sartika Dewi, "Kajian Ulama Salaf Dalam Memahami Ayat-ayat Mutasyabihat karya", dalam Jurnal *Al-Fath*, (Banten: IAIN SMH Bantenn, 2013 M), vol. o7. No. 1, h. 135.

[27] Yunahar ilyas, *Kuliah Ulumul Qur'an*, (Yogyakarta: IQAN Publishing 2013 M), h. 191.

demikian hal tersebut merupakan makna dari *tashâbuh al-'am* atau *mutashâbih* dalam arti umum.

Secara zhahir bahwa ketiga ayat yang telah Penulis sebutkan saling berkontradiksi satusama lain, tapi jika dilakukan penelitian yang mendalam ketiga ayat tersebut sama sekali tidak terdapat unsur kontradiksi di dalamnya, karena ketiga kategori ayat tersebut berkaitan dengan ayat *mutashâbihât.* Pada QS. Ali Imran ayat 7 menjelaskan terkait konotasi ayat Al-Qur'an yang terdiri dari dua jenis golongan yaitu ayat *mutashâbihât* dan ayat *muuhkamât,* sedangkan pada QS. Hud ayat 1 dan pada QS. Al-Zumar ayat 23 bahwa Allah SWT meenurunkan Al-Qur'an yang di dalamnya memiliki susunan yang kokoh dan idak terdapat cacat sedikitpun dan tidak ada celah pada ayat-ayat Al-Qur'an bagi orang-orang yang ingin menjaatuhkan derajat Al-Qur'an.[28]

Pemahaman tentang ayat *mutashâbihât* juga diungkapkan oleh pengarang kitab *rûh al-m'âni* yaitu Al-Alusi, beliau berpendapat bahwa ayat *mutashâbihât* adalah merupakan ayat-ayat Al-Qur'an yang dapat diartikan dengan berbagaimacam pengertian dan memiliki makna yang luas, di mana ayat tersebut tidak dapat dibedaka sebagian dengan sebagian yang lain, di mana dalam memperoleh makna dari ayat *mutashâbihât* tersebut memerlukan penelitian yang lebih mendalam dan usaha dalam mencari makna tersebut, ayat *mutashâbihât* memiliki makna yang kurang jelas dikarenakan ayat tersebut memiliki penjelasan makna yang terlalu umum atau banyaknya pengertian terkait ayat tersebut.[29]

Manna' Khalil Qaththan berpendapat tentang makna ayat *mutashâbihât* scara etimologi dan terminologi, menurut beliau makna *mutashâbihât* secara etimologi adalah sebuah kata dari bahasa Arab yang berasal dari kata *tashâbuh* yang dapat dipahami secara bahasa sebaagai kesamaan dan kserupaan, di mana kesamaan dan keserupaan tersebut membawa kepada kesamaan terhadap dua hal. *Tashâbaha, ishtabaha* memiliki kesamaan dengan *ashbaha* yang braarti mirip, serupa dan sama antara satu dengan yang lain sehingga menjadi tercampur atau kabur. Sedangkan secara terminologi beliau berpendapat bahwa ayat-ayat *mutashâbihât* adalah salah satu jenis ayat yang masih belum jelas maksudnya dan masih memiliki banyak kemungkinan dalam penakwilannya, atau ayat-ayat *mutashâbihât* juga berarti sebuah ayat yang maknanya masih tersembunyi dan memerlukan keterangan tertentu dalam upaya mengungkap maknanya ataupun maknanya hanya Allah SWT saja yang mengetahui.[30]

Terdapat pemaknaan lain terkait ayat-ayat *mutashâbihât* yang diungkapkan oleh Al-jurjani, beliau menyebutkan bahwa ayat-ayat *mutashâbihât* adalah suatu redaksi ayat yang memiliki kesamaran dalam lafal-lafalnya sehingga tidak ada cara yang memungkinkan untuk memahaminya, sebagaimana huruf-huruf yang terdapat

[28] Tamamul Fikri, Konstruksi Ayat-ayat Mutashâbihât Al-Alfâzh Dalam Al-Qur'an, *tesis* pada Universitas PTIQ Jakarta, h. 26.

[29] Shihabuddin Sayyid Muhammad Al-Alusy, *Rûhu Al-Ma'âniy,* Jilid 2, (Lebanon: Dâr Al-Fikr, cet. 1, 2023 M), h. 99.

[30] Manna' Al-Qaththan, *Mabâhith Fî 'Ulûmi Al-Qur'ân*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1995 M), h. 205.

pada permulaan surat yang biasa disebut dengan huruf-huruf *muqhatha'ah*.[31] Pendapat lain juga menyebutkan bahwa ayat-ayat *mutashâbihât* adalah sebuah lafal yang memiliki makna tidak jelas dan tidak akan menemukan dalil yang kuat unuk memastikan makna dari ayat-ayat tersebut.[32]

Quraish Shihab memberikan penjelasan terkait pemahaman ayat *mutashâbihât*, beliau menyebutkannya dalam 8 point sebagai berikut:[33]

1. Ayat-ayat yang terdapat kitab suci AL-Qur'an yang maknanya hanya Allah SWT saja yang mengetahuinya, sebagaimana yang tercantum dalam QS. Al-Naml ayat 82. Allah SWT berfirman:

اِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ اَخْرَجْنَا لَهُمْ دَاۤبَّةً مِّنَ الْاَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ اَنَّ النَّاسَ كَانُوْا بِاٰيٰتِنَا لَا يُوْقِنُوْنَ ع

*Dan apabila perkataan (ketentuan masa kehancuran alam) telah berlaku atas mereka, Kami keluarkan makhluk bergerak yang bernyawa dari bumi yang akan mengatakan kepada mereka bahwa manusia dahulu tidak yakin kepada ayat-ayat Kami.* (QS. Al-Naml [27]:82).

2. Ayat-ayat Al-Qur'an yang membutuhkan penjelasan yang lain agar dapat dipahami.
3. Ayat-ayat Al-Qur'an yang memungkinkan terkandung banyak makna di dalamnya.
4. Ayat Al-Qur'an yang batal hukumnya untuk diamalkan, karena status ayat tersebut telah di*mansukh*-Kan.
5. Ayat yang maknanya tidak diketahui manusia dan diserahkan kepada Allah SAW, serta wajib diimani bagi seluruh umat Islam.
6. Ayat Al-Qur'an yang terkandung di dalamnya kisah-kisah, seperti kisah para Nabi terdahulu.
7. Huruf-huruf Hijaiyah yang terdapat pada awal ayat di beberapa surat dalam Al-Qur'an.
8. Dari ketujuh definisi yang telah Penulis sebutkan memiliki beberapa kelemahan, sehingga pada akhirnyaa beliau menyimpulkan bahwa ayat-ayat *mutashâbihât* adalah sejenis ayat yang maknanya masih samar sedangkan ayat *muhkammât* adalah yang sudah jelas dan pasti maknanya.

Sebagaimana yang telah Penulis sebutkan sebelumnya bahwa Al-Qur'an tidak akan terlepas dengan ayat-ayat *muhkâmât* dan ayat-ayat *mutashâbihât*. Dalam membedakan keduanya Al-Shuyuthi memberikan beberapa point terkait perbedaan

[31] Muhammad bin Ali Al-Jurjani, *Al-Ta'rifât*, (Berut: Dâr Al-Kutub Al-Arabbi, 1405 H), h. 253.

[32] Shubhi Al-Shalih, *Mabâhith Fî 'Ulûmi Al-Qur'ân*, …, h. 281.

[33] M Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir:Syarat, Keetentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui Dalam Meemahami Ayat-ayat Al-Quran*, (Ciputat: Lentera Hati, 2013 M), h. 212.

antara ayat-ayat *muhkâmât* dan ayat-ayat *mutashâbihât* yang tertera dalam kitab Al-Itqan. Beliau berpendapat sebagai berikut:[34]

1. *muhkâm* adalah ayat-ayat yang jelas yang bisa diketahui maknanya baik dengan menggunakan dalil yang jelas maupun dalil yang samar, ayat-ayat *mutashâbihât* adalah salah satu jenis ayat Al-Qur'an yang maknanya hanya diketahui Allah SWT seperti makna dari huruf-huruf *muqotho'ah*, kisah turunnya Dajjal, terkait Hari Kiamat dan hal-hal ghaib lainnya yang hanya diketahui Allah SWT .
2. Ayat-ayat *mutashâbihât* adalah yang memiliki makna samar dan tidak jelas sedangkan ayat-ayat *muhkâmât* adalah ayat yang jelas maknanya.
3. ayat-ayat *muhkâmât* adalah ayat yang hanya meemiliki makna satu dan tidak mungkin untuk di*ta'wil*-Kan kepada makna yang lain. Sedangkan ayat-ayat *mutashâbihât* memerlukan kaidah penakwilan ayat karena ayat tersebut memiliki makna yang beragam serta mengandung banyak pengertian.
4. Ayat-ayat *mutashâbihât* adalah jenis ayat yang di luar akal pikiran manusia dan ayat tersebut tidak dapat dijangkau oleh akal manusia karena maknanya hanya Allah SWT saja yang mengetahui. Sedangkan ayat-ayat *muhkâmât* adalah jenis ayat yang mampu dijangkau oleh akal manusia.
5. Ayat-ayat *mutashâbihât* memerlukan penjelasan yang sangat mendalam untuk memahami jenis ayat tersebut. Sedangkan ayat-ayat *muhkâmât* tidak memerlukan penjelasan yang meendalam untuk memperoleh makna dari ayat tersebut.
6. Ayat-ayat *mutashâbihât* memiliki makna di luar makna zhahir dari ayat tersebut dengaan kata lain ayat tersebut memiliki makna diluar makna lahirianya. Sedangkan ayat-ayat *muhkâmât* memiliki makna yang sesuai dengan makna zahiriah dari ayat tersebut.
7. Ayat-ayat *muhkâmât* adalah jenis ayat yang memiliki makna *al-amr* yaitu perintah atau suruhan, selain itu juga terdapat makna *al-nahyu* yakni larangan untuk menjauhi suatu perbuatann tersebut, ayat-ayat *muhkâmât* juga menjelaskan terkait hal-hal yang diharamkan Allah SWT dan dihalalkan oleh-Nya. Ayat-ayat *mutashâbihât* tidak menjelaskan teerkait hal tersebut karena ayat *mutashâbihât* memiliki makna yang tidak jelas.

Beberapa ulama tafsir terdahulu juga memberikan pemaknaan terkait perbedaan antara *muhkâm* dan *mutashâbihât* yang dikutib dari kitab *'ulûmu al-qur'ân ''inda al-mufassirîn*, di antaranya[35]:

1. Al-'Ayâshi.

Terdapat 2 riwayat terkait *muhkâm* dan *mutashâbihât*: *pertama*, Dari Abi Muhammad Al-Hamdani, dari *rajul*, dari Abi Abdillah dia berkata: "Aku bertanya kepadanya tentang beberapa hal yaitu terkait *Al-nâsikh, Al-Mansûkh, Muhkâm* , dan *Mutashâbih*?", kemudian dia berkata: "*Al-nâsikh* adalah sesuatu yang tetap, sedangkan *Al-Mansûkh* sesuatu yang telah berlalu, *Muhkâm* adalah sesuatu yang

[34] Jalâl AL-Dîn Al-Shuyûthi, *Al-Itqhan Fî 'Ulûmi Al-Qur'ân*, (Mesir: Dâr Al-Salâm, 2008 M), h. 531-532.

[35] Maarkaz Al-Thaqafah Wa Al-Ma'arif Al-Qur'aniyah, *'Ulûmu Al-qur'ân 'Inda Al-Mufassirîn*, Jilid 3, (t.kota: Mu'assasah Maktabah Bustân Kutub, 1428 H), h. 11-14.

diamalkan, *Mutashâbih* sesuatu yang menyerupai satu diantara yang lainnnya". *Kdua,* Dari Abi Bashir berkata: aku mendengar Aba 'Abdillah berkata: " sesungguhnya dalam Al-Qur'an terdapat ayat-ayat yang menjelaskan tentang kejadian pada zaman dahulu, pada masa yang akan datang dan masa yang sedang berlangsung, sesungguhnya *Muhkâm* adalah suatu ayat yang kita imani, amalkan serta beragama dengannya, sedangkan *Mutashâbih* ayat-ayat yang hanya diimani dan tidak perlu mengamalkannnya".

2. Al-Thusiy.

Al-Thusiy memberikan perbedaan dalam memaknai *muhkâm* dan *Mutashâbih*, dalam memberikan penjelasan terkait *Mutashâbih*, beliau berpendapat bahwa ayat-ayat *Mutashâbih* tidak dapat diketahui maksud dari ayat-ayat tersebut secara zahirnya akan tetapi memerlukan dalil lain agar ayat tersebut dapat dipahami denggan jelas, karena ayat-ayat *Mutashâbih* mengandung beberapa perkara yang sangat banyak dan tidak mungkin makna dari ayat *Mutashâbih* tersebut hanya mengandung satu makna saja. Kemudian dalam pembahasan terkait *muhkâm* itu suatu ayat yang disebutkan dalam Al-Qur'an dan sudah jelas maknanya tanpa harus mempertimbangkan makna linguistignya karena dapat dipahami secara langsung maknanya dan tidak memerlukan pendekatan takwil dalam memaknai ayat tersebut.

Al-thusiy mmberikan beberapa contoh ayat Al-Qur'an terkait *muhkâm* dan *Mutashâbih*:

a. Contoh ayat *Mutashâbih* menurut Al-imam Al-Thusi.

1) QS. AL-Zumar ayat 56.

يٰحَسْرَتٰى عَلٰى مَا فَرَّطْتُّ فِيْ جَنْۢبِ اللّٰهِ

*Alangkah besar penyesalanku atas kelalaianku dalam (menunaikan kewajiban) terhadap Allah.* (QS. AL-Zumar [39]:56).

2) QS. Al-Zumar ayat 67.

... وَالسَّمٰوٰتُ مَطْوِيّٰتٌۢ بِيَمِيْنِهٖۗ ...

*...langit digulung dengan tangan kanannya...*(QS. Al-Zumar [39]: 67).

3) QS. Al-Qamar ayat 14.

تَجْرِيْ بِاَعْيُنِنَاۚ...

*yang berlayar dengan pemeliharaan (pengawasan) Kami....* (QS. Al-Qalam [68]:14)

b. Contoh ayat *muhkâm* menurut Al-Thusi.

1) QS. Al-Baqarah ayat 286.

لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَاۗ...

*Allah SWT tidak membebani seseorang, kecuali menurut kesanggupannya...* (QS. Al-Baqarah [2]:286).

2) QS. Al-An'am ayat 151.

... وَلَا تَقْتُلُوْٓا اَوْلَادَكُمْ مِّنْ اِمْلَاقٍۗ...

*...anganlah membunuh anak-anakmu karena miskin...*(QS. Al-An'am [6]:151).

3) QS. Al-Dhariyat ayat 56.

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ

*Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan agar mereka beribadah kepada-Ku* . (QS. Al-Dhariyat [51]:56).

Pennulis juga menemukan makna dari *mutashâbihât* yang terdapat pada kitab *Mushthalahât 'Ulûmu Al-Qur'ân* yang dikarang oleh Mahmud Halim, beliau berpendapat bahwa *mutashâbihât* adalah sebuah ayat yang terdapat dalam Al-Qur'an yang maknanya masih tersembunyi, di mana dalam upaya menggali makna dari ayat tersebut tidak dapat ditemukan dalam *nash-nash* lainnya dan tidak ada cara lain dalam upaya memperoleh makna dari ayat tersebut karena pada hakikatnya hanaya Allah SWT saja yang mengetauinya. Beliau juga berpendapat dengan mengutip perkataan dari Ibn Abbas bahwa yang dimaksud dengan ayat-ayat *mutashâbihât* adalah *hurûfu al-muqaththa'ah* yaitu hururf-huruf yang terdapat pada awal surat, seperti *alif lâm mîm, thâha, alif lâm râ, 'ain sîn qâf* dan huruf lainnya yang bisa ditemukan di beberapa awal surat dalam Al-Qur'an, meskipun tidak semua surat dalam Al-Qur'an yang diawali dengan huruf-huruf ersebut.[36]

**B. *Mutashâbihât Al-Ma'na* dan *Al-Al-fazh*.**

Dalam pengertian-pengertian terkait ayat-ayat *mutashâbihât* yang telah Penulis sebutkan, terdapat dua perbedaan tentang pengertian *mutashâbihât*, dengan demikian ulama-ulama *'ulûmul qur'an* membagi pembahasan tentang ayat-ayat *mutashâbihât* kepada dua jenis, *pertama* ayat-ayat *mutashâbihât al-ma'nâ* dan ayat-ayat *mutashâbihât al-alfâz*.

1. Ayat-ayat *mutashâbihât al-lafzhi*.

Dalam sub pembahasan terkait ayat-ayat *mutashâbihât al-lafzhi* ini, pengkajian ayat-ayat Al-Qur'an bukan hanya kajian terkait makna dari suatu ayat dalam Al-Qur'an melainkan terkait kesamaan terhadap susunan kata yang ada dalam Al-Qur'an, dengan demikian yang dimaksud dengan *mutashâbihât* pada sub bab ini adalah *mutashâbihât* yang memiliki arti serupa atau mirip, bukan *mutashâbihât* yang memiliki makna samar, sebagaimana yang telah penulis sebutkan sebelumnya bahwa para ulama memiliki ragam pendapat terkait makna *mutashâbihât* dari segi bahasa. Di antara ayat-ayat Al-Qur'an yang mencakup makna *mutashâbihât* dari segi kesamaran terhadap makna yang terdapat pada Surat Al-baqarah ayat 25:[37]

...وَاُتُوْا بِهٖ مُتَشَابِهًاۗ...

*... Mereka telah diberi (buah-buahan) yang serupa...*(QS. Al-Baqarah [2]:25)

[36] Mahmud Halim, *Mushthalahât 'Ulûmu Al-Qur'ân,* jilid 3, (Al-Manshurah: Dâr Al-Wafâ 2006 M), h. 270.

[37] Tamamul Fikri, ...., h. 28

Untuk memperkuat pemahaman terhadap *mutashâbihât al-lafzhi* dan memperjelas terkait perbedaannya dengan *Mutashâbihât al-ma'nâ*, Penulis mengutip beberapa pendapat ulama terkait makna ayat-ayat *mutashâbihât al-alfi*.

فَإِنَّ هَذَا كِتَابٌ أُذْكِرَ فِيهِ الآيَاتُ الْمُتَشَابِهَاتُ الَّتِي تَكَرَّرَتْ فِي الْقُرْآنِ وَالْفَاظُهَا مُتَّفِقَةٌ وَلكِنْ وَقَعَ فِي بَعْضِهَا زِيَادَةً أَوْ نُقْصَانِ أَوْ تَقْدِيمُ أَوْ تَأْخِيرُ أَوْ إِبْدَالُ حَرْف مَكَانَ حَرْفٍ أَوْ غَيْرُ ذَلِكَ مِمَّا يُوجِبُ اخْتِلافاً بَيْنَ الْآيَتَيْنِ أَوْ الآيَاتِ الَّتِي تَكْرَرَتْ مِنْ غَيْرِ زِيَادَةٍ وَلَا نُقْصَانٍ

Pendapaat tersebut terdapat dalam kitab *Al-Burhân Fî Mutasyâbih Al-Qur"ân* yang memiliki arti " *Ini adalah buku yang menyebutkan ayat-ayat yang serupa yang terulang dalam Al-Qur'an, dan kata-katanya sejalan, tetapi terdapat beberapa perbedaan seperti penambahan, pengurangan, pengaturan ulang, penundaan, atau penggantian huruf yang dapat menyebabkan perbedaan antara dua ayat atau ayat yang berulang tanpa adanya tambahan atau pengurangan*".[38]

Dalam kitab lain ditemukan pemaparan lain yang berkaitan dengan *mutashâbihât al-lafzhi*, Al-Baqa berpendapat bahwa yang dimaksud dengan *mutashâbihât al-lafzhi* adalah ada satu tema yang diungkapkan dalam berbagai kalimat yang berbeda, dengan variasi dalam penempatan kata atau frasa, penambahan dan pengabaian, penyebutan dengan rinci atau secara umum, menggunakan kata-kata jamak atau tunggal, penggabungan atau pemisahan suara, serta penggantian huruf dengan huruf lain.[39]

Dalam pembahasan ayat-ayat *mutashâbihât al-alfâzh* Penulis akan memberikan tiga contoh ayat dalam Al-Qur'an yang memiliki kesamaan dalam kaliat tersebut, sebagaimana firman Allah SWT pada Surat Al-Baqarah ayat 144, 149 dan ayat 150.

Ketiga ayat tersebut memiliki esensi yang serupa, yakni mengenai perubahan arah kiblat dari Baitul Maqdis ke Ka'bah serta penetapan Ka'bah sebagai kiblat umat Islam hingga Hari Kiamat. Saat Rasulullah SAW hijrah ke Medinah, beliau merasa tidak nyaman saat melaksanakan shalat karena menghadap Baitul Maqdis, yang berarti membelakangi Ka'bah. Kehawatiran ini mendorong harapan beliau terhadap turunnya wahyu yang memerintahkan perubahan kiblat, sehingga beliau sering menengadahkan kepala ke langit dalam pengharapannya.

قد نرى تقلب وجهك في السماء...

Ayat ini menggambarkan harapan dan kegelisahan Rasulullah SAW sebelum akhirnya turunnya wahyu yang *memerintahkan* perubahan tersebut.

Penting untuk dicatat bahwa masa menunggu perubahan arah kiblat ke Ka'bah memakan waktu cukup lama, sekitar 16 atau 17 bulan. Selama periode

[38] Muhammad bin Hamza Al-Karmani, *Al-Burhân Fî Mutasyâbih Al-Qur"ân*, (Kairo: Dar al-Wafa, 1418 H), h. 97-98.

[39] Abu Al-Baqa, *Al-Kulliyât*, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1412 H), h. 845.

tersebut, Rasulullah SWT dan umat Islam menghadapi ejekan dari orang-orang Yahudi yang senang melihat umat Islam berkiblat ke Baitul Maqdis. Turunnya wahyu yang memerintahkan perubahan kiblat tidak hanya dihadapi dengan ketidaksetujuan di kalangan umat Islam, tetapi juga membuat Rasulullah SAW dianggap tidak konsisten oleh orang-orang Yahudi.

Pada ketiga ayat di atas, terdapat pengulangan "*fawalli wajhaka shaṯra al-masjidi al-harâmi*" yang artinya "*maka hadapkanlah wajahmu ke arah Masjidil Haram*". Terkait dengan pengulangan ini, Ahmad Husnul Hakim berpendapat bahwa terdapat beberapa kemungkinan makna dari kata tersebut:

Kemungkinan *pertama*, bahwa ketiga ayat tersebut memiliki penunjukan yang berbeda. Ayat pertama ditujukan kepada mereka yang shalat di dalam Masjidil Haram. Ayat kedua ditujukan kepada mereka yang shalat di luar Masjidil Haram, namun masih berada di Mekkah. Ayat ketiga ditujukan kepada mereka yang berada di luar Mekkah. Pengulangan ini mungkin bertujuan untuk menyamakan redaksi dan menghindari anggapan bahwa yang tinggal dekat Masjidil Haram dianggap lebih mulia.

Kemungkinan *kedua*, bahwa pengulangan tersebut memiliki tujuan lain. Pertama, untuk menegaskan bahwa Ahli Kitab sebenarnya mengetahui kebenaran tentang Muhammad sebagai Rasul terakhir dan pengalihan kiblat ke Ka'bah sebagai kiblat baru umat Islam. Hal ini telah dijelaskan dalam Kitab Taurat dan Injil. Kedua, untuk menunjukkan bahwa kebenaran perubahan arah kiblat ini dilakukan oleh Allah SWT sendiri, dan kesaksian Allah SWT tidak berbeda dengan pengetahuan Ahli Kitab tentang hal tersebut. Ketiga, untuk menjadikan hal ini sebagai hujjah bagi kaum muslimin.

Kemungkinan *ketiga*, pengulangan tersebut dapat digunakan untuk menepis dugaan bahwa perubahan arah kiblat ke Ka'bah dilakukan oleh Allah SWT hanya untuk menyenangkan hati Rasulullah. Dugaan ini dianggap tidak benar, dan pengalihan arah kiblat tersebut memiliki alasan yang lebih mendalam. Ayat yang dimaksud adalah: " *fawalli wajhaka shaṯra al-masjidi al-harâmi* ".[40]

2. Ayat-ayat *mutashâbihât al-ma'nâ*.

Terkait *Mutashâbihât al-ma'nâ* para ulama seperti Manna' AL-Qaththân, Al-Thusiy, Shubhi Al-Shalih, Quraish Shihab dan ulama lainnya yang berpendapat bahwa makna *Mutashâbihât* adalah ayat Al-Qur'an yang memiliki kesamaran dalam makna yang terkandung dalam ayat tersebut dan menjadi lawan dari ayat-ayat *muḥkammât* yang memiliki makna sangat jelas dan mudah dipahami artinya, pendapat tersebut didasarkan pada pemahaman terkait firman Allah SWT pada Surat Ali Imran ayat 7, Surat Al-Zumar ayat 23, Surat Hud ayat 1.

Berikut beberapa kelompok dari ayat-ayat *mutash6abihâ al-ma'na* yang dapat ditemukan dalam Al-Qur'an:

a. *Fawâtiḥu al-suwâr*.

Salah satu contoh konkret adalah penggunaan huruf-huruf misterius seperti "*Alif Lâm Mîm*" yang muncul di awal beberapa surat dalam Al-Qur'an. Arti sejati dari huruf-huruf ini tidak dapat dipahami dengan pasti karena hanya Allah SWT

[40] Ahmad Husnul Hakim, *Mutashabih Al-Qur'an Meenyingkap Rahasia Dibalik tata Letak yang Berbeda*, ( Jakarta: ELSIQ Tabarakarrahman, 2021 M), h. 210.

yang mengetahui maknanya dan lebih menyerahkan maknanya kepada Allah SWT dan huruf-huruf tersebut merupakan salah satu rahasia dari Al-Qur'an dan hal ini termasuk dalam kategori ayat-ayat dengan makna yang tidak dapat dipahami sepenuhnya[41],

Peulis menemukan bebeerapa perbedaan tekait penafsiran huruf-huruf *muqath'ah* terutama yang terdapat pada kitab tafsir *Marah Labid* karya Nawawi Al-Bantani, beliau melakukan penafsiran terkait ayat-ayat *mutashâbihât* tentang *fawâtihus suwâr* hususnya pada surat Maryam ayat yang pertama yang berbunyi *kâf hâ yâ 'aîn sâd* pada kitab tafsir *Maraah Labîd likashfi Ma'na AL-Qur'an Al-Majîd* dijelaskan bahwa ayat tersebut merupakan bagian dari *mutashâbihât* yang hanya Allah SWT memiliki kelimuannya terkait makna dari ayat tersebut, Beliau juga menyebutkan pendapat dengan mencantumkan kata *qîla* dalam tafsirnya dan memberikan penafsiran terkait makna dari huruf-huruf *muqhatha'ah* tersebut, Nawawi berkata yang dimaksud dengan *kâf* merupakan *kâfin li khalqihi* yaitu Allah SWT mencakup kepada seluruh makhluk-Nya, *hâ* merupakan *hâdin li'ibâdihi* yaitu maha memberikan petunjuk kepada hamba-hamba-Nya, *yâ* merupakan *yaduhu fawqa aydîhim*, *aîn* berupa *'âlimun bi amrihim* yaitu Yang Maha Mengetahui atas segala perkara, *sâd* merupakan *sâdiqun li wa'dih* Yang Maha Benar dan menepati segla janji-janji-Nya, Nawawi juga menybutkan pendapat ulama bahwa di antara merekaa ada yang berpendapat bahwa *kâf hâ yâ 'aîn sâd* merupakan nama dari surat ini yag pada umumnya di kenal dengan Surat Maryam..[42].

b. Isyarat-isyarat ke Alam Gaib

Al-Qur'an terkadang berbicara tentang hal-hal yang terkait dengan alam gaib, seperti peristiwa-peristiwa Kiamat atau urusan-urusan akhirat yang tidak dapat dijelaskan secara rinci, karena pada hakikatya yang mengetahui terkait ayat-ayat tersebut haya Allah SWT, hal tersebut telah dijelaskan Allah SWT dalam firman-Nya:

وَعِنْدَه مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ اِلَّا هُوَۗ...

*Kunci-kunci semua yang gaib ada padanya; tidak ada yang mengetahuinya selain Dia*…(QS. Al-Maidah [5]:59)[43]

Al-Tha'labi memberikan tafsiran dalam ayat ini, beliau berpendapat bahwa hanya Allah SWT yang memiliki perbendaharaan yang ada di langit dan di bumi dan pengetahuan tentang terjadinya Hari Kiamat, bahkaan Allah SWT mengetahui segala sesuatu yang terdapat di dalam rahim manusia, terkait takdir mereka di masa yang akan datang nanti, bahkan setiap manusia tidak mengetahui apapun yang akan terjadi pada dirinya dihari esok tetapi Allah SWT Maha Mengetahui apa yang akan terjadi pada hamba-hamba-Nya dan makhluk-makhlukn-Nya pada esok hari, begitu

[41]Abu Muhammad Al-Husayn ibn Mas'ud Al-Baghawi, " *Ma'alim At-Tanzil Fi Tafsir Al-Qur'an ",* Jilid 1, (Dar Tayyiba li-Nashr wal-Tawzi', 1997 M), h. 59.

[42]Muhammad bin Umar Nawaî Al-Jawi, *Maraah Labîd likashfi mana AL-Qur'an Al-Majîd*, Juz 2, (Berut: Daar Al-Kutu Al-'alamiyyah), h.2.

[43]Muhammad Anwar Firdausi, "Membincang Ayat-Ayat Muhkam dan Mutasyabih", dalam jurnal *Ulul Albab,* (Malang: Uin Maulana Malik Ibrahim, 2015 M), vol. 16. no. 1, h. 84.

juga dengan kematian yang akan menimpa setiap manusia, tidak akan ada satupun manusia yang mampu mengetahui kapan dia diambil nyawanya oleh malaikat Izrail dan tidak akan mengetahui dimana dia akan dicabut nyawanya, dan masih banyak lagi peengetahuan-pengetahuan Allah SWT yang tidak dapat dijangkau oleh akal dan fikiran manusia. Beliau juga mengutip firman Allah SWT :

إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

" *Sesungguhnya Allah, hanya pada sisinya-lah pengetahuan tentang hari kiamat. Dia-lah yang menurunkan hujan, dan mengetahui apa yang ada dalam rahim. Dan tiada seorang pun yang mengetahui apa yang akan diusahakannya besok. Dan tiada seorang pun yang mengetahui di bumi mana dia akan mati. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal*." (QS. Al-Nahl [16]:128).

c. Ayat-ayat tentang Mukjizat Nabi.

Terdapat beberapa ayat yang membahas tentang mukjizat yang diberikan kepada para Nabi, seperti peristiwa-peristiwa yang terjadi selama kehidupan para Nabi. Seepeerti, *mu'jizat* Nabi Yusuf AS., Nabi Musa AS.. Maka kumpulan ayat-ayat tersebut termasuk dalam kategori ayat-ayat *mutashâbihât*. Salah satu *mu'jizat* terbesaar yang Allah SWT turunkan kepada Nabi Muhammad SAW adalah AL-Qur'an, sebagaimana dalil umum yang telah Penulis sebutkan sebelumnya yaitu pada surat Ali-Imran ayat 7 yang menjelaskan bahwa Allah SWT hanya menurunkan Al-Qur'an kepada Nabi Muhammad SAW, hal ini dapat dipahami dari firman Allah SWT

هُوَ الَّذِيٓ اَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتٰبَ...

*Dia-lah yang menurunkan kitab (Al-Qur'an) kepadamu…* (QS. Ali Imran [3]:7).

d. Sifat-sifat Allah SWT yang Antropomorfis

Antropomorfis dalam kamus Besar bahasa Indonesia (KBBI) memiliki makna bahwa penyamaan ciri yang terdapat pada diri manusia kepada tumbuhan, binatang atau benda-benda mati lainnya, Penulis juga menemukan terkait definisi makna Antropomorfis yang sedikit berbeda yang terdapat pada *oxford dictionary* yaitu *the practice of treating gods, animals or objects as if they had human qualities* (suatu upaya menyamakan Tuhan, binatang atau objek lainnya sebagaimana sifat-sifat yang ada pada manusia).[44] Penulis lebih cenderung terhadap pendapat terkait makna Antropomorfis yang terdapat pada KBBI, bahwa makna tersebut hanya berlaku kepada manusia saja tidak kepada zat Yang Maha Esa yaitu Allah SWT , dapat dipahami bahwa pada pengertian tersebut hanya membahas terkait menyamakan sifat dan jenis manusia kepada sifat dan jenis selain manusia dalam hal

[44] "anthropomorphism noun - Definition, pictures, pronunciation and usage notes | Oxford Advanced Learner's Dictionary at OxfordLearnersDictionaries.com," diakses 17 Mei 2021,https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/anthropomorphism?q=anthr,pomorphism. Diakses pada Selasa 23 januari 2024 pukul 13:29 Wib.

ini berbentuk benda mati, pepohonan, maupun binatang, sedangkan pada makna yang Penulis temukan dalam *oxford dictionary* bahwa makna Antropomorfis tersebut dapat merendahkan keagungan Allah SWT, karena makna tersebut secara langsung menyamakan Tuhan dengan makhluk-makhluk-Nya dalam hal ini manusia, hewan, benda mati dan hal lain yang dicipttakan oleh Tuhan Yang Maha Esa.

Dalam hal ini kata Antropomorfisme dalam Bahasa Arab dapat digunakan dengan dua istilah, yaitu *tashbîh* dan *tamthîl*, pendapat tersebut diungkapkap oleh Ibn Al-jauzi, beliau berpendapat dalam penggunaan kedua istilah tersebut, yaitu kata *tashbîh* dan *tamthîl* merupakan sebuah upaya untuk membandingkan atau menyamakan antara Tuhan dan Makhluk.[45] Pada dasarnya makna *tashbîh* dan *tamthîl* memiliki perbedaan, sebagaimana yang telah Penulis sebutkan sebelumnyaa bahwa kata *tashbîh* bisa juga dimmaknai dengan *al-mithlu*, hal tersebut juga diperuat oleh fairuz Zabadi yang beliau kemukakan dalam karyanya yaitu sebuah kamus yang bernama *Qâmûs Al-muhîth*.[46] Meskipun secara arti dalam Bahasa Indonesia kata tersebut memiliki arti yang sama, akan tetapi dalam konteks Al-Qur'an tentu memiliki kemungkinan berbeda dalam pemaknaannya, hal tersebut diungkapkan oleh pakar tafsir Indonesia saat ini M. Quraish Shihab[47],

Penulis menemukan dalam kitab *Mufradât Li Al-Alfâzh Al-Qur'an* yang ditulis oleh Al-raghib Al-Ishfahani, beliau menjelaskan bahwa dalam bahasa arab terdapaat beberapa kata yang dapat digunakan untuk mendefinisikan keserupaan, berikut kata-kata dalam bahasa Arab yang mendefinisikan keserupaan beserta dengan fungsinya:

1) *Al-Nid*:

Sebuah kata yang digunakan untuk mengungkap sesuatu yang serupa dari segi *jawahir*-Nya saja, atau bisa disebut dari segi intinya.[48] kata tersebut dapat diidentifikasi pada ayat 22 dalam Surah Al-Baqarah. Allah SWT berfirman:

الَّذِيْ جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا وَّالسَّمَاۤءَ بِنَاۤءً وَّاَنْزَلَ مِنَ السَّمَاۤءِ مَاۤءً فَاَخْرَجَ بِهٖ مِنَ الثَّمَرٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۚ فَلَا تَجْعَلُوْا لِلّٰهِ اَنْدَادًا وَّاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ

*(Dialah) yang menjadikan bumi sebagai hamparan bagimu dan langit sebagai atap, dan Dialah yang menurunkan air (hujan) dari langit, lalu Dia hasilkan dengan (hujan) itu buah-buahan sebagai rizki untukmu.* (QS. Al-Baqarah [2]:22).

2) *Al-Shibh*:

---

[45] Abdurrahmān Ibn Jauzī, *Kitāb Akhbār Al-Ṣifāt*, (Leiden: Brill, 2002 M), h. 3.

[46] Majduddîn Al-Fairûz Âbâdî, *Al-Qâmûs Al-muhîth*, (Beirut: Muassisah al-Risālah, 2005 M), h. 1247.

[47] M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan Yang Patut Anda Ketahui Dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur'an: Dilengkapi Penjelasan Kritis Tentang Hermeneutika Dalam Penafsiran Al-Qur'an*, Cetakan ke-3 (Tangerang: Lentera Hati, 2015 M), h. 119–120.

[48] Al-Raghīb Al-Aṣfahānī, *Mufradāt Al-Fāẓ Al-Qur'ān*, (Damaskus: Dar Al-Qalam, 2009 M), h. 796

Sebuah kata yang memiliki makna serupa, tapi biasa digunakan untuk mengungkapkan keserupaan dalam segi cara, kondisi, gaya ataupun kualitas, seperti serupa dalam segi warna dan rasa, dan serupa dalam keadilan serta kezhaliman.[49] Dalam pembahasan sebelumnya, Penulis telah mengemukakan beberapa contoh penggunaan kata *al-shibhu* dalam Al-Qur'an, dengan tujuan menghindari repetisi yang berlebihan dan menjadikan pembahasan lebih akademis.

3) *Al-Musâwi*:

*Al-Musâwi* merupakan kata yang bermakna serupa dalam konteks kuantitas dari sesuatu, seperti serupa ukurannya, timbangannya, beratnya dan lain-lain.[50] Kata tersebut terdapat dalam penghujung Surat Thaha yaitu pada ayat 135. Allah SWT berfirman:

قُلْ كُلٌّ مُّتَرَبِّصٌ فَتَرَبَّصُوْاۚ فَسَتَعْلَمُوْنَ مَنْ اَصْحٰبُ الصِّرَاطِ السَّوِيِّ وَمَنِ اهْتَدٰى

*Katakanlah (Muhammad), "Masing-masing (kita) menanti, maka nantikanlah olehmu! Dan kelak kamu akan mengetahui, siapa yang menempuh jalan yang lurus, dan siapa yang telah mendapat petunjuk."* (QS. Thaha [20]:135)

4) *Al-Shakl*:

*Al-Shakl* merupakan kata yang digunakan untuk menyatakan keserupaan dari segi kemampuan sesuatu, misalkan terdapat suatu benda yang sama dalam ukuran, warna maupun bentuk, tapi memiliki kemampuan yang berbeda satusama lain.[51] Kata tersebut dapat ditemukan dala Surat Shad ayat 54

وَّاٰخَرُ مِنْ شَكْلِهٖٓ اَزْوَاجٌ

*dan berbagai macam (azab) yang lain yang serupa itu.* (QS. Shad [38]:58).

5) *AL-Mithl:*

Kata *Al-Mithl* merupakan sejenis kata yang digunakan uttuk menyatakan keserupaan dari berbagai macam sifat secara keseluruhan, berbeda dengan kata-kata yang disebutkan sebelumnya, kata *al-mithl* mengandung semua aspek tersebut.[52] Penulis akan memberikan salah satuu contoh peggunakan kata *Al-Mithl* dalam Al-Qur'an. Allah SWT berfirman:

مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِى اسْتَوْقَدَ نَارًاۚ فَلَمَّآ اَضَآءَتْ مَا حَوْلَهٗ ذَهَبَ اللّٰهُ بِنُوْرِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِيْ ظُلُمٰتٍ لَّا يُبْصِرُوْنَ

*Perumpamaan mereka seperti orang-orang yang menyalakan api, setelah menerangi sekelilingnya, Allah melenyapkan cahaya (yang menyinari) mereka dan membiarkan mereka dalam kegelapan, tidak dapat melihat*. (QS. Al-Baqarah [2]:17).

---

[49] Al-Raghīb Al-Aṣfahānī, *Mufradāt Al-Fāẓ Al-Qur'ān* …, h. 443.
[50] Al-Raghīb Al-Aṣfahānī, *Mufradāt Al-Fāẓ Al-Qur'ān* …, h. 439.
[51] Al-Raghīb Al-Aṣfahānī, *Mufradāt Al-Fāẓ Al-Qur'ān* …, h. 463.
[52] Al-Raghīb Al-Aṣfahānī, *Mufradāt Al-Fāẓ Al-Qur'ān* …, h. 796.

Terkait dengan zat-Nya Allah SWT terdapat suatu ayat yang di dalamnya terdapat kata *al-mithl*. Allah SWT berfirman:

فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا ۖ يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ ۚ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

> *(Dia) Pencipta langit dan bumi. Dia menjadikan bagi kamu dari jenis kamu sendiri pasangan-pasangan dan dari jenis binatang ternak pasangan-pasangan (pula), dijadikannya kamu berkembang biak dengan jalan itu. Tidak ada sesuatupun yang serupa dengan Dia, dan Dialah yang Maha Mendengar dan Melihat.* (QS. al-Syūrā [42]: 11).

Sebagaimana yang telah Penulis sebutkan sebelumnya yaitu dalam penggunaan kata *Al-Mithl*, dimana kata tersebut digunakan untuk mengungkapkan keserupaan sesuatu dengan suatu yang lainnya dari segi apapun, baik dari warna, jenis, kekuatan dan lain-lain. Pada ayat tersebut kata al-mithl didahului dngan kata *laysa* yang memiliki fungsi meniadakan sesuatu, kemudian terdapat huruf *domir ha* yang melekat pada kata *mithlun* dengan demikian susunan kata tersebut menjadi sebuah kalimat *laysa kamithlihi shay'un* yang memiliki makna peniadaan fungsi pada kata *al-mithlu* yang melekat pada zat Allah SWT, maka dapat dipahami bahwa Allah SWT tidak memiliki keserupaan dengan-Nya dan tidak ada yang mampu menyamai kebesaran Allah SWT,[53] hal ini juga sesuai dengan pemahaman yang dislampaikan oleh Amr Ibn 'Utsmān al-Makkī dalam kitabnya *Ḥilyah Al-Auliyā'*. Dia menjelaskan konsep tersebut dengan memberikan salah satu ungkapannya: "*Setiap apapun yang terbayang di dalam hati, atau terlintas di akal pikiran baik itu kebaikan, kebesaran, kemuliaan, cahaya, keindahan atau terlintas seorang manusia, maka Allah SWT berbeda dengan itu semua, karena Allah SWT lebih mulia, lebih agung, lebih sempurna dari apa yang dapat dibayangkan manusia".*[54]

Beberapa ayat dalam Al-Qur'an dalam segi bahasa banyak menggambarkan bahwa Allah SWT memiliki keserupaan terhadap makhluk-makhluknya, baik dari perbuatan, sifat maupun bentuk tubuh. Dalam salah satu pembahasan dari ayat-ayat Al-Qur'an yang bersifat antropomorfis adalah pembahasan terkait *tajsim* terhadap Allah SWT. kata *tajsim* berasal dari kata *al-jism*, kata *al-jism* bermakna "anggota badan atau tubuh" pendapat tersebut tercantum dalam kamus *Al-Muḥîth* karya Al-Imam Al-Abadî.[55] Yaitu segala bentuk atau substansi yang memiliki panjang, lebar, masa maupun kedalaaman. M. Quraish Shihab memberikan penjelasan terkait makna *al-jism* dalam Al-Qur'an, beliau berpendapat bahwa kata tersebut terdiri dari tiga huruf, yaitu huruf *ja*, *sin* dan *mim* yang memiliki makna "berkumpulnya

---

[53] Khozinul Alim, "Interpretasi Ayat-Ayat Antropomorfisme (Studi Analitik Komparatif Lintas Aliran)", dalam jurnal *smiotiika*, (t.tp Desember 2021 M), vol. 1. no. 2, h. 81.

[54] Abu Nu'aym Al-Aṣfahan, *Ḥilyah Al-Auliyâ' wa Thabaqât al-Ashfiyâ'*, Vol. 10 (Beirut: Dar Al-Fikr, 1996 M), h. 291.

[55] Majduddîn Al-Fairûz Abâdī, *Al-Qâmûs Al-Muḥîth*, (Beirut: Muassisah Al-Risâlah, 2005 M), h. 1088.

sesuatu"[56], beliau juga memberikan contoh penggunaan kata *al-jism* yang memiliki makna anggota tubuh dalm Al-Qur'an, *pertama* kata tersebut dapat ditemukan dalam Surat Al-Baqarah ayat 247. Allah SWT berfirman:

...قَالَ اِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰىهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهٗۗ بَسْطَةً فِى الْعِلْمِ وَ الْجِسْمِ...ۗ

*... (Nabi) menjawab, "Allah telah memilihnya (menjadi raja) kamu dan memberikan kelebihan ilmu dan fisik...."* (QS. Al-aqarah [2]:247).

Pada ayat tersebut penggunaan kata *al-jism* ditujukan kepada seorang pemimpin, di mana pemimpin tersebut ditunjuk langsung oleh seorang Nabi yang diutus kepada mereka, pemimpin tersebut memiliki tubuh atau badan yang sangat kuat dibandingkan dengan mereka.[57] Sedangkan pada ayat lain juga ditemukan ayat Al-Qur'an yang menggunakan *term al-jism*, tepatnya terdapat pada Surat Al-Munafiqun ayat yang ke-empat. Allah SWT berfirman:

وَاِذَا رَاَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ اَجْسَامُهُمْۗ...

*Dan apabila engkau melihat mereka, tubuh mereka mengagumkanmu....*( QS. al-Munafiqun [63]: 47)

Penggunaan kata *al-jism* pada surat tersebut bersanding dengan *domir hum*, dimana *domir* tersebut kembali kepada orang-orang munafiq, dengan demikian yang dimaksud adalah tubuh atau raga yang dimiliki orang-orang munafiq tersebut.[58]

Dari segala istilah yang terdapat dalam bahasa Arab yang berhubungan dengan konsep keserupaan, Penulis lebih cenderung memilih istilah "*jism*" atau "*tajsîm*" sebagai fokus penelitian. Hal ini dikarenakan pemilihan istilah tersebut memungkinkan penelitian untuk lebih terfokus pada ayat-ayat yang secara spesifik menggambarkan "*jism*" atau "anggota badan" Allah SWT. Oleh karena itu, Penulis tidak merinci secara menyeluruh mengenai keserupaan Allah SWT dengan makhluknya dari segala aspek, melainkan hanya memusatkan perhatian pada satu aspek, yaitu "*jism*". Pendekatan ini memungkinkan Penulis untuk menjalankan analisis yang lebih mendalam terhadap ayat-ayat tertentu yang mencerminkan konsep "*jism*" atau anggota badan Allah SWT. Dengan mengikuti fokus ini, penelitian menjadi lebih terarah dan memiliki kedalaman yang spesifik, sesuai dengan tujuan Penulis untuk menggali makna dari aspek "*jism*" dalam konteks keilahian menurut sudut pandang sektarianisme dalam Islam yang masih eksis di Indonesia.

Beberapa ayat dalam Al-Qur'an menggunakan istilah-istilah seperti "tangan Allah SWT" atau "wajah Allah SWT" untuk menggambarkan sifat-sifat-Nya. Penting untuk memahami bahwa istilah-istilah ini harus diinterpretasikan secara metaforis, karena Allah SWT tidak memiliki sifat fisik seperti manusia. Ayat-ayat semacam ini tergolong dalam jenis ayat *mutashâbihât*, yaitu ayat-ayat yang memiliki makna yang lebih dalam dan memerlukan pemahaman mendalam serta penafsiran khusus. Dalam konteks ini, istilah-istilah tersebut tidak dapat diartikan

[56] Muhammad Quraish Shihab, Ensiklopedia Al-Qur'an: Kajian Kosakata, Vol. 1, (Jakarta: Lentera Hati, 2007 M), h. 397.

[57] Muhammad Quraish Shihab, Ensiklopedia Al-Qur'an, vol. 2…, h. 398.

[58] Muhammad Quraish Shihab, Ensiklopedia Al-Qur'an, vol. 3,…, h. 1085.

secara harfiah, melainkan sebagai simbol atau perumpamaan untuk menyampaikan makna yang lebih abstrak dan mendalam tentang kekuasaan, kebijaksanaan, atau kehadiran Allah SWT. Oleh karena itu, perlu bagi pembaca Al-Qur'an untuk memahami bahwa Allah SWT jauh melebihi keterbatasan dan bentuk fisik yang dimiliki makhluknya, dan ayat-ayat semacam ini mengajak kita untuk merenungkan kebesaran dan kebijaksanaannya dengan akal dan hati yang penuh pengabdian.

Istilah lain dari kata Antroomorfis dalam bahasa Arab adalah *al-tajsim*, kata *tajsim* berasal dari kata *jism*, menurut Al-Fairuz dalam kamusnya yang berjudul *Al-Qamûs Al-Muhîth al-jism* merupakan *Al-Badan wa Al-A'dâ* dalam bahasa Indonesia merupakan Anggota badan atau tubuh.[59] Dapat dipahami bahwa *al-jism* merupakan substansi yang memiliki berat, panjang lebar, kedalaman. Jika melihat dari susunan huruf *al-jism*, kata tersebut memiliki tiga huruf dasar, yaitu *jim sin* dan *mim* yang memiliki makna berkeumpulnya sesuatu hal tersebut tertulis dalam buku karangan Prof. M. Quraish Shihab yang berjudul; Ensiklopedia Al-Qur'an.[60] Dalam Al-Qur'an kata *Al-Jism* memiliki makna yang mengacu pada tubuh dan jasmani, dimana kata tersebut terdapat pada Surat Al-baqarah ayat 247, Allah SWT berfirman:

وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا ۚ قَالُوٓا۟ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ ٱلْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِٱلْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ ٱلْمَالِ ۚ قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُۥ بَسْطَةً فِى ٱلْعِلْمِ وَٱلْجِسْمِ ...

> *Nabi mereka mengatakan kepada mereka: "Sesungguhnya Allah telah mengangkat Thalut menjadi rajamu". Mereka menjawab: "Bagaimana Thalut memerintah kami, padahal kami lebih berhak mengendalikan pemerintahan daripadanya, sedang diapun tidak diberi kekayaan yang cukup banyak?" Nabi (mereka) berkata: "Sesungguhnya Allah telah memilih rajamu dan menganugerahinya ilmu yang luas dan tubuh yang perkasa"....* (QS. Al-Baqarah [2]:247).

Kata *Al-Jism* juga bisa ditemukan pada Surat Al-Munafiqun ayat 4, Allah SWT berfirman:

وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ ...

*Dan apabila engkau melihat mereka, tubuh mereka mengagumkanmu…*( QS. al-Munafiqun [63]:47).

Jika melihat dari susunan ayat yang terdapat dalam kedua surat tersebut, dapat dipahami dalam bahasa Indonesia bahwa makna dari kata *al-jism* adalah suatu badan ataupun tubuh, *al-jism* pada Surat Al-baqarah ayat 247 mengacu pada tubuh yang kuat dan perkasa yang ditujukan kepada seorang yang dipilih untuk mmimpin

[59] Majduddîn Al-Fairûz âbâdî, *Al-Qâmûs Al-Muhîth*, (Beirut: Muassisah al-Risâlah, 2005 M), h. 1247.

[60] Muhammad Quraish Shihab, *Ensiklopedia al-Qur'an: Kajian Kosakata*, Vol. 1, (Jakarta: Lentera Hati, 2007 M), h. 397.

peperangan yang bernama *thalût*, sedangkan kata *al-jism* yang terdapat pada surat Al-Munafiqun ayat 4 ditujukan kepada orang-orang munafiq.[61]

**C. Ayat-Ayat *Mutashâbihât* Yang Antropomorfis.**

Pada penelitian ini, Penulis hanya berfokus kepada pembahasan terkait ayat-ayat *mutashâbihât* yang berkaitan dengan sifat-sifat Allah SWT yang antropomorfis yang berkaitan dengan penyamaan terhadap *jisim* Allah SWT, dalam Al-Qur'an terdapat beberapa ayat yang akan menjadi fokus penelitian:

1) Kata *istawâ*.

Terdapat beberapa ayat dalam Al-Qur'an yang terdapat kata *istawâ* yang disandingkan dengan sifat Allah SWT, sebagaimana yang terdapat pada QS. Al-A'raf ayat 54:

اِنَّ رَبَّكُمُ اللّٰهُ الَّذِيْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ فِيْ سِتَّةِ اَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِۗ يُغْشِى الَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُه حَثِيْثًاۙ وَّالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُوْمَ مُسَخَّرٰتٍۢ بِاَمْرِهٖ ۗاَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُۗ تَبٰرَكَ اللّٰهُ رَبُّ الْعٰلَمِيْنَ

*Sungguh, Tuhanmu (adalah) Allah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, lalu Dia bersemayam di atas 'Arsh. Dia menutupkan malam kepada siang yang mengikutinya dengan cepat. (Dia ciptakan) matahari, bulan dan bintang-bintang tunduk kepada perintahnya. Ingatlah! Segala penciptaan dan urusan menjadi haknya. Mahasuci Allah, Tuhan seluruh alam.* (QS. Al-A'Raf [7]:54).

2) Kata *wajhun*.

Kata *wajhun* yang diartikan kedalam bahasa Indonesia sebagai wajah, maka akan menimbulkan pemahaman yang ambigu jikalau kata tersebut disandingkan dengan lafaz Allah SWT Sebagaimana yang terdapat pada akhir dari surat Al-Ankabut.

وَلَا تَدْعُ مَعَ اللّٰهِ اِلٰهًا اٰخَرَۘ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَّۗ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَه ۗ لَهُ الْحُكْمُ وَاِلَيْهِ ع تُرْجَعُوْنَ

*Dan jangan (pula) engkau sembah tuhan yang lain selain Allah. Tidak ada tuhan (yang berhak disembah) selain Dia. Segala sesuatu pasti binasa, kecuali Allah. Segala keputusan menjadi wewenangnya, dan hanya kepadanya kamu dikembalikan.* (QS. Al-Ankabut [29]:88)

3) Kata *yadun.*

[61] Muhammad Quraish Shihab, *Ensiklopedia al-Qur'an: Kajian Kosakata*, Vol. 1, h. 398 & 399.

Sebagaimana yang terdapat pada kata *wajhun* yang setelahnya terdapat lafazh Allah SWT, dalam Al-Qur'an juga terdapat kata *yadun* yang tersanding dengan lafazh Allah SWT, Penulis menemukan ayat tersebut pada surat Al-Maidah ayat 10:

وَقَالَتِ الْيَهُوْدُ يَدُ اللّٰهِ مَغْلُوْلَةٌۗ غُلَّتْ اَيْدِيْهِمْ وَلُعِنُوْا بِمَا قَالُوْا ۘ بَلْ يَدٰهُ مَبْسُوْطَتٰنِۙ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاۤءُۗ...

*Dan orang-orang Yahudi berkata, "Tangan Allah terbelenggu." Sebenarnya tangan merekalah yang dibelenggu dan merekalah yang dilaknat disebabkan apa yang telah mereka katakan itu, padahal kedua tangan Allah terbuka…*(QS. Al-Maidah [5]:64).

**D. Hikmah keberadaan Ayat-ayat *Mutashâbihât.* [62]**

Dalam setiap pembahasan tentu terdapat sebuah hikmah di dalamnya, berikut beberapa hikmah yang terdapat dalam pembahasan terkait ayat-ayat mutashâbihât

1. Dengan adanya ayat-ayat *mutashâbihât* umat Islam yang ingin memahami maksud dari ayat-ayat terebut memerlukan usaha yang lebih lagi dalam meempelajari ilmu-ilmu dan berbagai macam jenis perangkat yang dapat digunakan unntuk melakukan penelitian yang mendalam, dalam upaya pengungkapan makna dari ayat-ayat *mutashâbihât*, sehingga akan memperoleeh pahala yang jauh lebih besar lagi disisi Allah SWT
2. Ayat-ayat *mutashâbihât* dapat menjadikan cobaan dan ujian bagi umat Islam, karena dengan adanya ayat-ayat tersebut apakah umat Islam akan memiliki keimanan yang lebih mendalam lagai atau bahkan akan menjadi hilang cahaya keimanan yang ada di dalam dirinya.
3. Meskipun manusia telah menyiapkan diri dengan baik dan memiliki banyak pengetahuan, tetapi hanya Tuhanlah yang memiliki pengetahuan yang menyeluruh atas segala hal, dengan adanya ayat-ayat *mutashâbihât* maka hal tersebut sebagai bukti atas ketidaksempurnaan dan keterbatasan manusia.
4. Keberadaan ayat-ayat yang memiliki makna yang bersifat ambigu dalam Al-Qur'an menunjukkan keajaiban dan keunggulannya.

**E. *Ta'wil, tafwi<u>d</u>* dan *Ithbat.***

Dalam usaha untuk memahami ayat-ayat *mutashâbihât* yang berkaitan dengan sifat-sifat Allah SWT yang antropomorfis terdapat tiga metode yang dapat digunakan:

1. *Ta'wil*.

Dalam segi bahasa *ta'wil* bermakna *al-rujû'* yang dapat dipahami "kembali seperti awal", makna tersebut didapatkan bahwa kata *al-ta'wil* memiliki asal kata bahasa Arab *al-awlu*. Maka seakan-akan seseorang yang ingin men*ta'wil*-Kan ayat Al-Qur'an maka dia sedang mengembalikan makna dari ayat tersebut agar makna

[62] Muhammad Sapitra, Hikmah Adanya Ayat Mutasyabihat, dalam jurnal *Ilmu Al Quran dan Hadis*, (2 Agustus 2022), vol. 2 no. 2, h. 222.

ayat tersebut teralihkan menjadi makna yang lain tanpa mengubah isi kandungannya.[63]

Dalam segi istilah makna takwil terbagi atas dua pendapat, yaitu takwil menurut para ulama salaf dan takwil menurut ulama *muta'akhirin*. Menurut ulama salaf makna takwil merupakan suatu makna yang sama dengan tafsir, tafsir adalah proses penjelasan sebuah pernyataan atau perkataan dengan tujuan untuk menjelaskan dan mengungkapkan maknanya secara lebih terperinci. Maka diantara ulama salaf ada juga yang menolak metode takwil ini dengan penolakan yang sangat tegas terutama yang berkaitan dengan *aqidah Islamiah*, mereka berpendapat bahwa teks-teks keagamaan yang berkaitan dengan aqidah itu bersifat *tawqifi* dan sudah pasti datangnya dari Allah SWT dan Rasulnya SAW bukan dari akal manusia.[64] Penulis juga menemukan beberapa sumber bahwa di kalangan *ulamasalaf* juga terdapat beberapa diantara mereka yang melakukan takwil terhadap ayat-ayat *mutashâbihât*, sebagaimana penakwilan yang dilakukan oleh ulama-ulama khalaf, seperti penakwilan *al-kursi* dalam ayat kursi sebagai ilmunya Allah SWT yang dilakukan oleh Ibn Abbas[65]

Sedangkan makna takwil menurut ulama *mutaakhirîn* seperti yang diungkapkan oleh Manna Al-Qhaththan bahwa yang dimaksud dengan takwil menurut pendapat ulama *mutaakhirîn* adalah Mengalihkan makna yang kuat kepada makna yang lemah disebabkan oleh adanya dalil yang mendukungnya.[66] Pada pendapat lain takwil merupakan upaya pemalingan makna terhadap ayat yang terdapat dalam Al-Qur'an dari makna zahirnya kepada makna yang lain, dengan demikian akan diperoleh pemahaman yang sesuai dengan pemahaman yang telah diajarkan Allah SWT dan rasul-Nya. [67]

Teraapat perbedaan antara tafsir dan takwil, penggunaan kaidah tafsir dalam memahami syari'at lebih umum dibandingkan dengan kajian takwil, tafsir biasanya digunakan untuk mengkaji suatu lafazh dan bisa digunakan untuk mengkaji kitab Allah SWT maupun kitab-kitab *al-ahâdîth*, sedangkan pada pembahasan takwil, kajian takwil hanya mencakup makna yang tersembuni yang terdapat dalam kitab Allah SWT. [68]

2. *Tafwîd*.

Kata *fawwada yufawwidu* merupakan dasar dari kata *tafwid* dalam bahasa Arab, kata tersebut memiliki makna menyerahkan, mewakilkan dan

---

[63] Abdurrahman as-Suyuthiy, *Al-Itqân Fî Ulûm Al-Qur"ân*, (Kairo: ad-Dar al-Alamiyah, 2017 M) , h. 671.

[64] Fadhlullah Hamdan, *Al-Ta'wîl 'Inda Mutakallimîn Wa Mawqûf Al-Salâf Minhu Min Manzûr 'Aqdî,* (Sudan: Dirasah Al-Islamiyah Al-Janînah), h. 3591.

[65]Muhammad Rashidi Wahab, The Interpretation of Mutashabihat Verse Among The Salaf Scholar. Dalam jurnal *Committee on Publication Ethics*, (Malaisia: Universiti Sultan Zainal Abidin), vol. 2. No. 2, h. 5.

[66] Manna' Al-Qaththan, *Mabâhith Fî 'Ulûmi Al-Qur'ân,* h. 318.

[67] Muhamad Ali Mustofa Kamal Konsep Tafsir, Takwil dan Hermeneutika: Paradigma Baru Menggali aspek Ahkam dalam Penafsiran Al-Qur'an, dalam jurnal Syari'ati, ( UNSIQ 1 Mei 2015 M), vol. 1. No. 1, h. 6.

[68] Badruddin Al-Zarkasyiy, *Al-Burhân Fî Ulûm Al-Qur'ân*, jilid 2, (Kairo: Maktabah Dar at-Turats, 1984 M), h. 149.

mengmbalikan.[69] Dengan demikian dapat dipahami secara istilah bahwa *tafwid* itu adalah menyerahkan berbagaimacam urusan kepada siapapun yang meahami dan mengetahui urusan tersebut. Sebagai contoh. Saya *ufawwid*-Kan urusan pencurian ini kepada pihak kepolisian, yang memiliki makna bahwa dia telah menyerahkan urusan pencuirian tersebut kepada pihak kepolisian dan menjadikan pihak kepolisian sebagai sarana dalam mengetahui perihal terkait kasus tersebut. Jikalaau kata *tafwid* disandingkan dengan pembahasan tentag sifat-sifat Allah SWT maka yang dimaksud adalah menyerahkan makasud dari lafazh tersebut kepada Allah SWT seutuhnya. [70] dengan demikian konsep penafiran dengan metode *tafwid* ini sama seperti sikap tawakkal seorang hamba kepada sang Khalik.[71]

3. *Ithbat.*

Metde *ithbat* merupakan metode terakhir yang dapat digunakan untuk memahami ayat-ayat *mutashâbiât*. Kata tersebut berasal dari kata *athbata-yuthbitu* yang memiliki makna melestarikan, menetapkan dan membenarkan.[72] Secara istilah *al-ithbât* adalah istilah dalam bahasa Arab yang digunakan dalam konteks hukum Islam. Dalam konteks hukum Islam, *al-ithbâtt* mengacu pada proses penetapan hukum atau ketetapan berdasarkan prinsip-prinsip yang tetap atau konsisten, meskipun ada faktor atau kondisi lain yang mungkin berubah.[73] Dalam konteks yang disorot, istilah *al-ithbâtt* mengacu pada proses penetapan atau pengakuan terhadap sifat-sifat Allah SWT yang disebutkan dalam Al-Qur'an dan Hadis. Ini termasuk mengonfirmasi atau menetapkan istilah atau lafaz yang digunakan untuk menyatakan sifat-sifat Allah SWT tersebut, tanpa mengubah makna harfiah yang terkandung di dalamnya dan dalam melakukan metode *al-ithbât* ini maka seorang mufassir dilarang untuk melakukan *tahrîf, ta"thîl, takyîf dan tamtsîl*. [74] Misalnya, ketika Al-Qur'an merujuk pada sifat-sifat Allah seperti *Yadullah* (Tangan Allah SWT), konsep *al-ithbâtt* akan mengonfirmasi bahwa istilah tersebut benar-benar digunakan untuk menyatakan sifat-sifat Allah SWT yang sebenarnya. Namun, *al-ithbâtt* tidak mengamanatkan penafsiran harfiah terhadap istilah tersebut. Sebaliknya, kita harus memahami maknanya sesuai dengan yang telah ditetapkan oleh Allah SWT dan Rasulnya SAW. Dalam konteks yang lebih luas, *al-ithbâtt* menekankan pentingnya pengakuan dan pemahaman yang akurat terhadap sifat-sifat Allah SWT sebagaimana yang telah diwahyukan dalam Al-Qur'an dan Hadis. Ini dilakukan tanpa melakukan penyorotan atau penambahan makna. Hal ini

---

[69] Mahmud Yunus, *Kamus Arab Indonesia*, (Ciputat: Mahmud Yunus Wa Dzurriyyah, 2010 M), h. 325.

[70] Risywan Abu Zaid Muhammad, *Qoul as-Salâf fî as-Shifât al-Khabariyyah*, (Mesir: Dar Ushul al-Din, 1442 H), h. 12.

[71] Abdullah bin Abdu Al-Raḥmān, *Fatāwā fī al-Tauḥīd,* (Dār al-Waṭn li al-Nashr, 1418 H), h. 25.

[72] Al-Raghib Al-Ishfahani, *Al-Mufradât Fî Gharîbi Al-Qur'ân*, diterjemahkan oleh Ahmad Zaini Dahlan dalam kitab *Kamus Al-Qur'an*, jilid 2, (Depok: Pustaka Khazanah Fawa'id 2017 M), h. 325.

[73] Ali bin Muhammad Al-Jurjaniy, *Mu"jâm at-Ta"rîfât*, (Cairo: Dar al-Fadhilah, t.th), h. 11.

[74] Muhammad bin Shalih Al-Utsaimin, *Talkhîs Al-Hamaiyah*, diterjemahkan oleh Zainul Abidin, (t.tp, Pustaka Imam Bonjol, 2017 M), h. 12.

memungkinkan seseorang untuk memahami sifat-sifat Allah SWT dengan cermat dan sesuai dengan ajaran Islam yang otentik.

# BAB 3
# SEKTE *SYI'AH*, WAHABI DAN AHLUSUNAH WALJAMAAH

## A. Pengertian sektarianisme.

Sektarianisme yang biasa di kenal dengan *madhhab* merupakan sebuah kata yang memiliki makna secara etimologis berasal dari kata "sekte", dimana sekte adalah sebuah kelompok yang memiliki sudut pandang atau pemikiran yang sama satu sama lain, selain itu kelompok tersebut juga berada dalam satu kepercayaan yang sama di antara mereka dimana dalam pemikiran, kepercayaan dan sudut pandang yang mereka anut tersebut memiliki perbedaan dengan sudut pandang yang lazim diterima oleh para penganut agama ersebut. Sedangkan pada KBBI (Kamus Besar Bahasa Indonesia) kata sektarianisme memiliki berbagai macam pemahaman dan pengertian, *pertama* yaitu semangat untuk membela sebuah sekte atau biasa yang dikenal *madhhab* atau kepercayaan dimana mereka memiliki sudut pandang yang sudut pandang tersebut memiliki perbedaan dengan sudut pandang yang lebih lazim untuk diterima oleh setiap penganut agama tersebut. *Kedua* sebuah aliran dalam politik yang memiliki sikap reaksioner, antikomunikasi, tidak kritis, amat emosional, anti dialog dan angkuh. Istilah sektarianisme sering digunakan dalam kajian perpecahan umat Islam di Timur Tengah yang memiliki perbedaan pendapat satusamalain yang berimbas kepada sebuah peperangan.[75]

Penulis menemukan dalam sebuah jurnal definisi sektarianisme menurut Kamus Mariam Webster, yang mendefinisikannya sebagai "kekakuan terhadap suatu sekte atau kelompok tertentu, terutama dalam konteks agama." Hal ini mengindikasikan bahwa individu mungkin terlalu terikat pada ideologi kelompok tersebut. Penekanan pada agama secara kritis digunakan karena agama merupakan sumber utama dari sektarianisme, sehingga agama menjadi topik yang sangat kontroversial (Kamus Mariam Webster, daring: sektarianisme). Sementara itu, Kamus *Oxford* juga mengenalkan definisi sektarianisme sebagai dukungan terhadap partai-partai baik dalam konteks agama maupun politik, memberikan penekanan pada hasil akhir dari proses sektarianisme yang berpotensi menyebabkan kekerasan karena semua aspek sekterian yang bersifat lisan maupun komunikatif lainnya telah diperlihatkan.[76]

## B. Sejarah sektarianisme.

Sekte-sekte dalam agama Islam muncul sepeninggalan baginda Nabi Muhammad SAW , semangat umat Islam dalam berpolitk dan beragama muncul ketika Nabi Muhammad SAW wafat, perpecahan antar umat Islam pun tidak bisa dihindarkan lagi, perpecahan tersebut disebabkan adanya pertentangan dan perbeedaan pendapat diantara mereka, hal tersebut terjadi karena Nabi Muhammad sama sekali tidak menunjuk siapa yang akan menjadi pengganti Beliau sebagai pejabat dalam hal pemerintahan maupun pusat rujukan dalam permasalahan agama Islam setelah Beliau wafat nanti. Sebagian pendapat bahwa dalam hal kepemipinan

[75] Humaira Azzahra, "Sekteriannismme Dalam Sejarah Islam", dalam jurnal *Indo Islamika*, (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2019 M), vol. 9 no. 2, h. 180.

[76] Fareed Hameed Al-Hindaw, Sectarianism: Nature and Defining Criteria, dalam jurnal *Riels Jurnal*, Vol. 2, No. 3, September 2021, h 408.

dan penunjukkan seorang Khalifah setelah wafatnya Nabi Muhammad SAW, Beliau menyerahkan keputusan tersebut kepada masyarakat.

Abu Bakar Al-Shiddiq menjadi pemimpin negara yang baru mnggantikan Nabi muhammad SAW, beliau dipilih melalui musyawarah, yakni keputusan bersama yang dilakukan oleh para sahabta Nabi SAW. Selanjutnya kepemimpinan Islam dipilih secara berbeda-beda, mulai dari Umar bin Khathab dipilih langsung oleh pemimpin yang sebelumnya, yaitu Abiu Bakar Al-Shiddiq, Khalifah Uthman bin Affan dipilih menjadi pemimpin umat Islam setelah disetujui dan disahkan oleh lembaga masyarakat, sedangkan Khalifah Ali bin Abi Thalib dipilih melalui pemberiaan mandat sebagai Khalifah yang diberikan oleh umat muslim yang hadir dalam musyawarah persetujuan secara terbuka.[77]

Konflik sektarianisme dalam Islam dimulai dengan peristiwa *tahkim* (perundingan) yang terjadi selama Perang Shiffin, sebuah konflik saudara yang melibatkan para sahabat Nabi SAW. Perseteruan politik yang sengit antara pengikut Ali bin Abi Thalib, yang merupakan khalifah pada waktu itu, dan lawannya, Muawiyah bin Abi Sufyan, yang menjabat sebagai Gubernur Syam, menjadi pemicu utama dari konflik tersebut. Pertempuran ini mencerminkan gejolak politik yang sangat kuat di antara dua kubu, yang akhirnya mengakibatkan perpecahan dan polarisasi dalam umat Islam.[78]

Ali bin Abi Thalib awalnya mencoba menawarkan solusi damai untuk menyelesaikan perselisihan dengan Muawiyah, berupaya mencegah terjadinya pertumpahan darah di antara kaum Muslim. Namun, upaya Ali bin Abi Thalib ini ditolak mentah-mentah oleh Muawiyah tanpa membuka ruang untuk perundingan apapun. Meskipun Ali bin Abi Thalib terus mencoba mengusulkan alternatif perdamaian, namun semua usahanya mengalami kebuntuan dan perang pun tidak dapat dihindari. Dalam perang yang berkecamuk, pasukan Muawiyah hampir mengalami kekalahan karena kelemahan mereka. Namun, salah satu tokoh kunci di pihak Muawiyah, yaitu Amr Ibn Al-'As, mengambil langkah proaktif dengan menaikkan Al-Qur'an di ujung tombak sebagai tanda untuk meminta perdamaian. Sementara itu, pasukan Ali bin Abi Thalib yang juga terdiri dari ahli Al-Qur'an, melihat tindakan ini dan menyarankan Ali bin Abi Thalib untuk menerima tawaran perdamaian dari pihak lawan. Akhirnya, Ali bin Abi Thalib terpaksa menghentikan pertempuran yang hampir saja dimenangkannya, dalam kondisi terakhir yang menegangkan. Penghentian pertempuran ini diikuti oleh sebuah solusi perdamaian melalui arbitrase, yang memiliki beberapa pola. *Pertama*, arbitrase dilakukan dengan melibatkan seorang arbiter yang bertindak untuk menyelesaikan perselisihan antara kedua pihak yang berselisih. *Kedua*, arbitrase juga dapat melibatkan beberapa orang sebagai arbiter. Dalam kasus Ali bin Abi Thalib dan Muawiyah, metode arbitrase yang digunakan mengikuti pola kedua, melibatkan dua arbiter. Setiap pihak

[77] A. Dzujali, *Fiqh as-Siyasah: Implementasi Kemaslahatan Umat Islam dalam Rambu-Rambu Syariah,* (Jakarta: Kencana, 2013 M), h. 27-28.

[78] Abdul Hakim, "Konflik Sektarian Dan Perkembangan Pemikiran Dalam Islam," dalam jurnal *SAFINA: Jurnal Pendidikan Agama Islam*, vol. 1. no. 1, (T.tp 2016 M), h. 57.

yang terlibat dalam konflik memilih seorang perwakilannya untuk bertemu dan membahas masalah yang ada di antara mereka hingga menemukan solusinya. [79]

Sebagai perwakilan Muawiyah, Amr Ibn Al-'As maju berunding dengan Abu Musa Al-Asy'ari dari pihak Ali bin Abi Thalib. Keduanya kemudian sepakat untuk menjatuhkan kedua pemimpin yang saling bertentangan, yakni Ali bin Abi Thalib dan Muawiyah. Sejarah mencatat kelicikan Amr Ibn Al-'As dalam peristiwa perundingan ini. Abu Musa Al-Asy'ari sebagai yang tertua telah lebih dahulu mengumumkan keputusan menjatuhkan kedua pemuka yang bertentangan di depan khalayak, sedangkan Amr Ibn Al-'As mengumumkan hanya menyetujui penjatuhan Ali bin Abi Thalib sebagaimana yang dIslampaikan Al-Asy'ari sebelumnya namun menolak penjatuhan Muawiyah. Hal ini tentu sangat merugikan pihak Ali bin Abi Thalib. Muawiyah yang pada awalnya hanya seorang Gubernur yang menentang Khalifah dengan arbitrase ini naik menjadi khalifah meskipun secara tidak resmi. Ali bin Abi Thalib pun menolak menurunkan jabatannya bahkan hingga kematiannya.[80]

Berbagai pihak, termasuk di antara para pengikut Ali bin Abi Thalib dan pendukung Muawiyah, menolak kebijakan yang diambil oleh pemimpin mereka dalam peristiwa tersebut, yang menyebabkan perpecahan di kalangan umat Islam. Peristiwa *tahkim* menjadi titik awal munculnya berbagai aliran dalam Islam. Dari segi politik, terdapat tiga kelompok yang timbul sebagai dampak dari peristiwa tersebut, yakni (1) Khawarij, segelintir pengikut Ali bin Abi Thalib yang menilai bahwa Ali bin Abi Thalib keliru dalam menerima arbitrase dari Muawiyah dan memutuskan untuk memisahkan diri, (2) Syiah, kelompok yang mendukung Ali bin Abi Thalib, dan (3) Murjiah, kelompok pendukung Muawiyah. Ketegangan ini menimbulkan kecemasan di kalangan masyarakat karena konflik tersebut masih berlangsung hingga kini.[81]

Machasin menyoroti ketiga aliran teologi Islam yang terkenal hingga saat ini, yaitu Khawarij, Syiah, dan Suni. Pemahaman ini tergambar dari respons Khawarij terhadap keputusan Ali bin Abi Thalib dalam menerima tahkim. Mereka menegaskan prinsip *laa hukma illallah* (bahwa hukum itu hanya milik Allah SWT ) sebagai landasan keyakinan mereka.[82] Berbeda dengan Khawarij, *Syi'ah* menolak untuk mengakui Abu Bakar sebagai khalifah pengganti Nabi setelah wafatnya Nabi. Mereka meyakini bahwa Nabi telah mewariskan posisi kepemimpinan kepada Ali bin Abi Thalib. Oleh karena itu, mereka tidak mengakui legitimasi kekhalifahan Abu Bakar Ash-Shiddiq, Umar bin Khattab, dan Utsman bin Affan. Pandangan ini juga didukung oleh Fatimah, Ali bin Abi Thalib, dan keturunan Nabi. Penobatan Abu Bakar sebagai khalifah baru diakui setelah wafatnya Fatimah.[83]

---

[79] Ahmad Shalabi, *Tarikh Al-Islam Wa Al-Hadharah Al-Islamiyah*, Juz 1, (Mesir: Maktabah al-Nahdhah Al-Misriyah, 1975 M), h. 302.

[80] Ahmad Shalabi, *Tarikh Al-Islam Wa Al-Hadharah Al-Islamiyah* …

[81] A. Hasyimi, Sejarah Kebudayaan Islam (Jakarta: Bulan Bintang, 1973 M), h.157.

[82] Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI-Press 1986 M), h. 15

[83] Fahmi Farid Purnama, "Khawarijisme: Pergulatan Politik Sektarian dalam Bingkai Wacana

Pada awalnya, munculnya aliran-aliran teologi ini didorong oleh faktor politik yang signifikan. Namun, seiring berjalannya waktu, terjadi pergeseran yang mengarah pada penekanan yang lebih besar pada aspek-aspek keagamaan seperti keyakinan, prinsip-prinsip, dan doktrin. Perubahan ini menyebabkan penekanan yang semakin kuat pada perbedaan antara yang dianggap sebagai muslim dan kafir, serta menuduh kelompok tertentu telah menyimpang dari nilai-nilai Islam yang sejati.[84]

## C. Sekte *Syi'ah*.

Salah satu sekte teerkenal pada masa awal terjadinya proses tahkim adalah sekte *Syi'ah* dan juga menjadi fokus pembahasan pada penelitian ini.

1. Pengertiaan dan sejarah singkat *Syi'ah*.

Sebagaimana yang telah Penulis jelaskan pada sub pembahasan sebelumnya, bahwa setelah kejadian *tahkim* umat Islam terbagi menjadi beberapa sekte dan sekte *Syi'ah* adalah sekte politik pertama dalam Islam.[85] *Syi'ah* berasal dari bahasa Arab yang memiliki kata dasar *sha'â* yang memiliki makna mengisi, menyiarkan, tersiar, mengikuti dan menemani.[86] kelompok tersebut diberi julukan *Syi'ah* atas dasar kecenderungan mereka yang lebih membela, mencintai dan mengagungkan Ali bin Abi Thalib dibandingkan pengagungan mereka kepada sahabat Nabi Muhammad SAW dan bahkan diantara mereka ada yang tidak memuliakan Nabi Muhammad SAW sama sekali.[87] Julukan *Syi'ah* telah disandarkan kepada para pengikut Ali bin Abi Thalib pada masa Nabi Muhammad SAW , Jaluddin As-Suyuthi menuliskan, "Dari Ibnu 'Asakir kemudian dari Jabir bin Abdullah bahwa: Kami sedang bersama Nabi Muhammad SAW. Tidak lama kemudian Ali datang. Lalu Nabi Muhammad SAW bersabda, "*Demi yang jiwaku berada digenggamannya SAW , sesungguhnya ini (Ali) dan Syi'ahnya benar-benar orang yang menang di hari kiamat*". Al-Suyuthi kembali mencantumkan dalam kitabnya, "Ibn Abbas berkata: Ketika turun ayat, "*Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan beramal saleh, mereka itulah sebaik-baik manusia*"; Rasulullah SWT berkata kepada Ali bin Abi Thalib: *mereka adalah engkau dan Syiahmu*".[88]

Pada masa diwafatkannya Nabi Muhammad SWT *Syi'ah* meyakini bahwa Ali bin Abi thalib merupakan kandidat terkuat yang akan menjadi pemimpin Islam, dimana hanya Ali bin Abi Thalib yang pantas untuk menjadi seorang pemimpin sepeninggalan Nabi Muhammad SAW. Selain itu mereka beranggapan bahwa dalam

---

Agama," dalam Jurnal *Al-A'raf Pemikiran Islam dan Filsafat* (t.tp. 2016 M) vol. 3. no 2, h. 217.

[84] Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan* … , h. 8.

[85] Imam Muhammad Abu Zahrah, *Aliran Politik dan Aqidah dalam Islam*, diterjemahkan oleh. Abd. Rahman Dahlan dan Ahmad Qarib (Jakarta: Logos Publishing House, 1996 M), h. 34.

[86] Ahmad Warson Munawir, *Kamus Munawir Arab-Indonesia Terlengkap*, (Surabaya: Pustaka Progresif, 2007 M), h. 756.

[87] Abu Hasan Al-Asy'ari, *Maqallat al-Islamiyyin wa Ikhtilafu al-Mushallin*, (Kairo: Maktabah An-Nahdhah al-Misriyyah, 1969 M), h. 65.

[88] Ahmad Sahidin, "Memahami Sunni dan Syiah: Sejarah, Politik, dan Ikhtilaf," dalam jurnal *Maarif*, vol. 10. no. 2, h. 36.

menentukan dan mengangkat seorang pemimpin itu tidak boleh berdasarkan hawa nafsu atau sembarangan, yakni menurut *Syi'ah* yang berhaq untuk menjadi pemimpin adalah Ali bin Abi Thalib dan keturunan-keturunan dari beliaau saja yang diperbolehkan untuk menjadi pemimpin Islam. Pada awaal pemerintahan Abu Bakar Al-Shiddiq dan Umar bin Khaththab kelompok *Syi'ah* tidak memiliki pergerakan yang masif, tapi pada masah kekhalifahan Uthman bin Affan masa pendukung Ali bin Abi Thalib baru mulai bergerak secara masif dalam upaya melengserkan atau upaya untuk mengkudeta kepemimpinan Uthman bin Affan, terlebih lagi pada masa peperangan antara Ali bin Abi Thallibb dan Mu'awiyah paska tragedi *tahkim* atau arbitrase, keelompok *Syi'ah* mulai menampakkan diri meereka secara terang-terangan.

2. Perkembangan *Syi'ah* di Indonesia.

Para pnganut *Syi'ah* banyak tersebar di seluruh dunia, terutama di Indonesia, dalam sejaah penyebaran *Syi'ah* di Indonesia terdapat 4 fase penyebaran *Syi'ah* di Indonesia. Pada fase yang *pertama* Syiah telah hadir di Indonesia sejak masa awal penyebaran Islam di negeri ini melalui para pedagang Persia yang tinggal di Gujarat. Jejak awal Syiah tercatat saat pertama kali mendarat di Aceh, di bawah pemerintahan Raja pertama Kerajaan Samudra Pasai, yaitu Marah Silu, yang mengadopsi Islam dalam aliran Syiah dengan gelar Malikul Saleh. Namun, pada masa Sultan Iskandar Tsani, kekuasaan beralih ke tangan ulama Sunnah (Suni), sehingga pengikut Syiah kemudian bersembunyi dan tidak lagi menonjol secara terbuka. Barulah pada gelombang kedua masuknya Syiah ke Indonesia, setelah revolusi Islam di Iran, keberadaan mereka mulai kembali mencuat. Fase *kedua* Setelah revolusi Islam di Iran pada tahun 1979, terjadi perubahan besar di negara tersebut dari monarki di bawah kepemimpinan Shah Mohammad Reza Pahlevi menjadi Republik Islam di bawah pimpinan Ayatullah Agung Ruhullah Khomeini. Hal ini mengakibatkan munculnya negara Syiah pertama, yaitu Iran. Keberhasilan revolusi ini menciptakan simpati yang besar di kalangan aktivis muda Islam di berbagai belahan dunia, termasuk Indonesia. Figur Ayatullah Khomeini menjadi sosok idola bagi banyak aktivis pemuda Islam, dan karya-karya tulis seperti "Tugas Cendekiawan Muslim" karya Ali Shariati menjadi sumber inspirasi utama. Bahkan, tokoh cendekiawan Muhammadiyah, Amin Rais, secara sengaja menerjemahkan karya-karya tersebut ke dalam bahasa Indonesia. Namun, popularitas Syiah ini menimbulkan kekhawatiran di kalangan negara-negara yang sebelumnya menjadi rival Iran, seperti Arab Saudi. Saudi Arabia berupaya keras untuk menghambat penyebaran dan pertumbuhan Syiah, termasuk di Indonesia, dengan menerbitkan berbagai buku yang menyerang Syiah, baik karya sarjana klasik seperti Ibn Taymiyah maupun pengarang modern seperti Ihsan Ilahi Zahir. Dominasi kelompok-kelompok di luar Syiah di Indonesia berdampak pada sikap masyarakat Indonesia yang cenderung menolak atau menentang penyebaran ajaran Syiah. Berbagai buku yang berisi informasi negatif atau menampilkan sikap penolakan terhadap Syiah pun mulai tersebar di masyarakat setelah kemenangan Syiah di Iran. Dengan demikian Pemicu penyebaran Syiah pada fase kedua ini adalah revolusi Islam di Iran pada tahun 1979, yang mengubahnya menjadi Republik Islam di bawah Ayatullah Khomeini. Simpati besar terhadap gerakan ini terjadi di kalangan aktivis muda Islam di berbagai negara, termasuk Indonesia. Popularitas Ayatullah

Khomeini dan karya-karya tulis seperti "Tugas Cendekiawan Muslim" oleh Ali Shariati mempengaruhi pemikiran banyak pemuda Muslim. Upaya negara-negara rival, terutama Arab Saudi, untuk menangkal penyebaran Syiah, memperkuat konfrontasi dan penolakan terhadap ajaran tersebut di beberapa negara, termasuk Indonesia. Fase *ketiga,* pada fase ketiga, masyarakat Indonesia mulai menggali lebih dalam tentang fiqih Syiah. Para penggemar Syiah mulai belajar fiqih dari ulama-ulama yang pernah menimba ilmu di Khum, Iran. Era reformasi tahun 1998 yang ditandai dengan keterbukaan dan kebebasan juga turut mendorong minat masyarakat terhadap ajaran Syiah. Dengan pemahaman tentang fiqih Syiah yang semakin meluas, timbul perbedaan pendapat yang dapat menyebabkan konflik terbuka. Fase *keempat*, komunitas Syiah mulai membentuk organisasi yang lebih terstruktur. Dengan meningkatnya jumlah penganut Syiah, ketegangan antara kelompok Suni dan Syiah juga semakin meningkat. Perseteruan pertama terjadi di sebuah pesantren yang dimiliki oleh Ustad Ahmad di Desa Brayo, Kecamatan Wonotunggal, Kabupaten Batang, Jawa Tengah pada tanggal 8 April 2000. Massa menyerbu pesantren tersebut setelah salat Jumat, dari sekitar pukul 14.00 hingga 16.30. Akibatnya, tiga rumah di Pondok Pesantren Al-Hadi rusak dan satu di antaranya dibakar oleh massa.[89]

3. Kitab Tafsir.

Dalam melakukan penlitian ini Penulis meemilib dua kitab tafsir yang terkenal dalam kalangan *Syi'ah*.

a. Abu Ali Al-Fadhl bin Al-Hasan Al-Thab*arsh*i Al-Thusi dalam karyanya *Majma' Al-bayân*. [90]
b. Sayyid Muhammad Husain Thabathaba'I dalam karyanya *Al Mizan Fi Tafsir Al-Qur'an*.[91]

**D. Sekte Wahabi.**

1. Pengertian dan sejarah singkat Wahabi.

Aliran Wahabi, yang juga dikenal sebagai *Wahhabiyyah* atau Wahabisme, didirikan oleh Muhammad Ibn Abdul Wahhab (1115-1201 H/1703-1787 M). Ia dilahirkan di Uyainah, Najed, sebuah wilayah yang terletak di tengah padang pasir Arab. Nama Wahabi ini sebenarnya diberikan oleh para penentangnya, meskipun kemudian nama ini menjadi umum digunakan. Para pengikut aliran ini menyatakan bahwa mereka bukanlah sebuah mazhab atau kelompok Islam yang baru, melainkan hanya melakukan dakwah untuk mengimplementasikan ajaran Islam yang benar. Mereka seringkali menyebut diri mereka sebagai Muwahhidun, yang berarti pendukung ajaran yang memurnikan tauhid (keesaan Allah SWT).[92]

---

[89] Moh. Hasim, Syiah: Sejarah Timbul dan Perkembangannya di Indonesia, dalam jurnal *Multikultural & Multireligius*, (Harmoni: Desember 2012 M), vol 11 no 4, h 31.

[90] A. Husnul Hakim, Ensiklopedia kitab-Kitab tafssir, (Jakarta: eLSIQ Tabarakarrahman, 2009 M), h. 97.

[91] Lukman, Tafsir ayat rahmatan Lil 'Alamin menurut Penafsiran Ahlussunnah, Muktazilah, Syiah dan Khawarij, dalam jurnal *millah*, (Yogyakarta: t.tp Februari 2016 M), vol. Xv no. 2, h. 236.

[92] Yudian Wahyudi, *Gerakan Wahabi Di Indonesia*, (Yogyakarta: Bina Harfa 2009 M), h. 3.

Perkembangan Wahabi di Indonesia dimulai sekitar tahun 1802, ketika Haji Miskin dan beberapa koleganya kembali dari ibadah haji. Setelah menunaikan haji dan tinggal sementara di Mekkah, mereka pulang ke Minangkabau. Orang-orang ini kemudian dikenal dengan julukan "Harimau Nan Salapan." Haji Miskin dan kelompoknya membawa ajaran Wahabi, yang berfokus pada pemurnian tauhid dan penolakan terhadap praktik-praktik yang dianggap bid'ah (inovasi dalam agama). Mereka berusaha mereformasi umat Islam di Indonesia, menekan praktik-praktik adat yang dianggap menyimpang dari ajaran Islam murni. Mereka mendirikan perguruan di Bonjol dengan Malim Basa sebagai ketuanya, yang kemudian dikenal sebagai Tuanku Imam Bonjol. Pada masa ini, pemerintah kolonial Belanda menyadari ancaman dari gerakan reformis ini dan mencoba untuk melawan pengaruhnya. Belanda membantu pergerakan kaum adat untuk melawan gerakan Paderi yang dipimpin oleh Gubernur Jenderal Indenburg. Tujuan utama Belanda adalah mengkristenkan seluruh penduduk Nusantara. Namun, masyarakat Indonesia, yang sudah terpengaruh oleh ajaran Wahabi, menolak upaya Belanda untuk memperalat mereka. Gerakan Paderi, yang dipimpin oleh tokoh-tokoh seperti Tuanku Imam Bonjol, melakukan perlawanan keras terhadap Belanda, mempertahankan ajaran Islam yang mereka yakini sebagai yang murni. Pada awal abad ke-20, muncul gerakan-gerakan reformis lain yang terinspirasi oleh ajaran Wahabi. Pada tahun 1912, K.H.A. Dahlan mendirikan Muhammadiyah di Yogyakarta. Organisasi ini berideologikan pemurnian ajaran tauhid dan menolak praktik-praktik seperti tawassul yang dianggap sebagai syirik. Muhammadiyah tidak hanya bergerak dalam bidang keagamaan, tetapi juga dalam sosial, ekonomi, kultural, dan politik. Banyak anggotanya yang terlibat dalam gerakan nasional dan badan-badan perwakilan, seperti PSII yang dipimpin oleh H.O.S Tjokroaminoto dan PNI yang dipimpin oleh Ir. Soekarno. Gerakan-gerakan reformis lainnya seperti al-Islam Wal Irsyad di Jakarta (1914), Persatuan Islam (PERSIS) di Bandung (1923), dan Persatuan Umat Islam di Majalengka juga berideologikan ajaran Wahabi, yang berfokus pada pemurnian ajaran agama.

Seiring dengan perkembangan waktu, penyebaran ideologi Wahabi semakin meluas melalui organisasi dan institusi. Setelah serangan 11 September 2001, pemerintah Saudi menghentikan pendanaan al-Qaeda dan menggantinya dengan penyebaran ideologi Wahabi ke seluruh dunia. Di Indonesia, dana dari organisasi seperti International Islamic Relief Organization (IIRO) disalurkan melalui lembaga-lembaga seperti DDII, LIPIA, dan MMI untuk mendukung penyebaran ideologi Wahabi. Dalam bidang pendidikan dan dakwah, gerakan ini menjelma dalam bentuk pendidikan dan dakwah Thawalib di Sumatera Barat, serta al-Irsyad yang berkembang di Sumatera dan Jawa. Namun, gerakan Wahabi tidak luput dari kritik dan perlawanan. Ayatullah Khomeini, pada tahun 1979, mengusulkan pembebasan Mekkah dan Madinah dari cengkraman Wahabi dan menempatkannya di bawah pengelolaan internasional. Gerakan Wahabi juga menghadapi perlawanan dari Sultan Utsmani dan berbagai pihak yang merasa bahwa gerakan ini menyelewengkan ajaran Islam untuk kepentingan politik. Perlawanan terhadap gerakan ini sering kali didasarkan pada kesadaran bahwa klaim teologis dan tindakan kekerasan yang dilakukan oleh pengikut Wahabi mengancam stabilitas sosial dan politik. Relasi antara Wahabi dan kelompok garis keras lokal di Indonesia

sering kali didasarkan pada kesamaan orientasi, ideologi, dan tujuan gerakan. Meskipun tidak selalu terlihat secara organisatoris struktural, hubungan ini memperlihatkan bahwa kelompok-kelompok ini memiliki tujuan bersama dalam memperjuangkan ajaran Islam yang mereka yakini. Kelompok-kelompok ini memiliki relasi dengan organisasi transnasional yang diyakini berbahaya dan mengancam Pancasila, NKRI, dan UUD 1945, serta Islam Indonesia yang dikenal santun dan toleran. Dengan demikian, perkembangan Wahabi di Indonesia telah melalui berbagai tahapan, mulai dari masuknya ajaran ini oleh para haji yang kembali dari Mekkah, perlawanan terhadap kolonial Belanda, hingga penyebarannya melalui organisasi dan institusi. Gerakan ini terus bertransformasi dan beradaptasi dengan dinamika sosial dan politik di Indonesia, meninggalkan jejak yang signifikan dalam sejarah perkembangan Islam di tanah air. [93]

2. Wahabi adalah Neo Khawarij

Neo Khawarij merupakah sebuah sekte yang masih tersebar pada masa ini, dimana terdapat sebuah kelompok yang menolak untuk disebut sebagai khawarij, akan tetapi kelompok-kelompok tersebut memiliki karakterristik yang sama seperti sekte Khawarij, seperti kebiasaan untuk mengkafirkan kelompokk lain yang memiliki pemahaman yang berbeda dengan kelompok mereka dan kelompok tersebut lebih mengedepankan kkerasan dalam menyelesaian masalah.

Sebagaimana yang disbutkan oleh Islam Al-Kabbani yang emberikan pendapat terkait neo khawarij. Beliau berpendapat: *Praktik takfir adalah ciri utama yang membedakan neo-khawarij di zaman kita. Mereka adalah yang menyebut umat Muslim dengan seruan yang dapat menyebabkan fitnah, seperti: kufr (kufur), bid'a (bid'ah), shirk (syirik), haram (terlarang), tanpa bukti atau justifikasi selain dari nafsu hawa mereka sendiri, dan tanpa solusi selain dari pemisahan dan kekerasan terhadap siapa pun yang tidak sependapat dengan mereka.* [94] pendapat lain yang disebutkan Quinta terkait neo khawaarij menyatakan : *Kelompok yang menggunakan takfir dan membenarkan kekerasan, seperti Al-Muhajiroun dan Al-Qaeda, disebut "neo-khawarij" untuk menunjukkan penyimpangan dari sekte "khawarij" yang memicu kekerasan di antara umat Muslim selama abad ketujuh.*[95]

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa kelompok-kelompok yang gemar melakukan kekerasan dan suka menjustifikasi kelompok lain dengan kalimat takfir dan sejenisnya mereka itu yang tergolong sebagai neo khawarij. Terdapat beberapa kelompok yang memiliki karakter dan sifat seperti sekte neo khawarij, seperti Al-Qaeda, Al-Muhajiroun, Salafi /Wahabi, Hizbuttahrir dan kelompok lain yang memiliki karakterristik serupa yang telah Penulis sebutkan sebelumnya.[96]

---

[93] Zaeenal Abidin, "Wahabisme, transnasionalisme dan Gerakan-gerakan Radikal Di Indonesia', dalam jurnal *Tasâmuh*, (Mataram: Institut Agama Islam Negeri Mataram 2015 M), vol. 12. no. 2, h. 135-140.

[94] Muhammad Hisham Kabbani, *The Approach Of Armageddon? An Islamic Perspective*, (America: Islamic Supreme Council of America, 2003 M), h. 161.

[95] Quintan Wiktorowicz, Radical Islam Rising: Muslim Extremism in the West, (America: Rowman & Littlefield Publishers, inc, 2005 M), h. 186.

[96] Aly Masyhar, Khawarij dan Neo Khawarij Studi Perbandingan Falsafah Politik, (Kediri: IAIN Tribakti Kediri 1 Januari 2014 M), vol. 25. No. 1, h. 83.

Dalam penelitian ini Penulis mngaambil dari beberapa sumber kitab tafsir yang dikarang atau mengutip dari ulama yang terkenaal dalam ajaran Wahabi, diantaranya:[97]

a. Abdurrahman bin Nashir Al-Sa'di dalam kitab *Taysîr Al-Karîm Al-Rahmân Fî tafsîr Kalâm Al-Mannân*
b. Abu Bakar Al-Jazairi dalam kitab *Aysâr Al-tafsîr li kalâmi Al-'Aliyi Al-Kabîr,*
c. Ashraf bin Kamâl dalam kitab tafsir *Al-Tafsîr Al-Thamîn Li 'Alâmati Al-'Uthaimîn,*

## E. Sekte Ahlusunah Waljamaah.

1. Pengertian dan sejarah singkat sekte Ahlusunah waljamaah.

Ahlusunah waljamaah merupakan susunan kalimat yang terdiri dari kata ahlu *al-sunnah* dan *ahlu al-jama'ah*, di mana dalam definisi bahasa Arab *ahlun* merupakan bahasa Arab dari aliran atau pemeluk. Kata *al-sunnah* yang memiliki kata dasar *sannan* memiliki arti jalan, tapi dalam konteks ini makna *al-sunnah* juga bisa diartikan sebagai sebuah prilaku terpuji maupun yang tidak terpuji dan kata *al-sunnah* juga bisa diartikan sebagai *al-hadits*. Sedangkan kata *al-jama'ah* adalah komunitas atau kelompok.[98]

Mengenai pembahasan terkait dengan kata *al-sunnah* yang maknanya menyesuaikan pendapat sesuai dengan pendapat dari pakar ahli ilmu, jika *al-sunnah* dimaknai menurut para ulama ahli hadits maka maknanya menjadi suatu perbuatan yang disandarkan kepada Nabi Muhammad SAW baik dari segi perkataan, perbuatan dan pengakuan beliau SAW , demikian pula sifat-sifat yang disandarkan kepada Nabi SAW dan juga sejaraah-sejarah baik dari zaman sebelum kenabian maupun setelah kenabian.[99] *Al-sunnah* dimaknai sebagai jalan Nabi SWT dan juga para sahabatnya baik dari siikap, perbuatan, akhlaq, ilmu, amal dan berbagai macam segi kehidupan. Menurut *fuqaha* (ulama fiqh), *sunnah* merujuk pada hal-hal yang berasal dari Nabi Muhammad SAW, baik itu dalam bentuk ucapan maupun perbuatan, namun tidak wajib untuk dilakukan.[100] Jika kata *al-sunnah* dikaitkan dengan *ahl* maka meenjaadi dua kata dalam satu kalimat yakni *ahl al-sunnah* yang memiliki makna sebuah kelompok yang mengikuti jalan Nabi SWT dan para sahabatnya dan tidak menyelisihi mereka sedikitpun sampai Hari Kiamat.

Al-Jama'ah berasal dari kata *jama'a* yang berasal dari derivasi *yajma'u* yang berarti "menyatukan" atau "bersepakat". Dalam konteks ini, *al-Jama'ah* juga merujuk pada prinsip berpegang teguh pada ajaran Allah SWT secara bersama-sama, tanpa perpecahan atau perselisihan. Pernyataan ini sesuai dengan ucapan Ali bin Abi Thalib yang menyatakan: "Tetapkanlah kesepakatan di antara kalian sebagaimana yang telah kalian sepakati, karena aku menentang segala bentuk perselisihan hingga umat menjadi satu dalam kesatuan". [101]

---

[97] Lukman,…, h. 237.

[98] Munawir, *Kajian Hadits Dua Mazhab*, (Purwokerto: Stain Press, 2013 M), h. 1

[99] Muhammad Musthafa Azami, *Dirasât fî Al-Hadits Al-Nabawî Wa Tarikh Tadwînîh*, (Beirut: al-Maktabah alIslami, 1400 H/1980 M), h. 13-14.

[100] Muhammad Musthafa Azami, *Dirasât fî Al-Hadits Al-Nabawî Wa Tarikh Tadwînîh*, h. 14.

[101] Munawir, *Kajian Hadits Dua Mazhab*..., h.1.

Walaupun *al-jama'ah* secara umum merujuk pada kelompok yang bersatu, namun ketika disandingkan dengan *al-sunnah* dalam istilah *Ahl al-Sunah wa al-Jama'ah*, kata tersebut mengacu pada golongan yang terdiri dari para pendahulu umat Islam, khususnya para sahabat dan tabi'in. Golongan ini bersatu dalam mengikuti ajaran Islam, dengan mengacu pada kebenaran yang jelas dan terang benderang dari Kitab Allah SWT serta Sunnah Rasulnya SAW .[102]

Pada perkembangan selanjutnya, sekte ahlusunah waljamaah yang di mana mereka meyakini bahwaa apa yang merekaa lakukan tersebut sesuai dengan apa yang diajarkan baginda Nabi Muhammad SAW dan para sahabatnnya, akan tetapi apa yang telah Beliau SAW dan para sahabatnya ajarkan kepada umat Islam di mana ajaran tersebut telah tertulis dalam kitab suci Al-Qur'an dan dalam *al-sunnah* dan masih dalam keadaan terpencar dan belum tersusunn secara teratur, kemudian hadirlah sosok ulama yang menyusun ajaran-ajaran tersebut scara sistematis dan terkonsep hingga mudah dipahami, ulama tersebut adalah Abu Hasan Al-Asy'ari. Pada zaman beliu dan murid-muridnya ini istilah ahlusunah waljamaah baru dikenal sebagai suatu aliran dalam Islam. Berikut bebrapa pelopor dalam aliran ahlusunah waljamaah.

Dalam sekte ahlusunah waljamaah memiliki beberapa karakteristik seperti: prinsip yang dipegang teguh bahwa aliran tersebut adalah aliran yang *tawssuth* Kemoderatan dalam Islam melibatkan keseimbangan antara dalil *'aqli* dan *naqli* dalam bidang tauhid, serta upaya memurnikan akidah dari pengaruh luar Islam tanpa tergesa-gesa menilai orang sebagai musyrik atau kafir sebelum akidah mereka dipahami dengan baik. Kemudian dalam memahami Al-Qur'an dan *al-sunnah* aliran tersebut menggunakan metode yang *qath'I* dan bisa dipertanggung jawabkan. Dalam segi *tasawwuf* sekte tersebut menganjurkan untuk melakukan *rayadah* dan *mujahadah* serta menghindari sikap ekstrim dan menjunjung tinggi sikap toleransi.[103]

*2.* Kitabb tafsir yang digunakan pada pembahasan penafsiran Ahlusunah waljamaah *Wal Jama'ah.*

Dalam melakukan penafsiran terkait ayat-ayat *mutashuabihât* Penulis melakukan penelitian trhadap 3 kitab tafsir ulama Ahlusunah waljamaah.

a. Kitab tafsir Tafsir *Al-Qur'an Al-'Azhim* karya Abu Al-Fida Ismail bin Umar bin Katsir Al-Qurasyi.
b. Kitab tafsir *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* karya Muhammad bin Ahmad al-Anshari al-Qurthubi.
c. Kitab tafsir Muhammad bin Umar Nawaî Al-Jawi, *Maraah Labîd likashfi mana AL-Qur'an Al-Majîd*.

[102] Munawir, *Kajian Hadits Dua Mazhab*..., h. 5-6.

[103] Nawawi, *Ilmu Kalam: dari Teosentris Menuju Antroposentris*, (Malang: Genius Media 2014 M), h. 86.

## BAB 4
## TAFSIR AYAT-AYAT *MUTASHÂBIHÂT* PERSFEKTIF SEKTARIAN

### A. Kata *Istawâ* Persfektif Sektarianisme.

*Istawâ* tersusun dari tiga huruf bahasa Arab yaitu *sawâ* yang memiliki makna kesamaan dalam ukuran maupun timbangan, sebagai contoh kalimat *hâdhâ thaubun musâwi lidhâlika al-thaubi* artinya kain ini sama dengan kain itu dalam jenis ukuran maupun kualitas barang. Sedangkan penggunakan kata *istawâ* digunakan untuk penyamaan suatu jenis, sebagaimana firman Allah SWT :

...لَا يَسْتَوُنَ عِنْدَ اللهِ ۗ ...

*...Mereka tidak sama di sisi Allah....*(QS. Al-Taubah [9]:19).

Contoh lain terdapat sebuah kalimat "*fastawâ fulân 'alâ 'imâlâti amrin* yang artinya si fulan memiliki kekuasaan yang sama dengan kekuasannya si Amrin. Dalam segi bahasa jika kata *istawâ* disandingkan dengan kata *'alâ* maka susunan kalimat tersebut akan bermakna penguasaan dan jika kata *istawâ* dikaitkan dengan kata *ilâ* maka makna dari susunan kalimat itu adalah pencapaian akhir atau tujuan akhir baik secara fisikatau dalam artian pengurusan maupun penguasaan.[104]

Terdapat beberapa ayat dalam Al-Qur'an yang terkandung di dalamnya kata *istawâ*, di antaranya ada yang bersanding dengan kata *'ala* dan ada juga yang bersanding dengaan kata *ilâ*. Berikut ayat Al-Qur'an yang terdapat kata *istawâ* yang bersanding dengan kata *'ala* dan juga *ilâ*

| Kata | Nama Surat | Nomor Ayat |
|---|---|---|
| استوى على | Al-A'raf | 54. |
| | Yunus | 3 |
| | Al-Ra'du | 3 |
| | Thaha | 5 |
| | Al-Furqan | 59 |
| | Al-Sajadah | 4 |
| | Al-Hadid | 4 |
| استأئ إلى | Al-Baqarah | 50 |
| | Fushilat | 11 |

Terdapat suatu hadits yang berkaaitan terkait peembahasan *istawâ 'alâ al-'arsh*,

أَخْبَرَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ يَعْقُوبَ، قَالَ: حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الصَّبَّاحِ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عُبَيْدَةَ الْحَدَّادُ، قَالَ: حَدَّثَنَا الْأَخْضَرُ بْنُ عَجْلَانَ، عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ الْمَكِّيِّ، عَنْ عَطَاءٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَخَذَ بِيَدِي قَالَ: «يَا أَبَا هُرَيْرَةَ، إِنَّ اللهَ خَلَقَ

[104]Al-Raghib Al-Ishfahani, *Al-Mufradât Fî Gharîbi Al-Qur'ân*, diterjemahkan oleh Ahmad Zaini Dahlan dalam kitab *Kamus Al-Qur'an*, jilid 2,…, h. 339-340

السَّمَوَاتِ وَالْأَرَضِينَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ، ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَوْمَ السَّابِعِ، وَخَلَقَ التُّرْبَةَ يَوْمَ السَّبْتِ، وَالْجِبَالَ يَوْمَ الْأَحَدِ، وَالشَّجَرَ يَوْمَ الِاثْنَيْنِ، وَالتِّقْنَ يَوْمَ الثُّلَاثَاءِ، وَالنُّورَ يَوْمَ الْأَرْبِعَاءِ، وَالدَّوَابَّ يَوْمَ الْخَمِيسِ، وَآدَمَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فِي آخِرِ سَاعَةٍ مِنَ النَّهَارِ بَعْدَ الْعَصْرِ، وَخَلَقَ أَدِيمَ الْأَرْضِ أَحْمَرَهَا وَأَسْوَدَهَا، وَطَيِّبَهَا وَخَبِيثَهَا، مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ جَعَلَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ آدَمَ الطِّيِّبَ وَالْخَبِيثَ

*Telah menceritakan kepada kami Ibrahim bin Ya'qub, dia berkata: Telah mengabarkan kepada kami Muhammad bin Ash-Shabbah, dia berkata: Telah menceritakan kepada kami Abu 'Ubaydah Al-Haddad, dia berkata: Telah menceritakan kepada kami Al-Akhḍar bin 'Ajlan, dari Ibnu Juraij Al-Makkī, dari 'Atha', dari Abu Hurairah, bahwa Nabi Muhammad SAW mengambil tanganku dan bersabda: "Wahai Abu Hurairah, sesungguhnya Allah SWT menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada di antara keduanya dalam enam hari, kemudian Dia 'istawā' di atas 'Arsh pada hari ketujuh. Dia menciptakan tanah pada hari Sabtu, gunung pada hari Ahad, pohon pada hari Senin, tumbuh-tumbuhan yang tidak memiliki batang pada hari Selasa, cahaya pada hari Rabu, binatang-binatang pada hari Kamis, dan Adam diciptakan pada hari Jumat di akhir waktu sore setelah Ashar. Allah SWT membuat tanahnya merah dan hitam, dan aromatik serta bau busuk. Oleh karena itu, Allah SWT menjadikan dari Adam yang baik dan yang buruk."* (HR. Al-Nasai).[105]

Dengan pemaparan pada table ayat-ayat *istawâ* di atas, fokus penelitian ini hanya tertuju pada makna *istawâ 'ala al-'arsh* yang terdapat pada surat Al-'Araf ayat 54. Allah SWT berfirman:

اِنَّ رَبَّكُمُ اللّٰهُ الَّذِيْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ فِيْ سِتَّةِ اَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِۗ يُغْشِى الَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهٗ حَثِيْثًا ۙوَّالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُوْمَ مُسَخَّرٰتٍۢ بِاَمْرِهٖ ۗاَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُۗ تَبٰرَكَ اللّٰهُ رَبُّ الْعٰلَمِيْنَ

*Sungguh, Tuhanmu (adalah) Allah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, lalu Dia bersemayam di atas 'Arsh. Dia menutupkan malam kepada siang yang mengikutinya dengan cepat. (Dia ciptakan) matahari, bulan dan bintang-bintang tunduk kepada perintahnya. Ingatlah! Segala penciptaan dan urusan menjadi haknya. Mahasuci Allah, Tuhan seluruh alam.* (QS. Al-A'raf [7]:54).

[105] Ahmad bin Syu'aib An-Nasa'I, *AL-Sunan Al-Kubra,* Jilid 10, (Berut: Muassasah Al-Risalah, 2001 M), h. 213.

Dengan catatan jika peenafsiran terkait makna masih belum ditemukan secara sempurna, Penulis akan mencantumkan penaafsiran lain yang terdapat pada surat lain selain surat Al-A'raf ayat 54.

1. *Syi'ah*.

Dalam kitab *Majma' Al-Bayan* disebutkan makna *istawâ 'ala al-'arsh* bahwa terkait maknanya diseraahkan segala urusannya kepada sang pemilik kekuasaan yang meliputi seluruh kebaikan, yakni telah tegak kekuasaannya dan telah lurus kekuasannya setelah penciptaan langit dan bumi, dan Allah SWT menampakkan seluruh kekuasannya kepada seluruh malaikat, hal tersebut selaras dengan perkataan orang-orang Arab yang mengatakan bahwa ber-*Istiwâ* seorang raja diatas kerajaannya, dengan demikian telah teraturlah seegala urusan kerajaannya dan mungkin saja raja tersebut tidak pernah duduk ataupun tidur diatas singgasananya, pendapat lain menyebutkan bahwa makna *istawâ 'ala al-arshi* merupakan kuasa Allah SWT dalam menciptakan *'arsh*-Nya, di mana Allah SWT menciptakan '*arsh* setelah menciptakan langit dan bumi. Pendapat lain menyebutkan bahwa yang dimaksud dengan *istawâ* pada ayat tersebut adalah Allah SWT mengangkat *'arsh*-Nya dan *istawâ* diatasnya, dimana dalam hal ini Allah SWT mensucikan dirinya dari hal-hal yang buruk. [106]

Makna *istawa 'ala* al-'*arsh* menurut Thabarsi adalah Allah SWT menyerahkan segala urusannya kepadanya yang memiliki kekuasaan yang meliputi segala kebaikan, menegakkan dan meluruskan kekuasaan-Nya setelah menciptakan langit dan bumi. Ada pandangan yang menyatakan bahwa *istawâ* ini menunjukkan Allah SWT mengangkat *'arsh*-Nya dan berkuasa di atas-Nya, serta mensucikan diri-Nya dari hal-hal buruk. Ini mencerminkan pengaturan dan kesempurnaan kekuasaan-Nya, sebagaimana yang tercermin dalam pepatah orang Arab tentang rajanya yang beristirahat di atas kerajaannya. Peenulis berpendapat bahwa dalam hal ini beliau menggunakan pendekatan takwil ayat untuk memahami makna *istawâ* pada ayat tersebut.

Dalam kitab tafsir lain yaang dituliskan oleh Sayyid Muhammad Husain Thaba'thaba'i, beliau juga termasuk kedalam sekte Syiah. Terkait makna *istawâ 'ala al-'arshi* bahwa yang dimaksud adalah kekuasaan dan kepemimpinan yang dimiliki Allah SWT mencakup seluruh alam baik di langit, bumi, alam dunia maupun alam yang ghaib yang tersembunyi dengan segala keagungan zat-Nya dan kelembutan yang dimiliki Allah SWT. Allah SWT adalah Tuhan Yang Maha Tunggal dengan segala kesempurnaan kerububiyahan-Nya dalam mengatur seluruh alam ini, jika sedang membicarakan kesempurnaan Allah SWT terkait *istawâ 'ala al-'arshi* maka Allah SWT adalah raja dari segala sesuatu dan pengatur dari segala sesuatu dan ilmu-Nya mencakup segala sesuatu yang telah Allah SWT ciptakan. Maka dengan pendapat yang telah disebutkan menjadi penjelasan atas kalimat *istawâ 'ala al-'arshi*. [107] Penafsiran tersesebut Penulis temukan dalam surat Thahaa ayat 5, sedngkan pada surat Al-a'raf ayat 54 beliau hanya membrikaan sedikit prolog terkait

[106] Abu Ali Al-Fadhl bin Al-Hasan Al-Thabarsyi Al-Thusi, *Majma' Al-bayân*, jilid 4, (Berut: Dar Al-Murtada 2006 M), h. 201

[107] Sayyid Muhammad Husain Thabathaba'I, *Al Mizan Fi Tafsir Al-Qur'an*, jilid 14, ( Libanon: Beirut Muassasah A'li Al Matbuah 2017 M), h. 121.

penafsiran teradap makna kalimat *istawâ ‘ala al-‘arshi*, di mana dalam penafsirannya beliau berpenapat makna *istiwâ* merupakaan sebuah kinayah atau perumpamaan dari sifat Allah SWT Yang Maha Pengatur dan kuasanya mencakup seluruh kerajaan yang ada dan Allah SWT adalaah satu-satunya tuhan yang memiliki seluruh kerajaan tersebut. [108]

Dalam tafsir Sayyid Muhammad Husain Thabathaba'i, makna *istawa 'ala al-'arshi* mencakup kekuasaan dan kepemimpinan Allah SWT yang meliputi seluruh alam, baik yang tampak maupun yang ghaib. Allah SWT adalah Tuhan Yang Maha Tunggal dengan kesempurnaan kerububiyahan-Nya dalam mengatur seluruh alam semesta. *Istawâ* ini menunjukkan bahwa Allah SWT adalah Raja dan Pengatur segala sesuatu, serta ilmu-Nya mencakup segala yang telah Dia ciptakan. Dalam beberapa ayat, Thabathaba'i menafsirkan *Istawâ* sebagai sebuah kinayah atau perumpamaan dari sifat Allah SWT Yang Maha Kuasa dan mengatur segala kerajaan. Dengan demikian pendekatan yang dilakukan dalam taafsir *Mizan* sama dengan pendekatan yang dilakukan Thabarsi dalam menulis kitab Majma’ Al-bayân yaitu menggunakan pendekatan takwil.

2. Wahabi.

Salah satu mufassir terkenal dalam sekte Wahabi adalah Abdurrahman Nashir Al-Sa’di, beliau berpendapat bahwa yang dimaksud dengan *al-‘arsh* merupakan makhluk yang sangat besar dan juga mulia, luasnya seluaas langit dan bumi bahkan ketika keduanya disatukan masih lebih luas *arsh*-Nya Allah SWT, dan yang dimaksud dengan *istawâ* pada ayat tersebut beermakna bersemayam yang merupakan sebuah kata yang maknanya sesuai dengan kebesaran Allah SWT dan juga keagunga-Nya beserta kekuasan-Nya, di mana kekuasaan Allah SWT mencakup seluruh kerajaan yang ada di muka bumi ini dan juga Allah SWT Maha Mengatur dari seluruh alam jagat raya yang ada dan dimana dengan *istawâ*-Nya maka berjalanlah selruh hukum-hukum kauniyah dan duniawiyah.[109]

Dalam hal ini Al-Sa’di melakukan pendekatan *ithbat* yakni beliau melakukan upaya pemaknaan terhadap kata *istawâ*, dalam tafsirannya beliau menjelaskan *istiwâ’uhû ‘alâ ‘arshihî* yang jika diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia beliau menyebutkan makna Allah SWT bersemayam di atas *‘arsh* tapi dalam hal ini beliau mensucikan zat Allah SWT dari pemaknaan yang tercela dan tidak pantas ketika disandingkan kepada Allah SWT.

Dalam kitab tafsir lain yang di karang oleh Al-Jazairi yang menjadi ulama yang tergolong dalam sekte Wahabi, beliau berpendapat bahwa dialah Allah SWT yang maha pengasih yang ber*istawâ* di atas '*arsh*nya yang di mana *istawâ* memiliki makna yang selaras dengan keagungan-Nya dan Allah SWT Yang Maha Mengatur segala urusan makhluk-makhluk-Nya. Dalam hal ini beliau berpendapat bahwa seorang yang beriman hendaknya mengimani ayat ini dan tidak perlu memberikan penakwilan lebih lanjut atau bahkan memberikan penafsiran kepada Allah SWT dengan penafsiran yang kurang layak sehingga menyebabkan kebathilan atau

[108] Sayyid Muhammad Husain Thabathaba’I, *Al Mizan Fi Tafsir Al-Qur’an*, jilid 8,…, h. 150.

[109] Abdurrahman bin Nashir Al-Sa’di, *Taysîr Al-Karîm Al-Rahmân Fî tafsîr Kalâm Al-Mannân*, (Berut: Mu’assasah Al-Risalah 2002 M), h. 291

bahkan menyerupakan Allah SWT dengan makhluk-makhluk-Nya akan tetapi menetapkan bahwa Allah SWT memiliki sifat-sifat yang wajib di imani oleh setiap muslim, salah satu sifat Allah SWT, berseemayam-Nya di atas *arshi* dan tanpa melakukan dan menanyakan bagaimana bersemayamnya Allah SWT .[110]

Dalam melakukan penafsirannya beliaau menafsirkan kata *istawâ* bahwa *istawâ* merupakan salahsatu dari sifat Allah SWT jika merujuk kedalam makna bahasa bahwa kata *istawâ* bermakna bersemayam, dengan demikian beliau menetapkan sifat bersemayam terhadap Allah SWT, dengan demikian metode yang Al-Jazâiri gunakan adalah metode pendekatan *ithbât* dan dalam hal ini beliau sangat tegas menolak untuk melakukan penggalian bahasa yang lebih dalam untuk mengetahui apa maksud dari *istawâ 'ala al-'arshi.*

3. *Ahlussunnnah Wa Al-jama'ah*.

Salah satu mufasir terkenal yang memiliki pemikiran dan tergolong kedalam sekte ahlusunah waljamaah adalah Ibn Kathir, dalam menafsirkan kata *istawâ* yang di mana kata tersebut tersanding dengan sifat Allah SWT beliau berpendapat bahwa para ulama memiliki ragam sudut pandang yang bermacam-macam dan dalam pembahasan terkait ini termasuk kedalam pembahasan yang sangat sulit, dalam melakukan penafsiran terkait kalimat *istawâ 'ala al-'arsh* beliau berpegang kepada pendapat para ulama-ulama *salaf al-shalih* seperti Malik, Al-Awza'i, Al-Thauri, Al-laits, Al-Syafi'i, Ahmad bin Hanbal, Ishaq bin Rahawaih, dan para ulama yang hidup pada zaman dahulu maupun ulama yang masih hidup sampai saat ini, yakni di mana terkait ayat ini beliau menyerahkan sepenuhnya kepada Allah SWT tanpa adanya persoalan terkait *kayfiyah* hakikat-Nya, tanpa menyerupakan Allah SWT dengan makhluknya-Nya dan tanpa penolakan terkait sifat-sifat Allah SWT tersebut yang telah Allah SWT firmankan di dalam Al-Qur'an dan setiap makna zahir (makna asli yang terdapat pada ayat tersebut) di mana makna ayat tersebut meynyerupai dengan bentuk tubuh atau sifat-sifat yang terdapat manusia, maka hal itu jauh dari Allah SWT dan itu bukanlah suatu yang dibenarkan, karena tidak ada satu makhlukpun di muka bumi ini yang serupa dengan Allah SWT dan tidaklah Allah SWT serupa dengan makhluk-makhluk-Nya hal tersebut selaras dengan firman Allah SWT *laysa kamith lihî shay'un*, di mana tidak ada yang serupa sedikitpun dengan Allah SWT. Dalam hal ini Ibn Kathir juga mengutip sebuah hadits dari Nabi Muhammad SAW , beliau bersabda:

مَنْ شَبَّهَ اللَّهَ بِخَلْقِهِ فَقَدْ كَفَرَ، وَمَنْ جَحَدَ مَا وَصَفَ اللَّهُ بِهِ نَفْسَهُ فَقَدْ كَفَرَ"

*"Barangsiapa menyerupakan Allah SWT dengan makhluknya, maka ia kafir. Dan barangsiapa mengingkari sifat yang telah Allah SWT berikan untuk dirinya sendiri, berarti ia juga telah kafi*

Meskipun dalam teks-teks agama banyak disebutkan terkait sifat-sifat Allah SWT yang tidak secara langsung memiliki makna yang serupa dengan makhluk-Nya hal tersebut tidak menjadikan sebagai dalil bahwa Allah SWT memiliki keserupaan dengan makhluk-Nya. Selanjutnya beliau juga berpendapat barang siapa yang

[110] Abu Bakar Al-jazari, *Aysâr Al-tafsîr li kalâmi Al-'Aliyi Al-Kabîr*, jilid 2. (Jeddah: Râsim 1990 M), h. 180-181.

menetapkan makna atau maksud dari teks-teks agama tersebut yang sesuai dengan kebesaran Allah SWT dan menghilangkan segala macam bentuk penyerupaan Allah SWT terhadap makhluk-Nya yang di mana proses dan hasil penyerupaan Allah SWT dan makhluk-Nya itu adalah bentuk dari pengurangan terhadap keagungan Allah SWT maka dia telah menempuh jalan yang benar.[111]

Dengan demikiaan Penulis berpendapat bahwan Ibn Kathir Men-*Tafwid*-Kan makna sebenarnya kepada Allah SWT, hal tersebut bisa dilihat dalam tafsirannya, beliau tidak melakukan penafsiran dan penjelasan lebih rinci, Ibn kathir hanya menyebutkan bahwa makna *istawâ ‘ala al-‘arshi* hanya Allah SWT yang tahu.

Pada kitab *Marah Labid* karya Nawawi Al-Bantani, penjelasan terkait makna kalimat *istawâ 'ala al-arshi* beliau memulai penjelasan terkait tafsir-tafsir yang salah menurut sudut pandang beliau terkait makna kalimat tersebut, beliau menjelaskan di antara mereka ada yang memberikan penjelasan bahwa Allah SWT setelah menciptakan langit dan bumi langsung menuju ke *arsh*-Nya untuk bersemayam di atasnya, beliau juga mengutip pendapat mereka yang mengatakan bahwa *'arsh* adalah perumpamaan dari singgasana seorang raja yang di mana singgasana tersebut digunakan oleh raja untuk duduk di atasnya, makna tersebut didapatkan dari kebiasaan orang-orang Arab, jika disebutkan kata *'arsh* yang terbenak dalam pikiran mereka adalah sebuah kasur atau tempat duduk yang biasa diduduki oleh seorang raja, dan penafsiran tersebut disandingkan dengan Allah SWT ,di mana Allah SWT bersemayam di atas *'arsh* dan berdiri tegak sambil bersemayam di atasnya. Sedangkan makna yang benar menurut Nawawi adalah bahwa kata *'arsh* tersebut adalah berupa *kinâyah* atau perumpamaan di mana beliau mengumpamaan kata *'arsh* dengan kerajaan, sedangkan dalam upaya memahami ayat tersebut beliau lebih memilih men-*Tafwid*-Kan makna sebenarnya kepada Allah SWT dan tidak melakukan penyerupaan wujud Allah SWT kepada manusia, beliau juga meniadakan penemepatan zat Allah SWT terhadap suatu tempat dan arah.[112] Sedangkan ketiika beliau menafsirkan ayat 5 pada surat Thaha beliau lebih memilih menakwilkan kalimat *istawa 'ala al-'arshi*, beliau berpendapat bahwa makna ayat tersebut yaitu Allah SWT adalah Tuhan Yang Maha Pengasih yang menciptakan seluruh alam ini dan Allah SWT mengatur segala urusan setiap apa yang telah diciptakannya dan pada ayat ini pun beliau kembali memperlihatkan penolakan beliau terkait penafsiran ayat tersebut kepada penafsiran yang menyerupakan Allah SWT dengan makhluk-Nya.[113]

Dalam kitab *Marah Labid*, Nawawi Al-Bantani menjelaskan makna *istawâ 'ala al-'arshi* dengan menolak penafsiran yang menyerupakan Allah SWT dengan makhluk. Menurutnya, *'arsh* adalah *kinayah* atau perumpamaan untuk kerajaan Allah SWT, bukan tempat fisik. Nawawi menggunakan metode *tafwid* dengan

[111] Abu Al-Fida Ismail bin Umar bin Katsir Al-Qurasyi, *Tafsir Al-Qur'an al-Azim*, jilid 3, (Berut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1419 H), h. 383.

[112] Muhammad bin Umar Nawaî Al-Jawi, *Maraah Labîd likashfi mana AL-Qur’an Al-Majîd*, Juz 1, (Berut: Daar Al-Kutu Al-‘alamiyyah), h. 269-270.

[113] Muhammad bin Umar Nawaî Al-Jawi, *Maraah Labîd likashfi mana AL-Qur’an Al-Majîd*, Juz 2,…, h

menyerahkan makna sebenarnya kepada Allah SWT tanpa penyerupaan, dan takwil dengan mengartikan ayat sebagai metafora kekuasaan dan pengaturan Allah SWT terhadap alam semesta. Ini menunjukkan penolakannya terhadap interpretasi yang menganggap Allah SWT bersemayam secara fisik di atas '*arsh*. Bukti bahwa Nawawi Al-Bantani menggunakan metode takwil, dapat ditemukan dalam penafsirannya terhadap ayat-ayat yang menyebut *istawâ 'ala*. Ketika menafsirkan ayat 5 dari surat Thaha *Ar-Rahman 'ala al-'arshi istawa*, beliau menolak penafsiran literal yang menyerupakan Allah SWT dengan makhluk-Nya dan menjelaskan bahwa *istawa* dalam konteks ini berarti bahwa Allah SWT adalah Tuhan Yang Maha Pengasih yang mengatur segala urusan ciptaannya. Nawawi mengartikan *istawâ* sebagai pernyataan tentang kekuasaan dan pengaturan Allah SWT, bukan sebagai tindakan fisik duduk atau bersemayam. Ini menunjukkan bahwa beliau menakwil ayat tersebut sebagai metafora, bukan makna harfiah.

Dengan demikian, dalam hal ini Nawawi Al-Bantani melakukan dua pendekatan yaitu pendekatan takwil dan tafwid dalam menjelaskan makna *istawâ 'ala al-'arshi*. Beliau menolak penafsiran yang menyamakan Allah SWT dengan makhluk-Nya, mengartikan *'arsh* sebagai kinayah atau perumpamaan untuk kekuasaan Allah SWT, bukan tempat fisik. Dengan menggunakan metode *tafwid*, beliau menyerahkan makna sebenarnya kepada Allah SWT tanpa melakukan penyerupaan. Sementara dengan metode takwil, beliau menginterpretasikan ayat-ayat tersebut sebagai metafora tentang kekuasaan dan pengaturan Allah SWT terhadap alam semesta.

Penafsiran lain yang dilakukan oleh ulama ahlusunah waljamaah yang mengarang kitab *Al-Jâmi' Li Ahkâmi Al-Qur'ân*, beliau mengutip beberapa pendapat ulama. Mayoritas ulama, baik di masa lalu maupun masa kini, sepakat bahwa jika Allah SWT harus disucikan dari konsep memiliki arah atau menempati ruangan, maka seorang mufasir harus menghindarkan-Nya dari atribut berada dalam arah tertentu dan dari pemikiran bahwa Allah SWT berada di atas sesuatu. Hal ini karena jika seseorang membayangkan Allah SWT berada dalam arah tertentu, hal itu akan menyiratkan bahwa Allah SWT terbatas dalam ruang tertentu atau bahkan menempati ruang itu sendiri. Konsekuensinya, ada pandangan bahwa Allah SWT akan bergerak atau diam dalam ruangan tersebut, atau bahkan berpindah tempat. Pendapat ini, yang terutama diungkapkan oleh para ahli ilmu kalam, mendorong untuk pemahaman yang lebih mendalam dan menyeluruh mengenai sifat-sifat Allah SWT. Dalam kajian ini, upaya dilakukan untuk menjauhkan konsepsi Allah SWT dari batasan-batasan fisik yang manusiawi, memperkuat pemahaman akan keesaan dan keagungan-Nya Yang Maha Sempurna.

Sedangkan para ulama dari generasi yang pertama mereka tidak mengatakan bahwa Allah SWT itu suci dari arah dan tempat dan merekapun tidak melakukan pembahasan lebih lanjut terkait makna *istawâ* yang disandingkan dengan Allah SWT. tapi mereka menetapkan makna tersebut dan meng*ithbat*-Kan maksud dari ayat tersebut kepada Allah SWT dan para ualama salaf juga menyandarkan sifat *istawâ* tersebut kepada Allah SWT sebagaimana yang telah disebutkan dalam Al-Qur'an maupun *Al-Sunnah* bahwasanya Allah SWT ber*istawâ* di atas *arsh*-Nya. Ulama salaf pada generasi awal juga meniadakan *kayfiyah* atau bagaimana

ber*istawâ*-Nya Allah SWT dan menyandarkan semuanya kepada Allah SWT sebagaimana ucapan dari Imam Malik:

الِاسْتِوَاءُ مَعْلُومٌ– يَعْنِي فِي اللغة– والكيف مَجْهُولٌ، وَالسُّؤَالُ عَنْ هَذَا بِدْعَةٌ

Dalam ucapaan Malik tersebut dapat dipahami bahwa makna *istawâ* itu sudah *ma'lum* dan diketahui maknanya dari segi bahasa, akan tetapi *kayfiyah* ber*istawâ*-Nya Allah SWT adalah sesuatu yang *majhûl* dan tidak akan diketahui oleh seluruh manusia, dan jika ada pertanyaan terkait bagaimana *istawâ*-Nya Allah SWT di atas *arsh* mak-Nya itu adalah perbuatan *bid'ah* yang sangat besar disisi Allah SWT .

Menurut Al-Qurthubi, Kata *al-istawâ* dalam bahasa Arab memiliki makna yang kaya dan beragam. Menurut Al-Jauhar, dalam konteks kalimat *al-istawâ 'alâ zahri dâbbatihi* artinya menetap atau berada dengan mantap. Namun, ketika digunakan dalam kalimat *al-istawâ ila al-samâ* kata tersebut mengandung makna menuju atau mengarah. Jadi, secara umum, *al-istawâ* mengandung konsep menguasai dan menampakkan kekuasaan. Contoh-contoh lainnya juga menggambarkan keragaman makna kata *al-istawâ*. Misalnya, *al-istawâ ar-raju*dapat diartikan sebagai berakhirnya masa mudanya. Sementara *al-istawâ al-shay* menggambarkan sesuatu menjadi seimbang atau stabil.

Dalam konteks ayat Al-Qur'an (Qs. Thahaa [20]: 5) yang menyatakan

اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى

*(yaitu) Yang Maha Pengasih, yang be istawâ di atas 'Arsh.* (QS. Thaha [20]:5)

Abu Umar bin Abdul Barr menceritakan dari Abu Ubaidah bahwa kata *al-istawâ* dalam ayat tersebut diartikan sebagai naik, yang mengisyaratkan kekuasaan Allah SWT yang mengatasi segala-galanya, termasuk kedudukannya di atas *arsh*. Dengan demikian, kata *al-istawâ* mengandung makna yang kompleks dan konteksnya harus dipahami dengan baik untuk menggali pemahaman yang mendalam mengenai sifat-sifat Allah SWT dalam ajaran agama Islam. Dalam sebuah syair disebutkan

فَأَوْرَدْتُهُمْ مَاءً بِفَيْفَاءَ قَفْرَة # وَقَدْ خَلْقَ النَّجْمُ الْيَمَانِيُّ فَاسْتَوَى

*Maka Kuberikan air kepada mereka di padang pasir yang tandus lagi # tak berpenghuni Sementara bintang Yamani yang telah membentuk lingkaran muncul*

Menurut pandangan saya, yang dalam hal ini yang dimaksud dengan saya adalah pendapat yang diutarakan oleh Al-Qurthubi, kenaikan dan tingginya Allah SWT merupakan ungkapan yang mengisyaratkan akan keagungan, sifat, dan kekuasaan-Nya yang tidak terbandingi. Dengan kata lain, itu adalah penegasan bahwa tidak ada sesuatu pun yang dapat mencapai kebesaran-Nya, dan tidak ada yang dapat menandingi kemuliaan-Nya. Hanya Allah SWT yang memiliki kedudukan yang paling tinggi secara mutlak, yang menandakan supremasi-Nya yang

tak terbatas dalam alam semesta ini. Oleh karena itu, penghormatan atas ketinggian Allah SWT adalah pengakuan akan kebesaran-Nya yang tak terbatas dan kekuasaan-Nya yang abadi.[114]

Menurut Al-Qurthubi, *istawâ* berarti menetap, menguasai, atau menampakkan kekuasaan. Dalam konteks ayat *Ar-Rahman 'ala al-'arshi istawâ* (QS. Thaha: 5), ia menafsirkan ini sebagai penegasan kekuasaan dan keagungan Allah SWT. Metode Al-Qurthubi adalah takwil, memberikan penafsiran metaforis untuk menghindari penyerupaan Allah SWT dengan makhluk. Beliau merujuk pada berbagai pendapat ulama dan konteks bahasa Arab untuk memahami sifat-sifat Allah SWT secara mendalam dan kontekstual. Sebagai bukti, Al-Qurthubi mengutip contoh bahwa dalam bahasa Arab, *istawâ* bisa berarti menetap atau menguasai, seperti dalam ungkapan *istawâ 'ala zahri dâbbatihi* yang berarti menetap di punggung tunggangannya. Disisi lain Al-Qurthubi juga mengutip pendapat Ulama pada generaasi awwal yang men*tafwi*<u>*d*</u>-Kan makna *istawâ* kepada Allah SWT.

**B. Kata *Wajhun* Persfektif Sektarianisme.**

*Wajhun* merupakan susunan kata dari bahasa Arab, di mana kata tersebut tersusun dari tiga huruf yaitu *wajuha* yang memiliki arti muka (nama salah satu anggota tubuh), muka adalah bagian tubuh yang pertama serta berhadapan dengan sesama manusia dan muka juga termasuk ke dalam organ tubuh bagian luar yang sangat mulia dari organ-organ tubuh manusia bagian luar yang lainnya,[115] Wajah merupakan salah satu anggota tubuh yang dimiliki oleh manusia, dalam hal ini kata wajah banyak tersebar dalam Al-Qur'an, berikut beberapa kata wajah dalam Al-Qur'an, di antaranya ada yang bersanding dengan makhluk dan ada juga yang tersanding dengan Allah SWT .[116]

1. Surat Al-Baqarah ayat 115
2. Surat Al-Baqarah ayat 272
3. Surat Ali Imran ayat 72
4. Surat Yusuf ayat 9
5. Surat Yusuf ayat 93
6. Surat Al-Ra'du ayat 22
7. Surat Al-Rum ayat 38
8. Surat Al-Rum ayat 39
9. Surat Al-Rahman ayat 37
10. Surat Al-Insan ayat 9
11. Surrat Al-Lail ayat 10

Sedangkan dalam Al-Qur'an juga terdapat beberapa ayat Al-Qur'an yang meengandung kata *wajhun* yang tersanding dengan <u>*d*</u>*amir ka, hu, hâ, ya*.

1. Dhamir *hu*.
   a. Surat Al-Baqarah ayat 112
   b. Surat Al-Nisa ayat 125
   c. Surat Al-An'am ayat 52
   d. Surat Yusuf ayat 96
   e. Surat Al-Nahl ayat 58
   f. Surat Al-kahf ayat 28
   g. Surat Al-hajj ayat 11
   h. Surat Al-Qashash ayat 88
   i. Surat Luqman ayat 22
   j. Surat Al-Zumar ayat 24
   k. Surat Al-Zukhruf ayat 17
   l. Surat Al-Mulk ayat 22
2. Dhamir *ka*.

[114] Muhammad bin Ahmad al-Anshari al-Qurthubi, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Jilid 1, (Qahira: Dar Al-Kutub Al-Masriyyah, 1964 M), h. 219-221.

[115] Al-Raghib Al-Ishfahani, *Al-Mufradât Fî Gharîbi Al-Qur'ân*, diterjemahkan oleh Ahmad Zaini Dahlan dalam kitab *Kamus Al-Qur'an*, jilid 3, h. 722.

[116] Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Al-Mu'jam Al-Mufahras* …, h. 743-744.

a. Surat Al-Baqarah ayat 144
b. Surat Al-Baqarah ayat 144
c. Surat Al-baqarah ayat 149
d. Surat Al-baqarah ayat 150
e. Surat Yunus ayat 105
f. Surat Al-Rum ayat 30
g. Surat Al-Rum ayat 43

3. Dhamir *hâ*.
   a. Surat Al-Maidah ayat 108
   b. Surat Al-Dhariyât ayat 29
4. Dhamir *ya*.
   a. Surat Ali Imran ayat 20
   b. Surat Al-An'am ayat 79

Dengan tersebarnya kata *wajhun* dalam Al-Qur'an baik yang menggunakan kata *damîr* maupun tidak dan juga kata *wajhun* yang tersanding dengan Alah SWT maupun yang tersanding dengan makhluk-Nya, baik Malikat, Nabi maupun makhluk lainya yang telah Allah SWT ciptakan, maka Penulis akan mengummpulkan ayat-ayat Al-Qur'an yang di dalamnya terdapat kata *wajhun* yang bersanding dengan Allah SWT baik yang menggunakan *damîr* maupun tidak.

| No | kalimat | Nama Surat | Nomor ayat |
|---|---|---|---|
| 1 | وَجْهُ اللهِ | Al-Baqarah | 115 dan 272 |
| | | Al-Rum | 38 dan 39 |
| | | Al-Insan | 9 |
| 2 | وَجْهُ رَبِّ... | Al_Ra'du | 33 |
| | | Al-Rahman | 27 |
| | | Al-Lail | 20 |
| 3 | وجهه | Al-An'am | 52 |
| | | Al-Kahf | 28 |
| | | Al-Qashash | 88 |

Dengan banyaknya kata wajhun dalam Al-Qur'an yang tersanding dengan Allah SWT baik yang zhahir maupun yang tidaak tertuliskan lafazh Allah SWT dalam ayat tersebut maka dalam hal ini Penulis hanya berfokus kepada kalimat *wajhullah* yang terdapat pada Surat Al-Baqarah ayat 115. Allah SWT berfeirman:

وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ ۗاِنَّ اللّٰهَ وَاسِعٌ عَلِيْمٌ

*Dan milik Allah timur dan barat. Kemanapun kamu menghadap di sanalah wajah Allah. Sungguh, Allah Mahaluas, Maha Mengetahui.*(QS. Al-baqarah [2]:115)

Terdapat sebuah riwayat yang menceritakan terkait sebab diturunkannya ayat tersebut, Penyebab diturunkannya ayat ini adalah seperti yang diriwayatkan oleh Jabir, sebagaimana berikut: "Kami diutus oleh Rasulullah SAW dalam suatu ekspedisi perang, dan saya termasuk dalam pasukan tersebut. Saat kami berada di tengah perjalanan, kegelapan menyelimuti kami, sehingga kami tidak dapat

menentukan arah kiblat dengan pasti." Sebagian dari kami berpendapat, "Kami yakin arah kiblat berada di utara." Mereka pun melakukan shalat dan menandai arah kiblat di tanah. Sementara sebagian lainnya menganggap arah kiblat berada di selatan, dan mereka juga menandai arah tersebut di tanah. Namun, saat fajar menyingsing dan matahari terbit, terbukti bahwa garis yang mereka buat tidak menunjukkan arah kiblat yang sebenarnya. Ketika kami kembali dari perjalanan tersebut dan bertanya kepada Rasulullah SAW tentang kejadian itu, beliau diam, dan kemudian turunlah ayat ini. Allah SWT menegaskan kedaulatan-Nya atas seluruh alam ini. Dialah yang mengatur segalanya, mengetahui segala peristiwa yang terjadi di dalamnya, baik yang besar maupun yang kecil.[117]

Contoh hadits Nabi Muhammad SAW yang di dalamnya terdaapat kalimat *wajhullah*:

حَدَّثَنَا أَبُو مُصْعَبٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا مَالِكٌ، عَنْ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ، عَنْ أَبِيهِ سعد بن أبي وقاص، أَنَّهُ قَالَ: جَاءَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلى الله عَلَيه وَسَلم يَعُودُنِي عَامَ حَجَّةِ الْوَدَاعِ مِنْ وَجَعٍ اشْتَدَّ بِي، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، بَلَغَ بِي مِنَ الْوَجَعِ مَا تَرَى، وَأَنَا ذُو مَالٍ وَلَا يَرِثُنِي إِلَّا ابْنَةٌ لِي، فَأَتَصَدَّقُ بِثُلُثَيْ مَالِي؟ قَالَ: لا قُلْتُ: فَبشَّطْرُه؟ قَالَ: لا ثُمَّ قَالَ: الثُّلُثُ، وَالثُّلُثُ كَثِيرٌ أو كبير، إِنَّكَ أَنْ تَذَرَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ، خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَذَرَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ، وَإِنَّكَ لَنْ تُنْفِقَ نَفَقَةً تَبْتَغِي بِهَا وَجْهَ اللَّهِ إِلَّا أُجِرْتَ بها حَتَّى مَا تَجْعَلُ فِي امْرَأَتِكَ قَالَ: فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أُخَلَّفُ بَعْدَ أَصْحَابِي؟ فَقَالَ: إِنَّكَ إن تُخَلَّفَ، فَتَعْمَلَ عَمَلًا صَالِحًا تبتغي به وجه الله، إِلَّا ازْدَدْتَ بِهِ دَرَجَةً وَرِفْعَةً، فلَعَلَّكَ أَنْ تُخَلَّفَ حَتَّى يَنْتَفِعَ بِكَ أَقْوَامٌ وَيُضَرَّ بِكَ آخَرُونَ، اللَّهُمَّ أَمْضِ لِأَصْحَابِي هِجْرَتَهُمْ، وَلَا تَرُدَّهُمْ عَلَى أَعْقَابِهِمْ، لَكِنْ الْبَائِسُ سَعْدُ بْنُ خَوْلَةَ، يَرْثِي لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلى الله عَلَيه وَسَلم أَنْ مَاتَ بِمَكَّةَ

> *Rasulullah SAW datang mengunjungiku pada tahun Haji Wada' karena sakit yang semakin parah, lalu aku berkata, "Wahai Rasulullah, rasa sakit yang kualami sudah sangat parah, dan aku memiliki banyak harta, namun tidak ada yang akan mewarisinya kecuali seorang putriku saja. Bolehkah aku menyedekahkan dua pertiga hartaku?" Beliau SAW menjawab, "Tidak." Aku berkata, "Bagaimana jika separuhnya?" Beliau SAW menjawab, "Tidak." Kemudian beliau SAW Bersabda, "Sepertiga, dan*

[117] Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan tafsirnya*, jilid 1, (Jakarta: Widya Cahya 2011M), H181

*sepertiga itu sudah banyak. Sesungguhnya jika kamu meninggalkan ahli warismu dalam keadaan kaya, itu lebih baik daripada meninggalkan mereka dalam keadaan miskin yang meminta-minta kepada orang lain. Sesungguhnya kamu tidaklah mengeluarkan nafkah yang kamu niatkan untuk mencari wajah Allah, melainkan kamu akan diberi pahala karenanya, bahkan untuk sesuap makanan yang kamu berikan ke mulut istrimu." Aku berkata, "Wahai Rasulullah SAW , apakah aku akan tertinggal setelah sahabat-sahabatku?" Beliau bersabda, "Jika kamu tertinggal, lalu kamu beramal shalih karena mencari wajah Allah SWT, maka kamu akan bertambah derajat dan kemuliaan. Mungkin saja kamu akan tertinggal sehingga beberapa kaum mendapat manfaat darimu, dan yang lain mendapat kerugian darimu. Ya Allah, sempurnakanlah hijrah sahabat-sahabatku, dan janganlah Engkau kembalikan mereka ke belakang." Akan tetapi, yang malang adalah Sa'ad bin Khawlah, Rasulullah SAW bersedih atas kematiannya di Makkah. (*HR. Imam Malik bin Anas*) [118]*

1. *Syi'ah*.

Dalam kitab tafsir *Majma' Al-Bayan*, penjelasan terkait *wajhullah* beliau menjelaskan bahwa setiap manusia yang ingin menghadapkan wajahnya kemana pun maka dia akan bertemu dengan Allah SWT. Dalam hal ini beliau mengutip dari beberapa pendapat yang menyebutkan tafsiran terkain *wajhullah* tersebut, seperti pendapat Al-Hasan, Qatadah dan mujahid yang mengatkan bahwa makna dari *wajhun* pada ayat tersebut adalah *al-qiblatu* atau kiblat dengan demikian bagi siapapun yang menghadapkan wajahnya kemanapun maka arah tersebut akan langsung tertuju kepada Allah SWT, beliau juga mngutip sebuah syair

اسْتَغْفِرُ اللهَ ذَنْباً لَسْتُ مُحْصِيَهُ رَبَّ العِبادِ إِلَيْهِ الْوَجْهُ وَالْعَمَلُ

*"Aku memohon ampun kepada Allah atas dosa yang tak terhitung, wahai Tuhan segala makhluk, kepadanya segala wajah dan amal kembali."*

Maknanya adalah bahwa seluruh manusia beribadah hanya tertuju kepada Allah SWT semata. Pada pendapat lain beliau menyebutkan makna dari *fa thamma wajuhllah* adalah bahwa di manapun manusia berada ketahuilah bahwa Allah SWT akan selalu melihat dan mengetahui setiap perbuatan hamba-hambanya, maka dengan pengetahuan yang Allah SWT miliki hendaknya seorang hamba berdoa kepada Allah SWT di manapun dia berada karna Allah SWT pasti mengetahui doa apa saja yang dipanjatkan oleh hamba-hamba-Nya tersebut.[119]

Dengan penafsiran yang dilakukan oleh Thaba'thabai terhadap kalimat *wajhullah* menggunakan metode tekwil ayat, dalam penakwilannya beliau berpendapat bahwa setiap hamba yang melaksanakan ibadah dimanapun dan kapanpun maka pada hakikatnya dia akan meenuju dan akan menghadap ke Allah SWT, Allah SWT Maha Melihat atas perbuatan hamba-hamba-Nya dan dengan pengetahuan yang Allah SWT miliki, Allah SWT Maha Mengetahui atas keinginan

[118] Malik bin Anas, *Muaththa Imam Malik*, jilid 2, (Berut: Muassasah Al-Risalah, 1991M), h. 508.

[119] Abu Ali Al-Fadhl bin Al-Hasan Al-Thabarsyi Al-Thusi, *Majma'* Albayân, jilid 1, …, h. 258-359.

yang dimiliki hamba-hamba-Nya, dengan demikian diwajibkan bagi seorang hamba untuk berdoa hanya kepada Allah SWT dan kemanapun arah dia berdoa maka Allah SWT akan mengabulkan segala permintaannya.

Sedangkan pembahasan *wajhullah* Dalam kitab Tafsir *Al-Mizan*, setelah penjelasan bahwa Allah SWT mencipyakan seluruh arah baik timur barat utara maupun selatan dan semua itu termasuk kedalam kuasanya Allah SWT kemudian tafsir tersebut membirikan pembahasan tentang *wajhullah* ini terdapat *illat* dari sebuah hukum dan makna sebenarnya hanya Allah SWT saja yang mengetahui, akan tetapi jika seseorang menghadapkan wajahnya kemanapun iya berada baik kearah timur maupun barat hal itu sangatlah diperbolehkan baginya karena dia akan mendapatkan keridhoan dari Allah SWT, hal tersebut diperoleh karna sudah menjadi pengetahuan umum bahwa Allah SWT adalah Maha Luas Ieilmuan-Nya, Maha Luas Kekuasaanya, dan keilmuan yang dimiliki Allah SWT mencakup segala penjuru baik itu timur barat dan penjuru-penjuru lainnya dan Allah SWT sangatlah mengetahui maksud hamba-hambanya kemanapun hambanya tersebut pergi, Ini berbeda dengan makhluk individual atau semua makhluk jasmani, yang hanya dapat diarahkan jika ada arah khusus untuk mengarahkan mereka, di mana mereka hanya bisa tertuju kepada satu arah dan pengetahuan yang diperoleh sang makhluk hanya sebatas arah yang dia tuju saja, berbeda dengan sang *khâliq*, kemampuan serta kemampuan yang dimiliki sabagai *khâliq* mencakup seluruh penjuru.
Dalam tafsir Al-Mizan, konsep "Wajhullah" atau "wajah Allah" dijelaskan dengan cara yang mendalam dan penuh makna. Secara umum, istilah ini merujuk pada aspek atau manifestasi tertentu dari Allah SWT yang selalu hadir dan mencakup segala sesuatu, tanpa terikat oleh arah atau dimensi tertentu.

Pembahasan "Wajhullah" dalam tafsir tersebut menekankan bahwa Allah SWT tidak terikat oleh arah tertentu seperti makhluk ciptaan-Nya. Seluruh arah, baik timur, barat, utara, maupun selatan, semuanya berada dalam kekuasaan Allah SWT. Tidak ada satu arah pun yang bisa membatasi atau menghalangi pengaruh dan kekuasaan Allah.

Ketika seseorang mengarahkan wajahnya ke arah manapun—timur, barat, atau arah lainnya—hal tersebut tidak mengurangi atau membatasi hubungan mereka dengan Allah SWT. Mengapa? Karena Allah SWT Maha Luas dalam ilmu dan kekuasaan-Nya. Allah mengetahui segala sesuatu di setiap penjuru dan mengetahui niat serta maksud hamba-hamba-Nya, kemanapun mereka pergi.

Ini berbeda dengan makhluk yang terbatas oleh arah dan ruang. Makhluk hanya bisa mengarahkan dirinya ke satu arah tertentu, dan pengetahuan mereka pun terbatas pada apa yang ada di hadapan mereka. Allah SWT, sebagai Khaliq (Pencipta), memiliki kemampuan dan ilmu yang mencakup seluruh penjuru tanpa batasan. Oleh karena itu, "Wajhullah" di sini dapat dipahami sebagai simbol dari kehadiran, ilmu, dan kekuasaan Allah yang meliputi segala sesuatu tanpa batasan arah atau ruang. Arah yang kita pilih untuk beribadah kepada Allah tidaklah

membatasi atau menghalangi keridhaan Allah, karena Dia Maha Meliputi segalanya.[120]

Dalam tafsirannyya beliau menggunakan metode *ta'wil* ayat *mutashâbihât* meskipun tafsiraan beliau tersebut tidak menyebutkan secara langsung bahwa itu adalah bagian dari proses takwil, namun terdapat elemen-elemen yang mengarah ke arah itu. Penjelasan tentang *wajhullah* dalam teks tersebut mencakup pengertian yang mendalam dan filosofis tentang keberadaan Allah SWT yang melampaui dimensi-dimensi waktu dan ruang, serta pembahasan tentang keridhoan Allah SWT terhadap hambanya yang menghadap ke arah mana pun.

2. Wahabi.

Dalam memahami surat Al-Baqarah ayat 115, pada tafsir *Taysîr Al-Karîm Al-Rahmân Fî tafsîr Kalâm Al-Mannân*, beliau menyebutkan bahwa ayat ini meenjadi bukti keagungan bagi Allah SWT karena Allah SWT lah yang meemiliki dan menjadi raja dari segala macam penjuru yang ada, maka ketika seorang hamba mengarahkan wajahnya kearah manapun di mana hamba tersebut mengarahkan wajahnya sesuai dengan perintah Allah SWT baik perintah untuk menghadapkan wajahnya kearah kiblat yang saat ini umat muslim berkiblat yaitu Ka'bah ataupun pada saat sebelum perintah shalat meenghadap Ka'bah diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW yang dimana umat Islam pada saat itu menghadapkan wajah mereka ketika shalat kearah *baytul maqdis* atau ketika seorang muslim sedang mendirikan shalat di tengah perjalanan yang di mana kiblat seorang yang sedang melaksanakan shalat ketika safar tidak harus menghadap Ka'bah melainkan mengikuti arah dari kendaraannya maka hal tersebut sama saja disisi Allah SWT, begitu juga ketika seseorang dalam keadaan terdesak, yakni ketika shalat dalam keadaan berperang maupun shalat dalam keadaa sakit, maka degan demikian kearah manapun merka berkiblat maka di situlah mereka akan bertemu dengan wajah Allah SWT dalam firmannya *fathamma wajhullâh* maka mereka akan menjumpai wajah Allah SWT, dalam hal ini wajib pentapan *ithbat* dalam memaknai *wajhullah* pada ayat ini, dalam hal peeng*ithbat*-An terkait *wajhullah* maknanya haruslah sesuai dengan Kebesaran Allah SWT, di mana wajah-Nya Allah SWT tidak akan pernah sama deengan wajah-wajah semua makhluk yang telah Allah SWT ciptakan, Allah SWT sangat luas karunianya dan Allah SWT memiliki sifat yang sangat Agung yang tidak pantas untuk diserupakan terhadap makhluk-Nya, maka yang terkait dengan *wajhullah* akan menjadi rahasia di sisi Allah SWT.[121]

Metode *ithbat* adalah metode yang digunakan Al-Sa'di dalam melakukan penafsiran terkait kata *al-wajh* yang disandingkan dengan lafaz Allah SWT, dalam pemahaman ini beliau menekankan agar memberikan makna yang layak terhadap Allah SWT dan harus diyakini bagi seluruh umat Islam bahwa *wajhullah* dalam hal ini adalah wajah, tidak akan sama wajahnya Allah SWT dengan wajah seluruh makhluk yang telah allah SWT ciptakan.

---

[120] Sayyid Muhammad Husain Thabathaba'I, *Al Mizan Fi Tafsir Al-Qur'an*, jilid 1,…, h. 260.

[121] Abdurrahman bin Nashir Al-Sa'di, *Taysîr Al-Karîm Al-Rahmân Fî tafsîr Kalâm Al-Mannân*…, h. 57.

Penafsiran terkait Surat Al-Baqarah juga dilakukan oleh ulama lain yang bernama Ashraf bin Kamâl, Dalam menafsirkan surat Al-Baqarah ayat 115 ini beliau menjelaskan bahwa setiap yang ada di bagian timur dan apa yang ada di dalamnya, begitu juga dengan barat dan juga yang terdapat seisinya adalah milik Allah SWT , dan segala penjuru maupun arah yang telah Allah SWT ciptakan ini dan semua yang meliputinya adalah milik Allah SWT semata, maka bagi seseorang yang hendak mengarahkan wajahnya kemana pun maka akan bertemu dengan *wajhullah*, dalam upaya memaknai *wajhullah* ini para ulama salaf dan khalaf berbeda pendapat, di antara mereka ada yang berpendapat bahwa makna *wajhullah* yang diartikan sebagai wajah-Nya Allah SWT adalah makna secara haqiqi yaitu wajah yang dimiliki Allah SWT, pendapat lain maknanya adalah *al-jihatu* yaitu di manapun dan kemanapun mereka pergi, baik kearah timur maupun barat maka mereka akan bertemu dengan Allah SWT, karena Allah SWT meliputi seluruh ciptaan-Nya. Dalam hal ini mufasir tersebut memberikan sudut pandang terkait makna *wajhullah*, menurutnya adalah wajah-Nya Allah SWT secara haqiqi hal tersebut didasari bahwa ini adalah maksud ayat ini yang sebenarnya, dan tidak ada satu keterangan sedikitpun yang membantah terkait wajahnya Allah SWT, dikarenakan memang Allah SWT yang menyebutkannya sendiri di dalam ayat ini bahwa Allah SWT memiliki wajah akan tetapi manusia tidak mengetahui hakikat dari wajah Allah SWT yang telah Allah SWT berikan keteranganya dalam Al-Qur'an.

Setelah memberikan penafsiran menurut sudut pandang beliau, kemudian beliau memberikan beberapa *fawaidh* atau dalam hal ini kesimpulan terkait Surat Al-Baqarah ayat 115:

a. Penetapan yang tegas dan tak terbantahkan bahwa Allah SWT adalah satu-satunya Raja yang Maha Agung, yang menguasai segala yang ada, dari sudut terbitnya fajar di timur hingga ke ujung senja di barat, dengan penuh kekuasaan dan kebijaksanaan yang tiada tanding.
b. Allah SWT meliputi seluruh alam yang telah diciptakan-Nya.
c. Penetapan (peng*ithbat*-An) terkait wajah Allah SWT.
d. Penetapan Allah SWT itu bertempat pada suatu tempat, pada ayat tersebut dijelaskan *fathamma* karena pada hakikatnya hal-hal yang merujuk dengan menggunakan *thamma* adalah suatu hal yang membutuhkan tempat, akan tetapi tempat atau singgah sana Allah SWT sangatlah Mulia dan ilmu yang dimiliki oleh manusia tidak akan mampu menjangkau dimana tempat haqiqi bagi Allah SWT
e. Penolakan terhadap dua perkara yang bid'ah. Pertama menolak pendapat orang-orang yang suka menkwilkan ayat ini yang berkata bahwa zat Allah SWT berada di seluruh tempat, menurut beliau yang mengucapkan ucapan demikian adalah ucapan yang batil dan tidak masuk akal, karena pada ayat ini telah dijelaskan bahwa kemanapun seseorang pergi maka akan bertemu dengan wajah Allah SWT, kedua pernyataan penolakan yang mengatakan: "Allah SWT tidak di dalam dunia, tidak di luar dunia; tidak di atas dunia, tidak di bawah-Nya; tidak di kanan dunia, tidak di kiri dunia; tidak terhubung dengan dunia, tidak terpisah dari dunia." Beberapa ulama mengatakan: "Jika

kami diminta untuk mendeskripsikan ketiadaan, kami tidak akan menemukan deskripsi yang lebih tepat daripada ini."[122]

Dalam menafsirkan kalimat wajhullahi Ashraf bin Kamal yang mengutip dari ‘Uthaimin memiliki penafsiran yang hampir menyerupai *tashbih* Allah SWT terhadap makhluk-makhluk-Nya, hal tersebut bisa dilihat dari pendapat beliau yang mengatakan hal-hal sebagai berikut, *pertama* bahwa Allah SWT memiliki wajah dan tanpa ada penjelaasan yang lebih mendetail lagi terkait peringatan atau semacamnya yang meminimalkan pemikiran peembaaca bahwa Allah SWT itu pada hakikatnya tidak memiliki wajah yang sama dengan makhluk-maakhluq-Nya. *Kedua* terdapat pada point *fawaidh* yang memberikan keterangan Allah SWT memiliki sebuah tempat atau singgasana yang diduduki Allah SWT dan hal tersebut akan membuat para pembacanya mempunyai kesimpulan bahwa Allah SWT itu duduk di atas singgasana-Nya.

3. Ahlusunah waljamaah.

Dalam upaya mentafsirkan surat Al-baqarah ayat 115, salah satu ulama tafsir terkemuka yang tergolong dalam sekte Ahlusunah waljamaah yang bernama Abu Bakr Al-Anshari Al-Qurthubi, beliau membagi ayat tersebut kedalam beberapa masalah, seeperti permasalahan terkait makna *al-mashriq* dan *al-maghrib*, di mana dalam hal ini beliau berpendapat bahwa *al-mashriq* adalah tempat terbitnya matahari, dan *al-maghrib* adalah tempat terbenamnya matahari. Masalah lain yaitu masalah terkait *Qiro’at* atau cara membaca *fa aynamâ tuwallû*, masalah terkait sebab turun surat Al-Baqarah ayat 115, dalam penafsiran beliaau, beliau mencantumkan beeberapa riwayat, di antaranya riwayat Ibn Umar yang berpendapaat bahwa ayat ini turun berkaitan dengan seseorang yang melakukan ibadah shalat sunnah diatas hewan tunggangnnya di mana dalam pelaksanaan shalatnya dia tidak menghadap kearah kiblat yang telah ditetapkan oleh baginda Nabi Muhammad SAW, akan tetapi dalam hal ini dia melakukan shalat dan menghadap kemana saja tergantuung arah hewan itu pergi. Masalah selanjutnya yakni terkait ter*mansukh*-Nya hukum dalam ayat tersebut dengan firman Allah SWT :

... وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ شَطْرَهٗ ... 

*...Dan di mana saja engkau berada, hadapkanlah wajahmu ke arah itu...*(QS. Al-Baqarah [2]:144).

Dalam hal ini Qurthubi berpendapat jika ayat pada surat Al-Baqarah 115 tidak di*nasakh* hukumnya maka akan menimbulkan masalah yang besar, yaitu banyak dari umat Islam yanng beranggapan bahwa pelaksanaan shalat itu arahnya boleh kemana saja.

Pada permasalahan yang selanjutnya yaitu permasalahan terkait lafazh *al-wajh* yang disandingkan dengan lafazh Allah SWT. Para ulama memiliki perbedaan pendapat yang signifikan dalam masalah *ta’wil* lafazh *al-wajh* (wajah) yang di mana lafazh tersebut disandingkan dengan lafazh Allah SWT, baik yang terdapat dalam Al-Qur'an maupun Sunnah.

[122] Ashraf bin Kamâl, *Al-Tafsîr Al-Thamîn Li ‘Alâmati Al-‘Uthaimîn,* jilid 1, (Qahirah: Maktaah Al-Taabari’s, 2008 M), h. 289-290.

Al-Hudzaq menjelaskan bahwa penggunaan lafazh *Al-Wajh* yang merujuk kepada Allah SWT merupakan contoh dari *majaz* yang terjadi dalam bahasa. Penyebutan ini diasosiasikan dengan wujud Allah SWT, karena konsep wajah adalah bagian tubuh yang paling mencolok dan memiliki nilai yang paling mulia pada tubuh manusia. Dalam konteks ini, penggunaan lafazh tersebut tidak bersifat harfiah, melainkan mengandung makna yang lebih mendalam yang mencerminkan keagungan dan keesaan Allah SWT. Dengan demikian dapat dipahami bahwa darimanapun seorang hamba dan kemanapun dia pergi maka dia akan bertemu dengan wujud Allah SWT .

Ibnu Furak menyoroti fenomena linguistik di mana suatu sifat kadang-kadang disebutkan pada objek yang sesungguhnya subjek dari sifat tersebut, yang demikian jika disbutkan suatu sifat dalam sebuah objek maka yang dimaksud adalah objeknya yang memiliki sifat seperti itu, hal ini dilakukan untuk memperkaya variasi dalam penggunaan kata. Sebagai contoh konkret, dalam ungkapan seperti *ra'aitu ilmafulân* (aku melihat ilmu seseorang) dan *nazhartu ilâ ilmihi* (aku menatap ilmunya), yang pada hakikatnya dimaksudkan adalah aku melihat individu yang memiliki pengetahuan dan aku mengamati individu yang memiliki pengetahuan. Demikian pula, ketika lafazh *al-Wajh* disebutkan dalam konteks tertentu, yang sesungguhnya dimaksud adalah Dzat yang memiliki wajah, yang mencerminkan eksistensi-Nya. Penjelasan ini menegaskan bahwa dalam penggunaan bahasa, terdapat kedalaman makna yang tersembunyi di balik kata-kata yang digunakan. Pendapat tersebut juga dapat diterapkan dalam firman Allah SWT yang lain, tepatnya di surat Al-Insan, Allah SWT berfirman

اِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللّٰهِ لَا نُرِيْدُ مِنْكُمْ جَزَآءً وَّلَا شُكُوْرًا

*(sambil berkata), "Sesungguhnya kami memberi makanan kepadamu hanyalah karena mengharapkan keridaan Allah, kami tidak mengharap balasan dan terima kasih dari kamu.* (QS. Al-Insan [76]:9)

Dengan demikian meskipun dalam ayat tersebut mengindikasikan bahwa Allah SWT itu memikiki wajah pada hakikatnya adalah kata wajah tersebut kembali kepada lafazh Allah SWT, dengan demikian ayat yersebut dapat dipahami siapapun yang hendak memberikan makanan atau sedekah hendaknya apa yang telah diberikan itu hanya berharap kehadirat Allah SWT bukan mengharapkan Allah SWT yang memikiki wajah, tapi karena kata wajah yang bersanding dengan lafazh Allah SWT adalah Allah SWT itu sendiri bukan makna wajah yang sebenarnya. Demikian juga yang terdapat dalam surat Al-lail, Firman Allah SWT :

اِلَّا ابْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْاَعْلٰىۚ

*tetapi (dia memberikan itu semata-mata) karena mencari keridaan Tuhannya Yang Mahatinggi.* (QS. Al-Lail [92]:20).

Ibnu Abbas, seorang ulama terkemuka, mengungkapkan pandangannya tentang makna "Wajah" dalam konteks Al-Qur'an. Menurutnya, "Wajah" digunakan sebagai kiasan untuk menyatakan keagungan dan kemuliaan Allah SWT Yang Maha Agung. Penafsiran ini terdapat dalam Surat Ar-Rahman ayat 27,

وَّيَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلٰلِ وَالْاِكْرَامِۚ

*tetapi wajah Tuhanmu yang memiliki kebesaran dan kemuliaan tetap kekal.* (QS. Al-Rahman [55]:27).

pada ayat di atas Allah SWT menyatakan bahwa Wajah-Nya kekal dengan segala kebesaran dan kemuliaan-Nya. Dalam pemahaman Ibnu Abbas, penggunaan istilah "Wajah" dalam ayat tersebut mencerminkan eksistensi yang abadi dan keagungan yang tak terbatas dari Allah SWT. Pendekatan ini menegaskan pentingnya untuk memahami Al-Qur'an secara holistik dan mendalam, termasuk penggunaan metafora dalam teks suci tersebut.

Sebagian imam mengemukakan pandangan bahwa konsep "Wajah" merupakan sebuah sifat yang melekat pada Dzat Allah SWT. Sifat ini secara khusus dihubungkan dengan kemampuan pendengaran, namun tidaklah bisa sepenuhnya dimengerti oleh akal manusia. Mereka juga menegaskan bahwa sifat ini termasuk dalam sifat-sifat Allah yang Maha Awal atau Maha Qadim. Ibnu Athiyah mencatat bahwa Abu Al-Ma'ali meragukan kekuatan argumen pendapat ini, menganggapnya lemah. Namun, pada hakikatnya, pandangan ini memang memiliki kelemahan, karena yang sebenarnya dimaksud dari penggunaan lafazh *al-Wajh* adalah tentang eksistensi atau keberadaan Allah SWT itu sendiri.

Menurut salah satu pandangan, yang dimaksud dengan lafazh *al-wajh* dalam ayat 115 dari surah Al-Baqarah adalah *al-Qiblatu* yakni arah yang harus menghadap kepadanya, yakni arah Kiblat. Namun, ada pandangan lain yang menyatakan bahwa yang dimaksud adalah *al-qashdu* atau tujuan yang dimaksud, sebagaimana yang diungkapkan oleh seorang penyair. Dalam konteks ini, konsep ini menyoroti lebih dari sekadar arah fisik, tetapi juga mengarahkan perhatian seseorang teradap suatu tujuan atau maksud yang lebih dalam dalam perbuatan yang dilakukan orang tersebut. Berikut ucapan penyair yang dikutib oleh Al-Qurthubi dalam tafsirannya:

اسْتَغْفِرُ اللهَ ذَنْبًا لَسْتُ مُحْصِيَه# رَبُّ الْعِبَادِ إِلَيْهِ الْوَجْهُ

*Aku memohon pertolongan kepada Allah untuk dosa yang aku tidak dapat menghitungnya, Kepada Tuhan para hamba-lah maksud dan perbuatan tertu*

Menurut perspektif yang berbeda, interpretasi dari ayat tersebut adalah bahwa dalam *al-wajh* terdapat ridha dan berkah dari Allah SWT. Konsep *wajhullah* yang disebutkan dalam Al-Qur’an mewakili hadirat dan kehenda-Nya yang penuh dengan kebaikan dan keberkahan. Oleh karena itu, ketika seseorang mengarahkan dirinya ke arah yang dimaksud, seseungguhnya dia sebenarnya sedang mencari ridha dan berkah dari Allah SWT dalam setiap aspek kehidupan. Ini menekankan pentingnya kesadaran sepiritual dalam setiap tindakan yang dilakukan, sebagai upaya untuk mendapatkan keridhaan dan berkah dari Yang Maha Kuasa. Hal tersebut dapat dipahami dalam firman Allah SWT Surat Al-Insan.

اِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللّٰهِ لَا نُرِيْدُ مِنْكُمْ جَزَآءً وَّلَا شُكُوْرًا

*(sambil berkata), "Sesungguhnya kami memberi makanan kepadamu hanyalah karena mengharapkan keridaan Allah, kami tidak mengharap balasan dan terima kasih dari kamu.* (QS. Al-Insan [76]:9).

Maka dalam pemahaman ini, jika kata *al-wajh* pada ayat tersebut diartikan sebagai keridhoan ilahi maka ayat tersebut dapat dipahami, bahwa siapapun yang hendak memberikan makanan kepada yang tidak mampu maka hendaknya semata-mata hanya mendapatkan keridhoan Allah SWT dan ketika ayat surat Al-baqarah 115 dapat diartikan, bahwa setap hamba yang menghadapkan wajahnya baik keetimur maupunn kebarat maka akan mendapatkan keridhoan Allah SWT .

Dalam sebuh hadits Nabi SAW disebutkan:

يُجَاءُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِصُحُفٍ مُخْتَمَةٍ فَتُنْصَبُ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ تَعَالَى فَيَقُولُ عَزَّ وَجَلَّ لِمَلَائِكَتِهِ أَلْقُوا هَذَا وَاقْبَلُوا هَذَا فَتَقُولُ الْمَلَائِكَةُ وَعِزَّتِكَ يَا رَبَّنَا مَا رَأَيْنَا إِلَّا خَيْرًا وَهُوَ أَعْلَمُ فَيَقُولُ إِنَّ هَذَا كَانَ لِغَيْرِ وَجْهِي وَلَا أَقْبَلُ مِنَ الْعَمَلِ إِلَّا مَا ابْتُغِيَ بِهِ وَجْهِي) أَيْ خَالِصًا لِي، خَرَّجَهُ الدَّارَقُطْنِيُّ

*Akan didatangkan pada hari kiamat kelak buku-buku yang sudah terstempel, lalu buku itu diletakkan di hadapan Allah SWT . Allah SWT berfirman kepada malaikatnya, 'Buanglah ini dan terimalah ini!' Malaikat berkata, 'Demi kemuliaanmu wahai Tuhan kami, tidaklah kami melihat (ini) melainkan kebaikan,' padahal Allah lebih mengetahui. Allah SWT berfirman, 'Sesungguhnya ini bukan karena (mengharapkan) keridhaan-Ku, sedang Aku tidak akan menerima amal yang tidak diperuntukan mencari keridhaan-Ku,'." yakni yang murni untuk-Ku. Hadits ini diriwayatkan oleh Ad-Daraquthni* [123]

Qurthubi menjelaskan bahwa penggunaan lafazh *al-wajh* yang merujuk kepada Allah SWT merupakan contoh dari majaz yang terjadi dalam bahasa. Penyebutan ini diasosiasikan dengan wujud Allah SWT, karena konsep wajah adalah bagian tubuh yang paling mencolok dan memiliki nilai yang paling mulia pada tubuh manusia. Dalam konteks ini, penggunaan lafazh tersebut tidak bersifat harfiah, melainkan mengandung makna yang lebih mendalam yang mencerminkan keagungan dan keesaan Allah SWT. Qurthubi juga menjelaskan bahwa dalam pemahaman Ibnu Abbas, penggunaan istilah "Wajah" dalam ayat-ayat Al-Qur'an mencerminkan eksistensi yang abadi dan keagungan yang tak terbatas dari Allah SWT. Qurthubi juga mencatat pendapat beberapa imam yang mengemukakan bahwa konsep "Wajah" merupakan sebuah sifat yang melekat pada Dzat Allah SWT yang secara khusus dihubungkan dengan kemampuan pendengaran, namun tidaklah bisa sepenuhnya dimengerti oleh akal manusia. Dengan demikian, Qurthubi memberikan penjelasan yang mendalam dan holistik tentang makna *wajhullah* atau bisa disebut

[123]Muhammad bin Ahmad al-Anshari al-Qurthubi, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Jilid 1, (Qahira: Dar al-Kutub al-Masriyyah, 1964 M), h 83-84.

juga menggunakan metode takwil ayat, yang mencakup aspek keagungan, keesaan, dan eksistensi yang tak terbatas dari Allah SWT.

Pada kitab tafsir karangan Nawawi Al-Bantani, dalam upaya menafsirkan surat Al-Baqarah ayat 115, beliau berpendapat bahwa seetiap yang ada di bumi itu adalah milik Allah SWT dengan demikian sama saja bagi seeorang muslim yang ingin mendirikaan shalat baik di masjid Haram maupun di masjid Al-Aqsha maka Alah SWT telah menjadikan tanah yang diduduki manusia saat ini adalah masjid tempat hambaa-hamba Allah SWT bersujud. Maka dengan demikian bagi seorang muslim yang menghadapkan wajahnya keraah manapun maka dia akan mendapatkan *wajhullah*. Dalam memaknai kata *wajh* Al-Nawawi mengutip pendapat Al-Mujahid yang dimaksud dengan kalimat itu adalah *al-qiblatu*, maka dengan demikian makna yang terdapat pada ayat tersebut, dari manapun seorang hamba yang menghadapkan wajahnya kearah kiblat maka dia akan mndapatkan keridhoan dari Allah SWT [124].

Metode linguistig dan pendekatan takwil juga digunakan AL-Nawawi dalam melaakukan penafsiran teerkait makna kalimat *wajhullah*. Kesimpulan dari makna *wajhullah* menurut Nawawi Al-Bantani adalah bahwa dalam konteks ayat Al-Qur'an Surat Al-Baqarah ayat 115, *wajhullah* mengacu pada arah kiblat dalam shalat. Ini menunjukkan pentingnya menghadapkan diri ke arah kiblat dalam beribadah yang membawa hamba Allah SWT mendapatkan keridhoan-Nya. Dengan demikian, setiap Muslim yang menghadapkan wajahnya ke arah kiblat, baik di Masjidil Haram maupun di Masjid Al-Aqsha, akan mendapatkan keridhaan Allah SWT .

Penafsiran tentang *wajhullah* yang mmeemaknai kalimat tersebut sebagai *al-qiblatu* juga pernah dilakukan oleh Ibn Kathir, dalam tafsirannya beliau mengutip pendapat yang diriwayatkan oleh Ibn Mardûd dalam periwayatan tersebut dijelaskan bahwa diantara timur dan barat itu terdapat sebuah *qiblat*,[125] dengan *qiblat* yang disebutkan itu dimana akan mengarahkan tujuan ibadahnya kepada arah tersebut yaitu *wajhullah.* Dalam riwayat lain juga disebutkan terkait makna *wajhullah* yang terdapat dalam surat Al-Baqarah ayat 115, bahwa setiap hamba yang memalingkan wajah mereka untuk beribadah kepada Allah SWT dalam hal ini ibadah yang dimaksud adalah berdoa kepada Allah SWT, maka disitulah seorang hamba akan langsung berhadapan dingan *wajhullah* dan Allah SWT akan langsung mengabulkan segala permohonannya, sebagaimana firman Allah SWT yang menyatakan langsung bahwa Allah SWT akan langsung mengabulkan segala doa yang dipanjatkan oleh hamba-hamba-Nya dengan syarat memenuhi segala kewajiban yang diperintahkan Allah SWT

وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُوْنِيْٓ اَسْتَجِبْ لَكُمْۗ ...

*Dan Tuhanmu berfirman, "Berdoalah kepada-Ku, niscaya akan Aku perkenankan bagimu…*(QS. Ghafir [40]:60).

[124] Muhammad bin Umar Nawaî Al-Jawi, *Maraah Labîd likashfi mana AL-Qur'an Al-Majîd*, Juz 1, h. 28.

Dengan demikian pada riwayat yang kedua ini bahwa setiap hamba yang ingin beribadah kepada Allah SWT dalam hal ini berdoa kepada Allah SWT maka di sanaalah dia akan bertemu dengan Allah SWT dan Allah SWT akan segera mengabulkan segala permohonan hamba-hambanya dimanapun mereka berada. Pendapat tersebut diriwayatkan oleh Ibnu Jarir.[126]

Sama seperti Qurthubi dan Nawawi, Ibn Kathir juga melakukan pendekatan secara bahasa untuk menganalisis makna *wajhullah* dalam Surat Al-Baqarah ini. Makna *wajhullah* menurut Ibn Kathir adalah arah kiblat dalam shalat serta tempat bertemunya hamba dengan Allah SWT saat berdoa. Ini menunjukkan pentingnya menghadapkan diri kepada Allah SWT dalam ibadah dan bahwa Allah SWT mengabulkan doa hamba-Nya yang sungguh-sungguh dengan syarat ketaatan kepada-Nya.

**C. Kata *Yadun* Persfektif Sektarianisme.**

Menurut pandangan orang-orang Arab, dua tangan disebut *yadyani* karena berasal dari kata *yadyun* dengan menggunakan pola wazan *fa'lu*. Kalimat *yadaytuhu* memiliki arti "aku memukul tangannya." Selanjutnya, kata *al-yad* digunakan untuk merujuk pada kenikmatan. Oleh karena itu, dalam kalimat *yadaytu ilayhi* memiliki arti "aku memberikan nikmat (kebaikan) kepadanya." Bentuk jamak dari kata tersebut adalah *ayad*, meskipun ada juga yang berpendapat bahwa bentuk jamaknya adalah *yadayyun*. Ini adalah beberapa pemahaman terkait penggunaan kata *yad* dan variasi bentuknya dalam berbagai konteks dalam bahasa Arab. [127]

Kata *yad* pada awalnya disebut *yady* (bentuk jamaknya *yadân* dan bentuk jamaknya adalah *al-aydi*. Dalam bahasa Arab, kata ini merupakan kata benda perempuan. Secara harfiah, *yad* berarti tangan, telapak tangan, atau seluruh bagian tangan dari ujung jari hingga bahu. Dalam penggunaan sehari-hari, *yad* tidak hanya memiliki makna literal, tetapi juga digunakan dalam makna kiasan. Contohnya adalah kata *yad baidâ*" yang secara harfiah berarti tangan putih, namun maknanya merujuk kepada kecerdasan atau jasa. *Yadan bi yadin* berarti dengan bertatap muka atau kontan. *Al-yadul-ulya* maksudnya pemberi. Beberapa makna lain dari "*yad*" termasuk kekuasaan, kekuatan, kebaikan, kedermawanan, perlindungan, jaminan, tergantung pada konteks kalimatnya. Dalam Al-Qur'an, kata *yad* sering disebutkan baik dalam bentuk tunggal, jamak, atau bentuk mutsanna. Jumlahnya mencapai 120 ayat. Meskipun memiliki variasi makna, tetapi semuanya merujuk pada konsep yang telah dijelaskan di atas. [128]

Kata *al-yad* banyak tersebar dalam Al-Qur'an, baik itu yang disandingkan dengan huruff *damîr* aupun tidak dan kata *al-yad* pun juga ada yang berbentuk *mufrod* maupun jamak. Dalam hal ini Penulis akan memberikan beberapa contoh *al-*

[126] Abu Al-Fida Ismail bin Umar bin Katsir Al-Qurasyi, *Tafsir Al-Qur'an Al-Azim*, jilid 1, h. 274.

[127] Al-Raghib Al-Ishfahani, *Al-Mufradât Fî Gharîbi Al-Qur'ân*, diterjemahkan oleh Ahmad Zaini Dahlan dalam kitab *Kamus Al-Qur'an*,… jilid 3, h. 906.

[128] M. Quraish Shihab, *Ensiklopedia Al-Qur'an (Kajian Kosakata),* jilid 3, (Jakarta: t.tp 20 Agustus 2007 M), h. 1086.

*yad* dalamm Al-Qur'an baik yang *mufrod* maupun yang jamak dan baik itu dalam bentuk tunggal atau tersanding dengan huruf-huruf *damîr*.[129]

1. Kata "*al-yad*" dalam bentuk mufrad dan tidak disertai huruf-huruf *damîr*.
   a. Surat Ali Imran ayat 73
   b. Surat Al-Maidah ayat 63
   c. Surat Al-Taubah ayat 29
   d. Surat Al-Fath ayat 10
   e. Surat Al-hadid ayat 29
2. Kata "*al-yad*" dalam bentuk mufrad dan disertai huruf *damîr kaf*.
   a. Surat Ali Imran ayat 26
   f. Surat Al-Maidah ayat 28
   b. Surat Al-Isra ayat 29
   c. Surat Thaha ayat 22
   d. Surat Al-Naml ayat 12
   e. Surat Al-Qashash ayat 32
   f. Surat Shaad ayat 44
3. Kata "*al-yad*" dalam bentuk mufrad dan disertai huruf *damîr hu*.
   a. Surat Al-baqarah ayat 237
   b. Surat Al-Baqarah ayat 249
   c. Surat Al-A'raf ayat 108
   d. Surat Al-Mu'minun ayat 88
   e. Surat Al-Nur ayat 40
   f. Surat Al-Syu'ara ayat 33
   g. Surat Yasin ayat 83
4. Kata "*al-yad*" dalam bentuk *muthannâ*. Daalam hal ini kata *yad* menjadi *yaday* atau *yadiya*.
   a. Surat Al-A'raf ayat 57
   b. Surat Al-Furqan ayat 48
   c. Surat Al-Naml ayat 63
   d. Surat Saba ayat 46
   e. Surat Al-hujurat ayat 1
   f. Surat Al-Mujadalah ayat 11 dan 13
5. Kata "*al-yad*" dalam bentuk *muthannâ* dan bertemu dengan *damîr hu*. (*yadayhi*)
   a. Surat Al-baqarah ayat 97
   b. Surat Ali Imran ayat 3
   c. Surat Al-Maidah ayat 46 dan 48
   d. Surat Al-An'am ayat 92
   e. Surat Yunus ayat 37
   f. Surat Al-Ra'du ayat 11
   g. Surat Al-Furqan ayat 27
   h. Surat Saba ayat 12 dan 31
   i. Surat Fathir ayat 31
   j. Surat Fushilat ayat 42
   k. Surat Al-Ahqaf ayat 21 dan 30
   l. Surat Al-Jin ayat 27
6. Kata *al-yad* dalam bentuk *muthannâ* yang disertai huruf *ya* dan bertemu dengan *damîr hâ*. (*yadahâ*).

   Dalam susunan huruf ini hanya terdapat satu saja dalam Al-Qur'an yaitu terdaapat dalam surat Al-Baqarah ayat 66.
7. Kata *al-yad* dalam bentuk Jamak (*aydun*).

   Sama seperti halnya kata *yadayhâ* dalam Al-Qur'an yang hanya terdapat 1 kali pengulangan saja, kata *aydun* juga hanya terdapat satu kata saja dalam Al-Qur'an yakni dalam Surat Al-Araf ayat 195
8. Kata "*al-yad*" dalam bentuk jamak (aydun dan aydiya).

[129] Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Al-Mu'jam Al-Mufahras* …, h. 770-772.

a. Surat AL-A'raf ayat 190 (lafazh *aydun* hanya terdapat dalam satu surat dalam Al-Qur'an).
b. Surat Al-Rum ayat 41.
c. Surat Shad ayat 45.
d. Surat Al-Hashr ayat 2.
e. Surat 'Abasa ayat 15.

9. Kata "*al-yad*" dalam bentuk jamak dan bertemu dengan *d̲amîr kum* (*aydiyakum*)
   a. Surat Al-Baqarah ayat 195.
   b. Surat Ali Imran ayat 182.
   c. Surat Al-Nisa ayat 43 dan 77.
   d. Surat Al-Maidah ayat 6 (pada ayat tersebut disebutkan dua kaata *aydikum*) dan pada ayat 94.
10. Kata "*al-yad*" dalam bentuk jamak dan bertemu dengan *d̲amîr hum* (*aydiyahum*)
    a. Surat Al-Nur ayat 24
    b. Surat Al-Qashash ayat 28
    c. Surat Al-Rum ayat 36
    d. Surat Saba ayat 9
    e. Surat Yasin ayat 9, 35 dan 65
    f. Surat Fushilat ayat 14 dan 25
    g. Surat Al-Tahrim ayat 8
    h. Surat Al-Syura ayat 48
    i. Surat Al-Fath ayat 10 dan 24
    j. Surat Al-hadid ayat 12
    k. Surat Hashr ayat 2
    l. Surat Al-Mumtahanah ayat 2
    m. Surat Al-Jumu'ah ayat 7
11. Kata *al-yad* dalam bentuk jamak dan bertemu dengan *d̲amîr humâ* (*aydiyahumâ*).

Dalam hal ini hanya terdapat pada satu surat saja dan tidak terdapat pengulangan lainnya dalam Al-Qur'an, yaitu kata *aydiyahumâ* hanya terdapat pada Surat Al-Maidah ayat 38.

12. Kata *al-yad* dalam bentuk jamak dan bertemu dengan *d̲amîr hunna* (*aydiyahunna*).
    a. Surat yusuf ayat 31 dan 54.
    b. Surat Al-Mumtahanah ayat 12.

Pada pembahasan sebelumnya Penulis telah menyebutkan kata *al-yad* dalam Al-Qur'an akan tetapi kata *al-yad* tersebut masih beragam, di antara kata-kata teersebut ada yang merujuk kepada makhluk atau manusia dan ada juga kepada lafazh Allah SWT. Dengan demikian pada pembahasan ini pnulis akan mengumpulkan beberapa kata *al-yad* dalam Al-Qur'an yang disandingkan dengan lafazh Allah SWT atau kata *al-yad* yang terdapat *d̲amîr* dimana *d̲amîr* tersebut kembali maknanya keepada Allah SWT .

| Kalimat | Surat | Nomor Surat | Nomor ayat |
|---|---|---|---|
| بِيَدِكَ الْخَيْرُ | Ali Imran | 3 | 26 |
| يَد اللهِ | Ali Imran | 3 | 73 |
| | Al-Maidah | 5 | 64 |
| | Al-Fath | 48 | 10 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| | Al-Hadid | 57 | 29 |
| يَدُهُ | Al-Mu'Minun | 23 | 88 |
| | Yasin | 36 | 83 |
| | Al-Mulk | 67 | 1 |
| | Al-Maidah | 5 | 64 |
| يَدَي | Al-A'raf | 7 | 57 |
| | Al-Furqan | 25 | 48 |
| | Al-Naml | 27 | 64 |
| يَدَيْهِ | Al-baqarah | 2 | 97 |
| يَدَيَّ | Shad | 38 | 75 |

Berikut akan Penulis sertakan salah satu hadits Nabi Muhammad SAW yang di dalamnya terdapat lafazh *yadullah*:

أَخْبَرَكُمْ أَبُو عُمَرَ بْنُ حَيَوَيْهِ قَالَ: أَخْبَرَنَا يَحْيَى قَالَ: حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ قَالَ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ: أَخْبَرَنَا صَالِحٌ الْمُرِّيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا خُلَيْدُ بْنُ حَسَّانَ، عَنِ الْحَسَنِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا تَزَالُ هَذِهِ الْأُمَّةُ تَحْتَ يَدِ اللَّهِ، وَفِي كَنَفِهِ، مَا لَمْ تُمَالِ قُرَّاؤُهَا أُمَرَاءَهَا، وَمَا لَمْ يُزَكِّ صَالِحُوهَا فُجَّارَهَا، وَمَا لَمْ يُمَنِّ خِيَارُهَا شِرَارَهَا، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ رَفَعَ اللَّهُ عَنْهُمْ يَدَهُ، ثُمَّ سَلَّطَ عَلَيْهِمْ جَبَابِرَتَهُمْ، فَسَامُوهُمْ سُوءَ الْعَذَابِ، وَضَرَبَهُمْ بِالْفَاقَةِ وَالْفَقْرِ، وَمَلَأَ قُلُوبَهُمْ رُعْبًا

*Diceritakan oleh Abu Umar bin Hayawi, dia berkata: Diceritakan kepada kami oleh Yahya, dia berkata: Diceritakan kepada kami oleh Al-Husain, dia berkata: Diceritakan kepada kami oleh Abdullah, dia berkata: Diceritakan kepada kami oleh Shalih Al-Murri, dia berkata: Diceritakan kepada kami oleh Khulaid bin Hassan, dari Al-Hasan, dia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda: "Umat ini akan selalu berada di bawah naungan dan perlindungan Allah SWT selama para qari' (ahli baca Al-Qur'an) mereka tidak bersekutu dengan para penguasa mereka, selama orang-orang saleh mereka tidak memuji orang-orang jahat mereka, dan selama orang-orang pilihan mereka tidak memberikan janji kepada orang-orang buruk mereka. Namun, jika mereka melakukan hal tersebut, maka Allah SWT akan mengangkat perlindungannya dari mereka, kemudian Allah SWT akan menyerahkan mereka kepada para tiran mereka, yang akan menimpakan kepada mereka keburukan dalam siksaan, dan menimpakan kepada mereka*

*kemiskinan dan kefakiran, serta memenuhi hati mereka dengan ketakutan."* (HR Thabrani)[130]

Agar penelitian tetap terarah dan tidak menyimpang dari topik utama, peneliti akan membatasi ruang lingkup kajian ini hanya pada pembahasan mendalam mengenai surat Ali Imran ayat 26. Dengan demikian, analisis dapat dilakukan secara lebih mendetail dan komprehensif. Allah SWT beerfirman:

قُلِ اللّٰهُمَّ مٰلِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِى الْمُلْكَ مَنْ تَشَآءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَآءُ ۖ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَآءُ ۗ بِيَدِكَ الْخَيْرُ ۗ اِنَّكَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ

*Katakanlah (Muhammad), "Wahai Tuhan pemilik kekuasaan, Engkau berikan kekuasaan kepada siapa pun yang Engkau kehendaki, dan Engkau cabut kekuasaan dari siapa pun yang Engkau kehendaki. Engkau muliakan siapa pun yang Engkau kehendaki dan Engkau hinakan siapa pun yang Engkau kehendaki. Di tangan Engkaulah segala kebajikan. Sungguh, Engkau Mahakuasa atas segala sesuatu.* (QS. Ali Imran [3]:26).

Jika pada Surat Ali Imrann ayat 26 tidak ditemukan pnafsiran terhadap kata *al-yad* maka pnulis akan mencari makna tersebut pada surat lain yang tertera pada table terkait ayat Al-Qur'an yang terdapat kata *al-yad* yang disandingkan dengan Allah SWT.

Terdapat sebuah riwayat terkait sebab turun Surat Ali Imran ayat 26 terseebut yang diriwayatkan dari Ibnu 'Abbas dan Anas bin Malik, bahwa setelah Rasulullah SAW menguasai kota Mekah, beliau menerangkan bahwa kelak umat Islam akan mengusai Persia dan Rum (Rumawi). Maka orang-orang munafik dan Yahudi berkata, "Muhammad sekali-kali tak akan menguasai Persia dan Rum. Mengapa Muhammad SAW tidak merasa cukup dengan menguasai Mekah dan Medinah saja. Mengapa dia berambisi mengalahkan Persia dan Rum?" Maka Allah SWT menurunkan ayat ini.[131]

1. *Syi'ah*.

Dalam Tafsir Al-Mizan, penafsiran ayat dimulai dengan pemahaman tentang makna *khayran*, yaitu bahwa kebaikan pada dasarnya berarti pemilihan. Suatu hal disebut sebagai kebaikan karena dibandingkan dengan hal lain yang hendak dipilih di antara keduanya, sehingga hal tersebut dipilih sebagai kebaikan. Pilihan ini dibuat karena hal tersebut mengandung apa yang diinginkan dan dimaksudkan. Oleh karena itu, apa yang diinginkan itulah yang sebenarnya merupakan kebaikan. Jika suatu hal diinginkan untuk sesuatu yang lain, maka yang lain itulah yang sebenarnya merupakan kebaikan, sementara hal pertama baik dari sisi yang mendukung kebaikan tersebut. Jadi, kebaikan yang sebenarnya adalah sesuatu yang diinginkan untuk dirinya sendiri. Disebut kebaikan karena hal itu diinginkan ketika dibandingkan dengan yang lain, dan itu adalah yang terpilih di antara banyak hal ketika ada keraguan dalam memilih di antara banyak hal. Dalam kehidupan sehari-

[130] 'Abdullah bin al-Mubarak al-Marwazi, *Al-Zuhd Wa Al-Raqa'iq li Ibn Al-Mubarak, Min Riwayah Al-Husayn Al-Marwazi (Wa Mulhaq bi Akhirihi Ziyadat Min Riwayah Nu'aym bin Hammad)*, (Maktabah Shamilah, 1431 Dhul Hijjah), h. 282.

[131] Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan tafsirnya…*, h. 481.

hari, misalkan terdapat dua pilihan: memilih untuk belajar atau bermain game. Jika belajar dipilih karena menginginkan prestasi akademis yang baik, maka belajar dianggap sebagai kebaikan. Prestasi akademis itu sendiri adalah kebaikan yang diinginkan. Namun, jika belajar dipilih bukan hanya untuk prestasi akademis, tetapi juga untuk mendapatkan pekerjaan yang baik di masa depan, maka pekerjaan yang baik itulah kebaikan yang sebenarnya. Dalam hal ini, belajar menjadi baik dari sisi bahwa itu adalah jalan menuju pekerjaan yang baik. Jadi, kebaikan sejati dalam hal ini adalah pekerjaan yang baik karena itulah tujuan akhir yang diinginkan. Belajar dan prestasi akademis adalah langkah-langkah yang dipilih karena mengarah pada kebaikan tersebut. Penafsiran ini menunjukkan bahwa kebaikan dinilai berdasarkan tujuan akhirnya. Suatu hal yang dipilih dianggap baik jika mengarah pada kebaikan yang lebih besar atau tujuan akhir yang diinginkan. Oleh karena itu, pemilihan sesuatu dalam kehidupan sehari-hari sering kali didasarkan pada manfaat akhir yang diharapkan dari pilihan tersebut. Misalnya, dalam konteks memilih antara belajar dan bermain game, belajar dipilih karena memberikan manfaat jangka panjang yang diinginkan, seperti prestasi akademis dan pekerjaan yang baik. Maka, pekerjaan yang baik adalah kebaikan sejati karena itu merupakan tujuan akhir yang ingin dicapai. Belajar dan prestasi akademis adalah sarana untuk mencapai kebaikan tersebut.

Dengan demikian, kebaikan yang sejati adalah yang diinginkan untuk dirinya sendiri dan dipilih karena keunggulannya dibandingkan dengan pilihan lainnya. Hal ini menunjukkan bahwa pemilihan kebaikan didasarkan pada tujuan akhir yang ingin dicapai dan manfaat yang diperoleh dari pilihan tersebut.Dengan penjelaasan terkait kebaikan sebelumnya, maka dalam hal ini tafsir tersebut menjelaskan bahwa Allah SWT adalah sumber segala kebaikan dan kebaikan yang sejati karena segala sesuatu bergantung dan berakhir kepada-Nya. Semua makhluk dan hal-hal di dunia ini kembali dan membutuhkan Allah SWT. Oleh karena itu, Allah SWT adalah kebaikan yang mutlak. Namun, dalam Al-Qur'an, Allah SWT tidak disebut secara langsung dengan nama "kebaikan" (*khair*) seperti nama-nama lain yang digunakan untuk-Nya, seperti *Al-Rahman* (Yang Maha Pengasih), *Al-Rahim* (Yang Maha Penyayang), dan sebagainya. Sebaliknya, Al-Qur'an menggunakan kebaikan sebagai sifat untuk mendeskripsikan Allah SWT. Misalnya, dalam firman-Nya: "*Dan Allah SWT adalah yang terbaik dan paling kekal*" (QS. Thaha: 73) dan "*Apakah tuhan-tuhan yang berbeda-beda itu lebih baik ataukah Allah Yang Maha Esa lagi Maha Perkasa?*" (QS. Yusuf: 39). Dengan kata lain, Allah SWT tidak disebut secara langsung sebagai "kebaikan" tetapi Al-Qur'an menggambarkan sifat-Nya sebagai yang terbaik dan paling kekal, menunjukkan bahwa Allah SWT adalah sumber dan perwujudan dari segala kebaikan.

Kalimat *Biyadika al-khair* (di tangan-Mu ada kebaikan) menunjukkan bahwa segala kebaikan hanya berasal dari Allah SWT, karena penggunaan kata *alif lam* (penunjuk definitif) dan peletakan kata keterangan tempat di awal kalimat yang menjadi keterangan. Artinya, semua urusan kebaikan yang diinginkan seorang hamba datang dari Allah SWT dan Allah SWT adalah pemberi dan sumber segala kebaikan. Pada Kalimat *Biadika al-khair* menjelaskan ayat sebelumnya, yaitu "*Engkau memberikan kerajaan kepada siapa yang Engkau kehendaki*" dan seterusnya, sebagai penjelasan umum yang mencakup segala bentuk kebaikan yakni

dengan memberikaan kekuasaan kepada siapapun yang Allah SWT hendaki, termasuk kerajaan dan kekuasaan, yang diberikan Allah SWT. Artinya, kebaikan yang diberikan Allah SWT lebih luas dari sekadar kerajaan dan kekuasaan, dan ini jelas. Sebagaimana pemberian kerajaan dan kekuasaan dapat dijelaskan dengan kebaikan yang ada di tangan Allah SWT, demikian pula pencabutan kerajaan dan penghinaan, meskipun pencabutan kerajaan dan penghinaan tampak sebagai keburukan, pada hakikatnya itu baik bagi seorang hamba, karena bisa jadi hamba tersebut tidak mampu untuk dibebani tanggung jawab dari kekuasaan yang telah diberikan Allah SWT kepadanya. Namun, yang harus dijauhkan dari Allah SWT adalah sifat-sifat yang tidak sesuai dengan kesuciannya, seperti kekurangan dalam perbuatan manusia dan keburukan dosa, kecuali dalam bentuk meninggalkan dan tidak memberikan taufik, karena Allah SWT akan memberikan taufiq dan hidayah-Nya kepada siapapun yang dikehendaki.

Dalam tafsir tersebut ungkapan "*Biadika al-khair*" (di tangan-Mu ada kebaikan) menunjukkan bahwa segala kebaikan berada di tangan Allah SWT . Dengan demikian, Allah SWT adalah sumber segala kebaikan dalam kehidupan ini. Hal ini dapat diamati dalam berbagai aspek kehidupan sehari-hari:

a. Kesehatan:

Kesehatan diakui sebagai salah satu kebaikan yang penting dalam hidup. Kesehatan yang dinikmati, seperti kemampuan tubuh untuk bergerak dan berfungsi dengan baik, merupakan anugerah dari Allah.

b. Rizki:

Rizki atau penghidupan yang diberikan Allah adalah contoh lain dari kebaikan yang berasal darinya. Makanan, minuman, pekerjaan, dan segala sesuatu yang menyediakan kebutuhan hidup adalah bentuk kebaikan dari Allah.

c. Keselamatan:

Keselamatan dari bencana alam, kecelakaan, dan ancaman lainnya juga merupakan kebaikan yang datang dari Allah. Ketika terhindar dari kecelakaan mobil, misalnya, kita menyadari bahwa keselamatan tersebut adalah karunia darinya.

d. Keberkahan dalam hubungan:

Hubungan yang harmonis dengan keluarga, teman, dan lingkungan sekitar juga merupakan kebaikan dari Allah SWT. Keberkahan dalam hubungan ini membawa kebahagiaan dan kedamaian dalam hidup manusia. Dengan demikian, ungkapan "*Biadika al-khair*" mengandung makna bahwa Allah SWT adalah sumber segala kebaikan dalam kehidupan ini, dan contoh-contoh di atas adalah bukti dari kebaikan tersebut.[132]

Denga dmikian Penulis berpendapat bahwa dalam menafsirkan Surat Ali Imran ayat 26 Thaba'thaba'I meenggunakan metde takwil ayat, dimana beliau menakwilkan kata *al-yad* pada kalimat *biyadika al-khayr* dengan makna kekuasaan penuh yang terdapat pada sisi ketuhanan Allah SWT Yang Maha Kuasa, beliau juga memberikan pesan kepada para pembaca tafsir Al-Mizan bahwa setiap kebaikan yang diperoleh oleh hamba-hamba Allah SWT adalah murni yang diberikan Allah SWT, karena sesungguhnya Allah SWT yang mampu memberikan segala macam

[132] Sayyid Muhammad Husain Thabathaba'I, *Al Mizan Fi Tafsir Al-Qur'an*, jilid 3,…, h. 134-135.

bentuk kebaikan kepada hamba-hamba-Nya. Isyarat tersebut juga diperlihatkan pada surat lain seeperti firman-Nya *wa hua khayru al-râziqîn*. Bukan hanya kebaikan saja, bahkan musibaah yang diterima oleh hamba-hamba Allah SWT maka hakikatnya itu adalah kebaikan bagi dirinya, seperti pencopotan atau penurunan jabatan seseorang terhadap pekerjaannya, mungkin menurut dia itu adalah musibah terbesar baginya, tapi bisa jadi dalam hal ini terdapat faidah yang baik bagi dirinya, misalkan dengan jabatan yang didudukinya saat ini dia tidak mampu untuk melaksanakannya dengan maksimal dan akan membuat dirinya semakin jauh dengan Allah SWT, tapi Allah SWT menghapuskan *ha* tersebut agar dia semakin dekat dengan Allah SWT.

Al-thabarsi memberikan penafsirannya tersendiri dalam Surat Ali Imran ayat 26 ini. Dalam tafsirnya beliau menyebutkan bahwa ketika Allah SWT menyebutkan tipu muslihat Ahli Kitab, Dia mengajari Rasul-Nya SAW cara menghadapi mereka, bagaimana menjawab jika mereka bertanya dan memberi jawaban. Allah berfirman: "*Katakanlah (wahai Muhammad): Ya Allah, Tuhan yang memiliki segala kerajaan, pemilik semua kekuasaan. Segala pemilik selain Engkau akan binasa dan segala kerajaan selain kerajaan-Mu akan hancur*." Al-Thabarsi juga menyebutkan beberapa pendapat dari ulama terkait makna kalimat tersebut. Menurut Al-Zujaj: "Pemilik hamba dan apa yang mereka miliki." Menurut Mujahid dan Sa'id bin Jubair: "Pemilik urusan dunia dan akhirat, serta pemilik kenabian."

Kemudian AL-Thabarsi menjelaskan bahwa Allah SWT memberikan kerajaan kepada siapa yang Allah SWT kehendaki. Terdapat kata yang dihilangkan dalam ayat ini, yaitu *'siapa yang Engkau kehendaki untuk diberi kerajaan*' dan Engkau mencabut kerajaan dari siapa yang Engkau kehendaki. Seperti ucapan: "Ambillah apa yang engkau kehendaki, dan tinggalkan apa yang engkau kehendaki." Maknanya, Engkau memutuskan kerajaan dari siapa yang Engkau kehendaki atas dasar hikmah dan kepentingan yang diinginkan Allah SWT. Ada perbedaan pendapat tentang maknanya: "Engkau memberikan kerajaan dan sebab-sebab dunia kepada Nabi Muhammad SAW, para sahabat, dan umatnya, serta mencabutnya dari pembesar Quraisy, Romawi, dan Persia, sehingga kiamat tidak akan terjadi sampai umat Islam menaklukkannya," pendapat tersebut diungkapkan oleh Al-Kalbi. Dalam penafsiran yang dikutip oleh Al-Thabarsi, diyakini bahwa Allah SWT secara mutlak adalah sumber dari semua kekuasaan dan kepemimpinan yang sejati. Menurut pandangan ini, Allah SWT memberikan kenabian, kepemimpinan, dan kekuasaan kepada siapa yang Dia kehendaki, dari hamba-hambanya. Sementara kekuasaan yang dimiliki oleh orang-orang kafir atau fasik, meskipun mereka mungkin memiliki posisi atau kerajaan, tidak dianggap sebagai pemberian dari Allah SWT, karena tindakan mereka yang zalim dan bertentangan dengan ajaran Islam membuat mereka tidak layak mewakili kekuasaan yang sejati. Dalam Islam, kekuasaan yang benar adalah yang dijalankan dengan keadilan, kebijaksanaan, dan kebaikan, sesuai dengan petunjuk Allah SWT dalam Al-Qur'an dan Sunnah Nabi Muhammad SAW . Oleh karena itu, kekuasaan semacam itu, yang diperoleh melalui cara-cara yang bertentangan dengan ajaran Islam seperti penindasan atau kezaliman, tidak dapat dianggap sebagai pemberian dari Allah SWT. Orang-orang yang memperoleh kekuasaan dengan cara tersebut akan kehilangan legitimasi atas kekuasaan mereka, dan pada akhirnya, kekuasaan sejati akan kembali kepada Allah SWT. Sebaliknya,

pandangan ini menegaskan bahwa kekuasaan semacam itu sebenarnya sementara dan tidak sah karena mereka melanggar perintah Allah SWT dan bertindak zalim. Selanjutnya, penafsiran ini menyiratkan bahwa penguasa dan pemimpin yang benar adalah mereka yang bertindak sesuai dengan kehendak Allah SWT dan mengabdi kepadanya, serta memerintah dengan keadilan dan kebaikan. Orang-orang yang melanggar prinsip-prinsip ini akan kehilangan kekuasaan mereka, dan kekuasaan sejati akan kembali kepada Allah SWT. Oleh karena itu, Allah SWT akan memastikan bahwa keadilan dan kebenaran akan berkuasa pada akhirnya, dan mereka yang bertindak zalim akan diadili atas perbuatannya.

Dalam pembahasan *biyadika al-khayr* "Dalam tangan-Mu segala kebaikan." Huruf *Lâm*"di sini menunjukkan jenis, artinya segala kebaikan di dunia dan akhirat berasal dari-Mu. Allah SWT berfirman "*dalam tangan-Mu segala kebaikan*," meskipun segala sesuatu, baik kebaikan maupun keburukan, ada dalam tangan-Nya, karena ayat ini mengandung dorongan untuk mengarahkan harapan kepada-Nya. Maka dalam konteks ini, hanya kebaikan yang disebutkan, karena dorongan atau motivasi hanya bisa terjadi dengan menyebutkan kebaikan. Ini seperti dikatakan: "Urusan seseorang ada dalam tangan orang lain."

Dalam penafsirannya AL-Thabarsi menjelaskan makna dari ayat *biyadika al-khayr*. Dalam konteks ini, kata *al-Yad* digunakan secara kiasan untuk menggambarkan kekuasaan dan otoritas Allah SWT. Ayat tersebut menunjukkan bahwa segala kebaikan di dunia dan akhirat berasal dari Allah SWT. Meskipun Allah SWT memiliki kekuasaan atas segala sesuatu, baik kebaikan maupun keburukan, ayat ini secara khusus hanya menyebutkan kebaikan. Hal ini disebabkan karena tujuan dari ayat tersebut adalah untuk menginspirasi harapan dan dorongan agar berharap hanya kepada Allah SWT, dan motivasi biasanya diberikan dengan menyebutkan kebaikan. Sebagaimana dalam bahasa sehari-hari dikatakan bahwa urusan seseorang berada dalam kendali orang lain, ayat ini menunjukkan bahwa segala kebaikan berada dalam kekuasaan dan kendali Allah SWT . Dengan demikian, ketika menyebutkan " *biyadika al-khayr*," pengakuan diberikan bahwa hanya Allah SWT yang memiliki otoritas penuh untuk memberikan kebaikan kepada siapa pun yang Dia kehendaki.[133]

Sebagaimana yang telah disebutkan dalam kitab tafsir *Al-Mizan* dalam memaknai kata *al-yad* pada surat Ali Imran ayat 26 ini, Al-Thabarsi juga menggunakan metode takwil dalam mentafsirkan kalimat *biyadika al-kyayr*. *ta'wil* kata *al-yad* pada surat Ali Imran ayat 26 menurut Al-thabarsi adalah sebuah otoritas ketuhanan yang dimmiliki Allah SWT dan setiap kekuasaan yang diberikan kepada hamba-hambanya itu merupakan kebaikan yang datang dari Allah SWT, tapi jika kekuasaan itu jatuh ketangan orang yang salah (dalam hal ini fasik dan kafir), maka Allah SWT dengan otoritas kekuasaan-Nya akan mengambil kekuasaan tersebut agar tidak menimbulkan keburukan yang lebih besar lagi.

2. Wahabi.

[133] Abu Ali Al-Fadhl bin Al-Hasan Al-Thabarsyi Al-Thusi, *Majma'* Albayân, jilid 2, …, h 219.

Dalam penafsirannya terhadap ayat yang disebutkan, Al-Sa'di membuka sebuah jendela ke masa depan, melalui tanda-tanda keruntuhan kekuasaan besar pada zamannya, yakni kekaisaran Kisra Persia dan Kekaisaran Romawi. Dalam sudut pandangnya dalam menafsirkan ayat ini, beliau mengarahkan pandangan tafsirannya kepada masa depan di mana kekuasaan akan bergeser kepada umat Islam. Namun, yang lebih menarik perhatian adalah cara pandangnya yang tidak terlalu terpaku pada penafsiran harfiah atau kiasan dari istilah *al-yad* dalam frasa *biyadika al-khair* (kebaikan di tangan-Mu), melainkan lebih kepada makna filosofis dan esensial yang terkandung dalam pernyataan *innaka 'ala kulli syai'in qadîr* (Sesungguhnya Engkau SWT Maha Kuasa atas segala sesuatu). Berbeda dengan banyak penafsir lain yang cenderung memberikan penjelasan terperinci tentang konotasi tangan, Al-Sa'di secara bijaksana menghilangkan penekanan pada hal tersebut, mungkin untuk menegaskan pesan pokoknya, yaitu bahwa kekuasaan mutlak ada di tangan Allah SWT yang Maha Kuasa. Dengan demikian, dalam penafsirannya, dia lebih menekankan pada aspek kebijaksanaan dan kedaulatan Allah SWT dalam mengatur segala urusan, tanpa terlalu terjebak dalam perdebatan makna-makna kiasan yang tersembunyi dalam ayat tersebut. [134]

Penafsiran tentang *al-yad* dalam persfektif Al-Sa'di dapat dilihat dalam Surat Al-Maidah 64. Allah SWT berfirman:

وَقَالَتِ الْيَهُوْدُ يَدُ اللّٰهِ مَغْلُوْلَةٌۗ غُلَّتْ اَيْدِيْهِمْ وَلُعِنُوْا بِمَا قَالُوْاۘ بَلْ يَدٰهُ مَبْسُوْطَتٰنِۙ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاۤءُۗ...

*Dan orang-orang Yahudi berkata, "Tangan Allah terbelenggu." Sebenarnya tangan merekalah yang dibelenggu dan merekalah yang dilaknat disebabkan apa yang telah mereka katakan itu, padahal kedua tangan Allah terbuka…*(QS. Al-Maidah [5]:64).

Al-Sa'di menafsirkan ayat *wa qâlat al-yahûdu yadullâhi maghlûlah* (dan orang-orang Yahudi berkata bahwa tangan Allah SWT terbelenggu) dengan mengartikannya sebagai pernyataan yang salah dan tidak baik dari orang-orang Yahudi tentang sifat-sifat Allah SWT. Mereka mengklaim bahwa Allah SWT tidak murah, tidak dermawan, atau tidak baik. Sebagai balasan atas pernyataan, perkataan dan perbuatan mereka yang menyimpang dan salah dari apa yang telah diajarkan oleh para Nabi SAW, Allah SWT mengungkapkan bahwa sebenarnya yang "terbelenggu" adalah tangan mereka sendiri (yakni tangan orang Yahudi), dan mereka dilaknat dan diazab karena perkataan mereka yang tidak benar yang dinisbatkan kepada Allah SWT. Menurut penafsiran Al-Sa'di, dalam konteks ini, *Yadullah* SWT yang diungkapkan oleh orang-orang Yahudi menggambarkan sifat kebaikan, kedermawanan, dan kebajikan Allah SWT. Namun, orang Yahudi menyatakan hal yang salah tentang Allah SWT dan sebagai konsekuensinya, Allah SWT menegaskan bahwa sifat-sifat tersebut sebenarnya ada pada diri mereka, bukan pada Allah SWT. Selanjutnya, Al-Sa'di menjelaskan makna *bal yadâhu*

[134] Abdurrahman bin Nashir Al-Sa'di, *Taysîr Al-Karîm Al-Rahmân Fî tafsîr Kalâm Al-Mannân*…, h. 131-132.

*mabsûthatâni yunfiqu kaifa yashâ* (bahkan kedua tangannya [Allah SWT ] terbuka), yang mengindikasikan bahwa Allah SWT tidak terbatas dalam memberikan karunia-Nya terhadap siapapun yang Allah SWT inginkan. Allah SWT adalah Tuhan Seluruh Alam yang sangat dermawan dan baik, dan tidak ada yang dapat menghalangi-Nya SWT untuk memberikan apa yang dikehendaki-Nya. Allah SWT memerintahkan hamba-hamba-Nya untuk mengambil bagian dari kebaikan-Nya dan untuk tidak menghalangi diri mereka sendiri dari rahmat dan kedermawanan-Nya dengan dosa-dosa mereka. Jadi, menurut penafsiran Al-Sa'di, "*yadullah*" yang diungkapkan oleh orang kafir merujuk pada sifat-sifat kebaikan dan kedermawanan Allah SWT, sedangkan "*yadullah*" yang diinginkan Allah SWT adalah memperlihatkan bahwa Allah SWT adalah dermawan dan baik, dan tidak ada yang dapat menghalanginya dari memberikan karunianya kepada siapa pun yang Allah SWT kehendaki.[135] dalam hal ini Penulis masih belum menemukan penafsiran secara jelas yang dilakukan oleh Al-Sa'di terhadap kata *al-yad*.

Corak penafsiran terhadap kata *al-yad* yang dilakukan oleh Al-Sa'di dapat ditemukan pada surat Al-Dhariat ayat 47. Dalam penafsiran yang mendalam, Al-Sa'di menjelaskan bahwa kata *aydin* dalam ayat tersebut merujuk pada konsep-konsep yang berkaitan dengan kekuatan (*al-quwwah*), kekuasaan (*al-qudrah*), dan keagungan (*'azîmah*). Dalam hal ini beliau melakukan metode takwil, beliau mengartikan bahwa ayat ini bukanlah secara harfiah mengacu pada tangan (*yad*) dalam arti fisik, tetapi lebih kepada kekuatan, kekuasaan, dan keagungan Allah SWT yang tak terbatas.[136]

Al-Jazairi memulai tafsirannya dalam Surat Ali Imran ayat 26 ini dengan memberikan penjelsan terkait sebab turun ayat tersebut dan perintah Allah SWT kepada Nabi Muhammad SAW untuk membaca doa *Allahumma mâliku al-mulki tu'ti al-mulka man tashâ…*dimana dengan do'a tersebut akan tersebar wilayah Islam sampai akhinya Islam dapat meluas dan menguuasai kerajaan sampai kepada kerajaan Persia dan Romawi. Pada ayat ini juga untuk menanggapi kesesatan Nasrani dalam memuliakan Isa (Jesus) AS. Sebab, yang berhak untuk disembah dan dimuliakan adalah yang benar-benar memiliki kekuasaan penuh atas semua kerajaan, yang hanya Allah SWT lah yang memiliki otoritas tunggal atas segala sesuatu. Allah SWT memberikan kebaikan kepada siapa yang Dia kehendaki dan menahannya dari siapa yang Dia kehendaki, dan Dia Maha Kuasa atas segala sesuatu.[137] Sama seperti Al-Sa'di, Al-Jazairi pun dalam ayat ini tidak melakukan pembahasan lebih lanjut terkait makna *al-yad*. Penafsiran terkait *al-yad* baru ditemukan dalam Surat Al-Maidah ayat 64.

وَقَالَتِ الْيَهُوْدُ يَدُ اللّٰهِ مَغْلُوْلَةٌ ۗغُلَّتْ اَيْدِيْهِمْ وَلُعِنُوْا بِمَا قَالُوْا ۘ بَلْ يَدٰهُ مَبْسُوْطَتٰنِۙ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ ۗ...

[135] Abdurrahman bin Nashir Al-Sa'di, *Taysîr Al-Karîm Al-Rahmân Fî tafsîr Kalâm Al-Mannân*…, h. 262.

[136] Abdurrahman bin Nashir Al-Sa'di, *Taysîr Al-Karîm Al-Rahmân Fî tafsîr Kalâm Al-Mannân*…, h. 957.

[137] Abu Bakar Al-jazari, *Aysâr Al-tafsîr li kalâmi Al-'Aliyi Al-Kabîr*, jilid 1, h. 304

*Dan orang-orang Yahudi berkata, "Tangan Allah terbelenggu." Sebenarnya tangan merekalah yang dibelenggu dan merekalah yang dilaknat disebabkan apa yang telah mereka katakan itu, padahal kedua tangan Allah terbuka…*(QS. Al-Maidah [5]:64).

Al-Jazairi memberikan penafsiran tentang *al-yad* yang diungkapkan oleh orang kafir Yahudi. Mereka menyatakan *yad Allah maghlûlah* dengan maksud Allah SWT menahan rizki dan menyempitkan rizki atas mereka. Allah SWT kemudian menanggapi dengan mengatakan *ghullat aydîhim*, yang mengutuk mereka agar tidak diberi kemampuan untuk menginfakkan harta mereka yang bermanfaat dan mengutuk mereka karena perkataan mereka yang sia-sia terhadap klaim mereka kepada Allah SWT. Allah SWT mengutuk mereka dan juga termasuk semua orang yang berbuat baik di langit dan di bumi karena perkataan buruk dan tidak baik mereka kepada Allah SWT. Allah SWT juga menolak kebohongan mereka dengan mengatakan "*balyadahu mabsuutatan*," yang menggambarkan bahwa tangan-Nya terbuka untuk memberi rizki kepada siapa pun yang Dia kehendaki, sebagaimana yang diungkapkan oleh Rasulnya SAW dalam hadis sahih.

ويمين الله سحاء تنفق الليل والنهار

*"Dan tangan Allah adalah tangan yang luas, Dia mengeluarkan (rizki) pada malam dan siang hari."*

Kemudian beliau melanjutkan penafsiran ayat tersebut dengan memberika beberapa *fawâid*, dalam hal ini Penulis hanya memberikan beberapa *fawâid* yang berkaitan dengan pembahasan saat ini yaitu pembahasan tentang *al-yad*. *Pertama* sangatlah buruk jika seseoraang memberikan gelar kepada Allah SWT dengan gelar yang buruk dan kurang baik, sebuah gelar yang tidak sesuai dengan keagungan Allah SWT dan juga kesempuraan-Nya, *kedua* peng*ithbat*-An terhadap salahsatu sifat Allah SWT yakni sebuah sifat yang dimiliki kedua tangannya, bahwa Allah SWT itu memiliki sifat sebagaimana kedua tangan, dalam hal ini sifatnya bisa berupa dermawaan, santun, baik dan tidak pelit, yakni menolak anggapan orang-orang yahudi bahwa Allah SWT itu pelit, dalam sifat ini seorang muslim wajib mmengimaninya dan tidak boleh meng*ithbat*-Kan sebuah sifat yang dimiliki tangan dengan sifat yang buruk (sebagaimana yang dimaksud oleh orang-orang yahudi), seeorang muslim hendaknya memberikan sifat-sifat yang pantas trhadap Allah SWT.[138]

Dengan melihat penafsiran yang dilaakukan oleh Al-Jazairi terhadap makna *al-yad* pada surat Al-Maidah ayat 64, maka Penulis berpendapat bahwa meetode dalam menafsirkan Al-Qur'an terhadap ayat *mutashâbihâ* menggunakan metode takwil ayat, yang menakwilkan kata *al-yad* pada surat tersebut dengan takwilan yang pantas bagi Allah SWT, dalam konteks ini bahwa Allah SWT memiliki sifat yang dermawan, baik hati, da tidak pelit, bahkan beliau menguatkan penafsirannya dengan mengutip hadits Nabi SAW bahwa Allah SWT akan memberikan ganjaran dan balasan bagi orang-orang yang beerinfak baik diwaktu siang maupun malam.

3. Ahlusunah waljamaah.

[138] Abu Bakar Al-jazari, *Aysâr Al-tafsîr li kalâmi Al-'Aliyi Al-Kabîr*, 651.

Menurut penafsiran Ibn Kasir mengenai Surah Al-A'raf ayat 26, beliau menjelaskan bahwa ayat tersebut merupakan perintah Allah SWT kepada Nabi Muhammad SAW untuk mengagungkan Allah SWT, mensyukuri atas nikmat yang telah diberikan Allah SWT kepadanya, berserah diri kepada dan bertawakkal hanya kepada Allah SWT. Ayat tersebut dimulai dengan perintah "Wahai Muhammad SAW, katakanlah: *'Ya Allah, Yang mempunyai kerajaan,*'" yang mengingatkan bahwa seluruh kerajaan adalah milik Allah SWT semata. Ibn Kasir menafsirkan bahwa ayat tersebut juga menyiratkan bahwasanya Allah SWT memberikan dan mencabut kekuasaan sesuai dengan kehendak-Nya. Allah SWT memuliakan orang yang Dia kehendaki dan merendahkan orang yang Dia kehendaki. Ini menegaskan bahwa Allah SWT memiliki kuasa yang mutlak atas segala sesuatu. Beliau menegaskan bahwa Allah SWT adalah Yang Maha Pemberi dan Maha Penahan, yang kehendaknya pasti terjadi dan yang tidak dikehendakinya pasti tidak akan terjadi. Selanjutnya, Ibn Katsir menyoroti bahwa ayat tersebut memberikan peringatan dan bimbingan bagi Nabi Muhammad SAW dan umatnya untuk mensyukuri nikmat Allah SWT karena Allah SWT telah memilih Nabi yang berasal dari suku Quraisy, *ummi*, dan penutup bagi seluruh Rasul. Allah SWT telah memberikan banyak keistimewaan kepada Nabi Muhammad SAW, termasuk pengetahuan tentang Allah SWT, syariat, hal-hal ghaib, dan hakikat alam akhirat. Umat Nabi Muhammad SAW tersebar di seluruh belahan bumi, dan agama serta syariat-Nya telah menjadi yang utama di atas agama dan ajaran lainnya. Dengan demikian, penafsiran Ibn Katsir menyiratkan pentingnya mengagungkan Allah SWT, bersyukur atas nikmatnya, dan berserah diri kepadanya sebagai bentuk penghambaan yang utuh dan tulus.dengan demikian pada penafsiran Surat Ali Imran ini, Ibn Kathir tidak memberikan penafsiran seara mendetail terkait makna kata *al-yad* yang terkandung dalam kalimta *biyadika al-hayr*.[139]

Terkait pemaknaan tentang kata *al-yad* dapat diteemukan dalam penafsiran beliau pada ayat lain, seperti pada Surat Al-Maidah ayat 64 Allah SWT berfirman:

وَقَالَتِ الْيَهُوْدُ يَدُ اللّٰهِ مَغْلُوْلَةٌ ۗغُلَّتْ اَيْدِيْهِمْ وَلُعِنُوْا بِمَا قَالُوْا ۘ بَلْ يَدٰهُ مَبْسُوْطَتٰنِۙ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاۤءُ ۗ...

*Dan orang-orang Yahudi berkata, "Tangan Allah terbelenggu." Sebenarnya tangan merekalah yang dibelenggu dan merekalah yang dilaknat disebabkan apa yang telah mereka katakan itu, padahal kedua tangan Allah terbuka…*(QS. Al-Maidah [5]:64).

Dalam penafsiran Ibn Kasir terhadap ayat tersebut, beliau menjelaskan bahwa orang-orang Yahudi, yang diutuk oleh Allah SWT, menyifati Allah SWT dengan sifat dan julukan yang tidak baik, mereka semua mensifati Allah SWT bahwa Allah SWT adalah tuhan yang sombong sebagai Rabb SWT yang bakhil dan Rabb SWT yang miskin, sementara mereka menganggap diri mereka sebagai orang-orang kaya. Mereka mengatakan bahwa "*Tangan Allah SWT terbelenggu*," dengan

[139] Abu Al-Fida Ismail bin Umar bin Katsir Al-Qurasyi, *Tafsir Al-Qur'an Al-Azim*, jilid 2, hز 29.

maksud menyebut Allah SWT sebagai *bakhil* atau pelit. Menurut Ibnu Abbas, kata "*terbelenggu*" dalam konteks ini berarti bakhil. Allah SWT menolak tuduhan tersebut dengan mengatakan bahwa sebenarnya tangan merekalah yang terbelenggu (bakhil), bukan tangannya. Mereka dilaknat oleh Allah SWT karena tuduhan dan kebohongan mereka, Allah SWT menolak tuduhan bahwa Dia bakhil dengan menjelaskan bahwa sebenarnya sifat bakhil ada pada orang-orang Yahudi sendiri, bukan padanya. Mereka dilaknat oleh Allah SWT sebagai konsekuensi dari tuduhan dan kebohongan mereka.. Ibn Katsir menegaskan bahwa orang-orang Yahudi mencoba memfitnah Allah SWT dengan menyebut-Nya dengan bakhil, padahal sebenarnya mereka sendirilah yang terbelenggu oleh sifat bakhil, dengki, sikap cemburu, dan kekikiran. Dalam hal ini, Ibn Kasir menafsirkan bahwa *yadullah* (tangan Allah SWT) yang disebutkan oleh orang-orang kafir Yahudi memiliki makna negatif, yaitu mengaitkan sifat bakhil kepada Allah SWT, padahal sebenarnya sifat tersebut adalah milik mereka sendiri.

Dalam penafsiran Ibn Kasir, makna *yadullah* yang disebutkan dalam ayat tersebut yang dikehendaki Allah SWT adalah bahwa Allah SWT memiliki kemurahan yang melimpah dan karunia yang luas. Ini tercermin dalam pernyataan bahwa kedua tangan Allah SWT terbuka, menunjukkan bahwa Dia memberikan rizki dan kenikmatan kepada hamba-Nya tanpa batasan. Sebagai contoh, ketika seseorang memohon pertolongan kepada Allah SWT dalam keadaan kesulitan atau kesusahan, Allah SWT dengan kemurahannya memberikan pertolongan sesuai dengan kehendak-Nya. Sebagai ilustrasi, bayangkan seseorang yang sedang mengalami kesulitan finansial dan memohon kepada Allah SWT untuk memberikan rizki yang mencukupi. Allah SWT, dengan sifat kedermawanan-Nya yang terbuka, melimpahkan rizki kepada orang tersebut melalui berbagai cara, seperti memberikan pekerjaan baru, rizki yang tak terduga, atau bantuan dari orang lain. Hal ini menunjukkan bahwa Allah SWT adalah sumber segala rizki dan karunia, dan Dia memberikannya dengan Kemurahan dan Keadilan-Nya yang sempurna. Selain itu, dalam ayat tersebut Allah SWT juga menegaskan bahwa segala nikmat yang diberikan-Nya kepada manusia tidak akan pernah terhitung oleh manusia. Ini menunjukkan keluasan karunia Allah SWT yang melimpah kepada hamba-Nya, dan betapa manusia sangat berhutang budi kepada-Nya. Sehingga, manusia harus senantiasa bersyukur atas segala nikmat yang diberikan Allah SWT, serta menyadari bahwa semua itu berasal dari sisi Allah SWT Yang Maha Kemurahan dan Maha Mulia. Sebagaimana firman Allah SWT :

وَاٰتٰىكُمْ مِّنْ كُلِّ مَا سَاَلْتُمُوْهُۗ وَاِنْ تَعُدُّوْا نِعْمَتَ اللّٰهِ لَا تُحْصُوْهَاۗ اِنَّ الْاِنْسَانَ لَظَلُوْمٌ كَفَّارٌ

> *Dan Dia telah memberikan kepadamu segala apa yang kamu mohonkan kepadanya. Dan jika kamu menghitung nikmat Allah, niscaya kamu tidak akan mampu menghitungnya. Sungguh, manusia itu sangat zalim dan sangat mengingkari (nikmat Allah).* (QS. Ibrhim [14]:34).

Dan dalam sebuah hadits qudsi disebutkan, Allah SWT berfirman:

أَنْفِقْ، أُنْفِقْ عَلَيْكَ

*Berinfaklah, niscaya Aku akan memberikan infak kepadamu." (HR. Al-Bukhari dan Muslim dalam kitab shahih keduanya).* (HR. bukhari).[140]

Penulis dalam hal ini memiliki pendapat bahwa dalam penafsiran surat Al-Maidah, Ibn Kasir berpendapat bahwa dalam ayat yang disebutkan, *yadullah* (tangan Allah SWT) tidak dapat dimaknai secara harfiah sebagai organ tubuh, melainkan sebagai atribut ilahi yang mencerminkan kemurahan, karunia, dan kekuasaan Allah SWT. Ibn Kasir menafsirkan bahwa "*yadullah*" adalah simbol dari kekuasaan dan pemberian Allah SWT yang melimpah kepada hamba-Nya. Dengan demikian, Ibn Kasir melakukan takwil pada ayat tersebut dengan memberikan makna yang bertentangan dengan makna yang telah diterima secara umum dalam bahasa Arab atau dalam pemahaman Islam. Sebaliknya, beliau menjelaskan makna yang terkandung dalam ayat tersebut secara konsisten dengan pemahaman teologis Islam tentang sifat-sifat Allah SWT .

Nawawi memulai penafsiran terkait surat Ali Imran ini dengan memberikan beberapa riwayat terkait sebab turun ayat tersebut, di antaranya diriwayatkan bahwa Nabi Muhammad SAW ketika menaklukkan Mekkah, menjanjikan kepada umatnya akan menaklukkan kerajaan Persia dan Romawi. Orang-orang munafik, termasuk Abdullah bin Ubay bin Salul, dan orang-orang Yahudi mencemooh dengan berkata, "Jauh, jauh sekali. Dari mana Muhammad bisa mendapatkan kerajaan Persia dan Romawi? Apakah Muhammad tidak cukup dengan Mekkah, Madinah, dan kota-kota lain, sehingga dia menginginkan kerajaan Persia dan Romawi?" Maka turunlah ayat ini. Diriwayatkan bahwa ketika Nabi SAW menggali parit pada tahun Perang Ahzab, dan setiap sepuluh orang mendapatkan empat puluh hasta untuk digali, mereka menemukan sebongkah batu besar yang tidak dapat dipecahkan dengan alat penggali mereka. Mereka melaporkannya kepada Nabi SAW. Nabi SAW datang dan mengambil alat penggali dari Salman Al-Farisi. Ketika memukul batu itu, terpancar cahaya yang menerangi antara dua sisi kota Madinah, seperti lampu di malam yang gelap. Para sahabat bertakbir, dan Nabi SAW bersabda, *"Dari kilatan pertama, aku melihat istana-istana Hira seolah-olah gigi-gigi anjing. Pada pukulan kedua, aku melihat istana-istana merah di tanah Romawi. Pada pukulan ketiga, aku melihat istana-istana di Sana'a. Jibril memberitahuku bahwa umatku akan menguasai semua tempat ini. Maka bergembiralah."* Orang-orang munafik berkata, "Tidakkah kalian heran dengan Nabi kalian yang menjanjikan hal-hal yang tidak mungkin dan memberitahu kalian bahwa dia bisa melihat istana-istana Hira dan kota-kota Persia yang akan ditaklukkan, padahal kalian hanya menggali parit dari ketakutan?" Maka turunlah ayat ini. Diriwayatkan bahwa ayat ini juga turun berkaitan dengan kaum Quraisy yang berkata kepada Rasulullah SAW, "Jika kamu adalah seorang nabi, di manakah kerajaannya? Kapan kamu akan mengalahkan Kisra (Kaisar Persia) dan kamu tidur di atas kasur sutra?", maka turunlah Surat Ali Imran ayat 26.

Kemudian Nawawi memberikan peenafsiran mulai dari awal ayat, beliau menjelaskan bahwa Allah SWT adalah satu-satunya raja yang menguasai seeluruh

[140] Abu Al-Fida Ismail bin Umar bin Katsir Al-Qurasyi, *Tafsir Al-Qur'an Al-Azim,* jilid 3, h. 146.

alam ini, Allah SWT akan memberikaan kerajaan kepada siapapun, dalam hal pemberian kerajaan ini, Nawawi menjelaskan bahwa pemberian tersebut adalah pemberiaan kepada siapa saja di kehidupan dunia dan kepada siapapun yang Allah SWT kehendaki. Kemudian beliau menjelaskan bahwa Allah SWT akan mencabut kenikmatan pemberian tersebut kepada siapapun yang Allah SWT kehendaki, pencabutan tersebut bisa berupa kematian, hilangnya akal atau gila, melemahnya kekuatan yang dia miliki, atau panca indra ang dimiliki seperti buta, tuli ataupun bisu, atau harta benda yang di miliki hancur dan mengalami kerusakan yang sangat fatal, atau bahkan Allah SWT sendiri yang meencabut kerajaannya dengan kuasa-Nya. Kemudian Allah SWT akan memuliakan kepada siapapun yang dikehendaki-Nya, seperti menguatkaan keimanan dengan meningkatkan ketaqwaan hamba-Nya, dan menancapkan di hati seorang hamba dengan kebenarab, dengan harta yang banyak baik hata yang bernyawa seperti anak dan hewan peliharaan, atau bahkan harta benda yang tidak bernyawa yang dapat membuat hamba-Nya menjadi semakin mulia disisi-Nya, dalam penafsiran beliau menggunakan *majaz* air, di mana dengan air tersebut dapat membuat hati seorang hamba menjadi murni dan suci kembali, jika seorang hamba sudah memiliki hati yang murni maka dia akan mulia di hadapan Allah SWT. kemudian Allah SWT menghinakan siapapun yang Dia kehendaki seperti mencabut keimanan yang ada dalam dirinya sehingga dia menjadi sorang yang kafir dan juga Allah SWT akan memberikan kebathilan dalam dirinya. Setelah itu penafsiran dilanjutkan dengan memberikan makna terkait kalimat *biyadika al-khayr* makna kalimat tersebut persfektif  Nawawi berupa Qudrah atau ketentuan Allah SWT, atau kemuliaan yang dimiliki Allah SWT, atau pertolongan Allah SWT dan dalam hal menghinakan seeorang hamba, Allah SWT juga mampu untuk melakukan hal tersebut dengan *qudroh*-Nya.[141]

Dengan demikian sudah jelas pada penafsiran Al-Nawawi ini terutama dalam menafsirkan surat Ali Imran ini bahwa beliau menggunakan metode takwil ayat dalam memahami kalimat *biyadika al-khayr,* yang bermakna *al-qudrah, al-izzu, al-dhillu, al-ghanîmah, al-nashrah*.

Sebagaimana dalam kitab tafsir *Marah Labid*, Qurthubi juga memulai penafsiran pada surat Ali Imran ayat 26 tersebut dengen memberikan riwayat terkait sebab turun ayat, setelah bercerita dan menjelaskan terkait sebab turun kemudian beliau memulai penafsiran dengan mengutip beberapa riwayat terkait makna kata perkata pada ayat tersebut dan menjelaskan terkait permasalahan-permasalahan yang terdapat pada Surat Ali Imran ayat 26, tapi dalam hal ini Penulis tidak menemukan makna kata *al-yad* pada penafsiran beliau terhadap surat Ali Imran dan beliau hanya menafsirkan secara umum kata ayat tersebut.[142]

Penafsiran terkait tangan ditemukaan dalam Surat Al-Maidah ayat 64, dalam hal ini beliau menjelaskan terkait orang yang pertama kali memberikan julukan yang tidak baik terhadap Allah SWT. Allah SWT berfirman: "*Orang-orang Yahudi*

[141] Muhammad bin Umar Nawaî Al-Jawi, *Maraah Labîd likashfi mana AL-Qur'an Al-Majîd*, Juz 1, h. 85.

[142]Muhammad bin Ahmad al-Anshari al-Qurthubi, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Jilid 4, h. 55.

*berkata, 'Tangan Allah SWT terbelenggu.*'" Ikrimah mengatakan bahwa yang mengatakan ini adalah Finhas bin Azura' beserta para pengikutnya. Mereka sebelumnya memiliki harta kekayaan yang banyak, tetapi ketika mereka ingkar kepada Muhammad SAW, harta mereka berkurang. Mereka kemudian berkata bahwa Allah SWT pelit dan tangan-Nya tertahan dari memberikan karunia kepada mereka. Ayat ini merujuk khususnya kepada sebagian dari mereka. Dikatakan juga bahwa ketika sebagian dari mereka mengatakan bahwa Allah SWT itu pelit dan yang lain tidak menolaknya dan setuju apa yang diucapkannya itu, maka seakan-akan mereka semua berkata demikian. Al-Hasan mengatakan bahwa maksudnya adalah tangan Allah SWT tertahan dari menghukum mereka. Ada juga pendapat yang menyatakan bahwa ketika mereka melihat Nabi SAW dalam keadaan miskin dan sedikit hartanya, keemudian ketika mereka mendengar firman Allah SWT , "*Siapakah yang mau meminjamkan kepada Allah SWT pinjaman yang baik,*" serta melihat Nabi Muhammad SAW meminta bantuan mereka untuk membayar *diyat* (tebusan), mereka berkata bahwa Tuhan Muhammad miskin atau mungkin pelit. Itulah yang dimaksud dengan perkataan mereka, "*yadullahi maghlûlah* (Tangan Allah SWT terbelenggu) yang merupakan kiasan, seperti dalam firman-Nya,

وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُوْلَةً اِلٰى عُنُقِكَ

"*Dan janganlah engkau jadikan tanganmu terbelenggu pada lehermu*" (QS. Al-Isra [17]:29).

Dalam bahasa Arab, orang pelit sering disebut dengan ungkapan seperti "jari-jarinya menggenggam erat," "tangannya terkepal," "kikir," atau "tangannya terbelenggu." Seorang penyair berkata: "Khurasan dulunya adalah tanah yang subur ketika Yazid berkuasa, dan semua pintu kebaikan terbuka lebar. Namun setelahnya digantikan oleh seseorang yang jari-jarinya menggenggam erat, seakan-akan wajahnya dilumuri cuka."

Dalam bahasa Arab, istilah *al-yad* digunakan dalam berbagai konteks. Misalnya, "*Wakhudh biyadika*" (Surah Thaha, ayat 44), yang berarti "Dan ambillah dengan tanganmu," merupakan contoh penggunaan untuk menunjukkan perbuatan yang dilakukan dengan tangan. Selain itu, istilah *al-yad* juga digunakan untuk menyatakan nikmat, seperti ketika Arab berkata, *Kam yad li 'ind fulan*, yang berarti "Berapa banyak nikmat yang telah aku berikan padamu," menunjukkan bahwa tangan digunakan untuk memberi atau memberikan. Penggunaan *al-yad* juga dapat merujuk pada kekuatan atau kekuasaan, seperti dalam firman Allah SWT , *Wadhkur 'abdanâ Dâwud dzal ayyid*, yang berarti "Dan ingatlah hamba-hamba Kami, Dawud, yang memiliki kekuatan," menunjukkan kekuatan atau kemampuan yang dimiliki Nabi Daud AS. Allah SWT juga berfirman, *Qul inna al-fadla biyadilllahi yu'tîhi man yasha'*, yang berarti "Katakanlah, sesungguhnya kelebihan itu berada di tangan Allah SWT Dia memberikannya kepada siapa yang Dia kehendaki," menunjukkan kekuasaan atau wewenang Allah SWT. Ada juga penggunaan *al-yad* untuk menyatakan keterhubungan atau kaitan, seperti dalam firman Allah SWT, *Mimma 'amilat aydîna*, yang berarti "Dari apa yang telah dilakukan oleh tangan kami," menunjukkan hubungan atau keterlibatan. Allah SWT juga berfirman, *Aw ya'fuwal ladhî biyadihî 'uqdatun nikâh*, yang berarti "Atau menahan diri dari orang yang di tangannya terletak *'uqdatun nikah* yang menunjukkan keterkaitan.

Selain itu, dalam hadis, Nabi Muhammad SAW bersabda, "*Yadullâhi ma'al qadi hattâ yaqdiya wal qasimi hatta yaqsim*," yang berarti "Allah SWT mendukung hakim sampai ia memberikan putusannya, dan mendukung penyeimbang (pemilik harta) sampai ia membaginya," menunjukkan pertolongan atau bantuan Allah SWT kepada mereka yang bertindak dalam kapasitas tertentu. Jadi, istilah "tangan" digunakan dalam berbagai konteks dalam bahasa Arab untuk menyatakan tindakan, nikmat, kekuasaan, keterhubungan, dan bantuan, dan maknanya tergantung pada konteks dan pemahaman yang sesuai.

Qurthubi memberikaan penjelasan terkait makna *yadullah* pada ayat ini. Ayat ini menyiratkan bahwa tangan-tangan Allah SWT terbuka, yang merupakan kiasan untuk kemurahan-Nya yang melimpah. Ada pendapat yang menyatakan bahwa pemahaman ini salah karena penggunaan kata jamak *yadain* (dua tangan) menimbulkan pertanyaan bagaimana mungkin dua nikmat Allah SWT dapat dibuka secara bersamaan. Namun, ini bisa dimaknai sebagai pengulangan jenis yang menggambarkan dua jenis nikmat yaitu: nikmat dunia dan nikmat akhirat, atau nikmat yang terlihat secara nyata dan yang tersembunyi. Ada juga yang menginterpretasikan bahwa *yadayn* merujuk pada kekuasaan Allah SWT yang meliputi segala hal yang Allah SWT bisa memperluas atau mempersempit sesuai kehendaknya SWT. Al-Qur'an juga menyebutkan bahwa Allah SWT menggenggam dan mengembangkan, dapat dilihat dalam firmannya SWT

... وَاَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَه ظَاهِرَةً وَّبَاطِنَةً ۗ ...

> *menyempurnakan nikmatnya untukmu lahir dan batin* (QS. Luqman [31]:20).

Pada Surat Luqman tersebut menunjukkan kekuasaan-Nya yang tak terbatas. Salah satu hadits menyatakan bahwa Allah SWT memerintahkan kepaada Nabi Muhammad SAW untuk bersedekah karena Allah SWT akan memberinya rizki.. Beliau juga mengutip hadits Nabi SAW. Sebagaimana sabda Nabi Muhammad yang telah Penulis sebutkan sebelumnya dalam kitab tafsir Ibn Kathir SWT. Jadi, *yadain* bisa merujuk pada kemurahan Allah SWT atau kekuasaan-Nya yang menyeluruh. Dalam variasi pembacaan lain, seperti yang disebutkan oleh Ibnu Mas'ud, kata *basathan* (terbuka) yang mengindikasikan bahwa tangan Allah SWT melipatgandakan rizki sesuai kehendak-Nya.[143]

Dengaan demikian dalam melakukan peenafsiraan terkait *yadullah* Qurthubi melaakukan metode atakwil ayat ntuk meenggali makna ayat yang lebih mendalam lagi. Menurut Qurtubi, dalam hal ini, takwil atau penafsiran ayat *yadayn* adalah bahwa tangan Allah SWT melambangkan kemurahan-Nya yang melimpah. Ayat tersebut tidak harus dipahami secara harfiah bahwa Allah SWT memiliki dua tangan fisik, melainkan sebagai perumpamaan untuk kemurahannya yang tak terbatas. Dengan menggunakan penafsiran ini, Qurtubi menyatakan bahwa makna dari *yadayn* dalam konteks ini adalah bahwa Allah SWT memiliki kemampuan untuk memberikan rizki dan memberikan nikmat-Nya secara luas dan melimpah

[143]Muhammad bin Ahmad al-Anshari al-Qurthubi, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Jilid 6, h. 238.

kepada hamba-Nya. Jadi, penafsiran Qurtubi menekankan bahwa *yadayn* bukanlah tentang jumlah tangan secara harfiah, melainkan tentang kemurahan dan kekuasaan Allah SWT .

**D. Analisis Peenafsiran.**

Pada uraian penafsiraan sebelumnya yang dilakukan olh para ulama mufasir dari setiap sekte, baik *Syi'ah*, Wahabi dan Ahlusunah waljamaah dapat dilakukan beberapa analisis sebagai berikut

1. *Syi'ah*.

Dalam pendekatan tafsirnya, Tha'arshi dan Thabathaba'i menawarkan pemahaman yang mendalam tentang makna *istawa 'ala al-'arsh*. Tha'arshi menjelaskan bahwa *istawâ* ini mencerminkan Allah SWT menyerahkan segala urusan dan kekuasaannya yang meliputi segala kebaikan setelah menciptakan langit dan bumi, sebagaimana dalam analogi raja yang beristirahat di atas kerajaannya. Di sisi lain, Thabathaba'i menafsirkan istawa sebagai manifestasi dari kekuasaan dan kepemimpinan Allah SWT yang mencakup seluruh alam semesta, baik yang tampak maupun yang ghaib. Baginya, istawa adalah kinayah atau perumpamaan dari sifat Allah Yang Maha Kuasa yang mengatur segala kerajaan-Nya dengan sempurna. Kedua pendekatan ini menggambarkan upaya mendalam untuk menggunakan *ta'wil* atau interpretasi mendalam untuk memahami makna istawa pada ayat-ayat yang bersangkutan.

Dalam tafsirannya, Thabathaba'i menggunakan metode *ta'wil* untuk memahami ayat-ayat *mutashâbihat*, seperti konsep *wajhullah*. Meskipun dalam penafsirannya tidak secara langsung menyebutkan sebagai proses *ta'wil*, namun terdapat elemen-elemen yang mengarah ke arah interpretasi mendalam. Thabathaba'i menjelaskan bahwa *wajhullah*, atau wajah Allah SWT, tidak hanya merujuk secara harfiah pada wajah fisik, melainkan juga sebagai simbol dari kehadiran dan keberadaan Allah SWT yang melampaui dimensi-dimensi waktu dan ruang. Dalam pemahaman ini, Thabathaba'i menekankan bahwa setiap hamba yang melakukan ibadah, khususnya doa, pada hakikatnya menghadap kepada Allah. Allah Maha Melihat atas perbuatan hamba-hamba-Nya dan Maha Mengetahui atas keinginan mereka, sehingga doa hamba-hamba-Nya yang tulus dan menghadap kepada Allah akan dikabulkan, tidak terbatas pada arah fisik dari mana doa itu dilakukan. Ini adalah contoh bagaimana Thabathaba'i menggunakan pendekatan *ta'wil* untuk menjelaskan konsep-konsep yang bersifat metafisik dan spiritual dalam al-Qur'an.

Dalam penafsiran ayat QS. Ali Imran 3:26, baik Thabathaba'i maupun Tha'arshi menggunakan metode *ta'wil* untuk memahami konsep *biyadika al-khayr* yang mengandung kata *yadullah* (tangan Allah). Thabathaba'i melihat *al-yad* sebagai simbol kekuasaan mutlak Allah SWT yang mencakup segala kebaikan yang diberikan kepada hamba-Nya, serta sebagai cara Allah SWT untuk mencegah terjadinya keburukan yang lebih besar dengan mengatur kekuasaan-Nya. Tha'arshi juga mengartikan *al-yad* sebagai otoritas ketuhanan yang memberikan kebaikan kepada hamba-hamba-Nya, sambil menegaskan bahwa Allah SWT akan mencabut kekuasaan dari orang yang salah untuk menghindari dampak buruk yang lebih besar. Pendekatan keduanya menunjukkan bagaimana *ta'wil* digunakan untuk menjelaskan makna yang mendalam dari ayat-ayat Al-Qur'an terkait kekuasaan dan kebijaksanaan Allah SWT.

2. Wahabi.

Dalam menafsirkan ayat yang mengandung kata *istawâ*, Al-Sa'di dan Al-Jazâiri mengadopsi pendekatan yang berbeda. Al-Sa'di mengikuti pendekatan *ithbat* dengan mengartikan *istawâ* sebagai bersemayam di atas 'arsy, sambil menegaskan bahwa ini adalah sifat Allah SWT yang harus disucikan dari pemaknaan yang tercela atau tidak pantas jika dihubungkan dengan Allah SWT. Beliau menjelaskan bahwa *istawâ* mengandung makna bersemayam, menetapkan bahwa Allah SWT memiliki sifat bersemayam yang sesuai dengan keagungan-Nya. Di sisi lain, Al-Jazâiri menolak untuk melakukan penggalian lebih dalam ke makna bahasa *istawâ*, dan lebih fokus pada menjelaskan bahwa *istawâ 'ala al-'arsh* berarti Allah SWT bersemayam di atas 'arsy-Nya, tanpa mencari pemahaman tambahan yang bisa mengarah pada penafsiran yang keliru. Kedua pendekatan ini menunjukkan bagaimana para ulama menggunakan metodologi yang berbeda dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, dengan Al-Sa'di menekankan pengertian sifat Allah secara jelas dan Al-Jazâiri menegaskan keberhati-hatian dalam menjauhi penafsiran yang salah terhadap ayat-ayat mutashabihat.

Dalam penafsiran kata *al-wajh* yang disandingkan dengan Allah SWT, Al-Sa'di menggunakan metode *ithbat* dengan menekankan makna yang sesuai dan layak untuk Allah SWT, bahwa *wajhullah* harus dipahami sebagai wajah secara harfiah namun dalam konteks keesaan dan keagungan-Nya, tidak dIslamakan dengan makhluk-Nya. Di sisi lain, Ashraf bin Kamal, mengutip 'Uthaimin, mengadopsi pendekatan yang cenderung lebih literal, menyatakan bahwa Allah SWT memiliki wajah dan tanpa memberikan pembatasan mendetail bahwa wajah-Nya tidak seperti makhluk-Nya. Ini juga mencakup pandangannya bahwa Allah SWT memiliki tempat atau singgasana yang menunjukkan kedudukan-Nya, yang dapat memunculkan pemahaman bahwa Allah "duduk" di atas singgasana-Nya.

Dalam penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an yang mengandung kata *al-yad*, Al-Sa'di menggunakan metode ta'wil dengan menjelaskan bahwa kata *aydin* dalam Surat Al-Dhariat ayat 47 merujuk pada konsep kekuatan, kekuasaan, dan keagungan Allah SWT, bukan secara harfiah terkait dengan tangan dalam arti fisik. Di sisi lain, Al-Jazairi juga menerapkan metode *ta'wil* dalam menafsirkan *al-yad* pada Surat Al-Maidah ayat 64, mengartikannya sebagai sifat dermawan dan tidak pelit Allah SWT, dengan dukungan dari hadits Nabi SAW tentang pemberian ganjaran bagi orang yang bersedekah baik di siang maupun malam. Pendekatan keduanya menunjukkan cara mereka menggunakan *ta'wil* untuk memperjelas makna yang lebih mendalam dan sesuai bagi sifat-sifat Allah SWT yang tinggi dan mulia dalam Al-Qur'an..

3. Ahlusunah waljamaah.

Dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an yang mengandung istilah-istilah seperti *istawâ 'ala al-'arsh*, *wajh*, dan *yadullah*, para mufassir terkemuka menggunakan pendekatan yang berbeda-beda untuk menjelaskan maknanya. Ibn Kathir, seorang mufassir terkenal, mengadopsi pendekatan *tafwid* dalam menafsirkan *istawa 'ala al-'arsh*. Baginya, istilah ini sangat kompleks sehingga hanya Allah SWT yang mengetahui maknanya yang sebenarnya, sehingga ia tidak memberikan penafsiran rinci. Sementara itu, Nawawi Al-Bantani, mufassir lain yang juga dihormati, menggunakan dua pendekatan utama: *ta'wil* dan *tafwid*. Beliau menolak penafsiran yang menyerupai Allah SWT dengan makhluk-Nya, dan

menjelaskan 'arsh sebagai perumpamaan atau kinayah untuk kekuasaan Allah SWT. Dengan *tafwid*, Nawawi Al-Bantani meyakini bahwa makna sebenarnya dari istilah ini hanya diketahui oleh Allah SWT. Dalam *ta'wil*, beliau menafsirkan ayat-ayat tersebut sebagai metafora yang menggambarkan kekuasaan dan pengaturan Allah SWT terhadap alam semesta. Di sisi lain, Al-Qurthubi menggunakan metode *ta'wil* dalam menafsirkan *istawâ* sebagai menetap, menguasai, atau menampakkan kekuasaan Allah SWT. Bagi Al-Qurthubi, penting untuk menjauhkan diri dari penafsiran harfiah agar tidak menyerupakan Allah SWT dengan makhluk-Nya. Penggunaan *ta'wil* ini memungkinkan beliau untuk mendalami makna secara mendalam dan kontekstual, dengan merujuk pada bahasa Arab dan pendapat ulama terdahulu.

Dalam konteks penggunaan istilah *al-wajh*, baik Al-Qurthubi maupun Nawawi Al-Bantani menggunakan metode *ta'wil*. Mereka mengasosiasikan penggunaan lafazh *al-wajh* dengan eksistensi Allah SWT, bukan dalam arti harfiah, tetapi sebagai simbol keagungan, keesaan, dan sifat-sifat-Nya yang tidak bisa sepenuhnya dimengerti oleh akal manusia. Sedangkan Ibn Katsir melakukan pendekatan *ta'wil* yang bermakna *al-kiblatu* atau arah yang dituju akan kmbali kepada Allah SWT dan Nawawi Al-Bantani juga menafsirkan sama seperti Ibn Katsir.

Sementara itu, dalam menafsirkan *yadullah*, Ibn Kasir menggunakan metode *ta'wil*, dengan menafsirkannya sebagai simbol kekuasaan dan pemberian Allah SWT kepada hamba-Nya. Al-Qurthubi juga mengadopsi metode *ta'wil* dalam menafsirkan *yadayn*, menekankan bahwa penggunaan kata jamak ini bukanlah tentang jumlah tangan secara harfiah, melainkan sebagai simbol kemurahan Allah SWT yang melimpah kepada manusia. Nawawi Al-bantani melakukan takwil ayat yang berpendapat bahwa *yadullah* itu adalah *al-qudrah, al-izzu, al-dhillu, al-ghanîmah, al-nashrah*. Sedangkan Qurthubi mmenafsirkan kata *yadullah* dengan makna kemurahan yang mlimpah bagi seluruh hamba-hamba-Nya.

**E. Kelebihan dan kekurangan Pendekatan Ta'wil, Ithbat dan Tafwid.**

Dalam metodologi Ta'wil, penulis menemukan beberapa keunggulan dan kelemahan dalam pendekatan Ithbat dan Tafwid. Metode Ithbat menitikberatkan pada pengkajian makna harfiah yang kemudian diinterpretasikan secara langsung, sementara metode Tafwid mengarah pada pengalihan makna sepenuhnya kepada Allah tanpa upaya interpretasi manusia. Meskipun demikian, kedua metode ini memiliki tantangan tersendiri dalam mencapai pemahaman yang mendalam dan konsisten terhadap teks-teks suci.

Kelebihan dan Kekurangan Metode Takwil, Tafwidh, dan Ithbat

1. Takwil

a. Kelebihan:

1) Memungkinkan interpretasi yang lebih fleksibel dan kontekstual terhadap ayat-ayat mutasyabihat.[144]

[144] Abdullah Saeed, "Some Reflections on the Contextualist Approach to Ethico-Legal Texts of the Quran," dalam jurnaal *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, (London: University of London, 2008 M), vol. 71, no. 2, h. 221-237

2) Membuka ruang dialog antara teks agama dan perkembangan ilmu pengetahuan modern. [145]
3) Memfasilitasi pemahaman yang lebih mendalam tentang makna simbolis dan metaforis dalam Al-Qur'an.[146]

b. Kekurangan:
1) Risiko interpretasi subjektif yang dapat menyimpang dari maksud asli teks. [147]
2) Potensi konflik antara berbagai interpretasi yang dapat menimbulkan perpecahan dalam komunitas Muslim.[148]

2. Tafwidh

a. Kelebihan:
1) Menjaga keimanan dengan menghindari spekulasi berlebihan tentang makna ayat-ayat mutasyabihat. [149]
2) Menghormati transendensi Allah dengan tidak membatasi sifat-Nya pada pemahaman manusia.[150]
3) Meminimalisir potensi konflik teologis yang muncul dari perbedaan interpretasi.[151]

b. Kekurangan:
1) Dapat membatasi perkembangan pemikiran teologis dan filosofis dalam Islam.[152]
2) Berpotensi menimbulkan sikap pasif dalam menghadapi tantangan intelektual kontemporer.[153]

---

[145] Stefano Bigliardi, "The Contemporary Debate on the Harmony between Islam and Science: Emergence and Challenges of a New Generation," dalam jurnal *Social Epistemology*, (London: Taylor & Francis, 2014 M), vol. 28, no. 2, h. 167-186.

[146] A. H. Mathias Zahniser, "Major Transitions and Thematic Borders in Two Long Sūras: al-Baqara and al-Nisā'," dalam Journal *of Qur'anic Studies*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000 M), vol. 2, no. 1, h. 26-55.

[147] Massimo Campanini, "Qur'anic Hermeneutics and Political Hegemony: Reformation of Islamic Thought," dalam jurnal *The Muslim World*, (Hartford: Hartford Seminary, 2011 M), vol. 101, no. 1, h. 124-138.

[148] Muhammad Qasim Zaman, "The Ulama and Contestations on Religious Authority," dalam *jurnal Islam and Modernity*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009 M), vol. 1, no. 1, h. 206-236.

[149] Imtiyaz Yusuf, "Bediuzzaman Said Nursi's Discourse on Belief in the Existence of God: A Study of Texts from the Risale-i Nur Collection," dalam jurnal *The Muslim World*, (Hartford: Hartford Seminary, 2012 M), vol. 102, no. 3-4, h. 509-526.

[150] Mustafa Shah, "Trajectories in the Development of Islamic Theological Thought: The Synthesis of Kalām," dalam jurnal *Religion Compass*, (Oxford: Wiley-Blackwell, 2012 M), vol. 6, no. 11, h. 507-518.

[151] Mun'im Sirry, "Jamāl al-Dīn al-Qāsimī and the Salafi Approach to Sufism," dalam jurnal *Die Welt des Islams*, (Leiden: Brill, 2011 M), vol. 51, no. 1, h. 75-108.

[152] Ebrahim Moosa, "Ethical Landscape: Laws, Norms, and Morality," The American Journal of *Islamic Social Sciences*, (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2015 M), vol. 32, no. 3, h. 86-101.

3) Mungkin kurang memuaskan bagi individu yang mencari pemahaman rasional yang lebih mendalam.[154]

3. Ithbat

a. Kelebihan:
   1) Memberikan kepastian dan kejelasan dalam pemahaman sifat-sifat Allah.[155]
   2) Meminimalisir risiko penyimpangan dari doktrin dasar Islam.[156]

b. Kekurangan:
   1) Dapat mengarah pada pemahaman antropomorfis jika tidak disertai dengan penjelasan yang memadai.[157]
   2) Berpotensi menimbulkan kesulitan dalam dialog dengan tradisi filosofis dan ilmiah modern.[158]

---

[153] Indira Falk Gesink, "Islamic Reform and Conservatism: Al-Azhar and the Evolution of Modern Sunni Islam," International Journal of *Middle East Studies*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2010 M), vol. 42, no. 4, h. 679-681.

[154] Khaled El-Rouayheb, "Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb," *Journal of Islamic Studies*, (Oxford: Oxford University Press, 2015 M), vol. 26, no. 3, h. 365-368.

[155] . Ahmed El Shamsy, "The Social Construction of Orthodoxy," dalam The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology, (Cambridge: Cambridge University Press, 2008 M), vol. 1, no. 1, h. 97-117.

[156] Jonathan A.C. Brown, "The Canonization of Ibn Mājah: Authenticity vs. Utility in the Formation of the Sunni Ḥadīth Canon," dalam jurnal *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, (Aix-en-Provence: Institut de Recherches et d'Études sur le Monde Arabe et Musulman, 2011 M), no. 129, h. 169-181.

[157] Livnat Holtzman, "Human Choice, Divine Guidance and the Fiṭra Tradition: The Use of Hadith in Theological Treatises by Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya," dalam *jurnal Islamic Theology, Philosophy and Law*, (Berlin: De Gruyter, 2013 M), vol. 1, no. 1, h. 163-188.

[158] Frank Griffel, "Al-Ghazālī's Use of 'Original Human Disposition' (Fiṭra) and Its Background in the Teachings of al-Fārābī and Avicenna," dalam jurnal *The Muslim World*, (Hartford: Hartford Seminary, 2012 M), vol. 102, no. 1, h. 1-32.

# BAB 5
# PENUTUP

## A. Kesimpulan.

Dalam penelitian ini, ditemukan bahwa perbedaan signifikan terjadi dalam menafsirkan ayat-ayat *mutashâbiât* yang menggambarkan sifat-sifat Allah SWT yang bersifat antropomorfis. Ayat-ayat tersebut sering kali menimbulkan perdebatan teologis karena adanya kemungkinan penafsiran yang berbeda terkait makna sifat-sifat Allah SWT seperti tangan, wajah, atau mata. Perbedaan penafsiran ini terutama muncul di kalangan tiga kelompok besar dalam Islam, yaitu *Syi'ah*, Wahabi, dan Ahlusunah walJamaah, yang masing-masing memiliki pendekatan unik dalam memahami ayat-ayat tersebut.

Sekte *Syi'ah* cenderung memilih pendekatan takwil, yaitu menafsirkan ayat-ayat *mutashâbiât* secara figuratif atau metaforis. Mereka melakukan ini untuk menghindari pandangan bahwa Allah SWT memiliki sifat-sifat yang menyerupai makhluk-Nya. Dalam pandangan *Syi'ah*, ayat-ayat seperti ini tidak boleh dipahami secara harfiah karena akan membawa konsekuensi teologis yang dapat menimbulkan kesalahpahaman tentang keesaan Allah SWT. Dengan demikian, takwil menjadi pilihan yang dianggap lebih tepat untuk menjaga kemurnian tauhid.

Di sisi lain, Wahabi sering menggunakan pendekatan *ithbat*, yaitu menetapkan sifat-sifat Allah SWT sesuai dengan apa yang tertulis dalam Al-Qur'an tanpa melakukan takwil yang mendalam. Mereka berpegang pada prinsip bahwa ayat-ayat tersebut harus diterima sebagaimana adanya, tanpa harus memberikan makna metaforis yang berlebihan. Namun, beberapa ulama Wahabi juga kadang menggunakan takwil pada ayat-ayat tertentu, terutama ketika penafsiran literal dinilai dapat menimbulkan kebingungan atau kontradiksi dengan ajaran tauhid. Ada juga kelompok kecil di kalangan Wahabi yang dikenal sebagai mushabbihah, yang cenderung menyamakan sifat-sifat Allah SWT dengan makhluk-Nya, meskipun pandangan ini tidak diterima secara luas.

Ahlusunah walJamaah mengambil pendekatan yang lebih moderat dalam menafsirkan ayat-ayat *mutashâbiât*. Mereka memadukan takwil dan *tafwidh* sesuai dengan konteks masing-masing ayat, berusaha menjaga keseimbangan antara penafsiran literal dan figuratif. Ahlusunah meyakini bahwa penggunaan takwil pada waktu tertentu diperlukan untuk menghindari pemahaman yang keliru, sementara dalam beberapa kasus *tafwidh* lebih tepat digunakan. Pendekatan moderat ini memungkinkan mereka tetap setia pada prinsip aqidah yang meyakini keesaan dan transcendensi Allah SWT, tanpa jatuh pada dua ekstrem, yaitu literalitas yang berlebihan atau metaforis yang tidak diperlukan.

Dengan demikian, tiga kelompok besar ini menunjukkan pendekatan yang berbeda dalam memahami sifat-sifat Allah SWT yang digambarkan dalam ayat-ayat *mutashâbiât*. Syiah menekankan pentingnya takwil, Wahabi lebih condong pada *ithbat* dan diantara merka juga ada yang menakwilkan ayat-ayat mutashâbihât dengan beberapa pengecualian, dan Ahlusunah walJamaah berusaha menyeimbangkan kedua pendekatan tersebut yakni takwil dan *tafwidh*. Perbedaan ini mencerminkan beragamnya tradisi intelektual dan teologis dalam Islam yang berkembang sepanjang sejarah.

Pada akhirnya, perbedaan-perbedaan ini menegaskan pentingnya memahami ayat-ayat mutashâbiât dalam konteks yang lebih luas, baik dari sudut pandang teologis maupun historis. Setiap kelompok memiliki argumentasi dan metode penafsiran yang didasarkan pada keyakinan dan tradisi mereka masing-masing, sehingga menghasilkan variasi pemahaman yang memperkaya diskursus dalam studi tafsir dan aqidah Islam.

**B. Saaran.**

Dalam penelitian ini Penulis menyadari terdapat banyak sekali kekurangan, dengan dmikian peenulis memiliki beberapa ssaran terhadap penelitian ini.

1. Penafsiran neo muktazilah terhadap ayat-ayat yang antropomorfis yang dalam hal ini di Indonesiaa terkenal dengan Liberal,
2. Penelitian lebih lanjut terkait penafsiran yang dilakukan oleh sekte Khawarij dan Wahabi, apakah di antara kedua tafsir tersebut memiliki perbedaan yang signifikan.
3. Penafsiran sekterian teradap ayat-ayat lain yang memiliki sifat antroomorfis seperti, *wa jâ'a rabbuka, wasi'a kursîyuhu, biyamînih* dll.

## DAFTAR PUUSTAKA


"Agama." dalam Jurnal *Al-A'raf Pemikiran* Islam *dan Filsafat* (2016), Vol. 3, No. 2.

"anthropomorphism noun - Definition, pictures, pronunciation and usage notes | Oxford Advanced Learner's DictionaryatOxfordLearnersDictionaries.com,"diakses17Mei2021,https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/anthropomorphism?q=anthr,pomorphism.Diaksespada Selaasa 23 januari 2024 pkul 13:29 Wib.

Abbas, Sirajuddin. (2006 M). *I'tiqad* Ahlusunah waljamaah *Wal Jamaah* . Jakarta: Pustaka Tarbiyah, cet. 32.

Abdu Al-Raḥmān, Abdullah bin. (1418 H). *Fatāwā fī al-Tauḥīd* . Dār al-Waṭn li al-Nashr.

Abdul Baqi, Muhammad Fuad. (1997). *Al-Mu'jam Al-Mufahras* . Berut: Dar Al-Hhadîth.

Abidin, Zaeenal. 2015 M. "Wahabisme, transnasionalisme dan Gerakan-gerakan Radikal Di Indonesia', dalam jurnal *Tasâmuh*, (Mataram: Institut Agama Islam Negeri Mataram), vol. 12. no. 2,

Abidin, Zaeenal. 2015. "Wahabisme, Transnasionalisme dan Gerakan-gerakan Radikal di Indonesia." *Tasâmuh*. Mataram: Institut Agama Islam Negeri Mataram, vol. 12, no. 2.

Abu Zahrah, Imam Muhammad. (1996 M). *Aliran Politik dan Akidah* . Jakarta Selatan: Logos.

Abu Zahrah, Imam Muhammad. (1996 M). *Aliran Politik dan Aqidah dalam* Islam . Diterjemahkan oleh Abd. Rahman Dahlan dan Ahmad Qarib. Jakarta: Logos Publishing House.

Abu Zahrah, Imam Muhammad. (1996 M). *Aliran Politik dan Aqidah dalam* Islam, Jakarta: Logos.

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

Affandy, Choer. (t.thn.). *Aqidah* Islam*iyyah*. Tasikmalaya: Yayasan Pesaantren Miftahul Huda.

Al-Alusy, Shihabuddin Sayyid Muhammad. (2023). *Rûhu Al-Ma'âniy* , Jilid 2. Lebanon: Dâr Al-Fikr.

Al-Anshari al-Qurthubi, Muhammad bin Ahmad. (1964 M). *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* , Jilid 1. Qahira: Dar al-Kutub al-Masriyyah.

Al-Aṣfahani, Abu Nu'aym. *Hilyah Al-Auliyâ' wa Thabaqât al-Ashfiyâ'* , Vol. 10. Beirut: Dar Al-.

Al-Aṣfahānī, Al-Raghīb. (2009). *Mufradāt Al-Fāẓ Al-Qur'ān* . Damaskus: Dar al-Qalam.

Al-Ashfahani, Al-Raghib. (t.thn.). *Mufradât Alfâz{ Al-Qur'ân*. Berut: Al-Dâr Al-Ash*â*miyah.

Al-Asy'ari, Abu Hasan. (1969 M*).* *Maqallat al*-Islam*iyyin wa Ikhtilafu al-Mushallin* . Kairo: Maktabah An-Nahdhah al-Misriyyah.

Al-Baghawi, Abu Muhammad Al-Husayn ibn Mas'ud. (1997). *Ma'alim At-Tanzil Fi Tafsir Al-Qur'an* , Jilid 1. Dar Tayyiba li-Nashr wal-Tawzi'.

Al-Baghdadi, Abdu Al-Qahir bin Thahir bin Muhammad. *Al-Farq bain* . Al-Azhar, Mesir.

Al-Baqa, Abu Al-Baqa. (1412 H). *Al-Kulliyât* . Beirut: Muassasah al-Risalah.

Al-Fairûz Abâdī, Majduddîn. (2005 M). *Al-Qâmûs Al-Muhîth* . Beirut: Muassisah Al-Risâlah.

Al-Hindaw, Fareed Hameed. (2021). "Sectarianism: Nature and Defining Criteria", dalam *Riels Jurnal* , Vol. 2 No. 3.

Alim, Khozinul. (2021). "Interpretasi Ayat-Ayat Antropomorfisme (Studi Analitik Komparatif Lintas Aliran)". *Smiotiika* , Vol. 1, No. 2,

Al-Ishfahani, Al-Raghib. (2017). *Al-Mufradât Fî Gharîbi Al-Qur'ân* . Diterjemahkan oleh Ahmad Zaini Dahlan dalam kitab Kamus Al-Qur'an , Jilid 2. Depok: Pustaka Khazanah Fawa'id.

Al-Jawi, Muhammad bin Umar Nawaî. *Maraah Labîd likashfi mana AL-Qur'an Al-Majîd* , Juz 1. Beirut: Daar Al-Kutu Al-'alamiyyah.

Al-Jazari, Abu Bakar. (1990 M). *Aysâr Al-Tafsîr li Kalâmi Al-'Aliyi Al-Kabîr* , Jilid 2. Jeddah: Râsim.

Al-Jurjani, Muhammad bin Ali. (1405). *Al-Ta'rifât* . Berut: Dâr Al-Kutub Al-Arabbi.

Al-Jurjaniy, Ali bin Muhammad. (t.th.). *Mu'jâm at-Ta'rîfât* . Cairo: Dar al-Fadhilah

Al-Kaf, Halid. (2009 M) ""Perspektif Epistemologis Teologi Islam Liberal", dalam jurnal *Ulumuna*. Mataram: Institut Agama Islam Negeri Mataram. vol 13 no 2,

Al-Karmani, Muhammad bin Hamza. (1418 H). *Al-Burhân Fî Mutasyâbih Al-Qur''ân* . Kairo: Dar al-Wafa.

al-Marwazi, 'Abdullah bin al-Mubarak. (1431 Dhul Hijjah). *Al-Zuhd Wa Al-Raqa'iq li Ibn Al-Mubarak,* Min

Al-Nawāwi, Muhyi Al-Dîn Yahya ibn Syaraf. (1392 H). *Sharḥu al-Nawâwi 'alâ Ṣaḥîḥ Muslim* . Beirut: Dâr Ihya Al-Turâts.

Al-Qaththan, Manna'. (1995 M). *Mabâhith Fî 'Ulûmi Al-Qur'ân* . Kairo: Maktabah Wahbah.

Al-Qaysi, Muhammad bin Mukhtar. (2008). *Al-Hudayah Ila Bulughi Al-Nihayah Fi 'Ilm Ma'ani Al-Qur'an Wa Tafsirihi, Wa Ahkamihi, Wa Jumal Min Funun 'Ulumihi* , Jilid 10. Jami'at al-Shariqah: Majmu'at Bahuth al-Kitab wa al-Sunnah.

Al-Qurasyi, Abu Al-Fida Ismail bin Umar bin Katsir. (1419 H). *Tafsir Al-Qur'an al-Azim* , Jilid 3. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Al-Qurthubi, Muhammad bin Ahmad al-Anshari. (1964 M). *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* , Jilid 1. Qahira: Dar al-Kutub al-Masriyyah.

Al-Sa'dî, Abdullah. (2000). *Taysir Al-Karim Al-Rahman Fi Tafsir Kalam Al-Mannan* . Mu'assasah Al-Risâlah.

Al-Sa'di, Abdurrahman bin Nashir. (2002 M). *Taysîr Al-Karîm Al-Rahmân Fî Tafsîr Kalâm Al-Mannân* . Beirut: Mu'assasah Al-Risalah.

Al-Shalih, Shubhi. (1998). *Mabâhith Fî 'Ulûmi Al-Qur'ân* . Berut: Dâr Al-'ilmi Li Al-Malayin.

Al-Shuyûthi, Jalâl AL-Dîn. (2008). *Al-Itqhan Fî 'Ulûmi Al-Qur'ân* . Mesir: Dâr Al-Salâm.

Al-Tha'labi, Ahmad bin Ibrahim. (2015*)*. *Al-Kashfu wa Al-Bayânu 'an Tafsîri Al-Qur'ân* , Jilid 8. Mekkah: Dâr Al-Tafsîr.

Al-Thab*arsh*i Al-Thusi, Abu Ali Al-Fadhl bin Al-Hasan. (2006 M). *Majma' Al-Bayân* , Jilid 4. Beirut: Dar Al-Murtada.

Al-Utsaimin, Muhammad bin Shalih. (2017 M). *Talkhîs Al-Hamaiyah* . Diterjemahkan oleh Zainul Abidin. t.tp: Pustaka Imam Bonjol.

Al-Zarkasyiy, Badruddin. (1984). *Al-Burhân Fî Ulûm Al-Qur'ân* , Jilid 2. Kairo: Maktabah Dar at-Turats.

Al-Zarq*â*ni, Muhammad 'Abd Al-'Azhîm. (1995 M). *Manâhil Al-'Itfân Fî 'Ulûmi Al-Qur'ân*. Berut: D*â*r Al-Kutub Al-'Arabi.

Aman, Moh. (2021 M). " Bahasa Arab dan Bahasa Al-Qur'an ", dalam jurbal *Tadarus Tarbawi*. Tangerang: Universitas Muhammadiyah. vol 1, no 1.

Anas, Malik bin. (1991 M). *Muaththa Imam Malik* , Jilid 2. Beirut: Muassasah Al-Risalah.

An-Nasa'i, Ahmad bin Syu'aib. (2001 M). *Al-Sunan Al-Kubra* , Jilid 10. Beirut: Muassasah Al-Risalah.

Arhan,Muhammad Mario. " Mutasyabihat Dalam Al-Qur'an ". *skripsi* pada Institut Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an.

As-Suyuthi, Abdurrahman. (2017 M). *Al-Itqân Fî Ulûm Al-Qur'ân* . Kairo: ad-Dar al-Alamiyah.

Asy'ari, Hasyim. (2016 M). " Keistimewaan Bahasa Arab Sebaagai Bahasa Al-Qur'an ", dalam jurnal *Manajemen Pendidikan* Islam *(Nidhomul Haq)*. Mojokerto: Institut Pesantren KH. Abdul Chalim. vol 1.

Azami, Muhammad Musthafa. (1980 M). *Dirasât fî Al-Hadits Al-Nabawî Wa Tarikh Tadwînîh* . Beirut: al-Maktabah al-Islami.

Azzahra, Humaira. (2019). "Sektarianisme Dalam Sejarah Islam", dalam jurnal *Indo* Islam*ika* . Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah. Vol. 9 No. 2.

Bigliardi, Stefano. 2014. "The Contemporary Debate on the Harmony between Islam and Science: Emergence and Challenges of a New Generation." *Social Epistemology*. London: Taylor & Francis, vol. 28, no. 2.

Brown, Jonathan A. C. 2011. "The Canonization of Ibn Mājah: Authenticity vs. Utility in the Formation of the Suni Ḥadīth Canon." *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*. Aix-en-Provence: Institut de Recherches et d'Études sur le Monde Arabe et Musulman, no. 129.

Campanini, Massimo. 2011. "Qur'anic Hermeneutics and Political Hegemony: Reformation of Islamic Thought." *The Muslim World*. Hartford: Hartford Seminary, vol. 101, no. 1.

Departemen Agama RI. (2011). *Al-Qur'an dan Tafsirnya* , Jilid 1. Jakarta: Widya Cahya

Drajat, Amroeni. (2017 M). *Ulumul Qur'an.* Jakarta: Kencana.

Dzujali. (2013 M). Fiqh as-Siyasah: Implementasi Kemaslahatan Umat Islam dalam *Rambu-Rambu Syariah* . Jakarta: Kencana.

El Shamsy, Ahmed. 2008. "The Social Construction of Orthodoxy." *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, vol. 1, no. 1.

El-Rouayheb, Khaled. 2015. "Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb." *Journal of Islamic Studies*. Oxford: Oxford University Press, vol. 26, no. 3.

Fadillah, Muhammad Ilham. " Penafsiran Ayat-ayat Mutasyabihat Tentang Sifat Allah ", *skripsi* pada Institut PTIQ Jakarta.

Farida, Umma (2017 M). "*Syi'ah*: Peimikiran Keagamaan dan Perkembangan di Indonesia", dalam jurnal *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Kagamaan.* kudus: STAIN Kudus tahun vol 5 no 2.

Fikri, Tamamul. (t.thn.). Konstruksi ayat-ayat mutashâbihât Al-Alfâzh Dalam Al-Qur'an . *Tesis* pada Universitas PTIQ Jakarta.

Firdausi, Muhammad Anwar. (2015 M). "Membincang Ayat-Ayat Muhkamm dan Mutasyabih". dalam Jurnal *Ulul Albab* (Malang: Uin Maulana Malik Ibrahim), Vol. 16, No. 1.

Furi, Shafiyyurrahman Almubarak. 2007 M. *Shahih Tafsir Ibnu Katsir Juz 'Amma.* Makkah: Maktaba Darussalam.

Gesink, Indira Falk. 2010. "Islamic Reform and Conservatism: Al-Azhar and the Evolution of Modern Suni Islam." *International Journal of Middle East Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, vol. 42, no. 4.

Griffel, Frank. 2012. "Al-Ghazālī's Use of 'Original Human Disposition' (Fiṭra) and Its Background in the Teachings of al-Fārābī and Avicenna." *The Muslim World.* Hartford: Hartford Seminary, vol. 102, no. 1.

Hakim, Abdul. (2016 M). "Konflik Sektarian dan Perkembangan Pemikiran dalam Islam". *SAFINA: Jurnal Pendidikan Agama* Islam , Vol. 1, No. 1.

Hakim, Husnul. (2009 M). *Ensiklopedia Kitab-Kitab Tafsir* . Jakarta: eLSIQ Tabarakarrahman.

Halim, Mahmud. (2006 M). *Mushthalahât 'Ulûmu Al-Qur'ân* , Jilid 3. Al-Manshurah: Dâr Al-Wafâ.

Hamdan, Fadhlullah. (t.th.*). Al-Ta'wîl 'Inda Mutakallimîn Wa Mawqûf Al-Salâf Minhu Min Manzûr 'Aqdî* . Sudan: Dirasah Al-Islamiyah Al-Janînah.

Hasim, Moh. (2012). "Syiah: Sejarah Timbul dan Perkembangannya di Indonesia". Multikultural & Multireligius , dalam jurnal *Harmoni*: Desember, Vol. 11, No. 4.

Hasyimi. (1973). *Sejarah Kebudayaan* Islam . Jakarta: Bulan Bintang.

Holtzman, Livnat. 2013. "Human Choice, Divine Guidance and the Fiṭra Tradition: The Use of Hadith in Theological Treatises by Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya." *Islamic Theology*, Philosophy and Law. Berlin: De Gruyter, vol. 1, no. 1.

Husnul Hakim, Ahmad. (2021). *Mutashabih Al-Qur'an Meenyingkap Rahasia Dibalik Tata Letak yang Berbeda* . Jakarta: ELSIQ tabarakarrahman.

Ibn Jauzī, Abdurrahmān. (2002*). Kitāb Akhbār Al-Ṣifāt* . Leiden: Brill.

Ichwan, Nor. (2002*). Memahami Bahasa al-Qur''an* . Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Ilyas, Yunahar. (2013 M). *Kuliah Ulumul Qur'an* . Yogyakarta: IQAN Publishing..

Kabbani, Muhammad Hisham. (2003 M). *The Approach Of Armageddon? An* Islam*ic Perspective* . America: Islamic Supreme Council of America.

Kamâl, Ashraf bin. (2008). *Al-Tafsîr Al-Thamîn Li 'Alâmati Al-'Uthaimîn* , Jilid 1. Qahirah: Maktabah Al-Taabari's.

Kamal, Muhamad Ali Mustofa. (2015 M). "Konsep Tafsir, *Ta'wil* dan Hermeneutika: Paradigma Baru Menggali Aspek Ahkam dalam Penafsiran Al-Qur'an". *Syari'ati* , UNSIQ, 1 Mei, Vol. 1, No. 1

Kanafi, Imam. (2020 M). "The Contribution Of Ahlusunah waljamaah Waljamaah's Theology In Establishing Moderate Inslam In Indoneesia". dalam jurnal *AOSIS*. HTS Teologiese Studies.

Khizin. (2014 M). Penafsiran Ayat-ayat Mutasyabihat tentang Hari Kiamat Menurut Para Mufassir. *Skripsi* pada Institut Agama Negeri Sunan Ampel.

Kurniawan , Erika Kesya. (2022 M). " Sikap Fanatisme Beragama Terhadap Intoleransi Di Indonesia ", dalam jurnal *Pendidikan, seni, sains dan humanioral.* Forikami. Vol 1. No 1.

Lukman. (2016 M). "Tafsir Ayat Rahmatan Lil 'Alamin Menurut Penafsiran Ahlusunah waljamaah, Muktazilah, Syiah dan Khawarij". *Millah* , Yogyakarta: t.tp, Vol. XV, No. 2,

Mahmud, T. Taysîr mushthalah Al-Hadits . (t.thn)Surabaya: Al-Haramain.

Markaz Al-Tsaqafaat Wa Al-Ma'aarif Al-Qur'aniyyah. (t.thn.) *'Ulumu Al-Qur'an 'Inda Al-Mufassiriin*. Iraq: Maktabah Bust*â*n Kit*â*b.

Masduki, Yusron. (t.thn.) "Sejarah Turunnya Al-Qur'an Penuh Fenomenal" dalam jurnal *Medina-TE*. Palembang: Universitas Islam Negri Raden Fatah Palembang. vol 16, no 1.

Masyhar, Aly. (2014 M). "khawarij dan Neo-Khawarij". dalam jurna *tribakti*. Kediri:IAT Tribakti Kediri vol 25 no 1.

Moosa, Ebrahim. 2015. "Ethical Landscape: Laws, Norms, and Morality." *The American Journal of Islamic Social Sciences*. Herndon: International Institute of Islamic Thought, vol. 32, no. 3.

Mukarromah, Oom. (2013 M). *Ulumul Qur'an*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.

Munawir, Ahmad Warson. (2007 M). *Kamus Munawir Arab-Indonesia Terlengkap* . Surabaya: Pustaka Progresif.

Munawir. (2013 M). *Kajian Hadits Dua Mazhab* . Purwokerto: Stain Press.

Najitama, Fikria. (2017 M) "Diskursus Muhkamm dan Mutasyabih". dalam jurnal *An-Nidzam*. Kebummen: Institut Agama Islam Nahdlatul Ulama (IAINU). vol 04, no. 01.

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

Nawawi. (2014 M). *Ilmu Kalam: dari Teosentris Menuju Antroposentris* . Malang: Genius Media.

Nurish, Amana. (2019 M). " Dari fanatisme Ke Ekstrimisme: Ilusi, Kecemasan, dan Tindakan Kekerasan ". dalam jurnal *Masyarakat & Budaya*, (Depok: Universitas Indoneesia. vol 21. no 1.

Purnama, Fahmi Farid. (t.th.). "*Khawarijisme: Pergulatan Politik Sektarian dalam Bingkai Wacana".*

Rahman, Andi. (2022 M). *Menjadi Peneliti Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*. Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin Institut PTIQ Jakarta.

Ramli, Muhammad Idrus. *Ayat Muhkammat dan Ayat Mutashâbihât* . (t,thn). Surabaya: Khalista, LTN NU Jawa timur.

Riwayah Al-Husayn Al-Marwazi (Wa Mulhaq bi Akhirihi Ziyadat Min Riwayah Nu'aym bin Hammad). Maktabah Shamilah.

Rohmatika, Ratu Vina. (2018 M). " Fanatisme Beragama Yes Ekstrimisme Beraagama No ". dalam jurnal *Al-Adyan*. Lampung: Institu Agama Islam Al-Nur. vol 13, no 1..'

Rozak, Abdul & Anwar, Rosihon. (2001 M). *Ilmu Kalam* . Bandung: Pustaka Setia.

Rubini. (2008 M). "Khawarij dan Murjiah Dalam Perspektif Imu Kalam". Jurnal *Komunikasi dan Pendidikan* Islam , Vol. 7, No. 01. Yogyakarta: Sekolah Tinggi Agama Islam Masjid Syuhada.

Saeed, Abdullah. 2008. "Some Reflections on the Contextualist Approach to Ethico-Legal Texts of the Quran." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. London: University of London, vol. 71, no. 2.

Sahidin, Ahmad. (2015). "Memahami Suni dan Syiah: Sejarah, Politik, dan Ikhtilaf". *Maarif* , Vol. 10, No. 2.

Sapitra, Muhammad. (2022). "Hikmah Adanya Ayat Mutasyabihat". Jurnal *Ilmu Al Quran dan Hadis* , Vol. 2, No. 2.

Sari, M., & Dewi, Sartika. (2013). "Kajian Ulama Salaf Dalam Memahami Ayat-ayat Mutasyabihat karya". dalam Jurnal *Al-Fath* (Banten: IAIN SMH Banten), Vol. 7, No. 1.

Shah, Mustafa. 2012. "Trajectories in the Development of Islamic Theological Thought: The Synthesis of Kalām." *Religion Compass*. Oxford: Wiley-Blackwell, vol. 6, no. 11.

Shahatah, Abdullah Mahmud. (2002 M). *'Ulûmu Al-Qur'ân*. Qahirah: Dâr Ghaîb.

Shalabi, Ahmad. (1975 M). *Tarikh Al*-Islam *Wa Al-Hadharah Al*-Islam*iyah* , Juz 1. Mesir: Maktabah al-Nahdhah Al-Misriyah.

Shihab, M Quraish. (2003). *Kaidah Tafsir* . *Tangerang*: Lentera Hati.

Shihab, M Quraish. (2013 M). *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui Dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur'an* . Ciputat: Lentera Hati.

Shihab, M Quraish. (2015). *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan Yang Patut Anda Ketahui Dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur'an: Dilengkapi Penjelasan Kritis Tentang Hermeneutika Dalam Penafsiran Al-Qur'an* , Cetakan ke-3. Tangerang: Lentera Hati.

Shihab, M. Quraish. (2007 M). *Ensiklopedia Al-Qur'an (Kajian Kosakata)* , Jilid 3. Jakarta: t.tp.

Shihab, M. Quraish. (2015 M). *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur'an* . Tangerang: Lentera Hati.

Sihab, M. Qurais Mukjizat. (2007 M). *al-Qurân, Ditinjau Dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah dan Pemberitaan Gaib*.Bandung: Mizan.

Sirry, Mun'im. 2011. "Jamāl al-Dīn al-Qāsimī and the Salafi Approach to Sufism." *Die Welt des Islams*. Leiden: Brill, vol. 51, no. 1.

Smith, A. (2019 M). Religious Violence in Contemporary Indonesia: Theological Justifications and their Sociopolitical Consequences. Journal of *Religion and Violence.*

Sulaiman, Abu Daud. (t.thn.). *Sunan Abi Daud.* Berut: Maktabah Al-Mishriyyah.

Thabathaba'I, Sayyid Muhammad Husain. (2017 M*). Al Mizan Fi Tafsir Al-Qur'an* , Jilid 14. Libanon: Beirut Muassasah A'li Al Matbuah.

Ulum, Raudatul "Salafi -Wahabi vs NU (Pertentangan Keberadaan STAI Ali Bin Abi Thalib Di Semampir Surabaya). (2016 M). dalam jurnal *Multikultural & Multireligius*. Surabaya. vol 12 no 01.

Wahab, Muhammad Rashidi. (2017). "The Interpretation of Mutashabihat Verse Among The Salaf Scholar." Committee on Publication Ethics , vol. 2, no. 2.

Wahyudi,Yudian. 2009 M. *Gerakan Wahabi Di Indonesia.* Yogyakarta: Bina Harfa.

Wiktorowicz, Quintan. (2005 M). *Radical* Islam *Rising: Muslim Extremism in the West* . America: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Yunus, Mahmud. (2010 M). *Kamus Arab Indonesia* . Ciputat: Mahmud Yunus Wa Dzurriyyah.

Yusuf, Imtiyaz. 2012. "Bediuzzaman Said Nursi's Discourse on Belief in the Existence of God: A Study of Texts from the Risale-i Nur Collection." *The Muslim World*. Hartford: Hartford Seminary, vol. 102, no. 3-4.

Zahniser, A. H. Mathias. 2000. "Major Transitions and Thematic Borders in Two Long Sūras: al-Baqara and al-Nisā'." Journal of Qur'anic Studies. Edinburgh: Edinburgh University Press, vol. 2, no. 1.

Zaman, Muhammad Qasim. 2009. "The Ulama and Contestations on Religious Authority.*" Islam and Modernity*. Edinburgh: Edinburgh University Press, vol. 1, no. 1.

Zubaidah, S., & Zulkifli, M. (2016). "Doctrine and Thought of Khawarij and the Implication in the Present Context". International Journal of Applied Engineering Research , Vol. 11, No. 6.

Zulfikar, Eko. (t.thn.) " Ikhtilaf Al-Mufassirin: Memahami Sebab-sebab Perbedaan Ulama Dalam Penafsiran Al-Qur''an. dalam jurnal *al-tibyan: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*. Tulung Agung: Universitas Agama Islam Tulungagung. vol 4, no 2.