

ANALISIS TAFSIR AYAT NAMA DAN SIFAT ALLAH
(Studi Perbandingan Penafsiran al-Zamakhshari dalam *Tafsîr al-Kassâyâf* dan
Ibnu Taimiyyah dalam *al-Tafsîr al-Kabîr*)

TESIS

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



Oleh:
BAMBANG DENY SUATPANDY
NIM: 2386131069

PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2025 M./ 1447 H.

ABSTRAK

Penelitian ini bertujuan menganalisis perbedaan metodologis penafsiran ayat *asma wa sifat* (nama dan sifat Allah) antara al-Zamakhshari (*Tafsîr al-Kassâyf*) dan Ibnu Taimiyyah (*al-Tafsîr al-Kabîr*), serta implikasi teologisnya terhadap pemahaman tauhid, khususnya pada ayat *istiwâ* dalam QS. Thaha/20: 5.

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif deskriptif-analitis dengan teknik analisis tekstual terhadap karya primer kedua tokoh, studi komparatif terhadap penafsiran ayat terkait (*istiwâ*), triangulasi sumber melalui rujukan tafsir otoritatif, dan melakukan eksplorasi konteks epistemologis (kebahasaan, teologis, historis) yang membentuk metodologi masing-masing.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa terdapat polaritas metodologis, yakni al-Zamakhshari menerapkan takwil metaforis berbasis linguistik terhadap ayat *istiwâ* sehingga dimaknai kekuasaan untuk menjaga *tanzîh* (penyucian Allah dari *tasybîh*). Sementara Ibnu Taimiyyah berpegang pada makna lahir teks (*istiwâ* sebagai sifat hakiki) dengan prinsip *bilâ kayf* tanpa mempertanyakan "bagaimana", dengan menolak takwil sebagai *ta'thîl* (pengosongan makna). Keduanya sama-sama menolak antropomorfis, hanya saja ada perbedaan dalam batasannya dan perbedaan ini sangat pengaruh pada implikasi teologis, bahwa al-Zamakhshari membangun tauhid melalui dekonstruksi literalisme untuk menghindari antropomorfisme dan Ibnu Taimiyyah dengan tetap menolak tasybih, menegaskan tauhid melalui komitmen pada *naql* (riwayat salaf) dan menilai penolakan zahir teks sebagai penyimpangan, sehingga pada gilirannya metode al-Zamakhshari berpengaruh pada pemikir modern (Fazlu Rahman, Asma Barlas, Nurcholis Madjid) yang menekankan dimensi etis-transendental, dan pendekatan Ibnu Taimiyyah diadopsi mufasir salafi (al-Qasimi, al-Jazairi, Abdul Hakim Abdat) sebagai benteng dari relativisme tafsir.

Penelitian ini berkesimpulan bahwa penulis menemukan metode Ibnu Taimiyyah lebih tepat dengan tidak memalingkan teks wahyu dengan tetap dalam kerangka menjaga dari sikap antropomorfis dan perbedaan kedua tokoh merefleksikan dikotomi abadi dalam epistemologi tafsir yang bisa berhadapan antara rasionalisasi bahasa (Mu'tazilah) dan kemurnian teks (Salafi), dengan implikasi mendalam pada konstruksi tauhid dalam Islam.

Kata Kunci: *Tafsir Ayat Nama dan Sifat Allah, al-Zamakhshari, Ibnu Taimiyyah, Takwil, Zahir, Teologis*

ABSTRACT

This study aims to analyze the methodological differences in the interpretation of the verses concerning the names and attributes of Allah (*asmâ' wa shifât*) between al-Zamakhshari (*Tafsîr al-Kasshâf*) and Ibn Taymiyyah (*al-Tafsîr al-Kabîr*), as well as their theological implications for the concept of monoteism, particularly with reference to the verse of *istiwâ* in Surah Thaha/20:5.

The research adopts a qualitative, descriptive-analytical approach, employing textual analysis of the primary works of both scholars, a comparative study of the related verse *istiwâ*, source triangulation through authoritative *tafsîr* references, and an exploration of the epistemological contexts (linguistic, theological, and historical) that shape each scholar's methodology.

The findings indicate a methodological polarity, al-Zamakhsharî applies metaphorical-linguistic *ta'wîl* to the verse of *istiwâ*, interpreting it as a metaphor for divine sovereignty, in an effort to maintain *tanzîh* (God's transcendence above anthropomorphism). Conversely, Ibn Taymiyyah adheres to the apparent (*zhâhir*) meaning of the text—interpreting *istiwâ* as a real divine attribute—within the framework of *bilâ kayf* (without asking "how"), rejecting metaphorical interpretation (*ta'wîl*) on the grounds that it leads to *ta'thîl* (nullification of meaning). Both scholars reject anthropomorphism, yet differ in their parameters, resulting in divergent theological implications, al-Zamakhshari constructs tawhid through the deconstruction of literalism to avoid anthropomorphism, while Ibn Taymiyyah, while also rejecting *tashbîh*, affirms tawhid through unwavering adherence to transmitted reports (*naql*) and regards the rejection of apparent meanings as deviation. Consequently, al-Zamakhshari's approach has influenced modern thinkers (Fazlur Rahman, Asma Barlas, Nurcholish Madjid) who emphasize ethical-transcendental dimensions, whereas Ibn Taymiyyah's approach has been adopted by Salafi exegetes (al-Qasimi, al-Jaza'iri, Abdul Hakim Abdat) as a bulwark against interpretative relativism.

The study concludes that Ibn Taymiyyah's method is more appropriate in preserving the integrity of the revealed text without compromising divine transcendence. The methodological divergence between the two scholars reflects a lasting dichotomy in the epistemology of *tafsîr* between linguistic rationalism (Mu'tazilite) and textual purity (Salafî) with profound implications for the formulation of tawhîd in Islam.

Keywords: Tafsir of Allah's Names and Attributes, al-Zamakhshari, Ibn Taymiyyah, Ta'wil, Zahir, Theology

الملخص

هذا البحث يهدف إلى تحليل الفروق المنهجية في تفسير آيات الأسماء والصفات بين الزمخشري (تفسير الكشاف) وابن تيمية (التفسير الكبير)، وكذلك دراسة آثارها اللاهوتية على فهم التوحيد، لا سيما في تفسير آية الاستواء في سورة طه: الآية ٥.

يعتمد هذا البحث على منهج وصفي تحليلي نوعي، من خلال تحليل نصي للأعمال الأصلية لكل من العالمين، ودراسة مقارنة في تفسير آية الاستواء، وتثليث المصادر بالرجوع إلى كتب التفسير المعتمدة، بالإضافة إلى استكشاف السياقات المعرفية (اللغوية، واللاهوتية، والتاريخية) التي شكلت المنهجية الخاصة بكل منهما.

وقد أظهرت نتائج البحث وجود تباين منهجي واضح، إذ اعتمد الزمخشري التأويل المجازي المبني على اللسانيات في تفسير الاستواء، ففسّره بمعنى القدرة والسلطان، حفاظاً على مبدأ التنزيه عن التشبيه. بينما التزم ابن تيمية بالمعنى الظاهر للنص (الاستواء كصفة حقيقية)، مستنداً إلى قاعدة "بلا كيف"، رافضاً التأويل باعتباره ضرباً من التعطيل. وعلى الرغم من رفضهما للتجسيم، إلا أن اختلافهما في الضوابط أدى إلى تباين عميق في الآثار العقديّة؛ فالزمخشري يبني مفهوم التوحيد من خلال تفكيك النزعة الحرفية تجنباً للتشبيه، في حين أن ابن تيمية، مع إنكاره للتشبيه كذلك، يثبت التوحيد من خلال الالتزام بالنقل عن السلف، ويرى أن رفض الظاهر انحراف عن جادة الفهم الصحيح. وقد أثّرت منهجية الزمخشري في عدد من المفكرين المعاصرين مثل فضل الرحمن، وأسماء برلاس، و نور خالص مجيد، الذين أولوا البعد الأخلاقي والتسامي في فهم النص، بينما اعتمد مفسرون سلفيون كالقاسمي، والجزائري، وعبد الحكيم عبادات منهج ابن تيمية كحصن ضد النسبية التفسيرية.

خلص البحث إلى أن منهج ابن تيمية أقرب إلى الصواب، إذ يحافظ على ظاهر النصوص دون إخلال بالتنزيه، وأن الخلاف بين المنهجين يجسّد انقساماً معرفياً مستمراً في علم التفسير بين عقلانية لغوية (معتزلية) ونقاء نصي (سلفي)، مما يُفضي إلى اختلاف جوهري في بناء مفهوم التوحيد في الإسلام.

الكلمات المفتاحية: تفسير آيات الأسماء والصفات، الزمخشري، ابن تيمية، التأويل، الظاهر،
اللاهوت

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Bambang Deny Suatpandy
Nomor Induk Mahasiswa : 2386131069
Program Studi : Ilmu Al-Quran dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Tesis : Analisis Tafsir Ayat Nama Dan Sifat Allah (Studi Perbandingan Penafsiran al-Zamakhshari dalam *Tafsir al-Kassyâf* dan Ibnu Taimiyyah dalam *al-Tafsir al-Kabîr*)

Menyatakan bahwa:

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

Jakarta, 20 Juni 2025

Yang membuat pernyataan,



Bambang Deny Suatpandy

TANDA PERSETUJUAN TESIS

ANALISIS TAFSIR AYAT NAMA DAN SIFAT ALLAH
(Studi Perbandingan Penafsiran al-Zamakhshari dalam *Tafsir al-Kassaf* dan
Ibnu Taimiyyah dalam *al-Tafsir al-Kabir*)

Tesis

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

Disusun oleh :
Bambang Deny Suatpandy
NIM: 2386131069

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

Jakarta, 20 Juni 2025

Menyetujui:

Pembimbing I,



Dr. Abd. Aziz, M.Pd.I.

Pembimbing II,



Dr. Nurbaiti, M.A.

Mengetahui,
Ketua Program Studi/Konsentrasi



Dr. Abd. Muid N., M.A.

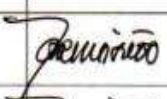
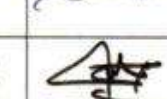
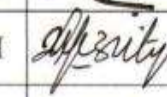
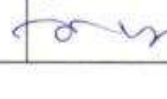
TANDA PENGESAHAN TESIS

ANALISIS TAFSIR AYAT NAMA DAN SIFAT ALLAH
(Studi Perbandingan Penafsiran al-Zamakhshari dalam *Tafsîr al-Kassâyf* dan
Ibnu Taimiyyah dalam *al-Tafsîr al-Kabîr*)

Disusun oleh:

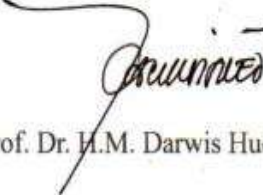
Nama : Bambang Deny Suatpandy
Nomor Induk Mahasiswa : 2386131069
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada:
Selasa, 29 Juli 2025

No.	Nama Penguji	Jabatan dalam Tim	Tanda Tangan
1	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Penguji I	
3	Dr. Abd. Muid N, M.A.	Penguji II	
4	Dr. Abd. Aziz, M.Pd.I	Pembimbing I	
5	Dr. Nurbaiti, M.A.	Pembimbing II	
6	Dr. Abd. Muid N, M.A.	Panitera/ Sekretaris	

Jakarta, 4 Agustus 2025

Mengetahui,
Direktur Program Pascasarjana
Universitas PTIQ Jakarta


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

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Arb	Ltn	Arb	Ltn	Arb	Ltn
ا	`	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	sy	ل	l
ث	ts	ص	sh	م	m
ج	j	ض	dh	ن	n
ح	<u>h</u>	ط	th	و	w
خ	kh	ظ	zh	ه	h
د	d	ع	‘	ء	a
ذ	dz	غ	g	ي	y
ر	r	ف	f	-	-

Catatan :

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

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji dan syukur penulis persembahkan kehadiran Allah *ta'âla* yang telah melimpahkan rahmat dan hidayah-Nya serta kekuatan lahir dan batin sehingga penulis dapat menyelesaikan Tesis ini.

Shalawat dan salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi akhir zaman, Rasulullah Muhammad *shalallâhu alaihi wa sallam*, begitu juga kepada keluarganya, para sahabatnya, para tabiin dan tabiut tabiin serta para umatnya yang senantiasa mengikuti ajaran-ajarannya. Amin.

Selanjutnya, penulis menyadari bahwa dalam penyusunan Tesis ini tidak sedikit hambatan, rintangan serta kesulitan yang dihadapi. Namun berkat pertolongan Allah *ta'âla* kemudian bantuan dan motivasi serta bimbingan yang tidak ternilai dari berbagai pihak, akhirnya penulis dapat menyelesaikan Tesis ini.

Oleh karena itu, penulis menyampaikan ucapan terima kasih yang tidak terhingga kepada :

1. Rektor Universitas PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A.
2. Direktur Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.
3. Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Dr. H. Abd. Muid N., M.A.
4. Dosen Pembimbing Tesis, Dr. Abd. Aziz, M.Pd.I dan Dr. Nurbaiti, M.A. yang telah menyediakan waktu, pikiran dan tenaganya untuk memberikan bimbingan, pengarahan dan petunjuknya kepada penulis dalam penyusunan Tesis ini.
5. Istri penulis Ummu Aqilah Nino Deka Purnama, anak-anak penulis, Aqilah, Unaisah dan Daud. Semoga waktu yang terpakai dalam proses penulisan

ini bisa menjadi pahala yang besar disisi-Nya yang maha pengasih lagi maha penyayang

6. Kepada Ayah dan Ibu penulis dan kedua adik penulis yang ikut membantu dan memotivasi penulis, semoga menjadi pahala yang besar.
7. Kepada *al-Syaikh al-Muhaddits al-Muarrikh al-Allâmah* Masyhur Ibn Hasan Alu Salman yang telah berkenan bersoal jawab dengan penulis ketika beliau ke Jakarta di bulan Desember 2024 dan penulis mengajukan beberapa pertanyaan yang jawaban beliau menjadi pembuka pintu untuk penulis menelusuri perbendaharaan ilmu tafsir khususnya tafsir mu'tazilah. Agar penulis bisa tepat dalam mendudukkannya juga kepada Prof. Dr. Basim Ibn Faishal al-Jawabirah, yang juga memberikan kesempatan bersoal jawab terkait beberapa masalah ilmiyyah tentang tafsir.
8. Kepada Ustadz Yazid Ibn Abdul Qadir Jawas dan Ustadz Abdul Hakim Ibn Amir Abdat atas pendidikannya baik dalam metode ilmiahnya juga metode akhlaknya yang penulis cermati ketika bermajelis kepada keduanya.
9. Semua pihak yang telah membantu dalam menyelesaikan tesis ini.

Hanya harapan dan doa, semoga Allah *ta'âla* memberikan balasan yang berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis menyelesaikan Tesis ini. Semoga Allah *ta'âla* menguatkan kaki penulis dan keluarga serta kita semua diatas Aqidah Shahihah yang dibawa oleh Rasulullah dan diamalkan oleh para sahabatnya yang kemudian diajarkan dan diwariskan melalui jalan para pewaris Nabi dan Rasul yaitu para Ulama *rabbaniyyin*, yang terus mempertahankan *al-Aqîdah al-Shahîhah* ditengah perang pemikiran yang tampak dari zaman ke zaman, sehingga kita bisa masuk dalam golongan *mâ ana al-yauma wa ashhâbî*.

Akhirnya kepada Allah *ta'âla* jualah penulis serahkan segalanya dalam mengharapkan keridhaan, semoga tesis ini bermanfaat bagi masyarakat umumnya dan bagi penulis khususnya, serta anak dan keturunan penulis kelak. Amin

Jakarta, 20 Juni 2025

Penulis

Bambang Deny Suatpandy

DAFTAR ISI

Judul	i
Abstrak	iii
Pernyataan Keaslian Tesis	ix
Tanda Persetujuan Tesis	xi
Tanda Pengesahan Tesis	xiii
Pedoman Transliterasi	xv
Kata Pengantar	xvii
Daftar Isi	xix
Daftar Tabel	xxi
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi Masalah	9
C. Pembatasan dan Perumusan Masalah	12
D. Tujuan Penelitian	12
E. Manfaat Penelitian	13
F. Kerangka Teori	13
G. Tinjauan Pustaka	17
H. Metode Penelitian	19
I. Sistematika Pembahasan	21
BAB II DIALEKTIKA PENAFSIRAN AYAT NAMA DAN SIFAT	23
A. Term Penggunaan Kata “Nama” dalam Bahasa Arab dan Bahasa Indonesia	23
B. Term Penggunaan Kata “Sifat” dalam Bahasa Arab dan Bahasa Indonesia	24
C. Makna Takwil	25
D. Makna Arasy	28

E. Makna <i>Istawâ</i>	32
F. Metode Menafsirkan Al-Quran	34
G. Makna Ayat <i>Muhkam</i> dan <i>Mutasyâbih</i>	35
H. Perkembangan Penafsiran Ayat Nama dan Sifat Allah.....	42
BAB III BIOGRAFI DAN LATAR INTELEKTUAL AL-ZAMAKSYARI DAN IBN TAIMIYYAH.....	79
A. Biografi al-Zamaksyari.....	79
1. Latar Belakang.....	79
2. Pendidikan, Guru dan Murid.....	82
3. Karya-karya.....	84
4. Wafatnya.....	85
B. Biografi Ibn Taimiyyah.....	85
1. Latar Belakang.....	85
2. Pendidikan, Guru dan Murid.....	87
3. Karya-karya.....	92
4. Wafatnya.....	93
C. Pemikiran dan Pengaruh Keduanya dalam Tafsir dan Teologi Islam	94
BAB IV ANALISIS PENAFSIRAN AYAT NAMA DAN SIFAT	99
A. Kerangka Metodologis al-Zamakhshyari dan Ibn Taimiyyah.....	99
B. Analisis Penafsiran ayat <i>al-Rahmân ala al-‘Arasy istawâ</i> (QS. Thaha/20:5)	101
C. Perbandingan Mendasar Penafsiran al-Zamakhshyari dan Ibn Taimiyyah.....	112
D. Implikasi Teologis Penafsiran Ayat Nama dan Sifat	118
E. Kritik dan Tanggapan antara al-Zamakhshyari dan Ibn Taimiyyah .	144
BAB V PENUTUP.....	153
A. Kesimpulan	153
B. Saran	154
DAFTAR PUSTAKA	157
RIWAYAT HIDUP	

DAFTAR TABEL

Tabel II.1. Kelompok yang Mengatakan Allah di atas Arsy.....	72
Tabel II.2. Kelompok yang Menolak Allah di atas Arsy	75
Tabel IV.1. Perbandingan Beberapa Aspek Metodologi.....	117

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Dalam menafsirkan Al-Qur'an para ulama Islam memiliki cara dan metode yang beragam, dengan beberapa pendekatan yang dilakukan untuk memahami pesan dan isi yang terkandung di dalam Al-Qur'an, diantaranya ada pendekatan yang dilakukan mendasari dengan sisi kebahasaan, ada yang mendasari dengan sisi riwayat, diantara yang terdepan dan banyak dibahas dalam hal ini adalah Mahmud Ibn Umar atau yang lebih dikenal dengan panggilan al-Zamakhshari dan Ahmad Ibn Abdul halim Ibn Abdus salam atau yang lebih jamak disebut dengan panggilan Ibnu Taimiyyah, keduanya dalam menafsirkan Al-Qur'an sama-sama menggunakan pendekatan kebahasaan juga dengan pendekatan riwayat tetapi bersamaan dengan itu penafsiran keduanya bisa banyak sisi yang tidak sama bahkan dikemudian hari tafsiran keduanya dijadikan asas dan dasar argumen bagi masing-masing yang sepakat dan sejalan dengan metode keduanya, tentu hal ini menimbulkan hal yang perlu digali, apa yang bisa membuat keduanya walaupun menggunakan pendekatan yang juga digunakan satu sama lain, tetapi hasil penafsirannya bisa berbeda, dan dari penafsiran keduanya ini jika dicermati dan ditimbang dengan mufasir lainnya maka akan terlihat corak dan metode tafsirnya, sehingga dengan hal tersebut akan terlihat sisi temu dari metode tafsir keduanya atau juga bahkan titik pisah diantara keduanya, hal ini sangat menarik karena keduanya dianggap tokoh besar yang otoritatif dan terpandang dari dua pemikiran teologis dalam kaum muslimin, yaitu Mu'tazilah dan Salafi Atsari. Yang di kemudian hari,

penafsiran keduanya dijadikan asas saling argumen diantara dua pemikiran teologis ini.

Al-Zamakhshari dan Ibnu Taimiyyah merupakan representasi dua kutub pemikiran yang saling berseberangan dalam tradisi tafsir Islam klasik, baik dari segi pendekatan epistemologis, teologis, maupun metode *istidlâl* dari ayat-ayat Al-Qur'an. al-Zamakhshari adalah tokoh terkemuka dari kalangan Mu'tazilah yang menafsirkan Al-Qur'an dengan pendekatan rasional-linguistik. Tafsirnya, *Tafsîr al-Kassîyâf*, menampilkan penggunaan perangkat ilmu bahasa yang sangat mendalam, disertai kecenderungan rasional dalam menakwil ayat-ayat yang berkaitan dengan sifat-sifat Allah, takdir, dan hal-hal gaib. Namun yang membuat al-Zamakhshari relevan untuk dikaji lebih dalam bukan sekadar karena afiliasi teologisnya dengan Mu'tazilah, tetapi karena pengaruh tafsirnya melampaui batas-batas sektarian. Banyak ulama Ahlus Sunah, termasuk Fakhrudin al-Razi dan al-Baidhawî, bahkan menukil dan menjadikan *Tafsîr al-Kassîyâf* sebagai salah satu rujukan utama dalam memahami keindahan dan keakuratan bahasa Al-Qur'an. Ini menunjukkan bahwa meskipun secara ideologis bertentangan, kualitas ilmiah dari tafsir al-Zamakhshari diakui dan dijadikan pijakan oleh banyak kalangan.

Sementara itu, Ibnu Taimiyyah adalah tokoh penting dari kalangan Salafi yang secara terang-terangan menolak pendekatan *kalâm*, termasuk pemikiran Mu'tazilah. Ibn Taimiyyah menulis *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr* sebagai bentuk koreksi atas dominasi metode tafsir yang terlalu rasional atau bercampur dengan pemikiran asing terhadap Islam. Walaupun tidak tegas menuliskan sebuah kitab tafsir yang berdiri secara tersendiri seperti al-Zamakhshari tetapi di dalam karya-karyanya Ibnu Taimiyyah banyak menafsirkan yang dikemudian hari dikumpulkan oleh orang-orang yang berjalan diatas metodenya dan jadi sebuah tafsir tersendiri. Sehingga penafsiran Ibnu Taimiyyah menjadi penafsiran yang berdiri sendiri dan bisa dilihat dan diteliti secara akademis, bahkan dalam berbagai karyanya, Ibnu Taimiyyah menegaskan bahwa tafsir harus didasarkan pada riwayat yang shahih dari Nabi, para sahabat, dan generasi salaf. Selain itu, Ibnu Taimiyyah mengkritik keras penggunaan akal secara bebas dalam menafsirkan ayat-ayat sifat, karena menurutnya itu akan mengarah pada *tahrîf* (penyimpangan) pada makna Al-Qur'an. Relevansi Ibnu Taimiyyah sebagai objek penelitian tafsir bukan hanya karena kekayaan metodologinya, tetapi juga karena warisannya sangat besar dalam membentuk corak tafsir salaf dan memengaruhi gerakan Islam modern yang bercorak skripturalis.

Perbandingan antara keduanya menjadi sangat signifikan karena mereka bukan hanya berbeda dalam kesimpulan tafsir, tetapi juga berbeda dalam dasar epistemologinya, al-Zamakhshari menjadikan landasan kebahasaan sebagai landasan primer, sedangkan Ibnu Taimiyyah menjadikan penukilan sebagai sumber utama. Jika dalam *Tafsîr al-Kassîyâf* tampak keberanian dalam menakwil ayat-ayat sifat sesuai dengan prinsip *tanzîh*

Mu'tazili, maka dalam tulisan-tulisan Ibnu Taimiyyah tampak pembelaan terhadap mazhab salaf yang tidak menakwilkan dan menerima ayat-ayat tersebut sebagaimana adanya tanpa menyerupakan atau meniadakan nama-nama dan sifat-sifat Allah.

Dengan demikian, membandingkan keduanya bukan hanya akan menunjukkan perbedaan hasil akhir tafsir, tetapi lebih dari itu, akan membuka tabir bagaimana ideologi, metode berpikir, dan kecenderungan teologis dapat membentuk cara seorang mufasir memahami firman Allah. Tafsir Al-Qur'an merupakan salah satu asas terpenting di dalam teologi Islam atau ilmu kidah atau terkadang disebut juga dengan *al-Sunnah*, *al-Syar'iah* memegang peran penting dalam memahami aspek-aspek fundamental ajaran Islam, Karena manusia di perintahkan untuk mentadaburinya, Ibn Abi al-Izz menjelaskan bahwa terkait firman Allah ta'ala, '*Dan apakah Tuhan-mu tidak cukup (bagi kamu) bahwa sesungguhnya Dia menyaksikan segala sesuatu?*' Maka Allah bersaksi kepada rasul-Nya dengan firman-Nya, bahwa apa yang disampaikan adalah kebenaran dan menjanjikan untuk memperlihatkan kepada hamba-hamba-Nya dari tanda-tanda-Nya yang nyata, yang juga menjadi bukti atas hal itu. Kemudian, Dia menyebutkan sesuatu yang lebih agung dan lebih mulia dari semua itu, yaitu kesaksian-Nya bahwa Dia menyaksikan segala sesuatu. Di antara nama-nama-Nya adalah "*al-Syahîd*" (Yang Menyaksikan), yang tidak ada sesuatu pun yang luput dari-Nya, dan tidak ada yang terlepas dari pengetahuan-Nya. Sesungguhnya, Dia mengetahui segala sesuatu dengan detail, dan ini adalah dalil berdasarkan nama-nama dan sifat-sifat-Nya.¹

Ibn al-Qayyim menjelaskan dalam kitab *al-Tibyân*, bahwa Sesungguhnya keyakinan yang sebenarnya terhadap *Lâ Ilâha Illallâh* (tiada Tuhan selain Allah) mengharuskan keyakinan terhadap semua cabang dan rincian dari kalimat tersebut. Seluruh agama -baik pokok maupun cabangnya- merupakan cabang dari kalimat ini. Tidaklah seorang hamba dikatakan benar-benar meyakini kalimat tersebut hingga dia beriman kepada Allah, malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, rasul-rasul-Nya, dan pertemuan dengan-Nya. Tidaklah seorang beriman bahwa Allah adalah Tuhan semesta alam hingga dia beriman kepada sifat-sifat kemuliaan-Nya dan sifat-sifat kesempurnaan-Nya. Tidaklah dia beriman bahwa "tiada Tuhan selain Dia" hingga dia menafikan sifat-sifat ketuhanan dari setiap makhluk selain-Nya, dan menafikannya dari keyakinan dan kehendaknya, sebagaimana ia telah dinyatakan sebagai mustahil dalam kenyataan dan di luar sana."²

Dari penjelasan keduanya, ini menunjukkan bahwa pembahasan tentang tafsir Al-Qur'an penting dan berkaitan dengan asas di dalam Islam, khususnya dalam memahami nama dan sifat Allah. Perbedaan penafsiran

¹ Ali Ibn Ali Ibn Muhammad al-Izz, *Syarah al-Aqîdah al-Thahâwiyyah*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 2014, juz 1, hal. 164.

² Muhammad Abu Bakar Ibn Ayyub Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *al-Tibyân fî al-Aymân al-Qurân*, Riyad: Dar Alam al-Fawaid, 2019, hal. 91-92.

antara al-Zamakhshari, yang dikenal dengan pendekatan rasionalis dan kebahasaan, dengan Ibnu Taimiyyah, yang lebih literal dan tekstual, menjadi titik krusial dalam memahami ayat-ayat sifat. Jika Al-Qur'an ditafsirkan secara serampangan, besar kemungkinan akan menghasilkan pemahaman yang justru menyelisihi Al-Qur'an itu sendiri. Oleh karena itu, studi perbandingan antara kedua tokoh ini penting untuk memahami bagaimana metodologi penafsiran yang berbeda dapat memengaruhi pemahaman teologis umat Islam, khususnya dalam konteks tauhid dan sifat-sifat Allah. Pendekatan al-Zamakhshari dan Ibnu Taimiyyah tidak hanya mencerminkan preferensi metode ilmiah masing-masing mufasir, tetapi juga mencerminkan fondasi teologis yang mereka pegang. Al-Zamakhshari, sebagai tokoh Mu'tazilah, meletakkan akal sebagai landasan utama dalam memahami teks wahyu. Ia cenderung menakwil ayat-ayat sifat agar selaras dengan prinsip *tanzîh* (penyucian Allah dari kemiripan dengan makhluk), yang menurutnya hanya dapat dijaga dengan cara menolak pemahaman tekstual yang mengarah pada *tajsîm* (penyerupaan Allah dengan makhluk). Oleh karena itu, ayat-ayat seperti "*yadullâh fauqa aydihim*" ditakwilkan menjadi kekuasaan atau nikmat Allah, bukan tangan dalam makna harfiah.

Sebaliknya, Ibnu Taimiyyah berpandangan bahwa pendekatan seperti ini melampaui batas dan mencederai prinsip *istidlâl* yang benar terhadap *nash syar'î*. Ia berpegang pada manhaj salaf yang menerima ayat-ayat sifat sebagaimana datangnya tanpa *tahrîf* (penyelewengan makna), *ta'thîl* (penolakan atau pengosongan makna), *takyîf* (membayangkan bentuk), atau *tasybîh* (menyerupakan dengan makhluk). Baginya, menakwil makna zahir tanpa dalil yang kuat adalah bentuk penyimpangan dari jalan para sahabat dan tabiin. Ibnu Taimiyyah tidak menolak akal, namun ia membatasi perannya agar tidak mengungguli wahyu. Dalam hal ini, menekankan prinsip bahwa akal yang sehat tidak akan bertentangan dengan dalil yang sahih, namun jika ada pertentangan, maka pasti terdapat kecacatan dalam salah satu dari keduanya, biasanya dari sisi akal yang menyimpang atau dalil yang tidak sahih.

Menariknya, baik al-Zamakhshari dan Ibnu Taimiyyah memiliki titik persamaan dimana keduanya sama-sama menolak penyerupaan Allah dengan makhluk, keduanya juga sama-sama menganggap metode yang berbeda dengan yang keduanya pakai adalah orang-orang yang mengikuti ayat *mutasyâbihât*, tetapi dalam mendefinisikan ayat *mutasyâbihât* keduanya memiliki sudut pandang yang berbeda.

Perbedaan ini membawa implikasi serius dalam pemahaman tauhid. Bagi al-Zamakhshari dan pengikut Mu'tazilah, tauhid tidak hanya berarti mengesakan Allah dalam ibadah, tetapi juga menafikan segala kemungkinan Allah memiliki sifat yang menyerupai makhluk, termasuk dalam lafal-lafal yang mengisyaratkan sifat *dzâtiyyah* seperti wajah, tangan, atau sifat perbuatan, *istiwâ*, *majî*. Sedangkan menurut Ibnu Taimiyyah, mengingkari sifat-sifat tersebut berarti menolak sebagian dari apa yang Allah kabarkan

tentang diri-Nya, yang justru berpotensi menciderai *tauḥīd ulūhiyyah* dan *tauḥīd al-asma' wa al-shifāt* yang benar.

Dengan demikian, studi komparatif antara al-Zamakhshari dan Ibnu Taimiyyah menjadi sangat penting, karena keduanya mewakili dua arus besar dalam khazanah tafsir dan pemikiran Islam. Pendekatan yang satu meletakkan nalar sebagai alat utama dalam menafsirkan teks, sedangkan yang lain menekankan pada pemahaman literal berdasarkan riwayat dan warisan salaf. Melalui kajian ini, akan tampak bagaimana metode penafsiran tidak hanya berdampak pada pemaknaan ayat, tetapi juga membentuk pola teologis dan akidah umat Islam secara keseluruhan. Ini menjadikan penelitian semacam ini tidak sekadar akademis, melainkan juga urgen dalam rangka menjaga kemurnian akidah serta memahami warisan tafsir secara objektif dan proporsional.

Ibn al-Qayyim, dalam konteks penafsiran ayat-ayat nama dan sifat, menegaskan bahwa kitab-kitab suci ilahi lebih banyak memuat nama-nama dan sifat-sifat Allah dibandingkan dengan hal-hal selainnya.³ Hal ini menjadi perhatian utama dalam perdebatan teologis antara al-Zamakhshari, yang cenderung menafsirkan ayat-ayat sifat secara metaforis untuk menghindari *tasybih* (penyerupaan Allah dengan makhluk), dengan Ibnu Taimiyyah, yang menekankan pemahaman pada makna zahir tanpa menyeretnya ke dalam penyerupaan atau pengosongan makna. Ibnu Taimiyyah berpegang pada prinsip *itsbāt* (penetapan sifat) sebagaimana yang datang dalam Al-Qur'an dan Sunah, disertai dengan *tanzīh* (penyucian Allah) sebagaimana yang dipahami oleh generasi salaf, tanpa melakukan takwil kecuali dengan dalil *syar'i* yang *qath'i*.

Perbedaan pendekatan ini menunjukkan betapa pentingnya memahami ayat-ayat nama dan sifat dengan metodologi yang tepat, karena kesalahan dalam penafsiran dapat mengarah pada penyimpangan akidah. Menurut al-Utsaimin, menerangkan bahwa dalam menafsirkan ayat-ayat *mutasyābihāt* seperti ayat-ayat sifat memang membutuhkan pendekatan penafsiran yang hati-hati dan sistematis, karena ia menyentuh aspek paling sensitif dalam akidah Islam, yaitu konsep ketuhanan. Ia menekankan bahwa tafsir yang mengedepankan akal tanpa tunduk kepada kerangka keimanan dapat membawa pada kesimpulan yang menyimpang dari pemahaman al-Qur'an itu sendiri.⁴

Dalam menafsirkan ayat tentang tidak adanya keserupaan antara Allah dan makhluk, al-Zamakhshari menjelaskan bahwa yang dimaksud adalah kemurnian dan kesuciannya. Maka jika diketahui bahwa hal ini termasuk bentuk kiasan (*kināyah*), maka tidak ada perbedaan antara ucapan

³ Muhammad Ibn Abu Bakar Ibn Ayyub Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Mukhtashar al-Shawā'iq al-Mursalah*, Kairo: Dar al-Hadits, 2004, hal. 57.

⁴ Muhammad Ibn Shalih al-Utsaimin, *Ushūl fī al-Tafsīr*, Al-Dammam: Dar Ibn al-Jauzi, 1434, hal. 53.

laysa kaallâh syai'un (tidak ada yang seperti Allah) dengan ucapan *laysa kamitslihi syai'un* (tidak ada sesuatu pun yang seperti serupa-Nya), kecuali pada apa yang diberikan oleh kiasan dari faidahnya. Seakan keduanya adalah dua ungkapan berbeda yang saling menggantikan dengan makna yang sama, yaitu menafikan keserupaan dari zat Allah. Al-Zamakhshari kemudian meneruskan dengan membeirkan contoh dalam penafsiran *bal yadâhu mabsûthatân*, maka maknanya adalah: “Bahkan Dia Maha Pemurah” tanpa gambaran tangan atau pelebaran tangan, karena datang sebagai ungkapan tentang kemurahan, bukan untuk maksud lain. Sampai-sampai mereka menggunakannya juga bagi yang tidak punya tangan. Maka demikian pula digunakan ungkapan ini (*laysa kamitslihi syay'*) baik untuk yang memiliki yang serupa maupun yang tidak memiliki.⁵

Maka kajian mengenai nama dan sifat Allah merupakan topik yang sangat penting dalam ilmu tauhid dan tafsir Al-Qur'an. Dalam ajaran Islam, nama-nama dan sifat-sifat Allah dijelaskan melalui Al-Qur'an dan Sunah. Pemahaman yang benar mengenai nama dan sifat Allah akan membawa umat Islam pada penguatan keimanan dan pemahaman yang kokoh tentang tauhid.

Ketika menafsirkan surah al-Baqarah/2: 29 al-Zamakhshari berkata di dalam *Tafsir al-Kassâyf*, Bahwa Allah mengarahkan kehendak dan keinginan-Nya kepada langit setelah menciptakan apa yang ada di bumi, tanpa bermaksud menciptakan sesuatu yang lain di antara waktu itu. Yang dimaksud dengan langit adalah arah-arah atas, seolah-olah dikatakan “kemudian Dia mengarah ke atas”.⁶

Ibnu Taimiyyah ketika menafsirkan tentang *tsumma istawâ ila al-samâ*, menguraikan dengan membawakan perkataan Malik Ibn Anas tentang Bagaimana *istiwâ* Allah? maka Malik menjelaskan *al-istiwâ* telah diketahui dan tata caranya tidak diketahui dan iman kepadanya adalah wajib dan bertanya tentangnya adalah bidah dan begitu juga yang dikatakan oleh Rabiah. Manusia telah menyampaikan secara turun menurun perkataan ini dengan penerimaan maka bukan termasuk Ahli Sunah yang mengingkarinya. Malik telah menjelaskan bahwa *al-istiwâ* telah diketahui sebagaimana seluruh keterangan tentangnya juga maklum akan tetapi tata caranya tidak diketahui dan tidak boleh bertanya tentangnya, tidak ditanya, “bagaimana *istawâ*?” dan Malik tidak mengatakan bahwa *al-kayf* (tatacara/bagaimananya) tidak ada. Malik katakan adalah tataranya tidak diketahui.⁷

Al-Maraghi mengatakan di dalam tafsirnya menguraikan bahwa Langit adalah segala sesuatu yang berada di arah atas, di atas kepala dan *istawâ*

⁵ Mahmud Ibn Umar Abu al-Qasim Al-Zamakhshari, *Al-Kasyshâf 'an Haqâiq al-Tanzîl wa Uyûn al-Ta'wil fî Wujuhât-Ta'wil*. Kairo: Dar al-Hadits, 2012, juz 5, hal. 125.

⁶ Mahmud Ibn Umar Abu al-Qasim Al-Zamakhshari, *Al-Kasyshâf 'an Haqâiq al-Tanzîl wa Uyûn al-Ta'wil fî Wujuhât-Ta'wil*. Kairo: Dar al-Hadits, 2012, juz 1, hal. 120.

⁷ Ahmad Ibn Taimiyyah Al-Harrani, *Majmûah al-Fatâwa*, Riyadh: Maktabah al-Ubeikan, 1998, juz 13, hal. 309.

ilaihâ' (Dia menuju ke langit) berarti Dia mengarahkannya dengan maksud yang lurus, tanpa adanya hal yang menghalangi atau mengalihkan-Nya dari kehendak untuk menciptakan sesuatu yang lain selama proses penciptaan langit tersebut.⁸

Perbedaan pandangan para *mufasirin* diantaranya Ibnu Taimiyyah dan al-Zamakhshari dalam memahami ayat-ayat sifat, khususnya ayat *al-Rahmân 'ala al-'Arsy*, bukan hanya sekadar perbedaan metode penafsiran, tetapi juga mencerminkan perbedaan mendasar dalam pendekatan teologis. Ibnu Taimiyyah yang mengutamakan pendekatan literal berusaha menjaga keutuhan makna tekstual wahyu sementara al-Zamakhshari lebih menekankan pentingnya menjaga keesaan Allah dengan menghindari tafsir yang bisa mengarah pada penyerupaan dengan makhluk.

Kedua pendekatan ini membawa dampak teologis yang signifikan dalam sejarah pemikiran Islam. Pemikiran Ibnu Taimiyyah banyak memengaruhi kalangan Salafi, yang hingga kini mengedepankan pendekatan literal dalam memahami teks-teks agama. Sementara itu, pemikiran rasionalis al-Zamakhshari lebih banyak diadopsi oleh kalangan intelektual yang mengutamakan akal dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an. Diskusi antara kedua tokoh ini memberikan kontribusi penting dalam pembentukan kerangka berpikir umat Islam tentang sifat-sifat Allah.

Pembahasan tentang ini juga berkaitan dengan beberapa ayat yang saling berkaitan yang berdasarkan perhitungan Muhammad Fuad kata *istawâ* disebutkan dua belas kali di dalam Al-Qur'an. Yaitu pada al-Baqarah/2: 29, al-A'raf/7: 54, Yunus/10: 3, al-Ra'd/13: 2, Thaha/20: 5, al-Furqan/25: 59, al-Qashash/28: 14, al-Sajadah/32: 4, Fushilat/41: 11, al-Fath/48: 29, al-Najm/53: 6, al-Hadid/57: 4. Kata *Istawâ* merupakan kata tsulâsi mujarrad dari huruf "س" و "ي" yang masuk kedalam wazan "افتعل" (*ifta'ala*) dan di dalam Al-Qur'an selain dua belas ayat di atas, ada bentuk lain seperti di dalam Hud/11:44, al-Mukminun/23:28, dan al-Zukhruf/43:13. Ayat-ayat ini saling menjelaskan dan memberikan gambaran tentang makna yang dimaksud di dalamnya, sehingga dengan mendudukan semua ayat ini bisa memberikan sudut pandang yang komprehensif dalam memahami maknanya.⁹

Perdebatan tentang ayat-ayat sifat merupakan salah satu isu paling menonjol dalam teologi Islam. Ada beberapa pendekatan utama dalam memahami ayat-ayat sifat: pendekatan literal yang dianut oleh ulama seperti Ibnu Taimiyyah, serta pendekatan takwil yang dianut oleh Mu'tazilah dan beberapa ulama Asy'ariyah.

⁸ Ahmad Ibn Mushafa al-Maraghi, *Tafsîr al-Marâghî*, Kairo: Dar al-Hadits, 2023, juz 1, hal. 77.

⁹ Muhammad Fuad Abdul Baqi, *al-Mujam al-Mufahras li Alfâdz al-Qurân al-Karîm*, Kairo: Dar al-Hadits, 2018, hal. 457.

Dalam kajian klasik, seperti yang dibahas oleh al-Ghazali dalam *Ihyâ' Ulûm al-Dîn*, upaya memahami sifat-sifat Allah harus dilakukan dengan sangat hati-hati agar tidak jatuh pada penyerupaan atau peniadaan sifat. al-Ghazali cenderung mengedepankan pendekatan *tafwîdh* sebagai solusi untuk menghindari spekulasi yang dapat merusak akidah.

Selain itu, karya seperti kitab *al-Ibânah* oleh al-Asy'ari juga memberikan kontribusi penting dalam membahas sifat-sifat Allah. Dalam buku ini, al-Asy'ari menjelaskan perbedaan antara pendekatan literal dan metaforis, serta menekankan pentingnya menjaga keimanan yang benar terhadap sifat-sifat Allah tanpa merusak tauhid.

Dalam kajian kontemporer, pemikiran Ibnu Taimiyyah dan Al-Zamakhshari sering dibahas dalam konteks perdebatan teologis yang lebih luas. Karya seperti *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism* oleh Jon Hoover menggali lebih dalam pandangan-pandangan teologis Ibnu Taimiyyah, khususnya terkait dengan sifat-sifat Allah dan pendekatan literalnya dalam memahami teks-teks agama. Buku ini menunjukkan bagaimana Ibnu Taimiyyah menggunakan pendekatan yang berbeda dengan aliran-aliran teologis lainnya, khususnya dalam perdebatan tentang sifat-sifat Allah.

Di sisi lain, kajian kontemporer mengenai Al-Zamakhshari juga telah banyak dilakukan, salah satunya oleh George Makdisi dalam karyanya *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West*, di mana ia menjelaskan bagaimana pandangan rasional al-Zamakhshari mencerminkan karakter intelektual peradaban Islam pada masa itu. Pandangan rasionalitas dalam *Tafsîr Al-Kasyâf* dianggap sebagai salah satu tonggak penting dalam pengembangan metode penafsiran yang lebih rasional dalam sejarah Islam.

Kajian mendalam tentang ayat *al-Rahmân 'ala al-'Arasy istiawâ* (Thaha/20:5) juga telah banyak dibahas oleh para ahli tafsir. *Tafsîr Ibn Katsir*, misalnya, mengusung pendekatan zhâhir dalam menafsirkan ayat ini, serupa dengan pandangan Ibnu Taimiyyah. Ibn Katsir menolak penafsiran metaforis dan menerima makna literal dari kata *istiawâ*, namun tanpa menyerupakan Allah dengan makhluk. Sementara itu, dalam *al-Mufradât* karya al-Raghib al-Asfahani memberikan analisis linguistik mengenai kata *istiawâ*, dengan menunjukkan bahwa kata ini bisa memiliki beberapa makna tergantung pada konteksnya. Analisis ini memberikan pandangan yang lebih luas tentang bagaimana kata-kata dalam Al-Qur'an bisa diinterpretasikan dengan cara yang berbeda, termasuk dalam hal sifat-sifat Allah.

Sehingga penulis memandang penting untuk ditegaskan bahwa perbedaan metode penafsiran antara al-Zamakhshari dan Ibnu Taimiyyah dalam memahami ayat-ayat sifat seperti *istiawâ* bukanlah sekadar perbedaan teknis linguistik, tetapi mencerminkan akar pendekatan epistemologis dan teologis yang lebih dalam. Ibnu Taimiyyah merepresentasikan pendekatan salaf yang menekankan komitmen kepada zahir nash, tanpa *tahrîf* (penyelewengan makna), *ta'thîl* (peniadaan makna), *tasybih* (penyerupaan),

dan *takyîf* (penggambaran cara), sedangkan al-Zamakhshari merepresentasikan pendekatan rasional yang berupaya menjaga kemurnian tauhid dengan menafsirkan ayat-ayat sifat secara majas untuk menghindari pemahaman antropomorfis. Dalam konteks kekinian, kajian terhadap perbedaan ini memberikan sumbangan penting dalam membangun pemahaman tafsir yang kritis, seimbang, dan proporsional yang tidak terjebak pada ekstremitas tekstualisme tanpa pemahaman, ataupun rasionalisme yang menafikan otoritas wahyu. Dengan mendudukan ayat-ayat sifat secara ilmiah, sistematis, dan merujuk kepada pemahaman salaf serta kontribusi ulama muktabar, umat Islam akan lebih siap menjaga ajaran Islam di tengah tantangan pemikiran kontemporer yang kompleks.

Studi ini diharapkan dapat memberikan kontribusi dalam upaya memperkaya pemahaman terhadap ayat-ayat nama dan sifat Allah, khususnya dalam konteks bagaimana dua tokoh besar dalam Islam, Ibnu Taimiyyah dan al-Zamakhshari, menawarkan perspektif yang berbeda namun tetap berpegang pada prinsip dasar tauhid. Pemahaman ini juga relevan bagi umat Islam masa kini dalam menjaga keseimbangan antara pendekatan tekstual dan rasional dalam memahami teks-teks agama, dengan menimbang dua perspektif tafsir dari dua tokoh besar ini dengan mendudukan tafsir ayat dengan ayat kemudian ayat dengan hadis, kemudian dengan pemahaman para sahabat dimana pemahaman dan ibadah mereka telah di ridhai Allah, kemudian menimbang dengan keterangan dan penjelasan dari ulama tafsir yang disepakati di dalam kalangan Ahli Sunah seperti al-Qurthubi, al-Thabari, Ibn Katsir, dan yang lainnya. Juga dengan para ulama Islam yang *mu'tamad* seperti imam yang empat, dan selain mereka, dengan cara merujuk kepada perkataan mereka baik yang mereka tulis dalam kitab-kitab mereka atau yang diriwayatkan dari mereka.

Melalui kajian ini, diharapkan dapat ditemukan jawaban atas pertanyaan-pertanyaan teologis yang seringkali muncul dalam pembahasan mengenai sifat-sifat Allah, khususnya terkait dengan makna *istiwâ*. Penelitian ini juga akan berusaha mengidentifikasi implikasi perbedaan pandangan tersebut terhadap pemahaman tauhid di kalangan umat Islam secara umum serta mendudukan dua metode pemahaman dari Ibnu Taimiyyah juga al-Zamakhshari. agar bisa dibaca dan dipahami dengan benar.

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan latar belakang yang telah diuraikan, masalah utama yang dapat diidentifikasi adalah adanya perbedaan mendasar dalam cara pandang dan madzhab Tafsîr yang digunakan oleh Ibnu Taimiyyah dan Al-Zamakhshari dalam memahami ayat-ayat sifat Allah, khususnya ayat *al-Rahmân 'ala al-'Arsy istawâ*. Sebagai seorang Mu'tazilah, Al-Zamakhshari cenderung menggunakan metode takwil (metaforis) dalam menafsirkan ayat-ayat sifat, seperti yang dijelaskan Muhammad al-Dzahabi dalam bukunya *al-Tafsîr wa*

*al-Mufasssirûn*¹⁰. Di sisi lain, Ibnu Taimiyyah, sebagai seorang *Salafi*, lebih menekankan pendekatan literal dan tekstual dalam menafsirkan ayat-ayat nama dan sifat.

Muhammad Hindi dalam bukunya *Ikhtiyârât Ibnu Taimiyyah fî al-Tafsîr wa manhajuh fî al-Tarjîh*¹¹. membagi perbedaan dalam tafsir menjadi dua bentuk utama, *pertama*, *ikhtilâf al-tanawwu* (perbedaan variasi) dan *ikhtilâf al-tadhâd* (perbedaan kontradiktif). Ia menjelaskan bahwa perbedaan jenis pertama, yakni perbedaan variasi bentuk yang tidak mengandung pertentangan atau kontradiksi. Artinya, dua pendapat yang tampak berbeda itu sebenarnya mungkin sama-sama benar, sebab perbedaan yang terjadi hanyalah pada aspek ragam, bukan pada substansi atau esensi makna. kemudian merinci bentuk-bentuk *ikhtilâf al-tanawwu* ke dalam beberapa macam, *pertama*, perbedaan dalam penjabaran sifat seperti ketika lafaz yang ditafsirkan memiliki banyak sifat, lalu setiap mufasssir memilih untuk mengekspresikan sebagian dari sifat-sifat tersebut. Maka, masing-masing penafsiran bukan saling bertentangan, melainkan saling melengkapi dari sudut pandang deskriptif. *Kedua*, perbedaan ungkapan atas makna yang sama: Dalam bentuk ini, makna yang dimaksud sebenarnya serupa, tetapi para mufasssir menggunakan ungkapan yang berlainan atau istilah yang beragam namun bermuara pada makna yang sama. *Ketiga*, penyebutan sebagian contoh dari makna umum seperti lafaz yang ditafsirkan bersifat umum, lalu setiap mufasssir menyebut salah satu jenis dari makna umum tersebut sebagai bentuk ilustrasi atau contoh. Dalam hal ini, perbedaan terjadi pada aspek perwakilan contoh, bukan pada maksud utama lafaz. Lafaz yang memiliki banyak kemungkinan makna: Dalam bentuk ini, lafaz yang ditafsirkan memang mengandung makna yang beragam, dan setiap mufasssir menyebut satu dari makna-makna tersebut. Pada bentuk ini, terkadang mungkin untuk menggabungkan seluruh makna yang disebutkan dalam penafsiran, namun dalam sebagian kasus, tidak diperbolehkan menggabungkannya. menurut Muhammad Hindi, mayoritas perbedaan dalam tafsir yang terjadi di kalangan salaf, baik para sahabat maupun tabiin, termasuk ke dalam bentuk-bentuk perbedaan variasi ini. Maka, perbedaan mereka tidak menunjukkan adanya pertentangan substansial, melainkan menunjukkan kelapangan dan keluasan makna dalam wahyu. Adapun jenis *kedua*, adalah *ikhtilâf al-tadhâd*, adalah perbedaan yang mengandung pertentangan dan saling menafikan. Kedua pendapat dalam jenis ini tidak mungkin benar secara bersamaan. Selain itu, ia juga memasukkan bentuk ketiga dari *ikhtilâf al-tanawwu* sebagai perhatian khusus, karena adanya kecenderungan sebagian kelompok dalam membatasi makna lafaz umum hanya pada satu sosok atau satu makna tertentu. Hal ini menurutnya

¹⁰ Muhammad Ibn Husein al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssirûn*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1431, hal. 304

¹¹ Muhammad Ibn Zailai Hindi, *Ikhtiyârât Ibnu Taimiyyah fî al-Tafsîr wa manhajuh fî al-Tarjîh*, t.tp: Maktabah al-Muzini, t.th, juz 2, hal. 7-8.

adalah metode tafsir yang menyimpang dan telah didekati pula oleh sebagian mufassir dalam beberapa sisi, walaupun tanpa disadari. Bahkan, mereka terkadang menyertakan dalil-dalil yang nampaknya mendukung penafsiran tersebut, padahal itu bukan bagian dari tafsir yang sah menurut metodologi yang lurus.

Metode Tafsir yang digunakan oleh kedua tokoh ini sangat berbeda, yang menjadi kunci dalam perbedaan pemahaman mereka. Ibnu Taimiyyah cenderung menggunakan pendekatan yang lebih literal, berusaha untuk memahami ayat-ayat dengan penekanan pada makna harfiah yang terkandung di dalamnya. Dia berpendapat bahwa ayat-ayat Al-Qur'an harus dipahami sebagaimana adanya tanpa mengubah atau menginterpretasikan maknanya secara berlebihan. Dalam konteks ayat *al-Rahmân 'ala al-'Arsy istawâ*, pendekatan ini menekankan kebenaran dan kenyataan dari sifat Allah yang dinyatakan dalam ayat tersebut.

Di sisi lain, al-Zamakhsyari menggunakan pendekatan yang lebih metaforis dan filosofis. Dia berpendapat bahwa beberapa sifat Allah tidak dapat dipahami sepenuhnya dengan akal manusia dan memerlukan penafsiran yang lebih dalam. Dalam tafsirnya, al-Zamakhsyari sering menggunakan alegori dan simbolisme untuk menjelaskan konsep-konsep yang kompleks, termasuk sifat-sifat Allah. Pendekatan ini mengizinkan ruang untuk interpretasi yang lebih luas, namun juga dapat menimbulkan risiko misinterpretasi.

Perbedaan dalam metode tafsir ini memiliki implikasi teologis yang signifikan. Dengan menggunakan pendekatan literal, Ibnu Taimiyyah menjaga keotentikan dalam memahami nama dan sifat Allah. Hal ini berimplikasi pada penegasan bahwa sifat-sifat Allah tidak dapat disamakan dengan makhluk-Nya dan menegaskan keunikan dan keagungan-Nya. Pendekatan ini mendorong umat untuk memahami bahwa sifat Allah, meskipun dinyatakan dalam teks, tetap melampaui pemahaman manusia yang terbatas. Pendekatan ini menegaskan bahwa sifat-sifat Allah tidak dapat disamakan dengan makhluk-Nya dan menegaskan keunikan dan keagungan-Nya.

Sebaliknya, pendekatan al-Zamakhsyari yang lebih metaforis membuka kemungkinan pemahaman yang lebih luas mengenai sifat Allah, namun juga dapat mengarah pada ambiguitas. Dengan mengizinkan interpretasi yang lebih bebas, ada risiko bahwa pemahaman tentang sifat-sifat Allah menjadi lebih kabur dan kurang jelas, sehingga dapat mengakibatkan penyimpangan dari ajaran dasar Islam, terutama dalam konteks pemahaman tauhid dan sifat-sifat Allah.

Dapat dipahami bahwa pendekatan Ibnu Taimiyyah mendorong umat untuk memahami bahwa sifat Allah, meskipun dinyatakan dalam teks, tetap melampaui pemahaman manusia yang terbatas, sementara pendekatan al-Zamakhsyari dapat mengarah pada pemahaman yang lebih abstrak dan filosofis.

Dalam konteks modern, perbedaan pandangan ini menjadi semakin relevan, terutama ketika umat Islam dihadapkan pada tantangan pemahaman sifat Allah dalam konteks ilmu pengetahuan dan filosofi modern. Pemahaman yang lebih literal dapat memberikan ketegasan dalam keyakinan, sedangkan pendekatan metaforis dapat mendorong dialog yang lebih luas mengenai iman dan pengetahuan.

Maka dari itu, penting untuk mengeksplorasi lebih dalam kedua pendekatan ini, tidak hanya untuk memahami perbedaan mereka, tetapi juga untuk mengidentifikasi bagaimana setiap pendekatan dapat memberikan kontribusi terhadap pengembangan pemikiran Islam yang lebih inklusif dan komprehensif. Penelitian ini berusaha untuk menjembatani perbedaan ini, dengan tujuan untuk mencapai pemahaman yang lebih holistik tentang sifat Allah dan implikasi teologisnya bagi umat Islam.

Dengan demikian, identifikasi masalah ini membuka jalan bagi penelitian lebih lanjut dan diskusi mengenai bagaimana memahami sifat-sifat Allah dalam konteks yang semakin kompleks dan beragam.

C. Pembatasan dan Perumusan Masalah

1. Pembatasan Masalah

Karena luasnya pembahasan ini, karena ia mencakup sekian banyak ayat yang berada dalam lingkup ayat nama dan sifat Allah, maka penelitian ini agar lebih terarah, dibatasi berdasarkan poin identifikasi masalah, yaitu:

- a. Bagaimana metode penafsiran pada ayat asma dan sifat yang digunakan Ibnu Taimiyyah dan al-Zamakhshari serta implikasi teologis terhadap pemahaman tauhid dalam Islam
- b. Analisa ayat pada Surah Thaha ayat 5 yang berbunyi "*al-Rahmân 'ala al-'Arasy istawâ*" dan yang berkaitan dengannya dengan mencari metode yang digunakan oleh Ibnu Taimiyyah dan al-Zamakhshari. Maka dalam membahas penulis berfokus pada dua belas ayat yang telah disebutkan diatas.

2. Perumusan masalah

Berdasarkan poin-poin identifikasi masalah yang telah di uraikan di atas, maka penelitian ini membatasi penelusuran dan pengkajian masalah pada, Bagaimana perbedaan metodologi penafsiran ayat nama dan sifat antara al-Zamakhshari dan Ibnu Taimiyyah dalam kitab tafsir mereka, serta implikasi teologisnya terhadap konsep tauhid?

D. Tujuan Penelitian

Dengan fokus penelitian yang telah dijabarkan diatas maka penelitian ini memiliki tujuan utama, yaitu:

1. Mengetahui implikasi teologis terhadap pemahaman umat Islam dalam masalah asma wa sifat dengan menganalisis pandangan Al-

Zamakhshari khususnya dalam *Tafsîr al-Kasyâf*, Ibnu Taimiyyah terhadap ayat *al-Rahmân 'ala al-'Arsy* khususnya dalam *al-Tafsîr al-Kabîr*.

2. Mengetahui perbandingan perspektif kedua tokoh tersebut dalam memahami ayat-ayat nama dan sifat Allah.

E. Manfaat Penelitian

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan manfaat sebagai berikut:

1. Secara teoretis, Penelitian ini menambah kontribusi pengetahuan terhadap pemahaman umat Islam dalam masalah nama dan sifat Allah dengan menganalisis pandangan al-Zamakhshari khususnya dalam *Tafsîr al-Kasyâf* begitu juga dengan Ibnu Taimiyyah terhadap ayat *al-Rahmân 'ala al-'Arsy* khususnya dalam *at-Tafsîr al-Kabîr*
2. Secara praktis: Menjadi rujukan bagi akademisi dan peneliti dalam memahami perbedaan pandangan ulama mengenai sifat Allah, serta memberikan alternatif solusi dalam menghadapi perbedaan tersebut.
3. Secara Sosial: Membantu umat Islam dalam memahami perbedaan pandangan teologis dengan cara yang lebih bijak, sehingga dapat menghindari konflik internal yang tidak perlu.

F. Kerangka Teori

1. Definisi Tafsir

Di dalam *Lisân al-Arab*¹², Ibn Mandzur jelaskan bahwa kata “*Fasara: Al-Fasru: Al-Bayan. Fasara al-syai yafsiuru*”, dibaca dengan kasrah, kemudian *yafsiuru*, dengan damah. *Fasran wa fassarahu* yaitu menjelaskannya, dan Tafsir semisal dengannya. Ibn al-Arabi mengatakan bahwa *al-Tafsîr* dan *al-Takwîl* memiliki makna yang satu. Firman Allah, ‘*wa ahsana tafsîrâ*’ “dan ia sebaik-baik penjelasan.”. Sehingga Tafsir adalah menjelaskan sesuatu.

2. Jenis-Jenis Tafsir

Tafsir Al-Qur’an dapat dibagi menjadi beberapa jenis, antara lain *Tafsîr bi al-Ma'tsur* dan *Tafsîr bi al-Ra'y*. *Tafsîr bil-Ma'tsur* merupakan tafsiran yang berlandaskan pada riwayat, baik dari Al-Qur’an itu sendiri, Hadis Nabi, maupun pendapat para sahabat dan tabi'in. Jenis tafsîr ini mengedepankan sumber yang otentik dan terpercaya, sehingga sering dianggap lebih kuat dan akurat dalam menjelaskan makna ayat. Sebagai contoh, Ibn Jarir al-Tabari dalam tafsirnya, tafsir al-Thabari, banyak mengutip pendapat dari para sahabat dan tabi'in untuk mendukung penjelasannya.

Di sisi lain, *Tafsîr bi al-Ra'y* adalah tafsiran yang didasarkan pada penalaran pribadi atau ijtihad seorang mufasir. Mufasir yang menggunakan metode ini mungkin menganalisis ayat dengan pendekatan logika, konteks sosial, atau aspek lain yang relevan. Meskipun memiliki keleluasaan dalam

¹² Muhamamd Ibn Mandzur, *Lisân al-Arab*, Beirut: Dar al-Shadir, 1414, juz 5, hal. 55.

menganalisis, tafsiran ini juga memerlukan ketelitian agar tidak menyimpang dari makna yang sebenarnya. Salah satu contoh mufasir yang terkenal dengan pendekatan ini adalah al-Suyuthi, yang berusaha menggabungkan aspek rasional dan tradisional dalam tafsirnya.

3. Makna Tafsir Al-Qur'an

Tafsir Al-Qur'an adalah usaha untuk menjelaskan dan memahami makna ayat-ayat Al-Qur'an. Proses ini melibatkan penjelasan konteks, sebab-sebab penurunan ayat serta berbagai aspek lain yang dapat membantu pemahaman terhadap pesan Allah. Tafsir tidak hanya berfokus pada aspek linguistik, tetapi juga mencakup aspek teologis, hukum, dan moral yang terkandung dalam ayat-ayat tersebut.

Melalui tafsir, seorang mufasir berusaha untuk menghubungkan makna ayat dengan kehidupan sehari-hari. Dengan begitu, tafsir tidak hanya menjadi kajian akademik, tetapi juga memberikan bimbingan praktis bagi umat Islam di dalam kehidupan sehari-hari yang berkaitan dengan teologi, amal ibadah, akhlak dan secara keumuman yang berkaitan dengan nilai-nilai ibadah.

4. Kedudukan Tafsir

Dalam kedudukannya sebagai wahyu dari Allah dan petunjuk dalam beragama, tafsir memiliki kedudukan yang besar dan penting karena ia berkaitan langsung dengan teks keagamaan yang disepakai oleh kaum muslimin. Ibn Abi al-Iz menjelaskan terkait Allah berfirman, '*Dan apakah Tuhan-mu tidak cukup (bagi kamu) bahwa sesungguhnya Dia menyaksikan segala sesuatu?*' Maka Allah bersaksi kepada rasul-Nya dengan firman-Nya, bahwa apa yang disampaikan adalah kebenaran dan menjanjikan untuk memperlihatkan kepada hamba-hamba-Nya dari tanda-tanda-Nya yang nyata, yang juga menjadi bukti atas hal itu. Kemudian, Dia menyebutkan sesuatu yang lebih agung dan lebih mulia dari semua itu, yaitu kesaksian-Nya bahwa Dia menyaksikan segala sesuatu. Di antara nama-namaNya adalah "*al-Syahid*" (Yang Menyaksikan), yang tidak ada sesuatu pun yang luput dari-Nya, dan tidak ada yang terlepas dari pengetahuan-Nya. Sesungguhnya, Dia mengetahui segala sesuatu dengan detail, dan ini adalah dalil berdasarkan nama-nama dan sifat-sifat-Nya."¹³

Dari penjelasan ini menunjukkan bahwa pembahasan tentang Tafsir Al-Qur'an begitu penting dan berkaitan dengan asas di dalam Islam, jika Al-Qur'an ditafsirkan secara serampangan, besar kemungkinan akan menghasilkan pemahaman yang justru menyelisihi Al-Qur'an itu sendiri. Maka memberikan perhatian yang cukup dalam bab ini merupakan suatu keharusan Kajian mengenai nama dan sifat Allah merupakan topik yang sangat penting dalam ilmu tauhid dan Tafsir Al-Qur'an. Dalam ajaran

¹³ Ali Ibn Ali Ibn Muhammad al-Izz, *Syarah al-Aqidah al-Thahâwiyah*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 2014, hal. 164.

Islam, nama-nama dan sifat-sifat Allah dijelaskan melalui Al-Qur'an dan Sunah. Pemahaman yang benar mengenai nama dan sifat Allah akan membawa umat Islam pada penguatan keimanan dan pemahaman yang kokoh tentang tauhid.

Namun, pembahasan mengenai sifat-sifat Allah, terutama yang berkaitan dengan sifat-sifat tertentu seperti *istiwâ'*, sering kali menimbulkan perbedaan pendapat di antara ulama.

Ibnu Taimiyyah adalah salah satu ulama yang menonjol dalam pandangan teologis mengenai sifat-sifat Allah. Pendekatan yang digunakan oleh Ibnu Taimiyyah adalah pendekatan zahir, yaitu memahami teks-teks Al-Qur'an dan hadis secara literal, selama tidak ada indikasi kuat untuk menggunakan interpretasi metaforis. Menurut Ibnu Taimiyyah, pemahaman literal tidak berarti melakukan *tasybih* (penyerupaan Allah dengan makhluk), melainkan harus dijauhkan dari kesalahpahaman antropomorfisme.

Dalam konteks ayat *al-Rahmân 'ala al-'Arsy istawâ* dalam Surah Thaha/20:5, Ibnu Taimiyyah memahami bahwa Allah benar-benar bersemayam di atas 'Arsy. Akan tetapi, ia menekankan bahwa *istiwâ* Allah berbeda dengan bersemayamnya makhluk. Menurutnya, tidak boleh ada upaya untuk menafsirkan ayat tersebut secara metaforis tanpa dasar yang kuat dari teks. Ibnu Taimiyyah berpendapat bahwa apa yang disebutkan dalam Al-Qur'an harus diterima apa adanya, selama tidak ada kontradiksi dengan prinsip keesaan Allah (tauhid).

Ibnu Taimiyyah menolak keras penggunaan *takwil* (penafsiran metaforis) jika tidak diperlukan, karena menurutnya hal itu dapat membuka pintu bagi penyimpangan teologis. Baginya, *Takwil* yang berlebihan dapat menyebabkan distorsi makna asli dari teks Al-Qur'an, yang pada akhirnya dapat memengaruhi keimanan seseorang. Dalam hal ini, ia mengambil pendekatan yang sejalan dengan prinsip *Salafush Shalih*, yaitu generasi awal umat Islam yang cenderung memahami teks-teks agama sesuai dengan makna lahirnya tanpa banyak melakukan spekulasi filosofis.

Di sisi lain, al-Zamakhshari, seorang ulama besar dari aliran Mu'tazilah, memiliki pandangan yang berbeda. Mu'tazilah dikenal dengan pendekatan rasionalnya dalam memahami Al-Qur'an dan hadis. Al-Zamakhshari menggunakan pendekatan *takwil* dalam menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan sifat Allah, termasuk ayat *al-Rahmân 'ala al-'Arsy*. Baginya, kata *istiwâ* dalam ayat tersebut harus dipahami secara metaforis sebagai bentuk simbolis kekuasaan Allah atas seluruh ciptaan-Nya.

Pendekatan rasional yang digunakan oleh al-Zamakhshari bertujuan untuk menjaga kemurnian tauhid dari segala bentuk penyimpangan yang dapat mengarah pada *tasybîh* atau *tajsîm* (menganggap Allah memiliki jasad atau bentuk fisik). Menurut pandangan

Mu'tazilah, semua sifat Allah yang memberikan kesan fisik harus diinterpretasikan secara simbolis untuk menghindari kekeliruan teologis. Dalam hal ini, al-Zamakhshari berpendapat bahwa memahami Allah sebagai yang bersemayam di atas Arasy secara harfiah akan bertentangan dengan prinsip keesaan Allah.

Perbedaan mendasar antara pendekatan Ibnu Taimiyyah dan al-Zamakhshari ini mencerminkan dua tradisi pemikiran yang berkembang dalam sejarah teologi Islam. Pendekatan literal yang dianut oleh Ibnu Taimiyyah cenderung berusaha untuk menjaga integritas teks Al-Qur'an dan hadis, sementara pendekatan metaforis yang diusung oleh Al-Zamakhshari lebih menekankan pentingnya menjaga konsistensi akidah dengan prinsip-prinsip rasionalitas.

Dalam tradisi tafsir, pendekatan literal dan metaforis sering kali saling bertentangan dalam penafsiran ayat-ayat yang bersifat *mujmal* (umum) atau *mutasyâbihât* (samar). Ayat-ayat *mutasyâbihât* seperti ayat tentang *istiwâ* seringkali menjadi sumber perdebatan, karena sifat ambigu dari kata-kata tersebut memungkinkan beragam interpretasi. Ulama seperti Ibnu Taimiyyah memilih untuk menerima makna literal dari ayat-ayat tersebut, sementara ulama seperti Al-Zamakhshari memilih untuk memberikan penafsiran yang lebih rasional atau simbolis.

Pandangan Ibnu Taimiyyah terhadap ayat *al-Rahmân 'ala al-'Arasy* juga sejalan dengan pendiriannya terhadap sifat-sifat Allah secara umum. Ia menolak keras segala bentuk *ta'thil* (peniadaan sifat) yang dilakukan oleh beberapa aliran teologi yang menolak atau meragukan sifat-sifat Allah yang disebutkan dalam Al-Qur'an. Baginya, sifat-sifat Allah seperti yang disebutkan dalam Al-Qur'an harus diterima secara penuh tanpa dikurangi atau ditambah. Sebaliknya, al-Zamakhshari lebih menekankan pentingnya menjaga konsistensi logis dalam memahami sifat-sifat Allah. Ia berpendapat bahwa jika sifat-sifat Allah dipahami secara harfiah, hal ini akan mengakibatkan kontradiksi dengan akal sehat. Oleh karena itu, al-Zamakhshari berupaya untuk menafsirkan sifat-sifat Allah secara rasional tanpa mengurangi keagungan-Nya.

Perbedaan pandangan antara Ibnu Taimiyyah dan al-Zamakhshari ini tidak hanya terbatas pada ayat *al-Rahmân 'ala al-'Arasy*, tetapi juga mencerminkan pendekatan umum kedua tokoh tersebut terhadap teologi Islam. Ibnu Taimiyyah lebih menekankan pada pendekatan tekstual yang berlandaskan pada Al-Qur'an dan Hadis, sedangkan al-Zamakhshari lebih berfokus pada pendekatan rasional yang berusaha mengakomodasi akal dalam penafsiran wahyu.

Dalam konteks ini, Ibnu Taimiyyah sering kali dikaitkan dengan gerakan Salafi yang berupaya untuk menghidupkan kembali pemahaman Islam sebagaimana yang diajarkan oleh generasi awal umat Islam. Gerakan ini sangat menekankan pentingnya kembali kepada teks-teks dasar Islam

tanpa banyak melakukan interpretasi yang tidak didasarkan pada sunah. Di sisi lain, Al-Zamakhshari dan pemikirannya sering dianggap mewakili pendekatan yang lebih inklusif terhadap penggunaan akal dalam memahami ajaran agama.

Dalam kajian ini, penting untuk memahami bagaimana kedua tokoh ini memberikan perspektif yang berbeda terhadap sifat Allah. Ibnu Taimiyyah berusaha menjaga keaslian makna literal dari teks Al-Qur'an, sementara Al-Zamakhshari lebih memilih untuk menyesuaikan makna tersebut dengan prinsip-prinsip rasionalitas yang dikembangkan oleh aliran Mu'tazilah.

Pendekatan literal yang digunakan oleh Ibnu Taimiyyah juga memiliki implikasi terhadap pemahaman umat Islam tentang tauhid. Pemahaman ini menekankan bahwa sifat-sifat Allah yang disebutkan dalam Al-Qur'an adalah nyata, namun tidak menyerupai sifat makhluk. Sebaliknya, pendekatan metaforis Al-Zamakhshari berupaya menjaga konsistensi akidah dengan penolakan terhadap segala bentuk tasybih atau antropomorfisme dalam memahami sifat-sifat Allah.

Dengan demikian, penelitian ini tidak hanya bertujuan untuk menggali lebih dalam perbedaan pandangan antara Ibnu Taimiyyah dan Al-Zamakhshari, tetapi juga untuk memberikan gambaran yang lebih jelas tentang bagaimana perbedaan tersebut memengaruhi pemahaman umat Islam terhadap sifat-sifat Allah. Kedua tokoh ini, meskipun berbeda dalam pendekatan, tetap berkomitmen pada prinsip dasar tauhid, yaitu keyakinan bahwa Allah adalah Tuhan yang Esa, yang tidak ada yang menyerupai-Nya.

Kerangka teoritis ini akan menjadi landasan dalam menganalisis teks-teks utama kedua tokoh tersebut, yaitu *Tafsîr Al-Kassâyf* karya al-Zamakhshari dan *al-Tafsîr al-Kabîr* karya Ibnu Taimiyyah. Dengan memahami pendekatan teologis mereka, dapat terlihat bagaimana perbedaan ini berkontribusi pada dinamika pemikiran Islam klasik serta dampaknya terhadap pemikiran teologis kontemporer.

Oleh karena itu, kajian ini diharapkan dapat memberikan pemahaman yang lebih mendalam tentang pentingnya dialog antara pendekatan literal dan rasional dalam memahami ajaran Islam, khususnya dalam hal sifat-sifat Allah. Pendekatan ini juga akan membantu mengurangi potensi konflik teologis yang sering kali timbul akibat perbedaan dalam metode penafsiran teks agama.

G. Tinjauan Pustaka

Tinjauan pustaka adalah bagian dari karya ilmiah yang memuat ulasan terhadap berbagai literatur atau referensi yang relevan dengan topik penelitian. Tujuannya adalah untuk memberikan gambaran teoretis, menemukan kesenjangan penelitian, serta menegaskan kontribusi penelitian

yang dilakukan. Dalam tinjauan pustaka, penulis menganalisis, menyintesis, dan mengkritisi karya-karya sebelumnya untuk menunjukkan bagaimana penelitian tersebut berkaitan dengan penelitian-penelitian terdahulu. Sumber-sumber yang digunakan meliputi buku, jurnal, artikel, atau dokumen lain yang kredibel. Tinjauan pustaka juga membantu membangun landasan argumentasi dan kerangka konseptual penelitian yang solid, sehingga memberikan arah dan fokus yang jelas terhadap kajian yang dilakukan.

Dalam penulisan tesis ini, penulis akan menyusun dengan sistematika yang terstruktur dan logis, agar peneliti dapat memahami terkait serta menjelaskan posisi peneliti dalam objek penelitian, membatasi bidang kajian, *Pertama*, karya berkaitan tentang nama dan sifat khususnya terkait *istawâ*. *Kedua*, karya yang berkaitan dengan tafsir Ibnu Taimiyyah dalam *al-Tafsîr al-Kabîr*, dan tafsir Al-Zamakhshari dalam *al-Kasyâf*. Berikut beberapa literatur yang relevan:

1. Abdulloh Dardum, Teologi Asy'ari dalam Kitab Tafsir. (Analisa Metode Ta'wil Tafsili dalam Memahami Ayat Istiwa'). *Kalimah: Jurnal Studi Agama-Agama dan Pemikiran Islam*. 2017.¹⁴ Jurnal ini membahas tentang teologi madzhab Asy'ari dalam tafsir. Jurnal ini juga membicarakan tentang salah satu nama dan sifat Allah, yaitu *istiwa*.
2. Fitria Reski, Solahudin dan Aceng Zakaria, Penafsiran Makna *Istiwa* Allah: Studi Komparasi Tafsir Karya Ibn Kathir dan Al-Zamakhshari. *Cendikia Muda Islam: Jurnal Ilmiah*. Vol. 2 No. 01. Tahun 2022.¹⁵ Jurnal ini melakukan komparasi antara Ibn Katsir dengan al-Zamakhshari juga dalam bab tentang *istiwa*. Penelitian ini membawakan perspektif dari Ibn Katsir dan al-Zamakhshari serta membawakan persamaan dan perbedaan penafsiran terhadap surah Thaha/20: 5.
3. Fauzani, *ANALISIS MAKNA ISTIWÂ' DALAM AL-QUR'AN (Studi Komparatif Tafsir Klasik Jâmi' al-Bayân Fî Ta'wil al-Qur'ân Karya Ibnu Jarir al-Thabari Dan Tafsir Kontemporer al-Munîr Karya Wahbah Zuhaili)*.¹⁶ Penelitian ini menganalisis tentang makna *Istiwa* dengan menggunakan *tafsîr al-Thabari* dan *tafsîr al-Munîr* sebagai bahan penelitian. Di dalamnya dijelaskan biografi keduanya dan

¹⁴ Abdulloh Dardum, Teologi Asy'ari dalam Kitab Tafsir. (Analisa Metode Ta'wil Tafsili dalam Memahami Ayat Istiwa'). *Kalimah: Jurnal Studi Agama-Agama dan Pemikiran Islam*, vol. 15 no. 2, Tahun 2017, hal. 1.

¹⁵ Fitria Reski, Solahudin dan Aceng Zakaria, Penafsiran Makna *Istiwa* Allâh: Studi Komparasi Tafsir Karya Ibn Kathir dan Al-Zamakhshari. *Cendikia Muda Islam: Jurnal Ilmiah*. vol. 2 no. 01, 2022.

¹⁶ Fauzani, *ANALISIS MAKNA ISTIWÂ' DALAM AL-QUR'AN (Studi Komparatif Tafsir Klasik Jâmi' al-Bayân Fî Ta'wil al-Qur'ân Karya Ibnu Jarir al-Thabari Dan Tafsir Kontemporer al-Munîr Karya Wahbah Zuhaili)*, Aceh: Universitas Islam Negeri Ar-Raniry, 2021.

Persamaan dan Perbedaan Penafsiran Makna *Istiwa'* Dalam *Tafsir al-Thabari* dan *Tafsir al-Munir*.

4. Hirshan Muhammad Abdullah Hirshan, *al-Shifat al-Ilahiyyah Baina al-Kassyaf lil-Zamakhshari wa Mafatih al-Ghaib lil-Razi: Ardhan wa Naqdhan*. Penelitian ini sebuah disertasi Di Universitas Malaya Kuala Lumpur.¹⁷ Yang membahas tentang sifat-sifat ketuhanan dari dalam *Tafsir al-Kassyaf* karya al-Zamakhshari.
5. Didik Hariyanto, Abdul Rauf Haris, M. Aufa, *The Impact of Mufassir's Beliefs on the Interpretation of the Qur'an: Analysis of the Conception of Istiwa', Kalam, and Ru'yatullah in Tafsir Al-Kasysyaf by Imam Al-Zamakhshari*.¹⁸ Penelitian ini menggambarkan bagaimana keyakinan teologis seorang mufassir dapat membentuk corak dan hasil penafsiran terhadap ayat-ayat akidah dalam al-Qur'an. Dalam hal ini, fokus diarahkan pada sosok al-Zamakhshari, seorang mufassir besar yang sangat dikenal dalam tradisi ilmu tafsir karena karya monumentalnya al-Kasysyaf, namun juga dicatat sebagai tokoh yang kuat menganut paham Mu'tazilah.

H. Metode Penelitian

Adapun metode yang dipakai oleh penulis dalam penelitian ini, antara lain

1. Pemilihan Objek Penelitian

Sebagaimana yang telah dijabarkan diatas, maka penelitian ini menjadikan beberapa ayat yang menyebutkan kata *Istawa'*. Agar tergambar letak-letak penggunaannya sesuai dengan masing-masing ayat.

2. Sumber Data

Penelitian ini menggunakan dua jenis data rujukan, yakni sumber primer dan sumber sekunder. Sumber primer adalah *Tafsir Al-Kasyaf* dan *al-Tafsir al-Kabir*, juga sumber dari karya keduanya yang relevan dengan pembahasan, karena untuk mengetahui metode dan pandangan seseorang, harus dengan meneliti dan memperhatikan karyanya. seperti *al-Fatawa al-Hamawiyah al-Kubra*.

Sumber sekunder dalam penelitian ini dengan menggunakan buku-buku tafsir yang *mu'tamadah* yaitu otoritatif, sebagai pisau bedah yang

¹⁷ Hirshan Muhammad Abdullah Hirshan, *al-Shifat al-Ilahiyyah Baina al-Kassyaf li al-Zamakhshari wa Mafatih al-Ghaib li al-Razi: Ardhan wa Naqdhan*, Kuala Lumpur: Akademi Dirasat Islamiyyah. 2015

¹⁸ Didik Hariyanto, Abdul Rauf Haris, M. Aufa, *The Impact of Mufassir's Beliefs on the Interpretation of the Qur'an: Analysis of the Conception of Istiwa', Kalam, and Ru'yatullah in Tafsir Al-Kasysyaf by Imam Al-Zamakhshari. Technium Education and Humanities*, Vol. 10, Tahun 2024, hal. 55-73.

menjadi tolak ukur perbandingan dengan kitab tafsir lainnya seperti *Tafsîr al-Qurân al-Adzîm* Karya Abul Fida Ismail Ibn Umar Ibn Katsir. *al-Jâmi li Ahkâm Al-Qurân* karya Abu Abdullah Muhammad Ibn Ahmad al-Anshary Al-Qurthubi, *Taisîr al-Karîm al-Rahmân fi Tafsîr Kalâm al-Mannân* karya Abdur Rahman Ibn Nashir Al-Sa'di, *al-Durru al-Mantsûr fi al-Tafsîr bi al-Matsûr* karya Al-Suyuthi, Jalaluddin Abdur Rahman Ibn Abu Bakr. *Fath al-Qadîr* karya Muhammad Ibn Ali al-Syaukani, *Adwa al-Bayân fi Îydhâh Al-Qurân bi Al-Qurân*. karya Muhammad al-Amin Ibn Muhammad al-Mukhtar al-Syinqithi, *Jâmi al-Bayan 'an Takwîl Ây Al-Qurân*. karya Muhammad Ibn Jarir Al-Thabari, *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Takwîl* karya Nashiruddin Ibn Muhammad al-Baidhawi,

Juga yang berkaitan yang berbicara tentang kaidah-kaidah penafsiran seperti, *al-Itqân* karya al-Suyuthi, *al-Burhân* karya al-Zarkasyi, *al-Manâhil* karya al-Zarqani, Kaidah tafsir karya Muhammad Quraissy, Sejarah Dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir karya Al-Shiddiqiy, Muhammad Hasbie. Serta Tafsir al-Kawakib karya Abdul Hakim Abdat dan Syarah Aqidah Ahlus Sunnah karya Yazid Ibn Abdul Qadir Jawas.

Kemudian kitab-kitab penjelasan hadis, karena penjelasan ayat al-Qur'an tidak dapat tidak harus merujuk kepada sunan, diriwayatkan dari umar bir al-Khatthab bahwa ia pernah berkata, 'kelak akan datang orang-orang yang mendebat kamu dengan kesamaran-kesamaran Al-Qur'an, maka bantah mereka dengan sunah-sunah, karena *ashâb al-Sunan* yang paling tahu tentang kitabullah"¹⁹ maka penulis membawakan kitab-kitab daripara ulama seperti *Umdah al-Qâri syarh shahîh al-Bukhâry* Karya al-Aini, Badruddin Abu Muhammad Mahmud Ibn Ahmad. *Fath al-Bâry Syarh Shahîh al-Bukhâry*, karya al-Asqalaniy, Ahmad Ibn Ali Ibn Hajar. *Kitab al-Tauhîd* karya Khuzaimah, Abu Bakar Muhammad Ibn Ishaq, *Kitab al-Tauhîd* karya mandah, Abu Abdullah Muhammad Ibn Ishaq.

Juga kitab-kitab teologi milik para ulama seperti Hanbal, Abdullah Ibn Ahmad Ibn Muhammad. *Kitab al-Sunnah wa al-Rad ala al-Jahmiyyah*, kemudian al-Shabuniy, Abu Utsman Ismail Ibn Abdul Rahman. Dengan *Syarh Aqîdah Salaf wa Ashâb al-Hadîts*. Kemudian, al-Jilani, Abdul Qadir Ibn Abi Shalih. *al-Gunyah li Thalibi Thariq al-Haq azza wa jalla*. Kitab-kitab ini dibawakan agar menjadi pisau bedah penunjang sebagai perbandingan dari sisi teologis, untuk melihat apakah metode al-Zamakhsyari dan Ibnu Taimiyyah juga sejalan dengan tafsiran para ulama lainnya,

¹⁹ Abdullah Ibn Abdul Rahman al-Darimi, *Al-Musnad al-Jâmi*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 2017, hal. 119.

3. Teknik Pengumpulan Data

Teknik yang digunakan adalah menukilkan penafsiran dari al-Zamaksyari dan Ibnu Taimiyyah dalam sumber primer, kecuali yang berulang maka dicukupkan dengan yang sudah ada. Kemudian dinukilkan dari sumber karya keduanya pada buku yang lain dan membuat gambaran kerangka berfikir keduanya, dengan analisis kritis.

Juga mengumpulkan tafsir dari ahli tafsir yang otoritatif lainnya dengan harapan tergambar perbandingan yang kritis terhadap penafsiran keduanya,

4. Teknik Analisis Data

Setelah itu, data yang sudah terkumpul akan dianalisis menggunakan metode penyajian data deskriptif-analitik. Selanjutnya akan dibandingkan dengan penafsiran lainnya dari hadis rasulullah, kemudian dari tafsir lainnya dan dari penafsiran ulama teologis Islam lainnya. Dengan ini selain mendapatkan metode yang digunakan keduanya juga akan tergambar perbandingan dengan ahli tafsir lainnya.

I. Sistematika Pembahasan

Berikut adalah sistematika pembahasan yang peneliti gunakan, yaitu:

Bab *Pertama*, menjelaskan tentang pendahuluan yang mencakup latar belakang masalah, identifikasi masalah, pembatasan masalah, perumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kerangka teori dan pemaknaan istilah, tinjauan pustaka, metode penelitian yang berisi pemilihan objek penelitian, sumber data, teknik pengumpulan data, teknik pengolahan data, teknik analisis data, dan sistematika penulisan.

Bab *Kedua*, akan membahas diskursus tafsir dan pengertian nama dan sifat, pengertiannya, contohnya, dan metodenya. Selain itu bab ini juga mengupas tentang pentingnya ilmu tafsir terhadap seorang muslim dalam keagamaannya, dan dampak jika meninggalkannya.

Bab *Ketiga*, akan membahas tentang kitab *Tafsîr al-Kassâyf* karya al-Zamakhshari dan *al-Tafsîr al-Kabîr* karya Ibnu Taimiyyah dan juga mencakup tentang biografi al-Zamakhshari dan Ibnu Taimiyyah, metode tafsir keduanya.

Bab *Keempat*, yang merupakan inti tesis ini akan membahas tentang bagaimana kedua tokoh tersebut membahas tentang Thaha/20: 5 atau ayat yang juga berkaitan dengannya karena ayat tersebut tidak hanya disebutkan di ayat tersebut. Juga agar terlihat perbedaan antara keduanya, penulis akan membawakan keterangan dari para penafsir Al-Qur'an lainnya, juga dari ulama kaum muslimin agar menjadi pembanding dalam pembahasan ini.

Bab *kelima*, merupakan penutup yang menjelaskan tentang kesimpulan penelitian. Juga, pemberian rekomendasi dan saran untuk peneliti selanjutnya.

BAB II

DIALEKTIKA PENAFSIRAN AYAT NAMA DAN SIFAT

A. Term Penggunaan kata “Nama” dalam Bahasa Arab dan Bahasa Indonesia

Kata *al-Ism* di dalam bahasa Arab, terjadi perbedaan pendapat terkait asal katanya, al-Anbari menjelaskan¹ bahwa Para ahli bahasa arab ayng berasal dari Kufah berpendapat bahwa kata '*Ism*' (nama) berasal dari '*al-Wasm*' yang berarti tanda, sementara para ahli bahasa yang berasal dari Basrah berpendapat bahwa kata '*Ism*' berasal dari '*al-Sumû*' yang berarti ketinggian. Penulis tidak melanjutkan pembahasan ini karena merupakan pembahasan terkait ilmu nahwu, tetapi penulis mencukupkan dengan pembahasan bahwa *al-Ism* adalah sebuah kata di dalam bahasa arab yang dipakai untuk mengenali sesuatu. Di dalam *al-Mujam al-Wasîth* dikatakan bahwa (الاسم) adalah apa yang dikenal dengan itu sesuatu dan digunakan untuk menunjukkan padanya. Menurut para ahli nahwu adalah apa yang menunjukkan makna dalam dirinya sendiri yang tidak terkait dengan waktu, seperti '*Rajul*' (laki-laki), '*Faras*' (kuda) dan الاسم الجلالة adalah nama yang mencakup makna sifat-sifat Allah, dan nama الأعظم adalah nama-Nya yang Maha Tinggi. (ج) adalah bentuk jamak dari 'ism' yaitu

¹ Abdul Rahman Ibn Muhammad Ibn Abu Said Al-Anbari Kamaluddin Abu al-Barakat, *al-Inshâf fi Masâil al-Khilaf Baina al-Nahwiyyin al-Bashriyyin wa al-Kuffiyyin*, Kairo: Dar al-Hadits, 2024, hal. 24.

'أسماء', dan bentuk *Jamu* 'jami. Yakni kata plural yang dipluralkan, atau jamak yang dijamakkan adalah 'أسامي' dan 'أسام'."

Adapun di dalam bahasa Indonesia, sebagaimana di dalam KBBI maknanya² ada tiga. *Pertama*, kata untuk menyebut atau memanggil orang (tempat, barang, binatang, dan sebagainya). *Kedua*, gelar, sebutan. *Ketiga*, kemasyhuran, kebaikan (keunggulan), kehormatan. Dari tiga makna ini, makna yang terambil untuk terjemahan al-asma dalam bahasa arab adalah pemaknaan pertama. Yaitu kata untuk menyebut dan memanggil.

B. Term penggunaan kata 'Sifat' dalam Bahasa Arab dan Bahasa Indonesia

Kata *al-Shifat* dalam bahasa Arab merupakan bentuk mashdar³ yang terambil kata kerja وَصَفَ يَصِفُ kemudian memiliki dua buah mashdar yaitu وَصْفًا وَصِفَةً dan di dalam lisan al-Arab⁴, dijelaskan bahwa "وصف: Menyebutkan sesuatu untuknya atau atasnya dengan sebuah deskripsi atau sifat. وَصِفًا atau وَصِفَةً: Memberikan hiasan kepadanya. Huruf الهاء menggantikan huruf الواو. Ada yang mengatakan bahwa الوصف adalah penjelasan, penggambaran, atau deskripsi, dan الصِفَةُ adalah sifat, karakteristik, atau atribut. Laits mengatakan: الوصف adalah menyebutkan sesuatu dengan hiasan atau sifatnya. Mereka saling mendeskripsikan sesuatu dengan deskripsi (dari kata الوصف) dan dalam Yusuf/12: 18 Allah berfirman,

وَرَبُّنَا الرَّحْمَنُ الْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ

Dan kepada Allah saja tempat memohon pertolongan-Nya terhadap apa yang kamu ceritakan.

² KBBI <https://kbbi.web.id/nama> di akses 17 Februari 2025 Pukul 10:35.

³ *Mashdar* dalam bahasa Arab adalah bentuk nominal yang menggambarkan tindakan atau aktivitas secara umum tanpa merujuk pada waktu atau subjek tertentu. Dalam bahasa Arab, المصدر biasanya digunakan untuk menyatakan asal dari suatu kata kerja (*fi'il*), yang dapat menggambarkan konsep atau aksi.

⁴ Muhammad Ibn Mukarram Ibn Mandzur, *Lisan al-Arab*, Beirut: Dar Ihya al-Turats, 2010, juz 6 hal. 434.

Sehingga kata sifat didalam bahasa Arab bermakna memberikan hiasan kepada sesuatu dan kata al-Washfu dan al-Shifah adalah dua kata yang saling melengkapi dan di bawakan firman-Nya dalam suraf yusuf memberikan penjelasan bahwa kata al-Washfu adalah memberikan sifat terhadap sesuatu bahkan terhadap keadaan, sehingga bisa dimaknai dengan menceritakan suatu peristiwa yaitu memberikan sifat yang menjadi penjelas terhadap peristiwa tersebut. Adapun di dalam KBBI kata sifat memiliki makna sifat/si·fat. Pertama, rupa dan keadaan yang tampak pada suatu benda; tanda lahiriah. Kedua, Peri keadaan yang menurut kodratnya ada pada sesuatu (benda, orang, dan sebagainya). Ketiga, ciri khas yang ada pada sesuatu (untuk membedakan dari yang lain). Keempat, dasar watak (dibawa sejak lahir). Dari keempat ini makna kata sifat dalam bahasa Indonesia memiliki makna yang mirip dengan bahasa Arab bahkan kemungkinan kata sifat merupakan serapan dari bahasa Arab yang telah menjadi bahasa Indonesia sehingga maknanya saling mirip.

C. Makna Takwil

Al-Zarqani membahas dengan sangat rinci dan sistematis perbedaan antara tafsir dan ta'wil, baik dari sisi bahasa, terminologi ulama salaf dan khalaf, maupun dari praktik penggunaannya dalam al-Qur'an dan karya para mufasssir. dengan mengawali dengan menjelaskan bahwa Ahmad Ibn Hanbal hanya menolak takwil dalam bentuk yang dilakukan oleh kaum Jahmiyyah dan sejenisnya, yaitu takwil yang menyimpang dari makna hakiki al-Qur'an dan dimaknai di luar kehendak Allah dan Rasul-Nya. Mereka melakukan penyimpangan terhadap ayat-ayat *mutasyâbih* dan mengalihkannya dari konteks aslinya, baik dengan mengada-adakan makna baru maupun dengan menetapkan sifat Allah secara fisik (*takyîf*). Dalam konteks ini, Teolog Ahmad Ibn Hambal menolak dua kutub ekstrem, kaum Mu'awwilah (penakwil spekulatif) dan kaum Mukayyifah (penetap bentuk atau cara sifat Tuhan).

Al-Zarqani kemudian mengulas secara luas bagaimana kata takwil digunakan dalam al-Qur'an. dengan menunjukkan bahwa dalam berbagai ayat, kata ta'wil dipakai dalam arti realitas akhir dari sesuatu atau apa yang menjadi hasil dan konsekuensi dari janji, ancaman, atau peristiwa. Misalnya, dalam kisah Nabi Yusuf, kata takwil merujuk pada kenyataan terjadinya mimpinya di dunia nyata. Al-Zarqani menunjukkan bahwa semua makna ini konvergen pada satu akar, takwil adalah apa yang menjadi kenyataan akhir dari sesuatu. lalu menyoroti bahwa sebagian mufasssir mutaakhirin seperti al-Tsa'labi dan Ibn al-Jauzi mencoba membedakan antara tafsir dan takwil dalam terminologi teknis. Al-Tsa'labi mengatakan bahwa tafsir adalah penyingkapan makna zahir yang tersembunyi, sementara takwil adalah pengalihan lafaz kepada makna lain yang mungkin secara gramatikal dan kontekstual, serta cocok dengan konteks

sebelumnya dan sesudahnya. Al-Zarqani menyatakan bahwa perbedaan ini merupakan produk pemikiran belakangan *istilâh muḥdats* yang tidak dikenal dalam tradisi awal Islam. Dalam tradisi salaf, seperti Ibn Jarir al-Thabari, kata takwil dan tafsir digunakan secara sinonim. Bahkan Mujahid, yang merupakan tokoh penting dalam tafsir salaf, menjadikan istilah takwil sebagai padanan bagi tafsir. Selanjutnya, al-Zarqani meninjau Tiga pendapat ulama dari berbagai madzhab. *Pertama*, ada yang menganggap tafsir dan takwil sinonim. *Kedua*, ada yang menganggap tafsir lebih umum dan takwil bagian darinya. *Ketiga*, dan ada yang membedakan keduanya secara substansial. Pendapat ketiga ini memandang bahwa tafsir adalah penetapan makna yang pasti dari lafaz, sedangkan takwil adalah pemilihan salah satu kemungkinan makna yang dikandung lafaz tersebut, dengan dasar dugaan atau isyarat. Al-Zarqani juga mengutip pandangan al-Alusi bahwa perbedaan antara tafsir dan takwil sebagaimana disebutkan oleh ulama kontemporer tidak sesuai dengan tradisi awal. Ia menyatakan bahwa belakangan, istilah takwil banyak digunakan untuk menyebut makna-makna esoterik atau batiniah yang diperoleh melalui ilham atau intuisi ruhani, sedangkan tafsir digunakan untuk makna yang diperoleh melalui pendekatan zahir (tekstual). Sebagai penutup, al-Zarqani menyimpulkan bahwa perbedaan antara tafsir dan takwil dalam praktik kontemporer lebih bersifat konvensi terminologis daripada realitas dalam bahasa al-Qur'an. Dalam bahasa Al-Qur'an dan praktik tafsir salaf, keduanya pada dasarnya memiliki makna yang sama, yakni menjelaskan maksud Allah dari ayat-Nya, baik yang nyata maupun yang tersembunyi, dengan kadar kemampuan manusia.⁵

Al-Zamakhshari tidak mendefinisikan takwil secara terminologis dalam *al-Kassâyf*, tetapi secara praktis dan konsisten menggunakan *ta'wîl* sebagai Metode penafsiran berbasis bahasa, bukan hanya tafsir literal atau logika rasional. Alat menjaga akidah, mencegah tasybih dan mempertahankan tanzih. Syarat penggunaan takwil di sisi al-Zamakhshari hanya valid jika dipandu oleh ilmu kebahasaan seperti *bayân* dan *balagh*. Al-Zamakhshari menegaskan bahwa siapa saja yang tidak memperhatikan ilmu *bayân*, maka buta dari menyingkap jalan kebenaran dalam menakwil ayat-ayat semacam ini, dan tidak akan selamat dari tangan orang yang menyerang jika ia dipermainkan olehnya.⁶ Adapun Ibnu Taimiyyah sangat terasa kuat pembahasan teologisnya dalam membahas makna takwil, Ibn Taimiyyah dengan tegas menolak pemahaman yang menyimpang terhadap konsep takwil dalam tafsir Al-

⁵ Abdul Adzim al-Zarqani, *Manâhil al-Irfân fî Ulûm al-Qurân*, Kairo: Dar al-Hadits, 2017. hal. 383.

⁶ Mahmud Ibn Umar al-Zamaksyari, *al-Kassâyf 'an Ḥaqâiq al-Tanzîl wa 'Uyun al-Ta'wîl*, Kairo: Dar al-Hadits, 2012, juz 1, hal. 655.

Qur'an. Dalam pemikirannya, takwil yang sah adalah apa yang sesuai dengan bahasa Al-Qur'an dan pemahaman para salaf, bukan seperti yang dilakukan oleh kaum Jahmiyyah atau ahli kalam yang menafsirkan ayat-ayat *mutasyâbihât* dengan pendekatan spekulatif atau filosofis. Ibnu Taimiyyah mengacu pada penjelasan dari tokoh teologis Ahmad bin Hanbal menolak bentuk takwil yang menyimpang, yakni yang dilakukan oleh Jahmiyyah dan kelompok serupa. Menurut Ibn Taimiyyah, mereka menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan takwil yang tidak dikehendaki Allah dan Rasul-Nya, dan ini adalah bentuk penyimpangan dari makna sebenarnya. Kaum ini mengklaim bahwa makna suatu ayat bukan seperti zahirnya, tetapi dengan makna baru yang mereka konstruksi sendiri berdasarkan akal atau asumsi filosofis. Dalam hal ini, mereka menyimpang dari makna yang ditunjukkan oleh bahasa dan tradisi kenabian.

Ibn Taimiyyah menyatakan bahwa terdapat dua kelompok yang tertolak dalam hal ini. *Pertama*, Kaum Mu'awwilah (penakwil ekstrem), yang mengatakan bahwa makna ayat dengan memalingkan dari zahir. *Kedua*, Kaum *Mukayyifah* yaitu mereka yang menetapkan "bagaimana" terhadap sifat Allah seakan-akan mereka mengetahui hakikat sifat-sifat Allah secara pasti. menurut Ibn Taimiyyah, Ahmad Ibn Hambal menolak baik penakwilan makna secara menyimpang sebagaimana Jahmiyyah maupun penetapan bentuk dan tata cara sifat Allah sebagaimana kaum Mukayyifah. Ibn Taimiyyah menyatakan bahwa para pelaku takwil ini sebenarnya memutarbalikkan kata dari tempatnya (*yuharrifûn al-kalim 'an mawâdi'ih*). Lebih jauh, Ibn Taimiyyah menguraikan bahwa kata takwil dalam al-Qur'an digunakan dalam pengertian yang sesuai dengan makna bahasa Arab dan konteks wahyu, bukan dalam pengertian baru hasil konstruksi terminologi ilmu kalam. dengan mengutip sejumlah ayat yang menjelaskan takwil sebagai realitas yang akan terjadi dari janji dan ancaman Allah seperti dalam QS. al-A'raf/7: 53 dan QS. Yunus/10: 39),

Ibn Taimiyyah mengkritik sebagian mufasir *muta'akakhirîn* seperti al-Tsa'labi yang membedakan antara tafsir dan takwil secara teknis. Dalam pandangan Ibn Taimiyyah, ulama salaf seperti Mujahid, Qatadah, dan Ibn Jarir tidak membedakan antara keduanya keduanya digunakan secara sinonim untuk menjelaskan makna ayat. Ibnu Taimiyyah menolak pendapat yang mengatakan bahwa takwil adalah memalingkan lafaz dari makna zahir kepada makna lain yang hanya dapat dibuktikan dengan dalil, karena itu justru bertentangan dengan metode pemahaman wahyu yang benar. Ia menyatakan bahwa pengertian takwil seperti ini hanyalah hasil perkembangan terminologi belakangan, dan tidak memiliki dasar dalam penggunaan Al-Qur'an maupun pemahaman salaf.

Dengan tegas, Ibn Taimiyyah menyatakan bahwa dalam bahasa Al-Qur'an, takwil adalah apa yang menjadi realitas akhir dari sesuatu, atau apa

yang menjadi hasil akhir dan ganjarannya, bukan tafsiran spekulatif terhadap lafaz yang jelas. Maka dari itu, menurutnya, seluruh bentuk takwil yang menyimpang dari makna lahiriah teks—yang dilakukan oleh ahli kalam atau penafsir rasionalis—merupakan bentuk penolakan terhadap maksud Allah dan Rasul-Nya.⁷

D. Makna Arasy

Di dalam *Lisân al-Arab*, Ibn Mandzur menjelaskan⁸ bahwa *al-Arsy* adalah singgasana raja, '*Arsy* dan *al-'Arsy* adalah singgasana raja. Hal ini ditunjukkan oleh singgasana Ratu Saba', yang disebut oleh Allah sebagai '*Arsy*. Dari sini tampak makna kebahasaan dari bahwa kata *al-Arsy* digunakan untuk menunjukkan singgasana raja. Penulis menghitung bahwa kata *al-Arsy* didalam al-Qur'an sebanyak 21 kali, 20 kali dalam bentuk *al-Ma'rifah* yaitu *Definite* yang bermakna Pasti, Spesifik, tertentu dan satu kali dalam bentuk *Indefinite* yang bermakna Tidak Pasti, Umum, tidak tertentu. yang dapat digunakan untuk menunjukan makna bahasannya adalah firmanNya: *Dia (Yusuf) menaikkan kedua ibu bapaknya ke atas singgasana.* (Yusuf/12:100) dan firmanNya, *Sesungguhnya aku mendapati seorang wanita yang memerintah mereka, dan dia telah dianugerahi segala sesuatu serta memiliki singgasana yang agung.* (An-Naml/27:23) Dua ayat di ini memberikan pemaknaan yang penting bahwa kata *al-'Arsy* telah diketahui dan digunakan. Sehingga sikap yang mengatakan bahwa *al-'Arsy* sesuatu yang tidak dikenal, bukan sikap yang tepat diatas petunjuk.

Kemudian, Muhammad Khalifa al-Tamimi di dalam penelitiannya terhadap kitab *al-'Arsy* milik al-Dzahabi menjelaskan⁹ bahwa selain makna singgasana raja, ada tujuh makna lagi, yaitu سَفْفُ الْبَيْتِ yang berarti Atap rumah, رُكْنُ الشَّيْءِ yang berarti sudut (penjuru) sesuatu, الْمَلِكُ yang berarti Kerajaan (kekuasaan), قِوَامُ أَمْرِ الرَّجُلِ yang berarti Penopang (tonggak utama) urusan seseorang, عَرْشُ السَّمَاءِ yang berarti puncak langit, عَرْشُ الْبَرِّ yang berarti Bibir sumur (bagian atas sumur), عَرْشُ الْقَدَمِ yang berarti punggung kaki.

⁷ Ahmad Ibn Abdul Halim Taqiyuddin Ibn Taimiyyah, *al-Tafsîr al-Kabîr*; Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2012, juz 3, hal. 368.

⁸ Muhammad Ibn Mukarram Ibn Mandzur, *Lisân al-Arab*, Beirut: Dar Ihya at-Turats, 2010. juz 6, hal. 434.

⁹ Muhammad Ibn Ahmad Ibn Utsman al-Dzahabi Abu Abdullah, Muhammad Khalifah al-Tamimi (ed.), *al-'Arsy*, Riyadh: *Adhwâ al-Salaf*, 1999, juz 1 hal 241-245.

Kemudian timbul pertanyaan dari sekian makna ini mana yang terpakai dalam menafsirkan *al-Arsy* di dalam ayat yang berkaitan dengan *arsy* Allah. Maka dalam hal ini Ibn al-Qayyim telah memberikan keterangan bahwa¹⁰ Sesungguhnya, '*Arsy* Allah yang Maha Pengasih, yang Allah bersemayam di atasnya, hanya memiliki satu makna. Meskipun secara umum arasy memiliki beberapa makna, namun *lām* (لام) dalam kata tersebut adalah

li al-'ahd (للعهد),¹¹ sehingga menjadikan arasy tersebut tertentu, yaitu arasy Rabb, yang merupakan singgasana kerajaan-Nya, sebagaimana telah disepakati oleh para rasul dan diakui oleh umat-umat, kecuali mereka yang menentang para rasul. Dari sini kita ketahui bahwa dalam memaknai secara istilah dalam ayat '*Arsy al-Rahmân* maknanya adalah singgasana kerajaan-Nya. Bukan makna yang lainnya. Keterangan Ibn al-Qayyim ini menjadikan penjelas tentang makna *al-'Arsy* didalam penggunaan nash wahyu telah dipahami, hal ini bukan hanya dari penjelasan ini saja, tetapi dari pembahasan tentang *al-Arsy* tidak ada ulama yang memaknai dengan bibir sumur atau punggung kaki.

Secara bahasa *al-'Arsy* artinya adalah singgasana, al-Baghawi menjelaskan¹², *al-Arsy* secara bahasa adalah *al-Sarir*. Singgasana dan juga dikatakan bahwa ia adalah apa yang diatas sehingga menaungi dan diantaranya adalah singgasana anggur dan juga dikatakan singgasana raja.

Ibn al-Jauzi dengan membawakan perkataan al-Khalil Ibn Ahmad bahwa makna *al-Arsy* adalah *al-Sarir*. Singgasana dan seluruh singgasana milik raja disebut *al-Arsy*. Kemudian Ibn al-Jauzi mengatakan bahwa telah menyimpang Sebagian kaum yang mengatakan bahwa *al-Arsy* maknanya adalah *al-Mulk* Kerajaan dan ini menyimpang dari hakikatnya kepada melampaui batas. Dengan menyelisihi atsar. Apakah mereka tidak mendengar firman Allah? apakah mereka memandang bahwa Kerajaan Allah hanya diatas air saja? Dan bagaimana maksud kerajaan-Nya adalah permata merah?¹³

Al-Syaukani menjelaskan bahwa *al-Arsy* adalah singgasana raja dengan membawakan perkataan al-Jauhari, dan juga kata *al-Arsy* digunakan

¹⁰ Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Mukhtashar al-Shawâ'iq al-Mursalâh*, Kairo: Dar al-Hadits, 2004, hal 24.

¹¹ Di dalam Bahasa Arab, Alif dan Lam memiliki dua penggunaan yaitu bisa jadi untuk mendefinisikan jenis (gugusan), yang disebut dengan *al-Jinsiyyah*. Atau untuk mendefinisikan bagian yang sudah dikenal darinya, yang disebut dengan *al-'Ahdîyyah*. Lihat Jami' durus (1/147)

¹² Al-Husein Ibn Mas'ud Abu Muhammad al-Baghawi, *Ma'âlim al-Tanzîl*, Kairo: Dar al-Hadits, 2022, juz , hal. 533.

¹³ Abdul Rahman Ibn 'Ali Ibn al-Jauzi, *Zâd al-Masîr fi 'Ilm al-Tafsîr*, Kairo: Dar al-Hadits, 2023, juz 1, hal. 529.

dalam makna-makna lainnya seperti ‘*Arsy al-Bait* bermakna atapnya. Di sebut *طِيْهَا بِالْحُسْبِ* وَعَرْشُ الْبَيْتِ: *arsy al-Bi'r* adalah penutup sumur dengan kayunya. وَعَرْشُ السَّمَاءِ: أَرْبَعَةُ كَوَاكِبَ صِغَارٍ *Arsy al-Simak* adalah rasi empat bintang kecil.¹⁴ al-Khallal meriwayatkan dari Ummu Salamah, bahwa ayat *al-Rahmân ala al-Arsy istawâ*, tentang caranya tidak dapat diketahui akal, walaupun demikian, makna *al-Istiwâ* tidak asing, Menetapkannya adalah keimanan, dan menolaknya adalah kekufuran.¹⁵ Al-Khallal kemudian meriwayatkan dari Rabiah bin Abu abdurrahman yang ditanya tentang ayat *al-Rahmân ala al-*

¹⁴ Muhammad Ibn Ali Ibn Muhammad al-Syaukani, *Fath al-Qadîr al-Jâmi Baina Fann al-Riwâyah wa al-Dirâyah Min 'Ilm al-Tafsîr*, Kairo: Dar al-Hadits, 2007, juz 2, hal. 269.

¹⁵ Menariknya Ibn Taimiyyah juga memberikan pandangan terhadap riwayat dari ummu salamah ini di dalam kitab *Majmu al-Fatawâ* tetapi riwayat yang bersandar kepada Ummu Salamah ini tidak sah. Penulis berusaha untuk menelusuri sendiri sanadnya untuk membuktikan keabsahan sanad ini. Penulis menemukan riwayat dengan jalan dari al-Khallal ia berkata, telah menceritakan kepadaku muhammad Ibn Ahmad al-Sayyar ia berkata, telah menceritakan kepadanya Abu Yahya al-Warraq ia berkata telah menceritakan kepadanya Abu Kinanah Muhammad bin al-Asyras ia berkata telah menceritakan kepadanya Umair Ibn Abdul Humaid al-Tsaqafi ia berkata telah menceritakan kepadanya Qurrah bin Khalid dari al-Hasan dari Ibunya dari ummu salamah.

Riwayat yang dibawa oleh al-khallal ini sedikit berbeda dengan beberapa yang dibawa oleh al-Lalakai didalam kitab *Syarh Ushûl I'tiqâd Ahl al-Sunnah wa al-Jamâah*. Menjelaskan bahwa Telah mengabarkan kepada Abdullah bin Muhammad bin ahmad ia berkata telah menceritakan kepadanya abdul shamad bin ali, berkata bahwa telah menceritakan kepadanya Muhammad Ibn Umar bin kabisyah -atau kubaisyah- Abu yahya al-Nahdi di kota Kufah dan berkata bahwa telah menceritakan kepadanya Abu Kinanah Muhammad bin al-Asyras al-Anshari, dan berkata telah menceritakan kepadanya Abu Umair al-Hanafi dari Qurrah dengannya kepadanya.

Para ulama memperbincangkan riwayat ini dengan kelemahan karena di dalamnya ada Abu kinanah al-Dzahabi di dalam *al-Uluw* mengatakan bahwa Ia لَيْسَ بِثِقَةٍ bukan orang yang tsiqah dengan bentuk *nakirah* dan ini menunjukan kelemahan secara asal. Karena dengan *nakirah* dan ma'rifat terdapat perbedaan. Kemudian juga perawi yang disebut oleh al-Khallal dengan Umair Bin abdu al-Humaid. Al-Lalakai menyebutkan Abu Umair al-Hanafi. Al-Dzahabi mengatakan bahwa ia tidak mengenalnya. Perkataan semisal ini dari ahli penelitian semisal al-Dzahabi menghasilkan pemahaman bahwa ia orang yang tidak dikenal. Tidak dikenalnya seorang rawi dalam hadis membawa konsekuensi kelemahan. Karena artinya, ia tidak bisa diperiksa keadilannya dan kecermatannya.

Tetapi tetap meriwayatkan keterangan dari Ummu Salamah ini karena masyhurnya dan juga diriwayatkan bukan hanya dari ummu salamah tetapi juga dari Rabiah dan Malik Ibn Anas. Riwayat yang tegas kesahannya adalah riwayat yang bersandar kepada malik Ibn Anas dan yang meriwayatkan darinya adalah Jamaah Ulama Islam. Seperti al-Dzahabi, al-Lalakai, Ibn Bathah, Ibn al-Qayyim, dll. Maka penulis tetap membawakan riwayat Ummu Salamah ini dan berargumen dengannya karena penerimaan para ulama terhadap riwayat ini. Terlebih penulis bukan menjadikan argumen utama tetapi sebagai mentuk istisyhad, yaitu penguat dari riwayat-riwayat yang sah lainnya.

'*Arsy istawâ*, bagaimana *Istawâ* itu? Rabiah menjelaskan *al-Istawâ* itu tidak asing, dan Tata Caranya tidak bisa diketahui akal dan dari Allah-lah Risalah itu berasal, dan Atas Rasul-Nya kewajiban menyampaikan dan penyampaian yang jelas, dan yang menjadi kewajiban kita adalah membenarkannya.¹⁶

Penafsiran dan penetapan dari Rabiah ini menjadi asas yang besar lagi terang karena dari riwayat ini, pembahasan dalam bab ini jadi semakin mudah dipahami, bahwa Risalah tentang Diri Allah tentang Kekuasaan-Nya, nama-Nya dan sifat-Nya itu merupakan sesuatu yang harus berasal dari Allah. Hanya Allah yang berhak untuk menjelaskan tentang diri-Nya dengan sejelas-jelasnya, karena tidak satupun sifat ketuhanan yang bisa diterka-terka oleh akal makhluk, hal itu harus datang risalahnya dari Allah sendiri, karena untuk menetapkan sesuatu harus melalui dua cara, yaitu melihatnya sendiri atau dengan kabar orang terpercaya. Adapun melihat sendiri maka Allah tidak bisa dilihat di Alam dunia ini, maka tersisa kabar orang yang terpercaya, oleh karena itu rabiah melanjutkan dengan penjelasan bahwa merupakan kewajiban utusan-Nya-lah untuk menjelaskan dengan penjelasan yang terang dan jelas lagi jernih. Tidak mengandung kesamaran. Karena jika seorang utusan tidak memberikan penjelasan yang jelas lagi jernih, maka pesan risalahnya akan gagal dan ini tidak mungkin terjadi, karena tidak mungkin Allah akan memberikan risalahNya kepada seseorang yang tidak cakap dalam menjelaskan, sehingga jika telah tegas risalah datangnya dari Allah dan disampaikan oleh utusan-Nya, Muhammad yang terpercaya, maka kewajiban bagi kaum muslimin adalah membenarkannya.

Di dalam bahasa Indonesia kata *al-'Arsy* telah menjadi kata serapan yang berubah pengejaannya menjadi Arasy dalam KBBI¹⁷ memiliki dua makna yaitu takhta Tuhan dan surga yang tertinggi tempat takhta Tuhan. Maka, dari dua makna ini makna yang pertama yang terambil untuk digunakan, karena makna kedua tidak bisa dipakai karena istilah keagamaan Islam, Allah tidak berada di surga, karena surga adalah makhlukNya, dan karena Allah tidak berada bersama makhluk-Nya, apapun makhluk-Nya.

Sehinga, makna kata Arasy dalam Al-Qur'an, ditinjau dari sisi kebahasaan dan penjelasan para ulama, secara tegas menunjuk pada singgasana yang menjadi simbol kekuasaan dan keagungan, bukan makna majazi seperti kerajaan secara abstrak, apalagi makna-makna lain seperti bibir sumur atau punggung kaki. Penjelasan ini ditegaskan oleh para ulama seperti Ibn al-Qayyim, al-Baghawi, Ibn al-Jauzi, dan al-Syaukani, yang menjadikan

¹⁶ Ahmad Ibn Muhammad Harun Abu Bakr al-Khallal, *Al-Sunnah*, Jeddah: Dar al-Auraq al-Tsaqafiyah, 2018, juz 2, hal. 297.

¹⁷ KBBI <https://kbbi.web.id/arsy> di akses 17 Februari 2025. 09:40.

penggunaan Arasy dalam ayat-ayat wahyu sebagai makna yang bersifat definitif dan istilah khusus untuk singgasana Allah, *Rabb al-‘Ālamîn*.

Pemaknaan tersebut selaras dengan penggunaan dalam konteks kebahasaan yang juga menunjuk pada singgasana raja, seperti dalam kisah Yusuf dan Ratu Saba'. Penolakan terhadap makna literal *al-‘Arasy* oleh sebagian kalangan yang menggantinya dengan makna alegoris seperti *al-mulk* (kerajaan) dianggap menyimpang dari petunjuk nash dan atsar.

Di sisi lain, dalam memahami ayat-ayat sifat seperti *al-Rahmân ‘alâ al-‘Arasy istawâ*, para salaf seperti Ummu Salamah dan Rabi’ah ibn Abi Abdul Rahmân menekankan prinsip bahwa makna ayat ditetapkan sebagaimana datangnya tanpa *takyîf* (menentukan bagaimana), *tahrîf* (mengubah makna), *ta’thîl* (menolak makna), atau *tasybîh* (menyerupakan). Pemahaman ini didasarkan atas prinsip bahwa informasi tentang Allah hanya dapat diperoleh melalui risalah, bukan hasil olah akal. Maka, tugas manusia adalah membenarkan dan menetapkan sebagaimana datangnya dari Allah dan Rasul-Nya.

Dengan demikian, dalam konteks keislaman, *al-‘Arasy* dipahami sebagai singgasana Allah yang menunjukkan keagungan dan kekuasaan-Nya, bukan makna simbolik atau alegoris lain. Ini adalah pemahaman yang selaras dengan manhaj *Ahlu al-Sunnah wa al-Jamâ‘ah* serta ditunjang oleh penelusuran bahasa, riwayat, dan penjelasan ulama.

E. Makna *Istawâ*

Di dalam bahasa arab istawa adalah bentuk masdar dari perubahan kata استوى / استوى على يستوي ، استواء ، فهو مُستَوٍ ، والمفعول مُستَوًى على yaitu *Isim Mashdar* yaitu kata benda yang menunjukkan makna perbuatan atau keadaan secara umum, tanpa mengandung unsur waktu atau pelaku dan kata kerja استوى sendiri merupakan kata yang terbangun dari kata kerja dasar سَوًى dan masuk kedalam wazan افْتَعَلَ *ifta’ala* dengan jenis لفيف مقرون *Lafif Maqrûn*. Yaitu diakhiri dua huruf *illat*.

Sedangkan kata dasarnya سَوًى *sawiya*, bermakna ، اسْوً ، سَوًى يسْوًى سَوًى Ahmad Ibn Faris Fakhrudin al-Razi menjelaskan¹⁸ bahwa makna huruf sin, waw, dan ya adalah akar yang menunjukkan kestabilan dan keseimbangan antara dua hal.

¹⁸ Ahmad Ibn Faris Ibn Zakaria al-Qazwaini al-Razi abu al-Husein, *Maqâyis al-Lughah*, t.tp: Dar al-Fikr, 1979, juz 3 hal. 112.

Di dalam *Lisân al-Arab* Ibnu Mandzur menjelaskan¹⁹ tentang makna *Istawâ* dengan membawakan berbagai macam penjelasan, dengan memulai dengan membawakan perkataan Al-Farra' bahwa *istawâ* dalam percakapan orang Arab memiliki dua makna, *Pertama*, bahwa seseorang menjadi seimbang. *Kedua*, berakhir masa mudanya serta kekuatannya, atau menjadi lurus dari kecacatan. *Ketiga*, bermakna Seseorang mendekat kepada seseorang lalu menjadi marah kepadaku dan mencelaku, yaitu dia mendekat kepadaku dan terhadapku. Ini adalah makna dari firman Allah: "Kemudian Dia menuju langit." al-Farra' menguraikan bahwa Ibnu 'Abbas berkata tentang firman-Nya 'Kemudian Dia menuju langit,' dengan Dia naik ke langit. Ini seperti ketika seseorang mengatakan kepada yang lainnya, 'Dia berdiri, lalu dia duduk,' atau 'Dia duduk, lalu dia berdiri.' Semua makna ini sah dalam bahasa Arab." Ibnu Mandzur menguraikan bahwa Ibnu 'Abbas menerangkan, "Dia naik ke langit," yang bermakna urusannya naik ke langit. Ahmad bin Yahya mengatakan mengenai ayat Allah, "Yang Maha Pemurah di atas Arasy," bahwa *istawâ* berarti mendekat atau menghadap kepada sesuatu. Al-Akhfash berkata: "*istawâ* berarti naik," seperti mengatakan "Saya naik di atas hewan tungganganku" atau "Saya naik di atas atap rumah," yang berarti saya menjulang. "Dan Dia naik di atas punggung hewan tunggangannya," yang bermakna Dia menetap atau diam di atasnya. Zajjaj dalam penafsirannya atas firman Allah "Kemudian Dia menuju langit," mengatakan bahwa *istawâ* berarti Dia menuju atau menghadap ke langit, seperti mengatakan "Sang penguasa telah selesai dari sebuah kota dan kemudian menuju kota lain," yang berarti dia menuju atau menghadap ke kota tersebut.

Kemudian Ibn Mandzur membawakan riwayat dari Daud Ibn Ali al-Ashbahani ketika menjelaskan kisah Ibn al-A'rabi di datangi seorang dan bertanya, 'Apa makna *istawâ*?' Ibn al-A'rabi menjawab: 'Dia di atas Arasy-Nya seperti yang telah diberitakan.' Lalu ditanyakan kembali, 'Wahai Abu Abdullah, sebenarnya yang dimaksud adalah bahwa Allah menguasainya.' Ibn al-A'rabi²⁰ berkata, 'Bagaimana kamu tahu? Orang Arab tidak menggunakan kata *istawâ* untuk menunjukkan penguasaan kecuali jika ada sesuatu yang menentanginya, dan yang mana yang lebih kuat berarti dia menguasai.' Ini merupakan hal yang menarik bahwa pembahasan tentang tafsir *istiwâ* pun

¹⁹ Muhammad Ibn Mandzur al-Anshari, *Lisân al-arab*, Beirut: Dar al-Shadir, 1414, juz 5, hal. 55.

²⁰ Ibn al-Arabi bukan Ibn Arabi. Ibnu al-Arabi adalah al-Qadhi Muhammad Ibn Abdu Allah Abu bakr Ibn Al-Arabi al-Muafiri al-Isybili al-Maliki wafat 543 H penulis kitab *ahkâm al-Qurân*. Adapun Ibn Arabi adalah Muhammad Ibn Ali Ibn Muhammad Ibn Ahmad Ibn Abdu Allah Muhyi al-Din Abu Bakr wafat 638 H. Penulis kitab *al-Futuhât al-Makkiyyah*. Hal ini perlu di berikan penekanan karena menutup celah tertukarnya antara dua tokoh yang bernama mirip ini tetapi pada kenyataannya dua orang yang berbeda.

beredar di dalam Ilmu kebahasaan, sehingga Ibn Mandzur membawakan perkataan Ibn al-Arabi dimana perkataan ini sering dibawakan oleh para teolog Islam.

F. Metode Menafsirkan Al-Qur'an

Di dalam menafsirkan Al-Qur'an ada sebuah kewajiban yang menjadi asas bagi setiap orang, hal ini seperti yang dijelaskan oleh Muhammad al-Utsaimin bahwa Kewajiban seorang Muslim dalam menafsirkan Al-Qur'an adalah menyadari dirinya sedang menerjemahkan firman Allah dan menjadi saksi atas apa yang Allah maksudkan dalam firman-Nya. Maka, ia harus mengagungkan kesaksian ini dan merasa takut untuk mengatakan sesuatu tentang Allah tanpa ilmu, sehingga terjerumus dalam apa yang diharamkan oleh Allah, yang akan menyebabkan kehinaan baginya pada hari kiamat.²¹ Ini merupakan asas yang harus terpatri karena besarnya perkara yang akan dibicarakan, seseorang yang menafsirkan Al-Qur'an dia akan menjadi seseorang yang menafsirkan pesan Ilahiyyah maka harus menguasai ilmu-ilmu yang berkaitan dan memiliki ketaqwaan yang baik.

Telah banyak pembahasan tentang metode untuk menafsirkan Al-Qur'an, diantaranya Musaid al-Thayyar bahwa metode-metode dalam menafsirkan Al-Qur'an adalah:

1. Tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an yaitu menafsirkan suatu ayat dengan ayat lain yang lebih jelas atau lebih rinci.
2. Tafsir Al-Qur'an dengan Sunah yaitu menjelaskan makna ayat Al-Qur'an berdasarkan hadis Nabi Muhammad.
3. Tafsir Al-Qur'an dengan perkataan para sahabat yaitu menggunakan penjelasan dari sahabat Nabi yang memahami wahyu secara langsung.
4. Tafsir Al-Qur'an dengan perkataan para tabiin yaitu mengacu pada pemahaman tabiin, generasi setelah sahabat, yang belajar langsung dari mereka.
5. Tafsir Al-Qur'an dengan kebahasaan yaitu memahami makna ayat berdasarkan ilmu bahasa Arab, seperti gramatika dan balagh.
6. Tafsir Al-Qur'an dengan akal dan ijtihad yaitu menafsirkan ayat dengan pemikiran yang memiliki ketegasan dan ijtihad yang didasarkan pada prinsip-prinsip syariat dan ilmu yang shahih.²²

²¹ Muhammad Ibn Shalih al-Utsaimin, *Ushûl fi at-Tafsîr*, Unaizah: Dar Ibn al-Jauzi, 1434 hal 33.

²² Musaid Ibn Sulaiman Ibn Nashir al-Thayar, *Fushûl fi Ushûl al-Tafsîr*, Al-Damam: Dar Ibn al-Jauzi, 1993M, hal 2.

metode ini telah banyak dipakai oleh para ulama, hal ini disebabkan asas bahwa Al-Qur'an tidak mendustakan antara satu ayat dengan ayat yang lainnya, bahkan Al-Qur'an itu membenarkan dan menguatkan satu sama lain.

G. Makna Ayat *Muhkam* dan *Mutasyâbih* dalam Al-Qur'an

Pembahasan mengenai ayat muhkam dan mutasyabih telah dibahas sejak ulama terdahulu hingga ulama mufasir mutaakhir yang saling mengajukan argumentasi didalamnya. Diantara yang menguraikannya adalah apa yang disebutkan tentang ayat *Muhkam* dan *Mutasyâbih* oleh Muhammad al-Utsaimin menjelaskan²³ bahwa ada tiga jenis di dalamnya. *Pertama*, الإحكام

العام *al-Ihkam al'Am* yaitu Kekokohan umum yang diberikan kepada seluruh Al-Qur'an, seperti firman Allah Ta'ala: "Kitab yang ayat-ayatnya disusun dengan kokoh kemudian dijelaskan secara rinci oleh Yang Maha Bijaksana lagi Maha Mengetahui" (QS. Hud/11:1). *Kedua*, التشابه العام *al-Tasyabuh al-'Am*.

Yaitu Kesamaan umum yang diberikan kepada seluruh Al-Qur'an, seperti firman Allah Ta'ala: "Allah menurunkan perkataan yang paling baik, yaitu Kitab yang serupa lagi berulang-ulang; yang membuat kulit orang-orang yang takut kepada Tuhan mereka gemetar, kemudian kulit mereka menjadi lembut, dan hati mereka menjadi tenang ketika mengingat Allah" (Az-Zumar/39:23).

Ketiga, بعضه، والتشابه الخاص ببعضه، الإحكام الخاص ببعضه *al-'Ihkâm al-Khâsh bi ba'shihi wa at-Tasyâbuh al-Khâsh biba'shihi*. Kekokohan dan kesamaan yang ada pada sebagian ayatnya. kemudian dibawakan surah Ali Imran/3:7.

Dari pembagian ini penulis mengambil kesimpulan bahwa yang dimaksud dengan bagian *pertama*, makna dari kekokohan ini adalah kesempurnaan dan kualitas dalam kata-kata dan maknanya, sangat fasih dan jelas, semua beritanya merupakan kebenaran yang bermanfaat, tidak ada kebohongan, kontradiksi, atau pembicaraan sia-sia, semua hukum yang terkandung di dalamnya adil dan tidak ada ketidakadilan, pertentangan, atau keputusan yang bodoh. Adapun bagian *kedua*, makna kesamaan ini adalah bahwa seluruh Al-Qur'an saling mirip satu sama lain dalam kesempurnaan, kualitas, dan tujuan yang mulia, dan "Seandainya Al-Qur'an itu bukan dari sisi Allah, pastilah mereka akan menemukan banyak perbedaan di dalamnya" (An-Nisa/4: 82). Sehingga dari sini bisa diambil keterangan tentang makna ayat muhkam dan mutasyabih dalam ayat-ayat Al-Quran, serta di dudukkan sesuai dengan kaidah yang berlaku dalam ilmu tafsir Al-Quran. Kemudian

²³ Muhammad Ibn Shalih al-Utsaimin, *Ushûl fi al-Tafsir*, Unaizah: Dar Ibn al-Jauzi, 1434, hal. 33.

Terakhir bagian *ketiga*, menunjukkan kekokohan dan kesamaan yang ada pada sebagian ayatnya, memiliki makna yang lebih spesifik. Kekokohan (*Muḥkamât*) merujuk pada ayat-ayat yang jelas dan tegas maknanya, yang tidak menimbulkan keraguan atau penafsiran ganda. Ayat-ayat ini menjadi dasar atau pokok ajaran dalam Al-Qur'an, yang menjelaskan hukum-hukum dan prinsip-prinsip utama. Sementara itu, kesamaan (*Mutasyâbihât*) merujuk pada ayat-ayat yang mungkin tidak sepenuhnya jelas maknanya, yang memerlukan penafsiran lebih lanjut atau yang dapat dipahami dengan cara yang berbeda. Ayat-ayat ini sering kali memiliki dimensi lebih dalam dan lebih luas yang menuntut pemahaman yang lebih mendalam.

Di dalam kitab al-Zarqani setelah memaparkan ketiga jenis *al-Muḥkam* dan *al-Mutasyâbih* diatas, bahwa tidak ada pertentangan antara tiga pengertian ini karena makna dari kesempurnaan Al-Qur'an secara keseluruhan adalah bahwa Al-Qur'an itu terstruktur dengan rapat, kokoh, sempurna, dan tidak ada cacat, baik secara lafaz maupun makna. Seolah-olah Al-Qur'an itu seperti bangunan yang kokoh, dibangun dengan presisi, yang menantang waktu, tidak pernah retak ataupun rapuh. Sedangkan makna keserupaan Al-Qur'an secara keseluruhan adalah bahwa setiap bagian Al-Qur'an saling menyerupai dalam kesempurnaannya, keindahannya, dan mencapai tingkat menakjubkan dalam lafaz dan maknanya, sehingga kita tidak dapat membandingkan satu kata atau ayat dengan lainnya dalam hal keindahan, kesempurnaan, dan keajaibannya, seperti sebuah lingkaran tertutup yang tidak dapat diketahui ujung-ujungnya.

Adapun bahwa sebagian dari Al-Qur'an itu *muḥkamât* dan sebagian *mutasyâbihât* ini berarti bahwa sebagian ayat Al-Qur'an dengan jelas menunjukkan makna yang dimaksud oleh Allah, sementara sebagian lainnya memiliki makna yang lebih tersembunyi. Yang pertama adalah ayat-ayat yang *muḥkam* (jelas maknanya), sedangkan yang kedua adalah ayat-ayat *mutasyâbih* (yang maknanya samar) menurut perbedaan pendapat di kalangan para ulama. Namun, hal yang disepakati dan tidak dapat diperselisihkan adalah bahwa tidak ada pertentangan antara Al-Qur'an yang seluruhnya *muḥkam* (terperinci dan sempurna) dan yang seluruhnya *mutasyâbih* (memiliki keserupaan), serta adanya pembagian antara yang jelas maknanya dan yang tersembunyi maknanya. Bahkan, pembagian ini membuktikan bahwa seluruh Al-Qur'an itu memiliki kesempurnaan dan keserupaan sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya. Nanti akan dijelaskan lebih lanjut tentang hikmah adanya ayat-ayat yang mutasyabih yang tersembunyi bersamaan dengan ayat-ayat yang jelas.²⁴

²⁴ Muhammad Ibn Abdul- Adzim al-Zarqani, *Manâhil al-Irfân fi Ulûm al-Qurân*, Kairo: Dar al-Hadits, 2017, hal. 589-590.

Dapat dihubungkan antara pemahaman ini dengan pengertian-pengertian linguistik yang telah disebutkan sebelumnya. Al-Qur'an seluruhnya adalah muhkam, yaitu sempurna, karena Allah menyusunnya sedemikian rupa sehingga tidak ada cacat atau kerusakan dalam lafaz maupun maknanya. Al-Qur'an juga *mutasyâbih* karena ada keserupaan antara bagian-bagiannya dalam hal kesempurnaan tersebut, yang menyebabkan terkadang sulit membedakan antara ayat-ayat dan kata-kata dalam hal kesempurnaan, keindahan, dan keajaibannya dan di antara ayat-ayat Al-Qur'an ada yang muhkam, yaitu jelas maknanya, yang tidak membiarkan adanya keraguan tentang maksud Allah. Ada juga yang *mutasyâbih*, yang memiliki berbagai keserupaan, yang berpotensi menyebabkan ketidakjelasan mengenai makna yang dimaksud.

Adapun pengertian dari *al-Muhkam* itu sendiri terdapat banyak sekali pengertian sebagaimana yang dijelaskan al-Suyuti bahwa²⁵:

1. Ada yang berpendapat bahwa *al-Muhkam* adalah apa yang diketahui maksudnya, baik dengan kejelasan atau dengan penafsiran, sementara *al-Mutasyâbih* adalah apa yang hanya Allah yang mengetahui ilmunya, seperti mengenai berdirinya kiamat, kemunculan Dajjal, dan huruf-huruf yang terpotong pada awal surah-surah.
2. Ada yang berpendapat bahwa *al-Muhkam* adalah apa yang jelas maknanya, sedangkan *al-Mutasyâbih* adalah kebalikannya dan dikatakan *al-Muhkam* adalah apa yang tidak menerima penafsiran kecuali satu makna, sedangkan *al-Mutasyâbih* adalah apa yang dapat menerima berbagai penafsiran.
3. Ada yang berpendapat bahwa *al-Muhkam* adalah apa yang dapat dipahami maknanya dan *al-Mutasyâbih* adalah kebalikannya, seperti jumlah salat dan penetapan puasa pada bulan Ramadhan saja, tanpa bulan Sya'ban, kata Al-Mawardi.
4. Ada yang berpendapat bahwa *al-Muhkam* adalah apa yang berdiri sendiri, sementara *al-Mutasyâbih* adalah apa yang tidak dapat berdiri sendiri kecuali dengan merujuk pada selainnya.
5. Ada yang berpendapat bahwa *al-Muhkam* adalah apa yang penafsirannya adalah turunannya, sementara *al-Mutasyâbih* adalah apa yang tidak diketahui kecuali dengan penafsiran.
6. Ada yang berpendapat bahwa *al-Muhkam* adalah apa yang kata-katanya tidak berulang, sedangkan lawannya adalah *al-Mutasyâbih*.
7. Dan ada yang berpendapat bahwa *al-Muhkam* adalah hukum-hukum wajib, janji-janji, dan ancaman, sementara *al-Mutasyâbih* adalah kisah-kisah dan perumpamaan-perumpamaan.

²⁵ Abdul Rahman Ibn Abu Bakr al-Suyuthi, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qurân*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah. 2015. hal 310.

Banyak sekali pendapat-pendapat dalam menentukan makna *al-Muhkam* dan *al-Mutasyâbih*. Tetapi dari semua itu, ayat-ayat *al-Muhkam* menjadi pokok dasar, karena disebut sebagai *umm al-Kitab*, asas pokok al-kitab, maka ayat-ayat yang tampak mutasyabih, dikembalikan kepada yang muhkam, bahkan tidak menggembalikan yang mutasyabih kepada yang muhkam adalah ciri dari golongan yang menyimpang sebagaimana di kabarkan oleh rasulullah melalui hadits yang diriwayatkan oleh Aisyah, berkata bahwa Rasulullah pernah membaca ayat ini: "Dialah yang menurunkan kepadamu Kitab (Al-Qur'an). Di dalamnya ada ayat-ayat yang muhkamat, itulah pokok-pokok Kitab, dan yang lain mutasyabihat. Adapun orang-orang yang dalam hatinya ada penyimpangan, maka mereka mengikuti ayat-ayat yang mutasyabihat darinya untuk menimbulkan fitnah dan mencari-cari takwilnya..." hingga firman-Nya: "...orang-orang yang berakal." (QS. Ali 'Imran/3:7) Maka Aisyah berkata bahwa Rasulullah bersabda: "Jika engkau melihat orang-orang yang mengikuti ayat-ayat yang mutasyabihat darinya, maka mereka itulah orang-orang yang disebut oleh Allah. Maka, waspadalah terhadap mereka!"²⁶ Hadits ini menjadi keputusan tegas dari rasulullah untuk mengembalikan ayat-ayat yang dikategorikan kepada *al-Mutasyabihât* menuju ayat-ayat yang al-Muhkamat. Jika ini tidak dilakukan maka akan masuk dalam orang-orang yang dicela oleh Rasulullah.

Kemudian apa yang diriwayatkan dari Umar Ibn al-Khatthab bahwa akan datang suatu kaum yang mendebat kalian dengan keraguan-keraguan dari Al-Qur'an. Maka hadapilah mereka dengan hadis-hadis, karena sesungguhnya para ahli sunah lebih mengetahui kitab Allah. Di riwayat al-Darimi²⁷ dalam musnadnya.²⁸

Ini menunjukkan bahwa ketika ada yang berargumen dengan ayat-ayat *al-Mutasyâbih* di dalam Al-Qur'an, hendaknya untuk mengembalikan kepada Ahlu al-Hadits, karena mereka mempelajari sunah-sunah Rasulullah, yang berkedudukan sebagai penjelas dari Al-Qur'an itu sendiri. Sehingga

²⁶ Muhammad Ibn Ismail Ibn Mughirah al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhari al-Jâmi al-Musnad al-Shahîh al-Mukhtashar min Umûr Rasulillah wa Sunanih wa Ayyâmih*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 2022, hal 1110.

²⁷ Abdullah Ibn Abdul Rahman Ibn al-Fadhl al-Darimi. *Al-Musnad al-Jâmi'*. Damaskus: Muassasah al-Risalah, 2017, no 123, hal. 119.

²⁸ Riwayat ini dikeluarkan oleh banyak sekali ulama, Masyhur Hasan Al-Salman menerangkan riwayatnya yaitu riwayat al-Darimi (ini yang penulis bawakan), Al-Ajuri dalam al-Syariah, Ibn al-Batthah dalam *al-Ibanâh*, al-Lalakai dalam *Syarh Ushul 'Itiqad Ahl al-Sunnah*, Ibn Abi Zamanain dalam *Ushûl al-Sunnah*, al-Ashbahani dalam *al-Hujjah*, Ibnu Abdul Barr dalam *al-Jâmi*, al-Harawi dalam *dzam al-Kalam*, al-Khatib dalam *al-Faqîh wa al-Mutafaqih*, Ibn Hazm dalam *al-Ihkâm*, al-Baihaqi dalam *al-Madkhal* dan Ibn al-Najjar dalam *kanz al-Umal*. Masyhur menegaskan bahwa Ia adalah riwayat yang shahih.

dengan sendirinya mereka menjadi orang-orang yang paling tahu tentang makna dan maksud Al-Qur'an. Allah berfirman yang menunjukkan bahwa hadits rasulullah merupakan penjelas bagi Al-Qur'an.

al-Zamakhshari juga membahas tentang ayat-ayat *muhkamât* dan menjelaskan bahwa itu adalah ayat-ayat yang telah ditegaskan kekokohan dan ketegasan redaksinya. Hal ini ditandai dengan keterjagaan dari ambiguitas makna dan keraguan dalam pemahaman. Bahasa yang digunakan dalam ayat-ayat muhkamat sangat jelas, tegas, dan tidak membuka banyak kemungkinan penafsiran. Sebaliknya, *mutasyâbihât* adalah ayat-ayat yang memiliki sisi kesamaran dan mengandung kemungkinan makna yang beragam. Ayat-ayat ini membuka ruang interpretasi karena dapat dipahami dalam lebih dari satu arah makna. Al-Zamakhshari menjelaskan bahwa ayat-ayat *mutasyâbihât* ini, meskipun tampak samar, justru menjadi bagian penting dari struktur Al-Qur'an. Bahkan ia menyebut bahwa ayat-ayat muhkamat adalah "*umm al-kitâb*" induk dari Al-Qur'an yang menjadi acuan utama bagi ayat-ayat lainnya, termasuk yang *mutasyâbihât*. Dalam praktik tafsir, ayat-ayat ini harus ditundukkan dan dikembalikan maknanya kepada ayat-ayat muhkamat, bukan sebaliknya.

Al-Zamakhshari memberikan contoh beberapa ayat yang termasuk kategori mutasyabihat seperti ayat tentang, Penglihatan tidak dapat mencapai-Nya, Kepada Tuhannya, manusia memandang, dan kemudian al-Zamakhshari menjawab pertanyaan yang mungkin muncul, "Mengapa Al-Qur'an tidak seluruhnya terdiri dari ayat-ayat muhkamat saja?" Menurutny, jika Al-Qur'an semuanya *muhkamât*, manusia akan merasa cukup dengan memahaminya secara literal dan mudah, sehingga mereka tidak akan terdorong untuk menggali makna lebih dalam, menggunakan akal, serta berupaya keras dalam menelusuri bukti dan petunjuk yang mengarah kepada pengenalan dan pengesaan Allah.

Dengan adanya ayat-ayat *mutasyâbihât*, menurut al-Zamakhshari, terbukalah medan ujian (*ibtalâ*) yang membedakan antara orang-orang yang teguh dalam kebenaran dan mereka yang mudah tergelincir. Selain itu, ayat-ayat ini menjadi sarana bagi para ulama untuk menyalakan semangat berpikir kritis dan mengasah kecerdasan mereka dalam mengembalikan makna ayat-ayat *mutasyâbihât* kepada *muhkamât*. Proses intelektual ini tidak hanya melahirkan berbagai faedah ilmiah, tetapi juga menjadi jalan untuk meraih derajat tinggi di sisi Allah.

Al-Zamakhshari menambahkan bahwa seorang mukmin sejati yang percaya bahwa tidak ada pertentangan dalam firman Allah dan tidak ada perbedaan dalam isi Al-Qur'an akan berusaha untuk menyelaraskan ayat-ayat yang tampak bertentangan secara lahiriah. Ia akan merenung, berdiskusi, dan memohon petunjuk hingga Allah membukakan baginya pemahaman, lalu

melihat kesesuaian antara ayat-ayat *mutasyâbihât* dengan *muhkamât*. Dari sini, keyakinannya akan bertambah kuat dan menjadi semakin mantap dalam keimanannya.

Adapun orang-orang yang di dalam hatinya terdapat penyimpangan (*zaygh*), menurut al-Zamakhshari, adalah para ahli bidah. Yang senantiasa mencari ayat-ayat yang *mutasyâbihât*, lalu mengambil sisi yang sesuai dengan hawa nafsu dan pemikiran sesat mereka, meskipun ayat itu masih mengandung kemungkinan makna yang sesuai dengan *Ahl al-Ḥaqq*. Mereka melakukan hal itu demi menimbulkan fitnah di tengah umat dan menyesatkan manusia dari agama.

Mereka juga berambisi menakwil ayat-ayat tersebut dengan takwil-takwil yang sesuai dengan keinginan mereka, bukan dengan merujuk kepada *muhkamât* atau prinsip kebenaran. Namun, hanya Allah dan orang-orang yang benar-benar kokoh dalam ilmu yang mengetahui takwil yang hakiki dari ayat-ayat itu.²⁹

Ibn Taimiyyah juga memberikan analisis tentang ini secara mendalam dan bernuansa terhadap konsep *muhkam* (ayat-ayat yang jelas) dan *mutasyâbih* (ayat-ayat yang samar) dalam Al-Qur'an. Ia menunjukkan bahwa istilah muhkam tidaklah tunggal makna dan dapat memiliki tiga konteks berbeda tergantung bagaimana ia dikontraskan. *Pertama*, kadang berlawanan dengan *mutasyâbih*. *Kedua*, kadang dengan *mansûkh* (ayat yang dihapus hukumnya), dan *ketiga*, kadang dengan apa yang disisipkan oleh setan dalam makna-makna al-Qur'an. Dengan itu, Ibn Taimiyyah memahami al-Qur'an secara sistematis.³⁰

Ibnu Taimiyyah menjelaskan bahwa dalam istilah para salaf, ayat yang hukumnya tidak lagi dijalankan karena ada dalil yang lebih kuat, baik itu *takhshîsh* (pengkhususan dari yang umum) atau *taqyîd* (pembatasan dari yang mutlak) juga bisa dianggap sebagai bagian dari *mansûkh*, karena makna lahiriyahnya tidak lagi dipakai. Maka, ayat-ayat semacam ini dianggap *mutasyâbih*, karena tampak memiliki dua kemungkinan makna, dan status muhkamnya akan kembali jika telah dijelaskan secara benar makna yang dimaksud. Bahkan ayat yang hukumnya dihapus pun, dalam hal ini, termasuk kategori mutasyâbih, karena bisa disalahpahami maknanya oleh orang yang tidak mengetahui bahwa ia telah dimansukh.

Dalam konteks ini, Ibn Taimiyyah menyatakan bahwa penyusupan makna yang dilakukan oleh setan dalam Al-Qur'an seperti yang disebut dalam

²⁹ Mahmud Ibn Umar al-Zamakhshari, *al-Kassâyf 'an Ḥaqâiq al-Tanzîl wa 'Uyun al-Ta'wîl*, Kairo: Dar al-Hadîts, 2012, juz 1, hal. 316.

³⁰ Ahmad Ibn Abdul Halim Taqiyyuddin Ibn Taimiyyah, *al-Tafsîr al-Kabîr*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2012, juz 2, hal. 91.

firman Allah tentang setan melemparkan “angan-angan” dalam wahyu bisa terjadi dalam berbagai cara, bisa dalam lafaz yang diucapkan, dalam pendengaran pembaca, atau dalam pemahaman terhadap makna. Maka Allah menjelaskan ayat-ayat-Nya dan menjadikannya *muhkâm* dengan menurunkan ayat lain yang menjadi *nâsikh* yang mengangkat atau memperjelas hukum dan makna dari ayat sebelumnya. Dalam pengertian ini, *muhkâm* menjadi lawan dari apa yang disisipkan oleh setan, yakni makna-makna batil yang menyesatkan.

Lebih lanjut, Ibn Taimiyyah menegaskan bahwa *ihkâm* (pemantapan/penghukuman ayat) bisa terjadi dalam tiga tingkat. *Pertama*, pada saat penurunan wahyu. *Kedua*, pada saat penetapan hukum terhadap ayat yang dihapus. *Ketiga*, pada saat pemaknaan atau penakwilan. Dalam tataran pemaknaan, *ihkâm* berarti membedakan antara makna yang benar dan yang salah, membedakan antara hakikat makna yang dimaksud dengan bayangan-bayangan makna yang hanya tampak serupa.

Ibnu Taimiyyah juga mengutip pendapat Ahmad Ibn Hanbal bahwa muhkam adalah ayat yang tidak mengandung kerancuan dan tidak berubah-ubah pemakaiannya, sedangkan *mutasyâbih* bisa dipakai di beberapa tempat dengan makna yang berlainan. Menurut Ibn Taimiyyah, tidak benar mengatakan bahwa ayat-ayat mutasyâbih maknanya hanya diketahui oleh Allah semata karena Al-Qur'an sendiri memerintahkan untuk mentadabburi seluruh ayat, baik yang muhkam maupun yang *mutasyâbih*. Maka, para sahabat dan tabiin pun memahaminya, selama tidak ada niat mencari fitnah atau menyimpangkan makna.

Dari penjelasannya ini tampak bahwa Ibn Taimiyyah menegaskan prinsip *mutasyâbih* bukan untuk diabaikan, tetapi untuk dipahami dalam kerangka tauhid dan *tanzîh*. Ia menyayangkan sikap sebagian ahli tafsir atau ahli kitab terdahulu, baik dari kalangan Yahudi maupun Nasrani, yang menafsirkan ayat-ayat mutasyâbih dengan niat menyimpangkan makna seperti penggunaan kata ganti “Kami” dalam “Aku” dan “Kami” sebagai dalih bahwa Tuhan itu lebih dari satu. Penafsiran semacam ini dianggap sebagai bentuk penyelewengan terhadap makna sebenarnya.

Ibn Taimiyyah menjelaskan bahwa kesamaran dalam ayat bukan semata pada bentuk lafaznya, tetapi kadang pada karakter semantiknya. Ia membedakan antara *al-Asmâ al-Musyarakah* (kata yang satu lafaz, tapi bisa memiliki makna berbeda) dan *al-mutawâthi'ah* (kata yang satu lafaz dan memiliki makna umum yang sama). Kedua jenis kata ini dapat menimbulkan kerancuan dalam memahami teks Al-Qur'an. Oleh sebab itu, ulama-ulama terdahulu menulis kitab khusus untuk membedakan makna semacam ini, yang dikenal dengan *al-Wujûh wa an-Nazhâ'ir* di mana *wujûh* merujuk pada

perbedaan makna dalam lafaz yang sama, dan *nazhâ'ir* merujuk pada kesamaan makna dalam konteks lafaz yang digunakan pada ayat berbeda.

Dengan seluruh penjelasannya, Ibn Taimiyyah ingin menegaskan bahwa tidak semua *mutasyâbih* mesti diserahkan maknanya kepada Allah tanpa usaha untuk memahaminya. Justru, jika seseorang mendalami al-Qur'an dengan niat yang lurus, ia diperintahkan untuk memahami semua ayat dengan baik. Yang tercela adalah mengikuti ayat *mutasyâbih* dengan niat mencari fitnah atau membuat tafsiran yang tidak sesuai dengan konteks wahyu. Dalam hal ini, Ibn Taimiyyah membela pendekatan salaf yang berusaha memahami semua ayat dalam semangat *tauqîfî* (berdasarkan teks) tetapi tetap tidak melarang penggunaan akal selama dalam batas adab terhadap wahyu. Ini menunjukkan pendekatan yang bijaksana dan mendalam dalam menjembatani antara teks, akal, dan keyakinan.

H. Perkembangan penafsiran ayat nama dan sifat Allah

Pembahasan tentang ayat nama dan sifat Allah bukan suatu yang terjadi belakangan ini tetapi merupakan pembahsan yang beredar di antara tokoh-tokoh penafsiran ayat nama dan sifat baik mereka yang merupakan mufasir yang memiliki karya tafsir ataupun selain mereka dari kalangan tokoh Islam. Karena pembahasan terkait nama dan sifat Allah sangat terkait dengan aspek teologis dalam Islam. Fitria menyebutkan bahwa pembahasan nama dan sifat Allah merupakan salah satu dari tiga macam tauhid yang wajib diimani. Jika belum terkumpul, maka tidaklah sah keimanannya. *Pertama, Tauhîd al-Rububiyyah. Kedua, Uluhiyyah dan ketiga, al-Asmâ wa al-Shifât.* Dari ketiga macam tauhid, yang terakhirlah yang menurut fitria paling banyak diperbincangkan.³¹

Sebagai asas didalam Islam, tentu Al-Qur'an akan dibicarakan dan dikaji nilai-nilai dan makna-maknanya, hal ini bukan hanya dilakukan oleh para ahli tafsir tetapi juga dilakukan oleh para ulama lainnya dalam cabang-cabang ilmu Islam, didalam penelitian kali ini penulis membatasi kepada para ahli teolog dan juga ahli hadits, hal ini disebabkan kedudukan *al-Hadits al-Shahihah* sebagai penafsir Al-Qur'an. Bahkan ini adalah wasiat dari Umar yang telah dinukilkan sebelumnya, yaitu akan datang suatu kaum yang mendebat kalian dengan syubhat-syubhat dari Al-Qur'an. Maka hadapilah mereka dengan hadits-hadits, karena sesungguhnya para ahli sunah lebih mengetahui Kitab Allah.

³¹ Fitria Reski, Solahudin, Aceng Zakaria, Penafsiran Makna *Istiwa' Allah*: Studi Komparasi Tafsir Karya Ibn Kathir dan Al-Zamakhshari. *Cendikia Muda Islam: Jurnal Ilmiah*. Vol. 2 No. 01. Tahun 2022

Seperti perkataan Ibn Wahb yang memberikan penilaian kepada Sufyan Ibn ‘Uyainah bahwa ia adalah orang yang paling mengetahui tentang tafsir Al-Qur’an, ini menunjukkan para salaf tidak hanya membatasi makna ahli tafsir kepada mereka yang memang menulis tafsir Al-Qur’an dari awal hingga akhirnya, sehingga dari sini penulis menyimpulkan bahwa ahli tafsir ini terbagi menjadi dua sisi. Ahli tafsir *Mutlaq* dan ahli tafsir *Muqayyad*. *Pertama*, Ahli tafsir *Mutlaq*, yaitu terikat dengan karya tulisnya dalam bidang tafsir, istimewanya mereka yang telah menulis tafsir Al-Qur’an secara lengkap, maka mereka disebut ahli tafsir karena mereka telah menghabiskan nafasnya untuk menafsirkan Al-Qur’an, Dimana siapa saja yang berjalan di jalan diatas jalan ilmu tafsir akan mengetahui bahwa hal tersebut tidak mudah. Maka mereka layak menyandang untuk disebut ahli tafsir. *Kedua*, Ahli tafsir *muqayyad*, yaitu mereka yang telah mencapai derajat keilmuan tertentu yang biasa disebut mujtahid di dalam Islam, maka mereka berhak untuk menafsirkan Al-Qur’an dengan bersandar kepada keilmuan yang menjadi dasar ia berbiara tafsir Al-Qur’an. Adapun terkait diterima dan ditolaknya tafsir dari seseorang, baik mereka yang Mutlaq atau muqayyad maka itu pembicaraan yang lain. Jika hal ini ditolak, maka konsekuensinya ia harus berhadapan dengan jamaah para ahli tafsir, yang menukilkan perkataan ahli teolog yang tidak mengkhususkan diri menulis tafsir, seperti Ibn Katsir yang meupakan salah satu ahli tafsir yang otoritatif, Ibn Katsir menukilkan perkataan Nuaim Ibn Hammad yang tidak memiliki kitab tafsir sendiri. Ini menunjukkan penerimaan pada sisi ahli tafsir yang otoritatif untuk menafsirkan dengan perkataan seorang tokoh yang memang kompeten untuk menfasirkan Al-Qur’an, walaupun ia tidak memiliki kitab tafsir tersendiri. Karena memang yang demikian bukan syarat seorang mufasirin.

Lebih lanjut, Sebelum masuk lebih jauh, penulis ingin memberikan asas Batasan yang telah disepakati oleh seluruh ulama kaum muslimin di dalam pembahasan tentang nama dan sifat, yaitu terlarangnya penyerupaan Allah kepada makhluknya, diantara keterangan hal ini adalah firman Allah, “*Tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan-Nya. Dia Maha Mendengar lagi Maha Melihat.* (QS. Al-Syuraa/42:11) Ayat ini menjadi salah satu ayat yang menjadi dasar dalam pembahasan ayat-ayat nama dan sifat, yaitu penolakan secara mutlak sebagai bentuk penyerupaan antara Allah dengan makhluknya, tidak ada yang serupa, adapun kesamaan maka terletak pada kesamaan penamaan, adapun hakikat tidak sama. Maka sebagai pembanding antara tafsir al-Zamakhshari juga tafsir Ibnu Taimiyyah berikut tafsir dari pada ulama Islam. Dimulai dari Para Sahabat Rasulullah secara umum, telah diriwayatkan Dari ‘Adi Ibn ‘Amirah berkata: Aku keluar berhijrah menuju Nabi lalu ia menyebutkan kisah yang Panjang dan di dalamnya ia berkata bahwa Ternyata Rasulullah dan orang-orang yang bersamanya bersujud dengan wajah mereka,

serta mengklaim bahwa Tuhan mereka berada di langit. Maka Adi pun masuk Islam dan mengikutinya.³² Adapun secara perseorangan, maka telah datang riwayat dari Abu Bakar al-Shiddiq sebagaimana yang diriwayatkan oleh al-Bazzar bahwa Abu Bakar menetapkan jika Muhammad adalah tuhan yang disembah, maka sesungguhnya tuhan kalian telah mati. Tetapi jika tuhan kalian adalah Allah yang berada di langit, maka sesungguhnya tuhan kalian Maha Hidup dan tidak mati.³³ Sisi pendalilan dari riwayat ini terlihat tegas dengan perkataan ini, Allah yang berada dilangit.

Umar Ibn al-Khaththab ketika tiba di Syam, orang-orang menyambutnya sementara Umar berada di atas (unta tunggangannya). Mereka berkata, "Wahai *Amîrul Mu'minîn*, seandainya engkau menaiki kuda yang gagah, tentu para pembesar dan tokoh-tokoh masyarakat akan menyambutmu dengan lebih hormat." Maka 'Umar berkata, "Tidak, Umar melihat kalian di sini, sedangkan urusan itu berasal dari (sini)," sambil menunjuk dengan tangannya ke langit."³⁴ Sisi pendalilan dari pernyataan Umar ini terlihat tegas bahkan Umar mengisyaratkan dengan tangannya ke langit, juga terdapat ketegasan bolehnya menunjuk Arah atas, arah langit. Kemudian dari Abdullah Ibn Mas'ud bahwa Antara langit ketujuh dan Kursi berjarak lima ratus tahun, antara Kursi hingga air berjarak lima ratus tahun, dan Arasy berada di atas air, sedangkan Allah berada di atas Arasy, dan Dia mengetahui apa yang kalian lakukan."³⁵ Sisi pendalilan dari keterangan ini sangat jelas karena penafsiran terkait Allah yang berada diatas Arasy-Nya.

Sahabat Ibn Abbas menyatakan agar merenungkan segala sesuatu, tetapi janganlah merenungkan Dzat Allah, karena antara langit ketujuh hingga Kursi-Nya terdapat tujuh ribu cahaya, dan Allah berada di atas itu.³⁶ Sisi pendalilan dari keterangan ini sangat jelas karena penafsiran terkait Allah ta'ala yang berada diatas. Ditempat yang lain, Ibn abbas berkata³⁷ bahwa,

³² Muhammad Ibn Abu Bakr ibn Ayyub Abu 'Abdillâh Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Ijtîmâ' al-Juyûsy al-Islâmiyyah 'alâ Harb al-Mu'atthilah wa al-Jahmiyyah*, Mekkah: Dar Alam al-Fawaid, 1438, hal. 179.

³³ Abu Bakr Ahmad Ibn 'Amr Ibn Abdul Khaliq Ibn Khallad Ibn 'Ubaidillah al-'Ataki al-Ma'ruf bi al-Bazzar, *Musnad al-Bazzâr al-Mansyûr bi Ism al-Bahr az-Zakhkhâr*, Al-Madinah al-Munawwarah: Maktabat al-'Ulum wa al-Hikam, 2009, juz 1, hal. 182. no. 103.

³⁴ Abu Bakr 'Abdullah Ibn Muhammad Ibn Abi Syaibah al-'Absi al-Kufi, *Al-Mushannaf*, Ar-Riyadh: Dar Kunuz Isybiliya li al-Nasyr wa al-Tauzi', 2015, hal 175.

³⁵ Abu Sa'id 'Utsman ibn Sa'id ibn Khalid ibn Sa'id ad-Darimi al-Sijistani, *Naqdh al-Imâm Abi Sa'id 'Utsmân ibn Sa'id 'alâ al-Marîsî al-Jahmî al-'Anîd fîmâ Iftarâ 'alâ Allah 'Azza wa Jalla min at-Tawhîd*, t.tp.: Maktabah al-Rusyad, 1998, juz 1, hal. 433.

³⁶ Abu Bakr Ahmad ibn al-Husain al-Baihaqi, *Al-Asmâ' wa al-Shifât*, Jeddah: Maktabah al-Suwadi, 1993, juz 2, hal. 323.

³⁷ Abu Sa'id 'Utsman ibn Sa'id ad-Darimi, *Al-Radd 'ala al-Jahmiyyah*, Kuwait: Dar Ibn al-Atsir, 1995, hal 38.

‘Sesungguhnya Allah telah berada di atas ‘Arasy-Nya sebelum menciptakan sesuatu. Maka, yang pertama kali Allah ciptakan adalah pena, lalu Dia memerintahkannya, dan pena pun menulis segala sesuatu yang akan terjadi dan sesungguhnya manusia hanya menjalani sesuatu yang telah ditetapkan sebelumnya.’ Sisi pendalilan dari keterangan ini sangat jelas karena penafsiran terkait Allah ta’ala yang berada diatas arsy-Nya.

Aisyah Binti Al-Shiddiq bersumpah ketika ada yang menyatakan tentang kesetujuannya terhadap pembunuhan Utsman, Aisyah membela dirinya dengan berkata bahwa Allah mengetahui dari atas ‘Arasy-Nya bahwa Ia tidak menginginkan pembunuhannya.³⁸ Sisi penafsiran yang terambil dari keterangan Aisyah ini jelas dan tegas. Juga datang keternagan dari Zainab, Istri Rasulullah dalam sikapnya yang biasa membanggakan dirinya di hadapan istri-istri Nabi dan berkata bahwa mereka dinikahkan oleh keluarganya, sedangkan ia dinikahkan oleh Allah dari atas tujuh langit.³⁹ Sisi pendalilan dari riwayat ini jelas dan tegas terlihat.

Thabaqah berikutnya yaitu para tabi'in dimana secara umum, mereka menetapkan Allah diatas arasy-Nya sebagaimana yang diriwayatkan dari al-Baihaqi dengan sanad yang sahih hingga al-Auza'i, berkata bahwa para tabi'in masih banyak, biasa mengatakan: Sesungguhnya Allah berada di atas ‘Arsy-Nya, dan mereka beriman dengan segala sifat-Nya yang datang dalam sunah, Maha Suci dan Maha Tinggi Dia." Adapun secara perseorangan maka al-Sya'bi berkata bahwa Masruq, ketika meriwayatkan dari ‘Aisyah, dengan berkata: 'Telah menceritakan kepadanya al-Shiddiqah binti al-Shiddiq, kekasih Rasulullah, yang dibebaskan dari atas tujuh langit.' Sisi pendalilan adalah secara tidak langsung tetapi dari pernyataan bahwa aisyah adalah seseorang yang dibebaskan dari tuduhan dari atas tujuh langit yang maksudnya adalah pembebasan dari tuduhan yang Allah kabarkan dari atas tujuh langit.⁴⁰

Ikrimah menafsirkan, ‘Maka Tuhan berfirman kepadanya dari atas ‘Arsy-Nya: "Makanlah, wahai anak Adam, sebab anak Adam itu tak pernah merasa kenyang.’⁴¹ Sisi pendalilan dari riwayat ini jelas dan tegas. Dengan penyebutan bahwa Allah berfirman dari atas Arsy-Nya. Kemudian Sulaiman al-Taimi seperti yang diriwayatkan Al-Bukhary ketika ditanya, ‘Dimana

³⁸ Abu Sa'id 'Utsman ibn Sa'id ad-Darimi, *al-Radd 'ala al-Jahmiyyah*, Kuwait: Dâr Ibn al-Atsir, 1995, hal 50.

³⁹ Abu Isa Muhammad Ibn Isa at-Tirmidzi, *al-Jâmi' al-Mukhtashar min al-Sunan 'an Rasûlillâh wa Ma'rifatu al-Shahîh wa al-Ma'lûl wa mâ 'Alaihi al-'Amal*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 2023, hal. 1088.

⁴⁰ Abu Bakr Ahmad Ibn al-Husein al-Baihaqi, *al-Asmâ wa al-Shifât*, Kairo: Dar al-Hadits, 2005, hal. 410.

⁴¹ Abu Nu'aim Ahmad Ibn 'Abdullah al-Ashbahani, *Hilyah al-Auliya' wa Thabaqât al-Ashfiya'*, Kairo: Dar al-Hadits, 2009, juz 3, hal. 104.

Allah?’ maka Sulaiman akan menjawab, ‘Di atas Langit.’ Dan jika ditanyakan lagi, lalu Dimana Arasy-Nya sebelum langit diciptakan? Sulaiman akan menjawabnya, ‘Diatas Air’. Jika ditanyakan lagi Dimana ArsyNya sebelum Air? Sulaiman akan menjawab. Tidak tahu.⁴² Jawaban Sulaiman ini menunjukkan beberapa hal yang bisa diambil yaitu. *Pertama*, Penetapannya terhadap Kebolehan bertanya Dimana Allah. Karena jika telarang maka tentu jawabannya adalah larangan bertanya tentangnya. *Kedua*, Urutan jawaban mengikuti riwayat yang datang dalam pembahasan ini. *Ketiga*, Penetapannya bahwa Allah berada diatas Arasy-Nya. *Keempat*, Arasy-Nya diatas Langit.

Muqatil, ketika menafsirkan surah al-Hadid berkata⁴³, bahwa pernah menerima riwayat tentang firman-Nya yang Mahatinggi: *Dia-lah Yang Awal* (Al-Hadid/57:3), yaitu sebelum segala sesuatu; *dan Yang Akhir* (Al-Hadid/57:3), yaitu setelah segala sesuatu; *dan Yang Zahir* (Al-Hadid/57:3), yaitu di atas segala sesuatu; *dan Yang Bathin* (Al-Hadid/57:3), yaitu lebih dekat daripada segala sesuatu. Namun, yang dimaksud dengan kedekatan di sini adalah dengan ilmu dan kekuasaan-Nya, sedangkan Allah berada di atas ‘Arsy-Nya, dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu. Juga ketika menafsirkan firman-Nya: *Tidak ada pembicaraan rahasia antara tiga orang, melainkan Dia adalah yang keempatnya; dan tidak ada (pembicaraan) antara lima orang, melainkan Dia adalah yang keenamnya* (Al-Mujadilah/58:7). Muqatil berkata: “Dialah Allah yang Mahaperkasa di atas Arasy-Nya, namun ilmu-Nya bersama manusia.” Muqatil menafsirkan ayat *al-Bâthin* dengan ayat *Istiwa* ini dengan mengatakan bahwa *al-Bâthin* yaitu lebih dekat dari segala sesuatu berupa kedekatan ilmu dan kehendak-Nya Adapun Dia ada diatas Arasy-Nya dan atas segala sesuatu Ia maha mengetahui.

Al-Dhahhak menafsirkan⁴⁴ *Tidak ada pembicaraan rahasia antara tiga orang, melainkan Dia adalah yang keempatnya; dan tidak ada (pembicaraan) antara lima orang, melainkan Dia adalah yang keenamnya* (Al-Mujadilah/58:7) dengan Dialah Allah yang Mahaperkasa di atas ‘Arsy-Nya, sementara ilmu-Nya bersama mereka." Di dalam menafsirkan ayat yang mengindikasikan kemungkinan pemahaman bahwa Allah ada Dimana-mana. Al-Dhahhak menegaskan bahwa yang berada bersama manusia adalah Ilmu Allah Adapun Allah berada di atas Arsy-Nya. Juga datang dari Malik Ibn Dinar.

⁴² Muhammad Ibn Ismail Abu Abdullah al-Bukhari, *Khalq af'âl al-Ibâd wa al-Rad 'Ala al-Jahmiyyah wa ashâb al-Ta'Thîl*, Riyadh: Dar Ibn al-Qayyim, 2015, hal 41.

⁴³ Abu Bakr Ahmad Ibn Al-Husein al-Baihaqi, *Al-Asmâ wa al-Shifât*, Kairo: Dar al-Hadits, 2005, hal. 427-428.

⁴⁴ Muhammad Syam al-Haq al-Adzim al-Abadi, *Aun al-Ma'bud Syarh Sunan Abi Daud*, Kairo: Dar al-Hadits, 2001, juz 8, hal. 125.

Al-Ashbahani meriwayatkan⁴⁵ bahwa Malik bin Dinar berkata bahwa Sesungguhnya para shiddiqin, ketika Al-Qur'an dibacakan kepada mereka, hati mereka rindu kepada akhirat. Kemudian Malik berkata: "Ambillah," lalu mereka membaca dan berkata: "Dengarkanlah perkataan Dzat Yang Maha Benar dari atas Arasy-Nya." Sisi keterkaitan dengan pembahasan ini adalah perkataan Malik bin Dinar tentang di atas Arsy, dan tentu yang dimaksud dengan al-Shadiq adalah perkataan Allah karena tidak ada sesuatu apapun juga dari makhluk di atas Arsy-Nya. Sisi keterkaitan jelas, yaitu penyebutan di atas Arasy-Nya.

Rabiah Ibn Abdul Rahman menyebutkan sebagaimana yang dibawakan Al-Lalilaki⁴⁶ ketika Rabiah ditanya tentang firman Allah: *Al-Rahmân 'ala al-'Arasy Istawâ* (Thaha/20:5), "Bagaimana Allah ber-Istiwâ'?" Maka Rabiah menjawab: "*Istiwâ* itu bukan sesuatu yang tidak diketahui maknanya, tetapi kaifiyatnya bagaimana caranya tidak dapat dijangkau oleh akal. Dari Allah datangnya risalah, atas Rasul kewajiban menyampaikan, dan atas manusia kewajiban untuk membenarkan. Riwayat Rabiah ini sama seperti apa yang diriwayatkan dari muridnya Malik Ibn Anas, bisa jadi Malik mengambil dari gurunya ini, atau bisa juga memang hasil penafsiran Malik itu sendiri tetapi bagaimanapun juga ini menunjukkan bahwa Guru dan Murid ini memiliki pemahaman yang sama dalam menafsirkan ayat tersebut, yaitu makna dari kata Istiwâ itu telah diketahui, dan tata caranya tidak diketahui, dan dari Allah-lah keterangan tentang dirinya itu berasal, dan dari Rasul-Nya kewajiban untuk menyampaikan risalah tersebut dan kewajiban kita adalah membenarkannya.

Abdullah Ibn Mubarak dimana Abdullah Ibn Ahmad meriwayatkan⁴⁷ bahwa mereka mengenal Rabb mereka berada di atas tujuh langit, beristiwa' di atas Arasy, terpisah dari makhluk-Nya, dan tidak mengatakan sebagaimana yang dikatakan oleh kaum Jahmiyyah. Riwayat ini menunjukkan Ibnu al-Mubarak memahami ayat *istiwâ ala al-'Arasy* sesuai yang nampak dari ayat tersebut bahkan ia menolak tafsiran Jahmiyyah yang mentakwil ayat tersebut. Kemudian, Al-Auzai sebagaimana diterangkan Ibn al-Qayyim berkata⁴⁸ bahwa al-Auzai menjelaskan berkata: para tabiin yang masih banyak jumlahnya, dan

⁴⁵ Ahmad Ibn Abdullah Abu Nuaim al-Ashbahani, *Hilyah al-Auliâ wa thabaqât al-ashfiyâ*, Kairo: Dar al-Hadits. 2009. hal. 134.

⁴⁶ Hibatullah Ibn Al-Hasan Ibn Manshur al-Lalakai, *Syarh Ushûl I'tiqâd Ahl Al-Sunnah wa al-Jamâah*, Kairo: Dar al-Hadits, 2004, juz 1, hal. 253.

⁴⁷ Abdullah Ibn Ahmad Ibn Muhammad Ibn Hanbal, *Kitâb al-Sunnah wa al-Radd 'Ala al-Jahmiyyah*, Al-Madinah al-Munawwarah: Dar al-Nashihah, 2014, juz 1, hal. 72.

⁴⁸ Muhammad Ibn Abu Bakr Ibn Ayyub Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Ijtimâ' al-Juyusy al-Islâmiyyah 'Ala Harb al-Mu'atthilah wa al-Jahmiyyah*, Makkah al-Mukarramah: Dar 'Alam al-Fawaid, 1438, hal. 193.

mereka mengatakan sesungguhnya Allah yang maha suci berada di atas Arasy-Nya, dan beriman dengan apa yang datang dalam sunah mengenainya. Atsar ini termasuk dalam penyebutan mazhabnya dan mazhab para tabiin, kemudian menyebutkannya di dua tempat. Ibn al-Qayyim mengambil Kesimpulan bahwa selain ini adalah madzhab para Tabiin ketika itu, ini juga merupakan madzhab al-Auzai sendiri.

Ibn Batthah meriwayatkan⁴⁹ bahwa hammad bin zaid menjelaskan sesungguhnya orang-orang Jahmiyyah ini sebenarnya hanya berusaha untuk mengatakan bahwa tidak ada sesuatu pun di langit. Sisi pendalilan dari riwayat ini adalah Hammad bin Zaid membantah perkataan firqah Jahmiyyah yang mengatakan bahwa di atas Langit tidak ada Allah. Menunjukkan penetapan yang sebaliknya yaitu berpegangan pada ayat yang menunjukkan bahwa Allah diatas Arasy-Nya.

Al-Lalakai berkata meriwayatkan bahwa Sufyan al-Tsauri berkata menafsirkan tentang firman Allah: *Dan Allah bersama kalian dimanapun kalian berada* (Al-Hadid/57:4), dengan: "Ilmu-Nya." Sisi pendalilan dari keterangan dari penafsiran ini dengan ilmu-Nya bukan Allah yang berada Dimana-mana, karena tafsiran yang demikian adalah pemahaman aliran al-Jahmiyyah yang ditolak oleh para ulama, salah satunya Sufyan al-Tsauri ini.⁵⁰

Abu Hanifah berkata baik di dalam *al-Fiqh al-Akbar*⁵¹ bahwa siapa yang mengatakan tidak tahu Rabb-nya berada di langit atau di bumi,' maka ia telah kafir. Demikian pula barang siapa yang mengatakan Sesungguhnya Allah di atas Arasy, tetapi tidak tahu apakah Arasy itu berada di langit atau di bumi,' maka juga telah kafir. Allah diseru dari atas, bukan dari bawah. Itu bukanlah bagian dari sifat rububiyyah dan uluhiyyah sama sekali." Abu Hanifa juga berdalil dengan hadis bahwa seorang lelaki datang kepada Nabi Muhammad membawa seorang budak wanita berkulit hitam dan berkata: wajib baginya memerdekakan seorang budak. Apakah budak ini mencukupi baginya? Maka Nabi bertanya kepadanya: "Apakah engkau seorang mukminah?" Budak itu menjawab: "Ya." Nabi bertanya lagi: "Di mana Allah?" Maka ia menunjuk ke langit. Nabi pun bersabda: "Merdekakanlah dia, karena sesungguhnya ia seorang mukminah." Sikap Abu Hanifa dalam bab ini sangat tegas dengan menghukumi kufur bagi mereka yang tidak mengetahui Allah di Langit atau di Bumi, bahkan mereka yang mengatakan Allah di atas Arasy tetapi tidak tau

⁴⁹ Ubaidullah Ibn Muhammad Ibn Batthah, *Al-Ibânah 'An Syarîah al-Firqah al-Najîyyah wa Mujânabah al-Firaq al-Madzmumah*, Kairo: Dar al-Hadits, 2006M, juz 2, hal 320.

⁵⁰ Hibatullah Ibn Al-Hasan Ibn Manshur al-Lalakai, *Syarh Ushûl I'tiqad Ahl Al-Sunnah wa al-Jamâah*, Kairo: Dar al-Hadits, 2004, juz 1, hal. 255.

⁵¹ Abu Hanifa al-Nu'man, *al-Fiqh al-Akbar*, Al-Imarat al-Arabiyyah: Maktabah al-Furqan, 1999, hal. 135.

apakah arasy-Nya itu di langit atau di bumi juga sama disisi Abu Hanifa, kemudian menetapkan dengan Hadis tentang Wanita yang dibebaskan dan dikatakan mukminah oleh Rasulullah karena mengatakan Allah diatas langit.

Ibn Abdil Barr menguraikan bahwa Malik Ibn Anas pernah ditanya tentang firman Allah, *al-Rahmân 'ala al-Arsy istawâ* dengan menekan tentang tatacara, Malik Ibn Anas menjawab bahwa *istiwa* Allah diketahui makna, namun hakikat tatacara tidak diketahui. Berta tentang hal ini adalah bidah, dan aku melihatmu sebagai orang yang buruk."⁵² kemudian al-Baihaqi juga meriwayatkan bahwa seseorang datang kepada Malik Ibn Anas lalu bertanya: "Wahai Abu Abdillah, bagaimana makna dari firman Allah *al-Rahmân 'ala al-Arsy istawâ* (Thaha/20:5)?" maka Malik menundukkan kepalanya hingga keringat membasahi dahinya. Kemudian Malik menjelaskan istawâ itu diketahui maknanya, tetapi bagaimana caranya tidak bisa diketahui oleh akal. Beriman kepadanya adalah wajib, sedangkan bertanya tentangnya adalah bidah. Aku melihatmu sebagai seorang ahli bidah. Lalu Malik Ibn Anas memerintahkan agar orang tersebut dikeluarkan. Malik Ibn Anas menafsirkan ayat ini dengan penafsiran yang menjadi timbangan pada seluruh nama dan sifat Allah. Pada ayat ini, *Istiwâ* bukanlah sesuatu yang tidak dikenal, Tata caranya tidak diketahui, dan beriman tentangnya adalah kewajiban, dan bertanya tentang rincian hal ini adalah bidah. Maka ini juga masuk kedalam sifat lainnya misalnya sifat wajah, maka dimasukkan dalam timbangan ini, Wajah bukanlah sesuatu yang tidak dikenal, Tata cara wajah bagi Allah tidak diketahui, dan beriman tentangnya adalah kewajiban, dan bertanya tentang rincian hal ini adalah bidah. Juga misalkan sifat Tangan bagi Allah, maka Tangan bukanlah sesuatu yang tidak dikenal, Tata caranya tidak diketahui, dan beriman tentangnya adalah kewajiban, dan bertanya tentang rincian hal ini adalah bidah. Bahkan dari riwayatnya, Malik Ibn Anas menyuruh untuk mengeluarkan orang yang bertanya tentang ini dan dianggap sebagai ahli bidah.⁵³

Ibnu Qudamah menguraikan bahwa al-Syafi'i pernah menjelaskan pendapat tentang sunah yang dianut dan dipegang oleh sahabat-sahabatnya, yaitu *Ahlu al-Hadîts* yang ditemuinya dan mengambil ilmu dari mereka seperti Sufyan, Malik, dan selain keduanya adalah mengakui syahadat bahwa tidak ada Tuhan selain Allah, dan bahwa Muhammad adalah Rasulullah. Serta keyakinan bahwa Allah berada di atas Arasy-Nya di langit-Nya, mendekat

⁵² Yusuf Ibn Abdullah Ibn Muhammad Ibn Abd al-Barr al-Numairi al-Qurthubi, *Al-Tamhîd lima fî al-Muwathâ Min al-Maâni wa al-Asânid*, Beirut: Dar al-Fikr, 2002, juz 4, hal. 52.

⁵³ Abu Bakr Ahmad Ibn al-Husein al-Baihaqi, *al-Asmâ wa al-Shifât*, Kairo: Dar al-Hadits, 2005, hal. 411.

kepada makhluk-Nya sesuai dengan kehendak-Nya dan bahwa Allah turun ke langit dunia sebagaimana yang Dia kehendaki." Lalu al-Syafi'i menyebutkan keyakinan-keyakinan lainnya. Sisi pendalilan dari riwayat ini adalah keterangan bahwa al-Syafi'i menetapkan bahwa Allah diatas arsy-Nya diatas langit-Nya.⁵⁴

Ibn Abdil Barr membawakan ayat tentang *istiwa* dan keberadaan Allah diatas Arasy-Nya menjelaskan bahwa dalil atas kebenaran apa yang dikatakan oleh Ahlul Haq dalam hal ini adalah firman Allah dalam Thaha/20: 5 yaitu *Al-Rahmân 'ala al-'Arasy istawâ'*, kemudian Al-Sajdah/32: 4, Fussilat/41: 11, Al-Isra/17: 42, Fathir/35: 10, Al-A'raf/7: 143, Al-Mulk/67: 16, Al-A'la/87: 1, Al-Baqarah/2: 255, Ar-Ra'd/13: 9, Ghafir/40: 15, An-Nahl/16: 50, Al-Sajdah/32: 5, Al-Ma'arij/70: 4, Ali 'Imran/3: 55, An-Nisa/4: 158, Fussilat/41: 38, Al-Anbiya'/21: 19, Al-Ma'arij/70: 2-3, Al-Mulk/67: 16, Al-Taubah/9: 2, Thaha/20: 71, dan Al-Ma'arij/70: 4. Setelah membawakan itu Ia berkata Dan semua ayat ini jelas dalam membantah perkataan Mu'tazilah. Adapun klaim mereka tentang majaz dalam *istiwa*, serta tafsiran mereka terhadap {استوى} dengan makna *Istaulâ* (menguasai), maka itu tidak memiliki makna yang sah, karena tidak sesuai dengan makna lahirnya dalam bahasa. Makna *Istîlâ'* dalam bahasa menunjukkan adanya pertarungan (*mujâlabah*), sedangkan Allah tidak ada yang menandingi atau mengalahkan-Nya. Dia adalah Yang Maha Esa, tempat bergantung segala sesuatu (*al-Shamad*). Sudah menjadi hakikat dalam bahasa bahwa suatu kata harus ditafsirkan berdasarkan makna hakikinya, kecuali jika ada kesepakatan umat bahwa yang dimaksud adalah majaz. Sebab, tidak mungkin kita mengikuti apa yang diturunkan kepada kita dari Tuhan kita kecuali dengan cara demikian. Firman Allah harus diarahkan kepada makna yang paling dikenal dan paling jelas kecuali jika ada dalil yang mengharuskan untuk menerimanya dengan cara lain. Seandainya setiap orang boleh mengklaim majaz sesuka hati, maka tidak akan ada kepastian dalam setiap ungkapan bahasa. Allah Mahasuci dari berbicara dengan sesuatu yang tidak bisa dipahami oleh bangsa Arab dalam kebiasaan mereka berkomunikasi, dengan makna yang benar dan dapat diterima oleh para pendengarnya.⁵⁵

Makna *istiwa* dalam bahasa Arab itu jelas dan diketahui, yaitu ketinggian ('uluw) dan berada di atas sesuatu, serta menetap dan bersemayam

⁵⁴ Muwaffiq al-Din Abdullah Ibn Ahmad Ibn Muhammad al-Syahir bi Ibn Qudamah al-Maqdisi, *Itsbat Shifat al-Uluw*, Al-Madinah al-Munawwarah: Maktabah al-Ulum wa al-Hikam, 1988, hal. 180.

⁵⁵ Yusuf Ibn Abdullah Ibn Muhammad Ibn Abd al-Barr al-Numairi al-Qurthubi, *Al-Tamhid lima fi al-Muwatha Min al-Maani wa al-Asanid*, Beirut: Dar al-Fikr, 2002, juz 4, hal. 46-48.

dengan kokoh di atasnya. Bahkan Ibn Abdil bar membahas riwayat yang disandarkan kepada Ibnu Abbas bahwa istawa bermakna *Istaulâ*, dengan memberikan argumentasi bahwa sebagian pendapat yang berdalil dengan sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Abdullah Ibn Daud al-Wasithi dari Ibrahim ibn Abdul Shamad, dari Abdul Wahhab Ibn Mujahid, dari ayahnya, dari Ibn 'Abbas mengenai firman Allah *al-Rahmân 'ala al-'Arasy istawâ*' (Thaha/20: 5) bahwa maknanya adalah menguasai seluruh makhluk-Nya, sehingga tidak ada tempat yang kosong dari-Nya, maka jawabannya adalah bahwa hadis ini munkar dari Ibn 'Abbas. Para perawinya pun tidak dikenal dan lemah. Abdullah Ibn Daud al-Wasithi dan Abdul Wahhab Ibn Mujahid adalah perawi yang lemah, sementara Ibrahim ibn 'Abdul Shamad adalah perawi yang tidak dikenal (majhul), tidak diketahui jati dirinya. Padahal mereka sendiri tidak mau menerima hadis ahad yang diriwayatkan oleh perawi-perawi yang adil. Maka bagaimana mungkin mereka membolehkan berhujah dengan hadis semacam ini yang sanadnya lemah dan perawinya tidak dikenal? Ini diantara pembahasan yang lengkap dalam bab ini, menunjukan pembahasan ini memang beredar luas diantara ulama kaum muslimin dari segala cabang keilmuannya, baik dari ahli tafsirnya, ahli hadisnya, hingga ahli bahasanya semua membahas tentang ini karena pembahasan ini salah satu pembahasan teologis yang asasi dan Ibnu Abdil Bar termasuk yang menegaskan tafsir makna *istiwâ* sesuai dengan hakikatnya, termasuk yang menolak tafsir *istaulâ* bahkan riwayat yang disandarkan kepada Ibnu Abbas bahwa *istawâ* bermakna *istaulâ* dibuktikan kelemahannya oleh Ibn Abdil Bar.

Muhammad Ibn Abi Zamanain al-Maliki berargumentasi di dalam kitabnya *Ushûl al-Sunnah* bahwa di antara keyakinan ahli sunah adalah bahwa Allah menciptakan Arasy dan mengkhususkannya dengan sifat ketinggian dan berada di atas seluruh makhluk yang Dia ciptakan. Kemudian Dia ber-*istiwâ* di atasnya sebagaimana yang Dia kehendaki, sebagaimana yang Dia kabarkan tentang diri-Nya dalam firman-Nya *al-Rahmân 'ala al-'Arasy istawâ*. Milik-Nya-lah apa yang ada di langit dan di bumi, serta apa yang ada di antara keduanya dan apa yang ada di bawah tanah. Kemudian Allah ber-*istiwâ* di atas 'Arasy. Dia mengetahui apa yang masuk ke dalam bumi dan apa yang keluar darinya, serta apa yang turun dari langit dan apa yang naik kepadanya. Sisi penafsiran adalah jelas, bahwa al-Maliki menetapkan penafsirannya sesuai yang tampak dari ayat.⁵⁶

⁵⁶ Abu Abdullah Muhamamd Ibn Abdullah Ibn Isa Ibn Muhammad al-Mary al-Ilbiri al-Maruf bi Ibn Abi Zamanain al-Maliki, *Ushûl al-Sunnah wa ma'ahu Riyadh al-Jannah bi Takhrij Ushûl al-Sunnah*, Al-Madinah al-Nabawiyah: Maktabah al-Ghuraba al-Atsariyyah, 1415, hal. 88.

Al-Muzani, Abu Ibrahim Ismail Ibn Yahya menuturkan di dalam kitabnya *al-Sunnah*⁵⁷ dengan mengawali pujian bagi Allah, yang paling berhak untuk disebut dan paling layak untuk disyukuri. Kepada-Nyalah pujian, Dialah Yang Maha Esa, tempat bergantung segala sesuatu, yang tidak memiliki istri maupun anak. Maha Suci Dia dari segala keserupaan, maka tidak ada yang menyerupai-Nya dan tidak ada yang setara dengan-Nya. Dia Maha Mendengar, Maha Melihat, Maha Mengetahui, dan Maha Teliti. Dia Mahakuat dan Maha Tinggi, bersemayam di atas 'Arsy-Nya dalam keagungan-Nya dengan Dzat-Nya, sementara Dia dekat dengan makhluk-Nya melalui ilmu-Nya. Ilmu-Nya meliputi segala sesuatu, dan ketetapan-Nya berlaku atas semua makhluk. Dialah Yang Maha Dermawan dan Maha Pengampun. Dia mengetahui pandangan mata yang khianat dan apa yang disembunyikan oleh dada. Sisi pendalilan dari keterangan ini yaitu penetapan terhadap Allah diatas arsy-Nya dan Ia juga dengan kepada hambaNya dengan ilmuNya. Sisi keterkaitan dengan pembahasan adalah penafsiran bersemayam di atas 'Arsy-Nya dalam keagungan-Nya dengan Dzat-Nya.

Ibn al-Qayyim menjelaskan⁵⁸ bahwa abul Qasim meriwayatkan dari Abul abbas Ibn Suraij yang menyatakan setelah meminta pertolongan Allah, haram bagi akal untuk menyerupakan Allah, bagi khayalan untuk membatasi-Nya, bagi dugaan untuk menetapkan sesuatu tentang-Nya, bagi hati untuk mendalaminya, bagi jiwa untuk memikirkannya, bagi pemikiran untuk meliputi-Nya, dan bagi akal sehat untuk menggambarkan-Nya, kecuali dengan apa yang telah Dia sifatkan untuk diri-Nya dalam kitab-Nya atau yang disampaikan melalui lisan Rasul-Nya, Muhammad.

Telah sah, tetap, dan jelas bagi seluruh pemeluk agama, Ahli Sunah wal Jama'ah, dari kalangan para ulama terdahulu, para sahabat, tabiin, serta imam-imam yang mendapat petunjuk hingga zaman kita ini, bahwa semua ayat yang berkaitan dengan Dzat dan sifat Allah, serta kabar yang shahih dari Rasulullah tentang Allah dan sifat-sifat-Nya yang telah dikoreksi oleh para ahli riwayat dan diterima oleh para kritikus hadis yang terpercaya. wajib bagi seorang Muslim yang beriman dan meyakini kebenaran untuk mengimaninya sebagaimana adanya, dan menyerahkan hakikatnya kepada Allah, sebagaimana perintah-Nya. Seperti dalam firman-Nya: *Tidaklah mereka menunggu, kecuali datangnya Allah dalam naungan awan.* (Al-Baqarah/2: 210) *"Dan datanglah Tuhanmu dan para malaikat berbaris-baris."* (Al-

⁵⁷ Ismail Ibn Yahya Ibn Ismail Abu Ibrahim al-Muzani, *Syarh al-Sunnah*, Al-Saudiyyah: Maktabah al-Ghuraba al-Atsariyyah, 1995, hal. 75.

⁵⁸ Muhammad Ib Abu Bakr Ibn Ayyub Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Ijtima' al-Juyûsy al-Islâmiyyah 'Ala Harb al-Mu'atthilah wa al-Jahmiyyah*, Makkah al-Mukarramah: Dar 'Alam al-Fawaid, 1438, hal. 252.

Fajr/89:22) *Ar-Rahman beristiwa di atas Arasy.*" (Thaha/20:5) *Dan bumi seluruhnya dalam genggamannya pada hari kiamat, dan langit tergulung dengan tangan kanan-Nya.* (Az-Zumar/39:67) Serta ayat-ayat lain yang menyebutkan sifat-sifat Allah, seperti: ketinggian, Dzat, dua tangan, pendengaran, penglihatan, perkataan, mata, melihat, kehendak, ridha, murka, cinta, kebencian, perhatian, kedekatan, kejauhan, kemurkaan, rasa malu, kedekatan sebagaimana *Qâba Qausayni au Adnâ* (sedekat dua busur panah atau lebih dekat), naiknya perkataan yang baik kepada-Nya, naiknya para malaikat dan *al-Ruh* kepada-Nya, serta turunnya Al-Qur'an dari-Nya.

Al-Khallal meriwayatkan dari Abdullah bin Ahmad Ibn Hambal menguraikan ketika bertanya kepada ayahnya, bahwa Tuhan itu berada diatas langit yang ketujuh diatas Arasy-Nya terpisah dari makhluk-Nya dengan kekuasaan-Nya dan ilmu-Nya disetiap tempat? Maka Ahmad Ibn Hambal menjawab dengan membenarkannya. Di atas Arasy-Nya dan tidak luput sesuatupun dari ilmu-Nya. Sisi pendalilan dari penafsiran ini jelas.⁵⁹

Ismail Ibn Muhammad al-Fadl al-Taimi al-Ashbahani menjelaskan dalam kitabnya al-Hujjah⁶⁰: tentang kelompok yang mengklaim bahwa makna firman-Nya: *al-Rahmân 'ala al-'Arasy istawâ* adalah kekuasaan-Nya, dan bahwa tidak ada kekhususan bagi-Nya terhadap Arasy lebih daripada tempat-tempat lain. Ini berarti meniadakan kekhususan dan kemuliaan Arasy. Ahli sunah berkata: Allah menciptakan langit dan bumi, dan Arasy-Nya berada di atas air, diciptakan sebelum penciptaan langit dan bumi. Kemudian Dia beristiwa di atas Arasy setelah menciptakan langit dan bumi, sebagaimana yang dinyatakan dalam nash. Maknanya bukanlah menyentuh, tetapi Dia beristiwa di atas Arasy-Nya tanpa *kaif* (tanpa mengetahui bagaimana caranya), sebagaimana Dia mengabarkan tentang diri-Nya sendiri dan mereka ini mengklaim bahwa tidak boleh menunjuk kepada Allah dengan kepala dan jari ke atas, karena hal itu akan menyebabkan pembatasan. Kaum Muslimin telah sepakat bahwa Allah adalah Yang Maha Tinggi lagi Maha Luhur, sebagaimana yang disebutkan dalam Al-Qur'an dalam firman-Nya: *Sabbihisma rabbika al-'Alâ*. (al-A'la/87:1) Mereka mengklaim bahwa maknanya adalah ketinggian dalam penguasaan, bukan ketinggian dalam dzat. Sedangkan menurut kaum Muslimin, Allah memiliki ketinggian dalam penguasaan, juga dalam segala aspek ketinggian lainnya. Sebab, ketinggian adalah sifat pujian, sehingga

⁵⁹ Ahmad Ibn Muhammad Harun Abu Bakr al-Khallal, *al-Sunnah*, Jeddah: Dar al-Awraq al-Tsaqafiyah, 2018, juz 2, hal 296.

⁶⁰ Ismail Ibn Muhammad Ibn al-Fadhl al-Taimi al-Ashbahani, *Al-Hujjah Fi Bayan al-Mahajjah fi Syarh al-Tauhid wa Madzhab Ahl al-Sunnah*, Al-Manshurah: Dar al-Faruq, 2012, juz 2, hal. 95-97.

tetaplah bahwa Allah memiliki ketinggian dalam dzat, ketinggian dalam sifat, serta ketinggian dalam kekuasaan dan penguasaan-Nya.

Dalam larangan mereka terhadap isyarat kepada Allah dari arah atas, terdapat penyelisihan mereka terhadap seluruh agama. Sebab, mayoritas kaum Muslimin dan seluruh umat beragama telah bersepakat untuk mengisyratkan kepada Allah dari arah atas dalam doa dan permohonan. Kesepakatan mereka secara keseluruhan dalam hal ini adalah hujjah dan tidak ada seorang pun yang membolehkan mengisyratkan kepada-Nya dari arah bawah, atau dari segala arah selain arah atas. seperti Mereka takut kepada Tuhan mereka yang berada di atas mereka dan juga Kepada-Nya naik perkataan yang baik, dan amal saleh di angkat. juga bahwa Malaikat dan ruh naik kepada-Nya. Dia juga mengabarkan tentang Fir'aun yang memerintahkan Haman untuk membuatkan sebuah bangunan yang tinggi, agar firaun dapat mencapai jalan-jalan, yaitu jalan-jalan ke langit, supaya bisa melihat Tuhan Musa, dan sesungguhnya firaun menganggapnya sebagai seorang pendusta.

Fir'aun memahami dari Musa bahwa dia menetapkan adanya Tuhan yang berada di atas langit, sehingga Firaun ingin mencapai-Nya dengan bangunannya, dan ia menuduh Musa berdusta dalam hal itu. Sementara kaum Jahmiyyah tidak mengetahui bahwa Allah berada di atas dengan keberadaan Dzāt-Nya. Maka mereka lebih lemah pemahamannya daripada Fir'aun. Telah shahih dari Nabi ketika bertanya kepada seorang budak wanita yang hendak dimerdekakan oleh tuannya: Di mana Allah? Budak itu menjawab: "Di langit.". Kemudian Nabi bertanya tentang siapa dirinya, budak itu menjawab Rasulullah. Maka Nabi memerintahkan untuk merdekakannya, karena sesungguhnya budak itu adalah seorang Mukminah. Pembahasan ini menunjukkan bahwa al-ashbahani memberikan sanggahan kepada Ibnu faruk dan Sebagian lagi tentang beberapa hal Dipembahasan sebelumnya Ia berkata membantah perkataan al-Mutazilah dan Sebagian al-Asyariyyah. Ia berkata Dan berkata kaum Mu'tazilah bahwa Allah dengan Dzāt-Nya berada di setiap tempat. berkata kaum Asy'ariyah bahwa Istiwa kembali kepada Arasy. Dikatakan: Seandainya seperti yang mereka katakan, niscaya qira'ahnya dengan *rafa'* pada kata Arasy, maka ketika qira'ahnya dengan *khafadh* yaitu Arasy dalam bentuk *majrūr*, itu menunjukkan bahwa ia kembali kepada Allah Ta'ala."

Sebagian mereka berkata bahwa *istiwa* bermakna *istaulâ*, menguasai. Seorang penyair berkata dengan ungkapan, Bisyr telah menguasai Irak tanpa pedang dan tanpa darah yang tertumpah. Padahal, *istaulâ* (menguasai) hanya disifati bagi orang yang awalnya tidak mampu terhadap sesuatu lalu kemudian mampu. Sedangkan Allah sejak dahulu Maha Kuasa atas segala sesuatu dan Maha Menguasainya. Tidakkah engkau melihat bahwa seseorang tidak

dikatakan telah menguasai Irak kecuali setelah sebelumnya ia tidak mampu menguasainya?

Ditanyakan kepada Dzun Nun al-Mishri tentang apa maksud Allah menciptakan Arasy? Yang kemudian dijawab agar hati para ‘*Ārif* tidak kebingungan. Juga diriwayatkan dari Ibn ‘Abbas dalam tafsir firman-Nya: *Tidak ada pembicaraan rahasia antara tiga orang melainkan Dia adalah yang keempat, dan tidak (pula) lima orang melainkan Dia adalah yang keenamnya.* (al-Mujadilah:57/7) Ia berkata: “Dia di atas ‘Arsy-Nya, sementara ilmu-Nya berada di setiap tempat”.

Al-Bukhari di dalam kitab sahihnya menafsirkan surah Hud/11:7 dan al-Taubah/9:129 dengan membawakan secara muallaq⁶¹ dari Abul Aliyyah bahwa ia berkata tentang firman Allah *istawâ* ke langit, Yakni, Dia naik. Tentang firman-Nya, lalu Allah menyempurnakannya, ia berkata: “Yakni, Dia menciptakannya.” Mujahid berkata tentang firman-Nya, *istawâ*. Yakni, Dia tinggi di atas Arasy.” Ibn Abbas berkata tentang firman-Nya *al-Majîd*. Yakni, Yang Maha Mulia. Tentang firman-Nya, *al-Wadûd*. “Yakni, Yang Maha Pengasih.” Dikatakan dalam penafsiran *Hamîd Majîd* seakan-akan ia merupakan bentuk *fa’il* dari *mâjîd* (yang mulia) dan *mahmûd* dari *hamîd* (yang terpuji). Kemudian membawakan 11 hadis untuk mendukung penafsirannya. Di antaranya yaitu, *Pertama*, Hadis dari Imran Ibn Husein yang di dalamnya terdapat sabda Rasulullah, bahwa Allah telah ada sebelum segala sesuatu, dan tidak ada sesuatu pun sebelum-Nya. ‘Arsy-Nya berada di atas air, kemudian Dia menciptakan langit dan bumi. *Kedua*, Hadis Abu Hurairah yang di dalamnya terdapat sabda Rasulullah, Dan Arasy-Nya berada di atas air." *Ketiga*, Hadis Anas Ibn Malik yang di dalamnya ada sabda Rasulullah tentang Zainab disaat bahwa Keluarga istri nabi yang lainnya yang menikahkan mereka, sedangkan Allah menikahkannya dari atas tujuh langit." *Keempat*, Hadis Anas Ibn Malik yang di dalamnya terdapat sabda Rasulullah bahwa Ayat hijab turun mengenai Zainab binti Jahsy, dan pada hari itu Nabi menyuguhkan roti dan daging untuknya. Zainab membanggakan diri di hadapan istri-istri Nabi ﷺ dan berkata: 'Sesungguhnya Allah menikahkannya di langit'. *Kelima*, Hadis Abu Hurairah, Rasulullah bersabda: "Sesungguhnya ketika Allah telah menetapkan penciptaan makhluk, Dia menulis di sisi-Nya, di atas Arasy-Nya: 'Sesungguhnya rahmat-Ku mendahului murka-Ku'." *Keenam*, Hadis Abu Hurairah, Rasulullah bersabda "Sesungguhnya di dalam surga terdapat seratus

⁶¹ Yaitu riwayat tanpa menyebutkan sanadnya, dan bentuk *muallaq* ini bermacam-macam didalam *shahih al-Bukhary*, ada yang disambungkan sanadnya di tempat lain di dalam sahihnya itu, ada juga yang disambungkan di kitab lain seperti *al-Khalq*, *al-Adab*, *al-Raf’u*, atau disambungkan Imam hadits lainnya riwayat *muallaq* ini dikumpulkan menjadi satu oleh al-Hafidz Ibnu Hajar al-Atsqalani di dalam kitab *al-Taghliq al-Ta’liq*.

tingkatan yang Allah siapkan bagi para mujahidin di jalan-Nya. Antara dua tingkatan jaraknya seperti antara langit dan bumi. Maka jika kalian meminta kepada Allah, mintalah firdaus, karena ia adalah surga yang paling tengah dan paling tinggi. Di atasnya terdapat Arasy Tuhan Yang Maha Pengasih, dan darinya mengalir sungai-sungai surga." Sisi penafsiran adalah karena ia adalah surga yang paling tengah dan paling tinggi. Di atasnya terdapat Arasy Tuhan Yang Maha Pengasih. *Ketujuh*, Hadis Abu Sa'id al-Khudri, Rasulullah bersabda Pada hari kiamat, mereka akan tersungkur pingsan. Lalu aku melihat Musa sedang memegang salah satu tiang dari tiang-tiang 'Arsy." Riwayat lain menyebutkan bahwa Rasulullah akan menjadi orang pertama yang dibangkitkan, dan ternyata Musa telah lebih dahulu memegang Arasy." Sisi penafsiran adalah keadaan Musa yang berpegangan pada Arasy-Nya Allah diatas langit. Kesemua ini menunjukkan penetapan dalam menafsirkan bahwa Allah berada di atas Arasy-Nya.⁶²

Abdullah Ibn Ahmad al-Maqdisi Muwaffaqudin Abu Muhammad dalam pembahasan ini bahkan memiliki sebuah kitab yang Bernama *Itsbat Shifat al-Uluw*, yang menetapkan penafsiran bahwa Allah ta'ala diatas arasy-Nya yang menunjukan penafsirannya tentang ketinggian Allah ta'ala. Kemudian, Muhammad Ibn Ishaq Ibn Khuzaimah Abu Bakr Di dalam kitab al-Tauhid menafsirkan⁶³ *Tuhan Yang Maha Pengasih bersemayam di atas 'Arasy*. (Thaha/20:5) Dan Allah berfirman *Sesungguhnya Rabb kalian adalah Allah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam hari, kemudian Dia bersemayam di atas Arasy*. (Al-A'raf/7:54) Dan Dia berfirman dalam surah Al-Sajdah: "*Allah-lah yang menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada di antara keduanya dalam enam hari, kemudian Dia bersemayam di atas 'Arasy*." (Al-Sajdah/32: 4) Dan Allah Ta'ala berfirman: "*Dan Dialah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam hari, dan adalah 'Arsy-Nya di atas air*." (Hud/11: 7) Maka Mereka beriman dengan berita dari Allah bahwa Ia bersemayam di atas Arasy-Nya. Mereka tidak mengubah kalam Allah dan tidak mengatakan sesuatu yang berbeda dari yang telah disampaikan kepada mereka. Sebagaimana yang dikatakan oleh kelompok Mu'aththilah Jahmiyyah yang menafikan sifat-sifat Allah, mereka berkata Sesungguhnya Dia menguasai 'Arsy-Nya, bukan bersemayam, sehingga mereka mengganti perkataan yang telah dikatakan kepada mereka, seperti perbuatan orang-orang Yahudi ketika diperintahkan untuk mengatakan "*Hitthah*" (ampunilah dosa kami), tetapi

⁶² Muhammad Ibn Ismail Ibn Mughirah, *Shahih al-Bukhari al-Jâmi al-Musnad al-Shahîh al-Mukhtashar min Umûr Rasulillah wa Sunanih wa Ayyâmih*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 2022, hal. 1700.

⁶³ Muhammad Ibn Ishaq Ibn Khuzaimah Abu Bakr, *Kitâb al-Tauhid wa Itsbât shifât al-Rabb Azza wa Jalla*, Kairo: Dar al-Hadits, 2002, hal. 88-89.

mereka malah berkata "*Hintah*" (gandum), menyelisihi perintah Allah. Demikian pula orang-orang Jahmiyyah. Sisi pendalilan dari riwayat ini menjelaskan bantahan pemikiran al-Jahmiyyah yang menafsirkan *istawâ* dengan *istaulâ*. Bahkan menyamakan dengan keadaan orang yahuid yang menambahkan huruf *nun* pada kata *hitthah*, sedangkan jahmiyyah menambahkan *wau* dalam *istawâ*.

Ibn Mandah Di dalam kitab al-Tauhid menafsirkan⁶⁴: Allah berfirman: "(Tuhan) Yang Maha Pengasih bersemayam di atas 'Arsy." Dan Dia berfirman: "Kemudian (Dia) Yang Maha Pengasih bersemayam di atas 'Arsy." Dan Dia berfirman: "Sesungguhnya Rabb kalian adalah Allah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam hari, kemudian Dia bersemayam di atas 'Arsy." Kemudian menafsirkan dengan hadis dari sahabat Imran Ibn Hushain bahwa Imran bin Hushain berkata: Aku mendatangi Rasulullah, lalu menambatkan untanya di pintu, kemudian masuk. Lalu datanglah sekelompok orang dari Bani Tamim menemui Nabi. Maka Nabi bersabda kepada mereka untuk menerima kabar gembira dan dijawab bahwa Rasulullah telah memberi kabar gembira, berilah sesuatu setelah itu datanglah sekelompok orang dari penduduk Yaman. Maka Nabi bersabda kepada mereka untuk menerima kabar gembira, karena saudara-saudara kalian dari Bani Tamim tidak mau menerimanya. Penduduk Yaman berkata bahwa mereka datang untuk belajar agama dan bertanya tentang permulaan perkara ini, bagaimana asal mulanya. Nabi bersabda menjawab mereka bahwa Allah telah ada dan tidak ada sesuatu pun selain-Nya dan 'Arsy-Nya berada di atas air. Sisi penafsirannya dari perkataan Ibn Mandah, jelas.

Al-Thabari menjelaskan⁶⁵ tentang tafsir beberapa penafsiran dari ayat ini. Kemudian menetapkan bahwa tafsir yang paling utama adalah, tinggi diatasnya dan meninggi lalu mengatur langit dengan kekuasaan-Nya serta menciptakannya menjadi tujuh langit. Al-Thabari (w: 310 H) menjelaskan juga beberapa pendapat yang berkaitan dengan masing-masing argumennya. Tetapi pada akhirnya menguatkan bahwa makna ayat, adalah tinggi dan meninggi. Ini juga yang ditetapkan ketika menafsirkan surah thaha/20:5. Demikian juga yang al-Thabari tetapkan ketika menafsirkan al-Furqan/25:59. Juga pada al-Hadid/57:4

⁶⁴ Muhammad Ibn Ishaq Ibn Muhammad Ibn Yahya Ibn Mandah, *Kitâb al-Tauhid Wa Marifah Asma Allah azza wa jalla Wa Shifatuh 'ala al-Ittifaq wa al-Tafarrud*, Beirut: Dar Ibn Hazm, 2008, hal. 225.

⁶⁵ Muhammad Ib Jarir al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân 'an Tawil Ây al-Qurân*, Kairo: Dar al-Hadits, 2010, juz 1, hal. 310-317.

Al-Maturidi menafsirkan⁶⁶ bahwa Dan firman-Nya: "Kemudian Dia beristiwa menuju langit." Menurutnya mengenai hal ini beberapa pendapat: Dikatakan bahwa *istiwa* menuju asap, sebagaimana firman-Nya: "*Dia beristiwa menuju langit, dan langit itu masih berupa asap.*" Dikatakan bahwa *istiwa* berarti sempurna, sebagaimana firman-Nya: "Dia telah mencapai kedewasaan dan istiswa (menjadi sempurna)." Dikatakan bahwa istiswa berarti menguasai (*istaulâ*). Prinsip dasar mengenai firman-Nya: "*Kemudian Dia beristiwa menuju langit*", "*Dia beristiwa di atas Arasy*", dan ayat-ayat lainnya seperti firman-Nya: "*Dan datanglah Tuhanmu*", serta firman-Nya: "*Tidaklah mereka menunggu kecuali Allah datang kepada mereka*", yang disalahpahami oleh kaum Musyabbihah sebagai ayat yang menetapkan sifat Allah sebagaimana sifat makhluk dengan kemiripan, sebenarnya memiliki beberapa kemungkinan makna.

Al-Maturidi menetapkan sifat Allah sebagaimana yang disebutkan dalam wahyu, tetapi mengetahui bahwa sifat tersebut tidak menyerupai makhluk lain yang disebutkan dalam ayat tersebut. Sebab, seseorang secara keseluruhan harus meyakini bahwa "Tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan-Nya", dan bahwa mustahil bagi-Nya memiliki keserupaan dalam sesuatu. Tidak mungkin sesuatu yang diciptakan memiliki kemiripan dengan-Nya, ataupun sesuatu yang bersifat *Qadim* memiliki aspek yang menyerupai Allah. Hal ini bertentangan dengan akal dan dalil *naqli*, sebab tidak mungkin Sang Pencipta disamakan dengan makhluk-Nya dalam sifat dan tindakan. Sebaliknya, Dia adalah Yang Maha Hidup, Maha Kuasa, Maha Mendengar, dan Maha Melihat, yang tidak memiliki keserupaan dengan makhluk mana pun. Jika prinsip ini sudah jelas, maka kemiripan pun otomatis tertolak, dan wajib menerima wahyu sebagaimana adanya, tanpa menyerupakan Allah dengan makhluk.

Ayat-ayat tersebut dapat mengandung makna yang menunjukkan bentuk penyampaian yang singkat namun cukup jelas, sebagaimana dalam firman-Nya: "*Dan datanglah Tuhanmu dan para malaikat.*" Maknanya adalah "*Allah mendatangkan para malaikat-Nya.*" Ini sebagaimana firman-Nya: "*Maka pergilah engkau dan Tuhanmu*", yang berarti "*Pergilah engkau dengan pertolongan Tuhanmu dan berperanglah.*" Sebab, sudah diketahui bahwa seseorang berperang dengan pertolongan Tuhannya, sehingga makna tersebut dipahami dari konteksnya. Demikian pula dengan ayat "*Tidaklah mereka menunggu kecuali Allah datang kepada mereka*", yang maknanya lebih jelas jika dikaitkan dengan kedatangan malaikat-Nya.

⁶⁶ Muhammad Ibn Muhammad Ibn Mahmud Abu Manshur al-Maturidi, *Tafsir al-Maturidi Ta'wilat Ahl al-Sunnah*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2005. juz 1, hal. 410-412.

Dukungan terhadap makna ini terlihat dalam ayat: "*Mereka tidak mendahului-Nya dalam perkataan, dan mereka melaksanakan perintah-Nya.*" Ini juga ditegaskan dalam firman-Nya: "*Tidaklah mereka menunggu kecuali Allah datang kepada mereka*" dan dalam firman-Nya "*Pada hari mereka melihat malaikat, tidak ada kabar gembira bagi mereka*", serta "*Kami tidak menurunkan para malaikat kecuali dengan kebenaran, dan mereka tidak akan diberi penangguhan.*" Semua ini menunjukkan betapa besar urusan dan kedudukan malaikat dalam peristiwa tersebut.

Demikian pula firman-Nya "*al-Rahmân beristiwa di atas 'Arsy.*" Ayat ini memiliki dua kemungkinan makna: *Pertama*, Bahwa Arasy berarti kerajaan (*al-Mulk*), dan *Istiwa'* berarti kesempurnaan kekuasaan yang tidak memiliki kekurangan, atau maknanya adalah penguasaan mutlak yang tidak memberi ruang bagi siapa pun selain-Nya untuk memiliki kuasa dan pengaturan dalam kerajaan-Nya. *Kedua*, Bahwa Arasy adalah makhluk tertinggi dan paling agung, sebagaimana yang dapat dipahami oleh akal manusia, sehingga Allah disifati dengan ketinggian-Nya yang mutlak, bukan dalam pengertian tempat, sebab Dia sudah ada sebelum adanya tempat. Allah berada di atas segala sesuatu dengan keperkasaan, kekuasaan, dan keagungan-Nya, tanpa bergantung pada tempat.

Prinsip dasarnya adalah tidak menyerupakan perbuatan Allah dengan perbuatan makhluk, dan tidak menyifati-Nya sebagaimana makhluk disifati, sebab Allah telah berfirman: "*Tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan-Nya.*" Sisi penafsiran al-Maturidi adalah menerima ayat-ayat nama dan sifat tidak boleh diserupakan dengan makhluknya, karena baginya mustahil ada keserupaan antara pencipta dan yang dicipta.

Al-Qurthubi memberikan kaidah sebelum masuk kedalam pembahasan ini, bahwa dalam berbicara tentang ayat ini kaidahnya adalah larangan menetapkan pergerakan dan perpindahan.⁶⁷ Dari sini bisa diketahui bahwa al-Qurthubi menolak pemahaman tasybih yang dibawa kelompok musyabihah dengan penyerupaan mereka terhadap Allah kepada makhluk. Al-Qurthubi ketika menafsirkan surah al-Baqarah/2:29 menjelaskan bahwa para ulama terbagi menjadi tiga kelompok. *Pertama*, membacanya (menetapkan) ayat ini dan mengimannya dan tidak rincinya lebih jauh. ini adalah pendapat kebanyakan para imam. Kemudian membawakan riwayat dari Malik bin Anas. *Kedua*, membacanya (menetapkan) dan rincinya sebagaimana yang dikandung zahir Bahasa, ini perkataan musyabbihah. *Ketiga*, membacanya dan mentakwilnya dan memalingkan maknanya dari zahirnya. Kemudian mengisyaratkan pembahasa pada surah al-A'raf/7: 54.

⁶⁷ Muhammad Ibn Ahmad al-Qurthubi, *al-Jami li ahkâm al-Qurân*, Kairo: Dar al-Hadits, 2010, juz 1, hal. 242-243.

Penolakan al-Qurthubi terhadap pemahaman tasybīh serta penekanannya pada larangan menetapkan arah, gerak, dan tempat bagi Allah ta'ala bukan hanya disampaikan sebagai kaidah umum dalam memahami ayat-ayat sifat, tetapi juga dijabarkan secara lebih mendalam dalam konteks tafsir terhadap ayat-ayat tertentu yang sering menjadi objek perdebatan. Hal ini terlihat jelas ketika ia menafsirkan ayat yang dimaksud,⁶⁸ bahwa dalam mentafsirkan makna *Istawâ ala al-Arsy*, perkataan para ulama sampai ada 14 pendapat dan al-Qurthubi sendiri mengkhususkan pembahasan tentang ini dalam bukunya yang diberi judul, *al-Asna fi Syarh asma allah al-Husna wa shifatuh al-ula*. Kemudian memberikan catatan bahwa kebanyakan dari kalangan mutaqqaddimin dan mutaakhirin mewajibkan untuk menyucikan Allah dari menetapkan bagi-Nya, Arah dan keberadaan dalam suatu tempat, maka konsekuensinya secara otomatis disisi umumnya mutaqqadimin dan pembesar mutaakhirin adalah menyucikan Allah dari menetapkan arah bagi-Nya. Kemudian menjelaskan bahwa kaum salaf yang pertama tidak meniadakan arah bagi-Nya juga tidak berbicara dengannya bahkan mereka berbicara dan mencukupkan dengan menetapkan bagi Allah sebagaimana yang ditetapkan didalam kitab-Nya dan sebagaimana yang dikabarkan oleh para utusan-Nya, dan tidak ada satupun dari para pendahulu yang shalih bahwa Allah istiwâ diatas Arasy-Nya secara hakiki dan Ia mengkhususkan dengan Arasy karena Arasy adalah makhluk-Nya yang terbesar lagi paling agung dan hanyalah yang tidak diketahui adalah tatacara istiwâ Allah ta'ala karena tidak diketahui bagaimana hakikatnya. Kemudian membawakan riwayat dari malik bin anas dan juga menyandarkannya kepada ummu salamah dan ini adalah kadar yang cukup dan siapa yang menginginkan tambahan makai a hendaknya ia berhenti pada apa yang dijelaskan ulama pada kitab-kitab mereka.

Ibnu Katsir ketika menafsirkan⁶⁹ surah al-A'raf/7:54 bahwa dalam jalan yang ditempuh dalam hal ini adalah madzhab para *al-Salaf al-Shâlih* seperti, Malik, al-Auza'i, al-Tsauri, al-Laits bin Sa'ad dan al-Syafi'i, Ahmad bin Hanbal, Ishaq Ibn Rahuwaih, dan selain mereka dari para imam kaum muslimin yang terdahulu atau yang belakangan yaitu menyikapinya sebagaimana datang tanpa takyif, tanpa tasybih, tanpa ta'thil, dan menolak zahir yang segera datang dalam bayangan-bayangan yang menyerupakan Allah dengan makhluk, karena tidak ada yang serupa dengan Allah ta'ala bahkan, Perkaranya sebagaimana yang telah dikatakan oleh para imam diantara mereka Nuaim Ibn Hammad al-Khaza'i Gurunya al-Bukhari Dimana ia berkata bahwa

⁶⁸ Muhammad Ibn Ahmad al-Qurthubi, *al-Jâmi li ahkam al-Qurân*, Kairo: Dar al-Hadits, 2010, juz 4, hal. 192.

⁶⁹ Ismail Ibn Katsir 'Imad ad-Dien Abu al-Fida al-Dimasyqi, *Tafsir al-Qurân al-Adzîm*, Kairo: Dar al-Taufiqiyyah, 2009, juz 2, hal. 252.

Ibnu Katsir menegaskan lagi penafsiran yang dikuatkan ketika membahas surah Thaha/20:5. Bahwa penafsiran yang paling selamat adalah jalannya para salaf Dimana mereka memperlakukan apa yang datang dalam hal ini dari Al-Qur'an dan sunah tanpa *Takyîf*, tanpa *Tahrîf*, tanpa *Tasybîh*, juga tanpa *Ta'îl* dan juga tanpa *Tamtsîl*.⁷⁰

Al-Baghawi menafsirkan surah al-Baqarah/2: 29 dengan membawakan penafsiran Ibn Abbas dan juga kebanyakan para ahli tafsir dari kalangan terdahulu yaitu: meninggi ke langit. Ibn kaisan dan al-Farra menguraikan bahwa sejumlah dari kalangan ahli bahasa Arab maknanya adalah menghadap penciptaan langit. Seperti dikatakan bahwa berkehendak karena Allah menciptakan Bumi terlebih dahulu kemudian bertujuan menciptakan langit.⁷² Adapun ketika menafsirkan surah al-A'raf/7: 54 Al-

⁷¹ Ismail Ibn Katsir ‘Imad ad-Dien Abu al-Fida al-Dimasyqi, *Tafsîr al-Qurân al-Adzîm*, Kairo: Dar al-Taufiqiyyah, 2009, juz 2, hal. 252.

⁷² Al-Husein Ibn Mas'ud Abu Muhammad al-Baghawi, *Ma'âlim al-Tanzil*, Kairo: Dar al-Hadits, 2022, juz 1, hal. 38.

Baghawi menjelaskan⁷³ bahwa al-Kalbi dan muqatil menafsirkan dengan *istaqarra* yang artinya menetap dan Abu Ubaidah menguraikan yaitu *صَعَدَ* sha'ada⁷⁴ meninggi, dan Mutazilah telah mentakwil *al-Istiwa* dengan *al-istilâ* yaitu menguasai. Adapun Ahli Sunah maka mereka menafsirkan bahwa *al-Istiwa* di atas Arasy adalah sifat Allah tanpa memikirkan bagaimana caranya, wajib bagi seseorang untuk mengimaninya dan menyerahkan ilmu di dalamnya kepada Allah. Kemudian al-Baghawi membawakan riwayat dari malik bin Anas, setelahnya itu Al-Baghawi menjelaskan bahwa diriwayatkan dari Sufyan al-Tsauri, al-Auzai'i, al-Laits Ibn Sa'ad, Sufyan Ibn Uyainah, Abdullah Ibn al-Mubarak dan selain mereka dari ulama sunah di dalam menafsirkan ayat-ayat ini yang datang dalam sifat-sifat yang menyerupakan dengan memperlakukannya sebagaimana datang tanpa mempertanyakan 'bagaimana?'

Al-Jilani⁷⁵ mengatakan⁷⁶ bahwa dan keharusan memutlakan sifat al-Istiwa dengan tanpa takwil dan bahwa ia beristiwa secara dzat di atas al-Arsy tidak dengan makna duduk juga tidak dengan makna bersentuhan dengan al-Arsy sebagaimana yang dikatakan aliran *al-Mujassimah* dan *al-Karamiyyah* dan juga tidak dengan makna *al-Uluw* dan *al-Rafa* sebagaimana yang dikatakan aliran *al-Asyariyyah* juga tidak dengan makna *al-Istila* dan *al-Ghalabah* sebagaimana yang dikatakan aliran al-mutazilah. Karena Syariat tidak menetapkannya dan juga tidak dinukil dari satupun dari kalangan sahabat dan at-tabiin dari kalangan al-salaf al-shalih dari kalangan ahli hadis bahwa yang dinukil dari mereka adalah membawanya kepada kemutlakan. Maka hal ini menunjukkan salah satu keterangan dari al-Jilani bahwa ia menetapkan tentang sifat Allah ta'ala yang beristiwa di atas Arasy-Nya.

Ibn al-Jauzi menjelaskan⁷⁷ surah al-A'raf/7:54 dengan membantah mereka yang menafsirkan *تَمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ* *Tsumma Istawâ ala al-Arsy*

⁷³ Al-Husein Ibn Mas'ud Abu Muhammad al-Baghawi, *Ma'âlim al-Tanzil*, Kairo: Dar al-Hadits, 2022, juz 1, hal. 533.

⁷⁴ Dengan memfathahkan *Ain*. Tetapi yang tepat adalah dengan mengkasraahkan *ain*. Sebagaimana yang dijelaskan Ibn Mandzur dalam *Lisân al-Arab*, Beirut: Dar Ihya at-Turats, 2010, juz 5, hal. 242.

⁷⁵ Terkadang dibaca al-Jaelani tapi yang benar yang penulis tetapkan yaitu dengan mengkasraahkan Jim, sebagaimana yang ditetapkan al-Suyuthi karena ia adalah nasab kepada *Jilân*, seorang kakek, serta kayu keras dari jenis kayu '*Unnâb* (bidara). Lihat *Lubbu al-Lubâb fî Tahrîri al-Ansâb* oleh al-Suyuthi juz 1, no. 1096. hal. 230.

⁷⁶ Abdul Qadir Ibn Abi Shalih al-Jilani, *Al-Gunyah li Thalibi Thariq al-Haq Azza wa Jalla Fi al-Akhlaq wa al-Tashawuf wa al-Adab al-Islamiyyah*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2018, hal. 124.

⁷⁷ Abdul Rahman Ibn 'Ali Ibn al-Jauzi, *Zâd al-Masîr fî 'Ilm al-Tafsîr*, Kairo: Dar al-Hadits, 2023, juz 1, hal. 530.

dengan استولى *Istaulâ*. menguraikan bahwa hal ini munkar dan diinkari oleh ahli bahasa arab dan membawakan perkataan Ibnul Arabi bahwa Bangsa arab tidak menganal *istawâ* dengan makna *istaulâ* dan siapa yang berkata demikian maka sungguh ia telah melampaui batas. Orang arab berkata bahwa dikatakan *istaulâ* fulan terhadap sesuatu, jika ia jauh darinya dan tidak memiliki kendali terhadap sesuatu itu. Kemudian ia berhasil menguasainya dan Allah terus menerus menguasai segala sesuatu dan dua bait yang digunaka sebagai hujjah tafsir *istawâ* dengan *istaulâ* tidak dikenal sumber penuturnya. Demikian yang dikatakan Ibn Faris Seorang ahli bahasa dan kalaupun sah penisbatan kepada penuturnya maka tidak bisa dijadikan hujjah dengan sebab yang telah dijelaskan tentang makna *istilâ* yaitu seseorang yang tidak menguasai. Kita berlindung kepada Allah dari sikap *ta'thil al-Mulhid* dan *tasybîh al-Mujassimah*.

Fakhrudin al-Razi Di dalam tafsirnya⁷⁸ membawakan 6 masalah yang terkait dengan ayat ini, tetapi yang berkaitan dengan pembahasan penulis adalah perkataan pada masalah pertama, yaitu tentang Makna dari kata "استوى" dalam bahasa Arab. Menurut Fakhrudin al-Razi Kata ini dapat diartikan sebagai "berdiri tegak," dengan lawannya adalah "terlentang" atau "miring." Karena sifat-sifat ini berhubungan dengan benda fisik, maka Allah harus dibersihkan dari sifat-sifat semacam itu. Selain itu, ayat yang menyebutkan "ثُمَّ استوى" menunjukkan adanya unsur keterlambatan waktu. Jika yang dimaksud adalah ketinggian atau pengangkatan di suatu tempat, hal itu seharusnya terjadi sejak awal, bukan setelah penciptaan bumi. Oleh karena itu, kalimat "ثُمَّ استوى" menunjukkan adanya jarak waktu. Dalam konteks ini, penafsiran yang tepat adalah bahwa "استوى" berarti "berdiri tegak" atau "menyatu," seperti dalam ungkapan "استوى العود" (pohon itu berdiri tegak). Kalimat "ثُمَّ استوى إلى السماء" menunjukkan bahwa Allah menciptakan langit setelah bumi tercipta, tanpa ada jeda waktu antara keduanya dan tanpa tujuan lain setelah penciptaan bumi.

Di tempat lain berkata tentang Ayat: "الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى" maka menurut Fakhrudin al-Razi dalam ayat ini terdapat beberapa masalah, diantaranya adalah tentang masalah Kedua yaitu berkaitan dengan Mereka

⁷⁸ Muhammad Ibn Umar Ibn al-Hasan Ibn al-Husein al-Taimi al-Razi al-Mulaqqab Bi Fakhr al-Din al-Razi Khatib al-Ray, *At-Tafsîr al-Ghaib Mafatih al-Ghaib*, Beirut: Dar Ihya al-Turats al-Arabi, 2012, juz 2, hal. 380.

yang menyerupakan, telah mengaitkan hal ini dengan ayat ini, mengklaim bahwa Tuhan mereka duduk di atas Arasy, dan ini, Menurut Fakhruddin al-Razi adalah klaim yang batil secara akal dan nash dari beberapa sisi. Fakhruddin al-Razi berargumen: *Pertama*, Salah satunya adalah bahwa Allah dahulu tidak ada 'Arsy dan tidak ada tempat, dan ketika Dia menciptakan makhluk-Nya, Dia tidak membutuhkan tempat, bahkan Dia Maha Kaya dari hal tersebut. Dia tetap dalam sifat yang telah ada sejak dahulu, kecuali jika ada yang mengklaim bahwa Dia selalu ada bersama Arasy. *Kedua*, jika yang duduk di atas Arasy, maka bagian yang ada di sisi kanan Arasy haruslah berbeda dengan yang ada di sisi kiri Arasy, sehingga yang duduk tersebut menjadi sesuatu yang terbentuk dan tersusun. Semua yang demikian memerlukan pencipta dan penyusun, yang mana hal ini adalah mustahil. *Ketiga*, yang duduk di atas Arasy, baik dia dapat berpindah atau bergerak, atau tidak, jika yang pertama, maka dia menjadi tempat bagi pergerakan dan ketenangan, dan dia menjadi makhluk yang pasti. Jika yang kedua, maka dia seperti yang terikat, bahkan lebih buruk dari itu, karena makhluk yang terikat masih dapat bergerak, sedangkan Tuhan mereka tidak dapat bergerak. *Keempat*, Tuhan mereka, apakah Dia berada di segala tempat atau hanya di tempat tertentu, jika Dia berada di segala tempat, maka wajib bagi mereka untuk mengakui bahwa Dia berada di tempat-tempat yang kotor dan najis, dan ini tidak dapat diterima oleh akal. Jika Dia berada di tempat tertentu, maka Dia memerlukan penetapan tempat, yang berarti Dia membutuhkan sesuatu, dan ini mustahil bagi Allah. *Kelima*, firman-Nya: "لَيْسَ

كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" (Tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan-Nya) mencakup penafian kesetaraan dalam segala hal, dengan bukti yang sahih bahwa jika ada pengecualian, maka itu akan mencakup seluruh hal tersebut. Jika Tuhan duduk, maka akan ada yang menyerupai-Nya dalam hal duduk, yang akan membatalkan makna ayat tersebut. *Keenam*, firman-Nya, وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ

يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ Dan hari itu, ada delapan yang memikul Arasy Tuhanmu jika mereka yang memikul Arasy adalah malaikat, maka ini menuntut bahwa malaikat memikul Tuhan mereka, yang tentu saja tidak dapat diterima akal, karena makhluk yang memelihara makhluk lainnya, sedangkan makhluk tidak dapat memelihara Penciptanya. *Ketujuh*, jika dibolehkan bagi Tuhan untuk berada di suatu tempat, maka bagaimana kita bisa tahu bahwa matahari dan bulan bukan Tuhan, padahal keduanya digerakkan dan tidak stabil, dan segala sesuatu yang demikian adalah makhluk dan tidak bisa menjadi Tuhan. Jika kalian menolak jalan ini, maka pintu untuk meragukan ketuhanan matahari dan bulan tertutup. *Kedelapan*, dunia ini berbentuk bulat, sehingga arah yang dianggap "di atas" bagi kita adalah "di bawah" bagi penghuni sisi bumi yang lain. Jika Tuhan

terikat dengan satu arah, maka arah itu, meskipun bagi sebagian orang di atas, bagi sebagian lainnya akan berada di bawah. Ini tidak dapat diterima oleh akal, karena tidak pantas menyatakan Tuhan berada di bawah segala sesuatu.

Kesembilan, umat ini sepakat bahwa firman-Nya, قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ *Katakanlah:*

Dia adalah Allah, Yang Maha Esa adalah ayat yang jelas dan tidak mengandung kesamaran. Jika Tuhan terikat dengan tempat, maka akan ada sisi kanan dan kiri-Nya, yang berarti Dia terbagi dan tidaklah Maha Esa.

Kesepuluh, Ibrahim 'alaihissalam berkata: "لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ" *Aku tidak suka pada yang terbenam*, jika Tuhan adalah tubuh, maka Dia pasti akan terbenam dan hilang selamanya, yang bertentangan dengan pernyataan ini.

Dengan dalil-dalil ini, dapat disimpulkan bahwa konsep Tuhan yang terikat pada tempat atau arah adalah mustahil dan ada dua pendapat terkait hal ini. Pertama adalah bahwa tidak akan merinci penafsiran, tetapi yakin bahwa Allah jauh dari tempat dan arah, dan meninggalkan penafsiran ayat tersebut. Namun, menurut Fakhruddin al-Razi pendapat ini lemah karena ada dua alasan. *Pertama*, jika kita memutuskan bahwa Allah itu jauh dari tempat dan arah, maka ini berarti bahwa makna *istiwâ* tidak dapat dimaknai sebagai duduk, dan ini adalah penafsiran yang benar. Namun jika kita ragu-ragu tentang hal ini, maka kita belum memahami Allah dengan benar. *Kedua*, ini menunjukkan bahwa kita harus beralih kepada penafsiran, karena penafsiran akal sudah membuktikan bahwa *istiwâ* tidak mungkin dimaknai sebagai tempat berdiri. Ada dua pilihan, kita menerima kedua dalil ini atau kita mengutamakan satu di antaranya, yaitu penafsiran akal atau nash.

Selain melemahkan pendapat yang mengatakan bahwa Allah berada diatas Arasy-Nya. Fakhruddin al-Razi menguatkan dan membela tafsir *istawâ* dengan *istaulâ* karena menurut Fakhruddin al-Razi, penguasaan (*istilâ*) berlaku terhadap semua makhluk, sehingga tidak ada manfaatnya jika mengkhususkan takhta dengan penyebutan. Jawabannya adalah: jika kita menafsirkan *istilâ* dengan kekuasaan, maka semua keberatan ini akan hilang sama sekali. Kata pemilik *al-Kassyâf*, ketika penguasaan di atas takhta, yaitu takhta kerajaan, tidak tercapai kecuali dengan kerajaan, maka mereka menjadikannya sebagai sindiran terhadap kerajaan. Mereka berkata, 'Si Fulan berkuasa atas negeri tersebut,' yang berarti dia memerintah, meskipun dia tidak duduk di atas takhta sama sekali. Ini adalah ungkapan tentang tercapainya kekuasaan, karena ini lebih jelas dan lebih kuat dalam menunjukkannya dibandingkan jika dikatakan 'Si Fulan telah berkuasa,' seperti ucapanmu: 'Tangan Si Fulan terbuka,' dan 'Tangan Si Fulan terikat,' yang berarti dia dermawan dan kikir. Tidak ada perbedaan antara kedua ungkapan tersebut kecuali dalam apa yang telah saya katakan, bahkan orang yang tidak pernah membuka tangannya untuk memberi

atau tidak memiliki tangan sama sekali, bisa dikatakan 'Tangan Si Fulan terbuka' karena tidak ada perbedaan bagi mereka antara ini dan ucapan 'dia dermawan.' Dan dari sini adalah perkataan-Nya: 'Dan orang-orang Yahudi berkata: Tangan Allah terikat mereka terikat pada tangan-Nya (Al-Maidah/5: 64), 'yang berarti Dia kikir, padahal kedua tanga-nNya terbuka (Al-Ma'idah/5: 64), yang berarti Dia dermawan tanpa membayangkan adanya tangan atau kekangan atau perluasan. Penafsiran ini dengan nikmat dan penafsiran yang berlebihan dari penamaan ini adalah akibat sempitnya pemahaman. Kemudian Fakhrudin al-Razi mengatakan, jika pintu ini dibuka, penafsiran-penafsiran batiniyah akan terbuka juga, karena mereka juga mengatakan bahwa yang dimaksud dengan firman-Nya, 'Tanggalkan kedua sandalmu' (Taha/20: 12) adalah berfokus sepenuhnya dalam melayani Allah tanpa membayangkan adanya tindakan dan firman-Nya, 'Wahai api, jadilah dingin dan selamatlah bagi Ibrahim' (Ibrahim/14: 69), yang dimaksudkan adalah pembebasan Ibrahim dari tangan orang zalim itu tanpa adanya api atau ucapan apapun sama sekali. Begitu pula dengan setiap ucapan yang datang dalam Kitab Allah. Bahkan, hukum yang berlaku adalah bahwa setiap kata yang ada dalam Al-Qur'an harus dipahami menurut makna harfiahnya, kecuali jika ada dalil akal yang pasti yang mengharuskan penyimpangan darinya dan betapa baiknya jika orang yang tidak mengetahui sesuatu tidak terlibat di dalamnya. Inilah keseluruhan pembahasan tentang ayat ini, dan siapa yang ingin memperdalam dalam ayat-ayat dan hadis-hadis yang memiliki kemiripan, maka hendaklah dia merujuk pada kitab *Tadlis al-Taqdis* dan semoga Allah memberi taufik."

Al-Nasafi menafsirkan⁷⁹ "Kemudian *Istawâ* menuju langit" – *istiwâ* berarti lurus dan tegak. Dikatakan *istawâ al-‘ûd* (kayu itu *istawâ*) berarti ia berdiri tegak dan lurus. Kemudian dikatakan "*istawâ* menuju sesuatu" seperti anak panah yang dilepaskan, yaitu ia menuju dengan maksud yang lurus tanpa menyimpang ke arah lain. Dari sini, firman Allah: "*Kemudian istawâ menuju langit*" berarti Dia menghadapkan dan berkehendak menciptakan langit setelah menciptakan apa yang ada di bumi, tanpa bermaksud menciptakan sesuatu yang lain di antara keduanya. Yang dimaksud dengan langit adalah arah atas, seakan-akan dikatakan: "Kemudian Dia *istawâ* menuju ke atas." juga menjelaskan Makna *istawlâ* adalah menguasai dengan kekuatan dan dominasi kekuasaan dan lebih lengkapnya menguraikan *al-Rahmân ‘ala al‘Arasy istawâ*, Maka *istiwâ* bisa bermakna duduk dan bisa juga bermakna kekuasaan serta penguasaan (*istilâ*). Namun, makna pertama (duduk) tidak boleh disandarkan kepada Allah, berdasarkan dalil yang muhkam, yaitu firman-Nya: *Laisa kamitslihi syai’un* ("Tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan-Nya"). al-

⁷⁹ Abu al-Barakaat Abdullah Ibn Ahmad Ibn Mahmud Hafidz al-Din al-Nasafi, *Madârik al-Tanzîl wa Haqâiq al-Tawîl*, Beirut: Dar al-Kalim al-Thayyib, 1998, juz 1, hal. 76.

Nasafi menjadikan ayat *al-Rahmân ‘ala al-Arsy istawâ* sebagai ayat *mutasyâbihât* dan menolak penyerupaan terhadap makhluk

Al-Khazin menafsirkan⁸⁰ Firman Allah *Tsumma istawâ ‘ala al-‘Arsy*. Dalam bahasa, Arasy berarti singgasana. Ada juga yang mengatakan bahwa Arasy adalah sesuatu yang tinggi dan menaungi. Tempat duduk penguasa disebut Arasy karena ketinggiannya. Dalam penggunaan kiasan dan majaz, Arasy bisa bermakna kemuliaan, kekuasaan, dan kerajaan. Dikatakan, “Fulan runtuh Arasy-n-Nya,” yang berarti kehormatan, kekuasaan, dan kerajaannya telah lenyap. Al-Raghib dalam kitab *Mufradât Al-Qurân* menyatakan bahwa Arasy Allah adalah sesuatu yang hakikatnya tidak diketahui oleh manusia kecuali sekadar namanya. Ia bukan seperti yang dibayangkan oleh orang awam, sebab jika demikian, berarti ia akan menjadi sesuatu yang menanggung-Nya, sedangkan Allah Mahasuci dari hal itu. Arasy juga bukan seperti yang dikatakan sebagian orang bahwa ia adalah falak tertinggi, dan kursi adalah falak tempat bintang-bintang. Adapun *istawâ* dalam makna *Istqarra* (menetap), hal ini diriwayatkan oleh al-Baihaqi dalam kitabnya *al-Asmâ wa al-Shifât* melalui banyak riwayat dari sejumlah ulama salaf, tetapi ia melemahkan semuanya. Ia juga mengatakan bahwa para ulama terdahulu dari kalangan mazhab kami tidak menafsirkan *istiwâ* dan tidak membicarakannya, sebagaimana sikap mereka dalam hal-hal semisalnya. Al-Baihaqi juga meriwayatkan dengan sanadnya dari ‘Abdullah bin Wahb, bahwa ia berkata bahwa mereka berada di majelis Malik bin Anas, lalu datang seorang lelaki dan bertanya: "Wahai Abu ‘Abdillâh, *al-Rahmân ‘ala al-‘Arsy istawâ*, bagaimana *istiwâ*-Nya?" Malik pun menundukkan kepalanya, tubuhnya mulai berkeringat, lalu ia mengangkat kepalanya dan berkata: " *al-Rahmân ‘ala al-‘Arsy istawâ*, sebagaimana Dia sifatkan diri-Nya."

al-Baidhawi menafsirkan dengan *istawâ amruhu* atau *istaulâ* dan kemudian mengatakan bahwa ada Sebagian sahabat kami yang menafsirkan bahwa *al-Istiwâ* diatas Arasy adalah sifat bagi Allah tanpa dipertanyakan tatacaranya. Sehingga maknanya adalah Allah ber-*Istiwâ* di atas Arasy dengan cara yang dimaksud dengan menyucikan dari menetap dan bertempat.⁸¹

al-Syaukani menafsirkan⁸² *istawâ ala* dalam surah al-A’raf/7:54 bahwa para ulama telah berselisih dalam tafsir ayat ini menjadi empat belas pendapat dan yang paling benarnya dan yang lebih utama disebut dengan

⁸⁰ Alauddin Ali Ibn Muhammad Ibn Ibrahim Ibn Umar al-Syaikhi Abu al-Hasan al-Maruf bi al-Khazin, *Lubâb al-Ta’wîl fî Ma’ani al-Tanzîl*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1415, juz 2, hal. 207.

⁸¹ Abdullah Ibn Umar Ibn Muhammad al-Syirazi al-Baidhawi, *Anwâr al-Tanzîl wa Asrar al-Ta’wîl*, Kairo: Dar al-Hadits, 2022, hal. 352.

⁸² Muhammad Ibn Ali Ibn Muhammad al-Syaukani, *Fath al-Qadîr al-Jâmi Baina Fann al-Riwayah wa al-Dirayah min ‘Ilm al-Ta’fîr*, Kairo: Dar al-Hadits, 2007, juz 2, hal. 269.

kebenaran adalah madzhab *al-salaf al-shâlih* bahwa Allah *istiwâ* tanpa (ditanyakan) tentang tatacaranya, bahkan hal itu dengan cara yang sesuai dengan Allah serta menyucikan dari apa yang tidak pantas bagiNya. Kemudian ditempat lain al-Syaukani menguatkan⁸³ pendapatnya itu dengan membawakan riwayat dari Ummu Salamah yaitu tata cara *Istiwâ* tidak diketahui akal, dan makna al-istiwa telah diketahui dan menetapkan adalah sebuah keimanan dan menolaknya adalah kufur dan juga membawakan keterangan dari malik bin anas dalam atsar yang serupa.

Al-Maraghi di dalam tafsirnya menguraikan bahwa "*tsumma istawâ ila al-Samâ*" dan kata *al-Samâ* adalah segala sesuatu yang berada di arah atas di atas kepala manusia Adapun *istawâ* menuju langit, maksudnya adalah Dia mengarah kepadanya dengan maksud yang lurus, tanpa ada sesuatu yang menghalangi-Nya dari kehendak menciptakan hal lain di tengah penciptaannya. Di tempat lain di dalam tafsirnya berkata "*tsumma istawâ 'ala al-'Arasy*" Maksudnya, Allah *istawâ* di atas Arasy-Nya setelah menciptakan alam semesta ini. Dia mengatur urusannya dan mengendalikan sistemnya sesuai dengan ketentuan yang ditetapkan oleh hikmah-Nya. Makna ayat ini juga terdapat dalam firman-Nya dalam Surah Yunus: "*Sesungguhnya Rabb kalian adalah Allah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam hari, kemudian istawâ di atas 'Arasy, mengatur segala urusan.*" (Yunus/10:3) *Istiwâ*-Nya di atas Arasy berarti teraturnya segala urusan langit dan bumi serta kekhususan-Nya dalam mengatur keduanya. Beriman terhadap hal ini tidak bergantung pada pemahaman tentang hakikat pengaturan tersebut, sifatnya, ataupun bagaimana hal itu terjadi. Para sahabat dan para imam setelah mereka tidak mengalami kebingungan dalam memahami hal ini. Diriwayatkan dari Rabi'ah, guru Malik Ibn Anas, bahwa ketika ia ditanya tentang firman Allah: "*istawâ 'ala al-'Arasy*", bagaimana *istiwâ*-Nya? Maka ia menjawab: "*Istiwâ* itu tidaklah *majhûl* (tidak diketahui maknanya), *al-Kaif* (hakikatnya) tidak dapat dijangkau oleh akal, dari Allah-lah datangnya risalah, Rasul bertugas menyampaikannya, dan manusia hanya berkewajiban membenarkan." Kemudian Ia membawakan perkataan Ibn Katsir bahwa Mazhab salaf yang shalih seperti Malik, al-Auza'i, al-Tsauri, al-Laits ibn Sa'd, al-Syafi'i, Ahmad, Ishaq ibn Rahuwaih, serta para imam kaum Muslimin, baik dahulu maupun sekarang adalah membiarkan ayat-ayat ini sebagaimana adanya, tanpa menentukan *kaifiyyah*-nya dan tanpa menyerupakannya dengan makhluk. Nua'im ibn hammad, guru al-Bukhari, berkata bahwa Barang siapa menyerupakan Allah dengan makhluk-Nya, maka ia telah kafir dan barang siapa menolak apa yang Allah sifatkan untuk diri-Nya, maka ia juga telah kafir.

⁸³ Muhammad Ibn Ali Ibn Muhammad al-Syaukani, *Fath al-Qadîr al-Jâmi Baina Fann al-Riwayah wa al-Dirayah min 'Ilm al-Tafsîr*, Kairo: Dar al-Hadits, 2007, juz 2, hal. 270.

Tidak ada dalam sifat yang Allah tetapkan bagi diri-Nya dan yang Rasul-Nya sampaikan suatu pun yang mengandung unsur penyerupaan. Maka, siapa yang menetapkan sifat-sifat tersebut sebagaimana adanya, sesuai dengan kebesaran Allah, serta menafikan dari-Nya segala kekurangan, ia telah menempuh jalan hidayah.". Menariknya, juga memberikan keterangan berikut "*tsumma istawâ 'ala al-'Arasy*". Maksudnya, kemudian Allah *istawâ* di atas Arasy-Nya, yang telah Dia jadikan sebagai pusat pengaturan yang agung ini, dengan *istiwa'* yang sesuai dengan keagungan dan kebesaran-Nya. Dia mengatur urusan kerajaan-Nya sesuai dengan ilmu-Nya yang menetapkan segala sistem, serta sesuai dengan kehendak dan hikmah-Nya dalam menciptakan segala sesuatu dengan kokoh dan sempurna. Penjelasan tentang hal ini telah disebutkan secara rinci dalam Surah al-A'raf dan Yunus dan kata "markas" belum pernah penulis temukan dari para mufasirin sebelumnya.

Mahmud Yunus dalam menafsirkan⁸⁴ surah thaha/20:5 dengan mengatakan bahwa istiwa allah diatas arsy adalah bahasa kiasan kemudian mahmud Yunus memberikan contoh lain seperti anak bagaimana itupun bersemayam diatas takhta Kerajaan ayahandanya. Kemudian Mahmud Yunus memberikan Kesimpulan bahwa maknanya adalah memerintah 'alam yang luas ini dan ia memperingati bahwa jangan sekalipun kita mengira Allah itu duduk sebagai manusia diatas kursi yang serupa dengan kursi manusia. Tidak sekali-kali tidak, Karena Allah itu mahasuci dan tidak serupa dengan manusia bahkan segala alam ini. Mahmud Yunus menjelaskan bahwa ada setengah ulama bahwa arti bersemayam itu ialah sebenarnya bersemayam, tetapi bukan seperti bersemayamnya manusia, melainkan bersemayam yang patut dan sesuai dengan kebesaran Allah karena Allah itu tidak serupa dengan alam ini. Jadi arti bersemayam itu tetap sebagaimana artinya juga, tetapi kaifiyyatnya atau caranya tidak kita ketahui. Hal itu diserahkan kepada Allah. Kemudian mahmud Yunus menguraikan pendapat ketiga yaitu dengan mentakwilkan dengan berkuasa atau mempunyai.

Ahmad Hassan (w. 1958 M) menafsirkan surah al-A'raf/7:54 dengan membawakan keterangan dari malik bin anas yang berkata bahwa istawa itu ma'lum tetapi caranya kita tidak tahu. Adapun ulama mu'tazilah dan kebanyakan ulama yang mengaku jadi ahli sunah berkata bahwa maknanya adalah Allah memerintah Arasy atau Berkuasa atas Arasy.⁸⁵

⁸⁴ Mahmud Yunus, *Tafsir Qur'an Karim*, Jakarta: P.T. Hidakarya Agung Jakarta, 1975, hal. 448-449.

⁸⁵ A Hassan, *Al-Furqân fî Tafsîr al-Qurân*, Surabaya: Penerbit Al Ikhwan, 2004, hal. 302.

Hamka (w. 1981 M) membuat⁸⁶ satu bab khusus dalam menafsirkan ayat al-A'raf/7:54. Hamka menjelaskan bahwa setelah Allah menciptakan semua makhluk-Nya langit dan bumi dan sebagainya iyu, bersemayamlah Dia menurut kelayakan bagi-Nya di atas Arasy dan Ia menjelaskan bahwa Ulama Salaf tidak mau menyinggung menafsirkan itu berdalam-dalam, melainkan menerima saja ayat itu keseluruhannya. Karena kebesaran Ilahi yang seperti demikian tidaklah ada bagi kita alat yang tepat buat menafsirkannya, kita tafsirkan dengan agak-agak, padahal entah bukan begitu.

HB Jassin didalam *Bacaan Mulianya* tidak memberikan tafsiran secara terperinci untuk ayat baik dalam surah al-A'raf⁸⁷ atau pun surah Thaha.⁸⁸ Tetapi Ia menerjemahkannya dengan bersemayam.

Dari keterangan diatas penulis menyimpulkan dengan lebih sederhana menjadi:

1. Kelompok yang Menyatakan Allah di atas Arasy.

- a. Para Sahabat Rasulullah secara umum: Mengimani bahwa Allah berada di langit, sebagaimana ditunjukkan dalam pernyataan Adi Ibn 'Amirah dan beberapa sahabat lainnya.
- b. Abu Bakar al-Shiddiq: Menyatakan bahwa Allah berada di langit, bukan di bumi.
- c. Umar Ibn al-Khattab: Mengisyaratkan dengan tangannya ke langit ketika berbicara tentang urusan agama.
- d. Abdullah Ibn Mas'ud: Menyatakan bahwa Arasy Allah berada di atas air, dan Allah berada di atas Arasy-Nya.
- e. Ibnu Abbas: Mengatakan bahwa Allah berada di atas segala sesuatu dan tidak boleh memikirkan Dzat-Nya.
- f. Aisyah: Menyebutkan bahwa Allah mengetahui segala sesuatu dari atas Arasy-Nya.
- g. Zainab Binti Jahsy: Menyatakan bahwa pernikahannya dengan Rasulullah dilakukan oleh Allah dari atas tujuh langit.
- h. Para Tabiin secara umum: Menyatakan bahwa Allah berada di atas Arasy-Nya dan beriman kepada sifat-sifat-Nya sebagaimana dalam sunah.
- i. Masruq: Menguatkan pandangan bahwa pembebasan 'Aisyah dari tuduhan berasal dari wahyu Allah di atas tujuh langit.
- j. Ikrimah: Menyatakan bahwa Allah berbicara dari atas Arasy-Nya.
- k. Sulaiman al-Taimi: Jika ditanya di mana Allah, kemudian menjawab bahwa Allah berada di atas langit.

⁸⁶ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983, juz 8, hal. 254-255.

⁸⁷ HB Jassin, *Bacaan Mulia*, t.tp: Penerbit Djambatan, t.th, hal. 208.

⁸⁸ HB Jassin, *Bacaan Mulia*, t.tp: Penerbit Djambatan, t.th, hal. 426.

- l. Muqatil Ibn Hayyan: Menafsirkan bahwa Allah berada di atas Arasy-Nya, sedangkan ilmu-Nya meliputi segala sesuatu.
- m. Al-Dhahhak: Menafsirkan bahwa kebersamaan Allah dengan makhluk-Nya berarti ilmu-Nya meliputi mereka, bukan bahwa Allah berada di mana-mana.
- n. Malik Ibn Dinar: Menyatakan bahwa Allah berbicara dari atas Arasy-Nya.
- o. Rabiah Ibn Abdul Rahman: Menyatakan bahwa *Istiwa'* itu diketahui maknanya, tetapi bagaimana caranya tidak diketahui.
- p. Abdullah Ibn Mubarak: Menyatakan bahwa Allah berada di atas tujuh langit dan beristiwa' di atas Arasy.
- q. Al-Auza'i: Menyatakan bahwa ini adalah keyakinan Tabiin, bahwa Allah berada di atas Arasy-Nya.
- r. Hammad Ibn Zaid: Mengkritik kaum Jahmiyyah yang mengatakan bahwa tidak ada apa pun di langit.
- s. Sufyan al-Tsauri: Menafsirkan bahwa kebersamaan Allah dengan makhluk-Nya dalam ayat tertentu berarti ilmu-Nya, bukan keberadaan Dzat-Nya.
- t. Abu Hanifah: Menyatakan kafir bagi orang yang tidak tahu di mana Allah berada.
- u. Malik Ibn Anas: Mengatakan bahwa *Istiwa'* itu diketahui, tetapi bagaimana caranya tidak diketahui dan bertanya tentangnya adalah bidah.
- v. Al-Syafi'i: Menyatakan bahwa Allah berada di atas Arasy-Nya di langit.
- w. Ibn Abdil Barr: Menolak tafsiran bahwa *istiwa'* berarti *istaula* (menguasai) dan menegaskan bahwa *istiwa'* berarti meninggi. Dengan membantah yang menggunakan riwayat dari Ibn Abbas bahwa riwayatnya lemah dan diriwayatkan dari orang yang tidak dikenal
- x. Muhammad Ibn Abi Zamanain al-Maliki: Menegaskan bahwa Allah beristiwa' di atas Arasy-Nya sebagaimana yang Dia kehendaki.
- y. Al-Muzani: Menyatakan bahwa Allah berada di atas Arasy-Nya, tetapi ilmu-Nya dekat dengan makhluk-Nya.
- z. Abu al-Abbas Ibn Suraij: Menguatkan pendapat bahwa Allah berada di atas Arasy-Nya tanpa menyerupai makhluk.
- aa. Ahmad Ibn Hanbal: Menegaskan bahwa Allah berada di atas Arasy-Nya dan terpisah dari makhluk-Nya.
- bb. Ismail Ibn Muhammad al-Fadl al-Taimi al-Ashbahani: Mengkritik kelompok yang menolak menunjuk ke atas sebagai arah Allah dan menegaskan bahwa semua umat beragama mengakui Allah di atas.
- cc. Al-Bukhari: Membawakan hadis yang mendukung bahwa Allah berada di atas Arasy-Nya.

- dd. Al-Qurthubi: Menyatakan bahwa Allah diatas Arasy-Nya tetapi tidak boleh disifati dengan sifat manusia
 - ee. Ibnu Khuzaimah; Menetapkan diatas Arasy-Nya bahkan menyamakan yang menafsirkan dengan menguasai seperti perbuatan Yahudi
 - ff. Ibn Mandah: Menegaskan bahwa Allah beristiwa' di atas Arasy-Nya dengan dalil-dalil dari hadis.
 - gg. Al-Thabari: Memperkuat tafsir bahwa *istiwa'* berarti meninggi dan berkuasa.
 - hh. Ibnu Katsir: Mengikuti metode salaf dalam memahami ayat-ayat sifat tanpa *takyîf, tasybîh, ta'ihîl*, atau *tamtsîl*.
 - ii. Ibn al-Jauzi: Menolak tafsir bahwa *istiwa'* berarti *istaulâ* (menguasai) dengan alasan bahasa Arab tidak mengenal makna tersebut.
 - jj. al-Baghawi: Menyatakan bahwa *istiwa'* adalah sifat Allah tanpa *kaif* (tanpa diketahui bagaimana caranya).
 - kk. Al-Nasafi: Menafsirkan bahwa *istiwa'* berarti tetap dan berkuasa tanpa menyerupai makhluk.
 - ll. HB Jassin: Menyatakan bahwa pemahaman tentang *Istiwâ'* harus dikembalikan kepada bahasa dan pemahaman para ulama terdahulu tanpa penyelewengan makna.
2. Kelompok yang Menolak Allah diatas Arasy-Nya:
- a. Al-Maturidi: menolak penyerupaan terhadap makhluk
 - b. Fakhrudin al-Razi: menolak penyerupaan Allah dengan sifat makhluknya
 - c. Al-Nasafi: menolak penyerupaan dengan makhluk sehingga menggunakan makna kebahasaan

Jika di dalam tabel, maka ringkasan dari semua keterangan diatas adalah sebagai berikut:

Tabel II.1. Kelompok yang menyatakan Allah di atas Arasy

No	Tokoh	Pernyataan/Posisi
1	Para Sahabat secara umum	Mengimani bahwa Allah berada di langit.
2	Abu Bakar al-Shiddiq	Allah berada di langit, bukan di bumi.

3	Umar Ibn al-Khattab	Mengisyaratkan ke langit saat membahas urusan agama.
4	Abdullah Ibn Mas'ud	Allah berada di atas Arasy-Nya.
5	Ibn Abbas	Allah di atas segala sesuatu, tidak boleh memikirkan Dzat-Nya.
6	Aisyah	Allah mengetahui segala sesuatu dari atas Arasy-Nya.
7	Zainab binti Jahsy	Pernikahannya dilakukan oleh Allah dari atas tujuh langit.
8	Para Tabiin	Beriman bahwa Allah berada di atas Arasy dan beriman pada sifat-sifat-Nya.
9	Masruq	Pembebasan Aisyah dari wahyu Allah di atas tujuh langit.
10	Ikrimah	Allah berbicara dari atas Arasy-Nya.
11	Sulaiman al-Taimi	Allah berada di atas langit.
12	Muqatil Ibn Hayyan	Allah di atas Arasy-Nya, ilmu-Nya meliputi segalanya.
13	Al-Dhahhak	Kebersamaan berarti ilmu-Nya, bukan Dzat-Nya ada di mana-mana.
14	Malik Ibn Dinar	Allah berbicara dari atas Arasy-Nya.

15	Rabiah Ibn Abdul Rahman	<i>Istiwâ'</i> diketahui maknanya, <i>Kaifiyyah</i> -nya tidak diketahui.
16	Abdullah Ibn Mubarak	Allah di atas tujuh langit dan beristiwa' di atas Arasy.
17	Al-Auza'i	Keyakinan Tabiin: Allah berada di atas Arasy-Nya.
18	Hammad Ibn Zaid	Mengkritik Jahmiyyah yang menolak keberadaan Allah di langit.
19	Sufyan al-Tsauri	Kebersamaan berarti ilmu-Nya, bukan Dzat-Nya.
20	Abu Hanifah	Menetapkan Allah di atas arasyNya dan menetapkan kekafiran orang yang tidak tahu di mana Allah.
21	Malik Ibn Anas	<i>Istiwâ'</i> diketahui maknanya, tetapi tidak diketahui caranya.
22	Al-Syafi'i	Allah berada di atas Arasy di langit.
23	Ibn Abdil Barr	Menolak tafsir <i>Istaulâ'</i> , menyatakan <i>Istiwâ'</i> artinya meninggi.
24	Muhammad Ibn Abi Zamanain al-Maliki	Allah ber- <i>Istiwâ'</i> di atas Arasy sesuai kehendak-Nya.
25	Al-Muzani	Allah di atas Arasy, ilmu-Nya dekat dengan makhluk.
26	Abu al-Abbas Ibn Suraij	Allah di atas Arasy tanpa menyerupai makhluk.

27	Ahmad Ibn Hanbal	Allah di atas Arasy dan terpisah dari makhluk.
28	Ismail Ibn Muhammad al-Fadl al-Taimi al-Ashbahani	Mengkritik penolakan arah atas; semua agama mengakui Allah di atas.
29	Al-Bukhari	Membawakan hadis yang menunjukkan Allah di atas 'Arsy.
30	Al-Qurthubi	Allah di atas Arasy, tetapi tidak disifati dengan sifat makhluk.
31	Ibn Khuzaimah	Menetapkan Allah di atas Arasy; menolak penafsiran <i>Istaulâ'</i> sebagai tafsiran Yahudi.
32	Ibn Mandah	Menegaskan istiwa' Allah di atas Arasy berdasarkan hadis.
33	Al-Thabari	Tafsir <i>Istiwa'</i> berarti meninggi dan berkuasa.
34	Ibn Katsir	Mengikuti metode salaf: tanpa <i>Takyîf</i> , <i>Tasybîh</i> , <i>Ta'îhîl</i> , atau <i>Tamtsîl</i> .
35	Ibn al-Jauzi	Menolak tafsir <i>Istiwa'</i> dengan <i>Istaulâ'</i> karena bahasa Arab tidak mengenalnya.
36	Al-Baghawi	<i>Istiwa'</i> adalah sifat Allah tanpa mempertanyakan bagaimanaanya.
37	Al-Nasafi	<i>Istiwa'</i> bermakna tetap dan berkuasa tanpa menyerupai makhluk.
38	HB Jassin	Harus dikembalikan ke bahasa dan pemahaman salaf, tanpa penyelewengan makna.

Tabel II.2. Kelompok yang Menolak Allah di atas Arasy

No	Tokoh	Pernyataan/Posisi
1	Al-Maturidi	Menolak penyerupaan terhadap makhluk.
2	Fakhrudin al-Razi	Menolak penyerupaan Allah dengan sifat makhluk-Nya.
3	Al-Nasafi	Menolak penyerupaan dengan makhluk; memakai makna kebahasaan.

Mayoritas tokoh Islam dari kalangan sahabat, tabiin, dan ulama salaf hingga sebagian besar ulama mazhab bersepakat dalam menetapkan keyakinan bahwa Allah berada di atas Arasy-Nya, sebagaimana ditegaskan dalam berbagai pernyataan mereka yang bersumber dari ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi. Mereka memahami ayat-ayat sifat, termasuk *istiwa'*, sebagaimana adanya tanpa menyamakan dengan makhluk (*tasybih*) dan tanpa menanyakan bagaimana caranya (*bilâ kaif*), serta menolak takwil yang menyimpang dari makna lahir yang disepakati salaf.

Sebaliknya, ada juga dari tokoh Islam, seperti al-Maturidi, Fakhrudin al-Razi, dan sebagian penafsir seperti al-Nasafi, yang menolak pemahaman bahwa Allah berada di atas Arasy secara hakiki dan lebih cenderung pada pendekatan *ta'wîl* dan menafsirkan *istiwa'* dengan makna majas seperti “berkuasa” atau “menetap”. Menariknya sikap semuanya sama yaitu penolakan terhadap penyerupaan Allah terhadap makhluknya, tetapi terjadi titik beda yaitu batasan penyerupaan itu sendiri. Uraian ini juga menunjukkan perkataan dari Abdullah Dardum bahwa⁸⁹ mayoritas ulama salaf dengan mengikuti metodologi *tafwîd* atau *ta'wîl*, yaitu tidak mengartikan *istiwa'* dengan bersemayam dan bertempat di 'Arsy. Kemudian menetapkan bahwa *istiwa'* memiliki makna tersendiri yang hanya diketahui oleh Allah dan tidak mengandung penyerupaan sifat-sifat Allah dengan sifat-sifat makhluk-Nya

⁸⁹ Abdulloh Dardum, Teologi Asy'ari dalam Kitab Tafsir Analisa Metode *Ta'wîl Tafshîlî* dalam Memahami Ayat *istiwa'*. *Kalimah: Jurnal Studi Agama-Agama dan Pemikiran Islam*, Jember: Institut Agama Islam Negeri, 2017, vol 15, no. 2, hal. 157.

tidak tepat, justru ayat nama dan sifat itu ditetapkan oleh ulama salaf seperti Malik Ibn Anas, dengan perkataan *istiwâ ma'lum, kaifiyyat majhûl*, bukan *ma'dûm*. *istiwâ* telah dipahami, tatacaranya tidak diketahui, bukan tidak ada. Begitu juga dengan apa yang dibahas oleh Fauzani, terkait beberapa pembahasan tentang sebelum ada Arasy dimana Allah berada sebelum adanya Arasy⁹⁰, kemudian terkait Allah membutuhkan ruang karena didalam hadis qudsi disebutkan bahwa Allah turun ke langit dunia, juga perbedaan waktu malam dimuka bumi, jawabannya dari tafsir-tafsir yang telah diuraikan diatas, bahwa Allah berada dimana sebelum diciptakan Arasy, maka itu kehendak Allah dan kekuasaan Allah, makhluk tidak mempertanyakan apa yang Allah perbuat justru makhluklah yang dipertanyakan atas apa yang mereka perbuat, ketika Allah tidak mengabarkan dengan detail tentang dimana keberadaannya maka makhluk tidak mencari-carinya, apalagi ketidaktahuan itu kemudian dijadikan untuk membantah ketegasan dalil tentang keberadaannya. berkaitan dengan turunnya Allah kelangit dunia, justru itu menegaskan keberadaan Allah diatas Arasy-Nya sesuai dengan keagungan dan kebesarannya dan tidak serupa sedikitpun dengan makhluk-Nya, adapun tentang perubahan malam, maka hal ini tidak tersembunyi bagi ulama kaum muslimin khususnya dari kalangan para sahabat rasulullah tetapi ketika hadis tersebut mereka dengar, tidak ada riwayat mereka membantah atau menjawab dengan “sepertiga malam daerah mana?” menunjukkan bahwa hal ini telah diketahui maksudnya oleh para sahabat.

Bab ini menggarisbawahi bahwa penafsiran ayat asma wa sifat telah melahirkan dialektika panjang dalam tradisi Islam, berakar pada perbedaan metodologis antara pendekatan zahir naqli (literal-riwayat) dan takwil-akal (metaforis-rasional). Di satu sisi, mayoritas ulama salaf dan tokoh seperti Ibnu Taimiyyah menegaskan prinsip penerimaan makna teks wahyu secara literal (*istiwâ* sebagai sifat hakiki) tanpa pertanyaan "bagaimana" (*bilâ kaif*), didukung oleh penafsiran sahabat (seperti Ibnu Abbas) dan tabiin (seperti Rabi'ah) yang menolak takwil demi menjaga otentisitas naqli. Di sisi lain, al-Zamakhshari dan mazhab Mu'tazilah mengedepankan takwil linguistik (*istiwâ* sebagai *istaulâ* (penguasaan) untuk menghindari antropomorfisme (*tasybîh*), dengan argumen kebahasaan dan logika transendensi Allah. Polaritas ini tercermin pula dalam definisi Arasy (simbol kekuasaan berhadapan dengan entitas fisik) dan klasifikasi ayat *mutasyâbihât*, di mana kedua kubu sepakat menolak *tasybîh* tetapi berbeda dalam metode penyucian (*tanzîh*) Allah. Perdebatan ini menyoroti ketegangan abadi antara otoritas teks dan kebebasan

⁹⁰ Fauzani, Analisis Makna *istiwâ* ' Dalam Al-Qur'an (Studi Komparatif Tafsir Klasik *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl al-Qur'ân* karya Ibnu Jarir al-Thabari Dan Tafsir Kontemporer *al-Munîr* Karya Wahbah Zuhaili). Universitas Islam Negeri al-Raniry, 2021, hal. 53.

akal dalam menafsirkan ketuhanan, dengan implikasi mendalam pada bangunan teologi Islam.

BAB III

BIOGRAFI DAN LATAR INTELEKTUAL AL-ZAMAKHSHARI DAN IBNU TAIMIYYAH

A. Biografi al-Zamakhshari

1. Latar Belakang

Yaqut al-Hamawi¹ dan Ali abul Hasan² serta Ahmad al-Barmaki³ menjelaskan bahwa nama lengkapnya adalah Jar Allah Abu al-Qasim Mahmud bin Umar bin Muhammad bin Ahmad al-Zamakhshari. Ia lebih dikenal dengan sebutan Al-Zamakhshari (الزماخشري), yang dinisbatkan kepada kampung halamannya, Zamakhshar, sebuah daerah di Khwarizm (sekarang bagian dari Turkmenistan dan Uzbekistan). Lahir pada 27 Rajab 467⁴ H (18 Maret 1075

¹ Yaqut bin Abdullah al-Rumi al-Hamawi Syihabuddin Abu Abdullah, *Mu'jam al-Udabâ' Irshâd al-Arib ilâ Ma'rifat al-Adib*, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1993, juz 6, no 1142, hal. 2687.

² Ali bin Yusuf al-Qifti Jamaluddin Abu al-Hasan, *Inbâh al-Ruwât 'ala Anbâh al-Nuhât*. Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1982, juz 3, no. 753, hal. 265.

³ Ahmad bin Muhammad bin Ibrahim Ibn Abi Bakr Ibn Khallikan al-Barmaki al-Irbili Abu al-'Abbas Syamsuddin, *Wafayât al-A'yân wa Anbâ' Abnâ' al-Zamân*, Beirut: Dar Shadir, 1994, juz 5, no. 711, hal 168.

⁴ Abdul Rahman Ibn 'Ali Ibn Muhammad Ibn al-Jauzi Jamaludin Abu al-Faraj, *Al-Muntadzim fî Târikh al-Umam wa al-Mulûk*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992, juz 18, hal 37.

M) dan wafat pada 8 Dzulhijjah 538 H (12 Juni 1144 M). menurut al-Dzahabi⁵ Ia wafat pada hari Idul Fitri dalam usia 82 tahun. Ada juga yang menyebutkan bahwa Ia hidup selama 71 tahun. Diantaranya adalah al-Yafi'i⁶.

Al-Fasi⁷ dan al-Dzahiri al-Hanafi⁸ menjelaskan bahwa dijuluki *Jâr Allah* (جار الله), yang berarti "Tetangga Allah", karena lama tinggal di Makkah selama beberapa waktu untuk mendalami ilmu agama, dan ini juga dijelaskan oleh Ibnu quthlubugha al-Hanafi⁹ juga al-Dawudi¹⁰. adalah seorang imam dalam tafsir, nahwu, bahasa, dan sastra. Lagi memiliki ilmu yang luas, besar keutamaannya, dan terampil dalam berbagai ilmu dan bermazhab Mu'tazilah sebagaimana yang dijelaskan Ibnu katsir¹¹ dan menyatakan hal tersebut secara terbuka. Bahkan menurut al-Dzahabi,¹² al-Zamaksyari merupakan pembesar dari madzhab mutazillah. Di tempat lain al-Dzahabi¹³ menambahkan sebagai dai mutazillah. Menurut al-Tilmisani¹⁴, Abu al-Qasim Jarullah adalah sosok yang luas ilmunya, banyak keutamaannya, sangat cerdas dan tajam pikirannya, serta menguasai berbagai cabang ilmu. Ia dikenal sebagai seorang Mu'tazilah yang kuat dalam keyakinannya dan secara terbuka menganut mazhab

⁵ Muhammad Ibn Ahmad Ibn 'Utsman Ibn Qaimaz al-Dzahabi Syamsudin Abu Abdullah, *Al-'Ibar fî Khabar man Ghabar*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th, juz 2, hal. 455.

⁶ Afifudin Abdullah Ibn As'ad Ibn Ali Ibn Sulaiman al-Yafi'i Abu Muhammad, *Mir'ât al-Jinân wa- Ibrat al-Yaqdzân fî Ma'rifat mâ Yu'tabar min Hawâdith al-Zamân*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997, juz 3, hal. 205.

⁷ Muhammad Ibn Ahmad al-Hasani al-Fasi al-Makki Taqiyuddin, *al-'Aqd al-Thamîn fî Târikh al-Balad al-Amîn*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. 1998, juz 6, no. 2410, hal. 37.

⁸ Yusuf Ibn Taghri Birdi Ibn Abdullah al-Zhahiri al-Hanafi Abu al-Mahasin Jamaluddin, *al-Nujûm al-Zâhirah fî Mulûk Mishr wa al-Qâhirah*, Mesir: Wizarat al-Tsaqafah wa-al-Irshad al-Qawmi, t.th, juz 5, hal. 274.

⁹ Abu al-Fida' Zainuddin Qasim Ibn Qutlubugha al-Sudini al-Hanafi, *Tâj al-Tarâjim*, Damaskus: Dar al-Qalam, 1992, hal. 291.

¹⁰ Muhammad Ibn Ali Ibn Ahmad Syamsuddin al-Dawudi, *Thabaqât al-Mufasssîrîn*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th, juz 2, hal. 314.

¹¹ Ismail bin 'Umar bin Katsir Imaduddin Abu al-Fida al-Qurasyi al-Dimasyqi, *Al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, T.tp: Dar Hajr li al-Thiba'ah wa al-Nashr wa al-Tauzî' wa al-I'lam. 1420, juz 16, hal. 335.

¹² Muhammad Ibn Ahmad Ibn Utsman al-Dzahabi Syamsuddin. *Siyar A'lam al-Nubalâ'*. Kairo: Dar al-Hadits, 2006, juz 15, no. 4891, hal. 17.

¹³ Muhammad Ibn Ahmad Ibn 'Utsman Ibn Qaimaz al-Dzahabi Syams al-Din Abu Abdullah, *Mizân al-I'tidâl fî Naqd al-Rijâl*, Kairo: Dar al-Hadits, 2011, juz 5, no. 8373, hal. 277.

¹⁴ Syihabuddin Ahmad Ibn Muhammad Ibn Ahmad Ibn Yahya, Abu al-'Abbas al-Muqarri al-Tilimsani, *Azhâr al-Riyâdh fî Akhbâr al-Qâdhî 'Iyâdh*, Kairo: Mathba'at Lajnat al-Ta'lif wa-al-Tarjamah wa-al-Nashr, 1939, juz 3, hal. 296.

Hanafiyah dan pemahaman Mu'tazillah yang dianut oleh al-Zamakhshari juga ditetapkan oleh Ibnu Imad al-Hanbali¹⁵.

al-Suyuthi menguraikan¹⁶, al-Zamakhshari dikenal sebagai sosok yang sangat luas ilmunya dan memiliki banyak keutamaan. Kecerdasannya luar biasa, dengan daya pikir yang tajam, serta menguasai berbagai cabang ilmu. Ia merupakan seorang Mu'tazilah yang teguh dalam keyakinannya dan secara terbuka menganut mazhab Hanafiyah. dilahirkan pada bulan Rajab tahun 497H. Ia beberapa kali datang ke Baghdad dan menimba ilmu sastra dari Abu al-Hasan 'Ali ibn al-Muzaffar an-Naisaburi dan Abu Mudhar al-Ashbahani. Ia juga meriwayatkan hadis dari Abu Sa'd al-Syafani, Syaikh al-Islam Abu Manshur al-Harithi, dan sejumlah ulama lainnya. Ia pernah tinggal di Makkah dalam waktu yang cukup lama dan dikenal dengan gelar "*Jârullâh*" serta "*Fakhr Khuwârizm*".

Al-Sammani menjelaskan¹⁷ tentang nisbat kepada Al-Zamakhshari bahwa nama ini dibaca dengan membuka huruf *zây* dan *mîm*, mensukunkan huruf *khâ'* yang ber-titik, membuka huruf *syîn* yang ber-titik, dan diakhiri dengan huruf *râ'*. Nisbah ini merujuk kepada Zamakhsyar, sebuah desa besar di wilayah Khuwarizm, mirip sebuah kota kecil.

Muhammadal-Fasi¹⁸ menjelaskan bahwa al-Zamakhshari adalah ahli bahasa terkemuka, Abu Manshur al-Jawaliqi, serta lainnya, mengakui keutamaannya dan memuji ilmunya. Al-Sam'ani menjelaskan¹⁹ cara membaca nama al-Zamakhshari adalah dengan fathah pada huruf *zhâ'* dan *mîm*, sukun pada *khâ' mu'jamah*, fathah pada *syîn mu'jamah*, dan di akhirnya terdapat huruf *râ'*. Nisbah ini merujuk kepada *Zamakhsyar*, yaitu sebuah desa besar di wilayah *Khawarazm* yang ukurannya seperti sebuah kota kecil. Ia pernah bermalam di sana selama dua malam dalam perjalanannya menuju Khwarazm dan saat kepulangannya darinya. Tokoh terkenal dari desa ini adalah Abul Qasim Mahmud bin 'Umar bin Muhammad bin 'Umar al-Zamakhshari, seorang ahli bahasa yang dijadikan perumpamaan dalam ilmu sastra dan nahwu. Ia bertemu dengan para ulama terkemuka dan orang-orang besar, serta

¹⁵ Abdul Hayy Ibn Ahmad Ibn Muhammad Ibn al-Imad al-Akkri al-Hanbali Abu al-Falah, *Syadharât al-Dzahab fî Akhbâr man Dzahab*, Beirut: Dar Ibn Katsir, 1986, juz 8, hal. 142.

¹⁶ Abdul Rahman Ibn Abi Bakr Jalaludin al-Suyuthi, *Bughyat al-Wu'ât fî Thhabaqât al-Lughawiyyîn wa al-Nahwiyyîn*, Lebanon: Al-Maktabah al-'Ashriyyah, t.tp, juz 2, no. 1977. hal. 279.

¹⁷ Abdul Karim Ibn Muhammad Ibn Mansur al-Tamimi Abu Sa'd al-Sam'ani, *Al-Ansâb*, Beirut: Dar al-Fikr, 1988, juz 3, hal. 163.

¹⁸ Muhammad Ibn Ahmad al-Hasani al-Fasi al-Makki Taqiyuddin, *al-'Aqd al-Thamîn fî Târîkh al-Balad al-Amîn*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998, juz 6, hal. 37.

¹⁹ Abdul Karim Ibn Muhammad Ibn Manshur al-Tamimi Abu Sa'd al-Sam'ani, *al-Ansâb*, Beirut: Dar al-Fikr, 1988, hal. 124.

menulis berbagai karya dalam tafsir, syarah hadis, dan bahasa. Ibn Aqil, Abu Amr 'Amir bin al-Hasan al-Simsar, keponakan al-Zamakhshyar, Pamannya lahir di Zamahshar, daerah Khwarizm, pada hari Rabu, tanggal 27 Rajab tahun 467H. kemudian menuntut ilmu sastra dari Abu Mudharr Mahmud bin Jarir al-Dabbi al-Isfahani dan Abu al-Hasan Ali bin al-Muzaffar al-Naysaburi, dan mendengarkan ilmu dari Syaikhul Islam Abu Manshur Nasr al-Harithi, dan dari Abu Sa'ad al-Shifani.

Al-Dzahabi menerangkan²⁰ bahwa kelahirannya di Zamakhshyar, sebuah desa yang termasuk wilayah Khwarazm pada bulan Rajab tahun 467H. Dikatakan bahwa kakinya terjatuh (mengalami kecacatan), sehingga ia berjalan dengan penyangga kayu, kakinya jatuh akibat salju.

2. Pendidikan, Guru dan Murid al-Zamakhshyar

Abdul Amir mahna di dalam pembukaannya terhadap kitab *al-Rabî'* menjelaskan²¹ bahwa Az-Zamakhshyari hidup pada masa melemahnya dan runtuhnya Kekhalifahan Abbasiyah. Ia sezaman dengan para khalifah Abbasiyah berikut:

- a. Abdullah al-Muqtadi billah Ibn Muḥammad Ibn al-Qa'im
- b. Ahmad al-Mustazhir billah Ibn al-Muqtadi
- c. al-Fadhl al-Mustarshid billah Ibn al-Mustazhir
- d. al-Manshur al-Rasyid billah Ibn al-Mustarshid
- e. Muhammad al-Muqtafi billah Ibn al-Mustazhir

Al-Zamakhshyari berasal dari keluarga sederhana. Ia mengalami kecelakaan pada masa kecil yang menyebabkan kakinya harus diamputasi. Namun, hal ini tidak menghambatnya dalam menuntut ilmu. Ia belajar di Khwarezm, Bukhara, dan Samarkand, yang pada masa itu merupakan pusat keilmuan Islam di wilayah Persia dan Asia Tengah. Beberapa bidang ilmu yang ia dalami adalah:

- a. Bahasa Arab dan Sastra
- b. Tafsir Al-Qur'an
- c. Ilmu Balaghah
- d. Fikih Mazhab Hanafi
- e. Ilmu Kalam (Teologi)

ia dikenal sebagai ulama yang menguasai bahasa Arab secara mendalam meskipun berasal dari non-Arab (*'Ajami*).

²⁰ Muhammad Ibn Ahmad Ibn 'Utsman Syamsuddin al-Dzahabi, *Sîyar A'lâm al-Nubalâ'*, Kairo: Dar al-Hadits, 2006, juz 15, hal. 17.

²¹ Mahmud Ibn Umar al-Zamakhshyari Abu al-Qasim, (ed) Abdul Amir Mahna. *Rabî' al-Abrâr wa Nushush al-Akhhbâr*, Beirut: Muassasah al-A'lami, 1992. juz 1, hal. 5.

Abul wafa al-Qurasyi mengatakan²² bahwa al-Zamakhsyar merupakan Imam besar yang menjadi teladan dalam ilmu adab. Ia bertemu dengan banyak ulama terkemuka dan menulis berbagai karya, seperti Tafsir, *Gharīb al-Ḥadīth*, dan lainnya. Ia juga memiliki *Diwān Syi'r* (kumpulan syair). Ketengarannya sudah cukup sehingga tidak perlu diperpanjang dalam penyebutannya.

Abdul Amir Mahna menjelaskan²³ bahwa Al-Zamakhsyari belajar kepada para ulama terkenal dalam pemikiran Islam dan mengambil ilmu dari mereka. Meskipun telah mencapai kedudukan ilmiah yang tinggi, ia tidak merasa gengsi, bahkan di usia senja, untuk duduk sebagai seorang murid yang masih ingin memperdalam ilmunya. Di antara guru-gurunya yang paling berpengaruh adalah:

- a. Abu mudhar, al-Zamakhsyari mengambil ilmu nahwu darinya sebagaimana dijelaskan al-Anshari²⁴
- b. Mahmud Ibn Jarir al-Dabbi al-Isfahani: Ia belajar ilmu nahwu dan sastra kepadanya.
- c. Abu al-Hasan 'Ali Ibn al-Muzhaffar an-Naisaburī al-Dharir: Ia belajar sastra kepadanya.
- d. al-Sadid al-Khiyathi: Ia belajar fikih kepadanya.
- e. Ruknudin Muhammad al-Ushuli: Ia belajar ilmu ushul kepadanya.
- f. Abu Manshur Nashr al-Haris, Abu Sa'd al-Syaqani an-Naisaburi, dan Abu al-Khatthab Nashr Ibn Ahmad Ibn 'Abdullah al-Bathar: Ia belajar hadis kepada mereka.

Adapun murid-muridnya adalah:

- a. Ali Ibn Muhammad al-'Imrani al-Khawarizmi
- b. Muhammad Ibn Abi al-Qasim Baijuk
- c. Abu Yusuf Ya'qub Ibn 'Ali Ibn Muhammad Ibn Ja'far al-Balkhi, salah seorang imam dalam ilmu nahwu dan sastra.

Di antara orang-orang yang meminta ijazah darinya atau yang ia berikan izin untuk meriwayatkan kitab-kitabnya adalah:

- d. Abu al-Thahir Ahmad Ibn Muhammad as-Silafi, seorang penghafal hadis yang banyak meriwayatkan hadis. Di akhir hayatnya, tidak ada yang setara dengannya di masanya.

²² 'Abdul Qadir Muhyi al-Din Abu Muhammad Ibn Muhammad Ibn Muhammad Ibn Nashrullah Ibn Salim Ibn Abi al-Wafa al-Qurasyi al-Hanafi, *al-Jawāhir al-Mudhiyyah fī Thabaqāt al-Hanafīyyah*, Kairo: Dar Hajr li Thaba'ah wa al-Nashr, 1993, juz 3, hal. 447.

²³ Mahmud Ibn Umar al-Zamakhsyari Abu al-Qasim (ed) Abdul Amir Mahna, *Rabī' al-Abrār wa Nushush al-Akhbār*, Beirut: Muassasah al-A'lami, 1992, juz 1, hal. 10.

²⁴ Abdul Rahman Ibn Muhammad Ibn 'Ubaidullah al-Anshari Abul Barakat, Kamaludin, *Nuzhat al-Albā' fī Thabaqāt al-Udabā'*, Zarqa: Maktabah al-Manar, 1985, hal. 290.

- e. Muhammad Ibn ‘Abdul Malik al-Balkhi, yang dikenal dengan julukan al-Adib Rasyd al-Watwath, seorang ahli dalam syair dan prosa.
- f. Abu Thahir Barakat Ibn Ibrahim al-Khusyu‘i.
- g. Umm al-Mu‘ayyid Zainab bint ‘Abdur Rahman al-Syu‘ari.

3. Karya-Karya Al-Zamakhshari

Ihsan Abbas di dalam komentarnya pada biografi al-Zamakhshari menerangkan²⁵ bahwa kitab al-Zamakhshari yang telah tercetak adalah *al-Kassyâf*, *al-Fâ’iq*, *al-Kalim al-Nawâbigh*, *al-Mufassshal fî al-Nahw*, *al-Qistas fî al-‘Arûdh*, *al-Mustaqshâ fî al-Amthâl*, *Rabî’ al-Abrâr*, *Syarh Lamiyyat al-‘Arab*, *al-Maqâmât*, dan *Asâs al-Balâghah*." Al-Zamakhshari adalah penulis yang sangat produktif, terutama dalam bidang tafsir, bahasa, dan sastra Arab. Kemudian al-Suyuthi juga menjelaskan²⁶ Dan di antara karya-karyanya adalah *al-Kassyâf fî al-Tafsîr*, *al-Fâ’iq fî Gharîb al-Ḥadîts*, *al-Mufassshal fî al-Nahw*, *al-Maqâmât*, *al-Mustaqshâ fî al-Amtsâl*, *Rabî’ al-Abrâr*, *Athwâq al-Dhahab*, *Tsamîm al-‘Arabiyyah*, *Syarh Abyât al-Kitâb*, *Al-Anmûdhaj fî al-Nahw*, *al-Râ’idh fî al-Farâ’idh*, *Syarh Ba’dh Mushkilât al-Mufassshal*, *Al-Kalim al-Nawâbigh*, *al-Qisthâs fî al-‘Arûdh*, *al-Aḥâjî al-Nahwiyyah*, dan lain-lain. Al-Dzahabi²⁷ menetapkan bahwa al-Zamakhshari merupakan seorang ahli bahasa arab bahkan syaikh bahasa arab. Hal senada juga ditetapkan oleh al-Dimyathi Abu al-Husain²⁸. Abul wafa al-Hanafi²⁹ Menjelaskan bahwa al-Zamakhshari Orang yang dijadikan perumpamaan dalam ilmu sastra. Al-Suyuthi³⁰ mengatakan bahwa kepakaran al-Zamakhshari dalam ilmu bahasa

²⁵ Yaqut bin Abdullah al-Rumi al-Hamawi Syihabuddin Abu Abdullah, *Mu’jam al-Adabâ’ Irshâd al-Arib ilâ Ma’rifat al-Adîb*, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1993, juz 6, hal 268.

²⁶ ‘Abdul rahman Ibn Abi Bakr Jalaluddin al-Suyuthi, *Bughyat al-Wu’ât fî Thabaqât al-Lughawiyyîn wa al-Nahwiyyîn*, Lebanon: Al-Maktabah al-‘Ashriyyah, t.tp. juz 2, no. 1977, hal. 279.

²⁷ Muhammad Ibn Ahmad Ibn ‘Utsman al-Dzahabi Syamsuddin Abu Abdullah, *Tadzkirat al-Ḥuffâdz*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998, juz 4, hal. 54.

²⁸ Ahmad Ibn Aibak Ibn ‘Abdullah al-Husami Ibn al-Dimyathi Abu al-Husain, *al-Mustafâd min Dzayl Târikh Baghdâd*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004, juz 12, no. 173, hal. 172.

²⁹ Abdul Qadir Muhyiddin Abu Muhammad Ibn Muhammad Ibn Muhammad Ibn Nasrullah Ibn Salim Ibn Abi al-Wafa al-Qurashi al-Hanafî, *al-Jawâhir al-Mudhiyyah fî Thabaqât al-Ḥanafiyyah*, Kairo: Dar Hajr li-Thaba’ah wa al-Nashr, 1993, juz 3, no. 1628, hal. 447.

³⁰ Abdul rahman Ibn Abi Bakr Jalaluddin al-Suyuthi, *Thabaqât al-Mufasssirîn al-‘Ishrîn*, Kairo: Maktabat Wahbah, 1396, hal. 120.

menjadikannya sebagai hujjah didalamnya. Ibnu Hajar al-Asqalani³¹ menjelaskan bahwa al-Zamakhshari merupakan sosok yang mencapai puncak dalam penguasaan berbagai cabang ilmu balaghah dan seluk-beluk penggunaan bahasa. Karyanya *Asâs al-Balâghah* termasuk salah satu kitab terbaik; dalam kitab tersebut ia sangat piawai menjelaskannya, serta mampu membedakan antara makna hakiki dan makna majazi dalam lafaz-lafaz yang digunakan, baik secara tunggal maupun dalam susunan. Bersamaan dengan itu al-Asqalani mengatakan bahwa meskipun Ia orang yang saleh, namun merupakan seorang pengajak kepada paham Mu'tazilah dan memperingati agar berhati-hati terhadap tafsir *al-Kassâyf* karyanya.

4. Wafatnya Al-Zamakhshari

Al-Suyuthi mengatakan³² al-Zamakhshari wafat pada hari Arafah tahun 538H. Al-Zamakhshari wafat pada 8 Dzulhijjah 538H bertepatan 12 Juni 1144M dalam usia 69 tahun di Khwarizm, tempat kelahirannya. Ia dimakamkan di sana, dan keilmuannya terus dikenang hingga kini. Ibnu al-Katsir berkata bahwa Abu al-Qasim al-Zamakhshari, pengarang *al-Kassâyf* dalam tafsir dan *al-Mufassshal* dalam ilmu nahwu, serta karya-karya bermanfaat lainnya. Ia mendengarkan hadis dan bepergian ke berbagai negara untuk mencari ilmu, serta tinggal di Mekkah dalam waktu yang lama. Ia menunjukkan madzhab *al-I'tizâl* dan menjelaskannya secara jelas dalam tafsirnya, serta berdebat tentangnya. Kemudian ia meninggal di Khwarezm pada malam Arafah tahun ini, pada usia enam puluh enam tahun.

Al-Zamakhshari adalah seorang ulama besar dalam bidang tafsir, bahasa Arab, dan sastra. Meskipun pemikirannya dalam akidah banyak dikritik karena afiliasinya dengan Mu'tazilah, karya-karyanya tetap menjadi rujukan utama, terutama dalam ilmu balaghah dan tafsir Al-Qur'an. Keindahan bahasanya dalam *al-Kassâyf* membuatnya tetap dihormati bahkan oleh ulama yang berbeda mazhab dengannya.

B. Biografi Ibnu Taimiyyah

1. Latar Belakang

Ibnu katsir³³ menjelaskan nama lengkapnya adalah Taqiyyuddin Abu al-'Abbas Ahmad bin 'Abdulhalim Ibn Abdulsalam Ibnu Taimiyyah al-

³¹ Ahmad Ibn Ali Ibn Hajar al-'Asqalani, *Lisân al-Mizân*, Halab: Maktab al-Mathbu'at al-Islamiyyah, 2002, juz 8, hal. 8.

³² 'Abdulrahman Ibn Abi Bakr, Jalaluddin al-Suyuthi, *Bughyat al-Wu'ât fî Thabaqât al-Lughawiyyîn wa al-Nahwiyyîn*, Lebanon: Al-Maktabah al-'Ashriyyah, t.tp, juz 2, hal. 280.

³³ Ismail Ibn Umar Ibn Katsir Imaduddin Abu al-Fida' al-Qurasyi al-Dimasyqi, *Al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, T.tp: Dar Hajr li al-Thiba'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi' wa al-I'lam, 1420, juz 17, hal. 451.

Harrani. Ia lahir pada bulan Rabi'ul Awwal tahun 661 H (1263 M) di kota Harran (sekarang Turki). Nasabnya berasal dari keluarga ulama yang dikenal dengan keilmuan tinggi dalam fikih dan hadis. Al-Zhahiri al-Hanafi³⁴ ia adalah imam pada masanya, tanpa ada yang menandinginya, dalam bidang fikih, hadis, usul, nahwu, bahasa, dan lain-lain. Ia memiliki banyak karya tulis yang bermanfaat, yang tidak mungkin disebutkan satu per satu di tempat ini. Sejumlah ulama telah memujinya, seperti Syaikh Taqiyyuddin Ibn Daqiq al-'Id, *Qâdhî* Syihabuddin al-Juwaini, dan *Qâdhî* Syihabuddin Ibn an-Nahhas dan *Qâdhî* Kamaluddin Ibn az-Zamalkani, yang telah disebutkan sebelumnya, menggambarkan bahwa telah terkumpul padanya seluruh syarat ijihad secara sempurna.

Nama Ibnu Taimiyyah berasal dari nenek buyutnya yang disebut dengan "Taimiyyah." Konon, neneknya pernah melakukan perjalanan ke Makkah lalu melahirkan seorang anak perempuan dalam perjalanan tersebut, dan anak itu diberi nama Taimiyyah. Sejak itu, keluarga ini dikenal dengan sebutan Ibnu Taimiyyah. Jalaluddin al-Suyuthi menceritakan³⁵ tentang biografi dengan menyebut *al-Syaikh*, *al-Imâm*, *al-'Allâmah*, *al-Hâfidz*, *al-Nâqid*, *al-Faqîh*, *al-Mujtahid*, *al-Mufasir* yang unggul, *Syaikh al-Islam*, pemuka para ahli zuhud, keajaiban pada masanya, Taqiyyuddin, Abul Abbas, Ahmad Ibn al-Mufti, Syihabuddin, Abdul Halim, putra dari Mujtahid, *Syaikh al-Islam*, Majduddin, Abdus Salam Ibn 'Abdullah Ibn Abi al-Qasim al-Harrani, salah satu ulama besar. Bahkan sebagaimana yang diceritakan Ibnu Abdul Hadi³⁶ mengajar tafsir kepada manusia setiap hari jumat. Ini menunjukkan penerimaan kaum muslimin terhadap tafsir Ibnu Taimiyyah sehingga mengeluarkan bahkan menolak Ibnu Taimiyyah dari kalangan ahli tafsir bukan sebuah akhlak yang mulia, terlebih jika alasannya bahwa Ibnu Taimiyyah tidak menulis kitab tafsir tersendiri. Karena hal itu tidak menafikan keilmuan bahkan penerimaan kaum muslimin terhadap tafsir Ibnu Taimiyyah. Terlebih kondisi hidup Ibnu Taimiyyah yang tidak jarang berseteru yang menyebabkan Ia masuk penjara sehingga aktivitas tulis menulis cukup sulit dilakukan, hal ini sama sekali tidak argumentatif, ketika menjelaskan tentang wafatnya Ibnu

³⁴ Yusuf Ibn Taghri Birdi Ibn 'Abdullah al-Zhahiri al-Hanafi Abu al-Mahasin, Jamaluddin, *al-Nujûm al-Zhâhirah fî Mulûk Mishr wa al-Qâhirah*, Mesir: Wizarat al-Tsaqafah wa al-Irshad al-Qawmi, t.th, juz 9, hal. 271.

³⁵ Abdurrahman Ibn Abi Bakr Jalaluddin Al-Suyuthi, *Thabaqât al-Huffâdz*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1403, no. 1141, hal. 520.

³⁶ Muhammad Ibn Ahmad Ibn Abdul Hadi al-Maqdisi, *al-'Uqûd ad-Durriyyah fî Dhikr Ba'dh Manâqib Syaikh al-Islâm Ibn Taimiyyah*, Riyadh: Dar 'Atha'at al-'Ilm, 2019, hal. 20.

Taimiyyah, al-Dzahabi³⁷ menjelaskan Ibnu Taimiyyah wafat di *Qal'ah* Damaskus pada malam Senin tanggal dua puluh Dzulqa'dah, dalam keadaan ditahan, Lima bulan sebelum wafatnya, ia telah dicegah dari menggunakan tinta dan kertas. Ini juga ditegaskan oleh al-Yaqi³⁸.

Melihat keadaan para salaf yang banyak dari mereka tidak menulis tafsir tersendiri tetapi keilmuan dan hasil tafsirnya diterima bahkan dipakai berargumen dalam ilmu-ilmu Islam, contoh terbesarnya adalah Ibnu Abbas, semua pasti sepakat dengan penafsiran dan masuknya Ibnu Abbas sebagai mufasir tetapi bersamaan dengan itu Ibnu Abbas tidak menulis kitab tafsir yang berdiri sendiri. Begitu juga yang lainnya seperti Mujahid, dll. Maka menolak Ibnu Taimiyyah sebagai seorang mufasir dan enggan menyandingkannya dengan mufasir lainnya bukan alasan yang dibenarkan terlebih para ahli ilmu di dalam Islam telah memasukkan Ibnu Taimiyyah kedalam barisan mufasir. diantaranya adalah al-Dzahabi³⁹, al-Dawudi⁴⁰, dan Ibnu Muflih⁴¹, al-Shafadi⁴². Shalahuddin Ibnu Syakir⁴³, al-Suyuthi⁴⁴ bahkan Ibnu nashiruddin⁴⁵ membuat kitab khusus yang membela Ibnu Taimiyyah kepada mereka yang mengkafirkan siapa saja yang menggelari Ibnu Taimiyyah dengan *Syaikh al-Islâm*.

2. Pendidikan, Guru dan Murid Ibnu Taimiyyah

³⁷ Muhammad Ibn Ahmad Ibn Utsman Ibn Qaymaz al-Dzahabi Syamsuddin Abu Abdullah, *al-'Ibar fî Khabar man Ghabar*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. t.th. juz 4, hal. 84.

³⁸ Afifuddin Abdullah Ibn As'ad Ibn Ali Ibn Sulaiman al-Yafi'i Abu Muhammad, *Mir'ât al-Jinân wa-'Ibrat al-Yaqdzân fî Ma'rifat mâ Yû'tabar min Hawâdith al-Zamân*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997, juz 4, hal. 209.

³⁹ Muhammad Ibn Ahmad Ibn Utsman al-Dzahabi Syamsuddin Abu Abdullah, *Tadzkirat al-Huffâdz*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998, juz 4, hal. 192.

⁴⁰ Muhammad Ibn 'Ali Ibn Ahmad, Syamsuddin al-Dawudi al-Maliki, *Thabaqât al-Mufasssirîn*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th, hal. 46.

⁴¹ Ibrahim Ibn Muhammad Ibn Abdullah Ibn Muhammad Ibn Muflih Abu Ishaq, Burhanuddin, *al-Maqshad al-Arsyad fî Dzîkr Ashhâb al-Imâm Ahmad*. Riyadh: Maktabah ar-Rusyad, 1990, juz 1, hal. 132.

⁴² Khalil Ibn Aibak Ibn 'Abdillâh al-Shafadi Shalahuddin, *al-Wâfi bi al-Wafayât*. Beirut: Dar Ihya' at-Turats, t.th, juz 7, hal. 11.

⁴³ Muhammad Ibn Syakir Ibn Ahmad bin 'Abdul Rahman Ibn Syakir bin Harun Ibn Syakir shalahuddin, *Fawât al-Wafayât*, Beirut: Dar Shadir, 1973, juz 1, hal. 74.

⁴⁴ Abdurrahman Ibn Abu Bakr Jalaluddin al-Suyuthi, *Thabaqât al-Huffâdz*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1403, hal. 530.

⁴⁵ Muhammad Ibn 'Abdillâh Abu Bakr Ibn Muhammad Ibn Ahmad Ibn Mujahid al-Qaysi ad-Dimasyqi al-Syafi'i Syamsuddin al-Syahir bi Ibn Nashiruddin, *al-Radd al-Wâfir 'alâ man za'ama anna man sammâ Ibn Taimiyyah Syaikh al-Islâm kâfir*, Beirut: al-Maktab al-Islami, 2002, hal. 35.

Al-Dzahabi⁴⁶ menjelaskan bahwa Ibnu Taimiyyah berasal dari keluarga ulama besar. Ayahnya, Abd al-Halim Ibnu Taimiyyah, adalah seorang ahli hadis dan fikih madzhab Hanbali. Kakeknya, Majduddin Ibnu Taimiyyah, juga seorang ulama Hanbali yang terkenal. Sejak kecil, Ibnu Taimiyyah tumbuh di lingkungan keilmuan. Ketika berusia tujuh tahun, keluarganya pindah ke Damaskus karena situasi politik yang tidak stabil akibat serangan Mongol. Di Damaskus, Ibnu Taimiyyah belajar di masjid-masjid besar dan mendapat bimbingan langsung dari ulama ternama.

Al-Dzahabi⁴⁷ menerangkan bahwa Ibnu Taimiyyah belajar Ibn Abdud Da'im, Ibn Abi al-Yusr, al-Majd Ibn 'Asakir, dan banyak belajar dari para sahabat madzhab Hanbali, Ibn Tabar zad, dan para ulama setelah mereka. Ia menyalin, membaca, memilih riwayat, dan unggul dalam ilmu atsar dan sunan. Ia mengajar, memberi fatwa, menafsirkan, menyusun karya-karya yang indah, dan menyendiri dalam beberapa masalah yang karenanya ia mendapatkan celaan terhadap kehormatannya. Ia adalah manusia yang memiliki dosa dan kesalahan, namun demi Allah, tidak pernah matakui melihat orang sepertiinya, dan ia sendiri pun tidak pernah melihat orang seperti dirinya. Ia adalah seorang imam yang sangat mendalam dalam ilmu agama, tajam pikirannya, cepat dalam memahami, luas pemahamannya, memiliki banyak keutamaan, dikenal dengan keberanian dan kemurahan hati yang luar biasa, serta tidak memedulikan syahwat baik dalam makanan, pakaian, maupun hubungan suami istri. Tidak ada kenikmatan baginya kecuali dalam menyebarkan ilmu, menulisnya, dan mengamalkannya sesuai tuntutan.

Al-Shafadi⁴⁸ menjelaskan bahwa Ia belajar dari Ibn 'Abdul Da'im, Ibn Abi al-Yusr, al-Kamal Ibn 'Abd, Ibn Abi al-Khabar, Ibn ash-Shayrafi, Syaikh Syamsudin, al-Qasim al-Irbili, Ibn 'Allan, dan banyak lagi orang lainnya. Ia bersungguh-sungguh dan memperbanyak (belajar), dan ia membaca sendiri kepada sejumlah guru, memilih dan menyalin beberapa bagian kitab, termasuk Sunan Abu Dawud, serta meneliti tentang para perawi dan *'ilal* (cacat hadis). Ia menjadi salah satu imam dalam ilmu kritik hadis dan termasuk ulama dalam bidang *al-Atsâr* (riwayat), disertai dengan ketakwaan dan penghambaan kepada Allah. Kemudian ia mencurahkan perhatian kepada fikih dan rincian-rinciannya, serta menyelami pembahasannya secara mendalam.

⁴⁶ Muhammad Ibn Ahmad Ibn Utsman Ibn Qaymaz al-Dzahabi Syamsuddin Abu Abdillah, *al-Mu'în fi Thabaqt al-Muhadditsin*, Amman: Dar al-Furqan, 1404, hal. 237.

⁴⁷ Muhammad Ibn Ahmad Ibn Utsman Ibn Qaymaz al-Dzahabi Syamsuddin Abu Abdillah, *al-Mu'jam al-Mukhtash bil-Muhadditsîn*, Thaif: Maktabah al-Shadiq, 1988, hal. 25.

⁴⁸ Khalil Ibn Aibak Ibn 'Abdillah al-Shafadi Shalahuddin, *A'yân al-'Ashr wa A'wân al-Nashr*, Beirut: Dar al-Fikr, 1998, juz 1, hal. 233.

Abu Thayyib al-Fasi⁴⁹ Ia mendengar hadis dari Aminudin Ibn al-Qasim Ibn Abi Bakr al-Irbili Shahih Muslim, dan dari Syaikh Tajuddin al-Fazari, ‘Ali Ibn Bilban, dan Yusuf Ibn Abi Nashr al-Saffari, bahwa ia mendengar jilid pertama dari Shahih al-Bukhari versi naskah *al-Samîsâthiyyah*, juga jilid kedua darinya, jilid ketiga, keempat, dan keenam, dengan bacaan al-Shafi al-‘Iraqi pada tahun 682 H.

Al-Maqrizi⁵⁰ setelah menjelaskan bahwa Ibnu Taimiyyah dilahirkan di Harrân pada hari Senin, tanggal 10 Rabi‘ul Awwal tahun 661H. Kemudian datang bersama ayahnya dan keluarganya ke Damaskus pada tahun 667 H. Ia mendengar dan meriwayatkan hadis dari Ibn ‘Abdul Da’im dan para ulama sezamannya. Kemudian ia mencari ilmu sendiri dengan cara membaca dan mendengar dari banyak orang, dan ia sendiri membaca berbagai kitab, menulis catatan-catatan sanad dan atsbat, serta terus-menerus menghadiri majelis-majelis *simâ’* mendengarkan hadis selama bertahun-tahun, hingga jumlah gurunya mencapai sekitar seratus orang. Jarang sekali ia menghafal sesuatu lalu melupakannya. Hingga akhirnya ia menjadi seorang imam dalam bidang tafsir dan ilmu-ilmu Al-Qur’an, mengenal fikih dan perbedaan pendapat para ulama, unggul dalam dua ilmu pokok, *Ushûl al-Fiqh* dan *Ushûl al-Dîn*, tata bahasa (*nahwu*) dan hal-hal yang berkaitan dengannya, bahasa Arab, logika, ilmu falak, aljabar dan ilmu *al-Muqâbalah*, ilmu hisab, ilmu ahli kitab, dan juga ilmu kalangan ahli bidah, serta ilmu-ilmu *naqli* dan *aqli* lainnya. Sampai-sampai tidak ada seorang ahli dalam suatu bidang pun yang berbicara dengannya, kecuali akan mengira bahwa bidang tersebut adalah keahliannya. Ia menjadi seorang penghafal hadis, mampu membedakan hadis shahih dari yang lemah, mengenal para perawinya serta cacat-cacatnya, menguasai bidang ini secara mendalam, disertai dengan keluasan pengetahuan dalam ilmu sejarah.

Adapun Ibnu Abdul Hadi menjelaskan⁵¹ bahwa Guru-gurunya yang ia dengar (belajar) dari mereka berjumlah lebih dari dua ratus orang. Beberapa guru terkemuka yang membimbingnya antara lain:

- a. Ayahnya, Abdul Halim Ibnu Taimiyyah, dalam ilmu hadis dan fikih.
- b. Shihabuddin al-Maqdisi, seorang ahli fikih Hanbali.
- c. Ibn Abil Yusr dalam hadis.

⁴⁹ Muhammad Ibn Ahmad Ibn ‘Ali, Taqiyyuddin Abu Thayyib al-Makki al-Hasani al-Fasi, *Dzail at-Taqi'id fî Ruwwât al-Sunan wa al-Asânîd*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990, juz 1, hal. 325.

⁵⁰ Taqiyyuddin al-Maqrizi, *Al-Muqaffa al-Kabîr*, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 2006, juz 1, hal. 276.

⁵¹ Muhammad bin Ahmad bin Abdul Hadi al-Maqdisi, *Al-‘Uqûd ad-Durriyyah fî Dhikr Ba‘dh Manâqib Syaikh al-Islâm Ibn Taimiyyah*, Riyadh: Dar ‘Atha’at al-‘Ilm, 2019, hal. 22.

- d. Ibn Wahb dalam bahasa Arab dan sastra
- e. Abu al-‘Abbas Zainuddin, dalam mempelajari ilmu hadis
- f. Abdul Rahman bin Muhammad bin Ahmad bin Qudamah al-Maqdisi, dalam fikih, hadis, dan ushul fiqh
- g. Syarafuddin Abu al-‘Abbas Ahmad bin Ahmad bin Ni‘mah al-Maqdisi al-Syafi‘i, yang menguasai ilmu fikih, ushul fiqh, dan bahasa Arab.

Adapun murid Ibnu Taimiyyah diantaranya yang terkenal adalah:

- a. Ibnu Qayyim al-Jauziyyah⁵²
- b. Al-Hafizh adz-Dzahabi⁵³
- c. Al-Hafizh Isma‘il bin Katsir⁵⁴

Dan lainnya yang begitu banyak sehingga Ibnu Katsir menceritakan⁵⁵ bahwa Pada hari Senin, tanggal 2 Muharram tahun itu, Syaikh, Imam, ‘Allamah, Taqiyuddin Abu al-‘Abbas Ahmad bin ‘Abd al-Halim bin ‘Abd al-Salam Ibnu Taimiyah al-Harrani memberikan pengajaran di *Dâr al-Ḥadîts al-Sukriyyah* yang terletak di kawasan *al-Qasa‘in*. Hadir dalam majelisnya *Qadhi al-Qudhât* Baha’uddin Ibnu al-Zaki al-Syafi‘i, Syaikh Tajuddin al-Fazari, pemuka mazhab Syafi‘i, Syaikh Zainuddin Ibnu al-Marhal, serta Zainuddin Ibnu al-Manja al-Hanbali. Pengajian ini adalah majelis yang agung dan penuh kemuliaan. Syaikh Tajuddin al-Fazari bahkan mencatatnya dengan tangannya sendiri karena banyaknya faidah yang disampaikan serta kekaguman para hadirin terhadapnya. Para ulama yang hadir juga banyak memujinya, meskipun ia masih sangat muda pada waktu itu—usianya baru 22 tahun. Kemudian, pada hari Jumat, 10 Shafar, Syaikh Taqiyuddin Ibnu Taimiyah kembali duduk di Masjid Jami’ al-Umawi setelah shalat Jumat, di atas mimbar yang telah disiapkan untuk tafsir Al-Qur’an. Ia memulai tafsirnya dari awal mushaf, dan banyak orang berkumpul untuk menghadirinya. Majelisnya dipenuhi dengan berbagai ilmu yang luas dan mendalam, disampaikan dengan ketakwaan, kezuhan, serta ibadah yang kuat. Namanya tersebar luas di seluruh negeri,

⁵² Lahir 691 dan wafat 751H. Seorang ulama besar dalam fikih, tafsir, dan tasawuf. Karya-karyanya: *I‘lam al-Muwaqqi‘in ‘an Rabb al-‘Alamin*, *Madarij al-Salikin*, *Zad al-Ma‘ad fi Hady Khayr al-‘Ibad*, *Thariq al-Hijratayn wa Bab al-Sa‘adatayn*, *Shifa’ al-‘Alil fi Masa’il al-Qadha’ wa al-Qadar wa al-Hikmah wa at-Ta’lil*.

⁵³ Lahir pada 673 dan wafat 748 H. Seorang ahli hadis dan sejarah Islam. Karya-karyanya: *Siyar A‘lam an-Nubala’*, *Tadzkirah al-Huffazh*, *Al-‘Ibar fi Khabar man Ghabar*, *Tarikh al-Islam*, *Mizan al-‘Itidal fi Naqd ar-Rijal*.

⁵⁴ Lahir 701 dan wafat 774 H. Seorang ahli tafsir dan sejarah Islam. Karya-karyanya: *Tafsir al-Qurân al-‘Azim*, *al-Bidayah wa an-Nihayah*, *Ikhtisar ‘Ulum al-Ḥadits*, *Al-Fusul fi Sirah al-Rasul*, *Jami’ al-Masanid wa al-Sunan*.

⁵⁵ Ismail Ibn Umar Ibn Katsir Imaduddin Abul-Fida’ al-Qurasyi al-Dimasyqi, *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, t.tp: Dar Hajr li al-Thiba‘ah wa al-Nashr wa al-Tawzi‘ wa al-I‘lam, 1420, juz 17, hal. 594.

dan ia terus memberikan pengajian seperti ini selama bertahun-tahun. Ibnu Taimiyyah tidak hanya memberikan pengajaran dalam bidang fikih dan hadis, tetapi juga dalam bidang filsafat, ilmu kalam, politik Islam, dan kritik terhadap pemikiran teologis yang berkembang di zamannya. Ia sering mengadakan halaqah di Masjid Umawi di Damaskus, tempat berkumpulnya para ulama dan pencari ilmu.

Ibnu Imad⁵⁶ menjelaskan ia adalah seorang mujtahid mutlak. Ia lahir di Harran pada hari Senin tanggal 10 Rabi‘ul Awwal tahun 661 H. Ayahnya membawanya bersama dua saudaranya ke Damaskus pada tahun 667 H, ketika bangsa Tatar menguasai wilayah tersebut. Di sana ia mendengar hadis dari Ibn ‘Abd ad-Da’im, Ibn Abi al-Yusr, al-Majd Ibn ‘Asakir, Yahya as-Sayrafi, al-Qasim al-Irbili, Syamsuddin Ibn Abi ‘Umar, dan selain mereka.

Ibnu Taimiyyah sangat perhatian terhadap hadis, dan mendengarkan Musnad beberapa kali, juga kitab-kitab al-Kutub as-Sittah, *al-Mu‘jam al-Kabîr* karya al-Thabarani, serta kitab dan juz-juz hadis lain yang tidak terhitung. Ia membaca sendiri, menulis dengan tangannya sendiri sejumlah besar juz hadis, dan menekuni ilmu sejak kecil. Ia mempelajari fikih dan ushul kepada ayahnya, kepada Syamsuddin Ibn Abi ‘Umar, dan Zaynuddin Ibn al-Munji, lalu unggul dalam bidang itu dan berdialog dalam majelis ilmiah. Ia mempelajari bahasa Arab kepada Ibn ‘Abdul Qawi, lalu membaca Kitab Sibawaih, merenungi dan memahaminya. Ia juga menekuni tafsir Al-Qur’an dan unggul dalam bidang itu, serta menguasai ushul fikih, ilmu faraidh, ilmu hisab, *al-Jabr* dan *al-Muqâbalah*, serta berbagai cabang ilmu lainnya.

Ibnu Taimiyyah mempelajari ilmu kalam dan filsafat, dan mengungguli para ahli di bidang itu, membantah tokoh-tokoh mereka, dan sangat unggul dalam bidang-bidang tersebut. Ia telah layak memberi fatwa dan mengajar sebelum usia 20 tahun, bahkan ia sudah memberi fatwa sebelum mencapai 20 tahun. Allah menganugerahinya banyak buku, daya hafal yang cepat, daya tangkap dan pemahaman yang kuat, serta lambat lupa, hingga beberapa orang berkata bahwa Ibnu Taimiyyah tidak pernah menghafal sesuatu lalu melupakannya. Ayahnya wafat saat ia berusia 21 tahun, lalu ia menggantikan peran ayahnya dalam beberapa tugas. Ia mulai mengajar di *Dâr al-Ḥadîts at-Tankaziyyah* yang bersebelahan dengan Hammam Nuruddin al-Syahid di kawasan *Buzûriyyah* pada awal tahun 683 H. Di antara yang hadir saat pengajarannya adalah *Qâdhî al-Qudhât* Baha’uddin Ibn al-Zaki, Syaikh Tajuddin al-Fazari, Ibn al-Murahhal, Ibn al-Munji, dan sejumlah lainnya. Ia

⁵⁶ Abdul Hayy Ibn Ahmad Ibn Muhammad Ibn al-Imad al-Akkri al-Hanbali Abu al-Falah, *Syadzarât al-Dzahab fî Akhbâr man Dzahab*, Beirut: Dar Ibn Katsir, 1986, juz 8, hal. 142.

menyampaikan pelajaran yang agung tentang basmalah yang membuat para hadirin tercengang dan semuanya memujinya.

Al-Maqrizi⁵⁷ juga menjelaskan tentang dipercayanya Ibnu Taimiyyah untuk mengajar setelah ayahnya wafat pada tanggal 27 Dzulhijjah tahun 682H di Damaskus. Pada hari Senin, tanggal 8 Muharram tahun 683H, Syaikh Taqiuddin (Ibnu Taimiyyah) disebutkan (diangkat) untuk menggantikan posisi ayahnya dalam mengajar di *Dâr al-Hadîts* kawasan al-Qassa'in, dan hadir dalam kesempatan itu *Qâdhî al-Qudhât* Bahauddin, Syaikh Tajuddin al-Fazari, Zaynuddin Ibn al-Marhhal, Zaynuddin Ibn al-Munajji, dan sekelompok orang. Pada hari Jumat, tanggal 10 Shafar, ia duduk di atas mimbar di Masjid Jami' Damaskus untuk menafsirkan Al-Qur'an menggantikan posisi ayahnya, dan ia memulai dari awal Surah al-Fatihah. Ini salah satu ketegasan tentang kedudukan tafsir dan terpercayanya Ibnu Taimiyyah dalam bidang tafsir, sehingga tafsir yang diajukan, patut untuk diperhitungkan walaupun tidak mengkhususkan dalam satu buah kitab tersendiri. Al-Dzahiri al-Hanafi⁵⁸ mengatakan sebagai imam dalam ilmu tafsir dan yang berkaitan dengannya.

3. Karya-Karya Ibnu Taimiyyah

Ibnu Taimiyyah adalah seorang yang berpengetahuan luas, al-Syaukani⁵⁹ dan Ibnu hajar al-Asqalani⁶⁰ mengatakan, mendengar dari Ibn 'Abdul Da'im, al-Qasim al-Arbali, al-Muslim Ibn 'Allan, Ibn Abi 'Umar, al-Fakhr, dan yang lainnya. Ia membaca sendiri, menyalin Sunan Abi Dawud, mengumpulkan bagian-bagian kitab, menelaah tentang para perawi dan *'Ilal* (cacat hadis), mendalami fikih, menjadi mahir, unggul, menyusun karya, mengajar, memberi fatwa, melampaui para sebaya, dan menjadi suatu keajaiban dalam kecepatan hafalan, kekuatan hati, keluasaan dalam ilmu *naqli* dan *'aqli*, serta penguasaannya terhadap mazhab salaf dan khalaf. Ibnu Taimiyyah menjadi penulis produktif yang menghasilkan banyak karya dalam berbagai disiplin ilmu, seperti akidah, tafsir, fikih, hadis, dan filsafat Islam. Beberapa karyanya yang terkenal antara lain:

- a. *Majmu' al-Fatawa* – Kumpulan fatwa dan pandangannya dalam berbagai bidang, terdiri dari 37 jilid. Kitab ini telah diakui di dunia ilmu-ilmu

⁵⁷ Taqiuddin al-Maqrizi, *Al-Muqaffa al-Kabîr*, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 2006, juz 1, hal. 276.

⁵⁸ Yusuf Ibn Taqri Burdi Ibn Abdillah al-Zhahiri al-Hanafi Abul Mahasin Jamaluddin, *al-Manhal al-Shâfi wa al-Mustawfâ ba'd al-Wâfi*, t.tp: al-Hay'ah al-Mishriyyah al-'Ammah, t.th, juz 1, hal. 358.

⁵⁹ Muhammad Ibn Ali Ibn Muhammad Ibn Abdillah al-Syaukani al-Yamani, *al-Badr al-Thâli' bi-Mahâsin man Ba'd al-Qarn al-Sâbi'*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th, juz 1, hal. 63.

⁶⁰ Syihabuddin Abul Fadhl Ahmad Ibn Ali Ibn Muhammad Ibn Muhammad Ibn Ahmad Ibn Hajar al-'Asqalani, *al-Durar al-Kâminah fî A'yân al-Mi'ah at-Tsâminah*, Haidar abad: Da'irat al-Ma'arif al-Utsmaniyyah, 1972, juz 1, no. 406, hal. 168.

Islam dan disandingkan dengan kitab-kitab fatwa yang lainnya. Sebagaimana yang ditegaskan al-Kattani⁶¹.

- b. *As-Siyasah al-Syar'iyah* – Tentang politik Islam dan pemerintahan.
- c. *Dar' Ta'ârudh al-'Aql wa an-Naql* – Kritik terhadap filsafat dan metode rasionalisme dalam teologi.
- d. *Al-Istiqamah* – Tentang konsep istiqamah dalam Islam.
- e. *Iqtidha' al-Shirath al-Mustaqim* – Kajian tentang mengikuti jalan lurus dalam agama.
- f. *Minhaj al-Sunnah an-Nabawiyyah* – Kritik terhadap pemikiran Syi'ah, terutama terhadap kitab Nahjul Balaghah yang dinisbatkan kepada Ali bin Abi Thalib.
- g. *Al-Radd 'ala al-Mantiqiyyin* – Kritik terhadap ilmu logika Aristotelian yang banyak diadopsi oleh teolog Muslim
- h. *Kitab al-Iman* – Pembahasan mendalam mengenai konsep iman dan pembagian iman dalam Islam.
- i. *Al-Furqan Baina Auliya' al-Rahmân wa Auliya' al-Syaithan* – Menjelaskan perbedaan antara wali Allah dan wali setan.

Selain itu, ia juga banyak menulis dalam bentuk risalah singkat dan komentar terhadap kitab-kitab ulama sebelumnya. Keutamaan Ibnu Taimiyyah sangat besar hingga an-Nuaimi al-Dimasyqi⁶² mengatakan Ketenarannya mencukupi sehingga tidak perlu berpanjang lebar dalam menyebutkannya.

4. Wafatnya

Ibnu Taimiyyah wafat dalam penjara di Damaskus pada tanggal 20 Dzulqa'dah 728 H bertepatan 1328 M pada usia 65 tahun. Meskipun dalam kondisi dipenjara, ia tetap menulis dan mengajarkan ilmu kepada murid-muridnya hingga akhir hayatnya.

Al-Dzahabi berkata⁶³ tentang wafatnya Ibnu Taimiyyah bahwa setelah wafatnya, banyak orang yang bermimpi melihatnya dalam keadaan baik, dan ia diratapi dalam banyak qasidah. Ia memiliki fatwa-fatwa yang menyebabkannya diserang oleh sebagian orang, tetapi fatwa-fatwa tersebut tenggelam dalam lautan ilmunya yang luas. Maka, semoga Allah ta'ala memaafkannya dan meridhainya. Aku tidak pernah melihat orang sepertinya. Setiap orang dari umat ini, perkataannya bisa diambil atau ditinggalkan—lalu apa masalahnya?

⁶¹ Muhammad bin Abul Fadhl Ja'far bin Idris al-Hasani al-Idrisi Abu 'Abdillah al-Kattani, *al-Risâlah al-Mustatrafah li-Bayân Masyrûr Kutub al-Sunnah al-Musyarrifah*, t.tp: Dar al-Basya'ir al-Islamiyyah, 2000, hal. 93.

⁶² Abdul Qadir Ibn Muhammad al-Nu'aimi al-Dimasyqi, *al-Dâris fî Târikh al-Madâris*, t.tp: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1990, juz 1, hal. 57.

⁶³ Muhammad Ibn Ahmad Ibn Utsman al-Dzahabi Syamsuddin Abu Abdullah, *Tadzkirat al-Huffâdz*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998, juz 4, hal. 192.

Didalam kitabnya yang lain Abul mahasin al-Hanafi,⁶⁴ al-Maqrizi⁶⁵ juga al-Dzahabi menceritakan⁶⁶ tentang wafatnya Ibnu Taimiyyah bahwa Ia wafat pada malam Senin, 20 Dzulqa'dah, Syaikhul Islam Taqiyuddin Ahmad bin 'Abdul Halim bin 'Abdus Salam bin 'Abdullah Ibnu Taimiyah al-Harrani wafat dalam keadaan ditahan di Benteng Damaskus. Lima bulan sebelum wafatnya, ia telah dilarang menggunakan tinta dan kertas. Saat wafatnya, sekitar 50.000 orang menghadiri pemakamannya, dan jenazahnya diusung di atas kepala-kepala mereka sebagai bentuk penghormatan. Ibnu Taimiyyah adalah seorang ulama besar yang memberikan kontribusi besar dalam pemikiran Islam. Ia dikenal karena keteguhan dalam mempertahankan akidah Islam yang murni, keberanian dalam menghadapi tantangan, serta keluasan ilmu dalam berbagai bidang, sangat tekun dalam ilmu hadis, menyusun kitab, memilih riwayat, dan unggul dalam ilmu perawi, *Ilal* (cacat hadis), fikih, ilmu-ilmu Islam, ilmu kalam, serta bidang lainnya dan termasuk lautan ilmu, di antara orang-orang paling cerdas, ahli zuhud, dan tokoh yang langka. Telah menulis sekitar 300 jilid kitab, diuji coba dengan berbagai ujian dan mengalami gangguan berkali-kali. wafat pada tanggal 20 Dzulqa'dah tahun 728 H. al-Dzahabi⁶⁷ mengatakan bahwatidak ada seorang pun setelahnya yang menggantikannya dalam ilmu, bahkan tidak ada yang mendekatinya pun.

C. Pemikiran dan Pengaruh al-Zamakhshari dan Ibnu Taimiyyah dalam Dunia Tafsir dan Teologi Islam

Al-Zamakhshari berdasarkan yang telah diuraikan seorang Mu'tazilah, sebagaimana perkataan Ibnu al-Jauzi, al-Zamakhshari menampakkan diri sebagai seorang penganut Mu'tazilah. Ia wafat di Khwarazm pada malam Arafah. Juga dikatakan oleh al-Dzahabi bahkan memperingatkan dari kitab tafsirnya, sebagaimana perkataan al-Dzahabi bahwa al-Zamakhshari termasuk diantara orang yang Shalih, tetapi ia adalah seorang pengajak kepada paham Mu'tazilah. Maka berhati-hatilah terhadap *al-Kassyâf*-nya. di tempat yang lain al-Dzahabi mengatakan, bahwa Abu al-

⁶⁴ Yusuf Ibn Taqri Burdi Ibn Abdillah al-Zhahiri al-Hanafi Abul Mahasin Jamaluddin, *al-Nujûm al-Zâhirah fî Mulûk Mishr wa al-Qâhirah*, Mesir: Wizarat al-Tsaqafah wa al-Irsyad al-Qawmi, t.th, juz 9, hal. 271.

⁶⁵ Ahmad Ibn Ali Ibn Abdulqadir, Abul Abbas al-Husaini al-Ubaidi Taqiyuddin al-Maqrizi, *al-Sulûk li-Ma'rifah Duwal al-Mulûk*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997, juz 3, hal. 114.

⁶⁶ Muhammad Ibn Ahmad bin Utsman Ibn Qaymaz al-Dzahabi Syamsuddin Abu Abdullah, *Al-'Ibar fî Khabar man Ghabar*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th, juz 4, hal. 84.

⁶⁷ Syamsuddin Abu Abdillah Muhammad Ibn Ahmad Ibn Utsman Ibn Qaymaz al-Dzahabi, *Mu'jam l-Syuyûkh al-Kabîr*, Thaif: Maktabah al-Shiddiq, 1988, hal. 56.

Qasim al-Zamakhshari, Mahmud bin Umar al-Khwarizmi, seorang ahli nahwu, bahasa, dan mufasir penganut Mu'tazilah, penulis *al-Kassyâf* dan *al-Mufassshal*. Ia hidup selama tujuh puluh satu tahun. Ibnu Hajar al-Asqalani⁶⁸ berkata bahwa barang siapa yang membaca *al-Kassyâf*, jika ia mengetahui tipu dayanya, maka tidak halal baginya untuk melihatnya, karena ia tidak aman dari kelalaian sehingga tipu daya itu masuk ke dalam dirinya tanpa ia sadari. Atau, dengan membacanya, ia mendorong orang-orang bodoh untuk mengagungkannya. Selain itu, *al-Kassyâf* sering kali mendahulukan pendapat yang lemah daripada yang kuat. Oleh karena itu, seorang ulama seharusnya merasa hina jika ia menjadi pengikut seorang Mu'tazili. Rasulullah ﷺ bersabda: "Janganlah kalian mengatakan kepada seorang munafik: 'Sayyid (tuan),' karena hal itu membuat Allah murka." Jika seseorang tidak mengetahui tipu daya dalam *al-Kassyâf*, maka tidak halal baginya untuk membacanya, karena tipu daya itu akan menyusup ke dalam dirinya tanpa ia sadari, sehingga ia menjadi seorang Mu'tazili tanpa disadari. Hanya Allah yang memberi taufik. Adapun al-Zamakhshari, ia memiliki pemahaman yang sangat luas dalam berbagai aspek balâgh (retorika) dan penggunaan bahasa. Karyanya, *Asâs al-Balâgh*, adalah salah satu kitab terbaik, di mana ia telah menyusun dengan baik perbedaan antara makna hakiki dan majazi dalam penggunaan lafaz baik secara mufrad maupun murakkab. Kitabnya, *al-Fâ'iq fi Gharîb al-Hadîts*, juga termasuk kitab paling berharga karena mengumpulkan berbagai makna yang tersebar dalam satu tempat, dengan ringkasan yang baik dan riwayat yang sahih. Ia juga memiliki kitab *al-Mufassshal* dalam ilmu nahwu yang terkenal, serta sebuah karya dalam bidang musytabah yang terdiri dari satu jilid dan mengandung faedah yang sangat berharga. Hirsan menyampaikan⁶⁹ bahwa al-Zamakhshari, seorang mufasir besar dalam tradisi tafsir Mu'tazilah, mentakwilkan sifat-sifat Allah secara sistematis dan terperinci. Proses penakwilan ini dilakukan sesuai dengan metodologi pemikiran Mu'tazilah, yang dikenal menolak pemaknaan lahir dari sifat-sifat yang mengandung unsur *tasybîh* (penyerupaan Allah dengan makhluk-Nya).

Adapun tafsirnya, banyak orang yang terpikat dengannya, tetapi mereka juga telah mengkritiknya dan mengungkapkan berbagai tipu dayanya hingga menulis karya khusus tentangnya. Namun, bagi orang yang kuat dalam sunah dan memahami berbagai perbedaan mazhab, tafsir tersebut dapat memberikan manfaat tanpa terpengaruh oleh tipu daya yang dikhawatirkan

⁶⁸ Ahmad Ibn Ali Ibn Hajar al-Asqalani, *Lisân al-Mîzân*, Halab: Maktab al-Mathbu'at al-Islamiyyah, 2002, juz 8, no. 7606, hal. 8.

⁶⁹ Hirshan Muhammad Abdullah Hirshan, *al-Shifât al-Ilahiyyah Baina al-Kassyâf li al-Zamakhshari wa Mafâtih al-Ghaib li al-Razi Ardhan wa Naqdhan*, Kuala Lumpur: Universitas Malaya Kuala Lumpur, 2015, hal. 95.

darinya. Al-Zamakhshari mendengar hadis di Baghdad dari Ibn al-Bathar dan menulis banyak karya. Kakinya terjatuh sehingga ia berjalan dengan penyangga kayu. Ia adalah seorang pengajak kepada paham Mu'tazilah dan memiliki banyak keutamaan. aliran teologi yang menekankan rasionalitas dalam memahami agama. Beberapa pandangannya yang khas dalam akidah: *Pertama*, Tauhid: Sangat menekankan keesaan Allah dan menolak konsep sifat Allah seperti yang dianut oleh Ahli Sunah. Ia menafsirkan sifat-sifat Allah secara metaforis. *Kedua*, Keadilan Ilahi yang sejalan dengan prinsip Mu'tazilah, ia meyakini bahwa manusia memiliki kehendak bebas penuh dalam perbuatannya (prinsip al-'Adl). *Ketiga*, Al-Qur'an adalah makhluk. Ia mengikuti doktrin Mu'tazilah bahwa Al-Qur'an adalah makhluk, bukan kalam Allah yang bersifat *qadim*. *Keempat*, Penolakan terhadap konsep syafaat. Ia menolak syafaat bagi pelaku dosa besar, karena menurutnya, seseorang yang berbuat dosa besar akan kekal di neraka jika tidak bertobat sebelum wafat. Pandangan ini tampak dalam tafsirnya *al-Kassyaf*, yang sering kali mencerminkan pemikiran Mu'tazilah dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an.

Meskipun pemikirannya sering dikritik, Al-Zamakhshari tetap diakui sebagai salah satu ulama terbesar dalam sejarah Islam. Karyanya *Asas al-Balaghah* menjadi rujukan utama dalam studi retorika dan linguistik Arab. Tafsir *Al-Kassyaf* sangat dihargai karena keindahan bahasa dan analisis balaghahnya. Tafsirnya digunakan oleh banyak mufasir setelahnya, bahkan ulama Ahli Sunah seperti Fakhruddin al-Razi dan al-Baidhawī sering mengutipnya dengan kritik yang konstruktif. Murid-muridnya menyebarkan ilmu bahasa dan tafsirnya ke berbagai wilayah Islam, terutama di dunia Persia dan Asia Tengah.

Adapun Ibnu Taimiyyah memiliki keutamaan dalam berbagai aspek berupa Kecerdasan luar biasa sehingga Ia dikenal sebagai ulama yang sangat cepat dalam memahami dan menghafal ilmu. juga memiliki Keberanian dalam membela kebenaran dan Tidak takut menghadapi penguasa atau ulama yang berbeda pendapat dengannya. Juga merupakan seorang Lautan ilmu yang telah diakui baik pihak yang sependapat dengannya atau yang berlainan bahwa Ibnu Taimiyyah menguasai banyak disiplin ilmu, dari tafsir, hadis, fikih, hingga filsafat.

Al-Zamakhshari terkait pembahasan teologi secara konsisten dalam *al-Kasyshâf* menyuarakan prinsip-prinsip Mu'tazilah, seperti penolakan terhadap sifat-sifat Allah yang berdiri sendiri (*ta'thîl* terhadap sifat *qadîm*), penolakan terhadap *ru'yatullâh* (melihat Allah di akhirat), dan penegasan bahwa al-Qur'an adalah makhluk. Ia mengedepankan makna-makna majas dalam penafsiran ayat-ayat sifat, sebagai bentuk upaya menghindarkan Tuhan dari penyerupaan dengan makhluk (*tasybîh*). Al-Zamakhshari juga membawa semangat kebahasaan yang sangat kuat dalam memperkuat argumen

teologisnya, sehingga pendekatannya tampak ilmiah dan sistematis. Pengaruhnya luas, bahkan diakui oleh para mufassir Ahli Sunah. Banyak ulama setelahnya yang mengutip *al-Kasyshâf*, meskipun sering kali dengan catatan kritis, mengingat muatan teologisnya yang berseberangan dengan arus pemikiran Sunni. Berbeda dengan al-Zamakhsyari, Ibn Taimiyyah adalah representasi paling menonjol dari pendekatan teologi Ahli Sunah dalam corak salafi atau salafîyah. Ibnu Taimiyyah menentang keras pendekatan rasionalistis yang berlebihan dalam ilmu kalam dan mengembalikan paradigma teologis kepada pemahaman generasi salaf, yaitu para sahabat dan tabiin.

Ibn Taimiyyah menolak *ta'wîl* terhadap ayat-ayat sifat Allah dan menganggap pendekatan itu sebagai penyimpangan dari metode para salaf. Dalam pandangannya, teks-teks Al-Qur'an dan Sunnah harus diimani sebagaimana adanya (*bilâ kayf*), tanpa menyamakan Allah dengan makhluk (*tasybih*) dan tanpa meniadakan sifatNya (*ta'thîl*). Penekanannya terhadap makna zahir dari nash, disertai prinsip bahwa makna itu tetap sesuai dengan kemuliaan dan keagungan Allah, menjadikan pendekatannya sebagai pembelaan kuat terhadap keaslian ajaran tauhid.

Pemikiran Ibn Taimiyyah dituangkan dalam banyak karya, seperti *Dar' Ta'ârûḍ al-'Aql wa al-Naql*, *Bayân Talbîs al-Jahmiyyah*, dan *Majmû' al-Fatâwâ*. Ia secara aktif mengkritik para teolog Asy'ariyah, Mu'tazilah, bahkan kalangan filsuf. Dengan pendekatannya yang tajam, metodologis, dan tekstual, ia menginspirasi banyak pemikir setelahnya, termasuk Ibn Qayyim al-Jauziyyah, Ibnu Katsir, dan kelompok-kelompok yang mendakwahkan tauhid murni dan pemurnian akidah dari bidah.

Pengaruh al-Zamakhsyari dan Ibn Taimiyyah terus terasa hingga kini. Al-Zamakhsyari memberikan fondasi rasionalisme dalam tafsir dan teologi yang kemudian diwarisi sebagian kalangan intelektual modernis, terutama dalam kalangan Mu'tazilah baru atau pemikir reformis. Sementara itu, Ibn Taimiyyah menjadi rujukan utama dalam gerakan tajdîd dan purifikasi Islam yang berkembang di berbagai wilayah Muslim, dari Najd hingga Asia Tenggara. Meskipun berseberangan dalam hal prinsip-prinsip teologis, keduanya adalah simbol kekuatan intelektual Islam yang berbeda jalur. Al-Zamakhsyari membela akal sebagai pemegang otoritas penting dalam memahami Tuhan, sedangkan Ibn Taimiyyah membela wahyu sebagai satu-satunya sumber kebenaran yang harus dikembalikan kepada pemahaman generasi terbaik umat Islam.

Dengan demikian, kontras pemikiran antara keduanya mencerminkan keragaman pendekatan dalam teologi Islam dan membuka ruang diskusi yang luas bagi para pemikir lintas zaman dalam memahami Tuhan, wahyu, dan akal.

Dari penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa ada polaritas epistemologis antara al-Zamakhsyari dan Ibnu Taimiyyah melalui analisis

biografis, konteks penulisan kitab *Tafsîr al-Kassîyâf* dan *al-Tafsîr al-Kabîr*, serta karakteristik metodologis. Al-Zamakhshari sebagai ahli bahasa dan teolog Mu'tazilah, membangun *tafsîr al-Kassîyâf* dengan pendekatan rasional-linguistik, menekankan takwil metaforis, misalnya *istiwâ* adalah penguasaan atau kemauan, Yadullâh bermakna nikmat, agar tetap *tanzîh* (penyucian Allah dari *tasybîh*, serta memanfaatkan kedalaman sastra Arab untuk mendukung argumen teologis. Sementara Ibnu Taimiyyah sebagai ahli hadis dan pemikir Salafî, menyusun *al-Tafsîr al-Kabîr* berbasis otoritas *naql* (riwayat salaf), menolak takwil menyimpang dan mempertahankan makna lahir teks *istiwâ* sebagai sifat hakiki dengan tetap mensucikannya dengan prinsip *bilâ kayf* tanpa mempertanyakan "bagaimana", sambil mengkritik kecenderungan rasionalis sebagai *ta'thîl* (pengosongan makna).

Poin pentingnya bahwa Al-Zamakhshari menafsirkan QS. Thaha/20:5 (*al-Rahmân 'alâ al-'Arasy istawâ*) sebagai simbol pengaturan Allah atas alam semesta, bukan keberadaan fisik. Ibnu Taimiyyah memahami ayat yang sama sebagai penetapan sifat *al-Ulu* (ketinggian) Allah secara hakiki, merujuk pada riwayat Malik bin Anas ketika menjawab dengan *al-Istiwâ ma'lûm wa al-kayf majhûl*. Tentu hal ini berimplikasi pada metode al-Zamakhshari yang berisiko mengaburkan makna wahyu demi rasionalisasi, sementara pendekatan Ibnu Taimiyyah berpotensi diklaim membuka pintu tasybîh jika tidak disertai pemahaman salaf yang benar. Hemat penulis ini menegaskan bahwa perbedaan metodologis kedua tokoh bersumber dari konflik paradigmatis dalam memaknai hubungan akal-wahyu, sekaligus menjadi akar perdebatan teologis Islam klasik hingga kontemporer.

BAB IV

ANALISIS PENAFSIRAN AYAT ASMA WA SHIFAT

A. Kerangka Metodologis Kedua Tokoh

Dalam membandingkan penafsiran antara al-Zamakhshari dan Ibnu Taimiyyah, penting untuk terlebih dahulu memahami kerangka metodologis yang menjadi fondasi pemikiran keduanya. Perbedaan mereka dalam menafsirkan ayat-ayat sifat tidak semata-mata karena perbedaan tafsir linguistik, tetapi lebih dalam menyentuh dasar epistemologis, pendekatan teologis, dan metodologi tafsir yang digunakan masing-masing. Keduanya, dalam menafsirkan Al-Qur'an secara umum menggunakan beberapa pondasi yang sama, yaitu sama-sama menggunakan kaidah bahasa arab, menggunakan riwayat, bahkan asas dari keduanya juga sama yaitu menjaga dari sikap penyerupaan Allah kepada makhluk, hanya saja batasan dari penyerupaan itu yang membedakan, secara umum al-Zamakhshari menolak adanya kesamaan dan segala yang bisa mengarah kepada penyerupaan, sehingga lebih memakai kaidah dan pendekatan kebahasaan didalam memahami ayat-ayat tentang nama dan sifat Allah. Sedangkan Ibnu Taimiyyah, juga menolak segala bentuk penyerupaan Allah tetapi dalam ruang lingkup yang dibawakan oleh Malik Ibn Anas, yaitu sifatnya diketahui, tatacaranya tidak diketahui. Sehingga menetapkan Istiwanya Allah bukan sesuatu yang termasuk dalam kategori tasybih, tetapi *tasybîh* terjadi ketika disamakan dengan *istiwâ*-nya makhluk dalam tatacara karena Allah tidak serupa dengan makhlukNya.

Al-Zamakhshari dalam *al-Kassâyf*, ketika menjumpai ayat-ayat yang berkaitan dengan nama dan sifat Allah, seperti "*istawâ 'ala al-'Arasy*", tidak

memahaminya secara lahir, melainkan menakwilkannya ke dalam makna metaforis. Misalnya, dalam menjelaskan ayat dalam surat al-Baqarah/: 29 “*istawâ ‘ala al-‘Arş*” al-Zamakhshari menafsirkan *Istiwâ* sebagai “القصد إليها” (mengarah kepadanya dengan kehendak dan kemauan-Nya), bukan dalam makna duduk atau bersemayam secara fisik. Bagi al-Zamakhshari *istiwâ* tidak boleh dipahami secara harfiah agar tidak terjebak dalam *tasybîh* (penyerupaan). Al-Zamakhshari sangat memperhatikan struktur sintaksis, *i’râb*, serta makna kontekstual dari kata-kata Arab klasik. Misalnya dalam menafsirkan ayat tentang *istiwâ*, ia mengatakan bahwa *istiwâ* bukanlah bersemayam secara fisik, tetapi bermakna *istiwâ ilaih*, yakni “mengarah dengan maksud” secara lurus tanpa penyimpangan. Ia menyatakan bahwa kata *al-Istiwâ* dalam bahasa Arab mengandung makna keutuhan, keseimbangan, dan ketegakan. Ketika dikatakan, *istawâ al-‘Ud* (tongkat itu *Istawâ*), maksudnya adalah bahwa tongkat tersebut tegak lurus dan berada dalam keadaan lurus serta seimbang, tidak bengkok. Dari makna dasar ini, istilah *istawâ Ilaih* kemudian digunakan dalam konteks gerakan yang lurus dan terarah, sebagaimana anak panah yang meluncur menuju sasaran secara lurus tanpa menyimpang sedikit pun ke kiri atau ke kanan. Jadi, penggunaan kata *istiwâ* dalam bentuk ini menggambarkan suatu bentuk kehendak atau tujuan yang langsung, stabil, dan tanpa penyimpangan terhadap objek yang dituju. Makna ini mendukung konsep *tanzîh*, yaitu penyucian Allah dari penyerupaan dengan makhluk. Menurutny, pemahaman literal terhadap sifat seperti *istiwâ*, *yad* (tangan), dan wajah justru membawa pada *tasybîh* (penyerupaan Allah dengan makhluk).

Penulis mendapati Al-Zamakhshari juga tidak menggunakan riwayat dari sahabat atau tabiin dalam menjelaskan ayat-ayat sifat. Riwayat dari Malik Ibn Anas yang begitu terkenal dalam pembahasan ini juga tidak dibawakan. Dalam bagian penjelasan tentang ayat *istiwâ*, ia tidak menyebutkan pendapat yang sangat populer dari Malik, Rabi’ah, atau Ummu Salamah. Sebaliknya, ia mengedepankan argumentasi kebahasaan, seperti menjadikan *istiwâ* setara dengan ungkapan syair dan idiom Arab yang bermakna metaforis, seperti “tangan terbuka” untuk makna dermawan atau “tangan terbelenggu” untuk makna kikir. Hal ini ditegaskan dalam pernyataannya: Bahkan seseorang yang tidak pernah sama sekali mengulurkan tangannya untuk memberi (derma), atau bahkan tidak memiliki tangan sama sekali, tetap dikatakan tentangnya: ‘tangannya terbuka,’ karena menurut mereka, ungkapan itu setara dengan perkataan: ‘dia adalah orang yang dermawan.’”

Sebaliknya, metodologi Ibnu Taimiyyah sangat berakar pada pendekatan tekstual dan berbasis pada riwayat tokoh teologis dan tafsir dari ulaman terdahulu. Dalam *al-Tafsîr al-Kabîr*, Ibnu Taimiyyah sangat

menekankan bahwa penafsiran terhadap ayat-ayat sifat harus merujuk kepada riwayat-riwayat sahih dari para sahabat dan tabiin, serta dipahami sebagaimana pemahaman generasi pertama umat Islam. Ia menolak dengan tegas metode *takwil* yang digunakan oleh kalangan Mu'tazilah dalam menafsirkan sifat-sifat Allah. Bagi Ibnu Taimiyyah, ayat seperti “الرحمن على العرش استوى” dipahami sebagaimana adanya, tanpa melakukan perubahan makna (*tahrîf*), penolakan (*ta'thîl*), penyerupaan (*tamtsîl*), ataupun penentuan bentuk (*takyîf*). Ia mengutip secara eksplisit pendapat Malik Ibn Anas bahwa Istiwa itu maknanya diketahui, caranya tidak diketahui, mengimaninya wajib, dan mempertanyakannya adalah bidah dan menegaskan bahwa pernyataan tersebut telah diterima oleh seluruh Ahli Sunah tanpa ada yang mengingkarinya.

Bagi Ibnu Taimiyyah, penggunaan lafadz *istawâ* tidak boleh ditakwil menjadi *istaulâ* (menguasai), karena menurutnya takwil tersebut tidak sesuai dengan lahir lafaz dan tidak dikenal dalam pemahaman salaf. Ia bahkan mengutip bantahan al-Asy'ari sendiri terhadap takwil tersebut, bahwa jika “*istiwâ*” hanya bermakna “menguasai”, maka seharusnya dapat digunakan untuk segala sesuatu, bukan hanya untuk Arasy.

Dengan demikian, jelas bahwa al-Zamakhshari dan Ibnu Taimiyyah walaupun sama-sama menjaga dari menyerupakan Allah dengan makhlukNya, keduanya berdiri pada dua poros metodologis yang sangat berbeda. Al-Zamakhshari menekankan penafsiran rasional dan linguistik yang didasarkan pada kaidah kebahasaan dan prinsip *tanzîh*, sementara Ibnu Taimiyyah dengan tetap menjaga batasan *tanzîh* dan larangan tasybih tetap teguh dengan pendekatan *Tafsîr bi al-Ma'isûr*, berpegang pada teks riwayat yang datang serta sangat hati-hati dalam menetapkan makna tanpa dalil yang jelas. Konsekuensi dari perbedaan metodologis ini akan sangat tampak dalam analisis ayat-ayat sifat yang akan dibahas pada bagian berikutnya.

B. Analisis Penafsiran Ayat *al-Rahmân 'ala al-'Arasy Istawâ* (QS. Thaha: 5)

Ayat ini merupakan salah satu ayat yang paling banyak dibahas dalam diskursus teologis maupun tafsir bahkan juga kebahasaan, antara aliran tafsir rasionalis dan tafsir salafi. Ayat “*Al-Rahmân 'ala al-'Arasy istawâ*” dijadikan medan pengujian paling sensitif bagi pendekatan seorang mufasir terhadap ayat-ayat sifat Allah.

Di dalam *al-Kassyaq*¹ ketika menafsirkan ayat *istiwâ* pada Ketika menafsirkan al-Baqarah/2: 29 Al-Zamakhshari menjelaskan makna *al-Istiwa'* berarti keseimbangan dan kelurusan. Dalam bahasa Arab, dikatakan, “*istawâ al-'Ud*” yaitu sebatang kayu atau benda lainnya jika ia berdiri tegak dan lurus.

¹ Mahmud Ibn Umar al-Zamaksyari, *al-Kassya'f 'an Haqâiq al-Tanzîl wa 'Uyun al-Ta'wîl*, Kairo: Dar al-Hadits, 2012, juz 1, hal. 120.

Kemudian, makna ini berkembang sehingga ungkapan "*istawâ ilaihi*" dipakai untuk menggambarkan suatu maksud atau tujuan yang lurus dan teguh, seperti anak panah yang meluncur tepat ke arah sasaran, tanpa menyimpang ke kiri atau kanan. Dari makna semacam ini, dipinjam istilah *istawâ ilâ al-Samâ'* dalam ayat, yang maksudnya adalah bahwa Allah menuju langit dengan kehendak dan iradat-Nya, setelah terlebih dahulu menciptakan segala sesuatu yang ada di bumi, tanpa ada niat untuk menciptakan sesuatu yang lain di sela-sela proses tersebut.

Al-Zamakhshari melanjutkan bahwa Yang dimaksud dengan *al-Samâ'* di sini bukan langit sebagai benda fisik tertentu semata, tetapi lebih kepada arah ketinggian (*al-'Uluw*). Maka seakan-akan dikatakan, "Kemudian Dia mengarah ke atas." Adapun kata ganti (*dhamîr*) dalam *fasawwâhunna* adalah *dhamîr mubham* (kata ganti yang masih samar), yang kemudian dijelaskan (diberi tafsiran) oleh *lafadz sab'a samâwât*, sebagaimana ungkapan orang Arab, "*ra'aytu rajulan*" lalu dijelaskan, "*zaidan*". Ada juga pendapat bahwa kata ganti tersebut kembali kepada *al-Samâ'*, yang di sini berarti jenis (*al-Jins*), bukan satuan benda. Ada pula yang mengatakan bahwa *al-Samâ'* merupakan bentuk jamak dari *Samâ'ah*. Namun menurut al-Zamakhshari, pendapat yang lebih sesuai dengan bahasa Arab adalah pendapat pertama.

Bagi al-Zamakhshari, Makna dari *taswiyah* (penyempurnaan) terhadap langit-langit itu adalah bahwa Allah menyusun ciptaan langit dengan seimbang, lurus, tanpa cacat dan cela, serta menyempurnakan bentuk dan susunannya. Semua itu terjadi dengan ilmuNya yang meliputi segala sesuatu. Oleh karena itu, ciptaan langit itu datang dalam bentuk yang sempurna, proporsional, dan seimbang, tanpa ada kekurangan, sesuai dengan kebutuhan makhluk-makhluk di bumi, dan untuk mendatangkan manfaat serta kemaslahatan bagi mereka.

Penulis memandang, al-Zamakhshari kemudian mengantisipasi kemungkinan keberatan atas penjelasan ini, khususnya pada penggunaan kata "*tsumma*" yang umumnya menunjukkan urutan waktu dan kelambatan (*takhîr*). Apakah ini tidak bertentangan dengan penjelasan sebelumnya yang menyiratkan bahwa *istiwâ' ilâ al-Samâ'* terjadi langsung tanpa jeda waktu? Ia menjawab bahwa penggunaan *tsumma* dalam konteks ini bukan untuk menunjukkan keterlambatan waktu, tetapi untuk menunjukkan perbedaan tingkat kemuliaan dan keutamaan antara penciptaan bumi dan langit. Ini sebagaimana ayat lain yang berbunyi, "*tsumma kâna mina alladzîna âmanû*" yang maksudnya bukan "kemudian baru ia beriman setelah waktu yang lama", tetapi untuk menunjukkan perbedaan derajat, bahwa iman adalah tingkatan yang lebih tinggi.

Al-Zamakhshari juga mengatakan bahwa sekalipun kata "*tsumma*" menunjukkan urutan waktu, hal itu tidak menjadi masalah, sebab yang

dimaksud adalah bahwa ketika Allah mengarah ke langit, Dia tidak menciptakan sesuatu yang lain di sela-sela proses itu. Jadi tetap tidak ada kontradiksi antara kehendak langsung dengan kata penghubung "*tsumma*". Selanjutnya, ia juga membahas ayat lain yang tampak bertentangan, yaitu firman Allah: "*wa al-Ardha ba'da dzâlika dahâhâ*" yang secara lahir menunjukkan bahwa bumi dibentangkan setelah penciptaan langit. Ia menjawab bahwa tidak ada pertentangan, sebab yang dimaksud dengan penciptaan bumi adalah penciptaan zatnya, dan itu terjadi sebelum langit. Adapun *al-Dahw* (pembentangan atau penyebaran bumi) memang terjadi setelah langit diciptakan. Ia kemudian mengutip pendapat al-Hasan al-Bashri, bahwa Allah menciptakan bumi terlebih dahulu di tempat yang sekarang dikenal sebagai Baitul Maqdis dalam bentuk seperti batu kerikil besar, dan pada waktu itu masih ada asap yang melekat padanya. Kemudian asap itu diangkat, dan dari situlah diciptakan langit, sedangkan kerikil itu tetap pada tempatnya dan dari situlah bumi dibentangkan. Maka inilah yang dimaksud dengan firman Allah: "*kânatâ ratqân*" yaitu kedua (langit dan bumi) dahulu adalah satu kesatuan yang melekat, lalu dipisahkan.

Kemudian, dalam rangka menguatkan pemaknaan istiwa secara kebahasaan ini penulis mendapati al-Zamakhshari ketika menafsirkan ayat tentang perubahan kiblat al-Zamakhshari membuka menggunakan makna istiwa secara kebahasaan yaitu tegak lurus. Kata ini al-Zamakhshari bawaikan untuk menggambarkan sifat wasath sehingga Umat Islam dijadikan sebagai "*umat wasath*" (umat yang tengah-tengah), yang berarti umat terbaik, adil, dan seimbang dalam keimanan serta amal perbuatan. Kata "*wasath*" menunjukkan posisi di antara dua sisi, sehingga mencerminkan keseimbangan dalam berbagai aspek kehidupan, baik dalam urusan dunia maupun akhirat. Hal ini juga al-Zamakhshari sebutkan ketika menafsirkan al-Imran/3:93, pemaknaan ini juga dipergunakan lagi ketika al-Zamakhshari menafsirkan tentang kemahasempurnaan sifat Allah dalam ilmu-Nya yang merata dan menyeluruh atas segala dimensi alam semesta, baik langit maupun bumi, baik yang tampak maupun tersembunyi, tanpa terbatas oleh ruang dan arah.

Al-Zamakhshari ketika menafsirkan Dalam penafsirannya terhadap makna *Istawâ 'ala al-'Arasy* (bersemayam di atas Arasy), pada thaha/20:5 Al-Zamakhshari² menempuh pendekatan *ma'nawî-bayânî* (makna dan retorika), yang berakar kuat dalam pemahaman bahasa Arab klasik. Ia menjelaskan bahwa frasa *istawâ 'ala al-'Arasy*, yang secara harfiah berarti "bersemayam di atas singgasana", tidak dimaksudkan untuk menunjukkan duduknya Dzat Allah

² Mahmud Ibn Umar al-Zamaksyari, *al-Kassâyf 'an Haqâiq al-Tanzîl wa 'Uyun al-Ta'wîl*, Kairo: Dar al-Hadîts, 2012, juz 3, hal. 48.

secara fisik di atas tempat tertentu, melainkan merupakan ungkapan kiasan (*majâz*) untuk menunjuk pada makna kekuasaan dan pengendalian mutlak.

Menurut Al-Zamakhshari, *al-‘Arasy* adalah kursi kerajaan yang dalam tradisi bahasa Arab digunakan sebagai lambang kekuasaan dan pemerintahan. Maka dari itu, apabila dikatakan "*istawâ fulânun ‘ala al-‘Arasy*" (seseorang bersemayam di atas singgasana), maksudnya bukan bahwa secara literal duduk di kursi, tetapi telah menjadi penguasa dan memegang kendali penuh. Bahkan, ungkapan itu dipakai meskipun orang tersebut tidak pernah benar-benar duduk di atas singgasana, karena makna dominannya adalah kepemilikan dan kekuasaan, bukan duduk secara fisik.

Al-Zamakhshari menegaskan bahwa bahasa Arab memang penuh dengan bentuk-bentuk ekspresi semacam ini yakni ungkapan yang tampaknya konkret tetapi sebenarnya bersifat simbolik atau metaforis. Ia mencontohkan ungkapan "*yad fulân mabsûthah*" (tangan si fulan terbuka) yang berarti "ia dermawan", dan "*yaduhu maghlûlah*" (tangannya terikat) yang berarti "ia kikir". Dalam kedua contoh itu, tangan tidak dipahami secara harfiah, tetapi sebagai simbol sifat atau sikap seseorang, yakni kemurahan hati atau kekikiran.

Demikian pula ketika Al-Qur‘an mengutip ucapan orang Yahudi: "*yadullâh maghlûlah*" (tangan Allah terikat), yang ditolak dengan firman: "*bal yadâhu mabsûthatân*" (bahkan kedua tangan-Nya terbuka lebar), al-Zamakhshari menegaskan bahwa maksudnya bukan Allah punya tangan secara jasmani, dan bukan pula ada bungkusan yang terikat atau tangan yang terbuka secara fisik, tetapi seluruhnya adalah ungkapan tentang sifat Allah: bahwa Allah tidak pelit, melainkan Maha Pemurah.

Lebih jauh lagi, al-Zamakhshari mengecam keras penafsiran literal terhadap frasa semacam ini. Baginya, mencoba menakwil tangan Allah sebagai "nikmat" atau "kekuasaan" saja tanpa memahami gaya bahasa majazi dan retorika tinggi dalam bahasa Arab adalah bentuk keterbatasan pemahaman dan ketertinggalan dalam ilmu balagh. Dalam kerangka ini, makna *istawâ* menurut Al-Zamakhshari adalah bentuk pernyataan keagungan dan kekuasaan Allah secara metaforis, yang dimengerti bukan secara jasmani, tetapi sebagai bentuk penegasan akan dominasi dan *tanzîh* (penyucian Allah dari sifat makhluk). Ia menghindari pemahaman antropomorfis, dan malah mengajak pembaca untuk menghayati kedalaman bahasa wahyu melalui lensa majas dan balagh.

Al-Zamakhshari ketika menafsirkan al-An‘am/6:3 memandang bahwa ayat ini terkait erat dengan makna nama Allah, yaitu sebagai satu-satunya Tuhan yang disembah di langit, satu-satunya yang dikenal sebagai Ilahi, dan satu-satunya yang tidak disekutukan. Dalam hal ini, frasa tersebut juga dapat dipahami sebagai sebuah predikat yang tengah menjabarkan bahwa Allah memang satu, satu-satunya Tuhan yang diakui, di langit dan di bumi. Makna

lain yang diberikan oleh al-Zamaksyari adalah bahwa kalimat tersebut juga dapat diberlakukan sebagai sebuah kalimat predikatif yang menandakan bahwa Allah memang ada, dan bahwa segala sesuatu di langit dan di bumi tak luput dari pengetahuan-Nya, seakan-akan Zat-Nya meliputi segala.

Al-Zamaksyari juga menjelaskan bahwa kalimat “*ya’lamu sirrakum wa jahrakum*” (Dia mengetahui rahasiamu dan apa yang tampak) merupakan sebuah penguatan (*ta’kîd*) mengenai kemahaesaan-Nya, yaitu bahwa satu-satunya Zat yang mampu mencapai rahasia dan perbuatan manusia, baik yang disembunyikan (*sirr*) ataupun yang tampak (*jahr*), hanyalah Allah. Dengan kata lain, jika kalimat tersebut dianggap sebagai sebuah kalam yang mandiri, maka maksudnya adalah bahwa Dialah satu-satunya yang sepenuhnya tahu mengenai apa yang manusia rahasiakan dan apa yang manusia tampakkan.

Selain itu, kalimat “*wa ya’lamu mâ taksibûn*” (dan Dia juga tahu apa yang kamu perbuat) diberlakukan sebagai sebuah kalimat berita (*khabar*) tambahan, yang menekankan bahwa segala perbuatan manusia yang tampak atau yang disembunyikan juga tercatat dan akan diberi balasan oleh-Nya, sesuai dengan kebaikan atau keburukan perbuatan tersebut.

Dengan demikian, menurut al-Zamaksyari, ayat tersebut bukan dimaksud untuk menyatakan bahwa Allah tengah duduk di sebuah tempat fisik, tetapi lebih menekankan kemahaesaan, kemahatahuan, dan kekuasaan-Nya yang meliputi segala sesuatu, sehingga tak ada satu perbuatan manusia pun yang luput dari pengetahuan dan perhitungan-Nya.

Dari uraian diatas, penulis menemukan bahwa Al-Zamakhshyari, dalam karya monumentalnya *al-Kassâyf* ini. *Pertama*, secara konsisten menempuh pendekatan majazi dan kebahasaan dalam memahami ayat-ayat yang berkenaan dengan sifat-sifat Allah, terutama dalam hal *istiwâ* ‘*ala al-‘Arasy*. *Kedua*, al-Zamakhshyari menolak pemahaman literal yang dapat menyeret kepada tasybih, yakni penyerupaan Allah dengan makhluk. *Ketiga*, Menurutnnya, *istiwâ*’ bukan berarti Allah duduk atau bersemayam secara fisik di atas ‘Arasy, melainkan menunjuk pada kehendak, perhatian, dan kekuasaan-Nya yang mutlak terhadap ciptaan. *Keempat*, Dalam hal ini, ia menakwil *Istiwâ* sebagai “*al-Qashd ilaihi bi Irâdatihi wa Masyi’atihi*” (mengarah kepada-Nya dengan kehendak dan kemauan-Nya), dan menjelaskan bahwa ungkapan itu serupa dengan anak panah yang meluncur lurus menuju sasaran tanpa menyimpang, yakni kehendak Allah yang lurus dan mutlak. *Kelima*, Sebagai mufasir dengan kecenderungan rasional dan retorik, Al-Zamakhshyari lebih mengedepankan analisis sintaksis, *i’râb*, dan kekayaan ekspresi *balâghah* Arab daripada riwayat dari sahabat atau tabiin. Ia tidak mengutip pendapat Malik Ibn Anas yang masyhur dalam pembahasan ini, tetapi menekankan bahwa dalam bahasa Arab, banyak ungkapan yang secara lahiriah tampak memberikan pemahaman penggambaran jasad, padahal maksudnya adalah

sifat atau sikap, seperti ungkapan "tangan terbuka" yang bermakna dermawan. *Keenam*, Lebih dari itu, al-Zamaksyari menafsirkan Arasy bukan sebagai tempat duduk fisik bagi Allah, melainkan sebagai simbol kekuasaan dan dominasi. Maka frasa "*istawâ 'ala al-'Arasy*" adalah ungkapan metaforis yang berarti Allah telah menguasai dan mengatur seluruh ciptaan dengan kehendak-Nya yang tidak terbatas oleh ruang dan waktu. *Ketujuh*, al-Zamaksyari juga secara cermat menafsirkan struktur kalimat seperti penggunaan kata *Tsumma* dalam al-Baqarah/2: 29, dengan menunjukkan bahwa makna yang dimaksud bukan urutan waktu, melainkan urutan kemuliaan dan prioritas. *Kedelapan*, Pandangan ini menyatu di sisi al-Zamaksyari dalam satu kerangka besar: konsep *tanzîh*, yaitu penyucian Allah dari segala sifat yang menyerupai makhluk. Al-Zamaksyari melihat bahwa memahami sifat-sifat Allah secara metaforis justru adalah bentuk penghormatan terhadap keagungan-Nya dan kesempurnaan kalam-Nya. *Kesembilan*, Dengan gaya *bayânî* yang tajam dan akurat, ia mengajak pembaca untuk menembus lapisan makna lafaz melalui kacamata retorika Arab klasik, dan menjauhkan Al-Qur'an dari pemahaman dangkal yang terjerembab dalam antropomorfisme.

Lebih lanjut al-Zamaksyari tidak hanya berhenti dalam pemaknaan secara kebahasaan, al-Zamaksyari juga membawakan riwayat dari para sahabat rasulullah, Dalam menafsirkan ayat-ayat yang berbicara tentang Arasy dan *istiwâ'*, al-Zamaksyari membawa kepada pemahaman simbolik dan penuh makna tentang kebesaran dan kekuasaan Allah, tanpa mengaitkannya dengan keberadaan fisik atau tempat. Dalam mendukung pendapatnya ini, Ia mengutip sebuah riwayat dari Ibn Mas'ud yang menyatakan bahwa jarak antara langit dan bumi adalah sejauh perjalanan lima ratus tahun. Antara setiap dua lapisan langit pun terdapat jarak yang sama, yakni lima ratus tahun perjalanan. Begitu pula jarak antara langit ketujuh dan *al-Kursi*, antara *al-Kursi* dan air, serta antara air dan *al-'Arasy* semuanya disebutkan sebagai sejauh perjalanan lima ratus tahun. Di atas air itulah terletak *al-'Arasy*.

Riwayat-riwayat ini al-Zamaksyari nisbahkan kepada tokoh-tokoh besar seperti Ibnu mas'ud, Ibnu Abbas, Mujahid, dan al-Dhahhak, yang semuanya menegaskan bahwa al-'Arasy berbeda dengan al-Kursi. Sementara itu, Hasan al-Bashri memiliki pandangan lain bahwa keduanya adalah satu. Namun, al-Zamaksyari tidak menjadikan rincian fisik dari Arasy dan kursi sebagai pokok pembahasan. Baginya, tujuan penciptaan keduanya bukanlah untuk menunjukkan keberadaan-Nya dalam suatu tempat, melainkan sebagai simbol kekuasaan dan keagungan-Nya. Allah menciptakan *al-'Arasy* dan *al-Kursi* agar makhluk-Nya, khususnya para malaikat, dapat beribadah kepada-Nya melalui tugas-tugas mulia seperti memikul *al-'Arasy*, mengelilinginya, dan menjadikannya sebagai kiblat dalam ibadah mereka, sebagaimana manusia diperintahkan untuk menghadap Ka'bah di bumi dalam salat mereka.

Dengan penjelasan ini, al-Zamakhshari menekankan bahwa Allah Mahatinggi dari segala bentuk tempat atau ruang. Dia adalah Sang Pencipta tempat, dan keberadaan-Nya tidak bergantung pada ruang atau arah. Ia sudah ada sebelum terciptanya tempat. Maka, Istiwa-Nya atas *al-‘Arsy* tidak boleh dipahami secara harfiah sebagai duduk, menetap, atau bersemayam dalam pengertian fisik, karena semua itu mengandung keterikatan dengan tempat dan arah dan Allah Mahasuci dari semua itu.

Al-Zamakhshari juga menyinggung kemuliaan para malaikat pembawa arasy. Mereka adalah makhluk yang istimewa, karena para malaikat lain diperintahkan untuk mendatangi mereka pada pagi dan sore hari untuk memberi salam, sebagai bentuk pemuliaan dan pengutamaan terhadap kedudukan mereka. Bahkan Allah memerintahkan para malaikat pembawa Arasy untuk memohonkan ampun bagi umat Muhammad, yang menunjukkan keutamaan umat ini di sisi Allah dan rahmat-Nya yang luas.

Dengan pendekatan ini, al-Zamakhshari berupaya mengarahkan pembacanya untuk memahami *istiwâ’* bukan sebagai perbuatan fisik atau keberadaan jasmani, tetapi sebagai lambang keagungan Allah yang Mahakuasa, Mahaagung, dan tidak terikat oleh ciptaan-Nya sendiri, termasuk ruang dan waktu.

Di sisi lain, Ibnu Taimiyyah dalam *al-Tafsîr al-Kabîr* bersikap sangat tegas dalam mempertahankan makna zahir dari lafaz *istawâ*. Ia tidak menerima takwil “*istawâ* sama dengan *istaulâ*” yang menurutnya adalah bentuk penyimpangan makna. Dalam mengomentari ayat ini, ia membawa riwayat dari Malik Ibn Anas, “*istiwâ’* itu diketahui, dan tatacaranya tidak diketahui, beriman kepadanya wajib, dan bertanya tentangnya adalah bidah.” Malik Ibn Anas menjelaskan bahwa makna dari lafaz *istiwâ* sudah diketahui (*ma‘lûm*) sebagaimana dalam bahasa Arab, tetapi tatacaranya (cara atau bentuknya) tidak diketahui. Oleh karena itu, tidak boleh ditanyakan “bagaimana?” karena itu wilayah yang Allah tidak jelaskan. Bahkan, Ibnu Taimiyyah mengkritik kalangan *mutakallimîn* dan juga sebagian filosof yang menurutnya mengaburkan makna ayat. Ia membela metode salaf bahwa penetapan makna dilakukan tanpa *takyîf*, *ta‘thîl*, atau *tahrîf*. Ia menegaskan bahwa tidak ada seorang pun dari Ahli Sunah yang mengingkarinya. Sebagai pernyataan bahwa tafsir seperti ini telah menjadi kesepakatan Ahli Sunah. Yang menunjukkan tafsir dalam ayat asma dan sifat telah dibahas oleh mufasirin sebelumnya dan juga masuk dalam bagian penting dalam teologi Islam yaitu dalam bagian ijma kaum muslimin dalam konteks ini, ahli sunah.

Dalam *al-Tafsîr al-Kabîr*,³ Ibnu Taimiyyah membawakan ayat *istawâ ala al-‘Arasy* dalam penjelasan terkait teologi dan sedang membahas akidah Fakhrudin al-Razi dalam *al-Mathâlib al-‘Âliyah* ketika membahas "Masalah Kehendak" dan lebih cenderung menolak kehendak karena ia tidak dapat menjawab argumen para filsuf berdasarkan prinsip-prinsip kelompok Jahmiyah dan Mu‘tazilah yang dianutnya, sehingga ia pun berpihak kepada mereka. Hal yang sama juga terjadi dalam permasalahan lainnya, di mana terkadang ia lebih cenderung kepada pendapat para filsuf, terkadang lebih mendukung pendapat para mutakallim, dan terkadang ia bingung serta berhenti di tengah-tengah. Pada akhir hidupnya, Fakhrudin al-Razi mengakui bahwa metode para mutakallim dan para filsuf tidak memuaskan dan tidak memberikan ketenangan. Fakhrudin al-Razi berkata bahwa ia telah merenungi metode kalam dan jalan filsafat, namun tidak melihatnya bisa menyembuhkan yang sakit atau menghilangkan dahaga yang haus. Ia melihat bahwa jalan yang paling dekat adalah jalan Al-Qur‘an. seperti dalam hal penetapan sifat, *Al-Rahmân ‘alâ al-‘Arasy istawâ* (Tuhan Yang Maha Pengasih bersemayam di atas ‘Arasy.) *Ilaihi yas‘adu al-Kalim al-Thayyib* (kepada-Nya naik perkataan yang baik) dan dalam hal penafian keserupaan, *laisa kamitslihi syai‘un* (Tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan-Nya). *Wa lâ yuhîthûna bihi ‘ilmâ* (Dan mereka tidak dapat meliputi-Nya dengan ilmu). Kemudian Fakhrudin al-Razi menegaskan bahwa siapa mengalami apa yang ia alami, akan mengetahui sebagaimana yang ia ketahui."

Metode yang Ibnu Taimiyyah pakai ini kentara sekali sebagai ciri khas dimana penafsirannya dengan membawakan ayat ini dalam masalah teologis dan metode ini juga terlihat ketika Ibnu Taimiyyah menjelaskan⁴ bahwa para ulama terdahulu dari kalangan Ahli Sunah, ketika ditanya tentang ayat-ayat sifat seperti firman Allah, "*al-Rahmân di atas ‘Arasy Istiwa*", mereka tidak menolak maknanya. Sebaliknya, mereka menetapkan maknanya namun menafikan kaifiyyah-nya (bagaimana caranya). Contoh yang paling terkenal dalam hal ini adalah ucapan Malik Ibn Anas ketika ditanya tentang ayat tersebut dan menjawab *al-Istiwa‘ ma‘lûm* (maknanya diketahui), *al-Kaifiyyah majhûl* (Tatacaranya tidak diketahui), *al-Iman bihi Wajib* (beriman kepadanya wajib), *wa su-al anhu bid‘ah* (dan bertanya tentangnya adalah bidah). Pernyataan ini juga disampaikan oleh gurunya, Rabi‘ah al-Ra‘y.

Ungkapan Malik Ibn Anas ini diterima oleh seluruh kalangan Ahli Sunah, dan tidak ada di antara mereka yang mengingkarinya. Melalui ucapan tersebut, para ulama menegaskan bahwa makna *istiwa‘* diketahui, sebagaimana

³ Ahmad Ibn Abdul Halim Taqiyuddin Ibn Taimiyyah, *al-Tafsîr al-Kabîr*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2012, juz 1, hal. 249.

⁴ Ahmad Ibn Abdul Halim Taqiyuddin Ibn Taimiyyah, *al-Tafsîr al-Kabîr*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2012, juz 2, hal. 133.

sifat-sifat lain yang Allah kabarkan tentang diri-Nya juga diketahui. Namun, bagaimana hakikat *istiwa'* itu, tidak diketahui, dan tidak boleh dipertanyakan. Tidak boleh dipertanyakan “Bagaimana Allah ber-*istiwa'*?”. Ibnu Taimiyyah menekankan bahwa Malik Ibn Anas tidak mengatakan bahwa *kaif* (bentuk atau cara) itu tidak ada, melainkan hanya mengatakan bahwa ia tidak diketahui (*majhûl*). Dalam hal ini memang terdapat perbedaan pandangan antara sebagian ulama Ahli Sunah. Sebagian besar dari mereka berpendapat bahwa *kaifiyyah*-nya tidak dapat terlintas dalam benak manusia dan tidak bisa diungkapkan dalam ucapan. Namun ada juga yang mengatakan bahwa Allah sama sekali tidak memiliki *kaifiyyah* atau hakikat (*mâhiyyah*) yang bisa dibayangkan, karena tidak ada sesuatu pun yang menyerupai-Nya.

Ibnu Taimiyyah mengkritik sebagian dari kalangan Ahli Sunah sendiri yang mencoba menakwil ucapan Malik Ibn Anas “*al-istiwa' ma'lûm*” sebagai maksud bahwa “yang diketahui hanyalah redaksi lafaznya dalam Al-Qur'an.” Menurut Ibnu Taimiyyah, ini adalah pemahaman yang lemah dan tidak sesuai dengan konteks. Karena, sangat tidak mungkin seseorang bertanya “bagaimana *istiwa'*?” lalu dijawab: “yang kita ketahui hanya bahwa lafaznya terdapat dalam Al-Qur'an.” Itu adalah hal yang sudah jelas diketahui oleh si penanya, karena ia sendiri yang membaca ayat tersebut. Kalau memang maksud Malik Ibn Anas adalah bahwa maknanya tidak diketahui, maka tentu akan mengatakan: “*ma'nâ al-istiwa' majhûl*” (Makna Istiwa majhul) atau “*tafsîr al-istiwa' ghayr ma'lûm*” (Tafsir Istiwa tidak diketahui). Namun kenyataannya, Malik Ibn Anas menyatakan bahwa yang tidak diketahui hanyalah *kaifiyyah* (cara) dari *istiwa'*, sedangkan maknanya sendiri diketahui.

Hal ini juga berlaku pada seluruh sifat Allah. Misalnya, jika seseorang bertanya: “Bagaimana Allah mendengar dan melihat?” Maka dijawab: “*as-sam'u wa ar-ru'yah ma'lûm, wa al-kaif majhûl*”. mendengar dan melihat adalah makna yang diketahui, sedangkan bagaimana caranya tidak diketahui. Atau jika seseorang bertanya: “Bagaimana Allah berbicara dengan Musa?” maka dijawab: “*al-taklîm ma'lûm, wa al-kaif majhûl*.” Berbicara telah diketahui, dan Tatacaranya tidak diketahui.

Ibnu Taimiyyah menegaskan bahwa para ulama yang beada dalam teologis Ahli Sunah yang mengatakan seperti ini, mereka juga menetapkan bahwa Allah benar-benar berada di atas Arasy secara hakiki, dan bahwa Dzat Allah berada di atas dzat Arasy, tanpa menyerupai makhluk dan tanpa menafikan makna *Istiwa'*. Mereka tidak menjadikan ayat *istiwa'* sebagai bagian dari ayat-ayat *mutasyâbih* yang maknanya tidak bisa dipahami sama sekali. Para salaf pun telah sepakat dalam menafsirkan *istiwa'* dengan makna yang sesuai dengan keyakinan Ahli Sunah. Sebagian dari mereka menyatakan: “*istawâ'* berarti ‘*alâ* (naik atau tinggi) di atas Arasy.” Ada pula ungkapan lain dari para salaf yang memiliki makna serupa, dan ini merupakan riwayat-

riwayat yang sahih. al-Bukhari meriwayatkan sebagian tafsir tersebut dalam kitab *al-Radd ‘ala al-Jahmiyyah* di bagian akhir sahihnya⁵. Adapun penafsiran-penafsiran yang menyimpang seperti menafsirkan *istiwâ*’ dengan *istaulâ* (menguasai), maka itu merupakan Ibnu Taimiyyah merupakan bentuk takwil yang menyimpang, yang muncul belakangan bersamaan dengan munculnya kelompok Jahmiyyah.

Ditempat lain⁶, metode pendekatan kebahasaan juga dipakai oleh Ibnu Taimiyyah ketika menafsirkan makna *al-Shirât al-Mustaqîm*. Menurutny, Di dalamnya terdapat makna *istiwâ*’ dan *‘itidal* (keseimbangan) yang menyebabkan kecepatan dalam melewatinya. Ini menunjukkan bahwa makna *istiwâ* secara kebahasaan juga dipakai oleh Ibnu Taimiyyah.

Dalam menguatkan pendapatnya, Ibnu Taimiyyah mengutip pandangan Abul Hasan al-Asy‘ari untuk menunjukkan bahwa bahkan tokoh yang disandarkan padanya madzhab Asy‘ariyah sendiri menolak penakwilan *istiwâ*’ dengan makna *istilâ*’ (menguasai atau menundukkan). Menurut al-Asy‘ari, penafsiran tersebut keliru karena *istiwâ*’ disebut dalam Al-Qur‘an secara khusus berkaitan dengan Arasy, sementara Allah senantiasa sejak azali menguasai dan menundukkan seluruh makhluk, bukan hanya Arasy. Maka jika benar *istiwâ*’ berarti *istilâ*’, maka seharusnya dapat dikatakan bahwa Allah beristiwa’ atas bumi, langit, dan segala sesuatu yang lain, sebagaimana dapat dikatakan bahwa Allah menguasai semua itu. Namun faktanya, tidak pernah ada yang mengatakan demikian, dan seluruh kaum Muslimin telah bersepakat bahwa *istiwâ*’ adalah sifat yang khusus dikaitkan dengan Arasy. Dengan kata lain, *istiwâ*’ yang khusus ini tidak mungkin dimaknai sebagai *istilâ*’ yang bersifat umum. Maka, jelaslah bahwa makna *istiwâ*’ bukanlah sekadar menguasai atau menaklukkan.

Ibnu Taimiyyah juga mengkritik sebagian tokoh yang mencoba memaknai *istiwâ*’ sebagai bentuk penaklukan atau dominasi yang bersifat kekuasaan, sebagaimana dipahami dalam istilah kekuasaan duniawi (seperti seorang raja atau sultan yang menundukkan wilayah). Ia menegaskan bahwa pendekatan semacam itu tidak sesuai dengan makna bahasa Arab yang benar, juga bertentangan dengan kesepakatan ulama salaf. Lebih lanjut, Ibnu Taimiyyah mencermati bahwa pandangan sebagian tokoh kalangan Asy‘ariyah sendiri pun mengalami perubahan dan ketidakkonsistenan dalam masalah ini. Misalnya, Abu al-Ma‘ali al-Juwaini pada awalnya menerima pendekatan takwil dalam memahami sifat-sifat Allah, namun kemudian menarik kembali pendapatnya dan menyatakan bahwa para salaf sepakat untuk tidak

⁵ Yang dimaksud adalah bagian yang pada cetakan saat ini dinamai dengan kitab at-Tauhid

⁶ Ahmad Ibn Abdul Halim Taqiyuddin Ibn Taimiyyah, *al-Tafsîr al-Kabîr*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2012, juz 2, hal. 171.

menakwilkan ayat-ayat sifat, melainkan menerima dan menetapkan sebagaimana adanya tanpa *takyîf* (menentukan bagaimana) dan tanpa *ta'wîl* (mengubah makna).

Dalam menjawab pertanyaan-pertanyaan yang muncul tentang keberadaan Allah sebelum penciptaan, Ibn Taimiyyah menolak pendekatan yang menempatkan Allah dalam kategori ruang dan waktu sebagaimana makhluk. Ia menegaskan bahwa pertanyaan seperti “*di mana Allah sebelum menciptakan?*” adalah pertanyaan yang batil karena kata “di mana” (أين)

mengandung pengandaian adanya tempat, sementara tempat itu sendiri adalah makhluk yang baru (*hadîts*). Maka, menurutnya, Allah sudah ada sebelum keberadaan segala sesuatu, termasuk tempat dan waktu, dan karena itu tidak terikat oleh keduanya. Ia tidak menempati ruang dan tidak diliputi oleh waktu.

Ketika seseorang bertanya, “kalau begitu, di manakah Allah sekarang?”, Ibn Taimiyyah menjawab bahwa Allah bersemayam di atas Arasy sebagaimana yang telah ditegaskan bahwa Allah ber-*istiwâ* tetapi keberadaan Allah di atas Arasy ini bukan berarti bahwa Dia dahulu tidak di sana lalu berpindah. Sebab Arasy itu sendiri adalah makhluk yang baru ada setelah penciptaan. Maka, keberadaan-Nya di atas Arasy adalah setelah penciptaan Arasy itu sendiri, bukan berpindah dari suatu tempat ke tempat lain.

Dalam konteks sifat Allah sebagai *khâliq* (Pencipta), Ibn Taimiyyah menerima bahwa Allah selalu memiliki sifat kuasa, ilmu, dan kehendak. Ketika seseorang bertanya, “jika demikian, bukankah seharusnya Allah juga selalu menjadi Pencipta (*khâliq*) sejak azali?”, maka Ibnu Taimiyyah menjelaskan bahwa menjadi pencipta bukan berarti makhluk harus ada bersama Allah sejak awal secara azali. Karena makna “mencipta” adalah mengadakan sesuatu setelah sebelumnya tidak ada. Maka, tidak benar jika dikatakan bahwa makhluk sudah ada sejak azali bersama Allah. Namun, jika yang dimaksud dengan “Allah selalu Pencipta” adalah bahwa Dia memiliki kemampuan untuk mencipta sejak azali, maka itu benar. Allah memang selalu mampu mencipta, tapi seluruh makhluk-Nya belum ada sejak awal. Mereka baru ada setelah diciptakan sesuai dengan kehendak-Nya. Maka dari itu, sifat “kekal sebagai Pencipta” tidak berarti makhluk sudah kekal bersama-Nya.

Ibn Taimiyyah juga merespons argumen sebagian kalangan yang menyamakan sifat “bersemayam” (*istiwâ*) dengan sifat “mencipta”. Mereka beralasan bahwa jika *istiwâ* adalah tindakan Allah dan terjadi setelah tidak ada, maka begitu juga dengan penciptaan. Tapi Ibn Taimiyyah menunjukkan kelemahan dalam analogi ini. Ia menyatakan bahwa *istiwâ* itu terkait dengan Arasy yang baru diciptakan, maka baru terjadi setelah adanya Arasy. Sedangkan penciptaan bersifat umum dan tidak terikat pada satu makhluk atau satu waktu saja. Maka tidak tepat menyamakan keduanya.

Lebih jauh, Ibn Taimiyyah juga mengkritik pandangan yang mengatakan bahwa karena Allah selalu berkuasa, maka semestinya makhluk sudah selalu mungkin untuk ada. Ibnu Taimiyyah menekankan bahwa segala sesuatu yang dicipta pasti datang setelah sebelumnya tiada. Maka dari itu, walaupun Allah Mahakuasa, tidak berarti bahwa makhluk bisa ada secara azali. Karena keberadaan makhluk tetap mengikuti kehendak Allah dan terjadi dalam rentang waktu yang ditentukan-Nya.

Ibnu Taimiyyah menegaskan bahwa kalimat “*Allah selalu menjadi Pencipta*” maksudnya bukan bahwa ada makhluk yang azali, tetapi bahwa jenis dan sifat perbuatan mencipta itu bersifat kekal, Allah selalu mencipta makhluk demi makhluk dalam rangkaian tak berhingga, meskipun tiap makhluk itu sendiri adalah baru. Maka, yang kekal adalah sifat mencipta dan keberlangsungan jenis penciptaan, bukan individu makhluk.

Terakhir, Ibn Taimiyyah menyebut bahwa Arasy itu sendiri adalah sesuatu yang diciptakan dan baru ada setelah sebelumnya tidak ada. Maka *istiwâ* Allah terjadi setelah adanya Arasy, bukan sesuatu yang azali. Demikian pula, sifat mencipta terus berlangsung sesuai dengan kehendak-Nya. Argumen-argumen yang menolak kemungkinan adanya rangkaian perbuatan yang tidak berawal (*hawâdits lâ awwala lahâ*) dianggap lemah oleh Ibn Taimiyyah. Ia tetap memegang prinsip bahwa hanya Allah-lah yang azali, sedangkan segala sesuatu selain-Nya adalah makhluk yang dicipta setelah sebelumnya tidak ada.⁷

Demikian pula Ibn ‘Aqil, menurut Ibnu Taimiyyah memiliki beberapa pendapat yang saling berbeda dalam masalah ini. Begitu juga dengan Abu Hamid al-Ghazali dan Fakhruddin al-Razi, keduanya memiliki pandangan yang beragam dan berubah-ubah dalam persoalan sifat-sifat Allah. Ibnu Taimiyyah menyimpulkan bahwa pendapat-pendapat mereka dalam masalah ini bukanlah hujjah yang kokoh, dan perubahan pandangan mereka menunjukkan bahwa kebenaran tetap ada pada jalan salaf yang konsisten: menetapkan makna zahir ayat, meyakinkannya, tanpa menyerupakan (*tasybih*), tanpa memalingkan makna (*ta’wîl*), dan tanpa menyelidiki bagaimana hakikat sifat tersebut (*bilâ kaif*).

C. Perbandingan Mendasar antara Persfektif al-Zamakhshari dan Ibnu Taimiyyah

Perbedaan antara metode tafsir yang dipakai oleh al-Zamakhshari dan Ibnu Taimiyyah dalam menafsirkan ayat-ayat sifat bukanlah sekadar perbedaan teknis semata, tetapi berakar dari epistemologi dan teologi yang

⁷ Ahmad Ibn Abdul Halim Taqiyuddin Ibn Taimiyyah, *al-Tafsîr al-Kabîr*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2012, juz 6, hal. 111.

bertolak belakang diantara keduanya. Al-Zamakhshari yang menjadikan akal dan ilmu bahasa sebagai perangkat utama dalam menafsirkan ayat sehingga al-Zamakhshari cenderung menghindari pemaknaan literal agar tetap menjaga prinsip *tanzîh*. Dalam konteks ini, ia menganggap bahwa pemaknaan secara lafadz terhadap sifat Allah akan membuka celah bagi *tasybih*, yaitu menyerupakan Allah dengan makhluk. Sebaliknya, Ibnu Taimiyyah menjadikan wahyu dan riwayat sebagai sumber primer. Ia tidak menolak makna secara lafadz selama tidak ada indikasi kuat dari salaf bahwa ayat tersebut bersifat *mutasyâbih*. Bahkan, banyak ayat sifat justru termasuk ayat muhkam yang bisa dipahami maknanya oleh orang beriman, meskipun *kaifiyyah*-nya tetap menjadi rahasia Allah. Dalam membandingkan pemikiran Ibn Taimiyyah dan al-Zamakhshari mengenai hubungan Allah dengan ruang, waktu, dan penciptaan, tampak dua corak teologis yang sama-sama berangkat dari keyakinan akan keagungan dan kesucian Allah, namun bertolak belakang dalam pendekatan dan konsekuensi epistemologisnya.

al-Zamakhshari cenderung memahami sifat-sifat perbuatan Allah seperti *istiwâ*, datang (*majî*), turun (*nuzûl*), dan semacamnya sebagai bentuk *majâz* (kiasan), bukan hakikat. Baginya, semua sifat yang menyerupai makhluk harus ditakwil agar sesuai dengan prinsip tauhid murni dan *tanzîh*. Maka ketika Allah disebut sebagai "bersemayam di atas Arasy", itu dimaknai secara metaforis sebagai kiasan atas pengaturan dan penguasaan atas alam semesta, bukan sebagai keberadaan hakiki di atas Arasy secara ruang.

Dalam hal penciptaan, al-Zamakhshari menolak bahwa Allah memiliki sifat *fi'liyyah* yang temporal. Ia tidak menerima bahwa Allah mencipta setelah sebelumnya tidak mencipta, sebab bagi kalangan Mu'tazilah, perubahan pada Dzat Allah adalah sesuatu yang mustahil. Karena itu, penciptaan menurutnya tidak boleh dimaknai sebagai tindakan baru dari Allah yang sebelumnya tidak ada. Akan tetapi, ia menerima bahwa ciptaan itu memang baru, namun proses penciptaan tidak menyentuh esensi Allah secara temporal. Dalam kerangka ini, al-Zamakhshari tidak membedakan secara tajam antara kemampuan (*qudrah*) dan tindakan (*fi'il*) seperti Ibn Taimiyyah. Baginya, menisbahkan kehendak baru, tindakan baru, atau penciptaan baru kepada Allah secara literal membuka pintu bagi masuknya unsur perubahan pada Dzat, dan itu bertentangan dengan tauhid versi Mu'tazilah.

Ibn Taimiyyah memandang bahwa Allah berada di luar cakupan ruang dan waktu dalam arti bahwa keduanya adalah ciptaan yang datang kemudian. Ia menolak keras setiap pertanyaan yang mengasumsikan keberadaan Allah dalam tempat tertentu sebelum adanya ciptaan, karena menurutnya pertanyaan seperti "di mana Dia sebelum menciptakan?" sudah mengandung kesalahan metodologis sejak awal, ia bertumpu pada kata tanya "di mana", yang berarti mengasumsikan adanya tempat sebelum tempat itu sendiri diciptakan. Allah,

menurut Ibn Taimiyyah, selalu ada sebelum segala sesuatu tanpa ruang, tanpa waktu, tanpa arah, tanpa batas sebab semua itu adalah bagian dari makhluk.

Dalam saat yang bersamaan, Ibn Taimiyyah menegaskan bahwa Allah benar-benar *istiwa* di atas Arasy-Nya, bukan sebagai simbol atau kiasan, melainkan sebagai realitas yang hakiki sesuai dengan keagungan-Nya, dan ini terjadi setelah penciptaan Arasy. Ia menolak pemahaman bahwa Allah selalu *istiwa* sejak azali, karena Arasy sendiri belum ada di waktu itu. Maka *istiwa* dipandang sebagai sifat *fi 'liyyah* (perbuatan Allah) yang aktual setelah adanya objek. Begitu pula dengan sifat mencipta: Allah tidak selalu mencipta secara faktual sejak azali, karena makhluk belum ada. Tapi Allah selalu memiliki kemampuan untuk mencipta. Jadi, makhluk itu datang setelah sebelumnya tidak ada, dan sifat mencipta Allah terkait dengan waktu secara fungsional, meski tidak menjadikan Allah tunduk kepada waktu. Konsep yang dipertahankan Ibn Taimiyyah adalah bahwa Allah selalu aktif dan dinamis mencipta dari waktu ke waktu, tanpa menjadikan makhluk sebagai entitas azali yang menyertai-Nya. Dalam hal ini, Ibn Taimiyyah menolak keras pandangan bahwa alam itu azali bersama Allah. Ia mempertahankan pemahaman bahwa hanya Allah yang *qadim*, sementara seluruh makhluk adalah *hadits*, diciptakan setelah sebelumnya tiada.

Dari perbandingan ini, tampak bahwa Ibn Taimiyyah lebih fleksibel dalam menerima adanya sifat-sifat perbuatan Allah yang aktual dan temporal, asalkan tidak menyamakan Allah dengan makhluk dan tidak menisbahkan kekurangan kepada-Nya. Ia tidak merasa perlu menakwil ayat-ayat sifat, bahkan justru mengecam pendekatan yang menghapus makna literalnya. Sedangkan al-Zamakhshari, dalam semangat rasional dan logika kesucian absolut, memilih jalan takwil demi menjaga kemurnian konsep keesaan Tuhan dari segala bentuk antropomorfisme, bahkan pada tingkat bahasa. Akibatnya, tafsir al-Zamakhshari menjadi sangat hati-hati dan cenderung menolak pemahaman harfiah terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan sifat Allah, sedangkan Ibn Taimiyyah justru menganggap pemaknaan harfiah sebagai jalan keselamatan selama tidak disertai dengan *tasybih* (penyerupaan).

Jika dibandingkan dengan cara tafsir ulama terdahulu seperti Sulaiman at-Taimi, Muqatil Ibn Sulaiman, al-Dhahhak, Malik Ibn Dinar, Rabi'ah bin Abdurrahman, Abdullah bin al-Mubarak, dan al-Awza'i, cenderung menegaskan makna zahir dari ayat *istiwa*, namun tetap dalam kerangka keimanan salaf yang murni yaitu mengimani makna, menyerahkan cara dan bentuknya kepada Allah, serta menolak tasybih. Sulaiman at-Taimi, sebagaimana diriwayatkan dalam Shahih al-Bukhari, menjawab dengan lugas bahwa Allah berada di atas langit, dan bahwa Arasy berada di atas air sebelum penciptaan langit. Ketika ditanya tentang di mana Arasy sebelum air, ia menjawab tidak tahu, suatu bentuk ketundukan epistemologis yang khas dalam

metode salaf yaitu mengakui keterbatasan akal manusia dalam urusan yang tidak dijelaskan secara rinci oleh wahyu. Muqatil menjelaskan bahwa Allah berada di atas segala sesuatu, yaitu di atas Arasy-Nya, dan kedekatan-Nya dengan makhluk adalah dalam hal ilmu dan kehendak, bukan secara zat. Muqatil juga menegaskan bahwa Allah berada di atas Arasy-Nya, sedangkan ilmu-Nya bersama makhluk. Penegasan ini menunjukkan bahwa ia tidak menafsirkan kebersamaan Allah dengan makhluk sebagai keberadaan dzat-Nya di mana-mana, melainkan dalam makna sifat, yaitu pengetahuan-Nya yang meliputi segala sesuatu. Kemudian, al-Dhahhak memiliki pendekatan serupa. Dalam menafsirkan ayat yang sama, ia mengatakan bahwa Allah yang Maha Perkasa berada di atas Arasy-Nya, sedangkan ilmu-Nya bersama mereka. Ini menunjukkan konsistensi para ulama salaf dalam menegaskan keberadaan Allah di atas Arasy, sembari menafikan paham *hulûl* (penyatuan) atau *ittihâd* (penyatuan wujud) yang sering menjadi kesimpulan dari pendekatan takwil yang ekstrem. Malik bin Dinar menggambarkan kesalehan para shiddiqin ketika membaca ayat-ayat Al-Qur'an, dengan mengatakan bahwa mereka mendengar firman Dzat Yang Maha Benar dari atas Arasy-Nya, sebagai bentuk keyakinan bahwa firman Allah bersumber dari atas, sesuai dengan tempat ketinggian yang dinisbatkan kepada-Nya. Rabi'ah bin Abdurrahman menolak untuk menjelaskan bagaimana Allah *istiwâ*, dan mengatakan bahwa makna *istiwâ* diketahui, tetapi bentuknya tidak diketahui. Ini sekaligus menunjukkan prinsip dasar dalam metodologi salaf yaitu maknanya telah diketahui, tatacaranya tidak diketahui dan menegaskan bahwa dari Allah datang keterangan, Rasul menyampaikan, dan tugas manusia adalah membenarkan. Abdullah bin al-Mubarak secara tegas menolak takwil ala Jahmiyyah dan menyatakan bahwa Allah berada di atas Arasy-Nya, terpisah dari makhluk-Nya. Demikian pula al-Auza'i, yang menyatakan bahwa para tabiin pada zamannya meyakini bahwa Allah berada di atas Arasy-Nya dan beriman terhadap semua sifat yang datang dalam sunah, tanpa takwil dan tanpa *takyîf*.

Dengan demikian, terlihat kontras antara pendekatan al-Zamakhshari yang mendasarkan tafsir pada takwil majazi untuk menjaga prinsip tanzih secara linguistik dan rasional, dengan pendekatan ulama salaf yang lebih menekankan iman terhadap makna lahir teks, sambil menahan diri dari menjelaskan bagaimana sifat-sifat tersebut berlaku atas Allah. Ibnu Taimiyyah menggunakan metode yang sama dengan ulama salaf dengan menolak penyerupaan Allah dengan makhluk-Nya tetapi tetap menetapkan bahwa apa yang datang dari teks wahyu, Ibn Taimiyyah bahkan lebih dalam lagi menyinggung tentang istilah takwil dalam al-Qur'an memiliki makna yang berbeda dengan istilah takwil dalam terminologi kalangan mutakhirin dari kalangan ahli *ushûl* dan fikih. Ibnu Taimiyyah juga menekankan bahwa istilah

tersebut berbeda dari makna yang digunakan oleh sebagian ahli tafsir dan generasi salaf.⁸ Dalam diskusi tentang sifat-sifat Allah, Ibn Taimiyyah menyatakan bahwa ia lebih memilih menggunakan istilah tanpa *takyîf* (penentuan bagaimana sifat Allah) dan tanpa *tamtsîl* (penyerupaan Allah dengan makhluk), bukan sekadar menafikan tasybih (penyerupaan secara umum). Alasannya, karena istilah *tamtsîl* secara eksplisit telah dinafikan dalam Al-Qur'an. Menurutny, sebagian orang terlampau berpanjang-panjang dalam menafikan tasybih dan *tajsîm*, lalu menisbatkan pandangan tertentu kepada pihak lain yang tidak sebenarnya menyatakannya. Karena itu, ia menegaskan bahwa ucapannya “tanpa takyif dan tanpa *tamtsîl*” sudah mencakup penafian terhadap semua makna yang batil. Dua istilah ini dipilih karena penafian takyif telah menjadi tradisi dalam kalangan salaf, seperti yang dikatakan oleh Rabi'ah, Malik, Ibn 'Uyaynah, dan lain-lain dalam kalimat terkenal yang diterima para ulama bahwa *istiwâ* itu maknanya diketahui, caranya tidak diketahui, beriman kepadanya wajib, dan bertanya tentangnya adalah bidah. Kalimat ini menunjukkan kesepakatan salaf bahwa kaifiyah sifat Allah adalah perkara yang tidak dapat diketahui oleh manusia, dan Ibn Taimiyyah mengikuti pendirian tersebut dalam penolakannya terhadap *takyîf*. Ibnu Taimiyyah juga menyatakan bahwa dalam ayat-ayat sifat, takwil yang dimaksud mencakup hakikat Dzat dan hakikat semua sifat-Nya yang tidak diketahui oleh manusia. Inilah jenis ta'wil yang dimaksud dalam ayat *wa mâ ya'lamu ta'wilahu illâ Allah*” yaitu realitas terdalam dari makna ayat, yang hanya Allah yang mengetahuinya, bukan sekadar makna lahir dari lafaznya. Selain itu, Ibn Taimiyyah menegaskan bahwa tamtsil juga ditolak oleh nash dan ijma terdahulu, dan akal sehat pun menunjukkan bahwa Zat Allah tidak dapat disamakan dengan makhluk atau diketahui hakikat-Nya. Oleh karena itu, penentuan kaifiyah maupun penyerupaan adalah hal yang tertolak dari segala sisi. Mengutip pandangan al-Khattabi yang menyatakan bahwa pendirian salaf adalah membiarkan ayat-ayat dan hadits-hadits sifat pada makna zahirnya, dengan menafikan tata cara dan penyerupaan darinya. Menurut al-Khattabi, pembahasan tentang sifat mengikuti pembahasan tentang Dzat, jika penetapan Dzat adalah penetapan eksistensi bukan bentuk, maka penetapan sifat juga semestinya penetapan eksistensi, bukan bentuk atau tata cara. Ketika seorang tokoh dari kubu yang menentang menyatakan, “Kalau begitu, boleh dikatakan bahwa Allah adalah *jism* (jasmani), namun tidak seperti jasmani,” Ibn Taimiyyah menanggapi bahwa penyifatan terhadap Allah dibatasi hanya pada apa yang Allah sifatkan untuk diri-Nya dan yang disampaikan Rasul-Nya. Dalam Al-Qur'an dan Sunnah, tidak ada satu pun lafaz yang menyebut Allah

⁸ Ahmad Ibn Abdul Halim Taqiyuddin Ibn Taimiyyah, *Majmu'ah al-Fatâwa*, Riyadh: Maktabah al-Ubeikan, 1998, juz 3, hal. 195.

sebagai *jism*, maka tidak layak menyifatnya dengan istilah itu, meskipun dengan syarat “tidak seperti jasmani lainnya.”

Ibnu Taimiyyah juga menyinggung bahwa orang pertama yang mengatakan Allah adalah *jism* adalah Hisham bin al-Hakam, seorang tokoh Rafidhah. Maka menurutnya, menyebut Allah dengan istilah yang tidak ada dalam wahyu, meskipun disertai penafian keserupaan, adalah bentuk bidah dan penyimpangan dari metode salaf. Ibn Taimiyyah kemudian menegaskan posisinya bahwa kelompok yang diikuti olehnya berada di tengah-tengah dalam persoalan sifat Allah, bukan seperti kelompok Jahmiyyah yang menolak dan mengingkari sifat-sifat Allah (*ta'thîl*), dan juga bukan seperti Musyabbihah yang menyerupakan Allah dengan makhluk (*tamtsîl*). Ibnu Taimiyyah menyebut pendekatannya sebagai jalan tengah, sebagaimana umat Islam adalah umat pertengahan di antara umat-umat lain. Maka, pendekatan ini menyeimbangkan antara penetapan sifat dan penafian bentuk—mengimani apa yang datang dari Allah dan Rasul, tanpa menyerupakannya dengan makhluk, dan tanpa mencoba membayangkan bentuknya.

Dalam kesimpulan, dua tokoh ini sama-sama menunjukkan kepedulian mendalam terhadap ketauhidan dan pensucian Allah, namun jalan yang mereka tempuh berseberangan al-Zamakhshari berpijak pada logika kebahasaan dan rasionalitas mutlak, sementara Ibn Taimiyyah berpijak pada nash dan pemahaman salaf yang membedakan antara Dzat Allah dan perbuatan-Nya. Perbedaan inilah yang menjadikan warisan tafsir mereka memiliki pengaruh yang sangat kontras terhadap para mufassir kontemporer yang datang setelahnya. Perbedaan ini dapat diringkas dalam tabel berikut:

Tabel IV. 1. Perbandingan Beberapa Aspek Metodologi

Aspek	Al-Zamakhshari	Ibnu Taimiyyah
Pendekatan tafsir	<i>Tafsîr bi al-ra'yi</i> dengan penekanan pada penjagaan dari tasybih	<i>Tafsîr bi al-ra'yi</i> dengan penekanan pada penjagaan dari tasybih tetapi tetap membawakan riwayat dari para salaf.

Dasar epistemologi	Akal dan balagh sebagai instrumen utama, Riwayat tidak dibawakan	<i>Naql</i> (wahyu dan riwayat salaf) sebagai dasar utama, Akal dan Balagh tidak untuk memalingkan makna lahir ayat
Pemaknaan <i>istiwā</i>	Takwil dengan “menguasai” atau “mengarah dengan kehendak”	Memahami sesuai lafaz: “beristiwa di atas Arasy” dengan larangan menyerupakan Allah dengan makhluk-Nya
Sikap terhadap takwil	Diperbolehkan untuk menjaga <i>tanzīh</i>	Dilarang jika menjadi salah satu bentuk <i>tahrīf</i>
Sumber penafsiran	Jarang memakai riwayat salaf, tidak menyebut riwayat Malik atau Ummu Salamah	Mengandalkan atsar salaf dan ijma‘ mereka

D. Implikasi Teologis Penafsiran Ayat Nama dan Sifat

Perbedaan mendasar antara metode al-Zamakhshari dan Ibnu Taimiyyah dalam menafsirkan ayat sifat memiliki konsekuensi teologis yang

sangat signifikan. Ayat seperti “*al-Rahmân ‘ala al-‘Arsy istawâ*” bukan hanya diperdebatkan pada tataran linguistik, tetapi juga menyangkut penggambaran bagaimana relasi makhluk terhadap Sang *Khâliq*, apakah Allah bisa disifati dengan sesuatu yang berpotensi menyerupai makhluk, atau harus ditakwil sedemikian rupa agar tetap suci dari segala bentuk penyamaan?

Bagi al-Zamakhshari, keutuhan tauhid tidak bisa dicapai kecuali dengan menyucikan Allah dari segala bentuk sifat yang mengandung makna jasmaniah. Oleh karena itu, takwil adalah jalan yang paling selamat. Konsep *tanzîh* yang menjadi jantung teologi Mu‘tazilah mendorong al-Zamakhshari untuk menafsirkan *istiwâ* sebagai bentuk penguasaan (*istilâ*) atau kehendak (*Qashd al-Irâdah*). Dalam hal ini, tauhid tidak sekadar mengakui keesaan Allah, tetapi juga memurnikan-Nya dari segala bentuk keserupaan dengan makhluk (*tasybîh*). Maka, dalam nalar Mu‘tazili, penolakan terhadap makna literal bukan *ta‘thîl*, melainkan bentuk penyelamatan makna ilahiah.

Namun, pendekatan ini justru dikritik keras oleh Ibnu Taimiyyah. Baginya, menolak makna lahir dari ayat adalah bentuk *ta‘thîl* yang sebenarnya, yakni pengosongan nama dan sifat Allah dari makna yang Dia tetapkan sendiri. Ibnu Taimiyyah menyatakan bahwa pemahaman terhadap ayat sifat harus dilakukan dengan menetapkan makna lafaz tanpa menyerupakannya dengan makhluk dan tanpa mempertanyakan bentuknya. Ia mengutip kaidah salaf yang sangat masyhur, “*al-Istiwâ ma‘lûm, wa al-kaif majhûl, wal-îmân bihi wâjib, was-su‘âl ‘anhu bid‘ah.*” *Al-Istiwâ* Itu telah diketahui, dan tatacaranya tidak diketahui, dan beriman kepadanya wajib, dan bertanya tentangnya adalah kebidahan. Bagi Ibnu Taimiyyah, Allah benar-benar *Istiwâ ‘ala al-‘Arsy* dengan cara yang layak bagi-Nya, tanpa perlu dibayangkan dan tanpa boleh ditakwil menjadi menguasai, karena kata *istawâ* dalam konteks Arab tidak semata-mata bermakna demikian.

Implikasi teologis dari metode Ibnu Taimiyyah adalah penegasan bahwa Allah memiliki sifat-sifat sebagaimana disebutkan dalam Al-Qur‘an dan Sunah, dan seluruhnya harus diterima sebagaimana adanya tanpa penyimpangan makna. Dalam pandangannya, ini justru merupakan bentuk pemurnian tauhid yang sejati. Akan tetapi, karena pendekatan ini cenderung mempertahankan makna literal, ia tidak lepas dari tuduhan *tasybîh* oleh lawan-lawan teologisnya, meskipun Ibnu Taimiyyah secara eksplisit menolak segala bentuk penyamaan dengan makhluk.

Kedua pendekatan ini menjadi besar dan terus berpengaruh hingga hari ini contohnya adalah apa yang dikemukakan asma barnas tentang gender tuhan Asma Barlas, seorang pemikir feminis Muslim kontemporer, dalam tulisannya *Believing Women In Islam* dalam bagian *Patriarchy and the Seduction of*

*Pronouns*⁹ menyampaikan gagasan yang kritis dan mendalam tentang bagaimana penggunaan bahasa, khususnya kata ganti (pronomina), telah berperan dalam membentuk persepsi patriarkis terhadap Tuhan dalam tradisi agama-agama samawi, termasuk Islam.

Asma memulai dengan membayangkan situasi di abad ke-21, di mana dalam sebuah konferensi feminis yang sekuler, seseorang membuka dengan menyebut, “Tuhan telah mempertemukan kita. Dia telah melakukan pekerjaan yang baik,” dengan penggunaan kata ganti *she* untuk Tuhan. Jika ungkapan semacam itu dilontarkan pada pertengahan abad ke-20, kemungkinan besar akan memicu gelak tawa. Namun kini, ia menunjukkan bahwa penggunaan *She* untuk Tuhan sebenarnya sama bermasalahnya dengan penggunaan *he*, keduanya tetap menyematkan jenis kelamin (gender) pada Tuhan, sesuatu yang tidak layak dan tidak akurat untuk entitas Ilahi yang transenden.

Menurut Barlas, sejarah teologi dalam ketiga agama Ibrahim (Islam, Yahudi, dan Kristen) memang banyak menyebut Tuhan sebagai *he* dan manusia sebagai “seluruh anak-Nya”. Ini menunjukkan bahwa bahasa yang digunakan untuk menggambarkan Tuhan telah lama dibentuk oleh kerangka patriarkis. Namun, Barlas menyadari bahwa penggunaan bahasa, termasuk kata ganti, adalah alat manusia untuk memahami sesuatu yang tak terlihat atau tak terjangkau seperti Tuhan. Lalu muncul pertanyaan penting, dengan bahasa apa kita bisa merujuk kepada Tuhan?

Asma Barlas menjelaskan bahwa penggunaan kata ganti *it* untuk Tuhan juga tidak bisa diterima, karena *it* mengacu pada benda mati atau makhluk tak berakal, seperti binatang, tumbuhan, atau benda mineral. Hal ini tidak sesuai dengan hubungan spiritual yang manusia miliki terhadap Tuhan. Maka, kita berada dalam dilema, kata ganti *it* terlalu impersonal dan menjauhkan, sementara *he* atau *she* memberi kesan bahwa Tuhan memiliki gender seperti manusia.

Barlas menunjukkan bahwa dalam banyak konteks, kata ganti gender seperti *he* atau *she* sebenarnya bisa bersifat *epicene*, yakni hanya idiomatik atau kebahasaan tanpa maksud mengacu pada gender tertentu. Contohnya, kapal dan negara sering disebut sebagai *she*, bukan karena mereka memiliki jenis kelamin perempuan, melainkan karena kebiasaan bahasa. Hal ini juga terjadi dalam ungkapan sehari-hari seperti “*man is doomed unless he reckons better with his environment*,” di mana kata “*man*” dan “*he*” dipahami sebagai mewakili umat manusia secara umum, bukan hanya laki-laki.

Namun demikian, Barlas menegaskan bahwa penggunaan idiom gender ini dalam menyebut Tuhan dalam agama-agama Ibrahim telah

⁹ Asma Barlas, *Believing Woman In Islam*, Austin: University Of Texas Press, 2019, hal. 30-32.

menumbuhkan ilusi patriarkis. Tuhan dibayangkan sebagai Bapak, Raja, atau sosok maskulin lainnya. Ia mencontohkan liturgi Yahudi yang menyebut Tuhan sebagai *avinu malkeinu* (Bapa dan Raja kami), dan mengkritik kesimpulan bahwa Tuhan adalah laki-laki berdasarkan idiom-idiom tersebut.

Di sinilah Al-Qur'an, menurut Barlas, memberikan koreksi mendasar. Al-Qur'an secara tegas menolak segala bentuk penyamaan Tuhan dengan makhluk (*tasybîh*), termasuk dalam bentuk pemberian gender. Tuhan, dalam pandangan Qur'ani, adalah *laisa kamitslihi syai'un* (tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan-Nya), sehingga menyematkan sifat kelelakian atau keperempuanan kepada Tuhan adalah bentuk reduksi yang keliru terhadap keagungan-Nya.

Dengan demikian, Asma Barlas menyimpulkan bahwa meskipun bahasa manusia sering kali menggunakan kata ganti gender dalam merujuk kepada Tuhan, baik *he* maupun *she* adalah konstruksi budaya dan idiomatik, bukan deskripsi yang sesungguhnya. Ia mengajak pembaca untuk sadar bahwa cara kita berbicara tentang Tuhan sangat dipengaruhi oleh struktur bahasa dan budaya patriarkis, dan menyerukan kembali kepada prinsip ketauhidan yang murni, yang menolak segala bentuk penyamaan Tuhan dengan makhluk, termasuk melalui konstruksi gender. Hal ini sangat mirip dan berkaitan dengan metode al-Zamakhshari dalam penolakan Istiwa karena menghindari segala penyerupaan dengan makhluk, maka menurut penulis metode keduanya memiliki kesamaan,

Lebih lanjut, penulis memandang dalam kaitannya terhadap metode al-Zamakhshari yang berkembang hingga hari ini, Pemikiran Asma Barlas dalam *Believing Woman In Islam*, bagian *Patriarchy and the Seduction of Pronouns* menyoroti persoalan penggunaan pronomina maskulin dalam penyebutan Tuhan, terutama dalam tradisi agama samawi seperti Islam, Kristen, dan Yahudi. Menurutnya, penggunaan kata ganti *he* untuk Tuhan tidak lebih benar daripada penggunaan *she*, karena keduanya sama-sama menggambarkan Tuhan dalam bentuk gender, padahal Tuhan seharusnya melampaui konstruksi semacam itu. Ia bahkan menunjukkan bahwa idiom-idiom agama yang menyebut Tuhan sebagai "Bapa" atau "Raja" ikut berkontribusi dalam menguatkan ilusi patriarkal, yang menurutnya telah menyusup ke dalam bahasa dan struktur keagamaan. Dalam narasinya, Barlas menegaskan bahwa penggunaan "*he*" untuk menyebut Tuhan bukanlah karena Tuhan itu laki-laki, melainkan semata-mata karena keterbatasan bahasa yang tidak mampu menggambarkan Tuhan secara netral. Ia lalu mempertanyakan, jika kita tahu bahwa Tuhan tidak berjenis kelamin, mengapa kita harus terus mempertahankan penggunaan kata ganti yang mengesankan Tuhan sebagai laki-laki?

Bagi penulis, pendekatan Asma Barlas merupakan bentuk konsekuensi dari penolakan penyerupaan dengan pendekatan al-Zamakhshari bahkan pendekatan asma barlas ini lebih dalam dan lebih menyimpang jauh lain karena hatta al-Zamakhshari sendiri tidak mengomentari penggunaan kata ganti maskulin untuk Allah sehingga ketika Allah menyebut diri-Nya dalam bentuk maskulin seperti “*Huwa* (هو)”, tidak dipahami sebagai bentuk penggambaran gender atau sifat laki-laki bagi Allah, tetapi sebagai bentuk bahasa yang paling sesuai dengan keagungan dan kebijaksanaan Allah dalam memilih cara berkomunikasi dengan makhluk-Nya.

Mengganti pronomina ilahiah atas dasar rasa tidak nyaman terhadap bentuk maskulin seperti yang disampaikan Asma Barlas justru merupakan bentuk kekeliruan terhadap hakikat bahasa wahyu. Bahasa Al-Qur'an bukanlah hasil ciptaan budaya manusia, melainkan bahasa yang dipilih dan disucikan oleh Allah sendiri untuk menyampaikan risalah-Nya. Bisa dikatakan, jika memang diperlukan, pada dasarnya Allah maka mampu untuk menggunakan istilah tertentu yang terlepas dari gender, tetapi Allah tetap menggunakan kata ganti maskulin. Maka ketika seseorang menganggap bahwa pronomina seperti “*Huwa*” merupakan representasi patriarki, menurut penulis ia telah gagal memahami bahwa Allah tidak menyerupai makhluk-Nya sedikit pun, dan bahwa struktur bahasa Arab itu sendiri memiliki aturan di mana bentuk maskulin digunakan sebagai bentuk umum ketika berbicara tentang sesuatu yang tidak memiliki gender. Bahkan dalam kaidah *lughawiyah*, jika ada dua unsur campuran laki-laki dan perempuan, maka dominasinya menggunakan bentuk maskulin bukan karena maskulinitas lebih tinggi, tetapi karena inilah kaidah tata bahasanya.

Apa yang dilakukan Asma Barlas sejatinya adalah membawa dan memasukkan masalah epistemologi Barat terutama dari kerangka feminisme sekuler ke dalam wilayah Teologis secara umum, atau teologi Islam secara khususnya, lalu menakar wahyu dengan ukuran dan rasa keadilan yang dibentuk oleh budaya modern. Padahal kehati-hatian dalam membahas sifat-sifat Allah dan tidak melampaui batas yang telah ditetapkan oleh Allah dan Rasul-Nya. Adalah suatu keharusan, baik dalam berlebihan dalam memahaminya atau juga berlebihan dalam menolaknya. Maka mempertanyakan atau bahkan mengusulkan penggantian pronomina yang digunakan oleh Allah dalam kitab-Nya bukanlah bagian dari *ijtihad*, melainkan bentuk penyimpangan dari prinsip *tanzih* yang sejati.

Menurut penulis, Bila gagasan seperti Asma Barlas ini diterima, maka akan terbuka jalan bagi bentuk-bentuk penafsiran ulang yang tidak terbatas terhadap teks wahyu, bukan atas dasar ilmu, melainkan atas dasar rasa dan ideologi kontemporer. Ini berpotensi melahirkan kekacauan pemahaman

terhadap sifat-sifat Allah, bahkan bisa menyeret seseorang untuk menolak sebagian ayat Al-Qur'an hanya karena dianggap tidak sesuai dengan pandangan modern tentang keadilan gender. Dalam akidah Islam, bentuk ketundukan yang sejati terhadap Allah adalah menerima apa pun yang Dia firmankan tentang diri-Nya, tanpa memaksakan pemahaman manusia yang lemah dan terbatas untuk mengubah cara Allah memperkenalkan diri-Nya kepada hamba-Nya.

Dengan demikian, menurut penulis dapat dikatakan bahwa narasi Asma Barlas tentang pronomina ilahiah lahir dari kritik terhadap struktur sosial manusia, tetapi justru jatuh pada kesalahan besar ketika ia menerapkannya kepada Allah yang Maha Suci dari segala bentuk penyerupaan. Dimana bentuk penyucian Allah dengan metode ini sudah didahului oleh al-Zamakhshari ketika menolak *istiwa* dan Pendekatan dapat menggiring seseorang untuk memandang wahyu bukan sebagai petunjuk yang turun dari langit, melainkan sebagai teks yang bisa direvisi atas nama sensitivitas sosial. Sementara puncak dari keimanan adalah menerima, tunduk, dan mengimani berita tentang Diri-Nya yang Ia kabarkan sendiri dalam kitab-Nya atau melalui lisan rasul-Nya.

Dalam kitab *al-Islâm*¹⁰, Fazlur Rahman mengungkapkan gagasan teologisnya dengan pendekatan yang sangat khas dengan warna filosofis, etis, dan berbasis pada pembacaan historis-dinamis terhadap Al-Qur'an. Dalam narasi deskriptif ini, terlihat bahwa pemikirannya tentang sifat-sifat Allah, khususnya dalam ayat {ورحمتي وسعت كل شيء} (rahmat-Ku meliputi segala sesuatu), tidak dibangun di atas kerangka metafisika klasik yang menekankan sifat sebagai entitas yang berdiri sendiri, melainkan pada kesadaran moral dan sistem nilai yang mengalir dalam struktur ciptaan.

Bagi Fazlur Rahman, *al-Rahmân* yang disebut sebagai satu-satunya sifat Tuhan yang secara konsisten digunakan dalam Al-Qur'an sebagai sinonim langsung bagi kata "Allah", bukanlah hanya label teologis, melainkan ekspresi dari struktur keberadaan itu sendiri. Ia mengakui bahwa ada akar historis bagi istilah al-Rahmân dari budaya pra-Islam di Arabia Selatan, namun menolak untuk melihat makna Al-Qur'an hanya sebagai adopsi sejarah. Baginya, *al-Rahmân* mencerminkan inti dari kehendak Allah dalam menciptakan dunia, di mana rahmat-Nya menjadi dasar ontologis dari segala eksistensi.

Dalam pandangan Rahman, Allah bukanlah sosok yang sekadar mengawasi dan menghukum, seperti gambaran populer dalam teologi Kristen yang menyebut-Nya sebagai hakim tertinggi, melainkan adalah kekuatan kreatif yang menciptakan keteraturan (order) di alam semesta. Keteraturan kosmos ini adalah pancaran dari kehendak ilahi yang disebut dalam Al-Qur'an

¹⁰ Fazlur Rahman, *al-Islâm*, Terj: Hassun al-Saraya, Beirut: al-Syabakah al-Arabiyyah, 2017. Hal 84-86.

dengan istilah *al-Amr* (perintah/urusan ilahi). Segala ciptaan berada dalam ketundukan terhadap amr ini, dan manusia, sebagai makhluk yang unik, juga terhubung dengannya, meskipun secara lebih kompleks dan moral.

Rahman menafsirkan konsep amr bukan sebagai perintah verbal semata, melainkan sebagai hukum eksistensial yang tertanam dalam hakikat tiap makhluk. Pada benda-benda mati, amr termanifestasi sebagai inspirasi naluriyah pada manusia, ia hadir sebagai wahyu dari *al-Amr* ilham moral yang harus diterjemahkan menjadi tindakan etis. Maka sifat Tuhan di sini bukanlah atribut spekulatif, tetapi prinsip kerja realitas yang menuntut partisipasi etis manusia dalam sejarah.

Dalam struktur moral ini, manusia tidak sekadar menerima perintah, tapi juga menjadi subjek moral yang aktif. Dalam kisah penciptaan Adam, Rahman menyoroti bagaimana malaikat memprotes penciptaan manusia karena potensi kerusakannya. Namun Allah menjawab: {إني أعلم ما لا تعلمون} (Aku tahu apa yang kalian tidak ketahui), yang menurut Rahman menunjukkan bahwa manusia memiliki potensi transendensi moral yang tidak dipahami oleh para malaikat. Demikian pula dalam ayat tentang amanah, di mana langit, bumi, dan gunung-gunung enggan memikulnya, tetapi manusia menerima meskipun disebut ظلوماً جهولاً (sangat zalim dan bodoh). Bagi Rahman, ini bukan penghinaan atas manusia, tetapi penegasan atas kompleksitas dan keagungannya: bahwa meskipun lemah dan terbuka terhadap godaan, manusia mampu menjawab panggilan moral ilahi.

Rahman tidak meniadakan kehadiran setan, namun memaknainya sebagai simbol dari kekacauan moral yang melekat pada diri manusia. Pertarungan antara *fujûr* (kejahatan) dan *taqwâ* (kesalehan) merupakan arena kebebasan etis yang menjadi tempat aktualisasi eksistensi manusia. Maka wahyu adalah intervensi Tuhan untuk membimbing manusia menata kekacauan moral tersebut.

Dalam puncak narasinya, Rahman menyatakan bahwa Allah mengutus para nabi, termasuk Nabi Muhammad, sebagai pembawa *al-Rûh min Amrinâ*, yaitu bagian dari *al-Amr*, yang terkandung dalam “kitab yang terpelihara”. Al-Qur’an, sebagai penutup wahyu, menjadi artikulasi tertinggi dari kehendak moral Tuhan kepada manusia. Maka eksistensi manusia tidak berada di pinggir sistem kosmis, tetapi justru menjadi pusat dari rencana ilahi dalam menciptakan dan mengatur dunia. Karenanya, Al-Qur’an menuntut manusia untuk hidup dalam kerangka nilai yang diciptakan oleh Allah, bukan mengikuti keinginan atau hawa nafsu.

Dalam kesimpulan pemikirannya, Rahman menegaskan bahwa kebesaran Allah dan keagungan-Nya ditegaskan secara kuat dalam Al-Qur’an. Namun, dalam waktu yang sama, manusia dimuliakan dengan kemampuan dan

amanah besar untuk menjadi mitra moral Tuhan di bumi. Dengan demikian, sifat-sifat Allah, dalam pandangan Fazlur Rahman, bukanlah dogma metafisika yang statis, tetapi adalah struktur nilai dan dinamika moral yang membentuk keteraturan kosmis sekaligus menuntut tanggung jawab etis manusia secara aktif dan kreatif. Inilah bentuk tauhid etis yang ditawarkan Rahman, tauhid yang bukan hanya meyakini keesaan Tuhan dalam kata, tapi juga mewujudkannya dalam perilaku moral yang sadar dan bertanggung jawab.

Pendekatan ini, menurut penulis meskipun berangkat dari horizon modern, memiliki resonansi dengan metode al-Zamakhshari. Keduanya menolak penafsiran literal atas sifat-sifat Allah. Jika al-Zamakhshari menakwil ayat-ayat *mutasyâbihât* demi menjaga prinsip *tanzîh* dan menghindari *tasybih* (penyerupaan), maka Fazlur Rahman menafsirkannya dalam kerangka sejarah moral umat manusia. Rahman, seperti halnya al-Zamakhshari, menempatkan akal dan kebahasaan sebagai alat bantu penting dalam memahami wahyu, meskipun ia melangkah lebih jauh dengan menekankan dimensi etis dan sosial dari pesan Al-Qur'an. Namun, Rahman tidak berhenti pada tataran teks atau logika kebahasaan. Ia melihat bahwa manusia memiliki kedudukan moral yang istimewa diberi amanah, diuji oleh godaan *fujûr*, dan didorong untuk meraih taqwâ. Dalam kisah penciptaan Adam dan penyerahan amanah, ia menemukan refleksi tentang kemuliaan manusia sekaligus tanggung jawab etis yang besar. Wahyu, menurutnya, adalah bentuk partisipasi Tuhan dalam membimbing manusia mengatasi kekacauan moral. Sehingga baik Fazlur Rahman maupun al-Zamakhshari menolak pendekatan literal terhadap sifat Allah demi menegakkan tauhid yang murni. Namun, jika al-Zamakhshari menekankan kehati-hatian teologis dan kesetiaan pada balaghah Arab, Rahman menekankan keterlibatan moral manusia dalam sistem nilai yang ditanamkan Allah. Inilah yang ia sebut Tauhid keesaan Tuhan yang hidup dalam tindakan manusia, bukan sekadar dalam spekulasi kata.

Adapun metode tafsir Ibnu Taimiyyah dalam menjelaskan ayat-ayat sifat, khususnya ayat tentang *istiwâ'* seperti firman Allah *al-Rahmân 'ala al-'Arasy istawâ* menurut penulis sangat erat terkait dengan warisan tafsir salaf yang bersumber dari para sahabat dan tabiin. Ibnu Taimiyyah, dalam banyak dalam *al-Tafsir al-Kabir* secara konsisten membela pendekatan tafsir yang berdasarkan pada prinsip *itsbât al-ma'nâ ma'a nafyi al-Tasybih*, menetapkan makna lahir ayat sebagaimana yang datang dari Allah, bersamaan dengan menolak penyerupaan. Sebagaimana metode teologis yang dijelaskan Malik Ibn Anas seperti aygn telah diuraikan sebelumnya.

Menurut penulis, Ibnu Taimiyyah berangkat dari landasan epistemologis bahwa wahyu adalah kebenaran mutlak, dan bahwa pemahaman terhadap sifat-sifat Allah harus tunduk kepada teks Al-Qur'an dan sunah dengan penuh adab dan ketundukan, tanpa campur tangan takwil rasionalis

yang menyimpang. Mereka menolak pendekatan Jahmiyyah dan Mu‘tazilah yang cenderung mengosongkan makna ayat-ayat sifat, atau menakwilkan makna eksplisitnya demi menjaga kesan *tanzih* menurut akal manusia.

Namun, dalam dunia tafsir kontemporer, lanskap ini berubah menjadi sangat plural dan kompleks. Di satu sisi, pendekatan Ibnu Taimiyyah dan para pendahulunya serta yang mengikuti metodenya ini. Salah satu yang menguatkan metode tafsir yang digunakan oleh Ibnu taimiyyah adalah al-Qasimi dalam tafsirnya *Mahâsin al-Ta'wîl*¹¹, menjelaskan bahwa kebenaran dalam memahami ayat-ayat nama dan sifat Allah adalah mengikuti madzhab salaf. Menurutnya, hal ini telah diperinci dan dibela oleh banyak ulama besar yang dikenal dengan kredibilitas dan keilmuan mereka. Bahkan meskipun kebenaran posisi ini tidak membutuhkan bukti tambahan karena sudah begitu terang, al-Qasimi tetap merasa perlu menyampaikan sebagian dari bukti-bukti tersebut, baik untuk menyadarkan orang awam dalam berpikir maupun untuk menguatkan orang cerdas agar lebih mantap dalam keyakinannya. Lalu al-Qasimi mengutip pandangan al-Ghazali dalam kitabnya *Iljâm al-'Awâm 'an 'Ilm al-Kalâm*, khususnya pada bab kedua, di mana al-Ghazali mengemukakan dua jenis bukti bahwa kebenaran berada pada madzhab salaf: bukti akal dan bukti naql (wahyu). *Pertama*, Bukti Akal (*al-Burhân al-'Aql*) yang mengandung dua jenis bukti akal: bukti umum (*kullî*) dan bukti rinci (*tafshilî*). Bukti umum dibangun di atas empat prinsip dasar: *Pertama*, Rasulullah adalah manusia paling mengetahui tentang maslahat bagi umat manusia, baik untuk kehidupan dunia maupun akhirat. Karena perkara akhirat tidak bisa diketahui lewat pengalaman empiris, seperti yang dilakukan oleh dokter terhadap penyakit, sebab tidak ada yang kembali dari akhirat untuk melaporkan apa yang bermanfaat dan apa yang merugikan. Akal pun terbatas dalam menjangkau hal ini. Para filsuf pun sepakat bahwa pengetahuan tentang akhirat dan akibat amal perbuatan secara detail hanya bisa dicapai melalui cahaya kenabian, bukan dengan akal semata. *Kedua*, Rasulullah telah menyampaikan seluruh wahyu kepada umatnya tanpa menyembunyikan apa pun. karena diutus untuk memberi petunjuk kepada manusia dan tak mungkin menyembunyikan kebenaran. Dengan penuh semangat mengajarkan apa yang membawa umat kepada keridhaan Allah dan menjauhkan dari murka-Nya, baik dalam aspek ilmu maupun amal. *Ketiga*, Generasi sahabat adalah yang paling memahami perkataan Nabi. Karena mereka hidup bersamanya, mendengar langsung, menyaksikan wahyu, dan bersungguh-sungguh dalam memahami dan menyampaikan sabdanya. Maka tidak mungkin Rasulullah menyembunyikan sesuatu dari mereka. Juga tidak masuk akal jika sahabat salah memahami

¹¹ Muhammad Jamaluddin al-Qasimi, *Mahâsin al-Ta'wîl*, Kairo: Dar al-Hadits, 2003, juz 1, hal. 230.

maksud Nabi atau menyembunyikan sesuatu setelah memahami maknanya. *Keempat*, Para sahabat tidak mengajak umat untuk menyelidiki, menafsirkan, atau menakwil ayat-ayat sifat. Mereka bahkan memperingatkan agar menjauhi perdebatan tentang hal-hal semacam itu. Jika memang perdebatan dan penakwilan adalah bagian dari agama, tentu mereka akan sangat serius membahasnya melebihi keseriusan mereka dalam ilmu waris dan ibadah. Empat dasar ini menunjukkan bahwa pendapat dan sikap salaf adalah yang benar. Rasulullah sendiri memuji generasi sahabat dan dua generasi setelahnya sebagai generasi terbaik. Bahkan ketika menyebutkan perpecahan umat Islam menjadi lebih dari 70 golongan, kemudian menegaskan bahwa kelompok yang selamat adalah yang mengikuti jalan Rasulullah dan para sahabat.

Al-Qasimi melanjutkan dengan mengutip penjelasan al-Ghazali, *Kedua*, Bukti Rinci (*al-Burhân al-Tafsîlî*) bahwa madzhab salaf adalah madzhab yang menugaskan tujuh prinsip dalam menyikapi ayat-ayat sifat kepada umat awam. *Pertama*, Mengimani bahwa Allah Mahasuci dari keserupaan dengan makhluk dan jasad. *Kedua*, membenarkan apa yang disampaikan Rasulullah dengan makna yang dimaksudkan, meski kita tidak memahaminya sepenuhnya. *Ketiga*, Mengakui bahwa kita tidak mampu mengetahui hakikat makna ayat-ayat tersebut. *Keempat*, Menahan diri dari bertanya-tanya dan membahas hal-hal di luar kemampuan. *Kelima*, Tidak mengubah makna tekstual, tidak menambah, tidak mengurangi, tidak menyusun ulang makna. *Keenam*, Menahan hati dari memikirkan secara mendalam sesuatu yang tidak bisa dijangkau. *Ketujuh*, Menyerahkan urusan makna kepada para nabi, wali, dan ulama yang mendalam ilmunya. ketujuh prinsip ini memiliki bukti dalam dirinya sendiri, dan siapa pun yang cerdas tidak akan mengingkarinya. Bahkan kalangan awam pun mampu memahami kebenaran pendekatan ini.

Sisi pembuktian yang *Kedua*, Bukti Naql (*al-Burhân al-Sam'î*) bahwa sisi tekstual juga menguatkan bahwa madzhab salaf adalah yang benar. Ia menyatakan hal ini dilihat dari tiga sisi, *Pertama*, bahwa membahas dan menafsirkan ayat-ayat sifat adalah bidah. *Kedua*, Setiap bidah adalah sesat dan tercela. *Ketiga*, Bila bidah tercela, maka lawannya yakni sunah lama yang diwarisi dari salaf adalah terpuji. Ketiga prinsip ini tidak bisa diperselisihkan. Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa madzhab salaf adalah yang benar.

Al-Qasimi menyimpulkan bahwa pendapat yang mencakup semua penjelasan ini adalah pernyataan Ahmad ibn Hanbal bahwa Allah tidak boleh digambarkan kecuali sebagaimana Dia menggambarkan diri-Nya sendiri atau sebagaimana Rasul-Nya menggambarkan-Nya. Tidak boleh melampaui Al-Qur'an dan hadis. Semua nama dan sifat yang Allah nyatakan tentang diri-Nya adalah hakikat, bukan teka-teki, dan maknanya dapat dipahami sejauh kemampuan memahami maksud seorang pembicara. Namun demikian, Allah

tetap Maha Suci dan tidak ada yang serupa dengan-Nya, baik dalam dzat, sifat, maupun perbuatan-Nya. Meskipun Allah memiliki dzat, sifat, dan perbuatan yang hakiki, semuanya tetap suci dari kekurangan dan tidak menyerupai makhluk.

Madzhab salaf berdiri di antara dua sisi ekstrem. *Pertama*, tidak menafikan sifat Allah (*ta'thîl*) dan *kedua*, tidak menyamakannya dengan sifat makhluk (*tasybîh*). Mereka tidak menakwil dan tidak mengingkari. Inilah jalan lurus yang memuliakan Al-Qur'an dan hadits serta menjaga kemurniannya. Al-Qasimi menguatkan pandangan ini dengan menyebut pernyataan para ulama besar seperti al-Auza'i, yang mengatakan bahwa para tabiin bersepakat mengatakan bahwa Allah berada di atas Arasy dan beriman kepada seluruh sifat-Nya sebagaimana disampaikan dalam sunah. Demikian pula, Malik, ats-Tsauri, al-Laits, dan al-Auza'i berkata tentang hadis-hadis sifat untuk menerimanya sebagaimana datangnya tanpa *kaif*. Artinya, para cendekiawan besar ini menegaskan bahwa hadis-hadis nama dan sifat diterima sebagaimana adanya, tanpa mempersoalkan bagaimana caranya, sebagai bentuk perlawanan terhadap penakwilan dan penyerupaan. Al-qasimi melanjutkan dengan mengambil penjelasan dari Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, dalam *Tharîq al-Hijrataîn* yang juga menjelaskan bahwa perkataan Nabi adalah jelas dan tidak mungkin maksudnya berbeda jauh dari zahirnya. Maka, menakwil perkataan Nabi dengan makna tersembunyi dan tidak langsung, padahal Rasulullah sangat fasih dan jujur dalam menyampaikan, adalah bentuk menyimpang dari maksud yang diinginkan. Dengan semua ini, al-Qasimi menegaskan bahwa kebenaran ada pada jalan salaf yaitu menerima tanpa *ta'wîl*, tanpa *tasybîh*, dan tanpa *ta'thîl* sehingga jalannya adalah melalui iman dengan tenang, tanpa memberatkan diri memikirkan hal yang tak terjangkau.

Abu Bakr al-Jazairi dalam penjelasannya terhadap ayat tentang penciptaan langit dan bumi serta *istiwâ* Allah di atas Arasy, al-Jaza'iri menyampaikan pemikiran yang sarat dengan ketauhidan dan sikap *tanzîh* terhadap Allah. Ia memulai dengan menegaskan bahwa Tuhan yang patut untuk disembah, dimohon, didekati, dan ditaati itu bukan selain Allah, tetapi Allah yang telah menciptakan langit dan bumi dalam enam hari dan kemudian ber-*istiwâ* di atas Arasy-Nya. Ia adalah Dzat yang menyelimuti malam dengan siang, yang terus-menerus mengejar malam secara cepat, serta menundukkan matahari, bulan, dan bintang-bintang dengan perintah-Nya.¹²

Al-Jaza'iri menegaskan bahwa inilah Tuhan yang sebenarnya, Tuhan yang haq, satu-satunya yang layak diibadahi dan ditaati. Ia menolak dengan tegas segala bentuk penyembahan kepada berhala atau patung, karena

¹² Abu Bakr Jabir al-Jazairi, *Aisar al-Tafâsir li Kalâm al-'Alî al-Kabîr*, Kairo: Dar al-Hadits, 2006, hal. 548.

menurutnya benda-benda itu tidak bisa menjadi Tuhan sedikit pun. Ia menyebut bahwa berhala-berhala adalah makhluk, bukan khalik, dan tidak mampu memberi manfaat bahkan kepada dirinya sendiri, apalagi kepada orang lain. Maka, bagaimana mungkin sesuatu yang lemah dan tak berdaya dapat dijadikan sebagai Tuhan?

Dalam kerangka Tauhid ini, al-Jaza'iri menekankan bahwa Allah adalah pemilik mutlak seluruh makhluk, baik dari sisi kepemilikan, pengaturan (*tasharruf*), maupun perintah (*'amr*). Tidak ada yang memiliki kuasa perintah dan larangan selain Dia. Allah berkuasa penuh atas segala yang berada di langit maupun di bumi, baik yang tinggi maupun yang rendah. Karena itulah, menurut al-Jaza'iri, Allah saja yang layak dipuji dan ditinggikan, dan segala bentuk pujian adalah milik-Nya semata, Tuhan semesta alam.

Dalam bagian "*Hidâyah al-Âyât*" (Petunjuk Ayat), al-Jaza'iri menyimpulkan beberapa pelajaran penting. *Pertama*, bahwa iman tidak bermanfaat ketika seseorang sudah menghadapi kematian atau telah menyaksikan azab, sebagaimana hal itu juga tidak bermanfaat pada hari kiamat. *Kedua*, ia menegaskan pentingnya sikap berhati-hati dan tidak tergesa-gesa dalam bertindak, karena meskipun Allah mampu menciptakan langit dan bumi dalam sekejap, Dia memilih untuk menciptakannya dalam enam hari sebagai pelajaran tentang pentingnya ketelitian dan kehati-hatian. *Ketiga*, ia menggarisbawahi bahwa *istiwâ'* Allah di atas Arasy adalah salah satu sifat Allah yang wajib diimani, dan tidak boleh ditakwil atau dipalingkan dari makna aslinya, serta tidak boleh pula dicari-cari bagaimana caranya, karena itu termasuk ranah yang tidak dapat dijangkau akal. *Keempat*, ia menegaskan bahwa seluruh penciptaan adalah murni milik Allah semata, tidak ada pencipta selain Dia, dan begitu pula tidak ada yang bisa memerintah dan melarang kecuali Allah. Dalam hal ini ia mengutip perkataan 'Umar Ibn al-Khaṭṭâb: "Siapa yang masih merasa memiliki sesuatu, hendaknya ia mencarinya, karena tidak ada lagi yang tersisa jika semua ciptaan dan semua urusan adalah milik Allah semata."

Pemikiran al-Jaza'iri ini menunjukkan kesinambungan yang kuat dengan pendekatan salaf sebagaimana yang diperjuangkan oleh Ibn Taimiyyah. Ia menolak segala bentuk takwil menyimpang terhadap sifat Allah, menetapkan *istiwâ'* sebagaimana yang disebut dalam Al-Qur'an tanpa membahas tatacaranya, serta membangun seluruh fondasi tauhid di atas keyakinan akan kemurnian ciptaan dan pengaturan hanya milik Allah. Dalam konteks tafsir kontemporer, pemikirannya mencerminkan kesinambungan metodologis antara Ibn Taimiyyah dan para mufassir modern berhaluan salafiyah.

Para pemikir seperti Muhammad ibn Shalih al-'Utsaimin, Shalih al-Fauzan, dan 'Abdullah al-Ghudayan atau yang berasal dari tanah Nusantara,

Abdul Hakim Abdat, Yazid Ibn Abdul Qadir Jawas, tetap menekankan pentingnya memahami ayat-ayat sifat secara tekstual, tanpa takwil dan tanpa *tasybih*. Mereka menyatakan bahwa setiap penyimpangan dari pemahaman salaf akan berujung pada pengaburan tauhid. Abdul Hakim sendiri dalam bukunya Tafsir al-Kawaakib yang membicarakan tafsir al-Fatihah berjalan diatas metode salaf, begitu juga Yazid jawas walaupun bukan dalam kitab tafsir, tetapi dalam pembahasan teologisnya dalam *Syarh Aqîdah Ahl al-Sunnah* banyak berjalan dengan metode Salaf dalam memahami ayat nama dan sifat Allah.

Namun di sisi lain, muncul pula kelompok pemikir Islam kontemporer yang mencoba menafsirkan ayat-ayat seperti *istiwâ'* dengan pendekatan rasionalis atau kontekstual. Fazlur Rahman misalnya, dalam proyek *double movement* mendorong pembacaan Al-Qur'an yang kontekstual dan historis, sehingga ayat-ayat sifat bukan dipahami dalam kerangka metafisika teistik klasik, tetapi dalam semangat moral dan etis. Bagi Fazlur Rahman, tafsir terhadap ayat-ayat seperti *istiwâ'* harus dipahami sebagai ungkapan simbolik tentang kehadiran dan kendali Tuhan atas alam semesta, bukan dalam makna literal.

Perbedaan tajam ini menimbulkan diskusi panjang dalam dunia tafsir Islam hari ini. Di satu sisi ada upaya konsisnten dalam mempertahankan otoritas tafsir klasik dengan corak salaf, dan di sisi lain muncul semangat reinterpretasi dengan bingkai hermeneutika modern. Namun yang menarik, meskipun pendekatan rasionalis seperti Fazlur Rahman dan Syahrur kerap mengklaim bahwa mereka sedang memperbaharui metode tafsir demi menjawab tantangan zaman, gerakan yang dinamai dakwah salafiyyah justru menganggap pendekatan tersebut sebagai bentuk penyelewengan dari metode tafsir para sahabat dan imam-imam besar terdahulu. Dalam pandangan Ibnu Taimiyyah sebagai salah satu tokoh yang banyak dijadikan rujukan oleh salafiyyah, kesalahan mendasar para pemikir rasionalis adalah menjadikan akal sebagai hakim atas wahyu. Ketika mereka menolak makna eksplisit dari firman Allah karena dianggap tidak sesuai dengan pemahaman rasional modern, maka pada hakikatnya mereka telah menempatkan akal di atas wahyu sesuatu yang ditolak tegas dalam epistemologi salaf. Maka dari itu, Ibnu Taimiyyah tidak hanya menolak takwil yang menyimpang, tetapi juga menyusun landasan akidah dan tafsir berdasarkan sikap menerima terhadap wahyu dan warisan sahabat.

Dengan demikian, hubungan antara metode tafsir Ibnu Taimiyyah, yang berpijak pada pemahaman salaf seperti Malik Ibn Anas, dengan perkembangan dunia tafsir kontemporer sangat erat namun juga penuh ketegangan. Menurut penulis, tafsir salaf berusaha menjaga kesucian dan kemurnian makna wahyu sebagaimana ia turun, sementara banyak tafsir

kontemporer mencoba merekonstruksi makna dengan pendekatan moral, rasional, atau historis yang kadang justru menanggalkan ruh ketundukan terhadap teks ketuhanan. Dalam situasi inilah urgensi untuk kembali kepada metode tafsir salaf tetap relevan, bukan sebagai bentuk kejumudan, tetapi sebagai upaya menjaga prinsip tauhid dan adab kepada Allah dalam memahami firman-Nya.

Untuk memastikan konsistensi metode yang dipakai oleh al-Zamakhshari, penulis mencoba melihat metode yang digunakan pada ayat lain dengan dalam pembahasan ayat nama dan sifat, yaitu pada ayat yang menjelaskan tentang tangan Allah. Penulis menemukan al-Zamakhshari konsisten dengan memaparkan pendekatannya yang khas terhadap ayat-ayat sifat dengan memperlihatkan kekuatan ilmu *bayân* (retorika dan balaghah) sebagai alat utama dalam menafsirkan teks-teks yang tampak literal namun mengandung makna majazi. Dalam pandangannya, istilah seperti "tangan" dalam ungkapan "tangan Allah terbelenggu" adalah ungkapan metaforis yang melambangkan sifat bakhil atau kikir, bukan isyarat terhadap anggota tubuh secara hakiki. Al-Zamakhshari memberikan contoh dari ayat QS. al-Isra/17: 29. Ayat ini menurutnya merupakan ungkapan metaforis untuk sifat kikir dan boros. Dalam hal ini, "membelenggu tangan" berarti pelit, sementara "mengulurkannya seluruhnya" adalah hiperbola dari kemurahan berlebih.

Menurut al-Zamakhshari, penggunaan ekspresi seperti itu bahkan berlaku untuk seseorang yang tidak memiliki tangan secara fisik. Jika seseorang yang kedua tangannya terpotong memberi hadiah besar, orang-orang tetap akan berkata, "betapa lapang tangannya dalam memberi." Demikian pula ungkapan seperti "badai membentangkan kedua tangannya dengan hujan lebat" atau "tali kekang berada di tangan utara" adalah contoh bahwa "tangan" digunakan secara kiasan, bahkan kepada hal-hal yang tidak bertubuh, seperti dalam pernyataan "keputusan membentangkan kedua telapak tangannya di dadaku." Dengan gaya retorik yang tajam, al-Zamakhshari mengkritik siapa pun yang tidak memahami ilmu bayân karena akan gagal menyingkap makna benar dari ayat-ayat seperti ini. Mereka, kata al-Zamakhshari, akan terjebak dalam pemahaman dangkal dan menjadi sasaran empuk kritik dari lawan-lawan Islam.

Ketika membahas ayat *Yadullâh maghlûlah* (Tangan Allah terbelenggu), Al-Zamakhshari menegaskan bahwa ini adalah ekspresi metaforis dari kebakhilan menurut tuduhan orang Yahudi, dan harus dijawab secara metaforis pula. Ketika Allah membantah dengan firman-Nya, *bal yadâhu mabsûthatân* (justru kedua tangan-Nya terbuka lebar), maka bentuk jamak itu bukan bukti literal, melainkan untuk menegaskan penolakan yang lebih kuat terhadap tuduhan tersebut, serta untuk menggambarkan tingkat

kemurahan tertinggi, karena orang yang memberi dengan kedua tangannya menunjukkan puncak kemurahan hati.

Al-Zamakhshari juga menyebut bahwa kemurahan Allah mengikuti hikmah dan maslahat, bukan sembarangan, sebagaimana ungkapan "ia membentangkan tangan dalam memberi" digunakan untuk menggambarkan pemberian yang bijak. Ia menafsirkan bahwa kemurahan Allah kepada Bani Israil dahulu begitu luas, hingga mereka menjadi kaum yang paling kaya, tetapi ketika mereka mendustakan Nabi Muhammad dan memusuhinya, maka Allah mencabut karunia-Nya, hingga mereka mengatakan secara sinis bahwa "tangan Allah terbelenggu." Maka Allah membantah ucapan mereka dan melaknat mereka.

Lebih jauh, al-Zamakhshari menjelaskan bahwa ayat *ghullat aydihim* (tangan mereka dibelenggu) bisa dipahami sebagai doa agar mereka ditimpa sifat kikir dan kehinaan, atau doa agar mereka benar-benar dibelenggu secara fisik, baik di dunia sebagai tawanan maupun di akhirat sebagai penghuni neraka dengan rantai. Permainan kata ini, menurutnya, adalah bagian dari balaghah al-Qur'an yang menyeimbangkan antara makna literal, metaforis, dan efek retorik.

Penulis mendapati sebagai penutup dari uraiannya, al-Zamakhshari juga mengisyaratkan bahwa kekalahan Yahudi di tangan berbagai kekuatan sejarah adalah realisasi dari laknat Allah terhadap mereka, termasuk di antaranya kekuasaan yang silih berganti menghancurkan mereka dari Babilonia, Romawi, dan Persia hingga akhirnya kekuatan Islam. Semuanya menunjukkan bagaimana kemurahan Allah bisa ditarik kembali sebagai bentuk keadilan Ilahi atas pengingkaran terhadap Rasul-Nya.¹³

Dari uraian diatas penulis mendapati bahwa perbedaan dan implikasi metode antara al-Zamakhshari dan Ibn Taimiyyah dalam menafsirkan ayat-ayat nama dan sifat Allah membawa konsekuensi yang tajam. Bagi al-Zamakhshari, prinsip *tanzih* adalah inti dari tauhid, dan karena itu segala lafaz dalam Al-Qur'an yang memberi kesan jasmaniah terhadap Allah, seperti *istiwâ*, harus ditakwil secara metaforis. Dalam pandangan ini, takwil bukanlah bentuk penolakan terhadap nash, melainkan upaya menyelamatkan keesaan Allah dari kemungkinan penyerupaan dengan makhluk (*tasybih*). Oleh sebab itu, al-Zamakhshari menafsirkan *istiwâ* sebagai *istilâ* (penguasaan), demi menjaga kemurnian makna ilahiah dari potensi antropomorfisme.

Sebaliknya, penulis menegaskan bahwa Ibn Taimiyyah menolak keras pendekatan ini karena dianggap sebagai bentuk *ta'thîl* pengosongan sifat Allah dari makna yang telah ditetapkan oleh wahyu. Bagi Ibn Taimiyyah, sikap yang

¹³ Mahmud Ibn Umar al-Zamakhshari, *al-Kassâyf 'an Haqâiq al-Tanzîl wa 'Uyun al-Ta'wîl*, Kairo: Dar al-Hadits, 2012, juz 1, hal. 654.

benar dalam menyikapi ayat-ayat sifat adalah dengan menetapkan maknanya sebagaimana termaktub dalam teks, tanpa menyamakan-Nya dengan makhluk dan tanpa mempertanyakan bentuk *kaifiyyah*-nya. Prinsip yang dipegang adalah sebagaimana yang dinyatakan oleh Ummu Salamah serta umumnya para sahabat rasulullah, Rabiah, Malik Ibn Anas. Dengan demikian, Ibn Taimiyyah menegaskan bahwa Allah benar-benar ber-*istiwa* di atas Arasy dengan cara yang layak bagi-Nya, dan bahwa menakwilkannya menjadi sekadar penguasaan adalah penyimpangan dari bahasa Arab dan dari jalan salaf.

Penulis memandang bahwa pertarungan metodologis antara takwil ala al-Zamakhshari dan *itsbât* ala Ibn Taimiyyah ini tidak hanya berlangsung dalam tradisi klasik, tetapi juga memiliki gaung yang sangat kuat dalam pemikiran kontemporer. Misalnya, pemikiran Asma Barlas dalam *Believing Women in Islam*, khususnya bagian *Patriarchy and the Seduction of Pronouns*, dianggap sebagai perpanjangan dari semangat *tanzîh* yang ekstrem. Asma Barlas mengkritik penggunaan kata ganti maskulin (*he*) untuk Tuhan karena dianggap menyuburkan pandangan patriarkis terhadap ketuhanan. Namun, penulis memandang bahwa pendekatan ini, meskipun tampaknya berangkat dari keprihatinan atas keadilan bahasa, justru jatuh ke dalam penyimpangan metodologis karena berusaha mengoreksi bahasa wahyu dengan ukuran sensitivitas sosial kontemporer.

Menurut penulis, al-Zamakhshari sendiri tidak pernah mempersoalkan penggunaan pronomina ilahiah seperti “*huwa*” dalam Al-Qur’an. Ia tetap tunduk pada bentuk bahasa yang digunakan dalam wahyu, meskipun menakwil beberapa makna sifat, karena memahami bahwa bahasa Arab memiliki struktur tersendiri termasuk penggunaan bentuk maskulin sebagai bentuk dominan dan umum, bukan karena bermuatan gender. Karena itu, penulis menilai bahwa Barlas telah melampaui batas *tanzîh*, dan menyeret pembahasan teologis ke dalam kerangka epistemologi Barat modern yang tidak berpijak pada prinsip adab terhadap wahyu.

Penulis juga mendapati posisi al-Zamakhshari dengan Fazlur Rahman, yang meskipun tidak secara langsung mengusung proyek takwil seperti Mu’tazilah, namun dalam pendekatan historis-moralnya terhadap ayat-ayat sifat, terlihat adanya semangat serupa dalam menghindari makna literal. Dalam kerangka Fazlur Rahman, sifat-sifat Allah seperti rahmat atau kehendak tidak berdiri sebagai entitas metafisis yang statis, tetapi sebagai manifestasi nilai moral dan struktur etis yang mengalir dalam sistem semesta. Penulis memandang bahwa Rahman tidak hanya menolak tasybih, tetapi juga menggeser pembacaan sifat Tuhan dari teologi ontologis menjadi aksiologis. Dengan demikian, ia menafsirkan ayat-ayat sifat bukan dalam dimensi metafisika, melainkan sebagai etos moral yang menuntut respons manusia.

Namun, penulis menilai bahwa pendekatan semacam ini mengaburkan batas antara adab dan tafsir. Jika penafsiran terhadap sifat-sifat Allah dilepaskan dari makna tekstual dan dibingkai sepenuhnya dalam semangat etis atau simbolik, maka akan terbuka peluang untuk mentakwil segala wahyu sesuai dengan logika zaman dan kepekaan ideologis yang terus berubah. Inilah yang kemudian dikhawatirkan oleh Ibn Taimiyyah dan pengikutnya. Mereka menganggap bahwa segala penakwilan yang tidak bersumber dari jalan salaf berpotensi menjerumuskan kepada penyimpangan dalam tauhid.

Dalam konteks kontemporer, penulis menggarisbawahi bahwa pemikiran Ibn Taimiyyah memiliki kesinambungan metodologis yang kuat dengan mufassir seperti Abu Bakr al-Jaza'iri dan Muhammad ibn Shalih al-'Utsaimin, yang menolak segala bentuk takwil terhadap ayat-ayat sifat dan tetap memegang pendekatan *itsbât*. Mereka menyatakan bahwa semua sifat Allah harus diterima sebagaimana yang dijelaskan dalam Al-Qur'an dan sunah, tanpa ditakwil, tanpa di-*tathîl*, dan tanpa dibahas bentuknya. Dalam hal ini, mereka menghidupkan warisan teologis Ibn Taimiyyah dalam lanskap tafsir modern.

Penulis juga menunjukkan bahwa ulama seperti al-Qasimi dalam *Mahâsin al-Ta'wîl* turut memperkuat posisi Ibn Taimiyyah, dengan mendasarkan hujahnya baik pada nash maupun akal sehat. Bahkan al-Ghazali, yang selama ini sering dianggap sebagai tokoh takwil, dalam *Iljâm al-'Awâm* mengakui bahwa pendekatan salaf adalah yang paling aman dan paling tepat dalam memahami ayat-ayat *mutasyâbihât*. Ini memperlihatkan bahwa bahkan dalam khazanah teologi Asy'ariyah, posisi salaf tetap mendapat tempat terhormat.

Diantara yang berjalan dengan metode Ibnu taimiyyah dari kalangan kontemporer adalah al-Syinqithi,¹⁴ Dalam menafsirkan ayat-ayat sifat, al-Syinqithi menegaskan posisi yang jelas, tegas, dan seimbang di antara dua ekstrem yang menyesatkan: kaum yang menafikan sifat Allah (*mu'atthilah*) dan kaum yang menyerupakan-Nya dengan makhluk (*musyabbihah*). Ia memandang bahwa ayat-ayat seperti {ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ} dan {يَدُ اللَّهِ فَوْقَ} {أَيْدِيهِمْ} telah menimbulkan kebingungan pada banyak orang, yang akhirnya menjerumuskan sebagian ke dalam penyimpangan teologis. Padahal, menurut al-Syinqithi, Al-Qur'an telah menjelaskan perkara ini dengan sangat terang, tanpa ruang bagi keraguan atau ambiguitas.

Penjelasan yang ia tegaskan berpijak pada dua prinsip dasar yang tidak dapat dipisahkan, *pertama*, menyucikan Allah dari segala bentuk penyerupaan

¹⁴ Muhammad al-Amin Ibn Muhammad al-Mukhtar al-Syinqithi, *Adhwâ al-Bayân fi Iydhâ al-Qurân bi al-Qurân*, Kairo: Dar al-Hadits, 2002, juz 1, hal. 25.

dengan makhluk, dan *kedua*, mengimani seluruh sifat yang ditetapkan oleh Allah dalam kitab-Nya atau oleh Rasul-Nya dalam sunahnya. Ia mengecam keras setiap upaya menolak sifat-sifat Allah yang telah Dia tetapkan bagi Diri-Nya, karena menurutnya, tidak ada yang lebih tahu tentang Allah selain Allah sendiri, dan setelah-Nya, Rasulullah yang berbicara hanya dengan wahyu. Siapa pun yang mengklaim bahwa sifat tertentu tidak layak bagi Allah, padahal Allah sendiri telah menetapkan, berarti secara tidak langsung menempatkan dirinya lebih tahu daripada Allah dan Rasul-Nya tentang apa yang pantas bagi Tuhan dan ini disebut sebagai *buhtânun ‘adzîm*, kedustaan besar terhadap Allah.

Dalam kerangka ini, al-Syinqithi menolak baik *tasybîh* maupun *ta‘thîl*. Ia menyatakan bahwa orang yang menyamakan sifat Allah dengan sifat makhluk adalah musyabbih yang sesat, dan orang yang menolak sifat Allah adalah mu‘atthîl yang menyesatkan umat dari jalan yang lurus. Posisi yang benar, menurutnya, adalah menetapkan seluruh sifat Allah sebagaimana datang dalam nash, bersamaan dengan menyucikan Allah dari segala bentuk keserupaan, sebagaimana yang termaktub secara tegas dalam ayat { لَيْسَ كَمِثْلِهِ

{ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ }. Di dalam ayat tersebut, Allah meniadakan segala bentuk kemiripan dengan makhluk pada awalnya, lalu menetapkan dua sifat sekaligus, yaitu sifat *samî’* dan *bashîr*, untuk menunjukkan bahwa penyucian tidak berarti penolakan sifat, dan penetapan sifat tidak berarti penyamaan dengan makhluk.

Penulis tafsir *Adhwâ’ al-Bayân* ini juga memberikan penjelasan mendalam tentang klasifikasi sifat Allah yang dikenal dalam ilmu kalam, seperti sifat *nafsiyyah*, *salbiyyah*, *ma‘nawiyyah*, *fi‘liyyah*, dan sifat tambahan (*idhâfiyyah*). Namun, al-Syinqithi dengan tegas menolak penggunaan istilah "*shifat nafsiyyah*" dalam pengertian ilmu kalam klasik, karena istilah tersebut berasal dari tradisi logika yang menggambarkan sesuatu dengan cara yang menyiratkan kemiripan dengan makhluk. Dalam logika, *shifat nafsiyyah* biasanya dipakai untuk menyatakan karakteristik esensial dalam pengertian genus dan diferensia seperti "*nâthiq*" sebagai pembeda antara manusia dan hewan lainnya. Menurut al-Syinqithi, menggunakan istilah ini terhadap Allah sama saja dengan mengisyaratkan adanya kesamaan antara Allah dan makhluk, yang tentu merupakan penyimpangan serius dalam tauhid.

Al-Syinqithi lalu menguraikan bahwa semua sifat Allah, seperti *qudrah* (kuasa), *irâdah* (kehendak), *‘ilm* (ilmu), *hayâh* (hidup), *sam‘u* (mendengar), *bashar* (melihat), dan *kalâm* (berbicara) disebutkan dalam Al-Qur‘an baik untuk Allah maupun makhluk-Nya. Akan tetapi, sifat-sifat tersebut memiliki realitas yang sepenuhnya berbeda antara Allah dan makhluk. Misalnya, Allah bersifat dengan *qudrah*, dan begitu pula makhluk; namun *qudrah* Allah adalah sempurna, mutlak, azali, dan tidak terbatas, sedangkan *qudrah* makhluk adalah

terbatas, lemah, dan datang kemudian. Perbedaan yang mendasar ini menunjukkan bahwa penetapan sifat untuk Allah tidak berarti *tasybîh*, dan bahwa penggunaan istilah yang sama dalam bahasa tidak mengharuskan maknanya identik dalam dzat.

Dengan pendekatan ini, al-Syinqithi berusaha mematahkan klaim sebagian ahli kalam seperti kelompok Mu‘tazilah yang menolak adanya sifat-sifat berdiri pada dzat Allah karena takut pada konsekuensi logis berupa “*Ta‘addud al-Qadîm*” banyaknya zat azali. Ia menyebut logika mereka cacat dan bertentangan dengan akal sehat, karena nama tidak mungkin ada tanpa adanya sifat yang melekat secara nyata. Sebagaimana tidak mungkin menyebut seseorang “*‘âlim*” jika ia tidak memiliki ilmu atau “*qâdir*” jika tidak memiliki qudrah, maka tidak mungkin pula menyebut Allah sebagai Maha Kuasa jika tidak ada qudrah yang berdiri pada dzat-Nya. Penolakan sifat karena alasan logika, menurut al-Syinqithi, justru menghapus kesempurnaan Tuhan dan bertentangan dengan prinsip tauhid yang lurus.

Lebih lanjut, al-Syinqithi menyampaikan bahwa pengelompokan sifat menjadi sifat makna dan sifat *ma‘nawiyyah* adalah semu. Apa yang disebut oleh para ahli kalam seperti Allah bersifat sebagai *al-‘Alîm*, *al-Qadîr*, *al-Hayy*”sejatinya hanyalah ekspresi dari adanya sifat-sifat makna yang nyata, bukan entitas terpisah. Maka, menyebutnya sebagai sifat baru adalah upaya memperbanyak sesuatu yang sejatinnya satu, dan membuat kekeliruan logis dan teologis yang tidak memiliki dasar dari wahyu. Ia menegaskan bahwa pemikiran tentang “*hâl ma‘nawiyy*”, status antara ada dan tiada hanyalah khayalan tanpa pijakan akal sehat. Dalam logika murni, tidak ada posisi tengah antara “ada” dan “tidak ada”. Maka, semua yang tidak ada, pasti tidak ada; dan semua yang ada, pasti ada.

Dalam seluruh uraian tersebut, al-Syinqithi memegang garis tegas yang berpijak pada nash dan pemahaman salaf, tanpa terjebak dalam labirin istilah filsafat dan kalam. Ia menolak pengosongan sifat (*ta‘thîl*), menolak penyamaan sifat (*tasybîh*), dan menegaskan bahwa semua sifat Allah yang termaktub dalam Al-Qur‘an dan sunah adalah hakiki, sesuai dengan keagungan-Nya, dan tidak menyerupai makhluk sedikit pun. Ini adalah jalan selamat yang menjaga keseimbangan antara *itsbât* (penetapan) dan *tanzîh* (penyucian). Dengan itu, al-Syinqithi menunjukkan bahwa sikap ilmiah terhadap ayat-ayat sifat bukanlah takwil rasionalistis yang melemahkan makna, bukan pula pemahaman literal yang menyeret ke antropomorfisme, melainkan sikap menerima seluruh sifat sebagaimana datang dalam wahyu, disertai keyakinan penuh bahwa Allah tidak serupa dengan sesuatu pun.

Ibnu al-Utsaimin dalam membahas sifat-sifat Allah dengan menetapkan kaidah penting yang menjadi fondasi dalam memahami sifat-sifat tersebut. Dalam pandangannya, *pertama*, menyatakan bahwa seluruh sifat

Allah adalah sifat-sifat kesempurnaan (*shifât kamâl*) yang sama sekali tidak mengandung kekurangan dari sisi mana pun. Sifat-sifat seperti hidup (الحياة), ilmu (العلم), kuasa (القدرة), mendengar (السمع), melihat (البصر), kasih sayang (الرحمة), keperkasaan (العزة), hikmah (الحكمة), ketinggian (العلو), dan keagungan (العظمة) adalah contoh nyata dari sifat-sifat ini. Kaidah ini ditegakkan berdasarkan tiga landasan: pendengaran (*al-sam'u*), akal, dan fitrah manusia. Secara *nash sam'i*, Ibnu al-'Utsaimin merujuk pada firman Allah dalam an-Nahl/16: 60 "Dan bagi Allah sifat yang paling tinggi." Menurutnya, "*al-matsal al-a'la*" adalah penetapan bahwa Allah memiliki sifat-sifat yang paling sempurna. Kemudian secara akal, Ibnu al-Utsaimin menjelaskan bahwa setiap eksistensi nyata pasti memiliki sifat, entah itu sifat kesempurnaan atau kekurangan dan karena Allah adalah dzat yang sempurna dan pantas disembah, maka mustahil Ia memiliki sifat kekurangan. Bahkan Allah sendiri dalam Al-Qur'an membantah ketuhanan berhala dengan menunjukkan kekurangan dan ketidakmampuan mereka seperti tidak bisa mendengar, melihat, atau memberi manfaat dan mudarat.

Ibnu al-'Utsaimin menegaskan bahwa dari sisi fitrah manusia secara naluriah mencintai dan mengagungkan Tuhan yang memiliki sifat-sifat kesempurnaan. Maka mustahil jiwa manusia mencintai atau menyembah dzat yang memiliki sifat lemah atau tercela. Ia lalu menegaskan bahwa segala bentuk sifat kekurangan, seperti mati (الموت), bodoh (الجهل), lupa (النسيان), lemah (العجز), buta (العمى), tuli (الصمم), dan sejenisnya, adalah mustahil atas Allah. Ia menyandarkan hal ini kepada dalil-dalil tekstual yang sangat jelas. Juga disebutkan sabda Rasulullah dalam membantah sifat kekurangan dari Allah bahwa *Dajjâl* itu buta sebelah, dan bahwa Tuhan kita tidak buta dan manusia tidak berdoa kepada Tuhan yang tuli atau tidak hadir. Bahkan Allah menghukum orang-orang yang menisbatkan kekurangan kepada-Nya seperti orang Yahudi yang berkata bahwa tangan Allah terbelenggu, atau yang mengatakan bahwa Allah miskin. Semua itu dibantah keras dalam al-Qur'an.

Menariknya, Ibnu al-'Utsaimin menjelaskan bahwa jika suatu sifat terkadang merupakan bentuk kesempurnaan dan di waktu lain adalah bentuk kekurangan, maka ia tidak bisa disematkan kepada Allah secara mutlak. Misalnya sifat seperti makar (المكر), tipu daya (الكيد), atau *istihzâ* (الاستزاء) sifat-sifat ini boleh dinisbatkan kepada Allah hanya jika digunakan dalam konteks pembalasan kepada musuh-musuh-Nya. Dalam konteks ini, sifat tersebut menunjukkan kekuasaan dan kemuliaan Allah. Tetapi jika tidak dalam konteks

itu, maka penyandaran sifat ini menjadi tercela dan tidak boleh. Karena itu, Allah hanya menyebut sifat-sifat tersebut dalam konteks balasan terhadap orang yang memusuhi-Nya dan para rasul-Nya.

Adapun sifat seperti khianat (الخيانة), meskipun digunakan oleh manusia dalam konteks membalas pengkhianatan, Allah sama sekali tidak menyandarkannya kepada diri-Nya, karena khianat adalah sifat tercela secara mutlak ia merupakan bentuk penipuan dalam situasi amanah, yang secara esensial tidak layak bagi Allah. Oleh karena itu, Ibnu al-‘Utsaimin menolak keras ucapan sebagian awam yang mengatakan “Allah mengkhianati orang yang mengkhianati-Nya”, dan menyatakan bahwa ucapan seperti itu adalah kemungkaran besar yang harus dicegah. *Kaidah Kedua*, menurut Ibnu al-‘Utsaimin adalah bahwa teks-teks Al-Qur’an dan Sunah, khususnya yang berbicara tentang sifat-sifat Allah, wajib dipahami secara lahir tanpa melakukan *tahrif* (penyelewengan makna). Alasannya, karena sifat-sifat itu bukan wilayah *ra’yu* atau spekulasi akal, melainkan wilayah penetapan (*tauqîfî*) yang sumbernya hanya dari wahyu.

Dalil dari *al-Sam‘u* adalah firman Allah yang menegaskan bahwa al-Qur’an diturunkan dengan bahasa Arab yang jelas (لسان عربي مبين), agar manusia dapat memahaminya. Maka, jika pemahaman lafaz secara zahir ditinggalkan, akan terjadi kekacauan dan perpecahan umat, sebagaimana yang terjadi pada kaum Yahudi karena menyelewengkan makna firman Allah.

Dari sisi akal, Ibnu al-‘Utsaimin berargumen bahwa Allah, sebagai Dzat Yang Maha Tahu, telah menurunkan Al-Qur’an dengan bahasa yang difahami umat manusia, dan mustahil Allah berbicara dengan sesuatu yang tidak dapat dimengerti maknanya. Bila maksud dari nash-nash itu tidak diketahui, maka tujuan Allah untuk memberikan petunjuk lewat firman-Nya menjadi batal. Hal itu tidak sesuai dengan hikmah-Nya. *Kaidah Ketiga* menyatakan bahwa makna zahir dari sifat-sifat Allah dapat diketahui maknanya (*ma‘lûmah*) namun tidak diketahui bentuk atau hakikat caranya (*majhûlah al-kaifiyyah*). Jadi, dari sisi makna umum, manusia tahu arti “*istiwâ*” (tinggi, meninggikan), “*yad*” (tangan), “*wajh*” (wajah), atau “*ghadab*” (marah), tetapi bagaimana bentuk atau hakikat sifat itu jika disandarkan kepada Allah, manusia tidak tahu dan wajib menyerahkannya kepada Allah. Ibnu al-‘Utsaimin menegaskan bahwa wahyu yang diturunkan agar ditadabburi, dipahami, dan difikirkan tidak mungkin berisi ungkapan-ungkapan yang tidak dimengerti maknanya, seperti huruf-huruf hijaiyah tanpa makna. Maka, menurutnya, adalah batil pandangan golongan *mufawwidhah* yang mengklaim bahwa makna sifat-sifat Allah tidak diketahui. Mereka menyangka bahwa itu adalah madzhab salaf, padahal menurut Ibnu al-‘Utsaimin, salaf tidak demikian. Salaf menerima makna sifat-sifat tersebut secara global atau rinci,

dan hanya menyerahkan tatacaranya kepada Allah. Dengan mengutip perkataan Ibn Taimiyyah dari *Dar' Ta'arudh al-'Aql wa al-Naql*, yang mengingkari dengan tegas konsep *tafwidh* makna. Ibn Taimiyyah menyatakan bahwa Allah telah memerintahkan tadabbur terhadap Al-Qur'an, dan bagaimana mungkin diperintahkan untuk mentadabburi sesuatu yang tidak dapat dipahami? Menurut Ibnu al-Utsaimin, jika sifat-sifat Allah dalam Al-Qur'an tidak diketahui maknanya, maka itu merusak kepercayaan terhadap fungsi Al-Qur'an dan kenabian. Karena dengan begitu, petunjuk dan penjelasan menjadi terhalang, dan jalan hidayah tertutup yang akan membuka jalan bagi para ahli bidah dan kaum ateis untuk mengklaim bahwa mereka lebih mengetahui kebenaran berdasarkan logika mereka sendiri. *kaidah keempat*, dalam memahami nash-nash agama, khususnya dalam masalah sifat-sifat Allah. Menurutny, makna zahir suatu nash adalah apa yang secara spontan terlintas dalam benak dari suatu lafaz atau susunan kata, dan hal ini bisa berbeda-beda tergantung pada konteks dan kalimat yang mengiringinya. Sebuah kata bisa bermakna berbeda dalam dua situasi yang berlainan. Misalnya, kata al-Qaryah (القرية) bisa berarti penduduk suatu wilayah dalam satu konteks, dan bisa juga berarti tempat tinggal mereka dalam konteks lain. Hal ini tergambar dalam firman Allah, {وَأَنَّ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا} yang menunjukkan makna penduduk. Sementara ayat lain seperti {إِنَّا مُهْلِكُوا أَهْلَ هَذِهِ الْقَرْيَةِ} menunjukkan bahwa yang dimaksud adalah tempat tinggal itu sendiri.

Ibnu al-'Utsaimin menjelaskan bahwa manusia dalam menyikapi zahir nash sifat-sifat Allah terbagi menjadi tiga golongan besar. *Pertama* Golongan Ahli Sunah dari kalangan Salaf. Mereka menetapkan makna zahir dari ayat-ayat sifat sebagai makna yang hakiki, sesuai dengan kebesaran Allah dan tidak menyerupai makhluk. Kelompok inilah yang diakui sebagai Ahli Sunnah wal Jama'ah yang sebenarnya. Mereka menerima seluruh sifat Allah sebagaimana yang disebutkan dalam Al-Qur'an dan Sunnah, tanpa melakukan *ta'wil* (penyelewengan makna), tanpa *takyif* (menanyakan atau menentukan bentuk atau hakikatnya), dan tanpa *tasybih* (menyerupakan dengan makhluk). Ibnu al-'Utsaimin mengutip pernyataan Ibn 'Abd al-Barr bahwa para ulama Ahli Sunah telah sepakat untuk menerima sifat-sifat tersebut dengan pemahaman literal yang layak bagi Allah, bukan secara majas (kiasan). Ibnu al-'Utsaimin juga mengutip pendapat *Qâdhî* Abu Ya'la dalam kitab *Ibthâl al-Ta'wil*, yang menegaskan bahwa nash-nash tentang sifat tidak boleh ditolak atau dialihkan dari zahirnya, karena itu semua adalah sifat Allah yang tidak menyerupai sifat makhluk. Maka dari itu, menurut Ibnu al-'Utsaimin, metode Salaf adalah yang paling benar dan paling bijak, karena sesuai dengan nash agama dan selamat

dari syubhat. Ia menyatakan bahwa kebenaran pasti berada pada apa yang diyakini oleh Salaf. Jika kita mengatakan bahwa kebenaran justru ada pada selain mereka, maka itu berarti kita menuduh Salaf sebagai orang yang berbicara batil atau menyembunyikan kebenaran, dan tuduhan ini tertolak secara rasional dan nash. *Golongan kedua*, golongan musyabbihah. Golongan ini menetapkan *dzâhir nash*, namun mereka memahaminya dengan cara yang salah yaitu menyerupakan sifat Allah dengan sifat makhluk. Mereka memahami tangan Allah seperti tangan makhluk, turunnya Allah seperti turunnya manusia, dan seterusnya. Bagi Ibnu al-‘Utsaimin, ini adalah bentuk kezaliman terhadap nash dan juga kerusakan akal, karena jelas Allah telah berfirman: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} (Tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan-Nya).

Ia membantah kaum musyabbihah dengan tiga argumen. *Pertama*, Nash-nash yang melarang penyamaan Allah dengan makhluk. Allah melarang umat-Nya membuat permisalan bagi-Nya dan menjadikan sekutu bagi-Nya, serta menyatakan bahwa tidak ada yang sepadan dengan-Nya. *Kedua*, Pengakuan akal akan perbedaan zat Allah dengan makhluk. Maka seharusnya akal juga menerima bahwa sifat Allah pun berbeda dari sifat makhluk. *Ketiga*, Kenyataan bahwa dalam makhluk saja terdapat banyak perbedaan dalam satu nama, seperti tangan manusia, tangan binatang, dan tangan patung semuanya disebut “tangan” tapi hakikatnya berbeda. Maka lebih layak lagi bahwa tangan Allah itu tidak sama dengan semua itu. *Golongan Ketiga*, Golongan Mu‘atthilah (kaum penolak sifat) Mereka memandang bahwa makna *zhâhir* dari nash sifat adalah makna yang mengarah pada *tasybîh*, sehingga karena takut terjerumus dalam kesalahan, mereka menolak makna *zhâhir* tersebut dan menggantinya dengan makna lain yang ditentukan oleh akal. Mereka mengklaim bahwa itu adalah bentuk *ta’wîl*, padahal hakikatnya adalah *tahrîf* (penyelewengan). Ibnu al-‘Utsaimin membantah paham ini dengan beberapa alasan, *pertama*, Mereka telah menuduh nash sebagai penunjuk kepada makna yang batil. Padahal, tidak mungkin nash yang benar dari Allah dan Rasul-Nya menunjukkan pada makna yang tidak layak bagi Allah. *Kedua*, Bahasa Arab yang digunakan Allah dan Rasul-Nya bersifat jelas dan mudah dipahami. Maka wajib memahaminya sebagaimana zahirnya, tanpa menyimpangkannya ke makna lain yang tidak terdeteksi oleh bahasa. *Ketiga*, Mengubah makna *zhâhir* tanpa dalil adalah bentuk berkata atas nama Allah tanpa ilmu. Ini jelas diharamkan dalam Al-Qur’an. Dengan demikian, Ibnu al-‘Utsaimin menutup pembahasannya dengan penegasan bahwa jalan keselamatan dalam memahami sifat-sifat Allah adalah dengan mengikuti pemahaman Salaf, menetapkan makna zahirnya sebagaimana layak bagi Allah, tanpa *takyîf* dan tanpa *tasybîh*, dan menolak pendekatan *musyabbihah* dan *mu‘atthilah* karena keduanya menyimpang dari kebenaran. Ibnu al-‘Utsaimin secara tegas meletakkan dasar

dalam memahami sifat-sifat Allah bahwa *pertama*, Sifat-sifat Allah seluruhnya adalah sifat kesempurnaan. *Kedua*, Teks-teks tentang sifat wajib diimani sesuai makna lahirnya. *Ketiga*, Maknanya diketahui, tetapi hakikat caranya tidak diketahui (tanpa *tasybih*, ta' *thîl*, *takyîf*, maupun *tamtsîl*). *Keempat*, makna yang langsung terlintas dalam benak saat mendengar atau membaca suatu teks.¹⁵

Pendekatan ini meneguhkan posisi madzhab salaf yang menolak takwil berlebihan, sekaligus menolak peniadaan makna, dengan menggabungkan antara keyakinan yang lurus dan komitmen pada nash secara tekstual, tanpa menyamakan Allah dengan makhluk-Nya.

Pembahasan tentang ayat nama dan sifat tidak hanya beredar dikalangan musafir kontemporer tetapi para pemikir Islam, juga ikut membicarakannya seperti Nurcholish Madjid¹⁶, narasinya diawali dengan menggarisbawahi bahwa Al-Qur'an tidak menyampaikan kisah penciptaan dalam format mitologis seperti dalam Genesis kitab Kejadian milik tradisi Yahudi-Kristen. Ini merupakan dasar bagi argumen bahwa representasi teologis dalam Islam bersifat lebih esensial dan spiritual ketimbang visual dan antropomorfik. Maka, ketika Al-Qur'an berbicara tentang "Tuhan bertahta di atas Arasy", Nurcholish memandang bahwa umat Islam pada umumnya, terutama dalam warisan filsafat dan ilmu kalam, telah terbiasa memahami pernyataan tersebut secara metaforis, bukan literal. Di titik ini, ia memperlihatkan keterkaitan yang kuat dengan pendekatan al-Zamakhshari, yang dalam tafsirnya *al-Kassâyf* menolak pemaknaan literal atas *istiwâ*, dan menakwilkannya sebagai *istilâ'* (penguasaan) demi menjaga prinsip *tanzîh* atau pensucian Allah dari keserupaan dengan makhluk.

Namun, yang menarik, Nurcholish tidak mengeliminasi pandangan literal yang dipegang oleh kalangan yang disebut olehnya sebagai Hanabilah, bahkan menyebutnya dengan netral dan tanpa kritik. Ia menjelaskan bahwa kaum Hanbali memang memegang makna literal secara tekstual, tetapi dalam waktu yang sama mereka menolak tafsiran antropomorfis karena keyakinan bahwa Tuhan tidak serupa dengan apapun. Di sinilah ia mengutip semangat Ibn Taimiyyah, yang memang menegaskan bahwa sifat seperti *istiwâ*, *wajh*, *yad*, dan lainnya harus ditetapkan sebagaimana adanya dalam teks (*itsbât*), namun tanpa menyerupakannya dengan makhluk tanpa *tasybîh*, tanpa membahas bentuknya (*bilâ kaif*), dan tanpa menolak makna lahiriahnya (tanpa ta' *thîl*). Dalam pandangan Ibn Taimiyyah, seperti dikutip secara eksplisit oleh Nurcholish, orang yang melakukan takwil metaforis tidak boleh langsung dituduh sebagai fasik atau kafir, selama niatnya adalah mencari kebenaran dan

¹⁵ Muhammad Ibn Shalih al-Utsaimin, *al-Qawâ'id al-Mutslâ fi shifât Allah azza wa jalla*, al-Qasim: Muassasah al-Syaikh, 1436, hal. 204.

¹⁶ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1999, hal kk.

memahami agama dengan sungguh-sungguh. Sikap ini mencerminkan kecenderungan Ibn Taimiyyah untuk membedakan antara kesalahan ijthad dan penyimpangan niat, serta keterbukaan dalam ranah perbedaan ijthadiyah di antara kaum Muslimin.

Penulis melihat bahwa posisi Nurcholish lebih condong kepada irisan antara keduanya, ia menyetujui keabsahan penakwilan metaforis dalam semangat rasional-filosofis sebagaimana dilakukan oleh ahli kalam dan mufassir seperti al-Zamakhshari, namun di saat yang sama, ia juga menghormati posisi literalis yang ditempuh oleh Ibn Taimiyyah dan pengikut Hanbali, selama tidak jatuh ke dalam tasybih atau antropomorfisme. Maka, pendekatan Nurcholish Madjid dapat dikategorikan sebagai sinkretik-inklusif, yang mengakui pluralitas metode tafsir dalam kerangka tauhid dan *tanzîh*, asalkan tetap berada dalam batas iman dan adab terhadap wahyu.

Secara teologis, penulis menyimpulkan bahwa pandangan Nurcholish tersebut tidak sepenuhnya sejalan dengan metode Ibn Taimiyyah, karena ia tetap memberi ruang utama bagi interpretasi metaforis, yang oleh Ibn Taimiyyah secara umum dianggap menyimpang dari jalan salaf. Namun di sisi lain, Nurcholish juga tidak sepenuhnya tunduk pada pendekatan Mu'tazilah, karena ia tidak menolak kemungkinan makna literal secara mutlak, dan bahkan mengafirmasi posisi Hanbali sebagai bentuk penerimaan literal yang tetap menjaga transendensi Tuhan.

Dengan demikian, pemikiran Nurcholish Madjid dalam uraian ini menggambarkan titik temu yang dinamis antara rasionalisme kalam al-Zamakhshari dan metode *taslîm* Ibn Taimiyyah. Keduanya diolah dalam semangat modern yang menolak mitologisasi, mengedepankan esensialisasi, serta tetap berupaya menjaga prinsip *laysa kamitslihi syai'* sebagai fondasi utama tauhid dalam memahami sifat-sifat Tuhan. Walaupun penyebutan dengan istilah "Hanabilah" menurut penulis tidak tepat karena berdasarkan yang telah diuraikan, penulis mendapati pemahaman dan penafsiran yang dilakukan Ibnu Taimiyyah tidak terbatas pada mereka yang berada di atas madzhab Ahmad Ibn Hanbal, tetapi hampir dari seluruh madzhab fikih Islam, pada masa awal-awal melakukan yang sama, bahkan teks utamayang dipegang oleh Ibnu Taimiyyah adalah yang datang dari Malik Ibn Anas. Seorang tokoh yang disandarkan kepadanya madzhab *malikiyyah*.

Abdul Hakim Abdat dalam tafsir al-Kawaakibnya menjelaskan bahwa nama dan sifat Allah dibangun di atas beberapa dasar ilmiah. *Pertama*, menetapkan. Yaitu menetapkan apa yang telah ditetapkan oleh Allah dan Rasul-Nya, sesuai dengan apa yang Allah namakan dan sifatkan terhadap diri-Nya di dalam Al-Qur'an dan Rasulullah tetapkan dalam Hadisnya yang sah. *Kedua, Nâfi*. Peniadaan kesamaan dan keserupaan Allah dengan makhluk-Nya baik dalam zat-Nya, perbuatan-Nya, perkataan-Nya, nama dan sifat-Nya.

Ketiga, Mengetahui maknanya dan tidak menyerahkan arti atau maknanya kepada Allah. *Keempat*, Tidak bertanya, “Bagaimanakah sifat Allah itu?” karena pembicaraan mengenai sifat adalah cabang dari pembicaraan mengenai zat Allah.¹⁷

Dalam konteks teologi Islam di Indonesia, pemikiran Nurcholish Madjid dan Abdul Hakim Abdat menghadirkan dua arus pengaruh yang sangat berbeda dalam membentuk corak keberagamaan umat Islam. Keduanya berangkat dari premis yang sama, yakni pembelaan terhadap tauhid dan penyucian Allah dari penyerupaan dengan makhluk, tetapi melahirkan dampak sosial-teologis yang jauh berbeda karena perbedaan metodologi dan orientasi epistemologis yang mereka gunakan.

Pengaruh pemikiran Nurcholish Madjid tampak kuat dalam membentuk wajah Islam Indonesia yang lebih terbuka, inklusif, dan rasional. Dengan pendekatan yang menekankan esensialisme dan spiritualitas, Nurcholish memberikan ruang bagi umat Islam untuk memahami sifat-sifat Allah secara kontekstual dan tidak semata terikat pada bentuk literal. Pemahamannya yang akomodatif terhadap pendekatan kalam dan filsafat membuat narasi keislaman yang ia bangun lebih mudah diterima oleh kalangan terpelajar, akademisi, dan kaum muda Muslim urban yang sedang mencari bentuk keberagamaan yang kompatibel dengan nilai-nilai modernitas.

Dampak teologis dari pendekatan Nurcholish adalah terbentuknya paradigma tauhid yang menekankan substansi ketuhanan ketimbang bentuk lahiriahnya. Umat diarahkan untuk tidak sibuk mempertanyakan bagaimana Tuhan *istiwâ* atau bagaimana wajah dan tangan-Nya, melainkan diarahkan untuk memahami nilai-nilai yang terkandung di balik penyebutan sifat-sifat tersebut. Dengan ini, perdebatan teologis menjadi lebih lunak dan tidak lagi bersifat konfrontatif. Pola seperti ini memperkuat kecenderungan keberagamaan masyarakat Indonesia yang berakar pada tradisi moderat dan sufistik, di mana dimensi batin lebih diutamakan daripada simbol dan representasi luar. Nurcholish, dengan kerangka inklusifnya, turut menyuburkan Islam kultural yang terbuka pada dialog antar madzhab, bahkan antar agama, dengan tetap memegang prinsip tauhid sebagai fondasi keimanan.

Sebaliknya, pemikiran Abdul Hakim Abdat yang berakar kuat pada manhaj salaf membawa dampak teologis yang berbeda. Dengan menolak seluruh bentuk *takwîl bâthil* dan menegaskan prinsip *itsbât* dengan tetap menolak penyerupaan sifat Allah dengan sifat makhluk disegala arah sifat dan keserupaan, ia memperkuat geliat salafisme di Indonesia yang menjadikan teks

¹⁷ Abu Unaisah Abdul Hakim Ibn Amir Abdat, *tafsir al-Kawaakib mutiara yang bertabur dari tafsir al-Fatihah*, Jakarta: Maktabah Muawiyah Bin Abi Sufyan, 2008, hal 290-292.

sebagai rujukan tunggal dan mengedepankan pendekatan literal dalam membaca nama dan sifat Allah. Pendekatan ini mengajak umat untuk kembali kepada apa yang disebut “Islam murni”, yakni Islam yang dipahami sebagaimana oleh generasi sahabat dan tabiin. Oleh karena itu, pengaruh Abdul Hakim lebih kuat terasa di kalangan muslim yang menginginkan kepastian teologis, ketegasan dalam beragama, serta keberpihakan penuh terhadap otoritas nash dan warisan ulama salaf.

Dampak teologis dari pemikiran ini adalah munculnya arus purifikasi keimanan yang kerap menolak simbolisme, alegori, dan pendekatan filsafat dalam membahas sifat-sifat Allah. Pemahaman terhadap sifat seperti *istiwā*, *yad*, dan *wajh* ditetapkan sebagaimana adanya tanpa penakwilan, tetapi tanpa menyerupakan-Nya dengan makhluk. Implikasi sosialnya, umat digiring menuju sikap keagamaan yang rigid dalam hal akidah, namun merasa memiliki pijakan yang kokoh karena tidak membebani diri dengan tafsir-tafsir spekulatif. Gerakan dakwah yang mengusung paham ini biasanya sangat selektif terhadap sumber-sumber tradisional, menolak praktik bidah, dan cenderung eksklusif dalam ranah pergaulan teologis. Dalam konteks masyarakat Indonesia, pendekatan ini membentuk kantong-kantong komunitas Muslim yang bercorak skripturalis dan menaruh curiga terhadap pendekatan-pendekatan rasional atau sufistik dalam memahami agama.

Bila ditinjau secara keseluruhan, pemikiran Nurcholish Madjid berkontribusi besar terhadap konstruksi teologi Islam yang ramah dialog dan kompatibel dengan konteks keindonesiaan yang plural, sementara pemikiran Abdul Hakim Abdat menguatkan aspek kemurnian dan ortodoksi dalam memahami ketuhanan berdasarkan Al-Qur'an dan sunah sesuai pemahaman generasi salaf. Perbedaan ini tidak hanya bersifat akademik atau intelektual, melainkan berdampak nyata dalam membentuk peta keberagamaan umat Islam Indonesia, satu menguatkan narasi moderasi, yang lain meneguhkan narasi otentisitas. Di titik ini, kita menyaksikan bagaimana diskursus sifat-sifat Allah, yang tampak abstrak dan metafisik, sesungguhnya memiliki akar yang dalam dalam membentuk identitas keagamaan umat, arah dakwah, serta wajah publik Islam di Indonesia.

Penulis menyimpulkan bahwa tafsir ayat-ayat nama dan sifat harus dijaga dalam koridor adab terhadap wahyu. Menakwil makna ayat demi menyesuakannya dengan nalar modern atau ideologi kontemporer justru bisa menjauhkan seseorang dari makna yang diinginkan oleh Allah dan Rasul-Nya. Dalam situasi inilah metode salaf sebagaimana ditawarkan Ibn Taimiyyah tetap memiliki relevansi yang kuat, bukan karena anti-akal, melainkan karena menjunjung tinggi prinsip *tanzīh*, *takrīm* (pemuliaan), dan *taslīm* (ketundukan) terhadap wahyu. Tafsir tidak boleh menjadi medan untuk menundukkan wahyu

pada agenda manusia, tetapi seharusnya menjadi jalan untuk menundukkan manusia kepada firman Tuhannya.

E. Kritik dan Tanggapan antara Kedua Tokoh

Al-Zamaksyari yang hidup lebih dahulu tentu tidak memiliki kritik atau tanggapan langsung kepada Ibnu Taimiyyah, tetapi tanggapan al-Zamaksyari terjadi dalam bentuk tidak langsung karena menghindari dari riwayat-riwayat para salaf dari kalangan teolog ataupun mufasirin yang membahas dengan membawakan riwayat dimana hal tersebut merupakan asas pondasi tafsir Ibnu taimiyyah. Sebaliknya, karena Ibnu Taimiyyah hidup setelah al-Zamaksyari maka Ibnu Taimiyyah memiliki kesempatan untuk mengkritik bukan hanya al-Zamaksyari secara langsung, tetapi juga metode yang dipakai oleh al-zamaksyari. Dalam karya-karyanya, Ibnu Taimiyyah tidak hanya menjelaskan pendapatnya sendiri, tetapi juga memberikan kritik tegas terhadap para mufasir dan teolog yang menggunakan pendekatan rasionalis, termasuk al-Zamaksyari. Ia menganggap bahwa metode takwil yang memalingkan dari makna yang diinginkan, sekalipun dengan alasan menjaga kesucian Allah, pada akhirnya berujung kepada penyimpangan dari metode sahabat dan tabiin. Menurut Ibnu Taimiyyah, para mutakallim dan ahli kalam terlalu mengedepankan akal hingga menyimpang dari teks yang *qath'î*. Dalam pandangannya, takwil atas ayat seperti *istiwâ* menjadi bentuk penyimpangan terhadap makna yang telah dimaklumi secara bahasa dan telah ditetapkan oleh para salaf.

Lebih lanjut, Ibnu Taimiyyah juga mengkritik secara metodologis yang berujung pada penyimpangan Akidah yang salah satunya tegas disebutkan oleh Ibnu Taimiyyah dengan penulis *al-Kassâyf* yang tentu maksudnya adalah al-Zamaksyari¹⁸. kerangka pemikiran Ibnu Taimiyyah sangat kritis terhadap metode penafsiran kalangan Mu'tazilah dan kelompok-kelompok lain yang dianggap menyimpang dari jalan salaf. Salah satu kritik tajamnya diarahkan kepada prinsip dasar yang dipegang oleh Mu'tazilah, yang juga diikuti oleh Khawarij, yaitu keyakinan bahwa ancaman (*wa'id*) Allah terhadap pelaku dosa besar pasti akan dilaksanakan di akhirat, sehingga tidak mungkin mereka mendapatkan syafaat ataupun keluar dari neraka. Keyakinan ini menurut Ibnu Taimiyyah menyalahi prinsip kasih sayang dan ampunan Allah yang telah ditegaskan dalam banyak nash, dan diingkari oleh mayoritas Ahli Sunah. Namun, perlawanan terhadap pandangan Mu'tazilah itu pun tidak selalu tepat, karena muncul pula respons ekstrem dari kelompok lain seperti Murji'ah, Karramiyyah, dan pengikut-pengikutnya, yang dalam upaya menolak

¹⁸ Ahmad Ibn Abdul Halim Taqiyuddin Ibn Taimiyyah, *al-Tafsîr al-Kabîr*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2012, juz 2, hal. 225-226.

keyakinan Mu'tazilah justru jatuh dalam penyimpangan baru. Ibnu Taimiyyah menilai bahwa perdebatan tersebut telah menyeret sebagian ulama ke dalam dua kutub ekstrem yang sama-sama menyimpang dari manhaj salaf yang lurus.

Ibnu Taimiyyah menggarisbawahi bahwa problem besar dari kelompok-kelompok seperti Mu'tazilah ini adalah metode mereka yang tidak berdasarkan pada pemahaman sahabat dan tabi'in dalam menafsirkan Al-Qur'an. Mereka terlebih dahulu menetapkan doktrin rasional yang diyakini sebagai kebenaran, lalu memaksakan teks Al-Qur'an untuk sesuai dengan keyakinan tersebut. Metode ini dianggap sangat berbahaya karena menjadikan akal sebagai hakim atas wahyu, bukan sebaliknya.

Menurut Ibnu Taimiyyah, tidak ada seorang pun dari sahabat Nabi, tabi'in, ataupun para imam kaum Muslimin yang mendukung baik secara pemikiran maupun tafsir terhadap pendekatan-pendekatan batil seperti itu. Ia menegaskan bahwa kebatilan penafsiran mereka bisa dibuktikan melalui dua sisi: pertama, dari kerusakan doktrin yang mereka pegang; dan kedua, dari kesalahan mereka dalam memahami dan menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, baik dalam bentuk pendalilan terhadap keyakinan mereka, maupun dalam menjawab argumen lawan-lawan mereka.

Menariknya, Ibnu Taimiyyah juga mengingatkan bahwa sebagian dari mereka adalah tokoh-tokoh yang fasih dan pandai dalam berbahasa, sehingga mampu menyisipkan pemikiran bidah dalam karya-karyanya tanpa disadari oleh para pembaca. Ia memberi contoh tokoh seperti az-Zamakhshyar yang meskipun dikenal ahli dalam balaghah, namun menyusupkan banyak gagasan Mu'tazilah dalam tafsirnya. Akibatnya, tidak sedikit para ahli tafsir maupun penulis lain yang mengutip pendapat-pendapat dari tafsir semacam ini tanpa menyadari bahwa isinya sejalan dengan prinsip-prinsip batil yang telah dikritik oleh Ahli Sunah.

Lebih lanjut, Ibnu Taimiyyah menjelaskan bahwa karena penyimpangan dan ekstremisme kelompok seperti Mu'tazilah inilah kemudian kelompok yang lebih jauh penyimpangannya seperti Rafidhah Imamiyyah, para filsuf, dan kaum Qaramithah masuk dengan lebih leluasa. Mereka menafsirkan Al-Qur'an dengan pendekatan-pendekatan yang sangat menyimpang dan mengherankan akal para ulama. Ibnu Taimiyyah mencontohkan penafsiran batil kelompok Rafidhah yang menyatakan bahwa ayat "*tabbat yadâ abî lahab*" sebenarnya merujuk kepada Abu Bakar dan Umar—tafsir yang dianggapnya sangat keliru, jauh dari petunjuk salaf, dan sarat kebencian politik.

Menurut penulis, Ibnu Taimiyyah tidak sekadar mengkritik isi pemikiran, tetapi juga menyoroti metode tafsir dan epistemologi yang digunakan oleh kelompok-kelompok tersebut. Baginya, rujukan yang sah dalam memahami wahyu hanyalah pemahaman generasi terbaik umat ini, para

sahabat, tabiin, dan para imam yang mengikuti jejak mereka. Tafsir yang menyimpang dari metode salaf akan menghasilkan penyimpulan yang batil, meski ditulis dengan gaya bahasa yang indah atau logika yang memukau.

Ibn Taimiyyah menegaskan bahwa para salaf dari kalangan sahabat, tabiin, dan seluruh umat Islam terdahulu telah membahas seluruh nash Al-Qur'an, baik yang terkait dengan sifat-sifat Allah maupun ayat-ayat lainnya. Mereka menafsirkan ayat-ayat tersebut dengan penafsiran yang sesuai dengan dalalah (petunjuk makna) dan penjelasan yang terkandung di dalamnya. Para sahabat juga meriwayatkan banyak hadits dari Nabi yang senada dengan kandungan Al-Qur'an. Menurut Ibn Taimiyyah, para imam dari kalangan sahabat memiliki posisi paling agung dalam bidang ini dibandingkan generasi setelahnya.¹⁹

Ibn Taimiyyah menyebut dua tokoh besar sahabat, Abdullah Ibn Masud dan Abdullah Ibn Abbas. Ibn Masud dikenal sebagai seorang yang sangat bersemangat dalam menuntut ilmu Al-Qur'an, hingga ia pernah menguraikan bahwa jika ia mengetahui ada orang yang lebih tahu tentang Kitabullah darinya dan bisa dijangkau dengan perjalanan unta, niscaya aku akan mendatanginya. Sedangkan Ibn 'Abbas adalah orang yang didoakan khusus oleh Nabi dan diberi gelar sebagai *Habr al-Ummah* (ulama besar umat ini) dan *Turjumân al-Qur'ân* (juru tafsir Al-Qur'an). Keduanya serta murid-murid mereka, menurut Ibn Taimiyyah, termasuk sahabat dan tabiin yang paling banyak menetapkan sifat-sifat Allah dan meriwayatkannya dari Nabi

Ibn Taimiyyah menjelaskan bahwa siapa pun yang memiliki pemahaman yang baik tentang hadits dan tafsir pasti akan mengetahui kenyataan ini. Bahkan, di kalangan tabiin, tidak sedikit dari mereka yang memiliki kedudukan tinggi dan sebanding dengan murid-murid dua sahabat agung tersebut. Ibn Taimiyyah juga menyebut para sahabat Zaid ibn Tsabit sebagai kelompok yang juga agung, tetapi mereka tidak terbatas pada Zaid saja karena mereka juga belajar dari sahabat-sahabat lainnya seperti Umar, Ibn Umar, dan Ibn Abbas.

Ibn Taimiyyah mengkritik keras pandangan yang menganggap bahwa makna ayat-ayat sifat adalah sesuatu yang ditolak atau tidak dibahas. Jika memang demikian, kata Ibn Taimiyyah, maka para sahabat yang merupakan para *rabbaniyyûn* (orang-orang yang mendalam ilmunya) tidak akan berbicara banyak tentangnya. Padahal telah diketahui bahwa mereka mempelajari tafsir dari Nabi langsung, bukan hanya sekadar membacanya. Bahkan terdapat riwayat dari Abu Abdul Rahman al-Sulami yang mengatakan bahwa para sahabat yang mengajarkan Al-Qur'an kepada mereka seperti Utsman Ibn Affan

¹⁹ Ahmad Ibn Abdul Halim Taqiyuddin Ibn Taimiyyah, *al-Tafsîr al-Kabîr*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2012, juz 2, hal. 131.

dan Ibn Mas‘ud, mengatakan bahwa mereka tidak melampaui sepuluh ayat dari Nabi sebelum mereka memahami kandungan ilmunya dan mengamalkannya. Maka, mereka belajar Al-Qur‘an bersamaan dengan ilmu dan amalnya.

Ibn Taimiyyah menyatakan bahwa para imam dari generasi terdahulu tidak pernah menolak makna ayat-ayat tersebut saat ditanya. Mereka menetapkan maknanya dan hanya menolak bentuk atau caranya (*al-Kaifiyyah*). Ia mengutip pernyataan terkenal dari Malik Ibn Anas saat ditanya tentang *al-istiwâ*. Pernyataan ini juga sebelumnya pernah dikatakan oleh gurunya, Rabi'ah al-Ra'y.

Menurut Ibn Taimiyyah, riwayat Malik Ibn Anas ini diterima oleh semua kalangan Ahli Sunah, dan tidak ada dari mereka yang mengingkarinya. Dalam pandangannya, maksud dari "*al-istiwâ ma'lûm*" adalah bahwa makna dari kata tersebut diketahui sebagaimana halnya sifat-sifat Allah lainnya diketahui maknanya sedangkan caranya (*kaifiyyah*) tidak diketahui. Karena itu, tidak boleh ditanyakan "bagaimana tatacaranya?". Malik Ibn Anas tidak pernah mengatakan bahwa kaif itu tidak ada (*ma'dûm*), tetapi yang ia katakan adalah bahwa *kaif* itu tidak diketahui (*majhûl*).

Ibn Taimiyyah juga menolak penafsiran sebagian kalangan yang menyatakan bahwa maksud "*al-istiwâ ma'lûm*" hanyalah pengetahuan bahwa lafaz tersebut terdapat dalam Al-Qur‘an. Bagi Ibn Taimiyyah, ini adalah pemahaman yang lemah, karena pertanyaan dari sang penanya jelas bukan tentang apakah lafaz itu terdapat dalam mushaf, tapi tentang maknanya. Maka, menjawab bahwa *istiwâ* itu *ma'lûm* tidak mungkin hanya bermakna bahwa lafaz itu tercantum di dalam Al-Qur‘an. Hal ini juga ditegaskan dalam redaksi jawaban Malik Ibn Anas bahwa yang tidak diketahui adalah *kaif*-nya, bukan maknanya.

Ibn Taimiyyah memberikan contoh-contoh lain yang serupa, seperti dalam firman Allah, Sesungguhnya Allah bersama Rasulullah dan Abu Bakar dan Allah mendengar dan melihat. Jika ada yang bertanya: "Bagaimana Allah mendengar dan melihat?" maka jawabannya adalah pendengaran dan penglihatan itu diketahui (*ma'lûm*), sedangkan bagaimana caranya adalah tidak diketahui (*majhûl*). Demikian pula dengan firman Allah: "dan Allah berbicara kepada Musa dengan sebenar-benarnya pembicaraan." Jika ditanya bagaimana caranya Allah berbicara, jawabannya adalah makna *kalâm* itu diketahui, tetapi cara-Nya tidak diketahui.

Ibn Taimiyyah menegaskan bahwa orang-orang dari kalangan Ahli Sunah yang mengucapkan seperti ini baik dari pengikut mazhabnya maupun selainnya meyakini bahwa Allah benar-benar berada di atas Arasy-Nya secara hakiki, dan dzat-Nya berada di atas dzat Arasy. Mereka tidak menolak makna *istiwâ* dan tidak menganggapnya sebagai ayat *mutasyâbih* yang tidak bisa diketahui maknanya secara mutlak. Bahkan para salaf sepakat dalam

menafsirkan *istiwa* sesuai dengan madzhab Ahli Sunah. Menurut Ibn Taimiyyah, pembahasan tentang tauhid dan sifat-sifat Allah adalah termasuk dalam kategori kabar informasi yang beredar antara penetapan (*itsbât*) dan penafian (*naḥy*), sedangkan pembahasan tentang syariat dan qadar termasuk dalam kategori perintah dan kehendak, yang berkaitan dengan cinta dan ridha atau sebaliknya, kebencian dan kemarahan. Ibnu Taimiyyah membedakan dengan jelas antara persaksian (*tashdīq*) dan penolakan (*takdzīb*) dalam pembahasan khabar, serta perintah (dan larangan (nahy) dalam pembahasan syariat.

Lebih jauh, Ibn Taimiyyah mengaitkan hal ini dengan kaidah umum dalam ilmu bahasa dan logika, yakni bahwa ucapan terbagi menjadi khabar dan insya. *Khabar* adalah kalimat yang bisa dibenarkan atau disalahkan seperti pernyataan Allah memiliki sifat begini, sedangkan *insyâ* adalah kalimat perintah, larangan, dan sejenisnya. Oleh karena itu, seseorang wajib menetapkan bagi Allah sifat-sifat kesempurnaan yang memang patut bagi-Nya, dan menafikan sifat-sifat yang tidak layak bagi-Nya, sesuai dengan penjelasan wahyu.

Ibn Taimiyyah juga menegaskan bahwa dalam memahami hukum syariat dan takdir, seorang mukmin wajib beriman bahwa segala sesuatu diciptakan oleh Allah, mencakup seluruh tindakan dan kejadian di alam ini. Namun, pada saat yang sama, ia juga wajib beriman bahwa Allah memerintahkan amal saleh dan mencintai ketaatan. Iman kepada takdir tidak boleh menghapuskan komitmen terhadap syariat. Maka dari itu, seseorang harus beriman kepada penciptaan dan perintah-Nya secara seimbang, tanpa tergelincir ke dalam fatalisme ataupun penolakan terhadap kehendak Ilahi.

Menurut Ibn Taimiyyah, pembahasan ini mencerminkan dua dimensi tauhid. *Pertama*, Tauhid dalam ilmu dan ucapan, yang mencakup pembahasan sifat-sifat Allah dan makna *lâ ilâha illâ Allâh* secara konseptual. Ini tercermin dalam surah Al-Ikhlash. Tauhid dalam kehendak dan perbuatan, yakni bahwa hanya Allah yang layak disembah dan ditaati. Ini tercermin dalam surah al-Kafirun. Dua surah ini dijadikan Rasulullah sebagai bacaan rutin setelah al-Fatihah dalam shalat sunnah fajar dan thawaf, karena keduanya mengandung dua sisi tauhid yang saling melengkapi.

Dalam hal sifat-sifat Allah, Ibn Taimiyyah menegaskan bahwa dasar utama dalam persoalan ini adalah menetapkan bagi Allah apa yang Dia tetapkan untuk diri-Nya dan menafikan apa yang Dia nafikan dari diri-Nya, sebagaimana disampaikan pula oleh para rasul. Metode ini adalah jalan para salaf umat ini, yakni menetapkan nama dan sifat Allah tanpa *takyîf* (menentukan caranya), tanpa *tamtsîl* (penyerupaan), tanpa *tahrîf* (penyimpangan makna), dan tanpa *ta'hlîl* (penolakan sifat).

Ibnu Taimiyyah menjelaskan bahwa metode salaf bukanlah jalan pertengahan antara dua ekstrem semata, tetapi adalah kebenaran itu sendiri dengan menetapkan apa yang datang dari wahyu tanpa menyamakan Allah dengan makhluk, dan menyucikan-Nya tanpa mengingkari sifat-sifat-Nya. Ini merupakan penggabungan antara dua asas. *Pertama*, penetapan tanpa tasybih. *Kedua*, penyucian tanpa *ta'ihl*.

Ibn Taimiyyah mengutip firman Allah dalam surah Al-Syura/42: 11 sebagai landasan dari pendekatan salaf. Ayat ini sekaligus menafikan tasybih pada bagian pertama, dan menegaskan sifat (*samî' dan bashîr*) pada bagian kedua. Maka, Allah disucikan dari keserupaan dengan makhluk, namun tetap disifati dengan sifat-sifat yang disebutkan dalam wahyu.

Ibnu Taimiyyah juga menegaskan bahwa Allah mengutus para rasul-Nya untuk menjelaskan perkara ini secara rincian dalam penetapan dan *ijmâl* dalam penafian. Artinya, sifat-sifat Allah ditetapkan dengan penjelasan yang mendetail, sedangkan penafian hanya sebatas hal-hal yang tidak layak bagi-Nya, seperti *tasybih* dan *tamtsîl*. Dengan demikian, Ibn Taimiyyah menekankan bahwa tauhid yang benar mencakup aspek ilmu dan pengenalan terhadap sifat Allah sebagaimana disebutkan dalam wahyu, serta komitmen dalam ibadah dan ketaatan kepada-Nya secara murni, dengan menghindari segala bentuk penyimpangan baik dalam keyakinan maupun perbuatan.²⁰

Dari sisi al-Zamakhshari, karena telah terlebih dahulu wafat tentunya tidak secara langsung menanggapi Ibnu Taimiyyah, pandangan dan pendekatannya terhadap ayat-ayat sifat menunjukkan posisi yang tegas dalam menjaga kemurnian tauhid dalam perspektif Mu'tazilah. Menurutnya, makna zahir seperti "bersemayam" atau "di atas Arasy" sangat berpotensi membawa kepada pemahaman *tasybih*. Oleh karena itu, ia menempuh jalan takwil demi menghindari penyerupaan Allah dengan makhluk.

Dalam pandangan penulis, kritik terhadap kedua metode ini telah banyak dikemukakan. Terhadap tafsir rasional, kelemahan terbesarnya adalah tingginya potensi subjektivitas dan kecenderungan akal untuk memaksakan makna di luar yang dimaksud oleh teks. Sementara terhadap tafsir literal, kritiknya adalah ketidaksesuaian dengan bahasa modern dan kesulitan penerimaan bagi masyarakat yang sudah terbiasa dengan pendekatan simbolik dalam memahami teks keagamaan.

Dalam konteks masa kini, warisan pemikiran kedua tokoh ini memiliki dampak luas. Penafsiran al-Zamakhshari memberi kontribusi penting terhadap pendekatan rasional dalam tafsir dan banyak memberi pengaruh pada pemikir seperti Fazlur Rahman. Rahman menekankan bahwa untuk memahami wahyu

²⁰ Ahmad Ibn Abdul Halim Taqiyuddin Ibn Taimiyyah, *Majmuah al-Fatâwa*, Riyadh: Maktabah al-Ubeikan, 1998, juz 3, hal. 3-4.

dalam konteks sejarah dan sosial, diperlukan analisis rasional dan linguistik, sesuatu yang sejalan dengan metode al-Zamakhshari.

Sementara itu, pendekatan Ibnu Taimiyyah menjadi fondasi yang kuat bagi gerakan Salafi kontemporer. Banyak tokoh seperti al-Syinqithi, Ibn 'Utsaimin, Shalih al-Fauzan, dan didalam negeri Abdul Hakim dan Yazid Jawas menjadikan metode pendekatan yang digunakan Ibnu Taimiyyah sebagai rujukan utama dalam penafsiran ayat-ayat sifat. Mereka menegaskan bahwa pemahaman salaf harus dihidupkan kembali dalam menghadapi kekacauan penafsiran dalam tafsir nama dan sifat yang meninggalkan penafsiran para salaf.

Penulis berkesimpulan, dikotomi metodologis yang tidak dapat diselaraskan antara al-Zamakhshari dan Ibnu Taimiyyah melalui analisis kritis penafsiran QS. Thaha/20:5, *al-Rahmân 'alâ al-'Arasy istawâ* dan 7 ayat *istiwâ*, yaitu bahwa al-Zamakhshari konsisten menerapkan takwil linguistik-metaforis. Dalam artian, *istawâ* ditafsirkan sebagai *istaulâ* (penguasaan) atau *irâdah* (kehendak mengarah), didukung argumen semantik. semisal penggunaan idiom Arab *istaulâ 'alâ al-Amr* untuk kekuasaan dan arasy dimaknai sebagai simbol kerajaan (*mulk*), bukan entitas fisik, demi menghindari *tasybîh*. Ibnu Taimiyyah secara ketat berpegang pada makna lahir berbasis naqli. Dalam artian, *istawâ* sebagai sifat hakiki Allah yaitu tinggi di atas Arasy, *al-Ulu* dan penolakan takwil sebagai *tahrîf* (distorsi makna), dengan argumen kesepakatan sahabat dari Umar bin Khattab atau Ibnu Abbas yang menerima teks tanpa alterasi.

Dengan demikian, implikasi teologinya adalah bahwa al-Zamakhshari melemahkan konsep *ulûhiyyah* (ketuhanan) dengan dekonstruksi sifat fisik, tetapi menjaga *tanzîh* secara radikal. Ibnu Taimiyyah menguatkan tauhid *al-asmâ wa al-shifât* melalui komitmen pada wahyu, namun berisiko diklaim *tajsîm*. Jika demikian, maka terjadi konvergensi tertutup, dalam arti bahwa kedua tokoh sepakat menolak *tasybîh*, tetapi berbeda secara paradigmatis dalam memaknai "penyucian" (*tanzîh*) al-Zamakhshari melalui negasi makna, Ibnu Taimiyyah melalui afirmasi teks tanpa spekulasi.

Dalam konteks bahasa, al-Zamakhshari menggunakan fleksibilitas semantik bahasa Arab untuk dekonstruksi, sementara Ibnu Taimiyyah melihat bahasa wahyu sebagai medium sakral yang tak boleh dialihkan maknanya. Tentu saja, polemik ini menjelaskan akar ketegangan tafsir modern antara liberalisme hermeneutis seperti Fazlur Rahman, Asma Barlas dan literalis konservatif seperti al-Qasimi, al-Jazairi. Kesimpulan ini menegaskan bahwa perbedaan penafsiran *istiwâ* bukan sekadar persoalan teknis, melainkan benturan epistemologis antara otoritas akal dan wahyu yang membentuk wajah teologi Islam. Yang dikemudian hari, penulis melihat adanya korelasi dari metode yang digunakan oleh al-Zamakhshari oleh pemikir Islam kontemporer

yang berusaha untuk merekonstruksi ulang teks-teks wahyu agar sesuai dengan konteks zaman, walau memang tidak mutlak sama tetapi cikal bakal itu ada, dimana al-Zamakhshari menolak teks-teks yang berkaitan dengan sifat Allah karena dirasa akan masuk dalam wilayah penyerupaan antara Allah dengan makhlukNya, tokoh kontemporer juga melakukan yang serupa yaitu menolak penggunaan kata ganti *He* untuk Allah karena menunjukkan sebuah sikap patriarki, sebuah ajuan pemikiran yang bahkan tidak terucap oleh para penentang Islam diawal mulanya, di zaman Rasulullah, Padahal masalah teologis adalah suatu hal yang sangat urgent sehingga sudah pasti penjelasannya telah terang, sehingga menerima dan menetapkan tanpa menyerupaan merupakan salah satu metode yang menurut penulis adalah akurat dan tepat yang salah satunya di pertahankan oleh Ibnu Taimiyyah.

Bab V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Penelitian ini mengungkap perbedaan metodologis fundamental antara al-Zamakhshari dan Ibnu Taimiyyah dalam menafsirkan ayat-ayat asma wa sifat. Al-Zamakhshari dengan aliran teologisnya Mu'tazilah menerapkan pendekatan rasional-linguistik dengan takwil metaforis, misalnya menafsirkan *istiwa* sebagai "mengarah dengan kehendak" dan *yadullâh* sebagai "kekuasaan", bertujuan menjaga *tanzîh* (penyucian Allah dari keserupaan dengan makhluk). Sebaliknya, Ibnu Taimiyyah dengan aliran teologisnya Salafi berpegang pada metode literal berbasis naqli (riwayat), menolak takwil menyimpang dan menerima makna lahir teks *istiwa* sebagai sifat hakiki dengan prinsip *bilâ kaif wa bilâ tasybîh* tanpa mempertanyakan "bagaimana?" dan tanpa penyerupaan dengan makhluk serta merujuk pada pemahaman salaf.

Perbedaan metodologis ini memiliki implikasi teologis signifikan terhadap konsep tauhid. Pendekatan al-Zamakhshari berpotensi mengaburkan makna asli wahyu demi rasionalisasi, sedangkan metode Ibnu Taimiyyah menjaga otentisitas teks namun rentan diklaim mengarah pada *tasybîh* jika tidak disertai pemahaman salaf yang benar. Temuan krusial menunjukkan bahwa keduanya sepakat menolak *tasybîh*, tetapi berbeda dalam mendefinisikan ayat mutasyâbihât dan batasan penggunaan akal. Studi ini

merekomendasikan keseimbangan antara pendekatan tekstual dan rasional dalam penafsiran kontemporer, dengan merujuk pada kerangka pemahaman salaf, *al-istiwâ ma'lûm wa al-kayf majhûl* untuk menghindari ekstremitas takwil berlebihan atau literalis sempit. Penelitian juga menegaskan perlunya objektivitas dalam mengkaji warisan tafsir guna menjaga kemurnian akidah di tengah tantangan pemikiran modern.

Perbedaan ini melahirkan implikasi teologis krusial. Pertama, konsep tauhid al-Zamakhshari membangun tauhid melalui dekonstruksi makna literal untuk menghindari *tasybîh*, sementara Ibnu Taimiyyah menegaskan tauhid justru dengan komitmen pada teks wahyu yang diyakini tidak mengandung tasybîh jika dipahami sesuai manhaj salaf. Kedua, pendekatan al-Zamakhshari beresonansi dengan pemikir seperti Fazlur Rahman (yang menekankan dimensi etis sifat Allah) dan Asma Barlas (yang mengkritik struktur linguistik "gender" dalam teks) serta tokoh pemikir Islam seperti Nurcholish Madjid, tetapi berisiko mengarah pada relativisme tafsir. Sementara metodologi Ibnu Taimiyyah diteruskan oleh mufasir seperti al-Qasimi, al-Jazairi atau tokoh pemikir Islam nusantara seperti Abdul Hakim Abdat yang menegaskan otoritas pemahaman salaf sebagai benteng dari spekulasi berlebihan. Kedua paradigma ini membentuk dikotomi abadi dalam khazanah tafsir yaitu rasionalisasi bahasa berhadapan dengan kesetiaan tekstual, masing-masing mengklaim sebagai penjaga otentisitas tauhid.

B. Saran

Beriman kepada Allah mencakup pada nama dan sifat tentang diriNya yagn Ia kabarkan melalui firmanNya atau lisan rasulNya dan pembahasan ini berkaitan erat dengan keimanan seorang muslim, berdasarkan temuan ini penulis memberikan saran:

1. Kajian ini membuka ruang yang luas bagi para akademisi untuk menelusuri pendekatan-pendekatan dalam memahami ayat-ayat tentang nama dan sifat Allah, termasuk kemungkinan adanya kecenderungan tafsir dari aliran pemikiran lain yang selaras dengan prinsip-prinsip Ahli Sunah atau rasionalisme.
2. Penelitian ini juga dapat dikembangkan lebih lanjut dengan penerapan langsung pada sejumlah ayat tertentu tentang nama dan sifat Allah, guna menguji konsistensi metodologis serta perbedaan interpretatif antara pendekatan tafsir dengan teologi.
3. Kajian ini diharapkan menstimulasi lahirnya respons ilmiah terhadap gagasan-gagasan pemikiran tokoh seperti al-Zamakhshari dan Ibn Taimiyyah, terutama dalam isu-isu penting dalam tafsir ayat nama dan

sifat lainnya dan batasan tentang penyerupaan sifat Allah dengan sifat makhluk, baik dalam bentuk penguatan, kritik, pengembangan, maupun pelurusan metodologis yang berbasis pada prinsip salaf dan dalil yang sah.

4. Kajian ini diharapkan mendorong tersusunnya sistematika ilmiah dalam ilmu tafsir terkait kaidah-kaidah penafsiran ayat nama dan sifat.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Abadi, Muhammad Syam al-Haq al-Adzim. *Aun al-Ma'bud Syarh Sunan Abi Daud*. Kairo: Dar al-Hadits. 2001.
- Al-Akkri, Abdul Hayy Ibn Ahmad Ibn Muhammad Ibn al-Imad al-Hanbali. Abu al-Falah, *Syadharât al-Dzahab fî Akhbâr man Dzahab*. Beirut: Dar Ibn Katsir. 1986 M.
- Al-Anbari, Abdul Rahman Ibn Muhammad Ibn Abu Said Kamal al-Din abu al-Barakat. *Al-Inshâf fî Masâil al-Khilâf baina al-Nahwiyyin al-Bashriyyin wa al-Kuffiyyin*. Kairo: Dar al-Hadits. 2023.
- Al-Anshari, Abdul Rahman Ibn Muḥammad Ibn ‘Ubaidullah. Abul Barakat Kamaludin. *Nuzhat al-Albâ’ fî Thabaqât al-Udabâ’*. Zarqa: Maktabah al-Manar, 1985.
- Al-Anshari, Muhammad Ibn Mandzur. *Lisân al-Arab*. Beirut: Dar al-Shadir. t.th
- Al-Ashbahani, Ahmad Ibn Abdullah Abu Nuaim. *Hilyah al-Auliâ wa thabaqât al-ashfiyâ*. Kairo: Dar al-Hadits. 2009.

- Al-Ashbahani, Ismail Ibn Muhammad Ibn al-Fadhl al-Taimi. *Al-Hujjah Fi Bayan al-Mahajjah fi Syarh al-Tauhid wa Madzhab Ahl al-Sunnah*. Al-Manshurah: Dar al-Faruq. 2012.
- Al-Asqalani, Ahmad Ibn Ali Ibn Hajar. *Lisân al-Mizân*. Halab: Maktab al-Mathbu‘at al-Islamiyyah. 2002.
- , *Al-Durar al-Kâminah fî A‘yân al-Mi‘ah al-Tsâminah*. Haidar abad: Da’irat al-Ma‘arif al-Utsmaniyyah, 1972,
- Al-Asyi, Muḥammad Ibn Jabir al-Wadi. *Barnâmaj al-Wâdî Âsyî*. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1980.
- Al-Baghawi, Al-Husein Ibn Mas’ud Abu Muhammad. *Ma’âlim al-Tanzîl*. Kairo: Dar al-Hadits. 2022.
- Al-Baidhawi, Abdullah Ibn Umar Ibn Muhammad al-Syirazi. *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Tawîl*. Kairo: Dar al-Hadits. 2022.
- Al-Baihaqi, Abu Bakr Ahmad Ibn Al-Husein. *Al-Asmâ wa al-Shifât*. Kairo: Dar al-Hadits. 2005.
- Baqi, Muhammad Fuad Abdul. *al-Mujam al-Mufahras li Alfadz al-Qurân al-Karîm*. Kairo: Dar al-Hadits, 2018.
- Barlas, Asma. *Believing Woman In Islam*. Austin: University Of Texas Press. 2019.
- Al-Batthah, Ubaidullah Ibn Muhammad. *Al-Ibânah ‘An Syarîah al-Firqah al-Najîyyah wa Mujânabah al-Firq al-Madzmumah*. Kairo: Dâr al-Hadits. 2006.
- Al-Bazzar, Abu Bakr Aḥmad ibn ‘Amr ibn ‘Abdul Khaliq ibn Khallad ibn ‘Ubaydillah al-‘Ataki. *Musnad al-Bazzâr al-mansyhûr bi Ism al-Bahr az-Zakhhâr*. Al-Madinah al-Munawwarah: Maktabat al-‘Ulum wa al-Hikam. 2009
- Al-Bukhari, Muhammad Ibn Ismail Ibn Mughirah. *Al-Jâmi al-Musnad al-Shahih al-Mukhtashar min Umûr Rasul Allah wa Sunanih wa Ayyâmih*. Kairo: Muassasah al-Zad. 2012.

- , *Khalq af'âl al-Ibâd wa al-Rad 'Ala al-Jahmiyyah wa ashâb al-Ta'thîl*. Riyadh: Dar Ibn al-Qayyim. 2015.
- Dardum, Abdulloh. Teologi Asy'ari dalam Kitab Tafsir. (Analisa Metode Ta'wil Tafsili dalam Memahami Ayat Istiwa'). *Kalimah: Jurnal Studi Agama-Agama dan Pemikiran Islam*. vol. 15 No. 2, Tahun 2017.
- Al-Darimi, Abdullah Ibn Abdul Rahman Ibn al-Fadhl. *al-Musnad al-Jâmi'*. Damaskus: Muassasah al-Risalah. 2017.
- Al-Darimi, Abu Sa'id 'Utsman ibn Sa'id ibn Khalid ibn Sa'id as-Sijistani. *Naqdh al-Imâm Abi Sa'id 'Utsmân ibn Sa'id 'alâ al-Marîsî al-Jahmî al-'Anîd fîmâ Iftarâ 'alâ Allah 'Azza wa Jalla min al-Tauhîd*. t.tp.: Maktabat ar-Rusyd li an-Nasyr wa at-Tawzî', 1998.
- , *Al-Radd 'ala al-Jahmiyyah*. Kuwait: Dar Ibn al-Atsir, 1995.
- Al-Dawudi, Muḥammad Ibn 'Ali Ibn Ahmad, Syamsuddin al-Maliki. *Thabaqât al-Mufasirîn*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. t.th.
- Dimasyqi, Isma'il Ibn Umar Ibn Katsir Imaduddin, Abu al-Fida' al-Qurasyi. *Al-Bidâyah wa al-Nihâyah*. T.tp: Dar Hajr li al-Thiba'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi' wa al-I'lam. 1420 H
- , *Tafsîr al-Qurân al-Adzîm*. Kairo: Dar al-Taufiqiyyah. 2009.
- Al-Dimasyqi, Muḥammad Ibn 'Abdillâh Abu Bakr Ibn Muḥammad Ibn Ahmad Ibn Mujahid al-Qaysi al-Syafi'i Syamsuddin al-Syahir bi Ibn Nashiruddin. *al-Radd al-Wâfir 'alâ man za'ama anna man sammâ Ibnu Taimiyyah Syaikh al-Islâm kâfir*. Beirut: al-Maktab al-Islami.
- Al-Dimyathi, Ahmad Ibn Aibak Ibn 'Abdullah al-Husami Abu al-Husain. *al-Mustafâd min Dzayl Târîkh Baghdâd*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. 2004.
- Al-Dzahabi, Muhammad Ibn Ahmad bin Utsman Ibn Qaymaz Syamsuddin Abu abdullah, *Tadzkirat al-Huffâdz*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. 1998
- , *Al- 'Ibar fî Khabar man Ghabar*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. t.th.

- , *Kitab al-Arsy*. Riyadh: Adhwa al-Salaf. 1999.
- , *Sîyar A'lâm al-Nubalâ'*. Kairo: Dar al-Hadits. 2006.
- , *Mîzân al-I'tidâl fî Naqd al-Rijâl*. Kairo: Dar al-Hadits. 2011
- , *al-Mu'jam al-Mukhtash bil-Muhadditsîn*. Thaif: Maktabah al-Shadiq, 1988,
- , Muhammad Ibn Ahmad Ibn Utsman Ibn Qaymaz Syamsuddin Abu Abdillah. *al-Mu'in fî Thabaqt al-Muhadditsin*. Amman: Dar al-Furqan. 1404 H.
- , *Mu'jam Syuyûkh al-Kabîr*. Thaif: Maktabah al-Shiddiq, 1988.
- Al-Fasi, Muhammad Ibn Ahmad al-Hasani al-Makki Taqiyuddin. *al-'Aqd al-Thamîn fî Târîkh al-Balad al-Amîn*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. 1998.
- , *Dzail at-Taqyîd fî Ruwwât al-Sunan wa al-Asânîd*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990,
- Fauzani, *ANALISIS MAKNA ISTIWÂ' DALAM AL-QUR'AN (Studi Komparatif Tafsir Klasik Jâmi' al-Bayân Fî Ta'wîl al-Qur'ân Karya Ibnu Jarir al-Tabari Dan Tafsir Kontemporer al-Munîr Karya Wahbah Zuhaili)*. Aceh: Unibersitas Islam Negeri ar-Raniry. 2021
- Fitria Reski, Solahudin dan Aceng Zakaria, Penafsiran Makna Istiwâ Allâh: Studi Komparasi Tafsir Karya Ibn Kathir dan Al-Zamakhshari. *Cendikia Muda Islam: Jurnal Ilmiah*. Vol. 2 No. 01. Tahun
- Al-Hamawi, Yaqut Ibn Abdullah al-Rumi Syihabuddin Abu Abdullah. *Mu'jam al-Adabâ' Irshâd al-Arîb ilâ Ma'rifat al-Adîb*. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1993
- Hamka. *Tafsir al-Azhar*. Jakarta: Pustaka Panjimas. 1983.
- Al-Hanafi, Abu al-Fida' Zainuddin Qasim Ibn Qutlubuha al-Sudini. *Tâj al-Tarâjim*. Damaskus: Dar al-Qalam. 1992.

- Al-Hanafi, Ali Ibn Ali Muhammad al-Iz. *Syarah al-Aqîdah al-Thahâwiyyah*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah. 2014.
- Hanafi, Yusuf Ibn Taqri Burdi Ibn Abdillah al-Zhahiri Abul Mahasin Jamaluddin. *al-Manhal al-Shâfi wa al-Mustawfâ ba'd al-Wâfi*. t.tp: al-Hay'ah al-Mishriyyah al-'Ammah. T.th
- , *al-Nujûm al-Zâhirah fî Mulûk Mishr wa-al-Qâhirah*. Mesir: Wizarat al-Tsaqafah wa-al-Irshad al-Qawmi. t.th
- Hanbal, Abdullah Ibn Ahmad Ibn Muhammad. *Kitâb al-Sunnah wa al-Radd 'Ala al-Jahmiyyah*. Al-Madinah al-Munawwarah: Dar al-Nashihah. 2014.
- Al-Harrani, Ahmad Ibn Abdul Halim Ibnu Taimiyyah, *al-Tafsîr al-Kabîr*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah. 2012.
- , *Majmuah al-Fatâwa*. Riyadh: Maktabah al-Ubeikan. 1998.
- Hassan, A. *Al-Furqân fî Tafsîr al-Qurân*. Surabaya: Penerbit Al Ikhwan. 2004.
- Al-Irbili, Ahmad Ibn Muhammad Ibn Ibrahim Ibn Abi Bakr Ibn Khallikan al-Barmaki Abu al-'Abbas Syamsuddin, *Wafayât al-A'yân wa Anbâ' Abnâ' al-Zamân*. Beirut: Dar Shadir. 1994
- Jassin, HB. *Bacaan Mulia*. T.t.: Penerbit Djambatan.
- Jauzi, Abdul Rahman Ibn 'Ali Ibn Muhammad Jamaludin Abu al-Faraj. *Al-Muntadzim fî Târîkh al-Umam wa al-Mulûk*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. 1992
- Al-Jauzi, Abdul Rahman Ibn 'Ali. *Zâd al-Masîr fî 'Ilm al-Tafsîr*. Kairo: Dar al-Hadits.
- Al-Jauziyyah, Muhammad Abu Bakar Ayyub Qayyim al-Jauziyyah. *al-Tibyan fî al-Aymân al-Qurân*, Riyadh: Dar 'Alam al-Fawa'id. 2019.
- , *Mukhtashar al-Shawâ'iq al-Mursalâh*. Kairo: Dar al-Hadits. 2004.
- , *Ijtimâ' al-Juyûsy al-Islâmiyyah 'alâ Harb al-Mu'atthilah wa al-Jahmiyyah*. Mekkah: Dar Alam al-Fawaid. 1438 H.

Al-Jilani, Abdul Qadir Ibn Abi Shalih. *Al-Gunyah li Thalibi Thariq al-Haq Azza wa Jalla. Fi al-Akhlaq wa al-Tashawuf wa al-Adab al-Islamiyyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah . 2018.

Al-Kattani, Muhammad bin Abul Fadhl Ja'far bin Idris al-Hasani al-Idrisi Abu 'Abdillah. *al-Risâlah al-Mustatrafaqah li-Bayân Masyrûr Kutub al-Sunnah al-Musyarrifah*. t.tp: Dar al-Basya'ir al-Islamiyyah, 2000,

KBBI <https://kbbi.web.id/arasy> di akses 17 Februari 2025. 09:40

KBBI <https://kbbi.web.id/nama> di akses 17 Februari 2025 Pukul 10:35.

Al-Khallal, Ahmad Ibn Muhammad Harun Abu Bakr. *Al-Sunnah*. Jeddah: Dar al-Awraq al-Tsaqafiyyah. 2018.

Al-Khazin, Ala al-Din Ali Ibn Muhammad Ibn Ibrahim Ibn Umar al-Syaikhi Abu al-Hasan. *Lubab al-Ta'wil fi Ma'ani al-Tanzil*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. 1415.

Al-Khuzaimah, Muhammad Ibn Ishaq Abu Bakr. *Kitâb al-Tauhid wa Itsbât shifât al-Rabb Azza wa Jalla*. Kairo: Dar al-Hadits.

Al-Kufi, Abu Bakr 'Abdullah Ibn Muhammad ibn Abi Syaibah al-'Absi. Al-Mushannaf. Al-Riyadh: Dar Kunuz Isybiliya li al-Nasyr wa al-Tauzî'. 2015.

Al-Lalakai, Hibatullah Ibn Al-Hasan Ibn Manshur. *Syarh Ushûl I'tiqâd Ahl Al-Sunnah wa al-Jamâah*. Kairo: Dar al-Hadits. 2004.

Al-Maknasi, Ahmad bin Muhammad Abul Abbas. *Dzail Wafayât al-A'yân al-Musammâ Durrah al-Hijâl fi Asmâ' ar-Rijâl*. Kairo: Dar at-Turats, 1971.

Al-Maliki, Abu Abdullah Muhammad Ibn Abdullah Ibn Isa Ibn Muhammad al-Mary al-Ilbiri al-Maruf Bi Ibn Abi Zamanain. *Ushûl al-Sunnah wa ma'ahu Riyadh al-Jannah bi Takhrij Ushûl al-Sunnah*. Al-Madinah al-Nabawiyah: Maktabah al-Ghuraba al-Atsariyyah. 1415.

Mandah, Muhammad Ibn Ishaq Ibn Muhammad Ibn Yahya. *Kitâb al-Tauhid Wa Marifah Asma Allah azza wa jalla Wa Shifatuh 'ala al-Ittifaq wa al-Tafarrud*. Beirut: Dar Ibn Hazm. 2008.

- Mandzur, Muhammad Ibn Mukarram. *Lisân al-Arab*. Beirut: Dar Ihya at-Turats. 2010/1431.
- Al-Maqdisi, Abu Muhammad Muwaffaq ad-Din ‘Abdullah ibn Ahmad ibn Muhammad Ibn Qudamah. *Itsbat Shifat al-‘Uluw*. al-Madinah al-Munawwarah: Maktabah al-‘Ulum wa al-Hikam 1988. Hal 160 Nomor 68
- Al-Maqdisi, Muhammad bin Ahmad bin Abdul Hadi. *Al-‘Uqûd ad-Durriyyah fî Dhikr Ba‘dh Manâqib Syaikh al-Islâm Ibnu Taimiyyah*. Riyadh: Dar ‘Atha’at al-‘Ilm, 2019
- Maqrizi, Ahmad Ibn Ali Ibn Abdulqadir, Abul Abbas al-Husaini al-Ubaidi. *Al-Sulûk li-Ma‘rifah Duwal al-Mulûk*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997,
- Al-Maqrizi, Taqiyuddin. *Al-Muqaffa al-Kabîr*. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 2006,
- Al-Maraghi, Ahmad Ibn Mushafa. *Tafsîr al-Marâghi*. Kairo: Dar al-Hadits, 2023.
- Al-Maturidi, Muhammad Ibn Muhammad Ibn Mahmud Abu Manshur. *Tafsîr al-Maturidi Ta’wilat Ahl al-Sunnah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. 2005.
- Al-Muflih, Ibrahim Ibn Muhammad Ibn Abdullah Ibn Muhammad Abu Ishaq Burhanuddin. *al-Maqshad al-Arsyad fî Dzikr Ashhâb al-Imâm Ahmad*. Riyadh: Maktabah ar-Rusyad, 1990.
- Al-Muzani, Ismail Ibn Yahya Ibn Ismail Abu Ibrahim. *Syarh al-Sunnah*. Al-Saudiyyah: Maktabah al-Ghuraba al-Atsariyyah. 1995.
- Al-Nasafi, Abul Barakaat Abdullah Ibn Ahmad Ibn Mahmud Hafidz al-Din. *Madârik al-Tanzîl wa Haqâiq al-Tawîl*. Beirut: Dar al-Kalim al-Thayyib. 1998.
- Al-Nu‘aimi, Abdul Qadir Ibn Muhammad ad-Dimasyqi. *al-Dâris fî Târîkh al-Madâris*. t.tp: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990.
- Al-Qasimi, Muhammad Jamaluddin. *Mahâsin al-Ta’wîl*. Kairo: Dar al-Hadits. 2003.

Al-Qazwaini, Ahmad Ibn Faris Ibn Zakaria Fakhrudin al-Razi abu al-Husein. *Maqâyîs al-Lughah*. t.tp: Dar al-Fikr. 1979.

Al-Qifti, Ali bin Yusuf Jamaluddin Abu al-Hasan. *Inbâh al-Ruwât 'ala Anbâh al-Nuhât*. Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi. 1982.

Al-Qurashi, Abdul Qadir Muhyiddin Abu Muḥammad Ibn Muhammad Ibn Muhammad Ibn Nasrullah Ibn Salim Ibn Abi al-Wafa al-Hanafî. *al-Jawâhir al-Mudhiyyah fî Thabaqât al-Hanafîyyah*. Kairo: Dar Hajr li-Thaba'ah wa-al-Nashr 1993.

Qurthubi, Muhammad Ibn Ahmad, *al-Jami li Ahkam al-Qurân*. Kairo: Dar al-Hadits. 2010/1431.

-----, *Al-Tamhîd lima fî al-Muwatha Min al-Maâni wa al-Asânid*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah 2002

Rahman, Fazlur. *al-Islâm*. Terj: Hassun al-Saraya. Beirut: al-Syabakah al-Arabiyyah. 2017.

Al-Razi, Fakhrudin Muhammad Ibn Umar Ibn al-Hasan Ibn al-Husein al-Taimi al-Mulaqqab Bi Fakhr al-Din Fakhrudin al-Razi Khatib al-Ray. *Al-Tafsîr al-Ghaib Mafatîh al-Ghaib*. Beirut: Dâr Ihya al-Turats al-Arabi.

Al-Shafadi, Khalil Ibn Aibak Ibn 'Abdillah Shalahuddin. *A'yân al-'Ashr wa A'wân al-Nashr*. Beirut: Dar al-Fikr, 1998.

Al-Shafadi, Khalil Ibn Aibak Ibn 'Abdillah Shalahuddin. *Al-Wâfî bi al-Wafayât*. Beirut: Dar Ihya' at-Turats, t.th

Suyuthi, Abdul rahman Ibn Abi Bakr Jalaluddin. *Bughyat al-Wu'ât fî Thabaqât al-Lughawiyyîn wa al-Nahwiyyîn*. Lebanon: Al-Maktabah al-'Ashriyyah. t.tp. Jilid 2 halaman 279 Nomor 1977

Al-Suyuthi, Abdul rahman Ibn Abi Bakr Jalaluddin. *Thabaqât al-Mufasirîn al-Ishrîn*, Kairo: Maktabat Wahbah. 1396 H

-----, *Al-Itqân fî 'Ulum al-Qurân*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah. 2015.

-----, *Bughyat al-Wu'ât fî Thabaqât al-Lughawiyyîn wa al-Nahwiyyîn*, Lebanon: Al-Maktabah al-'Ashriyyah. t.tp.

- , *Thabaqât al-Huffâdz*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1403.
- Syakir, Muhammad Ibn Syakir Ibn Ahmad bin ‘Abdul Rahman Ibn Syakir bin Harun shalahuddin. *Fawât al-Wafayât*. Beirut: Dâr Şâdir, 1973,
- Al-Syaukani, Muhammad Ibn ‘Ali Ibn Muḥammad Ibn Abdillâh al-Yamani. *al-Badr al-Thâli‘ bi-Mahâsin man Ba‘d al-Qarn al-Sâbi‘*. Beirut: Dâr al-Ma‘rifah, t.th.,
- Al-Syaukani, Muhammad Ibn Ali Ibn Muhammad. *Fath al-Qadîr al-Jâmi Baina Fann al-Riwayah wa al-Dirayah Min ‘Ilm al-Tafsîr*. Kairo: Dar al-Hadits. 2007.
- Al-Tamimi, Abdul Karim Ibn Muḥammad Ibn Manshur Abu Sa‘d al-Sam‘ani. *al-Ansâb*. Beirut: Dar al-Fikr. 1988.
- Al-Thabari, Muhammad Ib Jarir. *Jâmi‘ al-Bayân ‘an Tawil Ây al-Qurân*. Kairo: Dar al-Hadits. 2010.
- Al-Thayar, Musaid Ibn Sulaiman Ibn Nashir. *Fushûl di Ushûl al-Tafsîr*. Al-Damaam: Dar Ibn al-Jauzi, 1993.
- Al-Tilimsani, Syihabuddin Ahmad Ibn Muhammad Ibn Ahmad Ibn Yahya Abu al-‘Abbas al-Muqarri. *Azhâr al-Riyâdh fî Akhbâr al-Qâdhî ‘Iyâdh*. Kairo: Mathba‘at Lajnat al-Ta’lîf wa-al-Tarjamah wa-al-Nashr. 1939.
- Al-Tirmidzi, Abu ‘Isa Muḥammad ibn ‘Isa. *Al-Jâmi‘ al-Mukhtashar min al-Sunan ‘an Rasûlillâh wa Ma‘rifatu al-Shahîh wa al-Ma‘lûl wa mâ ‘Alaihi al-‘Amal*. Beirut: Muassasah al-Risalah. 2023.
- Tsabit, Abu Hanifa Al-Nu‘man. *al-Fiqh al-Akbar*. Al-Imarat al-Arabiyyah: Maktabah al-Furqan. 1999 hal 135
- Al-Utsaimin, Muhammad Ibn Shalih. *al-Qawâ'id al-Mutslâ fî Shifât Allah azza wa jalla*, Madinah: al-Jamiah al-Ismaliyyah. 2001.
- , *Ushûl fî al-Tafsîr*. Unaizah: Dar Ibn al-Jauzi. 1434.
- Al-Yafi‘i, Afîfuddin Abdullah Ibn As‘ad Ibn Ali Ibn Sulaiman Abu Muhammad. *Mir‘ât al-Jinân wa-‘Ibrat al-Yaqdzân fî Ma‘rifat mâ*

Yu'tabar min Hawâdith al-Zamân, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. 1997.

Yunus, Mahmud. *Tafsir Quran Karim*. Jakarta: P.T. Hidakarya Agung Jakarta. 1975.

Al-Zamakhsyari, Mahmud Ibn Umar Abu al-Qasim (ed) Abdu al-Amir mahna. *Rabi' al-Abrâr wa Nushush al-Akhabâr*. Beirut: Muassasah al-A'lami. 1992.

-----, *Al-Kassyâf 'an Haqâiq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-takwîl fî Wujûh al-Takwîl*. Kairo: Dar al-hadits. 2012.

Al-Zarqani, Muhammad Ibn Abdu al-Adzim. *Manâhil al-Irfân fî Ulûm al-Qurân*. Kairo: Dar al-Hadits. 2017.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Bambang Deny Suatpandy
Tempat, tanggal lahir : Jakarta, 03 September 1990
Jenis Kelamin : Laki-Laki
Telp : 089699757130
Alamat : Jl. R.D. Sukarma RT07/RW03 No 52. Rangkapan
Jaya Baru, Pancoran Mas, Depok, Jawa Barat.
16434.
Email : Sespdlc@gmail.com

Riwayat Pendidikan:

1. TK Nuraini Parung Bingung
2. SD Negeri Parung Bingung Negeri 2 Depok
3. SMP Negeri 2 Depok
4. SMA Negeri 5 Depok
5. Universitas Pamulang, Fakultas Ekonomi, Prodi Akuntansi, S1.
6. Universitas Terbuka, Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan, Prodi Pendidikan Guru Sekolah Dasar, S1.
7. Universitas Imam Muhammad Ibn Sa'ud Riyadh Saudi Arabia, Program Ta'lim 'an Bu'd. Fakultas Syariah, S1.

Riwayat Pekerjaan:

1. Staff Dar al-Hadits Indonesia Matraman 2012-2013
2. Kepala Keuangan Yayasan 2013-2014
3. Wakil Kepala Sekolah Bidang SDM 2017-2018
4. Wakil Kepala Sekolah Bidang Penelitian dan Pengembangan 2018-2019
5. Guru Wali Kelas 5 SD Islam Plus Tahfidz Tahun Ajaran 2014-2015
6. Guru Wali Kelas 6 SD Islam Plus Tahfidz Tahun Ajaran 2015-2016 Sampai 2019-2020
7. Guru Pendidikan Agama Islam SD Islam Plus Tahfidz 2020-2021, 2021-2022, 2022-2023, 2023-2024, 2024-2025
8. Guru Pelajaran Al-Quran dan Hadits SMP Muslimah kelas 7, 8 dan 9 Tahun Pelajaran 2021-2022
9. Guru Pelajaran Sirah Nabawiyah SMP Muslimah kelas 7, 8 dan 9 Tahun Pelajaran 2021-2022
10. Guru Pelajaran Aqidah Islam Pondok Pesantren Ikhwan kelas 7, 8 dan 9 Tahun Pelajaran 2023-2024, 2024-2025
11. Guru Pelajaran Al-Quran Hadis Pondok Pesantren Ikhwan kelas 7, 8 dan 9 Tahun Pelajaran 2023-2024, 2024-2025
12. Guru Pelajaran Musthalah al-Hadits Pondok Pesantren Ikhwan kelas 10, 11 dan 12 Tahun Pelajaran 2024-2025

Daftar Karya Tulis Ilmiah:

1. Penelitian terhadap hadits-hadits *Muqaddimah* Sunan Ibn Majah
2. Penelitian terhadap hadits-hadits Sunan Abu Daud bagian *Kitâb al-Adab* dan *Kitâb al-Sunnah*
3. Penjelasan hadits-hadits *Arbaîn al-Nawawi*
4. *Kitâb al-Shaum*. Kumpulan hadits-hadits terkait puasa
5. Hukum minum sambil berdiri
6. Zakat Fitri dengan Uang
7. Abu Ishaq Al-Sabi'iy dan tuduhan kepadanya
8. Terjemahan Kitab al-Tauhid milik Syaikh Muhammad Ibn Abdul wahhab
9. Terjemahan kitab *manhaj al-salaf fi Ta'ammul ma'a al-Fitan* Karya Syaikh Masyhur Ibn Hasan Alu Salman
10. Diantara kemampuan seorang pengajar bagian akidah dan akhlak
11. Diantara kemampuan seorang pengajar bagian kompetensi dan administrasi
12. Ringkasan pemikiran filsafat yunani

ANALISIS TAFSIR AYAT NAMA DAN SIFAT ALLAH (Studi Perbandingan Penafsiran al-Zamakhshari dalam Tafsir al-Kassyaf dan Ibnu Taimiyyah dalam al-Tafsir al-Kabir)

INFORME DE ORIGINALIDAD

20%	19%	9%	5%
INDICE DE SIMILITUD	FUENTES DE INTERNET	PUBLICACIONES	TRABAJOS DEL ESTUDIANTE

FUENTES PRIMARIAS

1	archive.org	3%
	Fuente de Internet	
2	repository.ptiq.ac.id	2%
	Fuente de Internet	
3	repository.uin-suska.ac.id	1%
	Fuente de Internet	
4	repository.uinbanten.ac.id	<1%
	Fuente de Internet	
5	eprints.walisongo.ac.id	<1%
	Fuente de Internet	
6	idr.uin-antasari.ac.id	<1%
	Fuente de Internet	
7	repository.syekhnurjati.ac.id	<1%
	Fuente de Internet	
8	repository.ar-raniry.ac.id	<1%
	Fuente de Internet	
9	positori.uin-alauddin.ac.id	<1%
	Fuente de Internet	
10	repository.iiq.ac.id	<1%
	Fuente de Internet	

ia803101.us.archive.org

