

**KARAKTERISTIK TEKSTUALIS DALAM  
TAFSIR AL-QUR'AN  
(Studi *Tafsīr al-Muyassar*)**

Proposal Skripsi

Diajukan Kepada Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam Universtas PTIQ  
Jakarta

Sebagai Syarat Pelaksanaan Sidang Seminar Proposal

Disusun oleh:

**Sardana**

NIM: 211410167



**Universitas  
PTIQ Jakarta**

**Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam**

**Universitas PTIQ Jakarta**

**2025**

## PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

Saya yang bertanda tangan di bawah ini

NAMA : SARDANA  
NIM : 211410167  
JURUSAN/ FAKULTAS : ILMU AQUR'AN DAN TAFSIR/  
USHULUDDIN  
JUDUL SKRIPSI : KARAKTERISTIK TEKSTUALIS DALAM  
TAFSIR AL-QUR'AN (STUDI TAFSIR  
*AL-MUYASSAR*)

Menyatakan bahwa skripsi yang berjudul "KARAKTERISTIK TEKSTUALIS DALAM TAFSIR AL-QUR'AN (STUDI TAFSIR *AL-MUYASSAR*)" adalah hasil karya saya sendiri. Ide, gagasan, dan data milik orang lain yang ada dalam skripsi ini saya sebutkan sumber pengambilannya. Jika di kemudian hari terbukti saya melakukan plagiasi, maka saya siap menerima sanksi yang ditetapkan dan saya bersedia mengembalikan ijazah yang saya peroleh sesuai dengan aturan yang berlaku.

Jakarta, 13 Mei 2025  
Yang membuat pernyataan



**HALAMAN PERSETUJUAN**  
**KARAKTERISTIK TEKSTUALIS DALAM**  
**TAFSIR AL-QUR'AN (STUDI TAFSIR *AL-MUYASSAR*)**

**SKRIPSI**

Diajukan kepada Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam  
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan program studi strata satu (S.1) untuk  
memperoleh gelar Sarjana Agama (S. Ag)

Disusun oleh:

**Sardana**  
**NIM : 211410167**

Telah melalui proses pembimbingan sesuai peraturan yang ditetapkan oleh Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam Universitas PTIQ Jakarta dan layak untuk diajukandalam sidang skripsi.

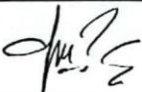

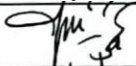

Jakarta, 13 Mei 2025  
Dosen Pembimbing



Dr. Muhammad Khoirul Anwar, M.Ag

## LEMBAR PENGESAHAN SKRIPSI

Skripsi yang berjudul ***"KARAKTERISTIK TEKSTUALIS DALAM TAFSIR AL-QUR'AN (STUDI TAFSIR AL-MUYASSAR)"*** yang ditulis oleh Sardana, NIM: 211410167 telah dinyatakan lulus dalam sidang skripsi yang diselenggarakan pada hari, Sabtu 31 Mei 2025. Skripsi telah diperbaiki dengan memasukkan saran dari penguji dan pembimbing skripsi

NO	NAMA PENGUJI	JABATAN	TANDA TANGAN
1	Dr. Andi Rahman, MA	Ketua Sidang	
2	Dr. Muhammad Khoirul Anwar, M.Ag	Pembimbing	
3	Dr. Andi Rahman, MA	Penguji I	
4	Amiril Ahmad, MA	Penguji II	

## MOTTO

### 1. Belajarlah dengan penuh kesungguhan

تَعَلَّمْ فَلَيْسَ الْمَرْءُ يُوَلَّدُ عَالِمًا \* وَلَيْسَ أَخْوَعُ عِلْمٌ كَمَنْ هُوَ جَاهِلٌ

“Belajarlah karena tidak ada seorangpun yang dilahirkan dalam keadaan berilmu, dan tidaklah orang yang berilmu seperti orang yang bodoh.”<sup>1</sup>

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُحِبُّ إِذَا عَمِلَ أَحَدُكُمْ عَمَلًا أَنْ يُتَّقِنَهُ (رواه الطبرني والبيهقي)

Dari Aisyah Ra, sesungguhnya Rasulullah Saw. bersabda: “Sesungguhnya Allah mencintai seseorang yang apabila bekerja, mengerjakannya secara profesional.” (H.R. Thabrani dan al-Baihaqi).

### 2. Merantaulah dan amalkan ilmumu

سَافِرٌ تَجِدُ عَوْضًا عَمَّنْ تَفَارِقُهُ \* وَانْصَبْ فَإِنَّ لَدَيْكَ الْعَيْشَ فِي النِّصَبِ

“Berkelanalah maka engkau akan menemukan pengganti orang-orang yang kau tinggalkan. Dan berlelah-lelahlah karena sesungguhnya nikmat hidup itu didapat saat kita berlelah-lelah.”

إِنِّي رَأَيْتُ وَقُوفَ الْمَاءِ يُفْسِدُهُ \* إِنْ سَالَ طَابَ وَإِنْ لَمْ يَجْرِ لَمْ يَطْبِ

“Sesungguhnya saya melihat air yang tergenang itu pasti akan rusak, jika mengalir maka air tersebut akan baik jika tidak maka ia akan membusuk.”

وَالْتَبَرُ كَالْتَرَبِ مُلْتَقَى فِي أَمَاكِنِهِ \* وَالْعُودُ فِي أَرْضِهِ نَوْعٌ مِنَ الْحَطَبِ

“Tanah yang mengandung emas akan seperti tanah biasa jika ia tetap berdiam di tempatnya (tidak berharga, berbeda jika ia dikelola menjadi emas), dan kayu cendana akan bernilai seperti kayu biasa jika ia hanya mendekam di pohon.”<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Muhamad bin Idris al-Syafi'i, *Diwan Al-Syafi'i* (al-Qahirah: Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyah, 1985), h. 105.

<sup>2</sup> Tim Rene Islam, *Mahfuzhat* (Jakarta: Rene Islam, 2022), h. 304.

### 3. Bersabarlah karena tiada musibah ataupun nikmat yang abadi

وَكُنْ رَجُلًا عَلَى الْأَهْوَالِ جَلَدًا \* وَشَمِيمَتِكَ السَّمَاحَةَ وَالسَّخَاءَ

“Jadilah orang yang tegar menghadapi berbagai kesulitan dengan perilakumu yang lembut dan dermawan”

وَلَا حُزْنَ يَدُومُ وَلَا سُرُورٌ \* وَلَا عُسرُ عَلَيْكَ وَلَا رَخَاءٌ

“Tiada kesedihan yang abadi, begitu juga kesenangan, tidak juga kesulitan selalu menimpamu, dan tidak pula kemudahan”

إِذَا مَا كُنْتَ ذَا قَلْبٍ قَنُوعٍ \* فَأَنْتَ وَمَالِكُ الدُّنْيَا سَوَاءٌ

“Jika kau memiliki hati yang penuh rasa Ridha, maka kau sama seperti penguasa dunia.”<sup>3</sup>

### 4. Cintailah orang-orang shalih

أَحَبُّ الصَّالِحِينَ وَلَسْتُ مِنْهُمْ لَعَلِّي أَنْ أُنَالَ بِهِمْ شَفَاعَةً

“Aku mencintai orang-orang sholeh meskipun aku bukan termasuk di antara mereka. Semoga bersama mereka aku bisa mendapatkan syafa’at kelak.”<sup>4</sup>

### 5. Ikhlaslah dalam beramal

إِسْتَوَاءُ الْمَدْحِ وَالذَّمِّ مِنَ الْعَامَّةِ، وَنَسْيَانُ رُؤْيَةِ الْأَعْمَالِ فِي الْأَعْمَالِ، وَاقْتِضَاءُ  
ثَوَابِ الْعَمَلِ فِي الْآخِرَةِ

“Menganggap sama antara pujian dan cacian, melupakan dari mengingat amal, dan mengharapkan pahala dari amal hanya di akhirat.” (Dzun Nun al-Misri).<sup>5</sup>

### 6. Jadikah buku sebagai teman dan teruslah menulis

خَيْرٌ جَلِيسٍ فِي الزَّمَانِ كِتَابٌ

“Sebaik-baik teman duduk pada setiap waktu adalah kitab (buku).”

<sup>3</sup> Tim Rene Islam, *Mahfuzhat*, h. 305.

<sup>4</sup> Muhammad bin Idris al-Syafi’i, *Diwan Al-Syafi’i*, h. 90.

<sup>5</sup> Yahya bin Syaraf al-Nawawi, *Al-Adzkar al-Muntakhab Min Kalam Sayyidi al-Abrar* (Beirut: Dar al-Kutub al-’Arabi, 2006), h. 16.

وَلَا تَمُوتُنَّ وَأَنْتُمْ كَاتِبُونَ

“Janganlah engkau mati kecuali telah menjadi penulis.” (Ali Mustafa Yaqub).

#### 7. Jadilah pemberi syafaat di akhirat nanti

عن عثمان بن عفان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:

يَشْفَعُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثَلَاثَةٌ : الْأَنْبِيَاءُ ثُمَّ الْعُلَمَاءُ ثُمَّ الشُّهَدَاءُ. رواه ابن ماجه

*Dari Usman bin Affan Ra, Rasulullah Saw. bersabda: “Tiga kelompok yang akan memberikan syafaat di hari kiamat nanti, mereka adalah para nabi kemudian para ulama dan para syuhada.” (H.R. Ibnu Majah).<sup>6</sup>*

---

<sup>6</sup> Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya Ulumiddin* (Beirut: Dar al-Fayha’, 2013), jil. 1, h. 132.

## PEDOMAN TRANSLITERASI

Transliterasi adalah menulis ulang sebuah kata dan kalimat yang berasal dari bahasa yang menggunakan aksara non latin, ke dalam aksara latin, dalam konteks program studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, transliterasi dilakukan saat menyalin ungkapan dalam bahasa Arab.

Ada beberapa pedoman transliterasi Arab-Indonesia yang bisa digunakan. Biasanya, sebuah fakultas akan menetapkan satu pedoman transliterasi. Penulis skripsi harus menggunakan pedoman transliterasi secara konsisten. Berikut adalah pedoman transliterasi yang digunakan di program studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Institut PTIQ Jakarta:

b = ب	z = ز	f = ف
t = ت	s = س	q = ق
th = ث	sh = ش	k = ك
j = ج	ṣ = ص	l = ل
ḥ = ح	ḍ = ض	m = م
kh = خ	ṭ = ط	n = ن
d = د	ẓ = ظ	h = ه
dh = ذ	‘ = ع	w = و
r = ر	gh = غ	y = ي

Huruf yang bertasydid, maka hurufnya diketik dua kali.<sup>7</sup>

Kata	Font Times New Arabic	Font Times New Romans
نَصْرٌ	Naṣara	Naṣara
رَحِمٌ	Raḥima	Raḥima
نَزَلٌ	Nazzala	Nazzala
تَفْسِيرٌ	Tafsīr	Tafsīr

---

<sup>7</sup> Andi Rahman, *Menjadi Peneliti Pemula* (Jakarta: Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin Universitas PTIQ Jakarta, 2022), h.18-20.

<b>Kata</b>	<b>Font Times New Arabic</b>	<b>Font Times New Romans</b>
وَالْعَصْرِ	Wa al-'asr	Wa al-'asr
بِسْمِ اللّٰهِ	Bismillāh	Bismillāh
إِيَّاكَ تَعْبُدُ	Iyyāka na'budu	Iyyāka na'budu
وَيَاكَ نَسْتَعِينُ	Wa Iyyāka nasta'in	Wa Iyyāka nasta'in

## KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah Swt. yang telah memberikan rahmat dan taufik-Nya sehingga dapat terselesaikan penelitian skripsi ini dengan baik dan sesuai dengan kemampuan peneliti. Shalawat dan Salam senantiasa tercurahkan kepada Nabi Muhammad Swt. Serta para keluarga, sahabat, tabiin-tabi'in dan seluruh umatnya.

Dalam penulisan skripsi ini, penulis menyadari bahwa masih banyak kekurangan, baik dari isi maupun teknis penulisannya. Oleh sebab itu, penulis sangat mengharapkan kritikan dan saran yang sifatnya membangun dari beberapa pihak.

Penulis juga sangat menyadari bahwa dalam penulisan skripsi ini tidak akan selesai tanpa wasilah pengarah dan bimbingan, serta bantuan dari berbagai pihak. Suatu keharusan bagi pribadi penulis untuk menyampaikan rasa terima kasih kepada:

1. Bapak Prof. Dr. H. Nazaruddin Umar, MA, Selaku Rektor Institut Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an (PTIQ) Jakarta.
2. Bapak Dr. Andi Rahman, MA. selaku Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam Institut Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an atas supportnya.
3. Bapak Dr. Lukman Hakim, MA selaku ketua Kaprodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
4. Bapak Dr. Muhammad Khoirul Anwar, M.Ag. selaku pembimbing yang dengan tulus, ikhlas, dan penuh tanggung jawab telah memberikan bimbingan kepada penulis dalam menyelesaikan skripsi ini
5. Bapak Dr. H Abdur Rokhim, MA. selaku Ketua LTTQ Universitas PTIQ Jakarta, sebagai pembimbing Tahfidz karena jelas tentu hafalan dan Tahsin Al-Qur'an adalah salah satu persyaratan diikut sertakan dalam sidang skripsi di PTIQ.
6. Bapak Dr. Syamsul Bahri Tanrere selaku Wakil Rektor III Universitas PTIQ atas segala bantuannya terhadap penulis
7. Bapak dan Ibu Dosen di Fakultas Ushuluddin dan seluruh Dosen Universitas PTIQ yang telah banyak memberikan ilmu dan pengetahuan kepada penulis, walau tidak bisa disebutkan satu persatu, namun hal ini tidak mengurangi rasa hormat dan bakti penulis
8. Ayahanda Ja'i dan ibunda Kariyah selaku orang tua tercinta dan ayahanda Ali Hasan dan Johanah yang telah sangat banyak memberikan do'a dan dukungannya kepada penulis baik secara moril maupun materil sehingga skripsi ini dapat diselesaikan penulis
9. Rahayu Kurniasih istri tercinta yang telah banyak memberikan dukukan baik secara moril dan materil
10. Ayesha Beyza Ahmad putri tercinta yang selalu membuat hati tenang dan bahagia, walaupun sering mengganggu
11. Ayahanda Ishkak sebagai orang tua angkat yang luar selalu mensupport baik secara moril dan materil, serta memotivasi agar terus istiqamah dalam meraih kesuksesan

12. Kakanda Popeye Aditia Hanafi yang sudah seperti abang sendiri yang sangat luar biasa membantu secara moril dan materil, serta mendorong penulis untuk selalu sukses
13. Bunda Rita selaku teman sekelas di Universitas PTIQ Jakarta, namun seperti orang tua sendiri yang selalu mensupport dalam meraih keberhasilan.
14. Saudara-saudaraku tercinta keluarga, kerabat dan teman-teman yang senantiasa memberikan do'a dan semangat kepada penulis.

Jakarta, Sabtu, 31 Mei 2025

## DAFTAR ISI

<b>PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI.....</b>	<b>i</b>
<b>HALAMAN PERSETUJUAN.....</b>	<b>ii</b>
<b>LEMBAR PENGESAHAN SKRIPSI.....</b>	<b>iii</b>
<b>MOTTO.....</b>	<b>iv</b>
<b>PEDOMAN TRANSLITERASI.....</b>	<b>vii</b>
<b>KATA PENGANTAR.....</b>	<b>ix</b>
<b>DAFTAR ISI.....</b>	<b>xi</b>
<b>ABSTRAK.....</b>	<b>xiii</b>
<b>BAB I: PENDAHULUAN.....</b>	<b>1</b>
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi Masalah.....	10
C. Batasan dan Rumusan Masalah.....	11
D. Tujuan dan Manfaat Penelitian.....	11
E. Metode Penelitian.....	12
F. Tinjauan Pustaka.....	13
G. Sistematika Penulisan.....	15
<b>BAB II: DISKURSUS TEKSTUALIS DALAM TAFSIR AL-QUR'AN.....</b>	<b>16</b>
A. Pengertian Metode Tafsir Al-Qur'an Tekstual.....	17
1. Pendekatan Penafsiran Tekstual.....	21
2. Perkembangan Penafsiran Al-Qur'an secara Tekstual.....	22
3. Kaidah-kaidah dalam mengatasi Teks atau Ayat yang <i>Mushkilah</i> .....	24
4. Pengertian Tafsir Kontekstual dalam Al-Qur'an.....	26
B. Ragam Penafsiran.....	27
1. <i>Mashadir al-Tafsir</i> (sumber-sumber Penafsiran Al-Qur'an).....	28
2. <i>Manahaj al-Tafsir</i> (Metode-metode Penafsiran Al-Qur'an).....	30
3. <i>Alwān al-Tafsir</i> (Corak Penafsiran Al-Qur'an).....	31
C. Sejarah Perkembangan Tafsir.....	32
1. Sejarah Perkembangan Tafsir pada Periode Sahabat dan Periode Kodifikasi Tafsir.....	32
2. Fase-fase dalam Dunia Penafsiran.....	33

<b>BAB III: PROFIL TAFSIR AL-MUYASSAR.....</b>	<b>34</b>
A. Sejarah Penyusunan <i>Tafsir al-Muyassar</i> dan Tujuannya .....	34
1. Al-Qur'an Malik Fahad Pemerintah Saudi Arabia .....	38
B. Metode yang digunakan dalam <i>Tafsir al-Muyassar</i> .....	41
<b>BAB IV: ANALISIS KASUS PENAFSIRAN TEKSTUALIS <i>TAFSĪR AL-MUYASSAR</i>.....</b>	<b>44</b>
A. Studi Kasus Ayat-ayat Tertentu pada Tafsir al-Muyassar (ayat dikurangi cukup alamatnya dan hadis cukup artinya atau narasikan).....	45
1. Kata " <i>al-Kursī</i> " pada Q.S. al-Baqarah [2]: 255:.....	45
2. Kata " <i>Istawā</i> " pada Q.S Thaha [20]: 5:.....	49
3. Kata " <i>Wajhun</i> " pada Q.S. al-Qashash [28]: 88: .....	51
4. Kata " <i>Yadun</i> atau <i>Aydu</i> " pada Q.S. Shad [38]: 75: .....	53
5. Kata " <i>Ainun</i> atau <i>A'yun</i> " pada Q.S. al-Thur [52]: 48:.....	55
6. Kata " <i>al-Sāq</i> " pada Q.S. al-Qalam [68]: 42: .....	57
B. Ayat-ayat Tentang Tawasul.....	66
1. Larangan berdzikir dengan <i>jahr</i> dan melakukan tawasul pada Q.S. al-A'raf [7]:55:.....	66
2. Larangan berwasilah (tawasul) kepada selain Allah pada Q.S. al-Zumar [39]: 30:.....	67
C. Ayat-ayat Larangan Bid'ah .....	77
1. Larangan beramal jika tidak ada dalil dari Al-Qur'an dan Hadis pada Q.S. al-Nisa [4]: 59: .....	77
2. Larangan melakukan sebuah amalan ibadah yang tidak dicontohkan Nabi Muhammad Saw pada Q.S. al-Ahzab [33]:36): .....	78
3. Larangan mengikuti perbuatan leluhur karena dianggap belum mendapat hidayah pada Q.S. al-Baqarah [2]: 170: .....	79
<b>BAB V: PENUTUP.....</b>	<b>86</b>
A. Kesimpulan.....	86
B. Saran.....	87
<b>DAFTAR PUSTAKA .....</b>	<b>88</b>
<b>PROFIL PENULIS .....</b>	<b>101</b>

## ABSTRAK

Kembali kepada Al-Qur'an adalah moto bagi setiap Muslim, karena Al-Qur'an merupakan pedoman bagi umat manusia yang selalu relevan. Atas dasar prinsip kerelevan Al-Qur'an, sehingga lahir dua kelompok. Pertama, tekstualis yang diwakili oleh salafi wahabi dan kontekstualis yang wakili oleh muslim progresif. Memahami Al-Qur'an tidak sebatas secara tekstual karena akan melahirkan penafsiran yang subyektif dan kaku, namun mengkontekstualkan Al-Qur'an tanpa batasannya pun akan membawa pemahaman terhadap Al-Qur'an menjadi tidak terarah. Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan menggunakan metode kepustakaan sebagai bahan penelitiannya (*library research*), yang mengumpulkan data dan menganalisis dari berbagai referenasi dan rujukan seperti buku, jurnal, artikel, ensiklopedia, dan data-data pustaka yang sesuai dengan objek penelitian.

Tujuan dari penelitian ini adalah untuk mengidentifikasi karakteristik tekstualis dalam *Tafsir al-Muyassar*, khususnya pada ayat-ayat yang menjelaskan terkait sifat Allah yang berpotensi melahirkan pemahaman *tajsim* atau anropomorfisme seperti kata *Istawā* pada Q.S Thaha [20]: 5, *Wajhun* pada Q.S. al-Qashash [28]: 88, *Yadun* atau *Aydu*n pada Q.S. Shad [38]: 75, *'Ainun* atau *A'yun* pada Q.S. al-Thur [52]: 48, *al-Sāq* pada Q.S. al-Qalam [68]: 42. Kemudian, Larangan berwasilah (tawasul) kepada selain Allah pada Q.S. al-Zumar [39]: 30, Larangan berdzikir dengan *jahr* dan melakukan tawasul pada Q.S. al-A'raf [7]:55, dan keharusan melakukan ibadah yang sesuai dengan perbuatan Nabi Muhammad Saw atau dalil yang menyebutkannya secara eksplisit seperti pada Q.S. al-Nisa [4]: 59, Q.S. al-Ahzab [33]:36 dan Q.S. al-Baqarah [2]: 170.

Analisis dilakukan dengan menelaah latar belakang sosial dan budaya para penafsir, mengkaji pengaruh ideologi salafi yang menjadi asas pemikiran dalam penyusunan *Tafsir al-Muyassar*, serta mengkomparasikannya dengan berbagai metode penafsiran yang digunakan oleh sebagian besar mufassir klasik dan kontemporer atau generasi *salaf dan khalaf*. Hasil penelitian membuktikan bahwa *Tafsir al-Muyassar* memiliki tendensi yang kuat berkenaan pendekatan tekstualis, ditandai dengan interpretasi ayat yang lebih menguatkan makna dzahir atau hakiki, seperti pada ayat-ayat *mutashābihāt* yang menjelaskan tentang sifat Allah yang sering kali dipahami secara hakiki dan dzahirnya, misalnya Allah memiliki anggota tubuh. Kemudian, menilai bahwa praktik tawasul merupakan bentuk kesyirikan, serta penolakan terhadap bentuk ibadah yang tidak memiliki dalil eksplisit, baik berupa *naş* dari Al-Qur'an maupun contoh konkret dari Nabi Muhammad Saw. Berlandaskan hasil penelitian pada *Tafsir al-Muyassar* akan tampak kecenderungan penafsiran tekstualis yang berpijak pada pemaknaan beberapa ayat dengan penekanan makna hakiki atau dzahirnya, seperti Allah memiliki anggota tubuh, vonis musyrik terhadap muslim lain yang mempraktekan tawasul, larangan melakukan bid'ah karena melakukan ibadah tanpa didasari dalil yang secara eksplisit menyebutkannya baik dari *naş* Al-Qur'an atau contoh dari Nabi Muhammad Saw.

## ABSTRACT

Returning to the Qur'an is the motto for every Muslim, because the Qur'an is a guideline for humanity that is always relevant. Based on the principle of the relevance of the Qur'an, two groups were born. First, textualists represented by Salafi Wahabi and contextualists represented by progressive Muslims. Understanding the Qur'an is not limited to textually because it will give birth to subjective and rigid interpretations, but contextualizing the Qur'an without its limits will also lead to an understanding of the Qur'an that is not directed. This research is a qualitative research using library methods as research materials (library research), which collects data and analyzes from various references and references such as books, journals, articles, encyclopedias, and library data that are in accordance with the object of research. The purpose of this study is to identify the textual characteristics in Tafsīr al-Muyassar, especially in the verses that explain the nature of Allah that has the potential to give birth to an understanding of tajsīm or anthropomorphism such as the word Istawā in Q.S Thaha [20]: 5, Wajhun in Q.S. al-Qashash [28]: 88, Yadun or Aydun in Q.S. Shad [38]: 75, 'Ainun or A'yun in Q.S. al-Thur [52]: 48, al-Sāq in Q.S. al-Qalam [68]: 42. Then, the prohibition of seeking help (tawasul) to other than Allah in Q.S. al-Zumar [39]: 30, the prohibition of dhikr with jahr and performing tawasul in Q.S. al-A'raf [7]:55, and the obligation to perform worship in accordance with the actions of the Prophet Muhammad Saw or the evidence that explicitly mentions it such as in Q.S. an-Nisa [4]: 59, Q.S. al-Ahzab [33]:36 and Q.S. al-Baqarah [2]: 170. The analysis was carried out by examining the social and cultural backgrounds of the interpreters, examining the influence of the Salafi ideology which became the basis of thought in compiling the Tafsīr al-Muyassar, and comparing it with various methods of interpretation used by most classical and contemporary interpreters or the Salaf and Khalaf generations. The results of the study prove that Tafsīr al-Muyassar has a strong tendency regarding the textualist approach, marked by the interpretation of verses that strengthen the meaning of the apparent or real, such as in the verses of mutashābihāt which explain the nature of Allah which is often understood in its actual and real form, for example Allah has limbs. Then, assessing that the practice of tawasul is a form of polytheism, as well as the rejection of forms of worship that do not have explicit evidence, either in the form of texts from the Qur'an or concrete examples from the Prophet Muhammad SAW. Based on the results of the study on Tafsīr al-Muyassar, there will be a tendency for textualist interpretations that are based on the meaning of several verses with an emphasis on their actual or real meaning, such as Allah has limbs, the verdict of polytheism against other Muslims who practice tawasul, the prohibition of committing heresy because of performing worship without being based on evidence that explicitly mentions it either from the texts of the Qur'an or examples from the Prophet Muhammad Saw.

## BAB I PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang Masalah

Lahirnya kitab-kitab tafsir Al-Quran pada dasarnya memiliki tujuan untuk mengungkap isi kandungan Al-Qur'an baik dari makna, hukum dan hikmahnya.<sup>8</sup> Namun, tidak semua upaya tersebut mampu mengungkap isi kandungan Al-Qur'an secara kompleks. Hal ini disebabkan untuk memahami Al-Qur'an perlu menguasai beberapa disiplin keilmuan, sebagaimana yang disampaikan oleh al-Suyuthi agar seseorang dapat menggali isi kandungan Al-Qur'an secara langsung melalui teks-teksnya setidaknya menguasai 15 disiplin keilmuan.<sup>9</sup> Sedangkan, Nuruddin 'Ithar tidak seketat al-Suyuthi yaitu hanya memberikan persyaratan menjadi seorang mufassir cukup dengan 10 disiplin keilmuan saja,<sup>10</sup> sementara itu ulama kontemporer lainnya hanya memberikan syarat menjadi seorang mufassir cukup dengan memenuhi 9 syarat.<sup>11</sup> Bahkan, Muhammad 'Ali al-Shabuni merangkumnya kembali sehingga hanya menyaratkan 7 disiplin keilmuan saja.<sup>12</sup>

Meski demikian, di era sekarang telah lahir berbagai macam warna dan corak penafsiran, di antaranya penafsiran Al-Qur'an melalui pendekatan tekstualis. Penafsiran tekstualis lebih menekankan pada teks-teks ayat itu sendiri. Pendekatan ini didasari pada sebuah argumen bahwa teks Al-Qur'an adalah teks suci yang telah mencapai kesempurnaan dalam dirinya sendiri.<sup>13</sup> Abdullah Saeed menyatakan bahwa paradigma dalam pendekatan tekstual beranggapan bahwa makna yang terkandung dalam teks Al-Qur'an bersifat universal, artinya dapat diterapkan di berbagai ruang dan waktu tanpa perlu merujuk pada konteks sosio historis pada masa turunnya Al-Qur'an.<sup>14</sup>

Abdullah Saeed menyatakan setelah Nabi Muhammad Saw menerima wahyu, kemudian disampaikan dan dikomunikasikan kepada umatnya, wahyu yang didapatkan Nabi Saw melalui Jibril As kemudian dibacakan kepada sahabat yang ditugaskan untuk menuliskannya, sehingga menjadi sebuah teks (baik lisan maupun tertulis) yang memiliki hubungan kuat dengan konteks masyarakat pada masa Nabi Saw. Wahyu yang tertuangkan menjadi sebuah teks itu kemudian dinarasikan,

---

<sup>8</sup> Jalaluddin al-Suyuthi, *Al-Itqan Fi Ulum Al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Kitab al-Araby, 2016), h. 760.

<sup>9</sup> Jalaluddin al-Suyuthi, *Al-Itqan Fi Ulum Al-Qur'an*, h. 864-866.

<sup>10</sup> Nuruddin 'Ithar, *Ulum Al-Qur'an Al-Karim* (Damasykus: Mathba'ah ash-Shabah, 1993), h. 87-88.

<sup>11</sup> Muhammad Afifuddin Dimiyati, *Mawaridul Bayan Fi 'Ulumil Qur'an* (Sidoarjo: Lisan Arabi, 2016), 113.

<sup>12</sup> Muhammad Ali al-Shabuni, *Al-Tibyan Fi Ulumal-Qur'an* (Taheran: Dar Ihsan, 2003), h. 159.

<sup>13</sup> Mkhai Hanif Yuli Edi Z Hanif, "Pendekatan Tekstual; Kontekstual dan Hermenuetika dalam Penafsiran Al-Qur'an," *Al Muhafidz: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 3, no. 2 (September 4, 2023): h. 3.

<sup>14</sup> Umi Hidayati & Athoillah Islamy, "Tekstualisme dan Kontekstualisme Penafsiran Kontemporer Terhadap Surah Al-Maidah Ayat 38," *POROS ONIM: Jurnal Sosial Keagamaan* 2, no. 2 (December 30, 2021): h. 11.

dibacakan, disampaikan, diajarkan, dijelaskan, dan diaplikasikan. Melalui proses aktualisasi teks inilah pemahaman pertama kali diwujudkan, dan dari sinilah pemahaman dan penerapan di masa depan berkembang. Teks tidak lagi sekadar teks, melainkan menjadi lebih luas dengan menggabungkan konteks dan aktualisasi langsung.<sup>15</sup>

Sebagai teks yang tetap dan terbatas, Al-Qur'an telah dihadapkan pada berbagai konteks yang bervariasi dan tak terbatas. Al-Qur'an dijadikan oleh umat muslim sebagai panduan guna mencapai berbagai tujuan hidup, baik yang bersifat pribadi ataupun publik. Umat Islam terdahulu telah membuktikan hal ini dan berhasil melaksanakannya. Lalu, bagaimana dengan umat Islam saat ini?<sup>16</sup>

Di era sekarang ini, masalah yang dihadapi umat Islam semakin kompleks seiring dengan kemunduran peradaban Islam dan pesatnya perkembangan peradaban barat beserta ilmu pengetahuannya. Salah satu pertanyaan yang sering mencuat adalah apakah Al-Qur'an mampu menghadapi tantangan zaman. Dalam konteks ini, kemudian para pemikir Muslim mulai berdiskusi panjang lebar dan mengusung jargon "kembali kepada Al-Qur'an dan Hadits." Sebagian berpendapat mengatakan bahwa semua ilmu sudah terkandung dalam Al-Qur'an, sementara yang lain melihat Al-Qur'an lebih sebagai sumber inspirasi. Meskipun terjadi perbedaan pendapat, umat Islam meyakini bahwa Al-Qur'an, sebagai mukjizat yang tak lekang oleh waktu, tetap memberikan kontribusi yang nyata. Al-Qur'an dianggap relevan untuk segala masa, keadaan dan tempat. Namun, cara untuk meraih ilmu dari Al-Qur'an tentu melalui membaca, memahami, dan mengamalkannya. Hasil dari semua ini adalah menjadi inspirasi sarjana muslim kontemporer seperti Fazlur Rahman, Nasr Hamid Abu Zaid, dan Muhammad Arkoun untuk menafsirkan Al-Qur'an dengan pendekatan yang berbeda. Mereka mencoba menggali pengetahuan yang terkandung dalam Al-Qur'an dengan perspektif yang baru.<sup>17</sup>

Allah Swt mengutus para nabi dan menurunkan kitab-kitab-Nya agar umat manusia dapat menjawab segala permasalahan mereka melalui wahyu tersebut, untuk memastikan Al-Qur'an tetap relevan di setiap masa, Al-Qur'an memerintahkan agar umat manusia mempelajari dan memahami isi kandungannya, supaya mereka dapat menemukan petunjuk yang jelas yang dapat membimbing mereka menuju jalan yang benar.<sup>18</sup>

Menurut Abdullah Saeed, penafsiran *naş* suci Al-Qur'an tidak sebatas pada penafsiran secara literal atau harfiyah, tapi juga harus memperhitungkan konteks sejarah dan sosialnya di mana ayat-ayat tersebut diturunkan. Oleh karena itu,

---

<sup>15</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an Towards a Contemporary Approach* (Francis: Taylor and Francis Group, 2006), h. 40.

<sup>16</sup> Faris Maulana Akbar, "Ragam Ekspresi dan Interaksi Manusia dengan Al-Qur'an (dari Tekstualis, Kontekstualis, hingga Praktis)," *REVELATIA Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Tafsir* 3, no. 1 (31 Mei 2022): h. 3.

<sup>17</sup> Faris Maulana Akbar, "Ragam Ekspresi dan Interaksi Manusia dengan Al-Qur'an (dari Tekstualis, Kontekstualis, hingga Praktis)." h. 10

<sup>18</sup> Esti Oktavya, Dkk, "Konsep Dialektika Penafsiran Al-Qur'an: Tekstual, Kontekstual, Dan Deradikalisasi," *Gunung Djati Conference Series* 9 (2022): h. 9.

penafsiran melalui metode kontekstual adalah cara yang tepat.<sup>19</sup> Di dalam bukunya yang berjudul *“Interpreting The Qur’an: Towards A Contemporary Approach”* menegaskan akan pentingnya penafsiran ayat-ayat Al-Qur’an yang tidak sebatas tekstual tapi diperlukan penafsiran secara kontekstual tujuannya supaya nilai-nilai Qur’ani tetap relevan dengan era kontemporer. Ia memberikan catatan bahwa pendekatan tekstual semata tidak dapat mengikuti perkembangan zaman.<sup>20</sup>

Saeed pun menjelaskan, bahwa penafsiran tekstualis sering didominasi oleh kriteria linguistik yang berkembang dalam fiqih dan tafsir klasik. Namun, ia pun menyampaikan bahwa tafsir yang berasal dari tradisi tidak harus selalu terbatas pada pendekatan tekstualis yang hanya mengunggulkan kriteria linguistik. Menurutnya, penggunaan istilah “tekstualis” merujuk pada penafsiran yang tidak merujuk konteks sosio historis Al-Qur’an. Kaum Tekstualis Modern, seperti para pemikir klasik, meyakini bahwa penafsiran Al-Quran yang diberikan oleh para *salaf* adalah yang paling sah dan tepat, tanpa memperhitungkan konteks zaman dan masyarakatnya.<sup>21</sup>

Menurut Farid Esack, teks Al-Qur’an bukan sebatas kajian tekstual, melainkan harus ada penggalian dari fungsi teks tersebut. Terlebih, ada pergeseran jangkauan pembahasan dari masa dahulu dan masa sekarang. Oleh sebab itu, memahami Al-Qur’an bukan sebatas memproduksi makna bahkan lebih dari itu, yaitu outputnya dapat diterima dan merubah sebuah kehidupan. Ia pun menekankan, bahwa menafsirkan Al-Qur’an harus relevan dengan sosio historis sekarang ini, sehingga pesan-pesan di dalamnya dapat teraplikasikan dan menjadi solusi atas segala problematika kontemporer.<sup>22</sup>

Ignaz Goldziher memberikan pandangan di dalam bukunya *“Histori Of Islamic Law”* terkait hukum syariat Islam, bahwa hukum syariat Islam memiliki esensi yang luas dan telah terbentuk dari sejarah yang begitu kompleks. Pada perkembangan dan pertumbuhan syariat Islam memiliki hubungan erat dengan keadaan sosial, politik dan ekonomi yang terjadi pada kehidupan masyarakat.<sup>23</sup> Oleh karena itu, dalam menafsirkan Al-Qur’an tidak cukup sebatas dari tekstual ayat, tapi juga diperlukan tinjauan dari beberapa sudut pandang baik sosio historis ayat dan pemahaman kontekstual.

Di dalam bukunya yang berjudul *“Mazhab Tafsir dari Klasik Hingga Modern”* Ignaz mencantumkan perkataan dari Mahmud Salim seorang pemimpin dari lembaga *“al-Da’wah wa al-Irsyād”* zaman telah berubah dan melahirkan banyak problematika

<sup>19</sup> Muhammad Halif Asyroful Bahana, “Relevansi Tafsir Kontekstual dalam Menjawab Masalah Sosial- Kemasyarakatan di Abad 2,” *Akhlaq: Jurnal Pendidikan Agama Islam Dan Filsafat* Vol.1, no. No.4 (Oktober 2024): h. 1.

<sup>20</sup> Didi Junaedi, “Makna Islam dalam Al-Qur’an Perspektif Tesktualis: Studi terhadap Orientasi Tekstual dalam Penafsiran Al-Qur’an,” *AL QUDS : Jurnal Studi Alquran dan Hadis* 7, no. 1 (April 30, 2023): h. 2.

<sup>21</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur’an Towards a Contemporary Approach*, h. 50.

<sup>22</sup> Zumma Nihayatun Nafi’ah, “Hermeneutika Al-Qur’an dan Keadilan (Telaah Pemikiran Farid Esack dan Asghar Ali Engineer)”, h. 7-8.

<sup>23</sup> Adzkiya Zayyan Mauizah & Fahri Hidayat, “Kontroversi Pemikiran Ignaz Goldziher dan Implikasinya bagi Perkembangan Tren Studi Islam pada Abad 19-20 M,” *FiTUA: Jurnal Studi Islam* 5, no. 1 (July 30, 2024): h. 9.

baru sehingga para penafsir dituntut untuk membuka kajian-kajian baru yang relevan dengan eranya, sebab tidak mungkin Al-Qur'an bertentangan dengan hakikat ilmu pengetahuan.<sup>24</sup> Dengan demikian, Al-Qur'an akan terus relevan dengan adanya kajian-kajian baru sehingga lahirnya pendekatan secara kontekstual bukan hanya tekstual.

Mengutip penjelasan dari Fazlur Rahman, Abdul Mustaqim menyampaikan bahwa seorang mufassir selalu dituntut agar mampu menangkap ideal moral yang terdapat pada ayat-ayat Al-Qur'an yang bersifat literal. Oleh karena itu, diperlukan perhatian mendalam terkait sosio historis pada masa ayat tersebut turun yang kemudian ditarik pada masa sekarang ini.<sup>25</sup>

Menurut Adis Duderija dalam bukunya yang berjudul "*Constructing A Religiously Ideal 'Believer' And 'Woman' In Islam*" membandingkan dua kelompok penafsir era ini, yaitu kelompok Salafi yang menafsirkan Al-Qur'an melalui pendekatan tekstual, dan Muslim Progresif yang menggunakan pendekatan kontekstual. Menurut Duderija, tafsir lebih relevan sekarang ini adalah tafsir kontekstual yang mampu mengakomodasi perubahan zaman, dibandingkan tafsir tekstual yang kaku.<sup>26</sup>

Paradigma tafsir tekstual mengharuskan Al-Qur'an dipahami secara lahiriyah sesuai dengan makna teks aslinya, untuk menghindari terjadinya penyimpangan makna. Asumsi utamanya adalah bahwa secara verbal tekstual, Al-Qur'an adalah wahyu Allah yang relevan untuk setiap masa dan tempat. Al-Qur'an merupakan sumber kebenaran yang tunggal dan mutlak, serta memiliki seperangkat hukum dan ajaran agama yang sudah baku.<sup>27</sup>

Jika dilihat secara metodologis, penafsiran melalui pendekatan tekstualis menjadi salah satu cara dalam menafsirkan Al-Qur'an. Nuansa penafsiran teksualis lebih menekankan dari sisi harfiyah suatu teks sehingga dapat menghilangkan sisi kontekstualnya. Meskipun penafsiran Al-Qur'an melalui pendekatan tekstual baru menjadi perbincangan, namun sebenarnya telah terjadi sejak masa Nabi Muhammad Saw. Seperti ketika Nabi Muhammad Saw menyampaikan Q.S. al-Baqarah [2]: 187 yang artinya "*Makan dan minumlah hingga jelas bagimu (perbedaan) antara benang putih dan benang hitam.*"<sup>28</sup> Kemudian salah satu sahabat memahaminya secara tekstual yaitu benang putih dan benang hitam. Diceritakan bahwa salah seorang sahabat yang bernama 'Adi bin Hatim mencari dua buah tali yang berwarna putih dan hitam kemudian diletakkan di bawah bantalnya, ketika sebagian malam telah berlalu ia pun memandangi kedua tali itu dan ternyata masih belum tampak perbedaan dari keduanya. Sehingga ia pun tidak bisa membedakannya, kemudian keesokan harinya ia pun mendatangi Nabi Muhammad Saw untuk mengadukan apa yang terjadi, Nabi

---

<sup>24</sup> Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir Dari Klasik Hingga Modern* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2003), h. 428.

<sup>25</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: PT. LKis Printing Cemerlang, 2012), h. 56.

<sup>26</sup> Didi Junaedi, "Makna Islam dalam Al-Qur'an Perspektif Tesktualis," h. 3.

<sup>27</sup> Faris Maulana Akbar, "Ragam Ekspresi dan Interaksi Manusia dengan Al-Qur'an (dari Tekstualis, Kontekstualis, hingga Praktis)," h. 11.

<sup>28</sup> Muhammad Azizan Fitriana & Husnul Maab, "Relasi Tekstualis Tafsir dan Sikap Keberagamaan" 3, no. 02 (2023): h. 2-3.

pun menjelaskan bahwa yang dimaksud benang putih dan hitam adalah terangnya siang atau fajar dan benang hitam adalah malam.<sup>29</sup>

Salah satu karakteristik utama dari metode penafsiran Al-Qur'an secara tekstual adalah titik fokus pada makna literal (harfiah) yang asli dari Al-Qur'an. Dalam metode ini, para mufassir berusaha untuk memahami maksud ayat-ayat Al-Qur'an sesuai dengan arti yang ter-*maktūb* dan memberikan penafsiran yang sesuai dengan penggunaan kata atau ungkapan dalam *naṣ* Al-Qur'an. Oleh karena itu, para penafsir perlu menghindari interpretasi yang berlebihan dan tidak akurat agar hasil penafsiran tetap sesuai dan akurat.<sup>30</sup>

Pemikiran tekstual dalam Islam telah ada dari masa sahabat. Selain kejadian di atas, pernah terjadi juga ketika Nabi Muhammad Saw didatangi oleh Malaikat Jibril As dan memerintahkan agar memerangi Bani Qurazhah. Kemudian Nabi Muhammad Saw mengajak para sahabat untuk mengepung Bani Quraizah dan bersabda "Janganlah kalian melaksanakan shalat ashar kecuali telah sampai di Bani Quraizah." Hingga akhirnya, ketika tiba waktu asar sedangkan mereka masih dalam perjalanan, sebagian sahabat memahami secara tekstual bahwa Nabi Saw memerintahkan agar melaksanakan shalat asar setelah tiba di Bani Quraizah dan sebagian memahami secara kontekstual bahwa maksud Nabi Saw agar para Sahabat mempercepat perjalanannya sehingga sampai di sana Ketika tiba waktu ashar. Hingga akhirnya, kejadian tersebut diadakan kepada Nabi Saw dan ternyata tidak ada yang disalahkan.<sup>31</sup>

Juga berkembang seiring dengan konflik politik antara kelompok Ali bin Abi Thalib dan Muawiyah dalam pertempuran *shiffin* pada tahun 37 H, yang melahirkan radikalisme *khawārij*. Kelompok ini menolak keputusan *tahkīm* antara Ali dan Muawiyah dan menganggap pemimpin yang ingkar sebagai kafir. Slogan "*Lā Hukma Illā Allāh*" (tidak ada hukum selain hukum Allah) menjadi seruan mereka yang menekankan bahwa hukum hanya milik Allah. Pandangan ini didasarkan pada pemahaman harfiah terhadap teks Al-Qur'an tanpa mempertimbangkan konteks yang lebih luas.<sup>32</sup>

Tafsir tekstual, dalam istilah *fiqhīyah*, merujuk pada penafsiran Al-Qur'an secara lahiriah, yang merupakan prinsip yang dianut oleh aliran *Zahiriyyah*. Aliran ini dipelopori oleh Daud bin al-Khalaf al-Asbhani al-Zahiri, yang lahir di Kufah pada tahun 202 H dan wafat di Baghdad pada 270 H. Menurut Daud al-Zahiri, maksud *Shara'* hanya dapat dipahami melalui lafadz teks itu sendiri, sebagaimana yang tersurat tanpa merujuk pada konteks atau latar belakang lain. Oleh karena itu, dalam menentukan hukum, mereka menolak penggunaan metode seperti *maṣlahah mursalah*, *istihsān*, dan *qiyās*, dan hanya mengandalkan teks yang tampak jelas.<sup>33</sup>

---

<sup>29</sup> Imaduddin Abi Fida Ismail bin Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-Adzim* (al-Qahirah: Dar Ibn al-Jawzi, 2009), juz. 1, h. 329.

<sup>30</sup> Azwar Sani, "Kritik Terhadap Penggunaan Metode Penafsiran Literal dalam Tafsir Al-Qur'an," *Journal al Irfani: Ilmu al Qur'an dan Tafsir* 5, no. 1 (September 1, 2024): h. 8.

<sup>31</sup> Shafiyyurahman al-Mubarakfuri, *Sirah Nabawiyah Al-Rahiq al-Makhtum (Edisi Terjemah)* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2016). h. 372

<sup>32</sup> Vina 'Aenul Ummah, "Penafsiran Tekstual Wahbah Az-Zuhaili dalam Kitab Tafsir Al-Munir Tentang Formula Waris 1:2 Bagi Perempuan". h. 8.

<sup>33</sup> Vina 'Aenul Ummah, "Penafsiran Tekstual Wahbah Az-Zuhaili dalam Kitab Tafsir Al-Munir Tentang Formula Waris 1:2 Bagi Perempuan," h. 6.

Salah satu ulama terkemuka dari *madhab zahiri* adalah Ibnu Hazm, ia lahir di tenggara kota Cordova pada 30 Ramadhan 384 H, dikenal sebagai seorang pakar dalam disiplin ilmu fikih. Karya fenomenalnya, adalah *al-Muhalla dan Ibtihāl Qiyās*. *Madhab zahiri* menitikberatkan pada konsistensi ayat-ayat Al-Qur'an serta cara memahami dengan harfiah kitab Allah, sunah Rasulullah, serta ijma' sahabat. *Madhab zahiri* tidak menerima penafsiran yang samar atau berbentuk isyarat, mengutamakan kejelasan dalam segala aspek pemikiran, kebudayaan, dan ilmu usul, karena menurutnya berpegang kepada dzahir atau tekstual ayat atau hadits itu lebih utama dan tepat, ia pun tidak menyukai taklid dan selalu menganjurkan agar berijtihad karena manusia telah dianugrahi akal untuk berfikir.<sup>34</sup>

Meski demikian, kaum *zahiri* masih menerima *ta'wīl*, tetapi hanya dalam kondisi tertentu, yaitu ketika ada teks lain yang menafikan makna lahiriah, dan teks tersebut juga harus memiliki lafadz yang jelas. Prinsip dasar aliran *zahiriyah* dalam memahami Al-Qur'an adalah: Pertama, berpegang teguh pada makna lahiriah teks dan hanya dapat diubah dengan *naş* lain yang juga jelas atau *ijmā'* yang pasti. Kedua, maksud teks terletak pada yang dzahir, tanpa perlu mencari makna tersembunyi dengan penalaran lebih jauh. Ketiga, mencari sebab di balik syariat dianggap sebagai kesalahan.<sup>35</sup>

Perkembangan tafsir Al-Qur'an menunjukkan adanya tarik menarik antara dua pendekatan utama: tekstualis dan kontekstualis. Kedua kelompok ini membentuk dua kubu besar, yaitu tekstual (*manqūl*) dan rasional (*ma'qūl*), yang kemudian melahirkan lima aliran tafsir: Pertama, Tekstualis-ekstrim: Kelompok ini hanya menerima pemahaman teks secara harfiah dan menolak penafsiran non tekstual. Mereka berkeyakinan bahwa Allah berkuasa atas segala sesuatu melalui ayat-ayat-Nya, dan kewajiban manusia hanya menerima makna yang ada tanpa mempertanyakan, Kedua, Rasionalis-ekstrim: Berbeda dengan kelompok tekstualis, kelompok ini menempatkan akal sebagai otoritas utama. Mereka hanya menerima ajaran yang sesuai dengan nalar mereka, dan jika ada yang bertentangan dengan akal, dianggap keliru. Al-Ghazali mengkritik kelompok ini karena dianggap terlalu memaksakan logika dan mengabaikan wahyu, Ketiga, Rasionalis progresif: Kelompok ini tidak menerima teks yang bertentangan dengan nalar, bahkan jika itu adalah hadits shahih. Mereka lebih memilih mentakwilkan atau mengesampingkan teks daripada memaksakan rasionalisasi terhadapnya, Keempat, Tekstualis progresif: Kelompok ini tetap berpegang pada teks tetapi mengakui adanya hubungan antara teks dan realitas. Mereka memahami teks sesuai dengan pemahaman lahiriahnya, meski tetap mempertimbangkan konteks yang berkembang, dan Kelima, Moderat: Kelompok ini mencoba mengkompromikan pendekatan tekstual dan rasional. Mereka memandang kedua aspek, teks dan rasionalitas, sebagai penting dan saling melengkapi dalam memahami wahyu. Secara keseluruhan, diskursus tafsir Al-Qur'an terus berkembang

---

<sup>34</sup> Fatimah Azzahra and Lu'lu'a Laili Zakia, "Dinamika Eksistensi Mazhab Zhahiri : Sejarah Perkembangan dan Penyebaran dalam Dunia Islam" 1 (2023): h. 3-7.

<sup>35</sup> Vina 'Aenul Ummah, "Penafsiran Tekstual Wahbah Az-Zuhaili dalam Kitab Tafsir Al-Munir Tentang Formula Waris 1:2 Bagi Perempuan" h. 7.

seiring dengan perbedaan pandangan ini, yang masing-masing menekankan pentingnya keseimbangan antara pemahaman teks dan konteks.<sup>36</sup>

Dalam konteks saat ini, terdapat beberapa kecenderungan pendekatan dalam memahami Al-Qur'an, yaitu *Zahiriah*, *Bāthiniyah*, dan *'Aqlaniah*. Ketiga pendekatan ini terus mempengaruhi warna dan pola penafsiran terhadap kitab suci Al-Qur'an. Neo *Zahiriyyah* merupakan salah satu aliran yang mewarisi keteguhan pemahaman literal dari masa lalu.<sup>37</sup>

Ciri-ciri utama pemahaman kelompok ini antara lain: Pertama, kaku dalam memahami sebuah teks karena berpatokan pada makna harfiyah dan tanpa mempertimbangkan alasan atau tujuan yang terkandung di balik teks tersebut. Kedua, cenderung mempersulit, keras dan berlebihan dalam penafsiran. Ketiga, merasa diri paling benar dan menganggap pandangan lain salah. Keempat, intoleran terhadap perbedaan pendapat. Kelima, berburuk sangka dan tidak segan memvonis takfir kepada yang berbeda pendapat dengannya. Contoh pemikiran mereka saat ini termasuk pandangan bahwa uang kertas yang beredar tidak dianggap sah sebagai uang syar'i menurut Al-Qur'an dan hadis, sehingga tidak wajib dizakatkan. Mereka juga menganggap televisi dan fotografi haram berdasarkan hadits yang melaknat para pembuat gambar (*muṣawwirūn*).<sup>38</sup>

Secara umum, penafsiran Al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan secara tekstual (harfiyah) telah menjadi topik yang mengundang perdebatan. Sebagian kelompok membela metode ini dengan dalih bahwa Al-Qur'an dapat difahami langsung dari kata-kata yang ter-*maktūb* dalam *naṣ* Al-Qur'an. Pendekatan ini memberikan penekanan pada makna harfiyah ayat-ayatnya serta memahaminya dalam konteks lisan ataupun tulisan. Namun, pada pendekatan ini terdapat kelemahan yang dapat memberikan pengaruh terhadap kedalaman dan kelengkapan penafsiran Al-Qur'an, di antaranya: Pertama, mengabaikan konteks sejarah dan budaya. Kedua, mengabaikan spiritual dan aspek metafisik. Ketiga, kaku dalam penafsiran ayat Al-Qur'an. Keempat, konteks menjadi sempit. Kelima, keberagaman konteks akan kurang dipertimbangkan. Keenam, pemahaman bahasa kurang mendalam. Secara keseluruhan, metode penafsiran literal akan membatasi pemahaman yang lebih luas dan komprehensif terhadap makna Al-Qur'an, terlebih dalam konteks sejarah, budaya, sosial dan linguistik. Oleh karena itu, agar makna Al-Qur'an dapat digali lebih luas dan lebih relevan maka perlu dibarengi dengan pendekatan lainnya.<sup>39</sup>

Dalam kajian Al-Qur'an, ayat-ayat dibagi menjadi dua kategori: *al-muhkamāt* (ayat yang jelas) dan *al-mutashabihāt* (ayat yang ambigu). Terkait ayat-ayat *mutashabihāt*, terdapat dua pandangan utama: Pertama, kaum *salaf* yang lebih

<sup>36</sup> Muhammad Azizan Fitriana & Husnul Maab "Relasi Tekstualis Tafsir dan Sikap Keberagamaan", 11–12.

<sup>37</sup> Muhammad Azizan Fitriana & Husnul Maab "Relasi Tekstualis Tafsir dan Sikap Keberagamaan", 12.

<sup>38</sup> Abdul Wahib Mu'thi, Dkk, *Damai Bersama Al-Qur'an Meluruskan Kesalahpahaman Seputar Konsep Perang Dan Jihad Dalam Al-Quran* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama Republik Indonesia, 2018), h. 23.

<sup>39</sup> Azwar Sani, "Kritik Terhadap Penggunaan Metode Penafsiran Literal dalam Tafsir Al-Qur'an," h. 8-13.

memilih *tafwīd* (menyerahkan makna kepada Allah) tanpa penafsiran rasional. Kedua, kaum *khalaf* yang lebih memilih *ta'wīl* (menafsirkan ayat-ayat tersebut sesuai dengan nalar, tanpa melanggar kaidah tafsir). Ibnu Taimiyah mengkritik kedua pendekatan ini dan mengusulkan pandangan baru. Ia menolak *ta'wīl* kaum *khalaf* dan mengusulkan *tafwīd 'alā salaf*, tetapi dengan penafsiran yang lebih spesifik. Menurutnya, ayat-ayat seperti yang menyebutkan “tangan” atau “*istiwa*” harus dipahami dengan makna hakiki, meski hakikatnya (seperti “bagaimana” tangan-Nya) tetap diserahkan kepada Allah. Ia menegaskan bahwa sifat Allah seperti “tangan” tidak menyerupai tangan makhluk.<sup>40</sup>

Kementerian Saudi Arabia menerbitkan sebuah kitab tafsir yang dinamakan *al-Tafsīr al-Muyassar* yang bermakna tafsir yang memudahkan, karena tujuannya agar memudahkan pembaca dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an. Namun, sebagaimana penjelasan di atas bahwa negara Saudi Arabia sendiri berafiliasi kepada Ibnu Taimiyah yang dilanjutkan oleh tiga ulama *kibar*-nya yaitu Ibnu Baz,<sup>41</sup> al-Usaimin<sup>42</sup> dan al-Albani<sup>43</sup> yang menafikan *ta'wīl* terkait ayat-ayat *mutashabihāt* sifat Allah dan lebih memilih *tafwīd*, namun *tafwīd* yang berbeda dengan ulama salaf yaitu dengan menggunakan *tafwīd kaifiyat* dan *ithbāt al-ma'nā*. Di antara kitab yang menjadi pegangan kelompok *salafi* adalah *al-qaulu al-mufīd 'alā kitāb al-tauhīd* yang ditulis oleh al-Utsamin yang menjelaskan beberapa poin terkait ayat-ayat *mutashābihāt* bahwa Allah memiliki tangan, jari jemari, kursi sebagai tempat kaki secara *ẓahir* dan Allah bertempat di atas '*Ars*.<sup>44</sup>

Ulama Lajnah Daimah Saudi Arabia pernah ditanya tentang sikap kita (kelompok *salafi*) terhadap ulama yang men-*ta'wīl* sifat-sifat Allah, seperti Ibnu Hajar, al-Nawawi, Ibnul Jauzi, al-Baihaqi dan lainnya. Mereka menjawab “Bahwa ulama-ulama tersebut, meskipun men-*takwīl* sifat-sifat Allah atau menyerahkannya kepada Allah, tetap termasuk ulama yang ilmunya bermanfaat bagi umat Islam dan layak mendapatkan rahmat Allah. Mereka diakui sebagai bagian dari *Ahlus Sunnah* dalam banyak hal yang sesuai dengan ajaran para sahabat dan ulama *salaf*. Namun, mereka dianggap keliru dalam men-*takwīl naṣ* yang menjelaskan sifat-sifat Allah, yang seharusnya dipahami sesuai dengan pemahaman para ulama salaf dan imam sunnah.<sup>45</sup>

---

<sup>40</sup> Ahmad Fatih al-Faiz Binashrillah, *Menyoal Tafwidl Ala Ibnu Taimiyah*, Numesir Link: <https://numesir.net/menyoal-tafwidl-ala-ibnu-taimiyah/>. Diakses 22 April 2021.

<sup>41</sup> Abdu al-Aziz bin Baz, *Majmu' Fatawa Abdu al-Aziz Bin Baz* (Riyadh: Dar al-Qasim, 1999), jil. 3, h. 55.

<sup>42</sup> Muhammad bin Shalih al-Usaimin, *Majmu' Fatawa Wa Rasa'il Muhammad Bin Shalih al-Usaimin* (Riyadh: Dar al-Tsaraya, 1992), jil. 8, h. 73.

<sup>43</sup> Muhammad Nashiruddin al-Albani, *Mausu'ah al-Albani Fi al-Aqidah* (Shan'a: Markaz an-Nu'man Li al-Buhuts wa ad-Dirasat al-Islamiyah, 2010), jil. 6, h. 161.

<sup>44</sup> Muhammad bin Shalih al-Usaimin, *Al-Qaulu al-Mufid 'Ala Kitab al-Tauhid* (al-Qahirah: al-Dar al-'Alamiyah, 2016), h. 642-644.

<sup>45</sup> Almanhaj, *Sikap Ulama Kita Terhadap Dua Orang Hafidz; Ibnu Hajar Dan Nawawi Rahimahumallah*, link: <https://almanhaj.or.id/14099-sikap-ulama-kita-terhadap-dua-orang-hafidz-ibnu-hajar-dan-nawawi-rahimahumallah.html>.

Sampai saat ini, seluruh pengikutnya termasuk yang di Indonesia di antaranya Firanda Andirja<sup>46</sup> dan Abu Haidar as-Sundawy<sup>47</sup> yang menafsirkan Al-Qur'an khususnya pada ayat-ayat *mutasyabihāt* yang menjelaskan sifat Allah dengan menafsirkan sebagaimana *zahir* atau tekstual ayatnya (secara harfiyah). Pemahaman terhadap Al-Qur'an dari sisi linguistik atau kebahasaan dan pemaknaan dari harfiyah teks saja tidak dapat mencukupi untuk memahami maksud Al-Qur'an. Oleh karena itu, diperlukan pemahaman dari ruang lingkup latar belakang turunnya ayat (*asbāb al-nuzūl*). Maka, pemahaman terkait teks Al-Qur'an dan sosio historis yang berkaitan sangatlah penting. Bahkan, dari sosio historis (*asbāb al-nuzūl*) memiliki pengaruh besar dalam memahami setiap ayat-ayat Al-Qur'an.<sup>48</sup>

Tidak menutup kemugkinan penafsiran tekstual dapat menyebabkan kesalahan fahaman. Fazlur Rahman mengatakan bahwa Al-Qur'an sering menyampaikan bahwa Allah mengunci hati, pendengaran dan penglihatan segolongan manusia, ada juga yang menyampaikan bahwa Allah tidak memberikan hidayah kepada orang-orang yang fasik dan zhalim. Jika difahami secara tekstual akan melahirkan kesalahan fahaman. Akan tetapi, yang sebenarnya adalah bahwa Allah tidak semerta-merta mengunci hati mereka dan tidak memberikan hidayah, melainkan semua itu terjadi atas ulah perbuatan mereka sendiri, maka mereka bertanggung jawab atas perbuatan mereka sendiri dan konsekuensinya hati mereka terkunci dan jauh dari hidayah.<sup>49</sup>

Menurut Fazlur, ayat-ayat Al-Qur'an tidak seharusnya dipahami hanya secara literal seperti yang dilakukan oleh sebagian mufassir klasik. Ia berpendapat bahwa memahami Al-Qur'an secara harfiyah semata bukan saja dapat menjauhkan seseorang dari petunjuk yang terkandung di dalamnya, tetapi juga merupakan bentuk penyalahgunaan makna ayat-ayat tersebut. Fazlur Rahman menekankan bahwa pesan utama Al-Qur'an bukan terletak pada makna harfiyahnya, melainkan pada nilai-nilai moral yang terkandung di balik ungkapan literal itu. Oleh sebab itu, pemahaman terhadap Al-Qur'an harus berfokus pada pesan moralnya serta tujuan-tujuan syariat (*maqāshid al-syarī'ah*).<sup>50</sup>

Abdul Mustaqim mengkritik tafsir tekstual dengan menyoroti kelemahannya pada konstruksi epistemologis penafsir. Dalam pandangannya, penafsir cenderung memandang teks sebagai pokok (*ashl*) dan mengabaikan konteks, sehingga tafsir tekstual terlihat seperti kelompok yang “menyembah teks.” Pandangan serupa juga diungkapkan oleh Saeed, yang berpendapat bahwa kalangan tekstualis meyakini bahwa konteks peradaban manusia tidak relevan dalam kehidupan mereka. Sebaliknya, mereka menjadikan Al-Qur'an sebagai pedoman hidup yang tidak

---

<sup>46</sup> Kajian Sunnah, Link Youtube: <https://youtu.be/iIWG39faYTA?si=Et4p0vJusAGX049Z>. Diakses 3 Januari 2018.

<sup>47</sup> Tarbiyah Sunnah Channel. Link Youtube: [https://youtu.be/l-GpKXivjho?si=Gyj\\_hJUr3Uq-Ut36](https://youtu.be/l-GpKXivjho?si=Gyj_hJUr3Uq-Ut36). Diakses 26 Oktober 2018.

<sup>48</sup> Nisfu Kurniyatillah, Dkk, “Eksistensi Asbabun Nuzul dan Tafsir Ilmi dalam Al-Qur'an,” *AN NUR: Jurnal Studi Islam* 15, no. 1 (June 29, 2023): h. 5.

<sup>49</sup> Fazlur Rahman, *The Major Themes of The Qur'an* (Chicago: The Universitas of Chicago Press, 2009), h. 13-14.

<sup>50</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: Lkis Group, 2012), h. 72.

terpengaruh oleh perubahan zaman, dengan keyakinan mendalam terhadap kesempurnaan tekstualitas Al-Qur'an yang tetap sepanjang masa.

Ibnu Wahab mengatakan, setiap ahli hadits yang tidak memiliki imam (pembimbing/guru) dalam bidang fiqh maka ia akan tersesat, kalaulah bukan karena Allah menyelamatkan kami melalui perantara Malik bin Anas dan Al-Laits tentu kami akan terjebak dalam kesesatan. Begitupun Sufyan Ibnu 'Uyainah mengatakan hadits itu menyesatkan kecuali di tangan Ahli Fiqih.<sup>51</sup>

Posisi hadis adalah sebagai penjelas dari Al-Qur'an,<sup>52</sup> namun hadits sendiri tidak bisa difahami sebatas tekstual karena masih membutuhkan kaidah-kaidah ilmu hadis dan peninjauan sosio historis untuk memahaminya. Terlebih ketika memahami ayat-ayat Al-Qur'an tanpa menggunakan ilmu pendukungnya,<sup>53</sup> karena Al-Qur'an memiliki kalimat yang sangat *mujmal* (global) dan membutuhkan *bayān* (penjelasan).<sup>54</sup>

Berangkat dari pemaparan di atas, penulis merasa perlu untuk membahas dan meneliti terkait kitab Tafsir yang ditulis oleh Tim Ahli Tafsir dari Saudi Arabia yang bernama *al-Tafsīr al-Muyassar*, kitab ini menafsirkan ayat demi ayat dengan begitu ringkas karena tujuannya untuk mempermudah pembaca dalam memahami Al-Qur'an. Namun, di dalamnya ada beberapa ayat-ayat yang ditafsiri secara tekstual atau harfiyah sebagaimana ayat-ayat *mutashābihāt* yang menjelaskan sifat-sifat Allah Swt, larangan berwasilah selain kepada Allah, larangan beramal jika tidak ada dalil Al-Qur'an dan Hadis, larangan melakukan amalan yang tidak dicontohkan oleh Nabi Muhammad Saw dan larangan dzikir dengan *jahr*. Oleh karena itu, penulis terdorong untuk melakukan penelitian yang berjudul “**Karakteristik Tekstualis dalam Tafsir Al-Quran (Studi Tafsir *al-Muyassar*).**”

## B. Identifikasi Masalah

Identifikasi masalah adalah di antara cara untuk melahirkan pertanyaan-pertanyaan sebuah permasalahan yang ada pada latar belakang. Suatu permasalahan adalah hal penting dalam sebuah penelitian yang bersifat esensial. Oleh karena itu, harus disusun dengan sungguh-sungguh agar tercermin penelitian dilakukan dengan keseriusan.

1. Bagaimana karakteristik tekstualis dalam *Tafsīr al-Muyassar*
2. Analisis contoh-contoh spesifik dari penafsiran ayat-ayat dalam *Tafsīr al-Muyassar* yang menunjukkan karakteristik tekstualis (ini bukan identifikasi tapi tujuan, harus isim bukan kta kerja)
3. Apa saja kelebihan dan kelemahan dari pendekatan tekstualis yang diterapkan dalam *Tafsīr al-Muyassar*
4. Bagaimana konteks sosial dan budaya penulis *Tafsīr al-Muyassar* mempengaruhi karakteristik tekstualis dalam penafsirannya

---

<sup>51</sup> Abu Muhammad Abdullah bin Abi Zaid al-Qirawaniy, *Kitab Al-Jami' Fi as-Sunan Wa al-Adab Wa al-Maghazi Wa at-Tarikh* (Beirut: Maktabah al-Atiqah, 1983), h. 118.

<sup>52</sup> Fakruddin al-Razi, *At-Tafsir Al-Kabir Au Mafatih Al-Ghaib*, jil. 20, h. 36.

<sup>53</sup> Ali Mustafa Yaqub, *Ath-Thuruq Ash-Shahihah Fi Fahmi as-Sunnah an-Nabawiyah* (Tangerang: Maktabah Dar as-Sunnah, 2021), h. 15.

<sup>54</sup> Abdul Hamid Hakim, *Al-Bayan* (Jakarta: Maktabah as-Sa'adiyah Putra), h. 70-76.

5. Pengaruh tafsir tekstualis bagi pembacanya.

### C. Batasan dan Rumusan Masalah

1. Batasan permasalahan dalam sebuah penelitian adalah ruang lingkup dalam sebuah masalah yang akan diteliti oleh peneliti, karena permasalahan masih terlalu luas sehingga dampaknya penelitian tidak dapat fokus jika tidak dibatasi. Adapun pada penelitian ini, penulis membatasi hanya pada sebuah karya tafsir dari Tim Ahli Tafsir Kementerian Agama Saudi Arabia yang menafsirkan Al-Qur'an secara tekstual, terutama pada ayat-ayat *mutashabihāt* yang menjelaskan sifat-sifat Allah Swt dan kegiatan ibadah yang bersifat *furū'* yang kemudian muncul beberapa masalah. Berikut batasan masalah yang akan dikaji:
  - a. Analisis contoh-contoh spesifik dari penafsiran ayat-ayat dalam *Tafsīr al-Muyassar* yang menunjukkan karakteristik tekstualis
  - b. Bagaimana konteks sosial dan budaya penulis *Tafsīr al-Muyassar* mempengaruhi karakteristik tekstualis dalam penafsirannya
  - c. Pengaruh tafsir tekstualis bagi pembacanya
2. Berdasarkan latar belakang, identifikasi masalah dan batasan masalah yang telah dipaparkan di atas, maka penulis akan merumuskan masalah yang akan diangkat pada penelitian ini: Bagaimana karakteristik penafsiran tekstualis *Tafsīr al-Muyassar*.

### D. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Tujuan dari penelitian ini berdasarkan pada poin perumusan masalah sebelumnya secara pokok yaitu untuk memperoleh informasi dan gambaran secara umum mengenai penafsiran tekstualis pada *Tafsīr al-Muyassar*. Selain itu, tujuan utama tersebut terdapat juga tujuan lainnya, sebagai berikut:

1. Untuk memahami suatu gejala dengan lebih mendalam sehingga akan ditemukan pandangan baru terkait gejala tersebut dan terhindar dari segala kekeliruan pendekatan. Penelitian ini bisa disebut penelitian eksploratif.
2. Untuk melukiskan suatu keadaan dengan seksama, sehingga menghilangkan praduga-praduga yang tidak tepat dan cara seperti ini disebut juga penelitian deskriptif
3. Untuk menetapkan secara pasti akan hubungan antara dua gejala, yang biasanya menggunakan hipotesa-hipotesa. Penelitian ini sering disebut sebagai penelitian riset analisis
4. Untuk mengadakan pengujian terkait hipotesa-hipotesa terhadap hubungan sebab dan akibat dari dua gejala bahkan lebih. Umumnya yang digunakan adalah prosedur percobaan sehingga akan terbukti hipotesa-hipotesa dalam sebuah penelitian.<sup>55</sup>

Manfaat penelitian adalah kumpulan kegunaan sebuah penelitian. Di antara tujuan penelitian adalah:

---

<sup>55</sup> Syafruddin Jamal, "Merumuskan Tujuan Dan Manfaat Peneliitian," *Jurnal Ilmiah Dakwah dan Komunikasi* 3, no. 5 (April 2012): h. 2.

1. Mengetahui apa saja karakteristik tekstualis dalam *Tafsir al-Muyassar*
2. Mengetahui hasil penelitian dari contoh-contoh spesifik terhadap penafsiran ayat-ayat dalam *Tafsir al-Muyassar* yang menunjukkan karakteristik tekstualis
3. Mengetahui apa saja kelebihan dan kelemahan dari pendekatan tekstualis yang diterapkan dalam *Tafsir al-Muyassar*
4. Memahami konteks sosial dan budaya penulis *Tafsir al-Muyassar* mempengaruhi karakteristik tekstualis dalam penafsirannya
5. Mengetahui pengaruh tafsir tekstualis bagi pembacanya.

## E. Metode Penelitian

### 1. Metode dan jenis Penelitian

Penelitian ini memanfaatkan berbagai sumber kepustakaan sebagai bahan penelitiannya (*library research*), seperti buku, jurnal, artikel, ensiklopedia, dan data-data pustaka lainnya. Jenis penelitian ini termasuk dalam kategori penelitian kualitatif. Sebagaimana dikatakan oleh Imam Gunawan, penelitian kualitatif adalah suatu prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau lisan dari individu dan berperilaku yang dapat diamati yang diarahkan pada latar dan individu secara holistic (menyeluruh).<sup>56</sup>

### 2. Sumber dan pengumpulan sebuah data

Teknik pengolahan data adalah metode yang digunakan untuk mengolah data guna mendapatkan informasi. Menurut John Turkey, istilah Teknik dalam analisis data penelitian adalah prosedur untuk menganalisis data. Prosedur ini meliputi Teknik menafsirkan data yang telah dianalisa dan merencanakan Teknik pengumpulan data penelitian supaya analisis dapat dilakukan dengan lebih efisien.<sup>57</sup>

Hal ini dilakukan untuk mendapatkan informasi yang dibutuhkan dalam rangka mencapai penelitian yang dituju. Adapun pengumpulan data pada penelitian ini melalui sumber primer dan sekunder. Adapun objek penelitian yang akan menjadi kajian dalam *Tafsir al-Muyassar* adalah:

No	Objek penelitian yang ditafsirkan secara tekstual
1	<i>al-Kursi</i>
2	<i>Istiwa' 'Alā al-Arsyi</i>
3	<i>al-Wajhu</i>
4	<i>al-Yad</i>
5	<i>al-'Ain / al-A'yun</i>
6	<i>al-Sāq</i>
7	Bertawasul
8	Larangan beramal tanpa dalil
9	Segala Amalan harus dicontohkan Nabi Saw

<sup>56</sup> Shohibul Azka, *Penafsiran Al-Qurthubi Dan Quraish Shihab Atas Ayat-Ayat Tentang Syahwat Dalam Perspektif Kritik al-Dakhil* (Tesis Universitas PTIQ Jakarta, 2023), h. 14.

<sup>57</sup> Muhamad Afifuddin Nur & Made Saihu, "Pengolahan Data," *Scientica Jurnal Ilmiah Sain dan Teknologi* 11, no. 2 (July 25, 2024): h. 2.

No	Objek penelitian yang ditafsirkan secara tekstual
10	Larangan mengikuti amalan leluhur
11	Larangan berdzikir dengan <i>jahr</i>

## F. Tinjauan Pustaka

1. Muhammad Azizan Fitriana dan Husnul Maab, Relasi Tekstualitas Tafsir dan Sikap Keberagamaan, *Jurnal TAFAKKUR: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, vol. 3, tahun 2023.<sup>58</sup> Secara global jurnal ini menjelaskan terkait pendekatan tafsir tekstual menekankan makna *harfiah* Al-Qur'an dan kurang memperhatikan konteks sosio historisnya, sementara pendekatan kontekstual mengutamakan konteks tersebut. Pendekatan tekstual lebih dominan di kalangan sunni dan cenderung menganggap makna Al-Qur'an tetap serta fokus pada sisi kebahasaan. Meskipun memang telah ada dari masa Nabi Saw, pendekatan ini sering digunakan untuk memperkuat klaim ideologis, pendekatan ini juga mendasari kelompok seperti salafi yang tidak mau menerima inovasi (*bid'ah*) dalam praktik Islam.

Penelitian ini telah menjabarkan secara jelas dari sejarah permulaan pemahaman tekstual atau harfiyah sampai kelompok-kelompok yang berpegang pada pemahaman tekstualis. Namun, kurang dalam penyebutan ayat-ayat yang sering difahami secara tekstualis.

2. Budi Juliandi dan Saifuddin Herlambang, Menggugat tafsir Tekstual, *jurnal at-Tibyan* Vol. 1, No. 1, Januari-Juni 2016.<sup>59</sup> Secara global jurnal ini menjelaskan terkait bagaimana umat Islam membentuk makna keagamaan, khususnya tafsir Al-Qur'an. Penting untuk mempelajari teks-teks keagamaan utama, cara teks tersebut dibaca, serta kaitannya dengan praktik sosial, hukum, dan negara sejak awal perkembangan Islam. Kajian ini juga mencakup hubungan antara firman Tuhan dan zaman, serta antara pendekatan konservatif dan progresif, dan bagaimana hal ini mempengaruhi penafsiran Al-Qur'an. Terakhir, dibahas peran negara dan komunitas interpretasi dalam pembentukan pengetahuan dan makna keagamaan.

Penelitian ini memberikan kritik terhadap tafsir klasik secara mendalam, kemudian dijelaskan juga terkait perbedaan pendekatan konservatif dan progresif, juga menekankan pada rekontekstualisasi Al-Qur'an sehingga menjadi relevan untuk kajian era ini. Namun, pada penelitian ini tidak secara spesifik memperhatikan contoh praktis, kemudian terlihat bias terhadap sudut pandang progresif.

3. A Sabroni Al Fajri, dkk, *Journal Of Islamic Thought and Philosophy*, Sejarah dan Metode Salafi: Antara Dalil Akal dengan Dalil Qur'an dan

---

<sup>58</sup> Muhammad Azizan Fitriana & Husnul Maab, "Relasi Tekstualis Tafsir dan Sikap Keberagamaan." 3, no. 02 (2023).

<sup>59</sup> Budi Juliandi & Saifuddin Herlambang, "Menggugat Tafsir Tekstual," *Jurnal At-Tibyan* Vol. I, no. No.1 (2016).

Hadis, Vol. 2, No. 1, Juni 2023.<sup>60</sup> Secara global jurnal ini membahas terkait salah satu panutan kelompok salafi yaitu Ibnu Taimiyah pada abad ke-7 H/13 M yang membela salafiyah, yaitu dengan membawa jargon kembali kepada Al-Qur'an dan Hadis sebagai sumber utama, dengan akal sebagai penjelas. Kemudian pada abad ke-12 H/18 M, *Wahabiyah* dan gerakan serupa di luar Arab mengadopsi ajarannya untuk pemurnian agama. Inspirasi ini melahirkan salafiyah Modern pada abad ke-19 dan 20 M, dipelopori oleh Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh, yang mengusung reformasi agama, politik, sosial, dan budaya untuk menyesuaikan Islam dengan konteks zaman.

- Penelitian ini memberikan penjelasan sejarah latar belakang kelompok salafi dengan lengkap, membahas relevansi pemikiran kelompok salafi dan memberikan penjelasan penafsiran ayat-ayat *mutashabihāt*. Namun, kurang memberikan penyajian contoh-contoh terkait penerapan pemahaman kelompok salafi dalam kehidupan modern
4. Muhammad Miftah Fawzi, dkk, *Gunung Djati Conference Series, Ayat-ayat Terkait Radikalisme dalam Al-Qur'an*, Volume 25 (2023) Seminar Isu Kontemporer.<sup>61</sup> Jurnal ini menjelaskan terjait hubungan antara ayat-ayat Al-Qur'an dengan isu radikalisme dan terorisme, dikarenakan oleh penafsiran yang salah terhadap ayat-ayat tentang jihad dan *qital*. Pada penelitian ini mengemukakan beberapa ayat-ayat Al-Qur'an yang sering disalah fahami, yang seharusnya difahami adalah bahwa Islam secara prinsip menentang kekerasan dan radikalisme. *Qitāl* (perang) dibatasi oleh kondisi tertentu sebagai upaya terakhir. Penafsiran yang benar terhadap ayat-ayat jihad sangat diperlukan karena untuk mencegah paham ekstrimisme.

Penelitian ini menyajikan topik yang relevan di era sekarang ini, terutama mengenai salah tafsir yang mengakibatkan paham radikalisme, kemudian menggunakan metode penafsiran tematik atau *al-Maudhu'iy* untuk menganalisis ayat-ayat yang berkaitan, dan memberikan solusi berupa pemahaman kontekstual terhadap ayat-ayat Al-Qur'an. Namun, ruang lingkup yang disajikan terbatas, seperti hanya pada aspek jihad, sehingga isu lain yang berhubungan dengan radikalisme tidak banyak dibahas, dan memberikan penjelasan terkait kelompok salafi kurang rinci, dengan memukul rata semua kelompok salafi itu radikalisme padahal nyatanya tidak demikian.

5. Skripsi yang ditulis oleh Muhammad Syaiful Abidin Universitas PTIQ Jakarta pada tahun 2018. Penelitian pada *skripsi* ini berjudul "Makna Denotatif dan Konotatif dalam Al-Qur'an (Studi Tafsir pada Ayat-Ayat

---

<sup>60</sup> Ahmad Sabroni Al Fajri, dkk, "Sejarah dan Metode Salafi: antara Dalil Akal Dengan Dalil Qur'an Dan Hadis," *Journal of Islamic Thought and Philosophy* 2, no. 1 (June 27, 2023): 83–101.

<sup>61</sup> Muhammad, dkk, "Ayat-Ayat Terkait Radikalisme Dalam Al-Qur'an," *Gunung Djati Conference Series* Vol. 25 (2023).

*Tajsim*)<sup>62</sup> di dalamnya akan dikaji terkait ayat-ayat Al-Qur'an yang secara harfiah mendeskripsikan bentuk fisik Tuhan seperti wajah, tangan, dan mata. Adapun tujuan dari penelitian ini adalah untuk menganalisa makna denotatif dan konotatif ayat-ayat yang bersangkutan dengan pendekatan deskriptif analitis berbasis ilmu kalam.

Penelitian ini menggunakan pendekatan baru yaitu dengan cara menggabungkan antara kajian tafsir dan ilmu kalam dalam memahami ayat-ayat *Mutashābihāt*, kajian lebih fokus, dan memberikan kontribusi akademik karena memberikan penjelasan dengan menggunakan makna denotative dan konotatif dalam tafsir Al-Qur'an. Akan tetapi, pembahasan di dalamnya kurang begitu komprehensif karena terbatas pada 4 pembahasan utama dan penafsiran yang kompleks, sehingga sulit memastikan interpretasi final disebabkan banyak melibatkan perdebatan panjang antar mazhab.

### G. Sistematika Penulisan

Sistematika penulisan yaitu susunan dari sebuah penulisan laporan penelitian. Pada sistematika penulisan ini, bukan hanya menyampaikan daftar isi dengan mendatar, tetapi menyampaikan juga rasionalisasi akan susunan daftar isinya. Pada penelitian ini, sistematika penulisan terbagi menjadi beberapa bagian:

**Bab I** Berupa pendahuluan yang terdiri dari sub-sub bab seperti latar belakang, identifikasi masalah, batasan dan rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, metodologi penelitian, tinjauan pustaka dan sistematika penulisan

**Bab II** Berupa pembahasan diskursus tekstualis dalam *tafsīr al-muyassar*

**Bab III** Berupa penjelasan terkait profil *tafsīr al-muyassar*

**Bab IV** Berupa analisis kasus penafsiran tekstual dalam *tafsīr al-muyassar*

**Bab V** Berupa penutup yang bermuatkan kesimpulan dan saran untuk penelitian selanjutnya dan harapan.

---

<sup>62</sup> Muhammad Syaiful Abidin, Makna Denotatif Dan Konotatif Dalam Al-Qur'an (Studi Tafsir Pada Ayat-Ayat Tajsim), *Skripsi* pada Universitas PTIQ Jakarta, 2018.

## BAB II: DISKURSUS TEKSTUALIS DALAM TAFSIR AL-QUR'AN

Al-Qur'an merupakan sumber dari segala keilmuan. Hal ini, sesuai dengan sebuah riwayat dari Ibnu Mas'ud yang dikutip oleh al-Baihaqi, bahwa "Siapa yang menginginkan ilmu, maka pelajarilah Al-Qur'an. Karena di dalamnya mencangkup ilmu terdahulu dan masa depan."<sup>63</sup> Al-Ghazali pun turut memberikan perumpamaan Al-Qur'an sebagai lautan yang sangat dalam, karena isinya mencangkup keilmuan yang begitu luas.<sup>64</sup>

Khalid Abdurrahman al-'Ak menjabarkan kembali bahwa Al-Qur'an akan terdeskripsikan melalui fungsinya, *iṣlāh amr li al-nās* atau *ṣalāh al-ahwāl* yang terbagi lagi menjadi 3: Pertama, *ṣalāh al-ahwāl fardiyah* (pendidikan individu). Kedua, *ṣalāh al-ahwāl jamā'iyah* disebut juga *al-siyāsah al-madaniyah* (muamalah antar manusia). Ketiga, *ṣalāh al-ahwāl 'umriyah* disebut juga *'Ilmu al-'umran wa 'Ilmu al-mujtama'* (menjaga kehidupan yang islami pada setiap kesempatan dan tempat kehidupannya).<sup>65</sup>

Menurut Andi Rahman, Al-Qur'an adalah korpus terbuka dan Al-Qur'an harus terus ditafsirkan. Meski demikian, Al-Qur'an tidak boleh disalahtafsirkan.<sup>66</sup> Setiap manusia dari berbagai agama dan golongan dapat mengakses Al-Qur'an baik langsung membeli Mushaf, melalui website dan aplikasi yang dapat diakses dengan mudah melalui smartphonenya. Oleh karena itu, tidak menutup kemungkinan mereka orang-orang non-Muslim pun mencari referensi, jawaban dan solusi melalui Al-Qur'an. Jika demikian, maka Al-Qur'an harus terus ditafsirkan agar Al-Qur'an dapat menjadi solusi dan menjawab permasalahan yang ada, terus relevan.

Meskipun setelah kematian Nabi Muhammad Saw umat Islam terbagi menjadi beberpa kelompok, namun mereka tetap meyakini bahwa Al-Qur'an tidak pernah ada perubahan dan secara keseluruhan sebagai kitab dengan gaya dan isi teologis yang sangat konsisten.<sup>67</sup> *Nas* Al-Qur'an adalah teks yang *muqaddasah* atau suci, namun tetap membutuhkan penafsiran sebagai produk manusia yang memiliki kemampuan agar dapat menjawab tantangan zaman. Oleh karena itu, seorang mujtahid dan mufassir dipersilahkan menggunakan ijtihadnya sehingga melahirkan penafsiran yang dinamis seiring dengan perkembangan zaman, dengan persyaratan bahwa ijtihadnya tidak keluar dari wilayah *hudūdullah*.<sup>68</sup> Hal ini, dapat dibuktikan melalui sejarah perkembangan penafsiran Al-Qur'an itu sendiri yang seakan tidak pernah berhenti, di mulai pada masa Al-Qur'an diturunkan di kalangan para sahabat, maka Nabi Saw yang paling berhak menafsirkannya, kemudian setelahnya diteruskan

---

<sup>63</sup> Badruddin al-Zarkasyi, *Al-Burhan Fi 'Ulum Al-Qur'an* (al-Qahirah: Dar Ibn al-Jauzi, 2013). h. 7.

<sup>64</sup> Abu Hamid al-Ghazali, *Jawahir Al-Qur'an* (Beirut: Dar Ihya al-Ilmi, 1986). h. 21.

<sup>65</sup> Khalid Abdurrahman al-'Ak, *Ushul Al-Tafsir Wa Qawa'iduhu* (Beirut: Dar an-Nafa'is, 1986), h. 63.

<sup>66</sup> Andi Rahman, *Sedikit Mengenal Tafsir Maqashidi* (Youtube, link: <https://youtu.be/loqOYmzAvn4?si=m1eV2tAmecWEYxgV>), diakses, 28 Agustus 2024.

<sup>67</sup> Angelika. Dkk, *The Qur'an in Context* (Leiden: BRILL, 2010), h. 618.

<sup>68</sup> Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, h. 154.

oleh para sahabat, lalu diteruskan para tabi'in dan sampai dilanjutkan oleh para ulamanya.<sup>69</sup>

Di era ini, lahir kelompok yang memiliki jargon “kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah” yang ternyata berfokus kepada teks. Kemudian, lahir juga penafsiran Al-Qur'an secara kontekstual dengan berlandaskan bahwa Al-Qur'an selalu relevan dan menjawab tantangan zaman. Kedua kelompok ini, sebenarnya memiliki keyakinan dan tujuan yang sama, bahwa *Al-Qur'an ṣālih li kulli zamān* dan menjadikan Al-Qur'an sebagai aturan kehidupan<sup>70</sup> dan kitab hidayah bagi umat manusia.<sup>71</sup>

Memang benar membaca Al-Qur'an sebagai dzikir yang paling utama.<sup>72</sup> Namun, Al-Qur'an tidak sebatas dibaca. Bahkan, menjadi pedoman hidup, caranya dengan menggali dan menafsirkan isi kandungannya. Walaupun, terdapat kaidah *al-'Ibrah bi 'Umūm al-Lafzi la bi al-Khuṣūs al-Sabab* yaitu sebuah konsep yang menghendaki pada sebuah kasus, kemudian dapat ditarik kepada yang lebih universal. Sehingga, tidak sebatas terikat pada kekhususan peristiwa terdahulu, namun bisa ditarik pada masa seterusnya.<sup>73</sup> Meski demikian, penafsir harus tetap memperhatikan *sabab al-nuzūl al-āyah* sebagai pembatas kaidah di atas, agar tidak terpeleket dalam mengambil kongklusi hukum, seperti kasus *takfīr* kepada umat Islam yang melakukan *tawasul* dengan berlandaskan Q.S. al-Zumar [39]: 3,<sup>74</sup> dan tudingan penyesatan kepada yang berbeda pemahaman dengan kelompoknya.<sup>75</sup>

#### A. Pengertian Metode Tafsir Al-Qur'an Tekstual

Kata “Metode” berasal dari bahasa Yunani yaitu “*Methodos*” yang memiliki arti cara atau jalan, adapun dalam istilah bahasa Inggris adalah “*Method*,” kemudian diterjemahkan dalam bahasa Arab menjadi *Manhāj* atau *Tharīqah*, dan dalam bahasa Indonesia memiliki makna sebagai suatu cara yang teratur, tersusun dan terfikirkan dengan baik guna mendapatkan sesuatu yang dimaksudkan. Metode juga diartikan sebagai sebuah cara dengan sistem agar mempermudah pekerjaan dalam suatu kegiatan agar meraih sesuatu yang diharapkan.<sup>76</sup>

Secara *etimologi*, tafsir berasal dari *wazan tafīl* dan asal katanya adalah *fassara* yang bermakna menjelaskan, menyingkap dan menampakkan makna yang masuk

<sup>69</sup> Abdul Mustaqim, dkk, *Studi Al-Qur'an Kontemporer* (Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya, 2002), h. 4.

<sup>70</sup> Abdul Karim Zaidan, *Al-Wajiz 100 Kaidah Fiqih Dalam Kehidupan Sehari-Hari* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2008), h. 162.

<sup>71</sup> Fakhrudin al-Razi, *Mafatih Al-Ghaib* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2020), juz. 2, h. 5.

<sup>72</sup> Yahya bin Syaraf al-Nawawi, *Al-Tibyan Fi Abadi Hamalti Al-Qur'an* (Beirut: Dar Ibn Hazm, 2003), h. 14.

<sup>73</sup> Badri Khaeruman, *Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an* (Bandung: Pustaka Setia Bandung, 2004), h. 45.

<sup>74</sup> Ahmad bin Zaini Dahlan, *Fitnatu Al-Wahhabiyyah* (Istanbul: Maktabah Al-Hakikah, 2004), h. 5.

<sup>75</sup> Yazid bin Abdil Qadir Jawaz, *Mulia Dengan Manhaj Salaf* (Bogor: Pustaka at-Taqwa, 2018), h. 507-517.

<sup>76</sup> Ummi Kalsum Hasibuan, dkk, “Tipologi Kajian Tafsir: Metode, Pendekatan Dan Corak Dalam Mitra Penafsiran Al-Qur'an,” *Ishlah: Jurnal Ilmu Ushuluddin, Adab dan Dakwah* Vol. 2, no. No. 2 (2020), h. 3.

akal. Memiliki kesamaan dalam bentuk *fi'il*-nya dengan lafadz *daraba* dan *našara*. Dalam "*Lisānul 'Arab*" dijelaskan bahwa *al-fasru* bermakna menyingkap yang tertutup. Maka, tafsir adalah menyingkapkan maksud dari lafadz-lafadz yang masih sulit dipahami,<sup>77</sup> dalam redaksi Al-Qur'an disampaikan:

وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا

"Dan mereka (orang-orang kafir itu) tidak datang kepadamu (membawa) sesuatu yang aneh (syubhat), melainkan Kami datangkan kepadamu yang benar dan penjelasan yang paling baik." (Q.S. Al-Furqan [25]: 33).

Manna' al-Qathathan menjelaskan bahwa maknanya adalah sebuah penjelasan dan rincian. Ibnu Abbas mengatakan bahwa makna dari kalimat "*Ahsana Tafsira*" adalah rincian. Kemudian, para ulama memberikan beberapa definisi terkait ilmu tafsir. Definisi yang dikutip dalam beberapa kitab '*Ulūm Al-Qur'an*', pertama adalah definisi yang diberikan oleh Abu Hayyan: "Tafsir merupakan disiplin ilmu yang membahas terkait bagaimana cara membaca lafal-lafal Al-Qur'an, dan mengetahui sisi Dilālah lafal-lafalnya serta hukum-hukum yang terkandung di dalamnya, baik secara terpisah maupun ketika disusun dengan yang lain. Juga mengetahui kandungan makna-maknanya, sehingga susunan kata difahami sesuai maknanya, dan juga pelengkap-pelengkapannya."<sup>78</sup>

Al-Suyuthi menjelaskan definisi yang diberikan oleh Abu Hayyan, bahwa yang dimaksud "*ilmu yang membahas terkait bagaimana cara membaca lafal-lafal Al-Qur'an*" adalah *Ilmu al-qira'at*, kemudian maksud kalimat "Serta hukum-hukum yang terkandung di dalamnya, baik secara terpisah maupun ketika disusun dengan yang lain" yaitu mencakup *ilmu al-tašrif*, *ilmu al-Bayān* dan *ilmu al-badī'*, selanjutnya kalimat "Juga mengetahui kandungan makna-maknanya, sehingga susunan kata difahami sesuai maknanya" yaitu mencakup kalimat hakikat dan majaz, dan kalimat "Dan juga pelengkap-pelengkapannya," yaitu mencakup pembahasan *al-nāsikh wa al-mansūkh*, *sabab al-nuzūl* dan kalimat-kalimat yang masih samar di dalam Al-Qur'an.<sup>79</sup>

Kemudian, terdapat definisi kedua yang melengkapi definisi di atas, yaitu melalui definisi yang disajikan oleh al-Zarkasyi, dalam redaksinya disampaikan: "Tafsir merupakan disiplin ilmu dalam memahami Kitab Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw, menjelaskan kandungan maknanya, serta menarik kesimpulan kumpulan hukum dan hikmah yang terpendam, di dalamnya."<sup>80</sup>

Kemudian, definisi ketiga yang disajikan oleh al-Zarqani, dengan memberikan kata *Bi Qadri al-Ṭāqah al-Bashariyah*, sehingga melahirkan definisi yang lebih spesifik: "Ilmu tafsir merupakan disiplin ilmu yang membahas terkait Al-Qur'an baik

<sup>77</sup> Manna' al-Qathathan, *Mabahis Fi Ulum Al-Qur'an* (Surabaya: Maktabah al-Hidayah, 1973), h. 323.

<sup>78</sup> Manna' al-Qathathan, *Mabahis Fi Ulum Al-Qur'an*, h. 323-324.

<sup>79</sup> Jalaluddin al-Suyuthi, *Al-Itqan Fi Ulum Al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Kitab al-Araby, 2016), h. 849.

<sup>80</sup> Badruddin al-Zarkasyi, *Al-Burhan Fi 'Ulum Al-Qur'an*, h. 11.

dari sisi dalil atau istidlalnya agar memahami apa yang dimaksudkan oleh Allah Swt di dalam Al-Qur'an dengan ukuran kemampuan manusia.<sup>81</sup>

Mengapa sesuai kadar kemampuan manusia, karena keilmuan dan kemampuan manusia sifatnya terbatas dan tidak bisa menembus rahasia Allah, seperti di dalamnya terdapat ayat-ayat *mutashabihāt* yang diketahui hanya Allah, kecuali orang-orang yang dikehendaki-Nya."<sup>82</sup> Bahkan, dalam pembahasan ilmu Tafsir sendiri mencakup berbagai disiplin keilmuan, seperti *'ilmu qirā'at*, *'ilmu rasm al-uthmani*, *'ilmu gharā'ib al-alfaz*, *'ilmu i'jāz*, *'ilmu al-nāsikh wa al-mansūkh*, *'ilmu muhkam wa al-mutashābih*, *'ilmu i'rāb*, *'ilmu al-majaz*, *'ilmu al-amthal*, dan masih banyak lagi yang masing-masing telah menjadi disiplin keilmuan.<sup>83</sup> Karena dipastikan membutuhkan waktu yang sangat panjang untuk menguasainya, bahkan mungkin tidak memungkinkan untuk menguasai seluruhnya.

Terkait definisi Al-Qur'an, dapat ditinjau dari *etimologi* dan *terminologi*-nya. Secara *etimologi* kata Al-Qur'an memiliki beberapa makna. Pertama, Al-Qur'an berasal dari kata *qara'a* yang memiliki makna membaca, karena Al-Qur'an dibaca secara terus menerus. Kedua, Al-Qur'an bermakna *jama'a* yang memiliki makna mengumpulkan seluruh ayat dan surah dalam satu kesatuan. Ketiga, Al-Qur'an memiliki makna *qarā'in* yang artinya bersandingan antara satu ayat dengan ayat-ayat yang lainnya.<sup>84</sup>

Secara *terminologi*, ulama merumuskan sebuah definisinya agar dapat dibedakan antara Al-Qur'an dan kitab-kitab lainnya. Abdul Wahab Ghuzlan merumuskan sebuah definisi Al-Qur'an, bahwa Al-Qur'an adalah kitabullah yang memiliki nilai kemukjizatan sekaligus sebagai penantang kepada manusia dan jin secara bersamaan.<sup>85</sup> Namun, definisi yang disajikan oleh Abdul Ghuzlan dirasa belum mencakup dari definisi Al-Qur'an itu sendiri, karena Al-Qur'an hadir bukan sebatas sebagai tantangan bagi manusia dan jin, melainkan berisikan sumber keilmuan, pedoman kehidupan, hidayah dan lain sebagainya. Oleh karena itu, mayoritas ulama bersepakat definisi adalah: "Kalam Allah yang di turunkan kepada Nabi-Nya, yaitu Muhammad Saw dengan perantara malaikat Jibril As, sebagai kemukjizatan dengan lafadznya, bernilai ibadah ketika membacanya, diriwayatkan secara mutawatir dan ditulis pada mushaf-mushaf dari awal suratnya yaitu al-Fātihah sampai akhir suratnya yaitu al-Nās."<sup>86</sup>

Maka dari definisi di atas, akan terkecualikan kitab-kitab terdahulu seperti seratus *ṣūḥuf*,<sup>87</sup> kitab *zabūr*, *taurāt* dan *injīl* yang diturunkan kepada para nabi sebelumnya,

<sup>81</sup> Muhammad Abdul Adzim al-Zarqani, *Manahil Al-'Irfan Fi 'Ulum Al-Qur'an* (Beirut: Dar Ibn Hazm, 2017), h. 329.

<sup>82</sup> Muhammad Abdul Adzim al-Zarqani, *Manahil Al-'Irfan Fi 'Ulum Al-Qur'an*, h. 329.

<sup>83</sup> Khalid Abdurrahman al-'Ak, *Ushul Al-Tafsir Wa Qawa'iduhu*, h. 39.

<sup>84</sup> Retno Prayudi, *Pengantar Ilmu-Ilmu Al-Qur'an* (Sukabumi: CV. Haura Utama, 2024), h. 19-20.

<sup>85</sup> Abdul Wahab Ghuzlan, *Al-Bayan Fi Mabāhis 'Ulum Al-Qur'an* (Kairo: Jami'ah al-Azhar), h. 4.

<sup>86</sup> Hasan Mansur, Dkk, *Al-Dinul Islam* (Gontor Ponorogo: Daarus Salam, 2004), h. 1.

<sup>87</sup> Ahmad bin Umar al-Syathiri, *Nailu Al-Raja Bi Syarhi Safinah al-Naja* (Kairo: Dar al-Ummah, 2017), h. 27.

kemudian *Hadits Nabawiyah*, *Hadis Qudsiy*, dan pada redaksi bernilai ibadah maksudnya adalah selamanya akan bernilai ibadah kecuali ayat yang telah ter-*nasakh*.<sup>88</sup> Abu Jakfar al-Thahawi sebagai penulis kitab “*matnu al-‘aqīdatu al-thahawiyah*” menegaskan bahwa Al-Qur’an kalam yang datang dari sisi Allah tanpa diketahui *kaiḥiyah*-nya dan siapa yang meyakini Al-Qur’an sebagai kalam makhluk akan terancam dengan kekufuran dan ancaman keras di akhirat nanti Q.S. al-Muddatstsir [74]: 26) dan Q.S. al-Muddatstsir [74]: 25.<sup>89</sup>

Abdullah Saeed mengatakan, bahwa penafsir tekstualis banyak bertumpu pada teori makna referensial dalam menafsirkan Al-Qur’an, dan lebih mengedepankan aspek kebahasaan daripada analisis sosio historisnya. Para sarjana yang mengadopsi pemikiran ini, meyakini bahwa bahasa Al-Qur’an memiliki referensi yang kongkrit, tidak memiliki perubahan dan memiliki makna yang statis, sehingga dapat ditarik dan relevan pada masa seterusnya. Sementara, penafsiran kontekstual tidak begitu dikenal pada era klasik, dalam penafsiran ini lebih dekat dengan nuansa pencarian makna dalam *naṣ* Al-Qur’an. Menurut penafsiran ini, Al-Qur’an memiliki makna yang terus berkembang berjalannya waktu, serta tetap berpijak pada aspek sosio historis dan linguistik teks.<sup>90</sup>

Berbeda dengan statemen dari U. Syafrudin dalam bukunya yang berjudul “*Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual, Usaha Memaknai Kembali Pesan Al-Qur’an*.” Penafsiran secara tekstual, tidak dikenal dalam istilah penafsiran, baik dari bahasa Arab atau Indonesianya. Namun, secara esensial penafsiran tekstual telah ada sejak diturunkannya Al-Qur’an dan munculnya penafsiran Al-Qur’an, baik dari tafsir *tahlīlī*, *ljmālī*, *muqārīn* dan *mauhdū’i*. Jadi, istilah penafsiran tekstual hakikatnya telah ada sejak masa kenabian Muhammad Saw sampai era sekarang ini, dan tergantung pada tujuan dalam menemukan makna teks Al-Qur’an, apakah untuk mendapatkan makna tekstual atau kontekstualnya.<sup>91</sup>

Istilah “Tekstual” merujuk pada pola fikir, metode dan paradigma yang berfokus kepada teks atau makna secara etimologi dari teks tersebut. Dengan demikian, tafsir tekstual adalah cara penafsiran yang menitikberatkan pada makna harfiyah teks dengan tanpa mempertimbangkan latar belakang teks atau sosio historis di balik teks tersebut, termasuk tempat, waktu, dan relevansi penerapannya di masa yang akan datang.<sup>92</sup>

Teks atau tekstual secara *etimologi* berasal dari kata benda dalam bahasa Inggris yaitu “*Text*” yang memiliki makna bunyi, isi dan gambar-gambar dalam sebuah buku. Paul Ricoeur mengatakan bahwa teks ialah sebuah wacana (*discourse*) yang ditata

<sup>88</sup> Darul Azka, Dkk, *Jam’u al-Jawami Kajian Dan Penjelasan Dua Ushul* (Lirboyo: Santri Salaf Press, 2014), juz. 1, h. 89.

<sup>89</sup> Abu Ja’far al-Thahawi, *Matnu Al-Aqidatu Ath-Thahawiyah* (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1995), hal. 12-13.

<sup>90</sup> Abdullah Saeed, *Pengantar Studi Al-Qur’an* (Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2020), h. 318-319.

<sup>91</sup> U. Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual Dan Kontekstual* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017), h. 38.

<sup>92</sup> Dewi Tavana Walida, “Tekstualitas dan Kontekstualitas dalam Penafsiran dan Pengaruhnya Bagi Kehidupan Sosial Kemasyarakatan,” *Journal of Knowledge and Collaboration*: h. 12.

dalam bentuk tulisan. Sedangkan, menurut *terminologi*-nya, penafsiran tekstual adalah penafsiran yang fokus pada teks itu sendiri. Berdasarkan makna dari kata “Teks” tersebut dapat ditarik kesimpulan bahwa pendekatan tekstual dalam mengkaji Al-Qur’an adalah pendekatan yang menjadikan lafadz-lafadz Al-Qur’an sebagai objek utamanya. Pendekatan ini telah digunakan oleh ulama terdahulu dalam menafsirkan Al-Qur’an, dengan merujuk kepada Hadis atau pendapat ulama yang memiliki keterkaitan dengan makna lafaz yang dikaji.<sup>93</sup>

Dalam bahasa Arab istilah “Teks” disebut dengan “*naṣ*,” istilah *naṣ* telah lama dipergunakan dalam diskursus keilmuan Islam klasik, terutama perihal hukum keislaman. Dalam kitab “*Mu’jam Maqāyis al-Lughah*,” *naṣ* diartikan dengan mengangkat atau batas akhir dari sesuatu. Bagi para ulama *uṣūl fiqh*, *naṣ* merujuk pada lafadz yang memiliki makna yang sesuai dengan ungkapannya dan tidak dapat ditafsirkan pada makna yang lainnya. Dalam kamus besar bahasa Indonesia (KBBI), teks diartikan sebagai naskah yang berisi kata-kata asli dari pengarang atau kutipan dari kitab suci yang digunakan sebagai dasar ajaran dan alasan. Pemahaman tekstual adalah pemahaman yang menitikberatkan dan berfokus pada teks itu sendiri. Sementara itu, interpretasi tekstual berarti memahami makna dan maksud Al-Qur’an dan Hadits sebagai sumber Islam hanya melalui makna literalnya saja. Oleh sebab itu, dalam pendekatan ini wahyu difahami berdasarkan analisis kebahasaan saja tanpa mempertimbangkan latar belakang sosio historis, waktu dan tempat diturunkannya wahyu tersebut.<sup>94</sup>

## 1. Pendekatan Penafsiran Tekstual

Teks dapat diartikan sebagai esensi atau wujud dari bahasa, berupa susunan kata dan kalimat dan interpretasi tekstual adalah upaya untuk memahami makna dan tujuan dari Al-Qur’an dan Hadits sebagai sumber hukum Islam hanya berdasarkan redaksi lahiriah teks tersebut.<sup>95</sup> Penafsiran tekstual menitikberatkan pada analisis teks Al-Qur’an itu sendiri. Penafsir yang mengadopsi metode ini biasanya menekankan pada kajian struktur bahasa, dan kosa kata yang digunakan dalam Al-Qur’an. Mereka memeriksa kata-kata dan ayat-ayat secara terpisah, serta korelasi antar kata dalam konteks teks tersebut. Pendekatan secara tekstual bertujuan untuk menggali makna harfiyah dan mendalam dari ayat-ayat Al-Qur’an.<sup>96</sup>

Paradigma tafsir tekstual mengharuskan Al-Qur’an dipahami secara lahiriyah sesuai dengan makna teks aslinya, dengan tujuan untuk menghindari terjadinya penyimpangan makna. Asumsi utamanya adalah bahwa secara verbal tekstual, Al-

---

<sup>93</sup> Jumain Azizi, “The Qur’an In Text, Koteks, Context And Historical,” *Fikroh Jurnal Studi Islam* Vol. 7, no. No. 2 (2023). h. 3.

<sup>94</sup> Hendri Hermawan Adinugraha & Ahmad Hasan Asy’ari Ulama’i, “Understanding of Islamic Studies Through Textual and Contextual Approaches,” *Farabi* 17, no. 1 (2020), accessed January 19, 2025, h. 8.

<sup>95</sup> Vina ‘Aenul Ummah, “Penafsiran Tekstual Wahbah Az-Zuhaili Dalam Kitab Tafsir Al-Munir Tentang Formula Waris 1:2 Bagi Perempuan,” *J-Alif: Jurnal Penelitian Hukum Ekonomi Syariah dan Budaya Islam* 8, no. 01 (May 30, 2023): h. 3-4.

<sup>96</sup> Mkhai Hanif Yuli Edi Z Hanif, “Pendekatan Tekstual; Kontekstual dan Hermeneutika dalam Penafsiran Al-Qur’an,” *Al Muhafidz: Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir* 3, no. 2 (September 4, 2023): h. 3.

Qur'an adalah wahyu Allah yang relevan untuk setiap masa dan tempat. Al-Qur'an merupakan sumber kebenaran yang tunggal dan mutlak, serta memiliki seperangkat hukum dan ajaran agama yang sudah baku.<sup>97</sup>

Dalam sebuah artikel yang berjudul "*Context And Internal Relationships: Keys To Quranic Exegesis*" M.A.S. Abdel Haleem menekankan bahwa kunci utama penafsiran Al-Qur'an tidak hanya pada pendekatan tekstual, tapi harus pendekatan secara kontekstual dan hubungan antar ayat (*munāsabah*). Sementara itu, Nashr Hamid Abu Zaid pun menuliskan pendapatnya dalam karyanya "*Ishkalyāt al-Qirā'at wa 'Aliyāt al-Ta'wīl*" terkait pentingnya memahami teks Al-Qur'an secara kontekstual untuk menghasilkan pemahaman yang inklusif.<sup>98</sup> Zaid pun mengatakan bahwa teks lebih mengacu kepada makna (*dalālah*) yang membutuhkan pemahaman, interpretasi dan penjelasan. Kemudian, ia pun membagi teks menjadi dua. Pertama, teks primer yaitu Al-Qur'an, dan Kedua, teks sekunder yaitu Hadis Nabi Saw. Adapun perkataan para sahabat dan ulama dikategorikan sebagai teks sekunder lainnya, di mana teks sekunder sebagai interpretasi dari teks primer.<sup>99</sup>

Pendekatan tekstual dalam penafsiran Al-Qur'an sering mendapatkan kritik, karena terlalu literal, mengabaikan akal dan pendekatan ilmiah modern. Keadaan ini terjadi, karena pengautnya meyakini bahwa Al-Qur'an harus difahami sebagaimana adanya tanpa banyak penafsiran. Syahrudin berpendapat bahwa pada pendekatan ini, hanya melihat pada makna tersuratnya tanpa memperhatikan konteks sosial historinya. Meski begitu, pendekatan ini tetap dianggap berperan karena untuk menjaga kemurnian ajaran Islam dari Al-Qur'an.<sup>100</sup>

## 2. Perkembangan Penafsiran Al-Qur'an secara Tekstual

Menurut Abdullah Saeed pendekatan tekstual berdasar atas keyakinan bahwasannya makna yang terkandung di dalam ayat-ayat Al-Qur'an bersifat universal (*ṣālih li-kulli al-zamān*), sehingga sangat relevan di berbagai tempat dan waktu tanpa harus mempertimbangkan latar belakang sosial dan sejarah ketika ayat tersebut diturunkan.<sup>101</sup> Dalam pembahasan ini, kata tekstual memiliki dua makna. Pertama, dalam konteks harfiyah atau berdasarkan makna dari kebahasaan, sebagaimana pernah terjadi di masa Nabi ketika salah satu sahabat salah memahami Q.S. al-Baqarah [2]: 187 terkait benang putih dan benang hitam. Padahal, yang dimaksudkan adalah fajar dan maghrib. dan Kedua, tekstual dalam pengertian proses pemaknaan

---

<sup>97</sup> Faris Maulana Akbar, "Ragam Ekspresi dan Interaksi Manusia dengan Al-Qur'an (dari Tekstualis, Kontekstualis, hingga Praktis)," h. 11.

<sup>98</sup> Didi Junaedi, "Makna Islam dalam Al-Qur'an Perspektif Tesktualis," h. 3.

<sup>99</sup> Abdul Mustaqim, dkk, *Studi Al-Qur'an Kontemporer*. h. 153-154.

<sup>100</sup> Viola Cempaka, "Al-Qur'an Sebagai Panduan Hidup: Pemaknaan Tekstual dan Kontekstual dalam Kehidupan Sosial," *MUMTAZ: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Keislaman* Vol. 08, no. 01 (2024): h. 5.

<sup>101</sup> Umi Hidayati and Athoillah Islamy, "Tekstualisme dan Kontekstualisme Penafsiran Kontemporer Terhadap Surah Al-Maidah Ayat 38," *POROS ONIM: Jurnal Sosial Keagamaan* 2, no. 2 (December 30, 2021): h. 5.

yang didominasi oleh sumber-sumber tertulis atau terkait cara memaknai ayat Al-Qur'an yang menitikberatkan pada instrumen yang merujuk pada teks.<sup>102</sup>

Salah satu aliran atau kelompok yang menafsirkan Al-Qur'an secara tekstual adalah *madhab zahiriah*. Aliran ini berpegang pada prinsip berpegang teguh pada makna lahiriah teks, menolak penalaran mendalam untuk mencari makna di balik teks, serta menganggap pencarian sebab penetapan syariat sebagai kekeliruan. Pendekatan tekstual seperti ini sering kali kurang mampu memberikan solusi dan menjawab problematika umat secara nyata, dan justru dapat bertentangan dengan sifat hukum Islam yang fleksibel. Meskipun ajaran Islam bersifat universal, respons manusia terhadapnya dipengaruhi oleh konteks ruang dan waktu. Oleh karena itu, penafsiran teks keagamaan perlu mempertimbangkan realitas sosial kultural agar memperoleh pemahaman yang lebih aplikatif dan hukum yang sesuai dengan kebutuhan masyarakat modern.<sup>103</sup>

Mengutip dari sebuah buku yang berjudul "*Constructing A Religiously Ideal 'Believer' And 'Woman' In Islam*" Adis Duderija menyebutkan kelompok salafi yang memahami Al-Qur'an secara tekstual kemudian membandingkannya dengan kelompok penafsir yang lain yang eksis pada era ini. Pertama, kelompok salafi yang menafsirkan Al-Qur'an melalui pendekatan tekstual, dan kedua muslim progresif yang menggunakan pendekatan kontekstual.<sup>104</sup> Menurutnya, tafsir lebih relevan sekarang ini adalah tafsir kontekstual yang mampu mengakomodasi perubahan zaman, dibandingkan tafsir tekstual yang akan melahirkan pemahaman yang rigid.<sup>105</sup>

Saeed mengklasifikasikan penafsir yang menggunakan metode penafsiran tekstual ke dalam dua kategori: Pertama, *soft textualism* (tekstualis lunak), Kedua, *hard textualism* (tekstualis keras). Kelompok pertama yaitu *soft textualism* (tekstualis lunak) mendasarkan penafsiran mereka terhadap makna literal teks sebagai pijakan utama, namun masih tetap membuka diri terhadap penafsiran lain dengan tetap mempertahankan makna. Sedangkan, kelompok kedua yaitu *hard textualism* (tekstualis keras) memahami makna literal teks secara kaku. Bahkan, mengabaikan kompleksitas makna yang mungkin terkandung dalam teks tersebut. Pada konteks kelompok kedua ini, sering diasosiasikan pada kelompok salafi kontemporer.<sup>106</sup>

Pemahaman tekstual terhadap Al-Qur'an dapat membuka peluang radikalisme dan kekerasan. Kelompok radikalisme di zaman dahulu banyak disebabkan karena lemahnya pemahaman akidah dan syariahnya, sehingga dengan dalih islah, amar ma'ruf nahyi mungkar dan jihad, mereka berusaha keras agar Islam kembali kepada ruh yang sebenarnya. Kaum literal atau tekstualis dikenal juga dengan kelompok skriptualis yaitu kelompok yang menafsirkan kitab suci dengan penekanan pada makna literal, hanya mementingkan pada huruf-hurufnya, dari perkata dan kalimat

<sup>102</sup> Muhammad Azizan Fitriana & Husnul Maab "Relasi Tekstualis Tafsir dan Sikap Keberagamaan," h. 16.

<sup>103</sup> Masri Saad, "Al-Qur'an antara Teks dan Konteks," *Dirasat Islamiah: Jurnal Kajian Keislaman* Vol. 1, no. No. 1 (2020). h. 5-6.

<sup>104</sup> Didi Junaedi, "Makna Islam dalam Al-Qur'an Perspektif Tesktualis," h. 3.

<sup>105</sup> Junaedi, "Makna Islam dalam Al-Qur'an Perspektif Tesktualis," h. 3.

<sup>106</sup> Hidayati & Islamy, "Tekstualisme dan Kontekstualisme Penafsiran Kontemporer Terhadap Surah Al-Maidah Ayat 38," h. 5.

kalimat yang tertulis, mereka cenderung mengabaikan konteks sosio historis, latar belakang teks, kalimat atau ayat, relevansi kekinian.<sup>107</sup>

Di zaman sekarang ini, apabila ingin melakukan penelitian ilmu tafsir atau penafsiran dalam sebuah ayat, dapat menggunakan beberapa pendekatan dan metodenya, seperti melibatkan teori kontemporer baik dari sisi sastra, sosiologi, filsafat dan masih banyak lagi pendekatan-pendekatan lainnya. Sehingga dengan menggunakan beberapa pendekatan tersebut dapat memperdalam dan memperluas penelitian dan penafsiran pun lebih relevan.<sup>108</sup>

### 3. Kaidah-kaidah dalam mengatasi Teks atau Ayat yang *Mushkilah*

Salman Harun, dkk, dalam bukunya Kaidah-kaidah Tafsir pada bagian kaidah 209, menjelaskan sebuah kaidah dalam menyelesaikan ke-*mushkilah*-an dalam penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an: Tujuh upaya untuk menyelesaikan kemusykilan tafsir: (1), mengembalikan kata kepada lawannya, (2), mengembalikan kata kepada bandingannya, (3), memperhatikan informasi, syarat, atau penjelasan berbeda yang berkaitan dengannya, (4), petunjuk konteks kalimat, (5), mengkritisi makna asli teks-teks, (6), mengetahui sebab turunnya, dan (7), menghindari kontradiksi.<sup>109</sup>

Dalam statemennya, Ibnu Wahab menyampaikan terkait Hadits Nabi Muhammad Saw, "Setiap Ahli Hadits yang tidak memiliki imam (pembimbing/guru) dalam bidang fiqih maka ia akan tersesat, kalaulah bukan karena Allah menyelamatkan kami melalui perantara Malik bin Anas dan al-Laits tentu kami akan terjebak dalam kesesatan." Begitupun, Sufyan Ibnu 'Uyainah dalam statementnya yang tegas menyampaikan: "Hadis itu menyesatkan kecuali di tangan ahli fiqih (orang yang faqih)."<sup>110</sup>

Maksud perkataan dari keduanya adalah, meskipun kedudukan Hadis yaitu sebagai penjelas bagi Al-Qur'an Al-Qur'an,<sup>111</sup> akan tetapi, dalam memahami Hadis sendiri tidak dapat difahami jika hanya melakukan pendekatan tekstual saja, karena dalam memahaminya masih membutuhkan kaidah-kaidah ilmu hadis, tinjauan *asbāb al-wurūd* dan sosio historis di mana atau apa yang melatar belakangi lahirnya hadis tersebut. Terlebih ketika memahami ayat-ayat Al-Qur'an, apabila tidak menggunakan ilmu pendukungnya, maka akan menimbulkan penyimpangan,<sup>112</sup> karena Al-Qur'an memiliki kalimat yang *mujmal* (global) dan membutuhkan *bayān* (penjelasan),<sup>113</sup>

---

<sup>107</sup> M Irham Jaelani and UIN Raden Fatah Palembang, "Tafsir Moderasi Pemahaman Tekstual Ayat-ayat Jihadis: Mencari Solusi pemahaman yang Damai," *Manarul Qur'an: Jurnal Studi Islam* Vol. 23, no. No. 2 (2023). h. 5.

<sup>108</sup> Sahiron Samsudin, "Pendekatan dan Analisis dalam Penelitian Teks Tafsir," *SUHUF* 12, no. 1 (June 28, 2019): h. 15.

<sup>109</sup> Salman, dkk, *Kaidah-Kaidah Tafsir* (Jakarta: PT Qaf Media Kreativa, 2022). h. 867.

<sup>110</sup> bin Abi Zaid al-Qirawaniy, *Kitab Al-Jami' Fi as-Sunan Wa al-Adab Wa al-Maghazi Wa at-Tarikh*, h. 118.

<sup>111</sup> Fakhruddin al-Razi, *At-Tafsir Al-Kabir Au Mafatih Al-Ghaib*, jil. 20, h. 36.

<sup>112</sup> Yaqub, *Ath-Thuruq Ash-Shahihah Fi Fahmi as-Sunnah an-Nabawiyah*. h.15.

<sup>113</sup> Abdul Hamid Hakim, *Al-Bayan* (Jakarta: Maktabah as-Sa'adiyah Putra), h. 70-76.

kemudian terdapat kalimat yang bersifat umum dan khusus,<sup>114</sup> tersurat dan tersirat<sup>115</sup> dan terkandung ayat-ayat yang *muhkamāt* (yang jelas) dan *mutashābihāt* (yang ambigu), ayat-ayat *mutashābihāt* dapat difahami melalui ayat-ayat *muhkamāt* karena merupakan induk ayat.<sup>116</sup> Bahkan, ayat-ayat yang telah di-*mansūkh*.<sup>117</sup>

Oleh karena itu, al-Sya'rani menegaskan, apabila seseorang ingin melakukan *istidlāl* (pencarian dalil) atau mengambil *istinbāt* (menarik kesimpulan) dari Al-Qur'an atau Hadis, maka wajib baginya menguasai ilmu pendukungnya untuk meraih pemahaman yang baik dan tepat.<sup>118</sup> Dalam sebuah definisi *istinbat* menurut *etimologi* ialah mengeluarkan, seperti dalam ucapan "*istikhrāju al-mā' min al-'aini*" yang artinya, mengeluarkan atau mengambil air dari mata air. Sedangkan, menurut *terminologi*-nya ialah "*Mengeluarkan makna-makna dari naṣ-naṣ (yang terkandung) dengan menumpahkan pikiran dan kemampuan (potensi) naluriah.*"<sup>119</sup>

Sementara, menurut Quthbi Musthafa Sanu dalam kitabnya yang berjudul "*Muṣṭalahāt Uṣūl al-Fiqhi*", menjelaskan definisi *istinbāt* adalah menggali makna-maknanya dari *naṣ* dalam hal yang sulit dan penting, melalui penalaran akan yang tajam dan kuat. Proses berikut adalah suatu proses yang tidak terlepas sebagian bedarnya dari pengaruh sosial dan intelektual, politik, ekonomi yang berlaku pada individu dan kelompok pada zamannya.<sup>120</sup>

Adapun definisi, *istidlāl* dengan merujuk pada "*Kamus Uṣūl Fiqih*" yang ditulis oleh Totok Jumantoro dan Samsul Munir Amin adalah "*Menegakkan dalil untuk suatu hukum, baik dalil tersebut berupa naṣ, berupa ijma' ataupun lainnya, atau menggunakan atau menjadikan sesuatu dalil bagi sesuatu.*" Sementara, Ibnu Hazm dalam kitabnya "*il-ihkām*" memberikan definisi dengan redaksi lain, disampaikan "*istidlāl itu mencari dalil (menegakkan dalil) dari ketetapan-ketetapan akal dan nilai-nilainya, atau dari seseorang yang mengetahuinya.*"<sup>121</sup>

Quthbi pun memberikan definisi lain terkait pengertian *istidlāl*, yaitu pencarian dalil syariat agar mencapai pandangan yang benar di dalam hukum syariat, baik dalil tersebut didapatkan dari *naṣ-naṣ* Al-Qur'an, Hadis, Ijma dan Qiyas atau selainnya, seperti dalil yang *mukhtalaf (istiṣhāb, maṣāhih al-mursalat* dan lain sebagainya).<sup>122</sup>

<sup>114</sup> Abdul Hamid Hakim, *Mabadi Awaliyah* (Jakarta: Maktabah Sa'adiyah Putra), h. 9-10.

<sup>115</sup> Muhammad bin 'Alawi, *Al-Qawa'id Fi Ulum Al-Qur'an* (Surabaya: Maktab Markazi), h.97-98.

<sup>116</sup> Abdul Mustaqim, dkk. *Studi Al-Qur'an Kontemporer*. h. 154.

<sup>117</sup> Abu Ishaq Ibrahim al-Syiraji, *Al-Luma'* (Beirut: Dar Ibn Kasir, 2018), h. 124.

<sup>118</sup> Abdul Wahhab bin Ahmad al-Sya'rani, *Al-Mizan al-Kubra* (Damasykus: Dar al-Taqwa, 2022). jil. 1, h. 109.

<sup>119</sup> Totok Jumantoro & Samsul Munir Amin, *Kamus Ushul Fiqih* (Jakarta: Amzah), h. 142.

<sup>120</sup> Quthbi Quthbi Musthafa Sanu, *Mu'jam Mushthalahat Ushul al-Fiqhi* (Beirut: Dar al-Fikri al-Mu'ashir, 2000), jil. 1, h. 61.

<sup>121</sup> Totok Jumantoro & Samsul Munir Amin, *Kamus Ushul Fiqih*, h. 134.

<sup>122</sup> Musthafa Sanu, *Mu'jam Mushthalahat Ushul al-Fiqhi*, jil. 1, h. 55.

#### 4. Pengertian Tafsir Kontekstual dalam Al-Qur'an

Pemahaman tekstual dan kontekstual telah lahir sejak masa Nabi Muhammad Saw, ketika Nabi memerintahkan para sahabat "Janganlah shalat ashar kecuali di Bani Quraizhah." Sebagian sahabat memahaminya secara tekstual, sehingga mereka melakukan shalat ashar setelah sampai di Bani Quraizah padahal waktu ashar telah habis. Sementara sebagian yang lain memahaminya secara kontekstual, agar mereka segera sampai di Bani Quraizah di waktu ashar.<sup>123</sup> Al-Ghazali mengkritik kepada ulama yang hanya berpegang pada teks. Menurutnya, penting memperhatikan sisi konteks atau sosio historis turunnya ayat. Kombinasikan antara teks dan konteks akan memudahkan dalam pengkajian tafsir Al-Qur'an dan menyingkap makna yang terkandung, baik teks atau konteks tidak dapat dipisahkan seperti dua mata koin.<sup>124</sup>

Pemahaman terhadap ayat hukum dan akhlak harus melibatkan sosio historis atau fenomena yang melatar belakangi turunnya ayat, karena jika tidak akan melahirkan pemahaman yang tidak tepat.<sup>125</sup> Di era sekarang ini, dalam memahami sebuah teks, *naṣ* atau ayat-ayat Al-Qur'an, dapat melalui pendekatan tekstual dan kontekstual. Namun, pendekatan kontekstual lebih relevan untuk menjawab masalah kontemporer karena dalam penafsiran ini mengharuskan untuk memperhatikan segala keadaan, mencakup situasi, kondisi dari peristiwa, latar belakang, dan bagaimana teks itu muncul (*asbāb al-nuzūl*).<sup>126</sup>

Secara *etimologis* kata kontekstual berasal dari bahasa inggris "*context*," yang merujuk pada situasi, kondisi dan keadaan. Sementara itu, dalam kamus arab "*al-mauridi*," kata "*context*" memiliki arti "*al-qarīnah*" (indikasi) dan "*siyāq al-kalām*" (alur pernyataan), serta "*bī'ah muhīṭah*" (suasana yang melingkupi). Kata kontekstual dapat diartikan sebuah metode, cara, pendekatan atau segala hal merujuk pada konteks atau realitas. Oleh karena itu, pada pendekatan ini menekankan pentingnya memahami teks dengan mempertimbangkan aspek sosio historis, termasuk *asbāb al-nuzūl* dan relevansi dengan konteks kekinian.<sup>127</sup>

Menurut Abuddin Nata, penafsiran kontekstual memiliki tujuan untuk mengungkap makna autentik Al-Qur'an dengan melibatkan konteks dan aspek sosio historis ayat tersebut. Dengan demikian, penafsiran kontekstual adalah paradigma berfikir baik metode, cara atau pendekatan yang memiliki orientasi pada konteks kondisi yang meliputi teks. Jadi, pemahaman kontekstual tidak semata-merta bertumpu pada teks secara harfiah, melainkan harus melibatkan sosio historis teks tersebut.<sup>128</sup> Sementara itu, Neong Muhadjir membagi pendekatan ini dalam 3 dimensi: (1) kemampuan dalam mengantisipasi masalah yang akan datang, (2) relevansi makna

<sup>123</sup> M Miswar Zarah & Lomba Sultan, "Pendekatan Tekstual dan Kontekstual Terhadap Pelaksanaan Hukum Islam," *Hukum Responsif* Vol. 15, no. No. 1 (2024): h. 5.

<sup>124</sup> Retno Prayudi, *Pengantar Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, h. 112-113.

<sup>125</sup> Retno Prayudi, *Pengantar Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, h. 116.

<sup>126</sup> Mkhai Hanif Yuli Edi Z Hanif, "Penafsiran Tekstual; Kontekstual dan Hermeneutika dalam Penafsiran Al-Qur'an," *Al Muhafidz: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 3, no. 2 (September 4, 2023): h. 7.

<sup>127</sup> Zarah & Sultan, "Pendekatan Tekstual dan Kontekstual Terhadap Pelaksanaan Hukum Islam," h. 4-5.

<sup>128</sup> M Miswar Zarah & Lomba Sultan, "Pendekatan Tekstual dan Kontekstual Terhadap Pelaksanaan Hukum Islam," *Hukum Responsif* Vol. 15, no. No. 1 (2024): h. 5.

dari masa lalu hingga masa yang akan datang yang dapat dilihat dari kaca mata sejarah, kegunaannya saat ini, dan prediksi yang relevan untuk masa yang akan datang, (3), hubungan antara *central* (pusat) dan *periphery* (pinggiran). Pendekatan ini mempertimbangkan analisis bahasa, sejarah, sosiologi, dan fase proses pewahyuan.<sup>129</sup>

Al-Qur'an merupakan pedoman utama umat Muslim. Namun, krisis spiritual pun banyak melanda manusia yang hidup di era modern, di mana kebanyakan mereka terjebak pada 2 masalah utama, (1) beranggapan agama sebagai penghambat kemajuan, (2) menggunakan agama untuk melegalkan perbuatannya yang justru bertentangan dengan ajaran Islam. Oleh sebab itu, memahami Al-Qur'an tidak sebatas melalui pendekatan tekstual saja, tapi mempertimbangkan sisi sosio historisnya juga.<sup>130</sup> Munawir Sjadzali mengingatkan akan pentingnya kesadaran terhadap konteks antara masa klasik dan modern ketika membaca tafsir klasik, mengingat kitab tafsir klasik memiliki konteks dan masyarakat yang berbeda jika dibandingkan dengan saat ini. Namun, dalam pendekatan kontekstual memerlukan kemampuan dan pemahaman yang mendalam mencakup penguasaan pada sejarah Nabi Saw, kondisi sosial era pewahyuan, memahami sejarah umat manusia secara umum. Sehingga, akan melahirkan penafsiran yang kontekstual dan pemahaman yang relevan pada setiap zamannya.<sup>131</sup>

## B. Ragam Penafsiran

Nabi Muhammad Saw tidaklah menafsirkan Al-Qur'an seluruhnya kecuali pada ayat-ayat yang kurang difahami saja oleh para sahabat.<sup>132</sup> Sehingga, para sahabat pun memiliki perbedaan dalam menafsirkan Al-Qur'an, di antara Sahabat yang dipercayai sebagai ahli dalam penafsiran Al-Qur'an adalah, Ibnu Abbas yang menjadi rujukan para penduduk Makkah, Zaid bin Aslam yang menjadi rujukan para penduduk Madinah dan Ibnu Mas'ud yang menjadi rujukan para penduduk Kufah.<sup>133</sup> kemudian lahir berbagai macam penafsiran yang dapat ditinjau dari berbagai sisi, baik dari sisi *Maṣādir* (sumber) terdapat 3 sumber penafsiran yaitu *Tafsīr bi al-Ma'thūr* atau disebut *Tafsīr bi al-Riwāyah*, *Tafsīr bi al-Ra'yi* disebut juga *Tafsīr bi al-Dirāyah* dan *Tafsīr al-Ishāri* atau disebut *Tafsīr bi al-Ishārah*.<sup>134</sup> *Tafsīr bi al-Ra'yi* sendiri adalah tafsir yang didominasi ijtihad seorang mufassir.<sup>135</sup> Kemudian dari sisi *al-manāhij* atau cara penafsirannya terbagi menjadi 4 yaitu, *ijmālī* (penafsiran secara global), *tahlīlī*

<sup>129</sup> Mkhai Hanif Yuli Edi Z Hanif, "Pendekatan Tekstual; Kontekstual dan Hermeneutika dalam Penafsiran Al-Qur'an," h. 7-8.

<sup>130</sup> Mkhai Hanif Yuli Edi Z Hanif, "Pendekatan Tekstual; Kontekstual dan Hermeneutika dalam Penafsiran Al-Qur'an," h. 8-9.

<sup>131</sup> Mkhai Hanif Yuli Edi Z Hanif, "Pendekatan Tekstual; Kontekstual dan Hermeneutika dalam Penafsiran Al-Qur'an," h. 9.

<sup>132</sup> Fadl Hasan Abbas, *Al-Tafsir Asasiyatuhu Wa Ittijahatuhu* (Oman: Maktabah Dandis, 2005). h. 136.

<sup>133</sup> Manna' Manna' al-Qaththan, *Mabahis Fi Ulum Al-Qur'an* (Surabaya: Maktabah al-Hidayah, 1973), h. 334.

<sup>134</sup> Muhammad Abdul Adzim al-Zarqani, *Manahil Al-'Irfan Fi 'Ulum Al-Qur'an*. h. 335.

<sup>135</sup> Muhammad Husain al-Zahabi, *Al-Tafsir Wa al-Mufasssirun* (Kuwait: Dar al-Nawadir, 2010). Jil. 1, h. 255.

(penafsiran secara analitik), *muqārin* (penafsiran secara komparasi), dan *maudū'i* (penafsiran secara tematik). Terakhir dari sisi *alwān* atau corak penafsiran seperti corak bahasa, fiqh, teologi, tasawuf, ilmiah dan lain sebagainya.<sup>136</sup>

## 1. *Mashadir al-Tafsīr* (sumber-sumber Penafsiran Al-Qur'an)

### a. *Tafsīr bi al-Ma'thūr* atau *Bi al-Riwāyah* disebut juga *Bi al-Manqūl*

Metode penafsiran ini berdasarkan penafsiran periwayatan, baik riwayat Al-Qur'an, Hadis atau Perkataan Sahabat. Jadi, metode penafsiran *tafsīr bi al-ma'thūr* adalah penafsiran Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, Al-Qur'an dengan Hadis atau Al-Qur'an dengan penjelasan sahabat. Metode ini disepakati sebagai metode yang paling utama metode yang lainnya.<sup>137</sup> Dalam sumber penafsiran ini, memiliki beberapa macam-macamnya dan akan dijabarkan sebagai berikut:

#### 1) *Tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an*

Menafsirkan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an adalah di antara metode penafsiran *tafsīr bi al-ma'thūr*, karena ayat-ayatnya memiliki keterkaitan dan menjadi penjelas sebagian ayat-ayat yang lainnya. Ayat-ayat yang *ijmāl* (global dan umum) memiliki *bayān*-nya (penjelas yang lebih spesifik).<sup>138</sup> Contohnya, dalam riwayat al-Bukhari dan Muslim, dari Ibnu Mas'ud ra. Ketika turun ayat terkait kezaliman, Q.S. al-An'am [6]: 82 tentang makna kezaliman, dengan Q.S. Lukman [31]: 13 bahwa kezaliman yang dimaksud adalah sebuah kesyirikan.<sup>139</sup>

#### 2) *Tafsir Al-Qur'an dengan Sunnah Nabi*

Jika pada suatu ayat membutuhkan penjelasan lebih rinci, maka sunnah Nabi Saw menjadi fungsi utama sebagai *al-bayān* (penjelas) pada ayat tersebut, sebagaimana yang disampaikan pada Q.S. al-Nahl [16]: 44 dan Q.S. al-Jumu'ah [62]: 2. Seperti halnya pada perintah shalat, Nabi Saw menjelaskan tata cara dan waktu pelaksanaannya secara rinci. Dengan demikian, Sunnah Nabi Saw menjadi sumber kedua yang berfungsi sebagai penjelas dari ayat-ayat Al-Qur'an.<sup>140</sup>

#### 3) *Tafsir Al-Qur'an dengan perkataan sahabat*

Penafsiran Al-Qur'an melalui perkataan para sahabat menjadi langkah berikutnya, apabila tidak didapati di dalam Sunnah Nabi Saw. Perkataan Sahabat menjadi sumber ketiga dalam memahami Al-Qur'an karena mereka memiliki keistimewaan dan sisi Allah dan Rasul-Nya, mereka adalah generasi pertama yang langsung bertemu dan berinteraksi langsung dengan Nabi Muhammad Saw. Selain itu, mereka menyaksikan langsung bagaimana suatu ayat diturunkan sehingga mampu menghilangkan keragu-raguan dalam meneliti dan memahami turunya suatu ayat.<sup>141</sup>

<sup>136</sup> Yunahar Ilyas, *Kuliah Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Itqan Publishing, 2019). H. 180-185

<sup>137</sup> Amroeni Drajat, *Pengantar Ilmu-Ilmu Al-Qur'an* (Depok: Kencana, 2017), h. 137.

<sup>138</sup> Maryam R. Aisy, Dkk, "Mengupas Ragam Bentuk Penafsiran Al-Qur'an," *Akhlaq : Jurnal Pendidikan Agama Islam dan Filsafat* Vol. 2, no. No. 1 (December 12, 2024): h. 3.

<sup>139</sup> Manna' al-Qaththan, *Mabahis Fi Ulum Al-Qur'an*, h. 9.

<sup>140</sup> Maryam R. Aisy, Dkk, "Mengupas Ragam Bentuk Penafsiran Al-Qur'an," h. 4.

<sup>141</sup> Maryam R. Aisy, Dkk, "Mengupas Ragam Bentuk Penafsiran Al-Qur'an," h. 4.

#### 4) Tafsir Al-Qur'an dengan riwayat tabi'in

Ketika penafsiran sebuah ayat tidak ditemukan dalam al-Qur'an, Haidis dan perkataan sahabat. Maka, perkataan tabi'in menjadi rujukan selanjutnya. Ulama berbeda pendapat apakah perkataan tabi'in masuk pada *Tafsir bi al-Ma'thūr* atau tidak, namun mereka tetap memiliki peran penting karena belajar langsung kepada para sahabat. Bahkan, Nabi Saw sendiri yang mengatakan bahwa generasi 300 tahun pertama hijriyah adalah generasi yang terbaik.<sup>142</sup> Para ulama telah bersepakat, dalam menafsirkan Al-Qur'an, hendaklah pertama kali melalui ayat-ayat yang lainnya, kemudian Hadis Nabi Saw, selanjutnya perkataan para sahabat dan selanjutnya melalui perkataan tabi'in.<sup>143</sup>

##### b. *Tafsir bi al-Ra'yi* atau *Tafsir bi al-Dirāyah* disebut juga *Bi al-Ma'qūl*

Metode penafsiran ini lebih banyak mengandalkan ijtihad seorang mufassir daripada periwayatan. Sandaran utamanya meliputi kemampuan linguistik, aspek peradaban Arab, ushul fiqih dan ilmu pengetahuan lainnya yang dapat membantu dalam penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an. meskipun berbasis pada ijtihad, penafsiran ini tidak keluar dari jalurnya karena tetap mematuhi kaidah dan syarat penafsiran Al-Qur'an, al-Qurthubi bahwa siapa saja yang memahami Al-Qur'an berdasarkan logikanya atau segala yang terlintas dalam batinnya semata, maka, ia telah bersalah dan mereka termasuk golongan yang mendapat ancaman dari Nabi Muhammad Saw.<sup>144</sup> Hal ini, ditegaskan sebuah hadis yang diriwayatkan al-Tirmizi dari Ibnu Abbas.<sup>145</sup> Metode penafsiran ini terbagi menjadi dua, yaitu *al-Tafsir al-Mahmūd* yang dianggap terpuji karena dilakukan oleh ahlinya dan *al-Tafsir bi al-Madmūm* yaitu tafsir yang memiliki potensi menyesatkan,<sup>146</sup> karena dilakukan bukan oleh ahlinya, berlandaskan hasil pemikiran pribadinya, sehingga hawa nafsu lebih mendominasinya.<sup>147</sup>

##### c. *Tafsir al-Isyāri* atau *bi al-Isyārah*

Mayoritas kalangan Ulama berpendapat bahwa *Tafsir al-Isyāri* adalah penafsiran yang menitikberatkan pada makna lahirnya. Ali al-Shabuni mengatakan bahwa *Tafsir al-Isyāri* adalah *takwīl* Al-Qur'an dengan menembus makna lahirnya. Penafsiran *Isyāri* banyak dilakukan oleh kelompok sufi yang selalu mendekatkan dirinya kepada Allah Swt, karena keistiqamahan mereka maka Allah memberikan cahaya kepada mereka dan terbukalah rahasia-rahasia yang terkandung di dalam Al-Qur'an. Kemampuan seperti ini, tidak dimiliki oleh kebanyakan manusia.<sup>148</sup>

<sup>142</sup> Maryam R. Aisy, Dkk, "Mengupas Ragam Bentuk Penafsiran Al-Qur'an," h. 5.

<sup>143</sup> Khalid Abdurrahman al-'Ak, *Ushul Al-Tafsir Wa Qawa'iduhu*, Dar al-Nafa'is. (Beirut: 1986), h. 79-80.

<sup>144</sup> Amroeni Drajat, *Pengantar Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, h. 148-149.

<sup>145</sup> Abu Isa Muhamamd al-Tirmizi, *Jami' al-Tirmidzi* (Riyadl: Dasrussalam, 2009), h. 870.

<sup>146</sup> Maryam R. Aisy, Dkk, "Mengupas Ragam Bentuk Penafsiran Al-Qur'an," h. 7.

<sup>147</sup> Muhammad Ali Iyazyi, *Al-Mufasssirun Hayatuhun Wa Manahijuhum* (Taهران: Wuzarah al-Tasaqah wa al-Irsyad al-Islamiy, 1966), jil. 1, h. 42.

<sup>148</sup> Amroeni Drajat, *Pengantar Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, *Pengantar Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, h. 160.

## 2. *Manahaj al-Tafsir* (Metode-metode Penafsiran Al-Qur'an)

### a. Metode *Tafsir Tahlili*

*Tafsir Tahlili* adalah sebuah metode penafsiran yang digunakan oleh seorang mufassir dalam menggali dan menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, sesuai dengan tartib mushaf, baik sejumlah ayat yang berurutan atau satu surah penuh, bahkan satu Al-Qur'an secara keseluruhan. Maka metode ini, akan terungkap makna-makna yang terkandung pada setiap kosa kata pada suatu ayat, seperti sisi *balāghah*, *asbāb al-nuzūl*, hukum dan lain sebagainya.<sup>149</sup> Contoh kitab dari *Tafsir bi al-Ma'thūr : Jāmi' al-Bayān fi Ta'wīl Al-Qur'ān* karya Ibnu Jarir al-Thabari. contoh kitab dari *Tafsir bi al-Ra'yi: Mafātih al-Ghaib* karya Fakhruddin al-Razy.<sup>150</sup>

### b. Metode *Tafsir Ijmāli*

*Tafsir Ijmāli* adalah sebuah metode penafsiran yang digunakan oleh seorang mufassir dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan begitu global dan ringkas. Penjelasan yang disajikan begitu ringkas, namun tetap mencakup maksud dari ayat yang ditafsirkan dan dengan gaya Bahasa yang populer dan mudah difahami dan dibaca. Dari sistematika penulisan mengikuti tartib Mushaf dan gara bahasa hamper mirip dengan Al-Qur'an itu sendiri, sehingga seperti membaca ayat-ayat Al-Qur'an itu sendiri. Dalam metode ini, hampir memiliki kesamaan dengan *al-Tarjamah al-Ma'nawiyah*, karena penyajiannya yang begitu global. Meski demikian, terkadang mufassir tetap memberikan sedikit penjelasan terkait *asbāb al-nuzūl* pada ayat-ayat tertentu, memberikan kisah dan lain sebagainya.<sup>151</sup> Contoh kitab, *Tafsir Jalālain* karya al-Suyuti dan al-Mahalli.<sup>152</sup>

### c. Metode *Tafsir Muqārin*

*Tafsir Muqārin* adalah sebuah metode penafsiran yang digunakan oleh seorang mufassir dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan menghimpun beberapa ayat yang memiliki kesamaan pembahasan. Kemudian, mengkomparasi ayat-ayat yang telah terhimpun, menampilkan beberpa argument dan membandingkan pendapat-pendapat yang lebih kuat, lalu memilihnya.<sup>153</sup> *Tafsir Muqārin* adalah menghadirkan wawasan yang memiliki cangkupan lebih luas sehingga akan meluaskan khazanahnya. Namun, kurang tepat bagi pemula.<sup>154</sup>

### d. Metode *Tafsir Mauḍū'i*

*Tafsir Mauḍū'i* adalah metode penafsiran yang menghimpun seluruh ayat Al-Qur'an yang memiliki pembahasan yang sama. Kemudian, disusun menurut kronologis dengan memperhatikan alasannya, kemudian menjelaskannya dengan menggali segala aspek yang terkandung di dalam ayat-ayat tersebut. Sehingga

<sup>149</sup> Fahd bin Abd al-Rahman al-Rumi, *Prinsip Dasar Dan Metodologi Penafsiran Al-Qur'an* (Kalimantan Selatan: Antasari Press, 2019), h. 69.

<sup>150</sup> Ilyas Rifa'i, Dkk, "Ragam Pendekatan dan Metode Penafsiran Al-Qur'an," *Rayah Al-Islam* Vol. 7, no. No. 1 (April 28, 2023): h. 16-17.

<sup>151</sup> Fahd bin Abd al-Rahman al-Rumi, *Prinsip Dasar Dan Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, h. 71.

<sup>152</sup> Ilyas Rifa'i, Dkk, "Ragam Pendekatan dan Metode Penafsiran Al-Qur'an," h. 18.

<sup>153</sup> Fahd bin Abd al-Rahman al-Rumi, *Prinsip Dasar Dan Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, h. 72.

<sup>154</sup> Ilyas Rifa'i, Dkk, "Ragam Pendekatan dan Metode Penafsiran Al-Qur'an," h. 21-22.

mufassir dapat memberikan penjelasan atau penafsiran dengan tema yang utuh, dan dengan metode ini pembahasan ayat-ayat Al-Qur'an akan lebih relevan pada tempat dan waktunya.<sup>155</sup> Contoh kitab, *Waṣaya Surah al-Isra'* karya Abdu al-Hayy al-Farmawi<sup>156</sup>

### 3. *Alwān al-Tafsīr* (Corak Penafsiran Al-Qur'an)

Seorang mufassir memiliki subyektivitas dalam meafsirkan Al-Qur'an, semua ini terjadi kaena background yang dimilikinya. Berikut contoh beberapa corak penafsiran: Tafsir corak sastra arab, menjelaskan keistimewaan bahasa Al-Qur'an, contoh *Irshād al-'Aql al-Salīm ilā Mazāyā al-Kitāb al-Karīm* karya Abu al-Su'ūd Muhammad Ibnu Muhammad al-Hanafi,<sup>157</sup> corak adabi ijtīmā'ī adalah penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an yang mengungkapkan segi *balāghah* Al-Qur'an dan kemukjizatannya,<sup>158</sup> mengemukakan terkait ayat-ayat Al-Qur'an yang memiliki kaitan dengan segala penyakit dan masalah mereka, contoh *tafsīr al-manār* karya Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha,<sup>159</sup> corak shufi adalah penafsiran kelompok ṣufi yang kebanyakan menafsirkan dari sisi mistiknya dan banyak yang kurang difahami kecuali oleh kelomponya sendiri, contoh *Tafsīr Al-Qur'ān al-'Azīm* karya al-Tustury, corak fikih adalah penafsiran hukum fiqh pada salah satu madhab, contoh *Tafsīr al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'ān* karya al-Qurthubi, corak ilmi adalah penafsiran ayat-ayat *kauniyah* dengan sains modern, contoh *al-Jawāhir fī Tafsīr Al-Qur'ān al-Karīm* karya Thanthawi Jauhari, corak falsafi adalah penafsiran Al-Qur'an dengan menggunakan teori filsafat,<sup>160</sup> contoh *Mafātih al-Ghaib* karya Fakhruddin al-Razy,<sup>161</sup> corak hiraki adalah gerakan sosial revolusioner,<sup>162</sup> contoh *Tafsīr fī Zilal Al-Qur'ān* karya Sayyid Qutb,<sup>163</sup> dan corak tarbawi adalah penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an yang memiliki titik fokus pembahasan kepada sisi pendidikan, contoh *al-Tafsīr al-Tarbawiy li Al-Qur'ān Al-Karīm* karya Anwar al-Baz.<sup>164</sup>

---

<sup>155</sup> Wardani, *Aneka Pendekatan Dalam Tafsir Al-Qur'an* (Yogyakarta: Zahir Publishing, 2021), h. 2.

<sup>156</sup> Ilyas Rifa'i, Dkk, "Ragam Pendekatan dan Metode Penafsiran Al-Qur'an," h. 24.

<sup>157</sup> Yunahar Ilyas, *Kuliah Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Itqan Publishing, 2019), h. 284.

<sup>158</sup> Anhar Anshory, *Pengantar Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Lembaga Pengembangan Studi Islam Universitas Ahmad Dahlan Yogyakarta, 2012), h. 95.

<sup>159</sup> Yunahar Ilyas, *Kuliah Ulumul Qur'an*, h. 285.

<sup>160</sup> Anhar Anshory, *Pengantar Ulumul Qur'an*, h. 96-97.

<sup>161</sup> Yunahar Ilyas, *Kuliah Ulumul Qur'an*, h. 285.

<sup>162</sup> Muhammad Yusuf Qardlawi, "Corak Hiraki dalam Penafsiran Sayyid Qutb," *Journal of Social Computer and Religiosity (Score)* Vol. 1, no. No. 2 (2023): h. 2.

<sup>163</sup> Syaiful Arief, *Pemikiran Moderat Sayyid Qutb Dalam Tafsir Fi Zilal Al-Qur'an* (Tangerang Selatan: Yayasan Nurummubin, 2021), h. 100.

<sup>164</sup> Muhammad Afiduddin Dimiyati Romli, *Ilmu Al-Tafsir Ushuluhu Wa Manahijuhu* (al-Qahirah: Dar al-Shalah, 2020), h. 106.

## C. Sejarah Perkembangan Tafsir

### 1. Sejarah Perkembangan Tafsir pada Periode Sahabat dan Periode Kodifikasi Tafsir

#### a. Perkembangan Tafsir Era Nabi Muhammad Saw

Al-Qur'an diturunkan kepada seorang Nabi yang *Ummiy*, dengan berbahasan Arab sebagaimana bahasa yang digunakan oleh kalangan bangsa Arab.<sup>165</sup> Di dalam Al-Qur'an Q.S. Ibrahim [14]: 4.<sup>166</sup> Allah Swt mengokohkan hafalan Al-Qur'an yang mencakup penjelasannya kedalam hati Nabi Muhammad Saw.<sup>167</sup> Kemudian, Nabi Saw menjelaskan Al-Qur'an kepada para sahabat baik melalui bahasa yang global atau rinci.

#### b. Perkembangan Tafsir Era Sahabat

Para Sahabat adalah mereka yang hidup di masa Nabi Muhammad Saw, bertemu dengan Nabi dan beriman kepadanya sampai wafatnya. Meskipun, mereka berinteraksi langsung dengan Nabi Saw, namun mereka tetap memiliki tingkatan pemahaman yang berbeda-beda satu sama lainnya.<sup>168</sup> Sebagaimana Ibnu Abbas yang mendapat gelar sebagai *Turjumān Al-Qur'ān wa Khibru al-Islām* yaitu Ibnu Abbas. karena menafsirkan surah al-Naṣr berbeda dengan yang lainnya, bahwa surah itu menjelaskan akan dekatnya ajal Nabi Muhammad Saw.<sup>169</sup> Di antara sahabat yang terkenal akan kepakarannya dalam Al-Qur'an adalah *al-Khulafā' al-Rāsyidīn* (Abu Bakar, Umar, Usman dan Ali), Ibnu Mas'ud, Ibnu Abbas, Ubay bin Ka'ab, Zaid bin Sabit, Abu Musa al-Asy'ary dan Abdullah bin Zubair.<sup>170</sup>

#### c. Perkembangan Tafsir Era Tabi'in

Pada era sahabat, wilayah Islam telah meluas sehingga para sahabat banyak menetap di berbagai wilayah, ada yang menetap di Makkah, Madinah, Irak dan Syam dan lain sebagainya. Kemudian setelahnya tibalah era tabi'in, mereka mempelajari Islam dan memperdalam Al-Qur'an dengan berguru kepada para sahabat. Inilah era awal mula perkembangan tafsir era tabi'in, yang kemudian lahirnya berbagai aliran tafsir, di Makkah, Madinah dan Irak. Aliran<sup>171</sup> Ahlu al-Makkah yang dipelopori oleh Ibnu Abbas yang kemudian diteruskan oleh murid-muridnya, seperti Mujahid, Atha' bin Abi Rabah, Ikrimah (budak Ibnu Abbas), Sa'id bin Jubair, Thawus dan selainnya, Ahlu Madinah dipelopori oleh Ubay bin Ka'ab, kemudian diteruskan oleh para Ulama Madinah, di antaranya Zaid bin Aslam (anak dari Abdurrahman bin Zaid) dan Malik

<sup>165</sup> Muhammad Husain al-Dzahabi, *Al-Tafsir Wa al-Mufasssirun* (Kuwait: Dar al-Nawadir, 2010), jil. 1, h. 32.

<sup>166</sup> Jalaluddin al-suyuthi & Jalaludin al-Mahalli, *Tafsir Al-Jalalain* (Riyadl: Dar al-Salam, 2002), h. 264.

<sup>167</sup> Ibnu Jarir al-Thabari, *Jami' Al-Bayan Fi Takwil Al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2014), jil. 13, h. 340.

<sup>168</sup> Muhammad Husain al-Dzahabi, *Al-Tafsir Wa al-Mufasssirun*, jil. 1, h. 35.

<sup>169</sup> Muhammad Ali al-Shabuni, *Al-Tibyan Fi Ulumal-Qur'an* (Taheran: Dar Ihsan, 2003), h. 73.

<sup>170</sup> Muhammad 'Alawi al-Maliki, *Qawaid Al-Asasiyah Fi Ulim Al-Qur'an* (Surabaya: (Maktab Markazi), h. 170-171.

<sup>171</sup> Muhammad Wildan Faqih, "Sejarah Perkembangan Tafsir," *Journal of Education Research* Vol. 5, no. No. 2 (2024): h. 4.

bin Anas,<sup>172</sup> dan Ahlu al-Kufah yang dipelopori oleh Ibnu Mas'ud, kemudian diteruskan oleh murid-muridnya, seperti Alqamah bin Qais, Masruq, Aswab bin Yazid, Murrâh al-Hamdani, 'Amir al-Syi'bi, Hasan al-Bashri, Qatadah bin Da'amah al-Sudusi.<sup>173</sup>

#### d. Perkembangan Tafsir Era Tabi'ut Tabi'in

Era tabi'ut tabi'in semakin berkembang dan beragam, tidak sebagai aliran-aliran sebagaimana era tabi'in melainkan menjadi kodifikasi dalam penafsiran Al-Qur'an, hal ini ditandai dengan pembukuan penafsiran yang dapat dikaji oleh generasi selanjutnya sampai saat ini. Era kodifikasi tafsir di mulai pada akhir kepemimpinan Bani Umayyah dan awal kepemimpinan Bani Abbasiyah, pada era ini Hadits-hadits yang menjelaskan sebuah ayat masih menjadi bab-bab dari kitab Hadis, kemudian terjadi pemisahan antara bab-bab Hadis yang menjelaskan sebuah ayat menjadi disiplin ilmu yang berdiri sendiri. Penafsiran yang sudah terkodifikasi tersusun mengikuti tartib mushaf, di antaranya seperti tafsir Ibnu Jarir al-Thabari.<sup>174</sup>

## 2. Fase-fase dalam Dunia Penafsiran

Fase awal penafsiran Al-Qur'an adalah Penafsiran para tabi'ut tabi'in dengan cara periwayatan, sahabat meriwayatkan dari Nabi Muhammad Saw, kemudian mereka saling meriwayatkan, tabi'in meriwayatkan dari sahabat.<sup>175</sup> Fase kedua adalah era pencatatan dalam bab-bab Hadis Nabi Muhammad Saw, pada fase ini masih belum menjadi kitab tafsir tersendiri yang terkumpul penafsirannya menurut tartib mushaf.<sup>176</sup> Fase ketiga adalah era kodifikasi kitab tafsir setiap ayat-ayatnya mulai ditafsirkan dan berurutan sesuai tartib mushaf Al-Qur'an<sup>177</sup>, di antaranya adalah Ibnu Jarir al-Thabari (w 310 H) yang berhasil menuliskan kitab tafsir berjudul *jāmi' al-bayān fī ta'wīl Al-Qur'ān*.<sup>178</sup> Fase keempat adalah fase yang masih mengandalkan penafsiran *Bi al-Ma'thūr*. Namun, dengan memperingkas sanadnya dan sering tidak menyebutkan sumbernya dengan jelas. Selain itu, banyak penukilan riwayat *isrā'iliyat* dan kurangnya filter terhadap riwayat yang lemah. dan, Fase kelima yang dimulai pada masa kepemimpinan Abbasiyah yang ditandai kodifikasi kitab tafsir yang berbasis periwayatan singkat dan dinukil dari generasi salaf yang kemudian berkembang kepada penafsiran *al-'aqliy* atau penafsiran yang didominasi dengan *ra'yun* atau ijtihad mufassir.<sup>179</sup>

---

<sup>172</sup> Muhammad 'Alawi al-Maliki, *Qawaid Al-Asasiyah Fi Ulim Al-Qur'an* (Surabaya: (Maktab Markazi), h. 172-173.

<sup>173</sup> Muhammad Husain al-Dzahabi, *Al-Tafsir Wa al-Mufasssirun*, jil. 1, h. 118.

<sup>174</sup> Muhammad Wildan Faqih, "Sejarah Perkembangan Tafsir," h. 4.

<sup>175</sup> Muhammad Husain al-Dzahabi, *Al-Tafsir Wa al-Mufasssirun*, jil. 1, h. 140.

<sup>176</sup> Muhammad Afifuddin Dimiyati, *Ilmu al-Tafsir Ushuluhu Wa Manahijuhu* (al-Qahirah: Dar al-Shalah, 2020), h. 29.

<sup>177</sup> Muhammad Husain al-Dzahabi, *Al-Tafsir Wa al-Mufasssirun*, jil. 1, h. 142.

<sup>178</sup> Muhammad Afifuddin Dimiyati, *Ilmu al-Tafsir Ushuluhu Wa Manahijuhu*, h. 30.

<sup>179</sup> Muhamamd Husain al-Dzahabi, *Al-Tafsir Wa al-Mufasssirun*, jil. 1, h. 145-146.

### BAB III: PROFIL TAFSIR AL-MUYASSAR

#### A. Sejarah Penyusunan *Tafsir al-Muyassar* dan Tujuannya

*Tafsir al-Muyassar* adalah karya dari Tim Ahli Tafsir Kementerian Agama Saudi Arabia yang diterbitkan oleh *Maktabah Malik Fahad al-Wathaniyah* di Madinah. Dituliskan dalam mukadimahnyanya terkait fungsi dan keutamaan Al-Qur'an, kemudian dijelaskan terkait periode penafsiran dari periode sahabat yang belajar langsung kepada Nabi Muhammad Saw kemudian periode tabi'in, tabi al-abi' in sampai era sekarang ini dengan lahirnya berbagai macam variasi kitab tafsir baik dari *Mashādir* (sumber) seperti *Tafsir bi al-Ma'thūr*, *Bi al-Ra'yi* dan *Bi al-Isyāri*. *Manāhij* (metode) seperti *Tahlīlī*, *Ijmālī*, *Mauḍū'i*, *Muqāran*, dan *Alwān* (corak) yang beragam seperti bahasa, hukum fiqih dan lain sebagainya.<sup>180</sup> Bahkan, lahir kitab tafsir dari berbagai golongan baik dari kelompok ahlu sunnah wal jama'ah dan ahlu bid'ah.<sup>181</sup>

Menurut Tim Ahli Tafsir Kementerian Agama Saudi Arabia tidak sedikit dalam penafsiran Al-Qur'an yang bertentangan dengan kaidah-kaidah prinsip penafsiran Al-Qur'an, di antara faktornya adalah kurangnya sifat *'adil* atau kurang terpercaya, ketidak tepatan dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an terbawa hawa nafsu, terkontaminasi perkara bid'ah dan tidak memenuhi persyaratan yang lazim dalam menafsirkan Al-Qur'an. Sehingga, justru menjauhkan dari maksud diturunkannya Al-Qur'an yaitu menyampaikan hidayah. Atas dasar itu, lahirlah sekelompok dari kalangan para ulama yang memurnikan kembali penafsiran Al-Qur'an dari segala penyimpangan dan penambahan-penambahan yang tidak tepat dan mengembalikan kepada pemahaman Al-Qur'an yang benar dan selamat yang merujuk pada penafsiran *bi al-ma'thūr*. Sehingga, memudahkan pembaca Al-Qur'an dalam memahaminya dengan pemahaman yang benar dan menyampaikannya kepada maksud utama diturunkannya Al-Qur'an.<sup>182</sup>

*Tafsir al-Muyassar* diterbitkan setelah melalui proses pengkajian yang mendalam, sesuai dengan *Uṣūl al-Tafsīr*, prinsip-prinsip penafsiran dan *Manhāj Salaf al-Ṣālih*. Sehingga, akan menenangkan hati pembacanya. Kitab tafsir ini ditulis dengan bahasa yang ringkas, makna yang jelas dan mudah difahami. Para Ulama yang terkumpul dalam tim ahli Tafsir Kementerian Agama Saudi Arabia menyusun beberapa prinsip utama, sebagai berikut:<sup>183</sup>

1. Menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an sesuai dengan akidah *salaf al-ṣālih*
2. Menyajikan penafsiran yang bersumber dari riwayat yang *ṣāhīh*
3. Membatasi hanya di-*nukil* dari pendapat yang *ṣāhīh* dan *rājih*

---

<sup>180</sup> Ibrahim Abdurrahman Khalifah, *Dirasat Fi Manahij Al-Mufasssirin* (al-Qahirah: Jami'ah al-Azhar), h. 45-47.

<sup>181</sup> Tim Ahli Tafsir Kementerian Agama Saudi Arabia, *Al-Tafsir al-Muyassar* (Madinah al-Munawwarah: Maktabah Malik Fahad al-Wathaniyah, 2012). Lihat bagian mukadimah, h. v atau huruf ◦

<sup>182</sup> Tim Ahli Tafsir Kementerian Agama Saudi Arabia, *Al-Tafsir al-Muyassar*. Lihat bagian mukadimah, h. vi atau huruf و

<sup>183</sup> Tim Ahli Tafsir Kementerian Agama Saudi Arabia, *Al-Tafsir al-Muyassar*. Lihat bagian mukadimah, h. vii atau huruf ج

4. Menonjolkan hidayah yang terkandung di dalam Al-Qur'an dan tujuan syariat melalui penafsiran
5. Penyampaian yang sederhana dan ringkas dengan penjelasan makna-maknanya yang mudah dipahami
6. Menjelaskan makna ayat tanpa menambahkan penafsiran yang lainnya
7. Menyampaikan penafsiran ayat secara langsung tanpa menambahkan *akhbar* atau riwayatnya kecuali hanya dibutuhkan
8. Penafsiran berdasarkan *Qira'at Hafs bin 'Ashim*
9. Menghindari pembahasan '*ilmu qirā'at*', '*ilmu nahwu*', '*ilmu sharaf*', '*i'rāb*' dan '*ilmu balāghah*'
10. Setiap penafsiran dimulai dengan ayat tertentu dengan menghimpun maknanya secara lengkap dan mengaitkan antara maknanya tanpa mengulangi lafaz ayatnya kecuali diperlukan, serta menyebutkan nomor ayat pada awal penafsiran
11. Penafsiran disusun dalam ukuran yang sesuai dengan ruang yang tersedia pada perbatasab tepi mushaf
12. Penafsir memberikan perhatian bahwa kitab tafsir ini dapat diterjemahkan ke berbagai bahasa. Oleh karena itu, istilah-istilah yang sulit diterjemahkan akan dihindari penggunaannya.<sup>184</sup>

Ahli Tim Tafsir yang beranggotakan dari para ulama yang ditugaskan dalam penyusunan kitab tafsir ini telah berusaha semaksimal mungkin, dengan memenuhi persyaratan dan prinsip-prinsip yang telah disebutkan. Kitab tafsir ini telah dikaji ulang dengan cermat oleh Lembaga Percetakan Mushaf Madinah, yang beroperasi di bawah naungan percetakan Raja Fahd dan juga mendapat perhatian berupa saran dari Kementerian Urusan Keislaman, Dakwah dan Bimbingan di Riyadh, agar lebih matang lagi bahwa kitab tafsir ini telah sesuai dengan tujuan awalnya, yaitu memberikan penjelasan yang benar dan memberikan kemudahan dalam memahami isi kandungannya. Meski dengan pengkajian dan pemantauan dari Tim Ahli yang begitu ketat, namun kitab tafsir ini tidak luput dari kekurangan dan kesalahan sebagaimana sifat manusia biasa. Oleh karena itu, saran dan masukan akan diterima sebagai usaha perbaikan dan penyempurnaan. Sehingga, akan terus dilakukan revisi demi penyempurnaan kitab tafsir ini.<sup>185</sup>

Komitmen tersebut juga disampaikan oleh Abdul Aziz bin Abdurrahman bin Abdul Latif Al-Syaikh, termuat dalam *Wazīrah al-Shu'ūn al-Islāmiyah wa al-Da'wah wa al-Irsyād*. Laman tersebut sebagai web resmi Saudi Arabia yang mencatatkan tentang biografi dari pimpinan kementerian keagamaannya serta memiliki tanggung jawab dalam penyusunan dan penerbitan kitab *Tafsīr al-Muyassar*.<sup>186</sup> Sebagaimana diinformasikan bahwa Abdul Latif bin Abdul Aziz bin Abdurrahman bin Abdul Latif

---

<sup>184</sup> Tim Ahli Tafsir Kementerian Agama Saudi Arabia, *Al-Tafsir al-Muyassar*. Lihat bagian mukadimah. h. vii atau huruf ج.

<sup>185</sup> Tim Ahli Tafsir Kementerian Agama Saudi Arabia, *Al-Tafsir al-Muyassar*. Lihat bagian mukadimah. h. ix atau huruf ط.

<sup>186</sup> *Wazīrah al-Syu'un al-Islāmiyah wa al-Da'wah wa al-Irsyād*, Biografi Pimpinan Kementerian Keagamaan Saudi Arabia Website: <https://www.moia.gov.sa/AboutMinistry/Pages/MinisterCV.aspx>.

bin Abdurrahman bin Hasan bin Muhammad bin Abdul Wahhab Al-Syaikh adalah salah satu tokoh ulama terkemuka yang lahir dan dibesarkan di Kota Riyadh, Arab Saudi. Semenjak masa kecilnya, ia tumbuh dalam lingkungan keilmuan yang kuat di bawah bimbingan langsung ayahandanya, Abdul Aziz bin Abdurrahman bin Abdul Latif Al-Syaikh. Pendidikan agama yang kuat sejak masa kanak-kanaknya menjadi pondasi awal perjalanan keilmuannya. Karier profesionalnya dimulai di Lembaga Fatwa, tempat di mana ia memangku berbagai jabatan penting dalam bidang administratif, kepemimpinan, serta konsultasi keagamaan. Setelah itu, beliau ditugaskan sebagai Penasihat bagi penjaga dua kota suci (al-Haramain) oleh Raja Salman bin Abdulaziz, selama 13 tahun saat Raja Salman masih duduk di kursi gubernur wilayah Riyadh. Dari pengalamannya selama itu, beliau banyak belajar terkait kebijakan, kepemimpinan, serta manajemen pemerintahan. Hal itu menjadi modal dalam perjalanan karir akademiknya.<sup>187</sup>

Abdul Latif Al-Syaikh menyelesaikan pendidikan sarjananya di Fakultas Syariah, Riyadh pada tahun 1393/1394 H. Kemudian, ia meneruskan ke jenjang magister di Institut Tinggi Kehakiman dengan fokus pada bidang fikih Perbandingan Mazhab pada tahun 1403/1404 H. kemudian beliau meraih Gelar doktor dari Universitas Islam Imam Muhammad bin Saud dalam bidang Dakwah dengan predikat cumlaude. Bahkan, hasil Disertasi doktoralnya direkomendasikan untuk dicetak dan diterbitkan ke berbagai universitas dunia.<sup>188</sup>

Sepanjang perjalanan karirnya, Abdul Latif telah menempati berbagai posisi penting. Ia pernah menjabat sebagai Kepala Urusan Fatwa di Lembaga Fatwa, Sekretaris Jenderal dan Wakil Kedua Lembaga Ulama Senior, serta Penasihat Urusan Dakwah untuk wilayah Eropa di Sekretariat Tinggi Dakwah Islam. Ia juga pernah menjabat sebagai Direktur Inspeksi Umum di Lembaga Fatwa dan Penasihat Khusus bagi Gubernur Wilayah Riyadh selama 13 tahun. Pada tanggal 19 Safar 1433 H / 4 Januari 2012, beliau diangkat menjadi Ketua Umum Komisi Amar Ma'ruf Nahi Munkar setingkat menteri, dan sejak 18 Ramadhan 1439 H / 2 Juni 2018 M, beliau menjabat sebagai Menteri Urusan Islam, Dakwah, dan Penyuluhan. Sebagai Menteri Urusan Islam, beliau memiliki tanggung jawab yang besar dalam pengawasan berbagai lembaga strategis. Beliau memimpin Dewan Eksekutif Konferensi Menteri Wakaf dan Urusan Islam Dunia Islam, mengawasi Kompleks Raja Fahd untuk Pencetakan Al-Qur'an di Madinah, serta Program Tamu Penjaga Dua Kota Suci untuk Haji, Umrah, dan Ziarah. Beliau juga menjadi Ketua Dewan Tertinggi Lembaga Penghafal Al-Qur'an, Ketua Komite Tinggi Haji, serta Ketua Dewan Pengawas pusat-pusat dakwah di luar negeri, seperti di Argentina, Kamerun, Bosnia, dan Djibouti.

---

<sup>187</sup> *Wazirah al-Syu'un al-Islamiyah wa al-Da'wah wa al-Irsyad*, Biografi Pimpinan Kementerian Keagamaan Saudi Arabia.  
<https://www.moia.gov.sa/AboutMinistry/Pages/MinisterCV.aspx>.

<sup>188</sup> *Wazirah al-Syu'un al-Islamiyah wa al-Da'wah wa al-Irsyad*, Biografi Pimpinan Kementerian Keagamaan Saudi Arabia.  
<https://www.moia.gov.sa/AboutMinistry/Pages/MinisterCV.aspx>.

Peran penting lainnya termasuk pengawasan lomba Al-Qur'an tingkat lokal dan internasional serta penyuluhan Islam saat musim Haji, Umrah, dan Ziarah.<sup>189</sup>

Abdul Latif juga dikenal sebagai penulis yang produktif dengan berbagai karya ilmiah yang memiliki pengaruh. Di antaranya adalah "*al-hiyāzah wa al-taqādim fī al-fiqhi al-Islāmi*" yang terbit pada tahun 11 april 2011 membahas terkait hukum fikih Islam secara perbandingan dengan hukum positif. Kedua, "*al-mar'ah fī al-Islām qāmah wa qāmah*" membahas tentang kedudukan perempuan dalam Islam dan "*imārah al-masājid al-hissyiyah wa al-ma'nawiyah*" yang membahas terkait pembangunan masjid secara fisik dan spiritual. Kemudian dalam tulisan yang lainnya, beliau juga menulis terkait makna dan keutamaan kalimah tauhid yang berjudul "*kalimah al-tauhid lā Ilāha Illā Allāh ma'nahā asmā'uhā shurutuhā fadhā'iluhā*," dan masih banyak lagi karyanya yang lain.<sup>190</sup>

Semenjak duduk di kursi Kementerian Urusan Islam, Syekh Abdul Latif memimpin berbagai inisiatif transformasional. Ia mendorong transformasi digital kementerian sejalan dengan Visi Saudi 2030, mengimplementasikan Program Pengembangan SDM Raja Salman, serta mempopori pelestarian masjid bersejarah melalui proyek yang digagas Pangeran Muhammad bin Salman. Restrukturisasi organisasi kementerian dan penyusunan rencana strategis juga menjadi bagian dari reformasinya. Arsitektur masjid kini dikembangkan sesuai karakteristik regional Najd, Timur, Hijaz, dan Selatan. Ia juga meluncurkan pusat kontak 1933 sebagai layanan masyarakat, serta mendorong pemberdayaan perempuan dengan mengangkat pejabat perempuan pertama di kementerian. Sebanyak 80.000 pegawai baru diangkat untuk mengurus masjid, sementara proyek-proyek besar seperti pemurnian udara di Masjid Namirah dan Al-Khaif, pengembangan robot fatwa, aplikasi virtual Haji, dan digitalisasi Mushaf Al-Madinah turut dikembangkan.

Dalam bidang dakwah, Abdul Latif memberikan perhatian besar pada perlindungan mimbar dari ekstremisme. Program-program seperti *hashānah*, *'aqidah wa wathan*, *amn wa aman*, serta *luhmah wathan* dibangun untuk mengokohkan kesadaran ideologis masyarakat. Ia juga menginisiasi pelatihan imam dan khatib secara langsung maupun daring, menyusun regulasi dakwah, serta mengawasi lembaga penghafal Al-Qur'an agar tetap pada jalur yang benar. Selain itu, khutbah Jumat kini diarahkan untuk membahas isu-isu strategis nasional dan sosial.<sup>191</sup>

---

<sup>189</sup> *Wazirah al-Syu'un al-Islamiyah wa al-Da'wah wa al-Irsyad*, Biografi Pimpinan Kementerian Keagamaan Saudi Arabia. <https://www.moia.gov.sa/AboutMinistry/Pages/MinisterCV.aspx>.

<sup>190</sup> *Wazirah al-Syu'un al-Islamiyah wa al-Da'wah wa al-Irsyad*, Biografi Pimpinan Kementerian Keagamaan Saudi Arabia. <https://www.moia.gov.sa/AboutMinistry/Pages/MinisterCV.aspx>.

<sup>191</sup> *Wazirah al-Syu'un al-Islamiyah wa al-Da'wah wa al-Irsyad*, Biografi Pimpinan Kementerian Keagamaan Saudi Arabia. <https://www.moia.gov.sa/AboutMinistry/Pages/MinisterCV.aspx>.

Di kancah internasional, beliau mewakili Arab Saudi dalam berbagai konferensi ulama, dialog antaragama, dan forum perdamaian dunia. Beliau memimpin delegasi Saudi, mengadakan kompetisi Al-Qur'an di berbagai negara, dan menjalin hubungan keagamaan lintas negara dalam semangat dakwah dan toleransi global. Abdul Latif memiliki kontribusi yang besar, sehingga menerima banyak penghargaan di antaranya adalah Medali Republik Mesir Kelas Pertama (2021), Medali Toleransi dan Perdamaian dari Montenegro (2023), serta penghargaan dari berbagai negara seperti Guinea, Albania, Kroasia, dan Indonesia. Ia juga mendapat gelar Doktor Kehormatan dari UIN Syarif Hidayatullah Jakarta serta penghargaan perdamaian dari organisasi internasional di Amerika Serikat. Ketika memimpin Komisi *Amar Ma'ruf Nahi Munkar*, beliau melaksanakan reformasi besar dalam struktur dan kebijakan lembaga tersebut. Beliau menegaskan pelarangan praktik negatif seperti pengintaian dan pengejaran ilegal, serta mengganti pendekatan represif dengan metode edukatif dan preventif dalam menjalankan tugas keagamaan.<sup>192</sup>

### 1. Al-Qur'an Malik Fahd Pemerintah Saudi Arabia

*Majma' Malik Fahd Li Tibaah Mushaf Syarif* merupakan percetakan Al-Qur'an terbesar di dunia yang telah meresmikan oleh Raja Malik Fahd pada tahun 1984/1985 (1505 H). Percetakan ini di bawah naungan langsung Kementerian Agama Kerajaan Saudi Arabia dan telah mendistribusikan Al-Qur'an sebanyak 10,000,000 eksemplar ke seluruh belahan dunia.<sup>193</sup>

Komplek percetakan Majma Malik Fahd terletak di sebelah barat laut Madinah, di jalan Tabuk, dengan luas area yang mencapai 250.000 m<sup>2</sup>. Merupakan sebuah unit perkotaan yang terintegrasi dengan segala fasilitasnya, seperti masjid, Gedung administrasi, halaman percetakan yang luas, Gudang bahan baku, gedung produksi, beberapa unit rumah untuk tempat tinggal karyawan yang dikhususkan bagi yang belum menikah, villa untuk karywan senior, pusat perbelanjaan, restoran, lapangan olah raga, kantor pos, klinik, dan berbagai fasilitas lainnya yang terhubung dalam satu kawasan. Keberadaan percetakan ini dianggap sebagai salah satu contoh utama yang menggambarkan kesetiaan Kerajaan Arab Saudi terhadap kitab suci Al-Qur'an dan Sunnah Nabi-Nya, baik dalam keyakinan dan cara hidup, maupun dari sisi perkataan dan perbuatan.<sup>194</sup>

#### a. Visi, Misi dan Tujuan Percetakan Al-Qur'an Madinah

Percetakan Al-Qur'an Raja Fahd memiliki visi untuk menjadikan dirinya sebagai contoh yang baik dalam melayani Al-Qur'an dan ilmu-ilmu Al-Qur'an, termasuk dalam penterjemahan makna Al-Qur'an dan menjaga teks Al-Qur'an dari penyelewengan

---

<sup>192</sup> *Wazirah al-Syu'un al-Islamiyah wa al-Da'wah wa al-Irsyad*, Biografi Pimpinan Kementerian Keagamaan Saudi Arabia. <https://www.moia.gov.sa/AboutMinistry/Pages/MinisterCV.aspx>.

<sup>193</sup> Hamam Faizin, "Pencetakan Al-Qur'an dari Venesia hingga Indonesia," *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 12, no. 1 (22 Januari 2011): h. 21.

<sup>194</sup> Jamaluddin M. Marki, "Strategi Pemeliharaan Mushaf Al-Qur'an (Studi Komparasi Percetakan Mushaf Al-Qur'an Di Indonesia Dan Arab Saudi)" *Disertasi* pada Universitas PTIQ Jakarta, 2024. 158

sejarah dengan memanfaatkan teknologi yang canggih di bidang percetakan, rekaman audio, penerbitan elektronik dan berbagai aplikasi digital. Misinya adalah supaya tersebarlah mushaf Al-Qur'an, ilmu-ilmu Al-Qur'an dan terjemahannya ke seluruh penjuru dunia. Bahkan, mendukung penelitian an berbagai proyek ilmiah yang berkaitan dengan Al-Qur'an, kemudian tujuannya mencakup juga perihal percetakan mushaf berdasarkan riwayat-riwayat yang mutawatir, menerjemakannya, mencetak makna dan penafsirannya dalam berbagai bahasa. Tidak cukup yang disebutkan di atas, percetakan ini pun mengadakan berbagai kegiatan penelitian Al-Qur'an, memperivikasi literatur yang mendukung ilmu-ilmu Al-Qur'an, mengadakan kajian Islam baik di dalam dan di dalam Kerajaan. Selain itu, percetakan ini juga memiliki berbagai kebijakan, seperti memberikan hadiah Al-Qur'an kepada para penziarah, merilih berbagai publikasi di media sosial, meningkatkan kualitas kinerja melalui divisi pusat, komite dan departemen, melatih karyawan baik di dalam dan di luar *Mujamma'* dan mengadakan kursus tajwid bagi para penghafal Al-Qur'an.<sup>195</sup>

#### **b. Pengawasan Percetakan Mushaf Al-Qur'an Raja Fahd**

Percetakan Mushaf Al-Qur'an Raja Fahd berada dalam naungan dan pengawasan Kementerian Urusan Islam, Dakwan dan Penyuluhan Arab Saudi yang dipimpin oleh Abdul Latif bin Abdul Aziz Al-Syaikh, beliau menjabat sebagai pengawas umum dan kepala otoritas tertinggi di Percetakan Mushaf Raja Fahd. Implementasi kebijakan dan tujuan pencapaian tersebut dilaksanakan oleh Sekreteriat Jendral yang memiliki tanggungjawab langsung kepada Atef bin Ibrahim Al-Olayan, selaku Sekretaris Jendral Komplek Percetakan Mushaf Al-Qur'an Raja Fahd, yang juga mengawasi pelaksanaannya.<sup>196</sup>

#### **c. Sumber Daya Manusia Percetakan Al-Qur'an Raja Fahd**

Pegawai yang bekerja di percetakan ini berjumlah 1100 orang, yang terdiri dari berbagai latar belakang termasuk sarjana, profesor, dosen universitas, teknisi, dan administrasi. Sekitar 87% dari total warga negara Saudi Arabia yang bekerja di percetakan Al-Qur'an Raja Fahd yang mengisi berbagai bagian. Meski demikian, percetakan ini terus meningkatkan pesentase pegawai yang berasal ari warga negara sendiri. Para pekerja terus mendapat pelatihan guna mengembangkan departemen di bidang teknis dan administrasi. Percetakan ini di dalamnya memiliki beberpa struktur Devisi Utama, seperti Divisi Lembaga Tinggi, Divisi Dewan Pakar, Divisi Komite Pengkajian Al-Qur'an, Divisi Pusat Penerjemahan, Divisi Pusat Studi Al-Qur'an, Divisi Pusat Riset Digital, Divisi Unit Pelatihan, dan Pengembangan. Masing-masing divisi memiliki tugas dan tanggung jawab sebagai berikut: Divisi Lembaga Tinggi: Divisi ini dibawah naungan Menteri Urusan Islam, Dakwah dan Penyuluhan, Pengawas Umum Percetakan Mushaf Al-Qur'an Raja Fahd.<sup>197</sup>

Adapun Divisi Pusat Studi Al-Qur'an didirikan dengan tujuan agar memberikan kontribusi dalam memperkaya penelitian, kajian, ensiklopedia ilmiah, kamus khusus *tahqīq* kitab-kitab klasik (*turāth*), serta melakukan penyusunan indeks di bidang Al-

---

<sup>195</sup> Jamaluddin M. Marki, "Strategi Pemeliharaan Mushaf Al-Qur'an (Studi Komparasi Percetakan Mushaf Al-Qur'an Di Indonesia Dan Arab Saudi)" *Disertasi* pada Universitas PTIQ Jakarta, 2024. h. 159.

<sup>196</sup> Jamaluddin M. Marki, *Disertasi* pada Universitas PTIQ Jakarta, 2024. h. 160.

<sup>197</sup> Jamaluddin M. Marki, *Disertasi* pada Universitas PTIQ Jakarta, 2024. h. 160.

Qur'an. Adapun tugas-tugasnya sebagai berikut men-*tahqīq* kitab-kitab klasik yang asli di bidang Al-Qur'an, menulis buku-buku khusus terkait Al-Qur'an dan ilmu-ilmunya, menyediakan referensi Al-Qur'an seperti ensiklopedia, kamus, daftar bibliografi penelitian Al-Qur'an, indeks naskah dan karya cetak, menerbitkan tafsir-tafsir disertai pengawasan yang ketat serta mempertimbangkan untuk menerjemahkannya ke dalam bahasa internasional, mengamati keistimewaan Al-Qur'an dalam ilmu pengetahuan kontemporer dan kemajuan ilmiah yang sesuai dengan prinsip syariah, membersihkan penafsiran Al-Qur'an dari isra'iliyat dan penafsiran yang keliru, meneliti studi orientalis di bidang Al-Qur'an, menghadapi pemalsuan dan syubhat yang ditujukan terhadap Al-Qur'an serta memberikan jawabannya dengan cara yang terarah dan orisinal, berupaya menyediakan karya referensi, seperti buku, penelitian dan studi terkait Al-Qur'an, berkolaborasi dengan lembaga dan badan ilmiah yang bergerak di bidang pengkajian Al-Qur'an, mengembangkan keahlian para peneliti dan spesialis yang bekerja di pusat studi Al-Qur'an, memberikan saran untuk mendorong penelitian ilmiah di bidang Al-Qur'an serta menetapkan aturan kerjasama dengan para peneliti dan menindaklanjuti studi dan penelitian Al-Qur'an serta membangun databasenya.<sup>198</sup>

Selain menghasilkan karya *Tafsīr al-Muyassar*, telah lahir juga berbagai kitab, yaitu *al-Tafsīr al-Muyassar*, *al-Fiqhu al-Muyassar fī Ḍau'i al-Kitāb wa al-Sunnah*, *Mukhtaṣar al-Tabyīn Lahja'u al-Tanzīl*, *al-Thirāz fī Sharhi Ḍabṭi al-Kharāz*, *Fannu al-Tartīl wa 'Ulumihi, Kitāb al-Dhikri wa al-Du'ā' fī Ḍau'i al-Kitāb wa al-Sunnah*, *Ṭaṭawur Kitābati al-Muṣḥafi al-Sharīf wa Ṭiba'antuhu*, *Majmu'ah Fatāwā Shaikh al-Islām Ibn Taymiyah*,<sup>199</sup> *al-Tafsīr al-Maudū'i li Suwari Al-Qur'ān al-Karīm*, *Tafsīr al-Madīnah al-Munawwarah*, *Uṣūl al-Īmān fī Ḍau'i al-Kitāb wa al-Sunnah*, *Majmū'ah Rasā'il fī al-Hijab wa al-Sufur*, *al-Kimiya' wa al-Fiziya' fī Hayātinā*, *Tajrīd al-Ma'qūl min al-Manqūl fī Zilāli Al-Qur'ān*, *al-Jihād fī Fiqhi al-Muyassar*, *al-Ta'lik al-Muharrar 'alā Kitāb Fiqhi al-Muyassar*, *Dalīl al-Muslim fī Ramaḍān*, *al-Ṣahwah al-Islāmiyah*, *Mūjiz Dā'irah al-Ma'arīf al-Islāmiyah*, *al-Taṭawul 'alā al-Nabiy wa Wajībāt al-Ummah* dan *Amrad Mu'addiyah wa 'Ilājatuhā*.<sup>200</sup>

Divisi Dewan Pakar dipimpin oleh Sekteraris Jenderal dengan mengemban 5 tugasnya. Pertama, menyusun rencana kerja dewan ilmiah. Kedua, memberikan arahan dalam pengembangan karya ilmiah. Ketiga, mempelajari berbagai problematika ilmiah dan penelitian yang berkaitan dengan ilmu-ilmu Al-Qur'an dan terjemahan Al-Qur'an. Keempat, mempelajari penelitian dan studi yang diberikan oleh Menteri. Kelima, mempelajari laporan yang disusun oleh komite dewan pakar.<sup>201</sup> Dengan berbagai langkah pengawasan dan regulasi yang telah diterapkan, Pemerintah Saudi Arabia menunjukkan komitmennya agar terus mendukung dan menjaga keotentikan Al-Qur'an sebagai kitab suci yang diturunkan kepada umat Islam. Hal ini memastikan bahwa Al-Qur'an yang telah diterbitkan oleh Pemerintah Arab Saudi

<sup>198</sup> Jamaluddin M. Marki, *Disertasi* pada Universitas PTIQ Jakarta, 2024. h. 163-164.

<sup>199</sup> Muhammad Salim bin Syadid al-'Awaki, dkk, *Tathawur Kitabati Al-Muṣḥafi al-Syarif Wa Thiba'antuhu* (Madinah al-Munawwarah: Maktabah Malik Fahad al-Wathaniyah, 2003), h. 123.

<sup>200</sup> Maktabah Nur, Website: <https://www.noor-book.com>.

<sup>201</sup> Jamaluddin M. Marki, *Disertasi* pada Universitas PTIQ Jakarta, 2024. h. 161.

merupakan teks yang asli, terjaga dan dapat diandalkan oleh umat Islam di seluruh belahan dunia. Menurut Arab News, kompleks Percetakan Raja Fahd di Saudi Arabia telah berdiri sejak tahun 1985 untuk memproduksi dan mendistribusikan publikasi cetak dan audio Islami.<sup>202</sup>

## B. Metode yang digunakan dalam *Tafsir al-Muyassar*

Para mufassir Al-Qur'an berupaya dalam menafsirkan Al-Qur'an, sehingga melahirkan beberapa metode. Penggunaan metode penafsiran Al-Qur'an dapat dilihat dari penyajian penafsirannya, secara global metode penafsiran Al-Qur'an terbagi 4, yaitu metode *tahlīlī*, *ijmālī*, *muqārin* dan *mauḍū'i*. Adapun dalam penyajian penafsiran *Tafsīr al-Muyassar* menggunakan metode *ijmālī*.<sup>203</sup>

Metode *ijmālī* sendiri menurut Quraish Shihab adalah suatu cara menafsirkan Al-Qur'an dengan global. Menurutnya penafsiran ini tidak mengungkapkan bagian *asbābun nuzūl āyah*, *munāsabah*, makna-makna kosa kata dan sisi keindahan bahasa Al-Qur'an. Tetapi, langsung dengan menjelaskan isi kandungan ayat atau surah al-Qur'an secara umum baik dari sisi hukum dan hikmahnya, meski demikian penafsiran *ijmālī* tetap sesuai dengan *asbābun nuzūl* dan kaidah penafsirannya. Shihab mengibaratkan sang penafsir seperti mempersempatkan buah-buahan segar yang sudah dikupas, dibuang biji-bijinya dan diiris-iris agar siap untuk dinikmati.<sup>204</sup>

Metode *ijmālī* adalah salah satu metode yang disajikan oleh penafsir Al-Qur'an secara global, yakni menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an secara global dan singkat. Oleh karena itu, penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an di dalam *Tafsīr al-Muyassar* tidak begitu mendetail, tapi hanya menafsirkan ayat-ayatnya secara umum dan singkat. Dalam penyajiannya, penafsiran secara *ijmālī* menggunakan bahasa yang singkat dan padat, sehingga hampir menyerupai ungkapan-ungkapan Al-Qur'an itu sendiri. Dalam menjelaskan ayat-ayatnya pun secara berurutan sebagaimana urutan ayat dan surah dalam mushaf.<sup>205</sup> Di antara kitab yang menggunakan metode ini adalah *Taysīr al-Karīm al-Rahmān li Tafsīri Kalām al-Mannan*, *al-Taysīr fi Ahādits al-Tafsīr*, *al-Tafsīr al-Muyassar*, *Tafsīr al-Jalālain* dan *Tafsīr al-Munīr* atau *Marāhu Labīd*.<sup>206</sup>

Sebagaimana metode-metode penafsiran yang lainnya, tentu akan didapati kelebihan dan kekurangannya, termasuk metode penafsiran *ijmālī*. Adapun kelebihan dalam metode penafsiran ini adalah: Pertama, memudahkan orang awam karena memberikan penjelasan dasar dan singkat. Kedua, tidak membutuhkan waktu lama untuk megkajinya. Ketiga, pembahasan yang tidak melebar, sehingga terhindar dari penjelasan terkait perdebatan yang panjang. Keempat, relevan untuk pendidikan umum dan berdakwan, karena bahsa yang sederhana.<sup>207</sup> Sementara kekurangannya

<sup>202</sup> Jamaluddin M. Marki, *Disertasi* pada Universitas PTIQ Jakarta, 2024. h. 169.

<sup>203</sup> Abdul Wahid & Muhammad Zaini, *Pengantar 'Ulumul Qur'an Dan 'Ulumul Hadis* (Aceh: Yayasan PeNA Banda Aceh, 2016). h. 115.

<sup>204</sup> M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir* (Tangerang: Lentera Hati, 2013), h. 381.

<sup>205</sup> Abdul Wahid & Muhammad Zaini, *Pengantar 'Ulumul Qur'an Dan 'Ulumul Hadis*, h. 116.

<sup>206</sup> Dimiyati, *Ilmu al-Tafsir Ushuluhu Wa Manahijuhu*, h. 190.

<sup>207</sup> Ayu Wigati & Muhammad Derry Pramuja, "Kelebihan dan Kekurangan serta ke Empat Metode Tafsir (al-Ijmali, at-Tahlili, al-Muqaran, al-Maudhu'i)," *KAPALAMADA: Jurnal Multidisipliner* 3, no. 04 (2024). h. 3.

adalah. Pertama, penjelasan yang kurang mendetail, karena hanya menafsirkan secara umum. Kedua, menyisakan ambiguitas dalam pemahaman, karena penjelasan yang global. Ketiga, tidak dapat digunakan untuk kajian yang mendalam, terutama perihal ayat-ayat hukum. Keempat, kurang memadai dalam menjawab perihal histori dan kontekstual.<sup>208</sup>

Kitab tafsir yang singkat seperti *Tafsīr Ijmālī* dalam istilah lain dinamakan *Tafsīr al-Mukhtaṣar*. *Tafsīr al-Mukhtaṣar* telah lahir sejak dahulu, seperti kitabnya *Tafsīr Al-Qur'ān al-'Azīz* (abad ke-4 H), *al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz* karya al-Wahidi (abad ke-5 H), *Mukhtaṣar min Tafsīr al-Thabary* karya al-Tujaibi (419 H), *Tafsīr Al-Qur'ān Ikhtisār al-Nukat* karya 'Izz bin Abdissalam (660 H), *Tafsīr Nahr al-Ma'ād* (abad ke-6 H), *Bahr al-Ma'ād Mukhtaṣar min Bahr al-Muhīth* karya Abi Hayyan al-Andalusi (635 h), *Tafsīr al-Jalālain* karya Jalaludin al-Mahalli (684 H) dan Jalaluddin al-Suyuthi (911 H) abad ke-7 H, *'Umdāt al-Tafsīr al-Mukhtaṣar min Tafsīr ibn Katsīr* karya Ahmad Syakir (1376 H), *Tafsīr al-Muyassar min Nukhbah al-'Ulamā al-Su'ūdiyyah* (1381 H), *Tafsīr al-Muyassar* karya 'A'idh al-Qarni (1422 H), sampai saat ini yaitu kitab *al-Mukhtaṣar fī Tafsīr Al-Qur'ān al-Karīm* karya *Jama'ah min 'Ulamā al-Tafsīr*<sup>209</sup> dan tentunya masih banyak lagi karya-karya yang menulis *tafsīr al-mukhtaṣar*.

Secara etimologi kata *mukhtaṣar* adalah *isim maf'ūl* yang berasal dari kata *ikhtaṣara*<sup>210</sup> dari *wazan ifta'ala*<sup>211</sup> yang memiliki makna "keringkasan atau yang diringkaskan."<sup>212</sup> Maka, pengertiannya adalah mempersingkat ungkapan yaitu dengan tidak menggunakan ungkapan-ungkapan yang kurang dibutuhkan dalam sebuah kalimat dan mencukupkan penjelasannya dengan penjelasan yang sederhana serta tetap menjaga makna aslinya. Meski demikian, kata *mukhtaṣar* telah menjadi bahasa serapan ke dalam bahasa Indonesia dan memiliki makna yang sama yaitu ringkasan atau yang diringkaskan.<sup>213</sup>

*Tafsīr al-Mukhtaṣar* memiliki 2 kategori yaitu *mukhtaṣar ibtidā'i* dan *mukhtaṣar min ghairihi*. Pertama, *tafsīr mukhtaṣar ibtidā'i* ialah bagian dari *tafsīr ijmālī* dengan gaya bahasa yang mudah dipahami dan singkat. Namun, tanpa meringkas dari tafsir induknya. Pada metode penafsiran ini menggunakan dua pendekatan yaitu *bi al-ma'thūr* dan *bi al-ra'yi*. Karena gaya penafsiran yang singkat maka tidak

---

<sup>208</sup> Ayu Wigati & Pramuja, "Kelebihan dan Kekurangan serta ke Empat Metode Tafsir (al-Ijmali, al-Tahlili, al-Muqaran, al-Maudhu'i)." h. 5-6.

<sup>209</sup> Lira Erlina, dkk, "Metodologi Tafsir Mukhtasar," ZAD Al-Mufassirin 4, no. 2 (30 Desember 2022): h. 9-10.

<sup>210</sup> *Kamus Mu'jam al-Ma'ani*, website: <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/>.

<sup>211</sup> Muhammad Ma'shum bin Ali, *Al-Amsilah al-Tashrifiyah* (Surabaya: Maktabah al-Syaikh Salim bin Sa'ad Nabhan, 2022), h. 14.

<sup>212</sup> Mahmud Yunus, *Kamus Mahmud Yunus* (Ciputat: PT. Mahmud Yunus wa Dzuriyyah, 2018), h. 117.

<sup>213</sup> Lira Erlina, dkk, "Metodologi Tafsir Mukhtasar," ZAD Al-Mufassirin 4, no. 2 (30 Desember 2022): h. 5-6.

dimungkinkan menukil banyak riwayat dan lebih dominan mencantumkan hasil ijtihad sang mufassir, sehingga hasilnya tetap sesuai dengan riwayat atau prinsip *bi al-ma'thūr*. di antara karya *tafsīr mukhtaṣar ibtidā'i* adalah *al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz* oleh al-Wahidi, *Tafsīr al-Jalālain* oleh Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin al-Sayuthi, *al-Muntakhab fī Tafsīr Al-Qur'ān al-Karīm* oleh Komite ulama tafsir, dan lain sebagainya.<sup>214</sup> Kedua, *tafsīr mukhtaṣar min ghairihi* adalah penafsiran yang meringkas dari kitab tafsir induk. Di antaranya karya *Tafsir Mukhtaṣar min Ghairihi* adalah *Mukhtashar Tafsīr al-Thabari* oleh Ibnu Shamadiah al-Tujaibi, *Mukhtaṣar Tafsīr al-Thabari* oleh Muhammad Ali ash-Shabuni dan Sholeh Ahmad Ridho, *Tafsīr al-Thabari* oleh Basyar Iwad Ma'ruf dan Isam Faris al-Harasani, *Tafsīr al-Thabari Taqrīb wa Tahzīb* oleh Shalah ibn Abd al-Fattah al-Khalidi.<sup>215</sup>

---

<sup>214</sup> Lira Erlina, dkk, "Metodologi Tafsir Mukhtasar," h. 13.

<sup>215</sup> Lira Erlina, dkk, "Metodologi Tafsir Mukhtasar," h. 25.

## BAB IV: ANALISIS KASUS PENAFSIRAN TEKSTUALIS *TAFSĪR AL-MUYASSAR*

Ayat-ayat yang menjadi kajian bab ini meliputi ayat-ayat *mutashābihāt* yang sering dipahami oleh sebagian ulama sebagai ayat-ayat *tajsīm*. Al-Zarkasyi mengklasifikasikan 3 kelompok dalam menyikapi ayat-ayat *mutashābihāt*: Pertama, Tidak menggunakan *ta'wīl* tapi memakainya sesuai dzahir teksnya, kelompok ini adalah *mushabbihah*. Kedua, Menyerahkan makna ayat-ayat *mutashābihāt* kepada Allah, melakukan *tanzīh* terhadapnya dan menjauhkannya dari *tashbīh* dan *ta'wīl*, serta meyakini yang mengetahui maknanya hanya Allah, kelompok ini mengikuti pemahaman *salaf*. Ketiga, Memahaminya dengan metode *ta'wīl*.<sup>216</sup>

Generasi *salaf* mengedepankan *tafwīd* dalam memahami ayat-ayat *mutashābihāt*, namun pada generasi selanjutnya para ulama generasi *khalaf* berusaha mengenalkan metode *ta'wīl* karena kekhawatiran muncul pemikiran pengkhayalan dan menggambarkan bentuk Allah dalam benak pikirannya, karena sesungguhnya Allah tidak sama dengan apapun. Sehingga segala hasil gambaran pikirannya terhadap Allah harus dibuang jauh-jauh, statement ini diungkapkan oleh Thahir al-Jaza'ir dalam kitabnya *al-Jawāhir al-Kalāmiyah*:

كُلُّ مَا خَطَرَ بِبَالِكَ فَاللَّهُ بِخِلَافِ ذَلِكَ

“Segala yang terlintas dalam fikiran (terkait bentuk Allah), maka Allah tidak sama dengan semua yang difikirkannya.”<sup>217</sup>

Kemudian, dijelaskan juga oleh Ahmad Jabir Jubran dalam kitabnya *al-Ta'liqāt al-Saniyyah 'alā Matni al-'Aqīdah al-Taḥāwīyah* dengan menafsirkan Q.S. al-Taubah [9]:125:

وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ

“Adapun (bagi) orang-orang yang di dalam hatinya ada penyakit, akan menambah kekufuran mereka yang telah ada dan mereka akan mati dalam keadaan kafir.”

Terkait ayat ini menjelaskan penyakit syubhat (*marād al-shubḥah*) yang ada di hati seseorang, bahkan dengan keras memvonis kufur bagi orang-orang yang terdapat penyakit syubhat. Di antara penyakit syubhat adalah meyakini Allah memiliki batas, berada di satu arah, anggota tubuh dan segala penyerupaan Allah dengan makhluk-Nya.<sup>218</sup> Meski demikian, ada sebagian ulama yang justru menetapkan Allah memiliki anggota tubuh karena terdapat ayat-ayat Al-Qur'an yang secara dzahir menyebutkannya, meyakini Allah berada di salah satu arah karena jika Allah tidak

---

<sup>216</sup> Badruddin al-Zarkasyi, *Al-Burhan Fi 'Ulum Al-Qur'an*, h. 346.

<sup>217</sup> Thahir al-Jaza'ir, *Al-Jawāhir al-Kalāmiyah* (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1986), h. 74.

<sup>218</sup> Ahmad Jabir Jubran, *Al-Ta'liqāt al-Saniyyah 'alā Matni al-'Aqīdati al-Taḥāwīyah* (Beirut: Dar al-Minhaj, 2018), h. 120-121.

berada di salah satu arah berarti menunjukkan Allah sendiri tidak ada.<sup>219</sup> Mereka pun menggunakan metode *tafwīd*, namun *tafwīd kaifiyat wa ithbāt ma'nā dāzir* yang tidak sama dengan ulama yang lainnya yaitu *imrāruhā kamā jā'at wa tafwīdu ma'nāhā* tanpa menetapkan makna tertentu dan menyerahkan maknanya kepada Allah Swt.<sup>220</sup>

Selain pembahasan ayat-ayat yang berpotensi ditafsirkan penggambaran terhadap Allah, terdapat juga ayat-ayat yang menjadi dalil agar melakukan suatu ibadah harus berdasarkan dalil eksplisit baik ayat Al-Qur'an atau Nabi Muhammad Saw yang mencotohkannya secara langsung. Namun jika tidak demikian, maka praktek ibadah tersebut adalah bid'ah atau mengada-ada dalam urusan agama. Kemudian pada pembahasan selanjutnya terkait melakukan wasilah (tawasul) yang sebagian ulama membolehkannya dan ada sebagian yang mengharamkannya bahkan sampai menjatuhkan vonis musyrik bagi pelakunya. Dengan demikian, penulis akan membatasi pembahasan pada 3 pembahasan yaitu: Pertama, ayat-ayat *mutashābihāt* yang memiliki potensi menggambarkan bentuk Allah. Kedua, ayat pengharaman tawasul. Ketiga larangan melakukan bid'ah.

Merujuk pada tafsiran yang disampaikan dalam kitab *Tafsīr al-Muyassar* terdapat beberapa ayat yang diberikan makna *tajsīm*, kemudian ayat pengharaman tawasul dan larangan melakukan bid'ah. Berikut ayat-ayatnya:

#### A. Studi Kasus Ayat-ayat Tertentu pada Tafsīr al-Muyassar (ayat dikurangi cukup alamatnya dan hadis cukup artinya atau narasikan)

##### 1. Kata "*al-Kursī*" pada Q.S. al-Baqarah [2]: 255:

... وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ ...

Penafsiran mengenai makna *al-Kursī* dalam *Tafsīr al-Muyassar* memberikan penjelasan bahwa hanya Allah yang berhak diibadahi oleh makhluk-Nya sebagaimana tauhid *ulūhiyah*, Dia Yang Maha Hidup dengan segala kesempurnaan-Nya, Yang berdiri sendiri, tidak tertidur atau pun mengantuk karena semua yang berada di langit dan bumi adalah kerajaan-Nya, tidak ada yang dapat memberikan syafaat kecuali atas izin-Nya, ilmu-Nya meliputi segalanya baik pada saat terdahulu, sekarang dan akan datang maka tiada yang luput dari-Nya, *Kursī*-Nya yang sangat luas. Pada pemaknaan "*al-Kursī*" disebutkan sebagai *Mauḍi'u al-Qadamain* (tempat kaki Tuhan) Yang Maha Agung dan tidak diketahui *kaifiyah*-nya. *Al-Muyassar* menegaskan melalui ayat tersebut bahwa Allah tidak punya rasa berat atau sulit untuk menjaga semuanya dan Dialah Yang Maha Tinggi dengan Dzat dan sifat-Nya dari seluruh makhluk-Nya. Seluruh sifat keagungan dan kebesaran hanya milik Allah. Karena ayat ini menjelaskan keagungan-Nya maka ayat ini menjadi ayat yang agung dan dinamakan *Āyah al-Kursī*.<sup>221</sup>

<sup>219</sup> Muhammad Ajib, *Madzhab Akidah Ulama Salaf* (Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2023), h. 608.

<sup>220</sup> Muhammad Ajib, *Madzhab Akidah Ulama Salaf* (Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2023), h. 319-320.

<sup>221</sup> Tim Ahli Tafsir Kementerian Agama Saudi Arabia, *Al-Tafsīr al-Muyassar* (Madinah al-Munawarah: Maktabah Malik Fahad al-Wathaniyah, 2012), h. 42.

Para ulama *Ahlus Sunnah wa al-Jama'ah* menjelaskan bahwa dalam memahami ayat-ayat *mutashābihāt* dapat menggunakan dua pendekatan yaitu *tafwīd* dengan menyerahkan maknanya kepada Allah (tidak menafsirkannya) dan kedua dengan men-*ta'wīl*-kannya.<sup>222</sup> Oleh karena itu, jangan menanyakan bagaimana Allah dan jangan serupakan Allah dengan makhluk-Nya,<sup>223</sup> karena Allah Maha Suci dari segala penyerupaan dengan makhluk-Nya.<sup>224</sup> Ketika terlintas tentang Allah di dalam fikiran sehingga menggambarkan bahwa Allah itu memiliki anggota tubuh (*tajsīm*). Maka, buanglah jauh-jauh fikiran seperti itu, karena Allah tidak serupa dengan makhluk-Nya.<sup>225</sup>

Adapun menurut kalangan mufasir yang berafiliasi kepada salah 4 imam mazhab seperti al-Alusi dari mazhab Hanafi,<sup>226</sup> al-Qurthubi dari mazhab Maliki,<sup>227</sup> Wahbah al-Zuhaili dari mazhab Syafi'i<sup>228</sup> dan Ibnu al-Jawzi dari mazhab Hambali<sup>229</sup> menjelaskan makna dari kata *al-Kursī* sebagai berikut:

Pertama. Al-Alusi al-Hanafi menafsirkan kata "*al-Kursī*" adalah makhluk Allah yang memiliki *jisim*, karena ada riwayat yang menjelaskan terkait ukurannya yang sangat besar. Sebagian pendapat mengatakan *al-Kursī* adalah *Arsy* dan Sebagian lainnya mengatakan bukan *Arsy*. Dalam pendapat yang lain mengatakan bahwa makna *al-Kursī* adalah *Qudrah*-Nya, perencanaan-Nya, salah satu malaikat-Nya, ilmu-Nya, menjeaskan akan kedudukan yang agung dan kerajaan-Nya. Maka, tidak dimaknai dengan kursi sebagai tempat duduk karena yang demikian adalah pemikiran *tajsīm* kepada Allah. Sedangkan, sebagiannya melakukan pendekatan dengan *tafwīd* yakni menyerahkannya kepada Allah dan cukup dengan mengimannya.<sup>230</sup>

Kedua. Al-Qurthubi al-Maliki dalam *Tafsīr al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'an* mengutip dari Ibnu Abbas bahwa makna *al-kursī* adalah ilmu-Nya dan pendapatnya dipilih oleh al-Thabari. Dalam pendapat lain ditafsirkan sebagai *Qudrah*-Nya dan *Qudrah*-Nya begitu luas maka wajib mengimannya. Al-Baihaqi menjelaskan bahwa maknanya bukanlah peng-*ithbāt*-an terhadap sebuah tempat bagi Allah Swt. Sementara al-Hasan bin Abi al-Hasan mengatakan bahwa *al-Kursī* adalah *Arsy* itu sendiri, pendapat lain menjelaskan bahwa antara *al-Kursī* dan *Arsy* adalah makhluk

<sup>222</sup> Fakhrudin al-Razi, *Mafatih Al-Ghaib*, juz. 25, h. 171–175.

<sup>223</sup> Ahmad Jabir Jabran, *At-Ta'liqaat As-Saniyyah 'Ala Matni Al-Aqidati Ath-Tahawiiyyah* (Beirut: Dar al-Minhaj, 2018), h. 48.

<sup>224</sup> Abu Hamid al-Ghazali, *Bidayah Al-Hidayah* (Beirut: Dar al-Minhaj, 2019), h. 206.

<sup>225</sup> Thahir al-Jaza'ir, *al-Jawahir al-Kalamiyah* (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1986), h. 74.

<sup>226</sup> Nurun Nisaa Baihaqi, "Karakteristik Tafsir Ruh al-Ma'ani," *Al Muhafidz: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* Vol. 02, no. No. 02 (Agustus 2022). h. 3-4.

<sup>227</sup> Muhammad Habib and Aris Fauzan, "Implikasi Hukum Kata Junāha Dalam Khuluk dan Rujuk (Studi pada Q.S. Al-Baqarah : 229 – 230 dalam Tafsir al-Qurthubi)," *Al-Qalam: Jurnal Ilmiah Keagamaan dan Kemasyarakatan* 17, no. 6 (November 20, 2023): h. 3

<sup>229</sup> Thariqul Azis, "Studi Kitab Tafsir Zad Al Masir fi 'Ilmi At Tafsir Karya Ibnu Jawzi," *AL-IKLIL: Jurnal Dirasah Al-Qur'an dan Tafsir*. Vol. 1, No. 1 (February 1, 2022). H. 3-5

<sup>230</sup> Mahmud Syukri al-Alusi, *Ruh Al-Ma'ani* (Beirut: Dar al-Turas al-Arabi), jil. 3, h. 9–10.

yang berbeda. Al-Qurthubi menjelaskan bahwa maknanya bukanlah *al-Qudrah* dan kedudukan Allah yang Maha Tinggi karena Allah Maha Suci dari bergabungnya dengan makhluk.<sup>231</sup>

Ketiga, Wahbah al-Zuhaili al-Syafi'i mengemukakan dalam *Tafsir al-Munir*, bahwa penafsiran pertama makna dari *al-Kursi* adalah bahwa maknanya menunjukkan akan keagungan Allah Swt dan bukan bermakna sebuah tempat atau tempat duduk untuk duduk, sebagaimana pada Q.S. al-Zumar: 67, agar tidak dibayangkan seakan Allah memegang dengan tangan kanannya karena ayat tersebut menjelaskan terkait keagungan-Nya bukan sebuah permasalahan fisik. Pendapat kedua bahwa makna dari *al-Kursi* adalah ilmu-Nya. Oleh karena itu, maknanya menunjukkan *Makānah* yaitu kedudukan yang agung bukan *Makān* atau tempat. Pendapat ketiga menafsirkannya dengan kerajaan-Nya, dan pendapat keempat cukup dengan mengimaninya, tidak mengingkarinya dan yang mengetahuinya hanya Allah. Allah Maha Tinggi dari segala penyerupaan dan makna Maha Tinggi adalah tinggi Qudrah dan kedudukan-Nya bukan menunjukkan tempat karena Allah Maha Suci dari tempat dan persentuhan dengan makhluk.<sup>232</sup>

Keempat, Ibnu al-Jawzi al-Hambali menjelaskan dalam *Tafsir Zād al-Masir fi 'Ilmi Tafsir*, bahwa terdapat 3 pendapat makna dari *al-Kursi*: Pertama, pendapatnya Ibnu Abbas dan Atha' adalah *al-Kursi* berada di atas langit ke 7 selain *Arsy*, Kedua, pendapatnya Jubair dan Ibnu Abbas maknanya adalah Ilmu Allah, dan ketiga pendapatnya al-Hasan adalah *Arsy*.<sup>233</sup>

Kemudian dijelaskan juga penafsiran dari para mufassir lainnya seperti al-Mawardi yang menjelaskan kata "*al-Kursi*" memiliki 2 kategori. Pertama, di antara sifat-sifat Allah. Kedua, di antara sifat-sifat kerajaan atau kekuasaan-Nya. Apabila yang dimaksudkan adalah di antara sifat-sifat-Nya maka memiliki 4 makna. Pertama, ilmu Allah. Kedua, *Qudrah*-Nya. Ketiga, kerajaan-Nya. Ketiga, pengaturan-Nya. Namun, apabila yang dimaksudkan adalah di antara sifat-sifat kerajaan-Nya, maka memiliki 3 makna. Pertama, *Arsy*-Nya. Kedua, singgasana-Nya yang selain *Arsy*. Ketiga, *al-Kursi (tafwīd)* yang berada di bawah *Arsy*.<sup>234</sup>

Adapun, Ibnu Katsir mengutip sebuah pandangan dari Ibnu Abbas bahwa makna "*al-Kursi*" adalah ilmu Allah.<sup>235</sup> Pendapat yang sama diutarakan oleh al-Jalalain yang menafsirkan kata "*al-Kursi*" dengan ilmu Allah, namun menyebutkan pendapat yang lainnya bahwa "*al-Kursi*" adalah yang mencakup keagungan-Nya, sebagaimana

<sup>231</sup> Abu Abdillah Muhammad al-Anshari al-Qurthubi, *Tafsir Al-Qurthubi* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2021), juz. 3, h. 180–181.

<sup>232</sup> Wahbah al-Zuhaili, *Al-Tafsir al-Munir* (Damasykus: Dar al-Fikr, 2009), jil. 2, h. 19.

<sup>233</sup> Ibnu al-Jawzi al-Qurasyi al-Baghdadi, *Zad Al-Masir Fi 'Ilmi Tafsir* (Beirut: Dar Ibn Hazm, 2002), h. 156.

<sup>234</sup> al-Mawardi al-Bashri, *Al-Nukat Wa al-'Uyun Tafsir al-Mawardi* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah), jil. 1, h. 324–325.

<sup>235</sup> Imaduddin Abi al-Fida Ismail Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an al-Adzim* (al-Qahirah: Dar Ibn al-Jauzi, 2009), juz. 1, h. 447.

sebuah riwayat yang menjelaskan bahwa 7 lapis langit dengan *kursī*-Nya hanya seperti 7 buah dirham ke dalam pasukan besar.<sup>236</sup>

Sementara itu, al-Nawawi al-Bantani menafsirkan kata “*al-Kursī*” dengan sebuah *jisim* yang agung yang terletak di bawah *Arsy*-Nya dan di atas 7 lapis bumi, yang memiliki keluasan lebih luas dari langit dan bumi.<sup>237</sup> Demikian, Fakhrudin al-Razi pun menjelaskan terkait “*al-Kursī*” yang memiliki banyak penafsiran, dan semua itu bertujuan menunjukkan akan keagungan Allah Swt.<sup>238</sup> Ibnu ‘Athiyah memberikan pendapatnya yang hampir sama dengan penafsiran di atas, terkait makna “*al-Kursī*”, di antara maknanya adalah makhluk Allah yang agung di antara *Arsy* dan *Arsy* lebih besar darinya, pendapat lainnya adalah ilmu Allah, dan ada yang mengatakan bahwa “*al-Kursī*” adalah tempat kaki Allah, namun pendapat ini rusak.<sup>239</sup>

Kementerian Agama Islam Indonesia menuliskan sebuah *Tafsīr Tahlīlī* termasuk di dalamnya membahas ayat ini, dalam penafsirannya disampaikan bahwa secara kebahasaan, kursi adalah tempat duduk, singgasana atau tahta. Adapun, makna *al-Kursī* pada ayat ini, sebagian mufasir menggunakan metode *ta’wīl* yaitu bermakna ilmu Allah dan ada juga yang memaknai kekuasaan-Nya. Menurut Ibnu Abbas, maksud dari *al-Kursī* yaitu *Maudhi’u al-Qadamain* (tempat kedua telapak kaki Allah). Tentu saja dengan pengertian bahwa apa yang disampaikan Ibnu Abbas tidak sama dengan apa yang difahami makhluk-Nya (*tafwīd*). Sementara itu, pada pendapat yang lainnya masih dari Ibnu Abbas bahwa makna *al-Kursī* adalah ilmu Allah, namun riwayat ini lemah.<sup>240</sup>

Berdasarkan pemaparan dari berbagai penafsiran yang komprehensif, dapat ditarik kesimpulan bahwa makna dari kata *al-Kursī* secara umum membuktikan akan kebesaran dan keagungan Allah Swt, sebagai Dzat yang tidak serupa dengan makhluk-Nya. Ketika menggunakan pendekatan *ta’wīl*, maka pemaknaan kata *al-Kursī* sendiri memiliki ragam interpretasi yang meliputi: Qudrah Allah, Ilmu-Nya, Kerajaan-Nya, atau makhluk ciptaan Allah yang sangat besar. Meski demikian, pendekatan *tafwīd al-ma’nā* tetap menjadi pilihan alternatif yang paling selamat agar terhindar dari ideologi *tajsīm* (penyerupaan Allah dengan makhluk-Nya). Ayat ini juga menegaskan kekuasaan, keesaan dan kesempurnaan Allah yang mutlak. Berbeda dengan *tafwīd kaiḥiyat wa ithbāt ma’nā ḍāzīr* yaitu dengan menyerahkan bagaimananya kepada Allah namun menentukan makna dzahir atau hakikinya, maka berpotensi menggiring pemahaman seseorang kepada *tajsīm*. Meskipun, dengan ungkapan *bimā yalīqu bi jalālihi* (sesuai keagungan-Nya).

---

<sup>236</sup> Jalaluddin al-Mahalli & Jalaluddin al-Suyuthi, *Tafsīr al-Jalalain* (Riyadh: Dar al-Salam, 2002), h. 50.

<sup>237</sup> Muhammad bin Umar Nawawi al-Bantani, *Marahu Al-Labib Li Kasyfi Ma’na Al-Qur’ani al-Majid* (Beirut: Dar al-Kutub al-’Ilmiyah, 1997), jil. 1, h. 92.

<sup>238</sup> Fakhrudin al-Razi, *Mafatih Al-Ghaib*, juz. 7, h. 13.

<sup>239</sup> Muhammad abd al-Haq Ibn ‘Athiyah, *Tafsīr Al-Wajiz* (Beirut: Dar al-Khair, 2007), jil 2, h. 27–28.

<sup>240</sup> Kementerian Agama Islam, *Tafsīr Tahlili Kemenag* (Jakarta: Widya Cahaya, 2011), jil. 9, h. 522.

## 2. Kata "Istawā" pada Q.S Thaha [20]: 5:

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى

*Tafsīr al-Muyassar* menegaskan bahwa ayat ini mengandung makna hakiki, sesungguhnya Allah Al-Rahman ber-*istiwā* di atas *Arsy*, berada di tempat yang sangat tinggi sesuai dengan keagungan dan kebesaran-Nya.<sup>241</sup> Kemudian, pada ayat yang lainnya menjelaskan bahwa Allah di atas langit tepatnya pada Q.S. al-Mulk [67]:16-17, bahwa Allah yang mengirimkan azab dari atas langit kepada orang-orang kafir.<sup>242</sup> Adapun ayat-ayat selainnya yang menjelaskan wajah Allah dapat ditemukan jugapada Q.S. al-Baqarah [2]: 29, Q.S. al-‘Araf [7]: 54, Q.S. Yunus [10] :3, Q.S. al-Ra’du [13]: 2, Q.S. al-Furqan [25] : 59, Q.S. al-Sajdah [32] :4 dan Q.S. al-Hadid: [57]: 4.

Selanjutnya, berbagai penafsiran yang lebih mendalam dari para mufassir yang berafiliasi kepada salah satu 4 imam mazhab, sebagai berikut : Pertama, Al-Alusi al-Hanafi menyampaikan bahwa ayat ini ditafsirkan bahwa Allah Swt memberikan perhatian dan pengawasan. Sedangkan, *Arsy* adalah makhluk Allah dan Allah menugasi malaikat *Hamalah al-Arsy* untuk menopangnya.<sup>243</sup> Kemudian, dijelaskan juga bahwa maksud *Istawa* adalah mengatur dan merencanakan, dan kata *Arsy* menjelaskan terkait kemuliaan, kekuasaan dan kerajaan-Nya. Malik bin Anas pernah ditanya terkait bagaimana Allah *Istawā*, kemudian dijawab bahwa *Istiwā* itu tidak diketahui, *kaif* atau bagaimanaya tidak bisa dinalar oleh akal, mengimannya adalah wajib dan bertanya terkait itu adalah bid’ah. Sebagian menggunakan pendekatan *tafwīd* dengan mengimannya dan menyerahkannya kepada Allah dengan segala keagungan-Nya, serta menyucikannya dari penyerupaan, dan sebagian menggunakan pendekatan *ta’wīl* dengan mengatur, sebagaimana pada Q.S. Yunus: 3 dan *Istawā* juga dimaknai dengan tinggi, namun tidak menjelaskan terkait arah atau persentuhan antara Allah kepada makhluk-Nya.<sup>244</sup>

Kedua, al-Qurthubi al-Maliki menjelaskan bahwa makna *Istiwā*-Nya tanpa ada batasan dan tidak ditanyakan bagaimananya, sebagaimana *Istiwā* bagi makhluk.<sup>245</sup> Penjelasan ini dapat dilihat pada penafsiran ayat yang ke 54 nya yang menjelaskan, bahwa Allah Swt Maha Suci dari arah dan bergabung atau menyentuh dengan makhluk-Nya, Allah Maha Suci dari arah atas ketika ditunjukkan kepada sebuah arah, Dia pun Maha Suci dari tempat, pergerakan dan perubahan. Para generasi *Salaf* cukup mengimannya tanpa mempertanyakan bagaimananya, sebagaimana yang dikatakan oleh Malik bin Anas bahwa *Istiwā* itu diketahui dari segi bahasa, *Kaifiyah* tidak diketahui dan mempertanyakannya adalah Bid’ah.<sup>246</sup>

<sup>241</sup> Tim Ahli Tafsir Kementerian Agama Saudi Arabia, *Al-Tafsir al-Muyassar*, h. 312.

<sup>242</sup> Tim Ahli Tafsir Kementerian Agama Saudi Arabia, *Al-Tafsir al-Muyassar*, h.563.

<sup>243</sup> Mahmud Syukri al-Alusi, *Ruh Al-Ma’ani*, jil. 16, h. 153.

<sup>244</sup> Mahmud Syukri al-Alusi, *Ruh Al-Ma’ani*, jil. 8, h. 134–136.

<sup>245</sup> Abu Abdillah Muhammad al-Anshari al-Qurthubi, *Tafsir Al-Qurthubi*. juz. 11, h.

Ketiga, Wahbah al-Zuhaili al-Syafi'i menjelaskan bahwa Allah Swt Maha Tinggi di atas *Arsy*-Nya dan tiada yang mengetahui bagaimana hal itu. Mengimaninya sebagaimana generasi *salaf* tanpa melakukan penyimpangan, dapat menggunakan pendekatan *ta'wīl* dan *tafwīd*, tidak melakukan *tashbīh*, *tamthīl*, *ta'īl*, *bilā kaif* dan Dia ber-*istiwā* dengan keagungan-Nya. Karena Allah bukan ber-*jisim* dan tidak serupa dengan apapun dan *Arsy* adalah makhluk-Nya yang kita tidak ketahui bagaimana hakikatnya.<sup>247</sup>

Keempat, Ibnu al-Jauzi al-Hambali memberikan penafsiran makna *Istawā* tidak dijelaskan pada surah ini dan telah dijelaskan pada Q.S. al-A'raf: 45. Para ulama salaf telah bersepakat bahwa agar tidak menambahkan bacaannya, maksudnya agar tidak banyak membicarakannya karena cukup dengan meyakini (tafwīd). Sebagian kelompok menafsirkan *Arsy* dengan kerajaan, kemudian penjelasan lainnya dari kata *Istawā* adalah *Istawlā* yakni menguasai, namun jangan sampai menafsirkannya dengan duduk atas sesuatu, kami berlindung dari yang melakukan *ta'īl* dan *tajsim*.<sup>248</sup>

Selain penafsiran dari perwakilan 4 imam mazhab, disampaikan juga beberapa pendapat dari kalangan mufassir yang lainnya, di antaranya adalah al-Thabari memaknai kata "*Istawā*" dengan meliputi, dan Maha Tinggi kekuasaan dan kerajaan-Nya, kemudian mengatur dengan kuasa-Nya. Adapun makna tinggi yang dimaksud bukan perpindahan satu tempat.<sup>249</sup> Adapun, al-Nawawi al-Bantani menafsirkan "*Istawā*" bahwa Allah mengatur segala urusan dan ditafsirkan juga sebagai majaz dari sebuah kerajaan dan kekuasaan yang agung. Sebagaimana ketika ada yang mengatakan seseorang yang ber-*istiwā* di atas kursi kerajaannya, maka yang dimaksudkan adalah seseorang itu menduduki sebuah kekuasaan atau sebagai raja yang berkuasa.<sup>250</sup> Pendapat ini pun disetujui oleh al-Jailani dalam kitabnya *Tafsīr al-Jailānī*.<sup>251</sup>

Al-'Ujaili berpendapat bahwa *Arsy* menggambarkan sebuah kerajaan dan kekuasaan yang agung, disebut juga sebagai entitas yang berupa cahaya (*nūrānī*) yang lebih tinggi dari semua makhluk dan meliputi semuanya. Kemudian dari para terdahulu (generasi *salaf*) dalam memahami makna *Istiwā* menggunakan pendekatan *tafwīd* sedangkan generasi *khalaf* menggunakan metode *ta'wīl* yaitu memaknainya dengan berkuasa.<sup>252</sup> Kemudian, al-Shawi mengutip perkataan Malik bin Anas bahwa *istiwā* itu diketahui, *kaifiyah*-Nya tidak ada yang mengetahui, mengimaninya wajib dan menanyakannya adalah bid'ah.<sup>253</sup>

<sup>247</sup> Wahbah al-Zuhaili, *Al-Tafsīr al-Munir*, jil. 8, h. 526.

<sup>248</sup> Ibnu al-Jawzi al-Qurasyi al-Baghdadi, *Zad Al-Masir Fi 'Ilmi Tafsīr*, 500–501.

<sup>249</sup> Muhammad bin Jarir al-Thabari, *Jami' al-Bayan Fi Ta'wīl Al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2014), jil. 1, h. 228–229.

<sup>250</sup> Muhammad bin Umar Nawawi al-Bantani, *Marahu Al-Labib Li Kasyfi Ma'na Al-Qur'ani al-Majid*, jil. 2, h. 20.

<sup>251</sup> Abdul Qadir al-Jailani, *Tafsīr Al-Jailani* (Pakistan: Maktabah al-Ma'rufiyah, 2010), jil. 3, h. 140.

<sup>252</sup> Sulaiman bin Umar al-Ujayli al-Jamali, *Al-Futuhat al-Ilahiyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2018), jil. 3, h. 48.

<sup>253</sup> Ahmad bin Muhammad al-Shawi, *Hasyiyah Al-Shawi* (Lebanon: Dar Tahqiq al-Kitab, 2024), jil. 2, h. 547.

Menurut Fakhrudin al-Razi, bagi kaum *mushabbihah* ayat ini menjelaskan bahwa Allah duduk di atas *Arsy* dan inilah pendapat yang batil dan tertolak baik dari dalil *'aqlī* dan *naqlī*, karena Allah telah ada sebelum *Arsy* diciptakan dan Allah tidak membutuhkan *Arsy* karena Allah Maha Kaya, Maha Suci dari bagian tubuh, perpindahan dan arah, tidak serupa dengan apapun, dan *Arsy*-Nya diangkat oleh malaikat *Hamalah al-Arsy* (pemanggul *Arsy*), maka Allah mustahil dipanggul oleh mereka sedangkan Allah tidak bertempat dan tidak membutuhkan mereka.<sup>254</sup> Sementara itu, Ibnu Katsir menjelaskan bahwa yang paling selamat dalam memahami ayat-ayat *mutashābihāt* adalah dengan mengimaninya sebagaimana ayatnya atau menggunakan metode *tafwīd* tanpa *takyīf*, *tahrīf*, *tashbīh*, *ta'īl* dan *tamthīl*, dan inilah jalan yang ditempuh oleh generasi *salaf*<sup>255</sup> seperti Malik, Auza'i, al-Tsauri, al-Laits bin Sa'ad, al-Syafi'i, Ahmad bin Hambal, Ishak bin Rawahaih dan selainnya, karena Allah tidak serupa dengan makhluk-Nya.<sup>256</sup>

Menurut Kementerian Agama Islam Indonesia, ketika membaca dan memahami ayat-ayat *mutashābihāt* agar janganlah sekali-kali berfikir dan menggambarkan bahwa Allah seperti seorang raja yang duduk di singgasananya. Karena yang demikian sama saja menyamakan Allah dengan makhluk-Nya, cara yang baik dalam memahami ayat-ayat *mutashābihāt* adalah dengan menggunakan metode *tafwīd* sebagaimana generasi *salaf* terdahulu, hanya Allah yang mengetahui hakikatnya.<sup>257</sup>

Merujuk dari berbagai penafsiran di atas, dapat ditarik kesimpulan bahwa mayoritas mufassir, baik dari generasi *salaf* dan *khalaf*, sangat berhati-hati dalam pemaknaan kata *istawā*. Pendekatan yang lebih mendominasi adalah dengan pendekatan *tafwīd*, yaitu dengan mengimani ayatnya sebagaimana adanya, namun tidak menentukan makna *dzahir* atau hakikatnya. Sementara itu, sebagian ulama menggunakan pendekatan *ta'wīl* yaitu dengan memberikan penafsiran bahwa Allah mengatur, menguasai, atau perhatian Allah dan tentunya seluruh ulama bersepakat untuk *tanzīh* (menyucikan Allah dari keserupaan dengan makhluk), serta menolak pemahaman antropomorfis terhadap sifat-sifat Allah.

### 3. Kata "*Wajhun*" pada Q.S. al-Qashash [28]: 88:

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ

*Tafsīr al-Muyassar* menegaskan bahwa ayat ini menjelaskan agar tidak menyembah kecuali hanya kepada Allah Swt, karena tidak ada yang berhak diibadahi kecuali hanya Allah. Semua di alam ini akan hancur dan binasa kecuali *wajah*-Nya. Ayat ini menjelaskan juga terkait sifat wajah bagi Allah secara hakiki sebagaimana kemuliaan dan keagungan-Nya.<sup>258</sup> Adapun ayat-ayat selainnya yang menjelaskan

<sup>254</sup> Fakhrudin al-Razi, *Mafatih Al-Ghaib*, juz. 12, h. 6–7.

<sup>255</sup> Imaduddin Abi al-Fida Ismail Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an al-Adzim*, juz. 5, h. 173.

<sup>256</sup> Imaduddin Abi al-Fida Ismail Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an al-Adzim*, juz. 3, h. 278.

<sup>257</sup> Kementerian Agama Islam, *Tafsir Tahlili Kemenag*, jil. 6, h. 116.

<sup>258</sup> Tim Ahli Tafsir Kementerian Agama Saudi Arabia, *Al-Tafsir al-Muyassar*, h. 396.

wajah Allah dapat ditemukan juga pada Q.S. al-Rahman [55]: 27, Q.S. al-An'Am [6]: 52, Q.S. al-Insan [76]: 9, Q.S. al-Lail [92]: 20, Q.S. al-Baqarah [2]: 115, Q.S. al-Ra'du [13]: 22, Q.S. al-Rum [30]: 38 dan Q.S. al-Kahfi [18]: 28.

Adapun pandangan yang diutarakan oleh para mufassir yang berafiliasi kepada 4 imam mazhab, sebagai berikut: Pertama, Al-Alusi al-Hanafi menjelaskan bahwa ayat ini menjelaskan bahwa seluruh alam semesta akan hancur kecuali Allah Yang Maha Kekal dan menjelaskan juga bahwa segala amalan akan hancur kecuali mengharap ridha-Nya. Abu Ubaidah memakna *Wajhu* dengan kemuliaan-Nya, sementara kelompok ulama *salaf* berpendapat bahwa *Wajhu* adalah sifat-Nya dengan tidak menyibukkan dengan memikirkan bagaimanaanya (*Takyif*), tidak pula men-*takwil*-kannya dengan anggota tubuh.<sup>259</sup> Kedua, Al-Qurthubi menyampaikan bahwa Al-Mujahid menafsirkan makna *al-Wajhu* dengan Dzat-Nya sendiri. Sementara al-Shadiq menafsirkannya dengan agama-Nya, Abu 'Aliyah dan as-Sufyan menafsirkannya dengan Ridha-Nya dan Abu Ubaidah menafsirkannya dengan Kemuliaan-Nya.<sup>260</sup> Ketiga, Wahbah al-Zuhaili memberikan tafsiran bahwa segala sesuatu akan hancur kecuali Allah Yang Maha Suci, Maha Abadi, Maha Hidup, Maha Mengatur, Yang mematikan makhluk-makhluk-Nya. Ayat yang semisal pada Q.S. al-Rahman: 26-27.<sup>261</sup> Keempat, Ibnu al-Jawzi al-Hambali menjelaskan, terdapat 2 pendapat pada penafsiran dari *al-Wajhu*, Pertama, pendapat dari Atha' Ibnu Abbas dan al-Tsauri adalah Ridha-Nya, dan Kedua, pendapat dari Abu Ubaidah dan al-Dahak adalah Dzat Allah Swt.<sup>262</sup>

Kemudian pendapat dari kalangan mufassir yang lainnya disampaikan juga, di antaranya adalah Ibnu Hatim al-Razi,<sup>263</sup> Al-Thabari,<sup>264</sup> Abu Laits al-Samarqandi,<sup>265</sup> Ibnu Katsir,<sup>266</sup> al-Biqa'i<sup>267</sup> dan al-Shawi<sup>268</sup> menafsirkan makna "*Wajhun*" adalah dzat dan ridho-Nya, karena segala amalan tanpa mengharap ridho-Nya adalah sia-sia. Adapun, al-Baghawi menafsirkan kata "*Wajhun*" dengan ridho dan kerajaan-Nya.<sup>269</sup>

<sup>259</sup> Mahmud Syukri al-Alusi, *Ruh Al-Ma'ani*, jil. 20, h. 132.

<sup>260</sup> Abu Abdillah Muhammad al-Anshari al-Qurthubi, *Tafsir Al-Qurthubi*, juz. 13, h. 312.

<sup>261</sup> Wahbah al-Zuhaili, *Al-Tafsir al-Munir*, jil. 10, h. 547.

<sup>262</sup> Ibnu al-Jawzi al-Qurasiy al-Baghdadi, *Zad Al-Masir Fi 'Ilmi Tafsir*, h. 1075.

<sup>263</sup> Abdurrahman bin Hatim al-Razi, *Tafsir Al-Qur'an Al-Adzim* (al-Qahirah: Dar Ibn al-Jauzi, 2017), jil. 13, h. 326.

<sup>264</sup> Muhammad bin Jarir al-Thabari, *Jami' al-Bayan Fi Ta'wil Al-Qur'an*, jil. 10, h. 119.

<sup>265</sup> Abu al-Laits al-Samarqandi, *Tafsir Al-Samarqandi Bahr al-'Ulum* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993), jil. 2, h. 529.

<sup>266</sup> Imaduddin Abi al-Fida Ismail Ibnu Kasir, *Tafsir Al-Qur'an al-Adzim*, juz. 6, h. 114-115.

<sup>267</sup> Abu al-Hasan bin Ibrahim al-Biqa'i, *Nadzmu Al-Durar Fi Tanasub al-Ayat al-Suwar* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1995), jil. 5, h. 532.

<sup>268</sup> Ahmad bin Muhammad al-Shawi, *Hasyiyah Al-Shawi*, jil. 5, h. 181.

<sup>269</sup> al-Husain bin Mas'ud al-Baghawi, *Tafsir Al-Baghawi Ma'alim al-Tanzil* (Riyadh: Dar Thibah, 1992), jil. 6, h. 228.

Di sisi lain, al-Baidhawi,<sup>270</sup> al-Jalalain<sup>271</sup> al-Zamakhshari, al-Syaukani,<sup>272</sup> Hamka,<sup>273</sup> Sayyid Quthb<sup>274</sup> Ali al-Shabuni, Shalih Ahmad Ridho,<sup>275</sup> dan Qurasish Shihab<sup>276</sup> hanya menafsirkan dengan dzat-Nya saja.<sup>277</sup> Sementara, al-Qusyairi mengatakan bahwa “*Wajhun*” adalah di antara sifat Allah dan tidak berdiri sifat-Nya kecuali dengan dzat-Nya. Oleh karena itu, kekekalan sifat-Nya menunjukkan kekelalan dzat-Nya.<sup>278</sup>

Sebagaimana telah dikemukakan dari berbagai penafsiran yang ekstensif, dapat ditarik kongklusi bahwa intepresi pada Q.S. al-Qashash [28]: 88, adalah hanya Allah yang berhak disembah dan diibadahi karena selain-Nya akan binasa. Adapun pemaknaan kata al-Wajhu jika merujuk kepada Tafsir al-Muyassar dengan menggunakan pendekatan *tafwid kaifiyat wa ithbat ma'na dahir* yaitu menyerahkan *kaifiyah* (bagaimana) namun menegaskan makna hakikinya bahwa Allah memiliki wajah sesuai dengan keagungan-Nya dan tidak serupa dengan makhluk-Nya. Sedangkan mufassir lainnya menggunakan 2 pendekatan yaitu *ta'wil* yang meliputi makna Dzat dan ridho-Nya dan pendekatan *tafwidu al-ma'na* menyerahkan maknanya kepada Allah, tanpa menentukan dan menyibukkan pemaknaannya dan mengimani sebagaimana ayatnya (*imrāruhā kamā jā'at*).

#### 4. Kata “*Yadun* atau *Aydun*” pada Q.S. Shad [38]: 75:

قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي ...

*Tafsir al-Muyassar* menegaskan bahwa ayat ini menceritakan ketika Allah mempertanyakan kepada Iblis, kenapa ia tidak mau bersujud kepada nabi Adam yang telah Allah muliakan dan diciptakan dengan tangan-Nya, karena memang Iblis tidak mau bersujud sebab sifat sombongnya. Ayat ini juga menjelaskan terkait *ithbat* (penetapan) bahwa Allah memiliki kedua tangan yang sesuai dengan keagungan-Nya.<sup>279</sup> Adapun ayat-ayat selainnya yang menjelaskan terkait tangan dapat ditemukan juga pada Q.S. al-Fath [48]: 10, Q.S. Yasin [36]: 71, Q.S. Yasin [36]: 83, Q.S. al-Hadid [57]: 29, Q.S. Ali 'Imran [3]: 26, Q.S. al-Maidah [5]: 64 dan Q.S. al-Mulk [67]: 1.

<sup>270</sup> Abdullah bin Umar al-Baidhawi, *Anwar Al-Tanzil Wa Asrar al-Ta'wil* (Beirut: Dar Ihya al-Turas al-Arabi), jil. 4, h. 187.

<sup>271</sup> Jalaluddin al-Mahalli & Jalaluddin al-Suyuthi, *Tafsir Al-Jalalain*, h. 407.

<sup>272</sup> al-Syaukani, *Tafsir Fath Al-Qadir (Edisi Terjemah)* (Jakarta: Pustaka Azzam), jil. 8, h. 519.

<sup>273</sup> Hamka, *Tafsir Al-Azhar* (Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD), jil. 7, h. 5388.

<sup>274</sup> Sayyid Quthb, *Tafsir Fi Zhilal Al-Qur'an (Edisi Terjemah)* (Jakarta: Gema Insani, 2004), jil. 9, h. 79.

<sup>275</sup> Muhammad Ali al-Shabuni & Shalih Ahmad Ridho, *Mukhtashar Al-Thabari* (Beirut: Dar Al-Qur'an Al-Karim, 1983), jil. 2, h. 164.

<sup>276</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah* (Jakarta: Lentera Hati), jil. 10, h. 428.

<sup>277</sup> Muhammad bin Umar al-Zamakhshari, “Al-Kasyaf” (Riyadh: Maktabah al-'Abikan, 1998), jil. 4, h. 531.

<sup>278</sup> Abu al-Qasim Abd al-Karim al-Qusyairi, *Latha 'if al-Isyarat* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2007), jil. 2, h. 449.

<sup>279</sup> Tim Ahli Tafsir Kementerian Agama Saudi Arabia, *Al-Tafsir al-Muyassar*, h. 457.

Adapun penafsiran yang diberikan oleh para mufassir yang berafiliasi kepada salah satu 4 imam mazhab sebagai berikut: Pertama, al-Alusi al-Hanafi menyampaikan bahwa kata *al-Yad* dimaknai oleh ahli *ta'wil* sebagai janji, pendapat lain ditafsirkan bahwa maknanya Nabi Adam diciptakan tidak melalui seorang ayah dan ibu, maka inilah di antara keutamaan bagi Nabi Adam. Kemudian, pada pendapat yang lain dijelaskan maknanya adalah *al-Qudrah* dan nikmat. Sedangkan, generasi *salaf* mengimaninya sebagaimana ayat tersebut dengan menyandarkan keagungan kepada Allah.<sup>280</sup>

Kedua, al-Qurthubi al-Maliki menjelaskan bahwa ketika Allah Swt menyangdingkan diri-Nya dengan makhluk-Nya, menunjukkan akan sebuah kemuliaan ciptaan-Nya. Sebagaimana, Allah menyandarkan diri-Nya kepada *al-Rūh*, *al-Bait*, *al-Nāqah* dan Masjid. Allah Swt menyampaikan bahwa nabi Adam diciptakan dengan tangan-Nya, dimaksudkan bahwa Allah memberikan kemuliaan kepadanya. Disebutkan dalam penjelasan yang lain bahwa makna kata *al-Yad* adalah *al-Qudrah*.<sup>281</sup>

Ketiga, Wahbah al-Zuhaili al-Syafi'i menjelaskan bahwa ayat ini hanya menjelaskan penciptaan Nabi Adam tanpa ayah dan ibu karena sebagai manusia pertama dan pembangkangan Iblis yang tidak mau mentaati perintah Allah agar bersujud kepada Nabi Adam.<sup>282</sup>

Keempat, Ibnu al-Jawzi al-Hambali memberikan penafsiran terkait makna *Yadun* pada ayat yang lain yaitu pada Q.S. al-Fath: 10 bahwa kata *Yadun*, ditafsirkan dengan beberapa pendapat, Pertama, janji Allah di atas janji-janji yang lain (Allah lebih menepati janji-Nya), Kedua, balasan kebaikan yang Allah berikan melebihi segalanya, Ketiga, karunia dan hidayah di atas ketaatan, dan Keempat, kekuatan Allah dan pertolongannya di atas semua kekuatan dan pertolongan. Penjelasan ini disebutkan oleh Ibnu Jarir dan Ibnu Kisan.<sup>283</sup>

Kemudian pendapat dari kalangan mufassir yang lainnya disampaikan juga, di antaranya adalah Al-Mawardi menjelaskan bahwa kata "*Yadun*" memiliki 3 makna. Pertama, kekuatan, Kedua kekuasaan, Ketiga penyandaran kepada Allah menunjukkan pengagungan kepada nabi Adam.<sup>284</sup> begitupun, al-Jalalain, menjelaskan bahwa Allah ingin menjelaskan terkait kedudukan nabi Adam yang mulia di sisi-Nya.<sup>285</sup> Sementara itu, al-Jailani dalam penjelasan yang lain memaknai *Yadun* dengan *Qudrah-Nya*.<sup>286</sup>

Fakrudin al-Razi memberikan penafsiran bahwa ada kelompok yang memahami ayat ini dengan menetapkan Allah memiliki anggota badan dan susunan tubuh. Mereka berdalil dengan ayat-ayat Al-Qur'an seperti wajah pada Q.S. Al-Qashash [28]: 88, kata "*Wajhun*" menunjukkan *mufrad* atau 1. Kemudian, kata "*A'yun*" pada Q.S al-Qamar [54]: 14 yang menunjukkan *jamā'* berarti bermakna banyak mata, kata

<sup>280</sup> Mahmud Syukri al-Alusi, *Ruh Al-Ma'ani*, jil. 23, h. 225.

<sup>281</sup> Abu Abdillah Muhammad al-Anshari al-Qurthubi, *Tafsir Al-Qurthubi*, juz. 15, h. 148.

<sup>282</sup> Wahbah al-Zuhaili, *Al-Tafsir al-Munir*, jil. 12, h. 255.

<sup>283</sup> Ibnu al-Jawzi al-Qurasiy al-Baghdadi, *Zad Al-Masir Fi 'Ilmi Tafsir*, h. 1319.

<sup>284</sup> Al-Mawardi al-Bashri, *Al-Nukat Wa al-'Uyun Tafsir al-Mawardi*, jil. 5, h. 111.

<sup>285</sup> Jalaluddin al-Mahalli & Jalaluddin al-Suyuthi, *Tafsir Al-Jalalain*, h. 468.

<sup>286</sup> Abdul Qadir al-Jailani, *Tafsir Al-Jailani*, jil. 4, h. 267.

“*Aydun*” yang menunjukkan *jama'* yang berarti bermakna tangan yang banyak, 1 betis pada pada Q.S. al-Qalam [68]: 42. jika mereka memahami demikian, tentu rupa yang seperti itu sangat buruk. Maka, cukup dengan 1 ayat yaitu Q.S al-Ikhlās [112]: 1, makna “*Ahad*” memiliki makna Yang Maha Esa dan menafikan dari susunan dan bagian-bagian anggota tubuh.<sup>287</sup>

Berdasarkan pemaparan yang telah dikemukakan di atas, dapat tarik kesimpulan bahwa pandangan dari *Tafsīr al-Muyassar* memberikan penegasan makna hakiki terhadap tangan Allah, dengan demikian dinyatakan dengan keyakinan bahwa Allah memiliki kedua tangan secara hakiki yang sesuai dengan keagungan-Nya. Selain itu, pemaparan dari ulama selainnya dengan menggunakan metode *ta'wīl* bahwa makna *al-Yad* adalah kekuasaan, kekuatan dan nikmat-Nya, atau adanya kesitimewaan ketika makhluk-Nya disandarkan kepada Allah seperti baitullah dan lain sebagainya, karena Allah tidak serupa dengan makhluk-Nya dan bukanlah susunan tubuh sebagaimana makhluk-Nya. Pendekatan selain *ta'wīl* adalah *tafwīd* yaitu dengan mengimani ayatnya, tidak mempertanyakan bagaimananya dan tidak menentukan makna apapun serta menetapkan *tanzīh* agar terhindar dari pemahaan *tashbīh* atau antropomorfisme.

##### 5. Kata '*Ainun* atau *A'yun* pada Q.S. al-Thur [52]: 48:

وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا ...

Penafsiran dari *Tafsīr al-Muyassar* menjelaskan ayat ini bahwa Allah Swt memerintahkan kepada Nabi Muhammad Saw agar bersabar terhadap hukum dan perintah-Nya untuk menyampaikan risalah-Nya, dan dari segala yang menyakitinya, karena sesungguhnya Nabi Muhammad senantiasa berada dalam penjagaan dan penglihatan kedua mata Allah. Ayat ini juga menjadi penentu (*ithbāt*) bahwa Allah memiliki kedua mata sebagaimana keagungan-Nya, tanpa diserupakan dengan makhluk-Nya dan tanpa ditanyakan bagaimananya. Penetapan ini sebagaimana telah ditetakan oleh al-Sunnah dan konsensus ulama *salaf*.<sup>288</sup> Adapaun ayat-ayat selainnya yang menjelaskan terkait mata dapat ditemukan juga pada Q.S. al-Qamar [54]: 14, Q.S. Hud [11]: 37 dan Q.S. al-Mukminun [23]: 27.

Adapun penafsiran dari mufassir yang berafiliasi kepada salah satu 4 imam mazhab sebagai berikut: Pertama, al-Alusi al-Hanafi menafsirkan kata *al-A'yun* dimaknai dengan penjagaan dan pemeliharaan. Menggunakan kata *jama'* sebagai *mubalaghah* bahwa Allah Swt benar-benar Maha Menjaga dan Memelihara.<sup>289</sup> Kedua, al-Qurthubi al-Maliki Ayat ini menjelaskan bahwa ayat ini agar bersabar dengan hukum dan ketentuan Allah Swt. Kemudian kata *Al-'Ayun* ditafsirkan sebagai pandangan dan pendengaran Allah Swt, maksudnya bahwa Allah Maha Melihat, Maha Mendengar dan Maha Memelihara.<sup>290</sup> Ketiga, Wahbah al-Zuhaili al-Syafi'i menjelaskan bahwa ayat ini memerintahkan agar bersabar terkait hukum dan ketentuan Allah, dan ayat ini sebagai penghibur bagi Rasulullah Saw agar bersabar

<sup>287</sup> Fakhruddin al-Razi, *Mafatih Al-Ghaib*, juz. 26, h. 239–240.

<sup>288</sup> Tim Ahli Tafsir Kementerian Agama Saudi Arabia, *Al-Tafsir al-Muyassar*, h. 525.

<sup>289</sup> Mahmud Syukri al-Alusi, *Ruh Al-Ma'ani*, jil. 27, h. 40.

<sup>290</sup> Abu Abdillah Muhammad al-Anshari al-Qurthubi, *Tafsir Al-Qurthubi*, juz. 17, h.

dari gangguan dan perbuatan dzalim kaum musyrikin dan agar tidak memperdulikan mereka, karena sesungguhnya Rasulullah Saw dalam pengawasan, perlindungan dan pemeliharaan Allah.<sup>291</sup> Keempat, Ibnu Jawzi al-Hambali menjelaskan bahwa ayat ini perintah agar bersabar akan hukum Allah, kemudian makna *al-‘Ayun* ditafsirkan bahwa hamba-hamba-Nya selalu berada dalam penjagaan dan pemeliharaan Allah.<sup>292</sup>

Kemudian pendapat dari kalangan mufassir yang lainnya disampaikan juga, di antaranya adalah Ibnu ‘Athiyyah,<sup>293</sup> Ibnu Katsir,<sup>294</sup> al-Baghawi,<sup>295</sup> al-Jailani<sup>296</sup> dan Al-Nawawi al-Bantani menafsirkan kata “*A ‘yun*” dengan perhatian dan penjagaan Allah Swt.<sup>297</sup> Sementara, al-Mawardi menambahkan penjelasannya dengan 3 makna. Pertama, ilmu Allah, Kedua, pandangan Allah, Ketiga penjagaan Allah sebagaimana Allah menjaga nabi Musa pada Q.S. Thaha: [20] 39.<sup>298</sup> Menurut al-Syarbini, selain menjelaskan terkait perhatian dan penjagaan Allah kepada Nabi Saw, ayat ini juga menunjukkan bahwa Allah mengutus tentaranya untuk menjaganya.<sup>299</sup> Abu akar Jabir al-Jaza’ir menambahkan bahwa perhatian dan penjagaan Allah meliputi dari semua niat jahat dan tipu daya orang-orang kafir.<sup>300</sup>

Kementerian Agama Islam Indonesia memberikan tafsiran terkait ayat ini, bahwa Allah mengetahui isi hati Nabi Saw, yang sedang bersedih karena pembangkangan orang-orang kafir dan musyrik yang enggan beriman kepada Allah dan Rasul-Nya. Allah memerintahkan agar tetap bersabar dan istiqamah berdakwah menyampaikan wahyu kepada mereka, karena Allah selalu memperhatikan dan memberikan penjagaan dari segala gangguan musuh-musuhnya.<sup>301</sup>

Sebagaimana pemaparan di atas, pandangan dari *Tafsir al-Muyassar* memberikan penegasan bahwa ayat ini selain mengandung perintah sabar kepada Nabi Muhammad Saw dalam penyampaian risalah dari Allah, juga sebagai penetapan (*ithbāt*) bahwa Allah memiliki kedua mata sesuai keagungan-Nya tanpa penyerupaan dengan makhluk-Nya serta tidak mempertanyakan bagaimananya (*kaiḥiyah*). *Tafsir al-Muyassar* mengklaim pandangannya tersebut dari kesepakatan ulama *salaf*. Sementara itu, penafsiran dari kalangan mufassir lainnya selain memerintah terkait kesabaran dalam menyampaikan risalah Allah, juga memahami kata *al-A ‘yun* dengan metode *ta’wīl* yang meliputi makna penjagaan, pemeliharaan, pengawasan,

<sup>291</sup> Wahbah al-Zuhaili, *Al-Tafsir al-Munir*, jil. 14, h. 94.

<sup>292</sup> Ibnu al-Jawzi al-Qurasyi al-Baghdadi, *Zad Al-Masir Fi ‘Ilmi Tafsir*, h. 1359.

<sup>293</sup> Muhammad abd al-Haq Ibn ‘Athiyyah, *Tafsir Al-Wajiz*, jil. 7, h. 102.

<sup>294</sup> Imaduddin Abi al-Fida Ismail Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur’an al-Adzim*, juz. 7, h. 279.

<sup>295</sup> al-Husain bin Mas’ud al-Baghawi, *Tafsir Al-Baghawi Ma’alim al-Tanzil*, jil. 7, h. 394.

<sup>296</sup> Abdul Qadir al-Jailani, *Tafsir Al-Jailani*, jil. 5, h. 74.

<sup>297</sup> Muhammad bin Umar Nawawi al-Bantani, *Marahu Al-Labib Li Kasyfi Ma’na Al-Qur’ani al-Majid*, jil. 2, h. 462.

<sup>298</sup> Al-Mawardi al-Bashri, *Al-Nukat Wa al-‘Uyun Tafsir al-Mawardi*, jil. 5, h. 387.

<sup>299</sup> Ahmad al-Khatib al-Syarbini, *Al-Siraj al-Munir* (al-Qahirah: al-Amiriyah, 1868), jil. 4, h. 114.

<sup>300</sup> Abu Bakar Jabir al-Jaza’ir, *Aysar Al-Tafa’sir* (Jeddah: Rasim li al-Dhi’ayah wa al-I’lan, 1990), jil. 5, h. 186.

<sup>301</sup> Kementerian Agama Islam, *Tafsir Tahlili Kemenag*, jil. 9, h. 522.

perlindungan, pandangan, dan pendengaran Allah Swt. Bahkan, ayat ini juga menjelaskan bahwa Allah mengutus tentaranya untuk menjaga Nabi Muhammad Saw dari segala gangguan musuh-musuhnya.

#### 6. Kata “*al-Sāq*” pada Q.S. al-Qalam [68]: 42:

يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ

*Tafsir al-Muyassar* menegaskan bahwa ayat ini menjelaskan terkait huru-hara pada hari kiamat, kemudian Allah akan mengadili semua makhluk-makhluk-Nya. Maka, Allah pun menyingkap betis-Nya Yang Mulia yang tidak serupa dengan apapun, sebagaimana sabda Nabi Muhammad Saw ”Allah akan menyingkap betis-Nya pada hari kiamat, kemudian semua makhluk bersujud kepada-Nya, namun mereka yang bersujud karena ingin dilihat dan dipuji seseorang tidak mampu bersujud.”<sup>302</sup>

Adapun penafsiran dari mufassir yang berafiliasi kepada salah satu 4 imam mazhab sebagai berikut: Pertama, al-Alusi al-Hanafi terkait ayat tersebut menjelaskan huru hara yang terjadi pada hari penghisaban di padang mahsyar dan maksud dari menyingkapkan betis adalah sebuah gambaran bahwa pada hari itu dalam keadaan yang sangat berat bagi yang akan di hisab. Pendapat yang lain mengatakan, bahwa maksudnya adalah segala perbuatan selama hidupnya akan ditampakkan ketika itu dan sebagian ulama yang lain menjelaskan bahwa ayat ini termasuk ayat *mutashābihāt*, kemudian dalam sebuah riwayat bahwa Sa’id bin Jubair ditanya terkait ayat ini maka ia pun sangat marah karena pernah ada kelompok yang menafsirkannya bahwa Allah membuka betis-Nya, padahal yang dimaksud adalah bahwa Allah akan membuka segala perkara yang berat.<sup>303</sup>

Kedua, al-Qurthubi al-Maliki menjelaskan bahwa ayat tersebut terkait keadaan hari kiamat yang begitu berat. Abu Ubaidah berkata “Apabila peperangan dan perkara hebat terjadi, maka dikatakan “*Kasyafa al-Amru ‘an Sāqihī*,” yang artinya perkara itu menyingkap betisnya. Oleh karen itu, kalimat *al-Sāq* memiliki arti sebuah kesulitan. Dalam beberapa pendapat lainnya disampaikan, bahwa yang tersingkap adalah betis neraka, tiang *Arsy* dan cahaya-Nya sehingga semua makhluk akan tersungkur bersujud. Adapun ketika ada yang memahami bahwa yang tersingkap adalah betis Allah, sesungguhnya Allah Maha Suci dan Maha Tinggi dari segala anggota badan. Maksud sesungguhnya bahwa Allah akan membukakan yang agung dari segala perkara-Nya.<sup>304</sup>

Ketiga, Wahbah al-Zuhaili al-Syafi’i menjelaskan bahwa ayat tersebut terkait keadaan hari kiamat, hari penghisaban dan hari pembalasan. Maka, ketika dikatakan “*Kashafat al-Harbu ‘an Sāqihī*” artinya peperangan begitu sengit. Orang-orang yang menyekutukan Allah akan dipanggil bersama para sekutunya agar segala yang mereka sekutukan menyelematkan mereka di hari yang begitu berat. Dalam riwayat Bukhari dan Muslim dikatakan bahwa Allah akan menyingkapkan *Sāq*-Nya pada hari kiamat,

<sup>302</sup> Tim Ahli Tafsir Kementerian Agama Saudi Arabia, *Al-Tafsir al-Muyassar*, h. 565.

<sup>303</sup> Mahmud Syukri al-Alusi, *Ruh Al-Ma’ani*, jil. 29, h. 34–35.

<sup>304</sup> Abu Abdillah Muhammad al-Anshari al-Qurthubi, *Tafsir Al-Qurthubi (Edisi Terjemah)* (Jakarta: Pustaka Azzam, 2020), jil. 19, h. 128–130.

kemudian semua orang-orang mukmin bersujud, namun orang-orang yang ketika di dunia bersujud karena *riyā* dan *sum'ah* tidak mampu bersujud. Maksud dari kalimat "*Yukshafu 'an Sāqihī*" adalah perkara yang begitu berat dan kegentingan urusan karena Allah Swt Maha Suci dari *Jisim* atau anggota tubuh dan dari segala sifat yang *Ḥadīth* (baru). Maka, bukanlah maksud kata "*Sāq*" adalah *Jārihah* atau anggota tubuh dan untuk memahaminya dapat menggunakan metode *ta'wīl*.<sup>305</sup>

Keempat, Ibnu al-Jawzi al-Hambali menjelaskan ayat tersebut, yaitu terkait huru hara hari kiamat atau penghisaban, manusia ketika itu menyingkap betisnya. Ibnu Abi 'Ublah, 'Ashim al-Jahdari dan Abu al-Jawza'i dengan membaca fathah huruf "*Ya*", sedangkan Ikrimah, Ibnu Abbas dan Jumah dengan membaca dhommah huruf "*Ya*".<sup>306</sup>

Adapun pendapat dari kalangan mufassir yang lainnya disampaikan juga, di antaranya adalah al-Mawardi yang menjelaskan kata "*al-Sāq*" memiliki 4 makna. Pertama, betis akhirat. Kedua, penutup seperti dalam syair dikatakan "Pada tahun yang telah menyingkap penutupnya...". Ketiga, kesusahan dan kesulitan. Keempat, datangnya akhirat dan perginya dunia. Adapun yang mengatakan bahwa Allah menyingkap betis-Nya, sesungguhnya Allah Maha Suci dari anggota tubuh serta dari disingsingkan dan ditutupkan, kemudian pendapat yang lain mengatakan maknanya Allah menyingkapkan perkara yang agung dari urusan-Nya dan ada yang berpendapat menyingkapkan cahaya.<sup>307</sup> Sementara, al-Jalalain menjelaskan bahwa maksud dari "tersingsingnya betis" adalah sebuah istilah yang menjelaskan terkait keadaan yang sangat sulit dan berat pada hari kiamat saat akan diadakannya penghisaban dan semua perbuatan semasa di alam dunia akan diberikan balasannya.<sup>308</sup>

Qurasih Shihab berpendapat bahwa kalimat "*Yakshifu al-Sāq*" digunakan dalam bahasa Arab untuk menggambarkan keadaan yang begitu sulit dan membutuhkan usaha keras dalam menyelesaikannya. Hal ini adalah sebuah kebiasaan bagi seseorang yang ingin serius menjalankan misinya untuk menyelesaikan permasalahan yang berat yaitu dengan menyingsing atau menyingkap lengan bajunya atau bawah betisnya. Namun, bisa juga memaknai kata *al-Sāq* dengan "sumber sesuatu." Dengan demikian maknanya adalah tersingsing hakikat segala sesuatu.<sup>309</sup>

Menurut al-Jailaini bahwa pada hari ketika disingsing *al-Sāq* (kebenaran segala urusan dan peristiwa), yaitu: disingsing hakikat dan asal muasalunya, dan seluruh rahasia yang tersembunyi akan terungkap. Seluruh hijab penghalang selain Allah pun tersingsing, dan seluruh sarana perenungan pun disingsing pula. Maka, tidak ada yang tersisa kecuali Allah, Yang Maha Esa dan Maha Perkasa.<sup>310</sup>

*Tafsīr al-Muyassar* adalah produk dari para ulama Saudi Arabia, sebagaimana diketahui bersama bahwa negara Saudi Arabia mayoritas berafiliasi kepada Ibnu

<sup>305</sup> Wahbah al-Zuhaili, *Al-Tafsīr al-Munir*, jil. 15, h. 71-74.

<sup>306</sup> Ibnu al-Jawzi al-Qurasiy al-Baghdadi, *Zad Al-Masir Fi 'Ilmi Tafsīr*, h. 1464.

<sup>307</sup> Al-Mawardi al-Bashri, *Al-Nukat Wa al-'Uyun Tafsīr al-Mawardi*, jil. 6, h. 70.

<sup>308</sup> Jalaluddin al-Mahalli & Jalaluddin al-Suyuthi, *Tafsīr Al-Jalalain*, h. 576.

<sup>309</sup> M. Qurasih Shihab Shihab, *Tafsīr Al-Misbah*.

<sup>310</sup> Abdul Qadir al-Jailani, *Tafsīr Al-Jailani*, jil. 5, h. 255.

Taimiyah yang dikenal menafsirkan ayat-ayat *mutashābihāt* sebagaimana dzahir tekstesnya.<sup>311</sup>

Selanjutnya, sikap yang diambil oleh tiga ulama *kibār* (pembesar sekte salafi) yaitu Ibnu Baz (lahir 1909M) dalam kitabnya *Majmu' Fatawa Abdu al-Aziz bin Baz*,<sup>312</sup> al-Utsaimin (1927M) dalam kitabnya *Majmu' Fatawa wa Rasa'il Muhammad bin Shalih al-Utsaimin*,<sup>313</sup> dan al-Albani (1914M) dalam kitabnya *Mausu'ah al-Albani fi al-'Aqidah* terkait ayat-ayat *mutashābihāt* bahwa mereka menolak pendekakan *ta'wīl*.<sup>314</sup> Mereka melarang menggunakan metode *ta'wīl* dalam memahami ayat-ayat *mutashābihāt* sifat Allah dan lebih memilih metode *tafwīd*, namun *tafwīd* versi mereka yaitu dengan menggunakan *tafwīd kaifiyat wa ithbāt al-ma'nā*, sebagaimana banyak digunakan dalam penafsirannya *Tafsīr al-Muyassar*. Kemudian di antara kitab yang menjadi pondasi pemahaman kelompok salafi, yaitu kitab *al-Qaulu al-Mufīd 'alā kktāb al-Tauhīd* karya al-Utsaimin yang membahas terkait ayat-ayat *mutashābihāt* bahwa Allah memiliki tangan, jari jemari, kursi sebagai tempat kaki secara dzahir dan Allah bertempat di atas *'Ars*.<sup>315</sup>

Menurut al-Sa'di (1957M) dalam kitabnya *Tafsīr al-Karīm fi Tafsīr Kalām al-Mannān*, bahwa *al-Kursī* menggambarkan keagungan dan kekuasaan Allah Swt. Jika pun yang dimaksudkan adalah kursi itu sendiri, maka kursi ini lebih besar dari langit dan bumi.<sup>316</sup> Begitupun, ketika ia menafsirkan makna *al-Sāq*”, bahwa ketika di hari kiamat (penghisaban) akan Allah terbuka segala kegelisahan, kecemasan dan ketakutan, kemudian semua perbuatan akan diberikan balasannya. Maka, tersingkaplah betis Tuhan Yang Maha Mulia yang tanpa menyerupai apapun. Kemudian, seluruh makhluk pun melihat-Nya dengan segala keagungan-Nya maka seluruh makhluk bersujud kepada-Nya. Bagi orang-orang beriman akan bersujud dengan penuh kekhusyuan, sedangkan orang-orang *fājir*, fasiq dan munafik tidak mampu bersujud kepada-Nya, mereka sulit bersujud karena semasa di dunia enggan bersujud kepada-Nya.<sup>317</sup>

Kemudian, ditarik lebih jauh ke belakang sebagai ulama rujukan utama sekte salafi yaitu pada pendapatnya Ibnu Taimiyah (661M) dan muridnya Ibnu al-Qayim (691M). Ketika Ibnu al-Qayim menafsirkan Q.S. Shad [38]: 75, bahwa Allah menciptakan langsung dengan tangan-Nya hanya pada 3 obyek: Pertama, ketika

<sup>311</sup> Iyad bin Ibrahim al-Qasimi, *Tafsir Syaikh Al-Islam Ibn Taimiyah* (Riyadh: Dar Ibn al-Jauzi, 2011), jil. 1, h. 586–587.

<sup>312</sup> Abdu al-Aziz bin Baz, *Majmu' Fatawa Abdu al-Aziz Bin Baz*, jil. 3, h. 55.

<sup>313</sup> Mahammad bin Shalih al-Utsaimin, *Majmu' Fatawa Wa Rasa'il Muhammad Bin Shalih al-Utsaimin*, jil. 8, h. 73.

<sup>314</sup> Muhammad Nashiruddin al-Albani, *Mausu'ah al-Albani Fi al-Aqidah*, jil. 6, h. 161.

<sup>315</sup> Muhammad bin Shalih al-Utsaimin, *Al-Qaulu al-Mufīd 'Ala Kitab al-Tauhid* (al-Qahirah: al-Dar al-'Alamiyah, 2016), h. 642-644.

<sup>316</sup> Abdurrahman bin Nashir al-Sa'di, *Tafsir Al-Karim Fi Tafsir Kalam al-Mannan* (Riyadh: Dar al-Salam, 2002), h. 112-113.

<sup>317</sup> Abdurrahman bin Nashir al-Sa'di, *Tafsir Al-Karim Fi Tafsir Kalam al-Mannan*, h. 1039.

menciptakan nabi Adam. Kedua, ketika menciptakan surga firdaus. Ketiga, ketika menuliskan kitab Taurat. Riwayat ini diambil dari Abdullah bin Umar. Menurutnya jika kata “*al-Yad*” difahami dengan *Qudrah*-Nya tentu sama saja dengan makhluk yang lainnya dan tidak ada keistimewaan pada ketiganya. Oleh karena itu, wajib bagi umat Islam ketika memahami Allah menciptakan dengan *Yad*-Nya itu menunjukkan Allah menciptakan langsung dengan tangan-Nya dan hal itu menunjukkan ada keistimewaan bagi ketiganya.<sup>318</sup>

Ibnu Taimiyah pun menafsirkan makna *al-Kursī*, bahwa “*al-Kursī*” sangat besar dan lebih besar dari langit dan bumi, namun *Arsy* lebih besar darinya dan hanya Allah yang mengetahuinya, Allah berada di atasnya dan terpisah dari makhluk-Nya. “*al-Kursī*” adalah *Mauḍi’u a-Qadamain* (tempat kedua kaki Allah), sebagaimana yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas, sedangkan yang memaknainya dengan ilmu-Nya adalah pendapat yang lemah dan maknanya tidak tepat.<sup>319</sup>

Sekte salafi menggunakan metode *tafwīd* versi mereka yaitu *tafwīd kaifiyah wa ithbāt al-ma’nā*, berbeda dengan *tafwīd* yang digunakan ulama lainnya yaitu *tafwīd al-ma’nā* mengimani ayatnya tanpa menentukan makna tertentu, karena sesungguhnya Al-Qur’an mengandung ayat yang *muhkamāt* dan *mutashabihāt*, namun para ulama sendiri berbeda pendapat terkait penjelasan ayat-ayat *muhkamāt* dan *mutashabihāt*, al-Suyuthi rincinya dalam beberapa pendapat sebagai berikut:

- A. *al-Muhkam* memiliki makna yang diketahui secara dzahir atau melalui *ta’wīl*, sedangkan *al-Mutashābih* hanya Allah yang mengetahui
- B. *al-Muhkam* memiliki makna yang jelas, sedangkan *al-Mutashābih* memerlukan penjelasan atau *ta’wīl*.
- C. *al-Muhkam* adalah ayat yang masuk di akal, sedangkan *al-Mutashābih* membutuhkan ayat yang lain sebagai penjelasnya
- D. *al-Muhkam* dapat berdiri sendiri, sedangkan *al-Mutashābih* tidak dapat berdiri sendiri.<sup>320</sup>

Ummu Salamah dan Malik bin Anas menjawab pertanyaan terkait *istiwa*, kemudian dijawab *al-istiwa ma’lūm, wa al-kaif majhūl, wa al-īmān bihi wājib, wa al-su’āl minhu bid’ah*. Ketika Sufyan al-Tsauri ditanya “Apakah engkau memahami makna *istiwa*”, ia menjawab “Aku tidak memahaminya.” Al-Auza’i pun ditanya yang justru dijawab “Aku melihatmu (penanya) dalam keadaan tersesat.” Rahawaih pun diberikan pertanyaan tentang apakah Allah berdiri atau duduk, ia menjawab “Apabila seseorang bosan ketika berdiri maka ia akan duduk, begitupun apabila bosan ketika duduk maka akan berdiri, sedangkan engkau dan selainnya (yang bertanya sama) telah menyimpang dengan pertanyaan ini.”<sup>321</sup>

<sup>318</sup> Ibnu al-Qayim, *Al-Tafsir al-Qayim* (Beirut: Dar al-Kutub al-’Ilmiyah), h. 422.

<sup>319</sup> Iyad bin Ibrahim al-Qasimi, *Tafsir Syaikh Al-Islam Ibn Taimiyah* (Riyadh: Dar Ibn al-Jauzi, 2011), jil. 1, h. 586–587.

<sup>320</sup> Jaaluddin al-Suyuthi, *Al-Itqan Fi Ulum Al-Qur’an*, h. 475-476.

<sup>321</sup> Badruddin al-Zarkasyi, *Al-Burhan Fi ’Ulum Al-Qur’an*, h. 346.

kalangan ulama telah memberikan metode dalam memahami ayat-ayat *mutashābihāt*, yaitu metode *tafwīd* dan *ta'wīl*. Menerapkan metode *tafwīd* pada ayat-ayat *mutashābihāt* yaitu dengan mengimani ayat tersebut tanpa menetapkan makna tertentu “*imrāruhā kamā jā'at wa tafwīdu ma'nāhā*,” tapi menyerahkan maknanya kepada Allah Swt bukan justru menetapkan makna dzahirnya “*ithbāt ma'nā dāzir*.” Dengan demikian, para ulama dari generasi ke generasi yang menggunakan metode *tafwīd* adalah dengan mengimani ayatnya tanpa menentukan makna tertentu, karena jika memahami *tafwīd* dengan *ithbāt ma'nā dāzir* maka akan melahirkan pemahaman *tajsīm* dan Allah Maha Suci dari semua itu.<sup>322</sup>

Sebagaimana disampaikan di atas, bahwa cara yang tepat dalam memahami ayat-ayat *mutashābihāt* yaitu dengan metode *tafwīd*, sedangkan yang dimaksud *tafwīd* adalah *tafwīd ma'nā* bukan dengan *ithbāt ma'nā dāhir*. Perbedaannya sangat jauh, namun akan terlihat samar-samar bagi kalangan awam. *Tafwīd Ma'nā* adalah mengimani maknanya, tolak makna dzahir atau tekstualnya dan serahkan maknanya kepada Allah Swt. Sedangkan, *ithbāt ma'nā dāhir* adalah mengimani ayatnya, tetapkan atau tentukan maknanya sebagaimana dzahir teksnya dan serahkan makna *kaiḥiyah*-Nya kepada Allah.<sup>323</sup> Sementara itu, Saif bin Ali al-Ashri menyampaikan sebuah definisi *tafwīd* sebagai berikut:

وَأَمَّا حَقِيقَةُ التَّفْوِیْضِ فِي الْأَصْطِلَاحِ فَهِيَ إِثْبَاتُ مَا وَرَدَ بِهِ الشَّرْعُ، وَرَدُّ  
 الْعِلْمِ بِمَعَانِي الصِّفَاتِ الْمُوهَمَةِ لِلتَّشْبِيهِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى، وَنَفْيُ الْمَعْنَى الظَّاهِرِ  
 الْمُوهَمِ لِلتَّشْبِيهِ

“Adapun hakikat dari *tafwīd* dalam sebuah *iṣṭilāh* adalah menetapkan sifat-sifat Allah sebagaimana Al-Qur'an dan Hadis, menyerahkan makna sifat-sifat Allah kepada-Nya, menafikan makna dzahirnya yang menjurus pada penyerupaan Allah kepada makhluk-Nya.”<sup>324</sup>

Ayat-ayat *mutashābihāt*, di antaranya “*al-Rahmān 'alā al-Arshihi Istawā*” tidak ditafsirkan maknanya, metode ini disebut *tafwīd ma'nā*. Metode ini telah menjadi pegangan oleh kalangan ulama terdahulu dan ditegaskan oleh al-Baihaqi sebagai ulama yang dikenal memiliki kepakaran di bidang ilmu tauhid, selain memiliki kepakaran keilmuan di bidang fiqih dan hadis. Al-Auza'i mengatakan “Kami mengimaninya (ayat-ayat *mutashābihāt*) tanpa menafsirkan dan membicarakannya (tidak menentukan makna dan *kaiḥiyah*-Nya), sebagaimana yang telah ada pada sunnah Nabi.”<sup>325</sup> Al-Bukhari menyampaikan sebuah riwayat:

<sup>322</sup> Muhammad Ajib, *Madzhab Akidah Ulama Salaf* (Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2023), h. 319-320.

<sup>323</sup> Muhamamd Ajib, *Madzhab Akidah Ulama Salaf*, h. 324.

<sup>324</sup> Saif bin 'Ali al-Ashr, *Al-Qaul al-Tamam Bi Isbat al-Tafwid Madzhaban Li al-Salafi al-Kiram* (Urdun: Dar al-Fath), h. 103-104.

<sup>325</sup> Abu Bakar Ahmad al-Baihaqi, *Kitab Asma'illah Wa Shifatih* (al-Qahirah: Dar al-Syuhada'), h. 1028.

Dari Aisyah radhiallahu'anha dia berkata, Rasulullah ﷺ membaca ayat ini, "Dia-lah yang menurunkan Al Kitab (Al-Qur'an) kepada kamu. di antara (isinya) ada ayat-ayat yang muhkamaat, Itulah pokok-pokok isi Al-Qur'an dan yang lain (ayat-ayat) mutasyaabihaat. Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, maka mereka mengikuti sebagian ayat-ayat yang mutasyaabihaat darinya untuk menimbulkan fitnah untuk mencari-cari ta'wilnya, padahal tidak ada yang mengetahui ta'wilnya melainkan Allah. Dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata, Kami beriman kepada Al-Qur'an seluruhnya dari Rabb kami. Dan tidak ada yang dapat mengambil pelajaran kecuali orang-orang yang memiliki akal pikiran. (Ali 'Imran: 7). Aisyah berkata, kemudian Rasulullah ﷺ bersabda, Apabila kalian melihat orang-orang yang mengikuti sebagian ayat-ayat yang mutasyaabihaat, maka mereka itulah adalah orang-orang yang disebutkan oleh Allah, Maka Waspadalah kalian terhadap mereka!" (H.R. Bukhari dan Muslim).<sup>326</sup>

Abu al-Hasan al-Asy'ary mengklaim telah terjadi kesepakatan di kalangan para ulama bahwa Allah Swt tidak sama dan serupa dengan makhluk-Nya, sebagaimana pada Q.S. al-Syu'ra [42]: 11.<sup>327</sup> Al-Junaid menegaskan bahwa tauhid adalah mengesakan Allah dengan segala kesempurnaan-Nya, tidak melahirkan dan dilahirkan, tidak ada sekutu bagi-Nya, tiada yang menyerupai-Nya, tidak dipertanyakan *kaifiyah*-Nya dan tidak berbentuk.<sup>328</sup>

Perkataan al-Junaid dikuatkan oleh penjelasan yang dibawakan oleh al-Ghazali bahwa Allah tidak ber-*jisim*, tidak berbentuk, bukan benda, tidak memiliki batasan dan ukuran, tidak berada pada arah yang 6 (atas, bawah, depan, belakang, kanan dan kiri). Dia ber-*istiwā* di *Arsy* dengan keagungan-Nya, Maha Suci dari persentuhan, bertempat, berdiam, menyatu dengan makhluk-Nya dan tidak berpindah. *Arsy* bukan menggambarkan tempat tapi tentang ketinggian derajat-Nya (*makānah*), oleh karena itu bukan berarti seseorang yang berada di ketinggian dianggap lebih dekat kepada Allah Swt.<sup>329</sup>

Termasuk menyerupkan Allah dengan sesuatu jika seseorang meyakini Allah berada di salah satu arah, baik depan, belakang, kanan, kiri, atas dan bawah, dan Allah Maha Suci dari batasan sebagaimana diungkapkan dalam sebuah kitab yang berjudul "*Matnu al-'Aqīdah al-Ṭahāwīyah Bayānu 'Aqīdah Ahlu al-Sunnah wa al-Jamā'ah*":

تَعَالَى عَنِ الْحُدُودِ وَالْغَايَاتِ ، وَالْأَرْكَانِ وَالْأَعْضَاءِ وَالْأَدْوَاتِ ، لَا تَحْوِيهِ  
الْجِهَاتِ السِّتِ كَسَائِرِ الْمَبْتَدِعَاتِ

<sup>326</sup> Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhari* (Riyadh: Dar al-Salam, 1999), h. 773.

<sup>327</sup> Abu al Hasan al-Asy'ary, *Risalah Ila Ahli Al-Thagr* (Madinah: Markaz al-Haths al-'Ilmi wa Ihya al-Turath al-Islamiy, 1993), h. 119.

<sup>328</sup> Abu al-Qasim Abd al-Karim al-Qusyairi, *Al-Risalah al-Qusyairiyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2013), h. 12.

<sup>329</sup> Abu Hamid al-Ghazali, *Bidayah Al-Hidayah*, h. 206-207.

“Allah Swt Maha Suci dari segala batasan, anggota tubuh dan perangkat lainnya, Dia Maha Suci dari 6 arah seperti yang berlaku bagi makhluk-Nya.”<sup>330</sup>

Karena jika ayat-ayat yang demikian (menunjukkan arah atau keberadaan Allah) difahami secara hakiki atau teks dzahirnya maka akan melahirkan pemahaman yang kontradiksi, seperti ketika nabi Ibrahim mengatakan akan pergi ke Palestina dengan ungkapannya yang Allahabadikan di dalam Al-Qur’an:

... وَقَالَ إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَىٰ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

“... Dia (Ibrahim) pun berkata, “Sesungguhnya aku berhijrah ke (tempat yang diperintahkan) Tuhanku. Sesungguhnya Dialah Yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.” (Q.S. al-Ankabut [29]: 26).

وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهْدِينِ

“Dia (Ibrahim) berkata ‘Sesungguhnya aku akan pergi (menghadap) kepada Tuhanku. Dia akan memberiku petunjuk.’” (Q.S. al-Shaffat [37]: 99).

... وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ

“... Kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya.” (Q.S. Qaf [50]: 16).

... وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

“... Dia bersamamu di mana saja kamu berada. Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan.” (Q.S. al-Hadid [57]: 4).

Di sisi lain, sebuah ayat menjelaskan nabi Ibrahim ingin pergi kepada Allah, dengan pergi ke Palestina, dikatakan juga Allah lebih dekat dari urat leher manusia dan ayat lain menjelaskan Allah bersama hamba-hamba-Nya di manapun berada. Lantas, apakah Allah berada di Palestina, urat leher atau di mana-mana, tentu jika difahami secara dzahir ayatnya saja akan menimbulkan kontradiksi. Oleh karena itu, al-Nawawi memberikan penjelasan melalui kitabnya “*Ṣaḥīḥ Muslim bi Sharḥi al-Nawawī*” bahwa tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ulama baik dari ahli fiqih, ahli hadis, ahli kalam dan seluruh pengikutnya, bahwa lafadz dzahir pada Q.S. al-Mulk [67]: 16, “...ءَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ...”<sup>331</sup> tidak difahami sebagaimana dzahirnya.<sup>331</sup>

Kemudian pada sebuah riwayat hadis yang panjang dikenal sebagai hadis *jāriyah* (budak Perempuan) dengan redaksi:

<sup>330</sup> Abu Ja’far al-Thahawiy, *Matnu Al-’Aqidah al-Thahawiyah* (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1995), h. 15.

<sup>331</sup> Yahya bin Syaraf al-Nawawi, *Ṣaḥīḥ Muslim bi Sharḥi Al-Nawawī* (al-Azhar: al-Mathba’ah al-Mishriyah, 1929), jil. 5, h. 24.

*Nabi Muhammad Saw bertanya, “Di manakah Allah? Budak itu menjawab, di langit. Beliau bertanya, Siapakah aku? dia menjawab, engkau adalah utusan Allah. Beliau bersabda, Bebaskanlah dia, karena dia seorang wanita mukminah.”* (H.R. Muslim).<sup>332</sup>

Pendapat Allah tidak bertempat dan tidak berada di salah satu arah telah menjadi sebuah kesepakatan, termasuk ‘Ali al-Shabuni sebagai mufasir era modern ketika memberikan tafsiran pada Q.S al-Hadid [57]: 3 dengan sebuah riwayat dari Muslim dan Ahmad bin Hambal dengan redaksinya sebagai berikut:

*Dari Abu Hurairah Ra, Rasulullah Saw bersabda: “Engkaulah (Allah) Yang Maha Awal Yang tiada sebelum-Mu apapun, Engkaulah Yang Maha Akhir yang tiada setelah-Mu apapun, Engkaulah Al-Dāhir yang tiada di atas-Mu apapun dan engkaulah Al-Bāṭin yang tiada di bawah-Mu apapun.”* (H.R. Muslim dan Ahmad).<sup>333</sup>

Sebagaimana pernyataan di atas, bahwa dalam memahami sebuah kalimat baik dalam Al-Qur’an atau Hadis yang seakan menunjukkan Allah berada pada arah tertentu tidak difahami sebatas pada dzahir teksnya, Hadis ini bukan menjelaskan Allah bertempat di atas langit, melainkan menunjukkan bahwa kiblat doa adalah pada arah atas sebagaimana kiblatnya shalat berada di ka’bah.<sup>334</sup> Makna lainnya, ketika makhluk (seperti arah, waktu, masjid, penciptaan nabi Adam dengan *Yad* Allah dan lain sebagainya) dinisbatkan kepada Allah, maka yang demikian adalah bentuk pemulyaan Allah kepadanya atau terdapat keutamaan dalam dirinya.<sup>335</sup> Malik bin Anas pernah ditanya oleh seorang laki-laki terkait bagaimana Allah ber-*istiwā*, kemudian beliau menjawab:

الإِسْتِوَاءُ غَيْرُ مَجْهُولٍ وَالْكَيفُ غَيْرُ مَعْقُولٍ وَالْإِيمَانُ بِهِ وَاجِبٌ  
وَالسُّؤَالُ عَنْهُ بَدْعَةٌ

*“Makna istiwā-Nya semua orang mengetahui, namun kaifiyah-Nya tidak ada yang mengetahui, dan menanyakannya adalah bid’ah.”*<sup>336</sup>

Kemudian metode kedua dalam memahami ayat-ayat *mutashabihāt* adalah dengan menggunakan metode *ta’wīl*, Ibnu Hajar al-‘Asqalani pun menyampaikan dalam kitabnya *“Fath al-Bāri bi Sharhi Ṣaḥīḥ al-Bukhārī.”*

<sup>332</sup> Muslim bin al-Hajjaj, *Shahih Muslim* (Beirut: Dar al-Kitab al-Araby, 2016), h. 216.

<sup>333</sup> Muhammad ‘Ali al-Shabuni, *Shafwah Al-Tafa’sir* (Beirut: Dar Al-Qur’an Al-Karim, 1981), jil. 3, h. 320.

<sup>334</sup> Yahya bin Syaraf al-Nawawi, *Shahih Muslim Bisyarhi Al-Nawawi*, jil. 5, h. 24.

<sup>335</sup> Hasan bin Muhamamd al-Masysyath, *Is’af Ahlu al-Iman* (Beirut: Muassasah Fuad Ba’inu, 2007, 2007), h. 58.

<sup>336</sup> al-Baijuri, *Hasyiyah Al-Imam al-Baijuri Ala Jauharah al-Tauhid* (al-Qahirah: Dar al-Salam, 2002), h. 157.

وَمِنْهُمْ مَنْ أَوْلَاهُ عَلَىٰ وَجْهِ يَلِيْقُ مُسْتَعْمَلٌ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ

“Di antara para ulama ada juga yang menggunakan metode *ta’wīl* yang sesuai dengan ucapannya orang-orang Arab.”<sup>337</sup>

Muhammad Husain al-Dzahabi menyampaikan definisi terkait *ta’wīl*, dengan redaksinya sebagai berikut:

التَّوِيلٌ عِنْدَ هَؤُلَاءِ جَمِيعًا هُوَ صَرْفُ اللَّفْظِ عَنِ الْمَعْنَى الرَّاجِحِ إِلَىٰ

الْمَعْنَى الْمَرْجُوحِ لِذَلِكَ يَقْتَرِنُ بِهِ

“*Ta’wīl* menurut kalangan ulama dari ahli *fiqh*, ahli *tasawuf*, ahli *kalam* dan ahli *hadis* adalah memalingkan makna yang *rājih* kepada makna yang *marjūh* dengan landasan yang telah ada.”<sup>338</sup>

*Ta’wīl* bukan metode yang terlarang, karena dapat membantu dalam memahami ayat *mutashābihāt*. Lahirnya metode ini untuk melindungi penyimpangan berfikir atau pengkhayalan terhadap Allah Swt, oleh karena itu ketika terlintas tentang Allah di dalam fikiran sehingga menggambarkan bahwa Allah itu memiliki anggota tubuh (*tajsīm*). Maka, buanglah jauh-jauh fikiran seperti itu, karena Allah tidak serupa dengan makhluk-Nya.<sup>339</sup> Al-Bukhari sendiri melakukan *ta’wīl* pada Q.S. al-Qashshah [28]: 88 dan tercatat dalam kitabnya *shahih al-Bukhari*:

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ: إِلَّا مُلْكُهُ، وَيُقَالُ: إِلَّا مَا أُرِيدَ بِهِ وَجْهَ اللَّهِ

“Semuanya akan binasa kecuali wajah-Nya. Al-Bukhari mengatakan: maksudnya adalah kerajaan-Nya, dan ada yang mengatakan kecuali segala sesuatu yang mengharapkan *ridho*-Nya (*pahala yang tetap karena niat mengharap ridho-Nya*).<sup>340</sup>

Menurut al-Sya’rawi, apabila terdapat kata “*Yadun*” maka, imani sebagaimana adanya (*tafwīd*) karena Allah tidak sama dengan makhluk-Nya, atau memaknainya dengan *Qudrah*-Nya. Begitupun, dengan kata “*al-Kursī*” jangan diyakini sebagai tempat duduk Allah dan jangan menisbatkan Allah dengan “dimana” dan “kapan” karena penisbatan itu hanya untuk makhluk. Sedangkan, penjelasan tempat dan waktu adalah *Ḥadīth* (baru) dan Allah adalah *Al-Qadīm* Maha Suci dari ikatan waktu dan

<sup>337</sup> Ibnu Hajar al-Asqalani, *Fath Al-Bari Bisyarhi Shahih al-Bukhari* (Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1960), jil. 3, h. 30.

<sup>338</sup> Muhammad Husain al-Zahabi, *Al-Tafsir Wa al-Mufasssirun*, jil. 1, h. 18.

<sup>339</sup> Thahir al-Jaza’ir, *Al-Jawahir al-Kalamiyah* (Beirut: Dar Ibnu Hazm, 1986), h. 74.

<sup>340</sup> Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhari*, h. 837.

tempat. Para ulama pun menafsirkan makna “*al-Kursī*” dengan ilmu, kerajaan dan kuasa-Nya.<sup>341</sup>

## B. Ayat-ayat Tentang Tawasul

### 1. Larangan berdzikir dengan *jahr* dan melakukan tawasul pada Q.S. al-A’raf [7]:55:

أَدْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ

*Al-Muyassar* menjelaskan bahwa ayat ini mengandung sebuah perintah agar orang-orang mukmin berdzikir dengan khsuyu’ caranya membaca *sirr* (melirihkan suaranya), sehingga jauh dari perbuatan riya. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebihan dengan segala ketentuan-Nya, dan perbuatan yang berlebihan yang paling berat adalah menyekutukan Allah dengan berdoa kepada selain-Nya baik kepada orang yang telah mati atau berhala dan semisalnya.<sup>342</sup>

Penafsiran terkait ayat tersebut juga dijelaskan oleh para mufassir yang berafiliasi kepada salah satu 4 imam mazhab, dengan penekanan yang serupa mengenai perintah berdoa secara khusyuk dan dengan suara yang *sirr* (lirih). Pertama, al-Alusi al-Hanafi menjelaskan bahwa ayat ini terkait perintah dan keutamaan berdoa, dan dianjurkannya berdoa dengan khusyuk, merendahkan diri dan dengan suara yang lirih. Namun, tetap diperbolehkan berdoa dengan suara yang keras atau *jahr*.<sup>343</sup> Kedua, al-Qurthubi al-Maliki menjelaskan bahwa ayat ini sebuah perintah unntuk berdoa dengan *khusyuk*’ dan merendahkan suara agar terhindar dari riya dan karena sebaik-baiknya dzikir dengan *sirr*. Abu Hanifah menyimpulkan dengan ayat tersebut agar melirihkan suara orang yang sholat ketika membaca “*Āmīn*”. Sedangkan al-Qurthubi berpendapat berdoa dengan suara lirih atau keras tetap diperkenankan.<sup>344</sup> Ketiga, Wahbah al-Zuhaili al-Syafi’i menjelaskan bahwa ayat ini terkait perintah doa dan keutamaan dari doa. Berdoa dengan khusyuk, merendahkan diri dan dengan suara yang lirih agar terhindar dari perbuatan ria. Namun, tetap diperbolehkan mengangkat suara Ketika berdoa.<sup>345</sup> Keempat, Ibnu al-Jawzi al-Hambali menjelaskan bahwa ayat ini adalah sebuah perintah agar merendahkan diri dan khusyuk ketika berdoa. Mereka berdoa dengan suara yang lirih antara *Sirr* dan *Jahr*.<sup>346</sup>

Kemudian, disampaikan oleh mufassir lainnya seperti al-Mawardi yang menjelaskan makna “*Taḍarru’ wa Khufyah*” yaitu memiliki 2 makna. Pertama, keadaan suka dan duka. Kedua, khusyuk dengan merendahkan hati dan keikhlasan hati. Janganlah berlebihan seperti meminta derajat sama seperti para nabi, mendoakan

<sup>341</sup> Muhammad Mutawalli al-Sya’rawi, *Tafsir Asy-Sya’rawi* (al-Qahirah: Dar al-Akhbar al-Yaum, 1991), h. 1103-1104.

<sup>342</sup> Tim Ahli Tafsir Kementerian Agama Saudi Arabia, *al-Tafsir al-Muyassar*, h. 157.

<sup>343</sup> Mahmud Syukri al-Alusi, *Ruh Al-Ma’ani*, jil. 8, h. 139.

<sup>344</sup> Abu Abdillah Muhammad al-Anshari al-Qurthubi, *Tafsir Al-Qurthubi*, juz. 7, h. 143–145.

<sup>345</sup> Wahbah al-Zuhaili, *Al-Tafsir al-Munir*, jil. 4, h. 605.

<sup>346</sup> Ibnu al-Jawzi al-Qurasiy al-Baghdadi, *Zad Al-Masir Fi ‘Ilmi Tafsir*, h. 501.

laknat kepada orang yang tidak tepat, mengeraskan suara (keadaan berperang).<sup>347</sup> Penjelasan yang sama disampaikan oleh al-Nawawi al-Bantani bahwa ayat ini anjuran agar berdzikir dengan penuh kekhusyuan dan merendahkan hati kepada Allah Swt, namun apabila khawatir muncul keriyaan dalam dirinya, maka yang lebih utama adalah menyembunyikan amalannya dari pandangan manusia, sedangkan apabila hati telah kuat dan tidak khawatir munculnya riya, maka diperbolehkan menampakkan amalannya di hadapan manusia dan Allah Swt tidak menyukai yang berlebihan.<sup>348</sup>

Dengan demikian, dapat ditarik kongklusinya bahwa para mufasir dari berbagai mazhab dan ulama lainnya memiliki pandangan yang sejalan terkait pentingnya berdoa dengan penuh kekhusyukan, suara yang lirih, dan menghindarkan diri dari riya, dengan tetap mempertimbangkan kondisi pelakunya karena sejatinya tetap diperbolehkan berdzikir dengan suara yang *jahr* dengan tetap menjaga niat agar tujuannya hanya kepada Allah.

## 2. Larangan berwasilah (tawasul) kepada selain Allah pada Q.S. al-Zumar [39]: 30:

... وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى ...

Penegasan dalam *Tafsir al-Muyassar*, bahwa ayat ini mengandung perintah agar manusia taat dan tidak melakukan perbuatan syirik (penyekutuan) kepada-Nya, namun mereka yang menyekutukan Allah dengan selain-Nya berdalih bahwa mereka menyembah berhala-berhala sejatinya menyembah kepada Allah dan berhala-berhala itu hanya sebagai wasilah mendekat diri kepada Allah agar mendapat kedudukan yang mulia di sisi-Nya dan untuk meraih sebuah syafaat. Alasan mereka sangat bertolak belakang dengan perintah Allah untuk mentauhidkan-Nya dan mereka telah masuk dalam kekafiran<sup>349</sup>

Penafsiran pada *Tafsir al-Muyassar* di atas sejalan dengan penafsirannya Muhammad al-Amin al-Sinqithi (1905M) yang tertuangkan dalam karyanya yaitu *Tafsir Adwā'u al-Bayān*, bahwa pada Q.S. al-Zumar [39]: 30 adalah terkait pengharaman berwasilah (tawasul). Al-Sinqithi menguraikan penjelasannya dengan menggunakan gaya bahasanya yang tegas, bahwa orang-orang kafir mengira bahwa perbuatan mereka dengan menyembah kepada berhala adalah wasilah untuk mendekatkan diri kepada Allah dan suatu saat akan memberikan pertolongan kepada mereka.<sup>350</sup> Kemudian, ayat yang serupa dengan pembahasan di atas adalah pada Q.S. al-Ma'idah [5] : 35:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ ...

<sup>347</sup> Al-Mawardi al-Bashri, *Al-Nukat Wa al-'Uyun Tafsir al-Mawardi*, jil. 2, h. 230–231.

<sup>348</sup> Muhammad bin Umar Nawawi al-Bantani, *Marahu Al-Labib Li Kasyfi Ma'na Al-Qur'ani al-Majid*, jil. 1, h. 376.

<sup>349</sup> Tim Ahli Tafsir Kementerian Agama Saudi Arabia, *Al-Tafsir al-Muyassar*, h.457.

<sup>350</sup> Muhammad al-Amin al-Sinqithi, *Adhwa Al-Bayan* (Jeddah: Dar 'Ilm al-Fawa'id), jil. 7, h. 47.

Bahwa banyak manusia yang menjadikan wasilah antara syaikhnya dan tuhananya sebagaimana keyakinan orang-orang sufi. Mereka kelompok sufi mendoktrin agar pengikutnya buta, bisu dan tersesat dari jalan yang benar. Bahkan, mereka memperlakukan Al-Qur'an dan Hadis. Oleh karena itu, perlu diketahui bahwa jalan menuju Allah dan meraih surga-Nya adalah dengan mengikuti Nabi Muhammad Saw, bukan seperti angan-angan seperti ahli kitab.<sup>351</sup>

Khalid bin 'Ali al-Ghamidi dalam kitab *Sharh Nawaqid al-Islām li al-Syaikh Muhammad bin Abd al-Wahhab* menegaskan, bahwa orang-orang muslim saat ini yang bertawasul kepada para nabi dan orang-orang shalih sejatinya sama dengan orang-orang musyrikin yang menyembah berhala. Mereka orang-orang musyrikin berdalih perbuatannya menyembah berhala sebagai wasilah untuk meminta syafaatnya dan mendekatkan diri kepada Allah. Begitupun, mereka kaum muslimin di zaman ini yang bertawasul hakikatnya melakukan perbuatan yang sama. Kaum musyrikin berkeyakinan bahwa mereka mengikuti jalan nabi Ibrahim padahal mereka menyelisihi syariat dan dan terjerumus pada kemusyrikan.<sup>352</sup>

Kemudian statmennya Muhammad bin Ahmad Basymil dalam kitabnya *Kaifa Nafhamu al-Tauhid*, bahwa bertawasul kepada orang yang telah mati terkhusus kepada para nabi, wali dan orang-orang shalih lainnya adalah syirik dan ia telah keluar dari agama. Walaupun, mereka meyakini bahwa yang ditawasulinya tidak memiliki kemampuan untuk memberi kemadharatan dan manfaat, tidak bisa menciptakan, tidak bisa menghidupkan dan mematikan dan selainnya kecuali hanya Allah.<sup>353</sup> Ia pun mengatakan, bahwa Abu Jahal, Abu Lahab dan mereka semua yang sejalan dengannya (kaum musyrikin Mekkah), mereka telah mengimani Allah dengan tauhid *rubūbiyah*-nya, mereka meyakini Allah Yang menciptakan, memberi rizki, menghidupkan dan mematikan, memberi madharat dan manfaat. Namun, sangat aneh bahwa ternyata Abu Jahal, Abu Lahab dan kelompoknya justru lebih bertauhid daripada kaum muslimin yang melakukan tawasul kepada para wali dan orang-orang shalih.<sup>354</sup>

Pembahasan mengenai keabsahan tawassul dalam ajaran Islam sering menjadi diskusi hangat di kalangan ulama. Apabila ditelaah secara mendalam, akan didapati beragam penafsiran yang tidak sepenuhnya sejalan dengan penafsiran dalam *Tafsīr al-Muyassar* dan *Aḍwā'u al-Bayān* karya al-Sinqithi. Di antara penafsiran ayat tersebut, terdapat penafsiran dari beberapa ulama yang berafiliasi kepada salah satu 4 imam mazhab, di antaranya: Pertama, al-Alusi al-Hanafi menjelaskan bahwa ayat tersebut menjelaskan hakikat tauhid dengan membatalkan kesyirikan, sebagaimana

<sup>351</sup> Muhammad al-Amin al-Sinqithi, *Adhwa Al-Bayan*, jil. 2, h. 117–118.

<sup>352</sup> Khalid bin 'ali al-Ghamidi, *Syarhu Nawaqidhu Al-Islam Li al-Syaikh Muhammad Bin Abd al-Wahhab* (Riyadh: Maktabah Malik Fahad al-Wathaniyah, 2015), h. 761-762.

<sup>353</sup> Muhammad bin Ahmad Basymil, *Kaifa Nafhamu Al-Tauhid* (Riyadh: Maktabah Malik Fahad al-Wathaniyah, 2021), h. 11.

<sup>354</sup> Muhammad bin Ahmad Basymil, h. 15.

yang terjadi pada kaum Quraish. Mereka mengatakan bahwa sesungguhnya yang disembah adalah Allah dan berhala yang disembahnya hanyalah wasilah saja. Padahal hakikatnya, mereka benar-benar menyembah berhala. Dengan ayat ini, Allah swt menjelaskan perbedaan antara pelaku kemusyrikan kemudian memasukannya ke dalam neraka dan ahli tauhid kemudian memasukannya ke dalam surga.<sup>355</sup>

Kedua, al-Qurthubi al-Maliki menjelaskan bahwa ayat tersebut menjelaskan keadaan orang-orang yang menyembah berhala. Ketika mereka ditanya mengapa tidak menyembah Allah Swt, tapi justru menyembah kepada berhala. Maka, mereka menjawab “Kami sesungguhnya menyembah berhala sebagai media untuk mendekatkan diri kepada Allah karena para berhala ini akan memberikan syafaatnya di sisi Allah.<sup>356</sup>

Ketiga, Wahbah al-Zuhaili al-Syafi'i menjelaskan bahwa ayat tersebut menjelaskan keadaan kaum musyrikin yang beralih menyembah berhala sebagai media mendekatkan diri kepada Allah Swt dan berhala mereka diyakini akan memberikan syafaat Ketika mereka kaum Musyrikin memiliki kebutuhan atau hajat.<sup>357</sup>

Keempat, Ibnu al-Jawzi al-Hambali menjelaskan bahwa ayat tersebut ditunjukkan kepada seluruh penyembah berhala termasuk Yahudi dan Nashrani. Ketika mereka ditanya kenapa menyembah berhala, maka mereka menjawab bahwa mereka menyembahkan berhala hanya sebagai media mendekat diri kepada Allah dan agar mereka para berhala memintakan syafaat kepada Allah.<sup>358</sup>

Kemudian penafsiran dari pada mufassir lainnya seperti al-Thabari<sup>359</sup> dan al-Mawardi yang menjelaskan bahwa ayat ini ditunjukkan kepada orang-orang yang menyembah kepada selain Allah, seperti kaum Qurasih atau kaum sebelumnya yang menyembah Isa, Uzair dan malaikat. Mereka menyertakan sesembahan tersebut dengan harapan mendapatkan syafaat, kedudukan dan kedekatan di sisi Allah yang sejatinya mereka telah menyembah para berhala bukan kepada Allah Swt.<sup>360</sup> Ibnu Kasir mengatakan bahwa sebuah amalan tidak akan diterima tanpa keikhlasan dan kemusyrikan akan menghapus amal ibadah seseorang. Oleh karena itu, ayat ini ditunjukkan kepada orang-orang yang menyembah berhala yang mana mereka mengatakan menyembah kepada Allah, namun sebenarnya menyembah kepada berhala, bahkan membuat berhala yang berbentuk malaikat dengan berharap agar sesembahan mereka memberikan syafaat kepada mereka.<sup>361</sup>

Pendapat yang sama disampaikan oleh al-Jalalain, ayat ini ditunjukkan kepada kaum kafir Quraisy yang sejatinya menyembah para berhala, namun selalu beralih menyembah kepada Allah Swt.<sup>362</sup> Abd al-Razzaq menambahkan, bahwa mereka

<sup>355</sup> Mahmud Syukri al-Alusi, *Ruh Al-Ma'ani*, jil. 23, h. 235.

<sup>356</sup> Abu Abdillah Muhammad al-Anshari al-Qurthubi, *Tafsir Al-Qurthubi*, juz. 15, h. 152.

<sup>357</sup> Wahbah al-Zuhaili, *Al-Tafsir al-Munir*, jil. 12, h. 267.

<sup>358</sup> Ibnu al-Jawzi al-Qurasiy al-Baghdadi, *Zad Al-Masir Fi 'Ilmi Tafsir*, h. 1223.

<sup>359</sup> Muhammad bin al-Thabari, *Jami' al-Bayan Fi Ta'wil Al-Qur'an*, jil. 10, h. 611.

<sup>360</sup> Al-Mawardi al-Bashri, *Al-Nukat Wa al-'Uyun Tafsir al-Mawardi*, jil. 5, h. 114.

<sup>361</sup> Imaduddin Abi al-Fida Ismail Ibnu Kasir, *Tafsir Al-Qur'an al-Adzim*, juz.7, h. 51.

<sup>362</sup> Jalaluddin al-Mahalli & Jalaluddin al-Suyuthi, *Tafsir Al-Jalalain*, h. 469.

berharap agar mendapat syafaat dan pertolongan suatu saat, padahal perbuatan mereka merugikan dirinya sendiri.<sup>363</sup> Dengan demikian, *sabāb al-nuzūl* ayat ini menjelaskan tentang 3 kelompok, yaitu ‘Āmir, Kinānah dan Banī Salamah yang menyembah berhala (kafir) dan mengatakan malaikat adalah anak perempuannya.<sup>364</sup>

Al-Qurthubi memberikan tafsiran terkait makna *al-Wasīlah* dengan *al-Qurbu* yakni kedekatan,<sup>365</sup> Ibnu Kasir pun memberikan definisinya dalam kitabnya *tafsir Al-Qurān Al-‘Adīm* sebagai berikut: *Al-Wasīlah adalah sesuatu yang dijadikan alat agar sampai pada tujuan yang dimaksudkan.*<sup>366</sup>

Muhammad ‘Alawi al-Maliki menyebutkan sebuah riwayat terkait orang-orang Yahudi yang bertawasul kepada Nabi Muhammad Saw saat berperang agar diberikan kemenangan, disampaikan dalam sebuah riwayat:

*Dari Ibnu ‘Abbas, ia berkata: “Kaum Yahudi Khaibar dahulu pernah berperang melawan (suku) Ghatafān. Ketika mereka berhadapan, kaum Yahudi kalah. Maka mereka pun berdoa dengan doa ini, seraya berkata: ‘Kami memohon kepada-Mu dengan hak Nabi yang ummi yang telah Engkau janjikan kepada kami bahwa Engkau akan mengutusnyanya di akhir zaman, agar Engkau menolong kami atas mereka.’ Ibnu ‘Abbas berkata: ‘Mereka jika berperang dan membaca doa ini, mereka menang melawan Ghatafān. Namun ketika Nabi Saw benar-benar telah diutus oleh Allah, mereka kafir kepadanya. Maka Allah menurunkan firman-Nya: ‘Dan dahulu mereka memohon kemenangan atas orang-orang kafir (dengan menyebutmu, wahai Muhammad),’ hingga firman-Nya: ‘Maka laknat Allah atas orang-orang kafir’.”*<sup>367</sup>

Bahkan, jauh sebelum itu pun nabi Adam pernah bertawasul kepada Nabi Muhammad Saw, sebagaimana disampaikan oleh Iyadh bin Musa al-Yahsubi dalam kitabnya *al-Shifā* ketika memberikan tafsiran terkait Q.S. al-Baqarah [2]: 37:

*“Kemudian, Adam menerima beberapa kalimat dari Tuhannya, lalu Dia pun menerima tobatnya. Sesungguhnya Dialah Yang Maha Penerima tobat lagi Maha Penyayang.”*

Bahwa nabi Adam bertawasul dengan nama Nabi Muhammad, disebutkan dalam riwayat:

*Diceritakan dari Abu Muhammad: Makkiy, Abu Lais dan selainnya bahwa nabi Adam meminta ampunan kepada Allah Swt ketika melakukan kesalahan*

<sup>363</sup> Abd al-Razzaq al-Shan’ani, *Tafsir Abd Al-Razzaq* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1999), jil. 3, h. 128.

<sup>364</sup> Jalaluddin al-Suyuthi, *Lubab Al-Nuqul Fi Asbab al-Nuzul* (Beirut: Muassasah al-Kutub al-Saqafah, 2002), h. 222.

<sup>365</sup> Abu Abdillah Muhammad al-Anshari al-Qurthubi, *Tafsir Al-Qurthubi*, juz. 6, h. 104.

<sup>366</sup> Imaduddin Abi al-Fida Ismail Ibnu Kasir, *Tafsir Al-Qur’an al-Adzim*, juz 3, h. 68.

<sup>367</sup> Muhammad bin ‘Alawi al-Maliki, *Mafahim Yajib an Tushahhah* (al-Qahirah: Dar al-Jawami’ al-Kalim, 1993), h. 69.

*dengan ber-tawasul kepada Nabi Muhammad, “Allahumma bihaqqi Muhamamd Ighfirli Khaī’atī.”*<sup>368</sup>

Selain itu, beberapa riwayat pun menyebutkan tentang sahabat yang melakukan tawasul, di antara yang diceritakan Utsman bin Hunaiif sebagaimana disebutkan:

*Utsman bin Hunaiif menceritakan “bahwa seorang laki-laki yang buta matanya datang kepada Nabi saw seraya berkata, 'Berdoalah kepada Allah agar menyembuhkanku.' beliau bersabda, 'Jika kamu berkehendak maka saya akan mendoakanmu, dan jika kamu berkehendak maka bersabarlah, karena hal itu lebih baik bagimu.' laki-laki tersebut berkata, 'Berdoalah (kepada Allah untukku).' Utsman bin Hunaiif berkata, 'Lalu beliau ia memerintahkannya untuk berwudu,' kemudian ia pun membaguskan wudunya dan berdoa dengan doa berikut ini, 'Ya Allah! Aku memohon kepada-Mu, menghadap kepada-Mu dengan (syafaat) nabi-Mu Muhammad, nabi yang diutus dengan membawa rahmat.' (laki-laki itu berkata), 'Aku telah memohon syafaatmu kepada Rabb-ku untuk memenuhi kebutuhanku.' (Sabda beliau): 'Ya Allah! Terimalah syafaatnya untukku'.” (H.R. Tirmidzi, Ibnu Majah, Ibnu Khuzaimah, al-Thabrani, al-Hakim dan disepakati oleh al-Dzahabi).<sup>369</sup>*

Riwayat lain menyebutkan terkait tawasul dengan amal shaleh, dalam sebuah Hadis yang panjang pun disampaikan:

*Dari Abdullah bin Umar Ra berkata, aku mendengar Rasulullah Saw bersabda: “Ada tiga orang dari umat sebelum kalian yang sedang bepergian, sehingga mereka harus bermalam di sebuah gua, lalu mereka pun masuk ke dalamnya. Lalu sebuah batu besar menggelinding dari gunung dan menutup pintu gua. Mereka berkata, 'Sesungguhnya tidak ada yang bisa menyelamatkan kalian dari batu besar ini kecuali kalian berdoa kepada Allah (sambil bertawassul) dengan amal shalih kalian.”*

*Salah seorang dari mereka berkata, 'Ya Allah, aku mempunyai bapak ibu yang sudah tua. Aku tidak pernah mendahulukan siapa pun atas mereka dalam minum susu di petang hari, tidak keluarga maupun harta(ku). Suatu hari aku pergi ke tempat yang jauh untuk mencari padang rumput. Aku tidak dapat kembali (menggiring unta-untaku pulang ke kandangnya) hingga keduanya telah tidur. Maka aku memerah susu untuk mereka minum di malam hari, tapi aku mendapatkan keduanya sedang tidur, maka aku tidak ingin mendahulukan orang lain dari mereka berdua dalam minum susu tersebut, tidak keluarga atau hartaku. Aku terdiam sementara bejana susu ada di tanganku sambil menunggu keduanya bangun, sehingga fajar pun menyingsing -sebagian rawi menambahkan, sementara anak-anakku menangis di kakiku- lalu keduanya bangun dan minum susunya. Ya Allah, jika aku melakukan itu demi mencari wajahMu, maka bukalah kesulitan kami*

---

<sup>368</sup> Iyadh bin Musa al-Yahsubi, *Al-Syifa Bita'rifi Huquq al-Musthafa* (Beirut: Dar al-Fayha', 2018), h. 224.

<sup>369</sup> Muhammad bin 'Isa al-Tirmidzi, *Sunan Al-Tirmidzi* (Riyadh: Dar al-Salam, 2009), h. 1060.

*akibat batu besar ini.' Maka batu besar itu bergeser sedikit tapi mereka belum bisa keluar."*

*Nabi shallallahu 'alaihi wasallam melanjutkan, "Yang lain berkata, 'Ya Allah, aku mempunyai sepupu perempuan. Dia adalah orang yang paling aku cintai. Aku berhasrat melakukan (apa yang dilakukan oleh suami kepada istrinya) kepadanya, tetapi dia menolakku. Sampai ketika dia tertimpa paceklik, dia datang kepadaku. Aku memberinya seratus dua puluh dinar emas dengan syarat dia mau berduaan denganku, maka (dia menyetujuinya dan) melakukan (syarat yang kuajukan tersebut). Hingga ketika aku telah menguasainya, dia berkata, 'Aku tidak mengizinkanmu membuka cincin kecuali dengan cara yang haq.' Maka aku merasa berdosa melakukan itu padanya. Aku meninggalkannya padahal dia adalah orang yang paling aku cintai. Aku membiarkan dinar emas yang telah aku berikan kepadanya. Ya Allah, jika memang aku melakukan itu demi mencari wajahMu, maka bukalah kesulitan yang menimpa kami ini.' Maka batu besar itu bergeser, hanya saja mereka belum bisa keluar."*

*Nabi shallallahu 'alaihi wasallam melanjutkan, "Yang ketiga berkata, 'Ya Allah, aku menyewa beberapa pekerja, dan aku telah membayar gaji mereka. Hanya seorang yang belum, dia meninggalkan haknya dan pergi begitu saja. Lalu aku mengembangkan haknya itu sampai ia menjadi harta yang melimpah. Beberapa waktu kemudian dia datang kepadaku dan berkata, 'Wahai hamba Allah, berikan hakku.' Aku menjawab, 'Semua yang kamu lihat ini adalah gajimu: unta, sapi, domba dan hamba sahaya.' Dia berkata, 'Wahai hamba Allah, jangan mengejekku.' Aku berkata, 'Aku tidak mengejekmu.' Lalu dia mengambil semuanya. Dan dia menggiringnya tanpa menyisakan apa pun. Ya Allah, jika aku melakukan itu demi mencari wajahMu, maka bukalah kesulitan yang menimpa kami ini' Lalu batu besar itu bergeser dan mereka pun keluar dan (meneruskan) berjalan." (H.R. Bukhari dan Muslim).<sup>370</sup>*

Hadis ini menjelaskan terkait anjuran berdoa ketika di waktu sulit, anjuran bertawasul dengan amalan shalih dan lain sebagainya. Dengan demikian, berwasilah (tawasul) itu diperbolehkan.<sup>371</sup> Kemudian, dalam riwayat yang lain disampaikan terkait berwasilah kepada Nabi Saw yang telah meninggal, dalam "*tafsir Al-Qur'an Al-'Aqim*" disebutkan, bahwa Abu Nashr bin al-Sabbagh di dalam kitabnya "*al-Syamil*" memberikan kisah yang terkenal dari al-'Atabi, bahwa ketika ia sedang duduk di dekat kubur Nabi Muhamamd Saw, kemudian datang seorang Arab Badui, lalu ia mengatakan, "Assalamu'alaika, ya Rasulullah. Kemudian, aku mendengar sebuah ayat:<sup>372</sup>

---

<sup>370</sup> Yahya bin Syaraf al-Nawawi, *Riyadh Al-Shalihin* (Beirut: Dar Ibn Kasir, 2007), h. 12-13.

<sup>371</sup> Mustahafa Sa'id al-Jin & Musthafa al-Bugha, *Nuzhah Al-Muttaqin Syarh Riyadh al-Shalihin* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1987), jil. 1, h. 31.

<sup>372</sup> Imaduddin Abi al-Fida Ismail Ibnu Kasir, *Tafsir Al-Qur'an al-Adzim*, juz. 2, h. 225.

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا ﴿٦٤﴾

“Kami tidak mengutus seorang rasul pun, kecuali untuk ditaati dengan izin Allah. Seandainya mereka (orang-orang munafik) setelah menzalimi dirinya datang kepadamu (Nabi Muhammad), lalu memohon ampunan kepada Allah, dan Rasul pun memohonkan ampunan untuk mereka, niscaya mereka mendapati Allah Maha Penerima tobat lagi Maha Penyayang.” (Q.S. al-Nisa [4]: 64).

Kemudian, Arab Badui tersebut berkata: Aku mendatangimu, memohon ampunan atas dosa-dosaku (kepada Allah) dan meminta syafaat kepadamu (agar engkau memohonkan ampunan bagiku) kepada Tuhanku, dan bersyair:<sup>373</sup>

يَا خَيْرَ مَنْ دُفِنَتْ بِالْقَاعِ أَعْظَمُهُ ... فَطَابَ مِنْ طَيْبِهِنَّ الْقَاعُ وَالْأَكْمُ  
نَفْسِي الْفِدَاءُ لِقَبْرِ أَنْتَ سَاكِنُهُ ... فِيهِ الْعَفَافُ وَفِيهِ الْجُودُ وَالْكَرَمُ

“Hai sebaik-baik orang yang dikuburkan di lembah ini lagi paling agung, maka menjadi harumlah dari pancaran keharumannya semua lembah dan pegunungan ini. Diriku sebagai tebusan kubur yang engkau menjadi penghuninya; di dalamnya terdapat kehormatan, kedermawanan, dan kemuliaan.”

Maka, lelaki Arab Badui pun pergi, kemudian tiba-tiba matakmu sangat mengantuk sampai tertidur. Dalam mimpiku, aku bermimpi bertemu dengan Nabi Saw, lalu beliau Saw bersabda, “Wahai al-’Atabi susullah lelaki Arab Badui itu dan sampaikan kabar gembira bahwa dosa-dosanya telah Allah ampuni.”<sup>374</sup>

Selain kasus di atas, Ibnu Hajar al-Asqalani mebgutip sebuah riwayat dalam kitabnya *Bulūgh al-Marām*<sup>375</sup> terkait kejadian tawasul atau permintaan perantara kepada selain Nabi yaitu kepada pamannya Nabi Saw (Abbas bin Abdul Muthallib) dan dicatatkan dalam sebuah riwayat:

<sup>373</sup> Imaduddin Abi al-Fida Ismail Ibnu Kasir, *Tafsir Al-Qur’an al-Adzim*, juz. 2, h. 225.

<sup>374</sup> Imaduddin Abi al-Fida Ismail Ibnu Kasir, *Tafsir Al-Qur’an al-Adzim*, juz. 2, h. 225.

<sup>375</sup> Ibnu Hajar al-Asqalani, *Bulughul Maram* (Beirut: Maktabah al-’Ashriyah, 2019), h. 100.

عَنْ أَنَسٍ، أَنَّ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كَانَ إِذَا قَحِطُوا يَسْتَسْقِي بِالْعَبَّاسِ  
 بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ وَقَالَ: اللَّهُمَّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَسْقِي إِلَيْكَ بِنَبِيِّنَا فَتَسْقِينَا، وَإِنَّا  
 تَتَوَسَّلُ إِلَيْكَ بِعَمِّ نَبِيِّنَا فَاسْقِنَا، فَيُسْقَوْنَ. (رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ)

*Dari Anas bahwa Umar Radliyallaahu 'anhu bila orang-orang ditimpa kemarau ia memohon hujan dengan tawasul (perantaraan Abbas Ibnu Abdul Mutholib. Ia berdoa: "Ya Allah, sesungguhnya kami dahulu memohon hujan kepada-Mu dengan perantaraan Nabi kami, lalu Engkau beri kami hujan, dan sekarang kami bertawasul kepada-Mu dengan paman Nabi kami, maka berilah kami hujan. Lalu diturunkan hujan kepada mereka." (H.R. Bukhari).<sup>376</sup>*

Hadits di atas menjadi dalil, terkait kebolehan meminta wasilah (tawasul) kepada orang yang shaleh di samping menjelaskan akan ketawadhuannya Umar bin al-Khaththab Ra, karena jika pun Umar yang langsung berdoa tidak menutup kemungkinan peluang terkabulnya doa begitu besar.<sup>377</sup> Kemudian yang tidak lepas juga dari tuduhan perbuatan musyrik adalah meminta barakah kepada orang yang dianggap orang shaleh (*tabarruk*), terlebih kepada Nabi Muhammad Saw seperti meminta kesembuhan dengan melalui sesuatu yang pernah dikenakan atau digunakan oleh Nabi Saw. Jika dipertanyakan akan kebolehan, maka tentu diperbolehkan selama tidak berlebih-lebihan (pengkultusan),<sup>378</sup> dalam sebuah riwayat pun disampaikan:

أَخْرَجَتْ جُبَّةَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَكْفُوفَةَ الْجَبِّبِ وَالْكَمَّيْنِ  
 وَالْفَرْجَيْنِ بِالْدِّيْبَاجِ. رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ. وَأَصْلُهُ فِي مُسْلِمٍ، وَزَادَ: كَانَتْ عِنْدَ عَائِشَةَ  
 حَتَّى قُبِضَتْ فَقَبِضْتُهَا وَكَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَلْبَسُهَا، فَنَحْنُ  
 نَغْسِلُهَا لِلْمَرْضَى نَسْتَشْفِي بِهَا. وَزَادَ الْبُخَارِيُّ فِي "الْأَدَبِ الْمَفْرَدِ". وَكَانَ  
 يَلْبَسُهَا لِلْوَفْدِ وَالْجُمُعَةِ

<sup>376</sup> Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhari* (Riyadh: Dar al-Salam, 1999), h. 162.

<sup>377</sup> Muhammad bin Ismail al-Shan'ani, *Subulusalam Al-Maushulah Ila Bulughil Maram* (Riyadh: Dar Ibn al-Jauzi, 2018), juz. 3, h. 228.

<sup>378</sup> 'Alawi 'abbas al-Maliki, dkk, *Ibanah Al-Ahkam* (al-Qahirah: Dar al-'Alamiyah, 2018), jil. 1, h. 326.

“Dari Asma Binti Abu Bakar Radliyallaahu ‘anhu bahwa dia mengeluarkan jubah Rasulullah Shallallaahu ‘alaihi wa Sallam yang saku, dua lengan, dan dua belahannya bersulam sutera. Riwayat Abu Dawud. Asalnya dari riwayat Muslim, dan dia menambahkan: Jubah itu disimpan di tempat ‘Aisyah Radliyallaahu ‘anhu hingga dia wafat, lalu aku mengambilnya. Nabi Shallallaahu ‘alaihi wa Sallam biasa mengenakannya dan kami mencucinya untuk mengobati orang sakit. Bukhari menambahkan dalam kitab al-Adabul Mufrad: Beliau biasa mengenakannya untuk menemui utusan di hari Jum‘at.”<sup>379</sup>

Beberapa riwayat di atas, menjelaskan terkait kebolehan melakukan tawasul kepada Nabi Muhammad Saw, baik ketika hidup atau setelah kematiannya, bahkan nabi Adam jauh sebelum Nabi Saw dilahirkan, kemudian dengan bekas yang dikenakan oleh Nabi Saw, dan selain Nabi atau orang shalih seperti paman Nabi Saw Abbas. Riwayat lain disebutkan tentang berwasilah dengan ber-*tabarruk* (menggambil berkah) kepada *athar*-nya (bekas) orang shalih:

عَنْ نَافِعٍ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ أَخْبَرَنَا أَنَّ النَّاسَ نَزَلُوا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ عَلَى  
الْحَجْرِ أَرْضِ ثَمُودَ فَاسْتَقَوْا مِنْ آبَارِهَا وَعَجَنُوا بِهِ الْعَجِينَ فَأَمَرَهُمْ  
رَسُولُ اللَّهِ أَنْ يَهْرِيقُوا مَا اسْتَقَوْا وَيَعْلِفُوا لِلْإِبِلِ الْعَجِينَ وَأَمَرَهُمْ أَنْ  
يَسْتَقُوا مِنَ الْبَيْرِ الَّتِي كَانَتْ تَرُدُّهَا النَّاقَةُ . رَوَاهُ مُسْلِمٌ فِي كِتَابِ الزُّهْدِ  
بَابِ التَّهْيِ عَنِ الدُّخُولِ عَلَى أَهْلِ الْحِجْرِ . قَالَ التَّوَوِيُّ فِي الشَّرْحِ : وَفِي  
هَذَا الْحَدِيثِ مِنَ الْفَوَائِدِ التَّبَرُّكُ بِأَثَارِ الصَّالِحِينَ

Dari Nāfi’, “bahwa ‘Abdullāh bin ‘Umar mengabarkan kepada kami bahwa orang-orang pernah singgah bersama Rasulullah shallallāhu Saw di daerah al-Hijr, tanah kaum Samūd. Mereka mengambil air dari sumur-sumur di sana dan membuat adonan dengannya. Maka Rasulullah Saw memerintahkan mereka untuk membuang air yang mereka ambil itu, dan memberikan adonan itu sebagai makanan unta. Beliau juga memerintahkan mereka agar mengambil air hanya dari sumur yang biasa didatangi oleh unta betina (mukjizat Nabi Ṣāliḥ). (Diriwayatkan oleh Muslim dalam Kitāb al-Zuhd, bab

<sup>379</sup> Ibnu Hajar al-Asqalani, *Bulughul Maram*, h. 103.

larangan memasuki tempat tinggal kaum al-Hijr.) Al-Nawawi dalam syarahnya berkata: 'Dalam hadis ini terdapat faidah tentang mengambil berkah dari peninggalan orang-orang saleh'.<sup>380</sup>

Selain itu, diperbolehkan juga melakukan tawasul dengan beristighatsah (meminta bantuan) kepada jin ketika seseorang tersesat di suatu tempat. Dalam riwayat disampaikan:

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ لِلَّهِ مَلَائِكَةً فِي الْأَرْضِ سِوَى الْحَفَظَةِ يَكْتُبُونَ مَا سَقَطَ مِنْ وَرَقِ الشَّجَرِ، فَإِذَا أَصَابَ أَحَدَكُمْ عَرْجَةٌ بِأَرْضٍ فَلَاةٍ فَلْيُنَادِ: أَعِينُوا عِبَادَ اللَّهِ. (رَوَاهُ الطَّبْرَائِيُّ وَرِجَالُهُ ثِقَاتٌ)

Dari Ibnu 'Abbās: Bahwa Rasulullah Saw bersabda: "Sesungguhnya Allah memiliki malaikat-malaikat di bumi selain para malaikat penjaga, mereka mencatat apa yang gugur dari dedaunan pohon. Maka jika salah seorang dari kalian tertimpa kesulitan di tanah yang luas dan kosong, hendaklah ia berseru: 'A'īnūnī yā 'ibādallāh!' (Tolonglah aku, wahai hamba-hamba Allah)." (Diriwayatkan oleh al-Thabarani dan para perawinya terpercaya).<sup>381</sup>

Pembahasan terkait tawasul atau berwasilah akan selalu menjadi pembahasan yang tidak ada akhirnya, karena sebagian ulama menolaknya bahkan sampai menjatuhkan vonis musyrik karena dianggap menyekutukan Allah sebagaimana perbuatan orang-orang musyrikin jahiliyah di masanya. Sementara itu, sebagian ulama lainnya justru memperbolehkannya karena dianggap perbuatan tersebut berbeda dengan yang dilakukan oleh orang-orang musyrikin jahiliyah, karena sejatinya mereka benar-benar menyembah berhala tersebut. Lain halnya, dengan kaum muslimin yang bertawasul, karena sejatinya mereka hanya menyembah Allah dan tidak menyembah yang ditawasulinya, adapun media yang ditawasulinya dianggap sebagai media yang dicintai Allah sehingga dengan membawa yang dicitai-Nya akan menjadi wasilah terbaiknya. Selain itu, terdapat dalil-dalil yang memperbolehkannya baik berwasilah dengan amal shalih, Nabi Muhamamad Saw baik ketika hidup atau setelah kematiannya, selain nabi yaitu Abbas bin Abdul Muthallib bahkan ber-tabarruk (mengambil berkah) dengan benda yang pernah dikenakan Nabi Saw seperti pakaiannya. Oleh karena itu, pentingnya penerapan *asbāb al-nuzūl al-āyah* karena

<sup>380</sup> Muhammad bin 'Alawi al-Maliki, *Mafahim Yajib an Tushahhah*, h. 175.

<sup>381</sup> Muhammad bin 'Alawi al-Maliki, *Mafahim Yajib an Tushahhah*, h. 90.

akan menentukan penerapan hukum ayat tersebut dan apakah ayat tersebut diturunkan untuk orang-orang kafir atau untuk kaum muslimin.

### C. Ayat-ayat Larangan Bid'ah

#### 1. Larangan beramal jika tidak ada dalil dari Al-Qur'an dan Hadis pada Q.S. al-Nisa [4]: 59:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ  
الْآخِرِ ۚ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

*Tafsir al-Muyassar* memberikan penafsirannya, bahwa ayat ini memuat perintah Allah kepada orang-orang yang beriman agar kepada Allah dan membenarkan Nabi Muhammad Saw sebagai utusan-Nya agar bergegas dalam menjalankan perintah-Nya dan tidak bermaksiat kepada-Nya. Diperintahkan juga agar bergegas terhadap perintah yang dibawakan oleh Nabi Muhammad Saw, dan agar mentaati para pemimpin selama bukan dalam kemaksiatan. Namun, apabila terjadi perselisihan maka kembalikanlah kepada Al-Qur'an dan sunnah Nabi Saw. Demikianlah agar tidak lebih mengutamakan *ra'yun* atau pendapat sendiri.<sup>382</sup>

Adapun penafsiran dari para mufassir yang berafiliasi kepada salah satu ulama 4 imam mazhab di antaranya: Pertama, al-Alusi al-Hanafi mengatakan bahwa ayat tersebut menjelaskan sebuah perintah agar mentaati Allah dan Rasul-Nya dengan menjalankan perintah dan menjauhi larangannya. Sedangkan makna *Umarā* terjadi perbedaan pendapat baik ditafsirkan dengan *Khulafā al-Rāshidīn*, kekhilafahan setelah, pemimpin pada umumnya selama tidak memerintahkan kepada kemaksiatan, dan ahli ilmu atau ulama. Namun, jika terjadi perselisihan maka kembalikan kepada Allah dan Rasul-Nya yakni kepada Al-Qur'an dan Sunnah Nabi Saw, dan jika tidak ditemukan maka bertanya kepada seorang mujtahid atau ulama.<sup>383</sup>

Kedua, al-Qurthubi al-Maliki mengatakan bahwa ayat tersebut menjelaskan agar mentaati Allah, Rasul-Nya dan para pemimpin selama tidak memerintahkan kepada kemaksiatan. Sebagaimana dijelaskan pada Q.S al-Hasyar [59]: 7, agar menjalankan apa yang diperintahkan oleh Rasulullah dan menjauhi apa yang dilarang olehnya. Namun, apabila didapati perselisihan maka dikembalikan kepada Allah dan Rasul-Nya yakni kepada Al-Qur'an dan Sunnah Nabi-Nya, dengan cara bertanya kepada para ulama dan mengikuti fatwa mereka.<sup>384</sup>

Ketiga Wahbah al-Zuhaili al-Syafi'i mengatakan bahwa ayat tersebut menjelaskan agar taat kepada Allah dan Rasul-Nya, kemudian kepada *umarā'*. Para ulama berbeda pendapat terkait makna *umarā'*, ada yang berpendapat Pemimpin dan pendapat lain dengan ulama yang mengajarkan dan menjelaskan terkait hukum-

<sup>382</sup> Tim Ahli Tafsir Kementerian Agama Saudi Arabia, *al-Tafsir al-Muyassar*, h. 87.

<sup>383</sup> Mahmud Syukri al-Alusi, *Ruh Al-Ma'ani*, jil. 5, h. 66-67.

<sup>384</sup> Abu Abdillah Muhammad al-Anshari al-Qurthubi, *Tafsir Al-Qurthubi*, juz. 5, h. 168-169.

hukum syariat. Jika terjadi perselisihan maka kembalikan kepada Al-Qur'an dan Sunnah, maka gunakan umum dalam ber-*intinbath* atau *istidlal* seperti ilmu ushul fiqh dan qiyas, sebagaimana Rasulullah Saw perintahkan kepada Muadz bin Jabal ketika diutus ke Yaman.<sup>385</sup>

Keempat, Ibnu al-Jawzi al-Hambali mengatakan bahwa ayat tersebut adalah sebuah perintah agar mentaati Allah dan Rasul-Nya, mentaati Rasulullah dengan mendalakan perintah dan menjauhi larangannya dan setelah Rasulullah wafat dengan mengikuti ajarannya. Makna *al-umārā'* terdapat beberapa pendapat, Pertama, pemimpin, Kedua ulama, Ketiga, para sahabat Nabi Saw dan Keempat, Abu Bakar dan Umar. Namun, apabila terjadi perselisihan atau perbedaan pendapat maka dikembalikan kepada Allah dan Rasul-Nya, dan terjadi perbedaan pendapat terkait maksunya, Pertama, dikembalikan kepada Al-Qur'an dan Sunnah Nabi Saw, yakni dengan dikembalikan melalui pendalilan *naş* dan qiyas dan Kedua, degan mengucapkan *Allāhu A 'lām*.<sup>386</sup>

Demikian pula penafsiran dari para mufassir lainnya seperti al-Nawawi al-Bantani yang menjelaskan bahwa ayat ini mencakup terkait *Ushul al-Syari'ah* yaitu Al-Qur'an, Sunnah Nabi Saw, Ijma dan Qiyas. Kemudian makna *Auliya'* adalah para ulama dan *umarā'* atau pemimpin yang adil dan menegakkan kebenaran. Said menerangkan bahwa ayat ini berkenaan dengan diutusnya Abdullah bin Hudafah al-Sahami sebagai pemimpin pasukan, ada yang berpendapat terkait Khalid bin Walid yang diutus menjadi pimpinan pasukan sementara telah ada Ammar bin Yasir kemudian terjadi perbedaan pendapat di antara keduanya, maka Ketika terjadi perselihan pemahaman di antara para mujtahid agar kembali kepada Al-Qur'an, Sunnah Nabi Saw, Ijma dan Qiyas.<sup>387</sup>

## 2. Larangan melakukan sebuah amalan ibadah yang tidak dicontohkan Nabi Muhammad Saw pada Q.S. al-Ahzab [33]:36):

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ  
الْخَيْرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا

*Tafsir al-Muyassar* mengatakan bahwa ayat ini menjelaskan apabila Allah dan Rasul-Nya menunjukkan sebuah hukum untuk tidak menyalahinya, apalagi sampai mencari-cari pilihan yang lain yang tidak ditunjukkan oleh Allah dan Rasul-Nya. Perbuatan yang demikian adalah kemaksiatan dan akan menyeret pelakunya jauh dari Allah dan Rasul-Nya.<sup>388</sup>

Adapun penafsiran dari para mufassir yang berafiliasi kepada salah satu 4 imam mazhab di antara: Pertama, al-Alusi al-Hanafi menjelaskan bahwa setelah Allah dan Rasul-Nya menentukan sebuah hukum maka wajib untuk ditaati, kemudian apabila

<sup>385</sup> Wahbah al-Zuhaili, *Al-Tafsir al-Munir*, jil. 3, h. 132.

<sup>386</sup> Ibnu al-Jawzi al-Quraisy al-Baghdadi, *Zad Al-Masir Fi 'Ilmi Tafsir*, h. 294-295.

<sup>387</sup> Muhammad bin Umar Nawawi al-Bantani, *Marahu Al-Labib Li Kasyfi Ma'na Al-Qur'ani al-Majid*, jil. 1, h. 204.

<sup>388</sup> Tim Ahli Tafsir Kementerian Agama Saudi Arabia, *al-Tafsir al-Muyassar*, h. 423.

Rasulullah Saw memerintahkan perintah agama maka harus ditaati karena Rasulullah tidaklah berucap kecuali atas dasar wahyu. Siapa yang menyelisihi Allah dan Rasul-Nya dengan melakukan perbuatan sebagaimana kehendaknya, maka ia telah melakukan kemaksiatan kepada Allah dan Rasul-Nya dan tersesat dari jalan kebenaran.<sup>389</sup> Kedua, al-Qurthubi al-Maliki menjelaskan terkait ayat ini mengandung sebuah ancaman kepada siapa yang bermaksiat kepada Allah dan Rasul-Nya maka akan tersesat dari kebenaran. Perintah di atas menunjukkan sebuah kewajiban dan tidak ada pilihan bagi yang sudah *mukallaf* setelah mendengarkan perintah agama.<sup>390</sup> Ketiga, Wahbah al-Zuhaili al-Syafi'i menjelaskan bahwa ayat ini menegaskan tiada pilihan bagi orang beriman setelah Allah dan Rasul-Nya menetapkan suatu hukum. Apabila Rasulullah Saw telah menyampaikan risalahnya maka harus ditaati karena perintahnya adalah perintah dari Allah Swt. Siapa yang menyelisihi Allah dan Rasul-Nya, maka ia telah jauh dari jalan hidayah dan tersesat dari petunjuk.<sup>391</sup> Keempat, Ibnu al-Jawzi al-Hambali menjelaskan bahwa apabila Allah dan Rasul-Nya telah menetapkan suatu hukum maka tiada pilihan bagi orang-orang Mukmin kecuali mentaati.<sup>392</sup>

Kemudian dijelaskan juga dari para mufassir lainnya seperti al-Thabari<sup>393</sup> dan al-Nawawi al-Bantani menjelaskan bahwa ketika Nabi Muhammad Saw memerintahkan sesuatu, maka hendaklah bagi orang-orang yang beriman agar mengikutinya dan apabila terjadi beberapa pilihan maka agar mengikuti apa yang Nabi Saw pilih. Siapa yang menyelisihi perintah Nabi Saw, maka ia telah melakukan kemaksiatan dan menempuh jalan yang salah. Adapun sebab diturunkannya ayat ini berkenaan dengan Zainab binti Jahsy ketika dipinang oleh Nabi Muhammad Saw.<sup>394</sup>

### 3. Larangan mengikuti perbuatan leluhur karena dianggap belum mendapat hidayah pada Q.S. al-Baqarah [2]: 170:

وَإِذَا قِيلَ لَهُم اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا آَلَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْلَوْ  
كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ

*Tafsir al-Muyassar* menjelaskan bahwa ayat ini menjelaskan terkait naehat orang-orang mukmin agar tidak mengikuti para pendahulu mereka yang telah melakukan kemusyrikan, mereka beralih melakukan perbuatan yang demikian (kemusyrikan) sebagaimana yang telah dilakukan juga oleh nenek moyang mereka. Padahal, nenek

<sup>389</sup> Mahmud Syukri al-Alusi, *Ruh Al-Ma'ani*, jil. 22, h. 22–23.

<sup>390</sup> Abu Abdillah Muhammad al-Anshari al-Qurthubi, *Tafsir Al-Qurthubi*, juz. 14, h. 122.

<sup>391</sup> Wahbah al-Zuhaili, *Al-Tafsir al-Munir*, jil. 11, h. 351–352.

<sup>392</sup> Ibnu al-Jawzi al-Quraisy al-Baghdadi, *Zad Al-Masir Fi 'Ilmi Tafsir*, h. 1126.

<sup>393</sup> Muhammad bin Jarir al-Thabari, *Jami' al-Bayan Fi Ta'wil Al-Qur'an*, jil. 10, h. 301.

<sup>394</sup> Muhammad bin Umar Nawawi al-Bantani, *Marahu Al-Labib Li Kasyfi Ma'na Al-Qur'ani al-Majid*, jil. 2, 254.

moyang mereka belum mengetahui agama dengan baik dan belum mendapat petunjuk dari-Nya.<sup>395</sup>

Adapun penafsiran dari para mufassir yang berafiliasi dari salah satu 4 imam mazhab di antaranya: Pertama, al-Alusi al-Hanafî mengatakan bahwa ayat ini ditunjukkan kepada kaum Yahudi dan seluruh manusia secara umum, yang selalu mengikuti leluhur mereka tanpa dasar kebenaran (taqlid buta), padahal para leluhur mereka belum mendapat hidayah dan kebenaran. Sehingga, mereka dan keturunannya pun mengikuti kesesatan yang dilakukan oleh para leluhur mereka dengan menyembah selain kepada Allah. Dengan demikian, perbuatan mereka adalah *al-Taqlid al-Madmûm* yaitu taqlid yang tercela. Maka, ayat ini menjelaskan larangan *al-Taqlid al-Madmûm* atau taqlid buta karena tercela, kecuali taqlid kepada ahli ilmu atau ulama sebagaimana pada Q.S. al-Anbiya: 7 dan Q.S. an-Nahl: 43.<sup>396</sup>

Kedua, al-Qurthubi al-Maliki menafsirkan bahwa ayat ini diturunkan kepada kaum Yahudi. Ayat ini pun menjelaskan agar jangan melakukan taqlid buta yang secara khusus menjelaskan keadaan kaum *jahiliyah* dan secara umum orang-orang kafir, yang selalu berdalih bahwa perbuatan mereka telah dilakukan oleh para pendahulu mereka, tapi justru meninggalkan perintah Allah dan Rasul-Nya. Adapun taqlid kepada kebenaran itu diperkenankan. Namun, ulama berbeda pendapat terkait kebolehan taqlid terhadap *Ushûluddin*, sedangkan terkait perkara *Furû'* itu diperkenankan.<sup>397</sup>

Ketiga, Wahbah al-Zuhaili al-Syafi'i memberikan penafsiran terkait ayat ini yaitu menjelaskan keadaan kaum musyrikin dan sebagian kaum Yahudi, Ketika dikatakan kepada agar mengikuti apa yang Allah turukan kepada Rasul-Nya dan tidak taqlid buta kepada para pendahulu mereka karena mereka masih berada dalam akidah dan peribadahan yang tidak benar. Namun, mereka menolaknya karena hati dan pandangan mereka telah terhalang oleh kesesatan. Sehingga, cahaya hidayah sulit sampai kepada mereka. Mereka tidak melihat dan memperhatikan ayat-ayat Allah Swt.<sup>398</sup> Hukumnya wajib atas setiap muslim dan selainnya agar berusaha semampunya untuk mempelajari ilmu akidah dan segala urusan agamanya. Adapun bagi kalangan Awam agar bertanya kepada ulama, sebagaimana pada Q.S. an-Nahl [16]: 43. Taqlid buta adalah perbuatan yang tidak dianjurkan sedangkan mengikuti mujtahid atau ulama yang memiliki keilmuan maka diperbolehkan, sebagaimana pada Q.S. al-Anbiya [21]: 7. Para ulama telah bersepakat terkait batalnya taqlid dalam akidah karena Allah mencela orang kafir yang taqlid kepada para pendahulu mereka yang masih dalam kesesatan.<sup>399</sup>

Keempat, Ibnu al-Jawzi al-Hambali menjelaskan bahwa ulama berbeda pendapat terkait kepada siapa ayat ini diturunkan. Pertama, pendapat dari Muqatil bahwa ayat ini ditunjukkan kepada ayat sebelumnya yang menjelaskan agar manusia memakan apa-apa yang di bumi dengan *halâlan tayyiban* (Q.S. al-Baqarah [2]: 168), Kedua,

<sup>395</sup> Tim Ahli Tafsir Kementerian Agama Saudi Arabia, *al-Tafsir al-Muyassar*, h. 26.

<sup>396</sup> Mahmud Syukri al-Alusi, *Ruh Al-Ma'ani*, jil. 2, h. 40–41.

<sup>397</sup> Abu Abdillah Muhammad al-Anshari al-Qurthubi, *Tafsir Al-Qurthubi*, juz. 2, h. 141–143.

<sup>398</sup> Wahbah al-Zuhaili, *Al-Tafsir al-Munir*, jil. 1, h. 438.

<sup>399</sup> Wahbah al-Zuhaili, *Al-Tafsir al-Munir*, jil. 1, h. 440.

pendapatnya Abu Ishaq dan Ibnu Abbas bahwa ayat ini bagi kaum Yahudi, dan Ketiga, ditunjukkan bagi kaum musyrikin Arab dan bangsa Quraisy sebagaimana dikembalikan pada Q.S. al-Baqarah [2]: 165. Dengan demikian, pendapat pertama menjelaskan sebuah penegasan bahwa yang halal itu halal dan yang haram itu haram, pendapat kedua menegaskan terkait Islam dan pendapat ketiga menegaskan terkait tauhid dan Islam. Bahwa, apakah mereka masih mau mengikuti leluhur atau pendahulu mereka yang tidak mengerti apa-apa terkait agama dan belum sampai hidayah kepada mereka, padahal mereka masih dalam keadaan tidak benar karena dalam kekafiran.<sup>400</sup>

Begitupun disampaikan oleh para mufassir lainnya seperti al-Jalalain yang menafsirkan bahwa ayat tersebut menjelaskan terkait kaum Jahiliyah agar bertauhid, memakan yang halal dan yang baik-baik, namun mereka lebih memilih para leluhur mereka yang masih menyembah berhala, memakan *al-Bahā'ir* (unta yang dipotong telinganya) dan *al-Sawā'ib* (unta yang tidak boleh diambil manfaatnya dengan membiarkannya bebas sampai mati).<sup>401</sup>

Adapun terkait larangan beramal tanpa ada dalil yang *ṣarīh* dari Al-Qur'an dan Hadits yang menyebutkan langsung atau Nabi Muhammad Saw tidak mencontohkan suatu perbuatan atau larangan mengikuti perbuatan leluhur karena dianggap belum mendapatkan hidayah dan larangan berdzikir dengan *jahr*. Semua itu bermuara dari sebuah pemahaman yang berlandaskan sebuah Hadits dengan redaksi berikut:

فَإِنَّ خَيْرَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ وَخَيْرُ الْهُدَى هُدَى مُحَمَّدٍ وَشَرُّ الْأُمُورِ  
مُحَدَّثَاتُهَا وَكُلُّ بَدْعَةٍ ضَلَالَةٌ. (رواه مسلم)

"*Sesungguhnya perkataan yang terbaik adalah Al-Qur'an, sebaik-baiknya petunjuk adalah petunjuk Nabi Muhammad Saw dan seburuk-buruknya perkara adalah perkara yang baru, setiap perkara yang baru adalah bid'ah dan setiap bid'ah itu sesat.*" (H.R. Muslim).

Pertanyaanya, apakah benar setiap perkara yang baru itu bid'ah dan sesat bahkan tempatnya di dalam neraka. Oleh karena itu, untuk memahaminya dengan baik dan benar maka hendaknya untuk merujuk pada pemahaman para ahli di bidangnya dan bagaimana penjelasan mereka.<sup>402</sup> Al-Syafi'i menegaskan bahwa terdapat 2 bid'ah:

الْبَدْعَةُ بِدْعَتَانِ مَحْمُودَةٌ وَمَذْمُومَةٌ فَمَا وُافِقَ السُّنَّةَ فَهُوَ مَحْمُودٌ وَمَا  
خَالَفَهَا فَهُوَ مَذْمُومٌ

Bid'ah itu ada 2 macam yaitu *mahmūdah* (terpuji) dan *madhmūmah* (tercela), apabila bid'ah tersebut sejalan dengan Hadis (dan dalil lainnya) maka bid'ah tersebut

<sup>400</sup> Ibnu al-Jawzi al-Quraisy al-Baghdadi, *Zad Al-Masir Fi 'Ilmi Tafsir*, h. 100.

<sup>401</sup> Jalaluddin al-Mahalli & Jalaluddin al-Suyuthi, *Tafsir Al-Jalalain*, h. 35.

<sup>402</sup> Abdul Haq bin 'Athiyah al-Andalusy, *Al-Muharrar al-Wajiz* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2001), jil. 4, h. 75.

terpuji namun jika menyalahinya maka bid'ah yang tercela."<sup>403</sup> kemudian, Al-Nawawi merespon Hadits ini dengan menuliskan penjelasannya di dalam kitab yang ditulisnya "al-minhāj sharhu ṣaḥīḥ muslim" bahwa Hadits tersebut adalah masuk kategori 'ām al-makḥṣūs yaitu Hadits umum yang dikhususkan melalui Hadits yang lainnya, yaitu dengan Hadits berikut:<sup>404</sup>

عن جرير بن عبد الله، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:  
 مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً، فَلَهُ أَجْرُهَا، وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ،  
 مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أَجُورِهِمْ شَيْءٌ، وَمَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً سَيِّئَةً،  
 كَانَ عَلَيْهِ وِزْرُهَا وَوِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ بَعْدِهِ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ  
 أَجُورِهِمْ شَيْءٌ. (رواه مسلم)

*Dari Jarir bin Abdillah berkata, Rasulullah saw bersabda: "Barangsiapa yang membuat sunnah hasanah dalam Islam maka dia akan memperoleh pahala dan pahala orang yang mengikutinya, dengan tanpa mengurangi pahala mereka sedikit pun. Dan barangsiapa yang membuat sunnah sayyi'ah dalam Islam maka ia akan mendapatkan dosa dan dosa orang yang mengikutinya, dengan tanpa mengurangi dosa mereka sedikit pun."* (H.R.Muslim).

Sebagaimana yang dijelaskan Manna' al-Qaththan, bahwa kalimat (Al-Qur'an dan Hadits) yang umum dan khusus, bahkan ada kalimat yang umum namun maksudnya untuk khusus atau kalimat umum yang dikhususkan oleh kalimat yang lainnya. Rinciannya sebagai berikut:

- a) Keumuman yang tetap atas keumumannya.

الْعَامُّ الْبَاقِي عَلَى عُمُومِهِ

Contoh ayat:

وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

"Allah Maha Mengetahui segala sesuatu." (Q.S. al-Nisa [4]: 176).

- b) Lafadz umum dan dimaksudkan untuk yang khusus.

الْعَامُّ الْمُرَادُ بِهِ الْخُصُوصُ

<sup>403</sup> Ibnu Hajar al-Asqalani, *Fath Al-Bari Bisyarhi Shahih al-Bukhari*, jil. 13, h. 253.

<sup>404</sup> Yahya bin Syaraf al-Nawawi, *Shahih Muslim Bisyarhi Al-Nawawi*, jil. 3, h. 104.

Contoh ayat:

الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ  
إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ

“(Yaitu) orang-orang (yang menaati Allah dan Rasul) yang ketika ada orang-orang yang mengatakan kepadanya, “Orang-orang (Quraisy) telah mengumpulkan pasukan untuk menyerang kamu, karena itu takutlah (kepada mereka,” ternyata (ucapan) itu menambah (kuat) iman mereka dan mereka menjawab, “Cukuplah Allah (menjadi penolong) bagi kami dan Dia sebaik-baik pelindung.” (Q.S. ‘Ali ‘Imran [3]: 173).

Adapun maksud lafadz “*al-Nās*” yang pertama ialah Nuaim bin Mas’ud, sedangkan maksud lafadz “*al-Nās*” yang kedua ialah Abu Sufyan.

c) Lafadz yang umum tapi *takhṣiṣ* (dikhususkan).

الْعَامُّ الْمَخْصُوصُ

Contoh ayat:

وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا

“Dan (di antara) kewajiban manusia terhadap Allah adalah melaksanakan ibadah haji ke Baitullah, yaitu bagi orang-orang yang mampu mengadakan perjalanan ke sana.” (Q.S. ‘Ali ‘Imran [3]: 97).

Adapun maksud dari lafadz “*al-Nās*” adalah hanya orang mukmin yang memiliki kemampuan, bukan semua orang.<sup>405</sup> Demikian pun, pada Hadits di atas di-*takhṣiṣ* sebagaimana disampaikan oleh al-Nawawi yang diakui sebagai pakar di bidang Hadits dan bidang lainnya. Selanjutnya, Hadits yang sering digunakan untuk melabeli bid’ah adalah Hadits riwayat Bukhari dan Muslim, sebagai berikut:

عَنْ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ أُمِّ عَبْدِ اللَّهِ عَائِشَةَ لَهَا قَالَتْ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ : مَنْ  
أَحَدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ. (رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ  
وَمُسْلِمٌ)

Dari Ummul Mukminin, ‘Aisyah radhiyallahu ‘anha, ia berkata bahwa Rasulullah shallallahu ‘alaihi wa sallam bersabda, “Barangsiapa membuat

<sup>405</sup> Manna’ al-Qaththan, *Mabahis fi Ulum Al-Qur’an* (Surabaya: Maktabah al-Hidayah, 1973), h. 224-225.

*suatu perkara baru dalam agama kami ini yang tidak ada asalnya, maka perkara tersebut tertolak.*” (H.R. Bukhari dan Muslim).

Dalam riwayat Muslim disebutkan:

مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ

*“Barangsiapa melakukan suatu amalan yang bukan ajaran kami, maka amalan tersebut tertolak.”* (H.R. Muslim).<sup>406</sup>

Hadits ini bukan menjelaskan terkait larangan melakukan ibadah yang tidak pernah dilakukan Nabi Muhammad Saw, karena tidak ada kaidah yang mengatakan bahwa jika Nabi Saw tidak melakukan berarti haram. Nabi Saw tidak memerintahkan bersiwak karena khawatir memberatkan umatnya, kemudian Nabi Saw tidak melakukan sholat tarāwih selama sebulan penuh pun karena khawatir hukumnya menjadi wajib dan memberatkan umatnya. Ibnu Rajab al-Hambali menjelaskan Hadits ini, bahwa siapa yang melakukan sebuah ibadah yang tidak dinaungi oleh aturan syariat atau dalil maka tertolak, namun jika terdapat dalil secara umum yang menjelaskan amalan tersebut maka hukumnya boleh dan mengikuti 5 hukum syariat (wajib, sunnah, haram, makruh dan mubah).<sup>407</sup>

Bid’ah bukanlah sebuah hukum karena hukum itu ada 5 (wajib, sunnah, haram, makruh dan mubah), maka bid’ah akan mengikuti hukum yang 5. Oleh karena itu, ‘Izzuddin bin Abdissalam membagi bid’ah menjadi 5 bagian: bid’ah wajib seperti kodifikasi ilmu ushul fiqih, bid’ah sunnah seperti shalat tarāwih, bid’ah haram seperti aliran Islam yang menyedatkan di antaranya aliran *mujassimah*, bid’ah makruh seperti mendekorasi masjid dengan berlebihan dan bid’ah mubah seperti bersalaman setelah shalat ashar.<sup>408</sup>

Dengan demikian, penjelasan pada Q.S. al-Zumar [39]: , Q.S. al-Nisa [4]: 59, Q.S. al-Ahzab [33]:36, Q.S. al-Baqarah [2]: 170, Q.S. al-A’raf [7]:55 bukanlah sebuah larangan sebagaimana yang diklaimkan pada sebagian pemahaman, jika pun berkaitan dengan bid’ah maka para ahli pun telah menjabarkannya jengan detail begitupun terkait *tawasul* ada yang memperbolehkan. Namun, jika dikaji lebih mendalam maka akan ditemukan bahwa permasalahannya adalah pada penerapan *asbāb al-nuzūl*-nya, yang mana seharusnya sebuah ayat ditunjukkan kepada orang-orang kafir justru ditunjukkan kepada sesama muslim yang masing-masing memiliki pijakan dalil dan pendapat yang kuat.<sup>409</sup>

*Asbāb al-Nuzūl* suatu ayat harus diambil dari periwayatan yang *ṣahīh* dan ketat. Namun, tidak sedikit orang yang beranggapan bahwa *Asbāb al-Nuzūl* tidak begitu

<sup>406</sup> Yahya bin Syaraf al-Nawawi, *Al-Arba’in an-Nawawi* (al-Qahirah: Dar as-Salam, 2002), h. 7.

<sup>407</sup> Ibnu Rajab al-Hambali, *Jami’ al-’Ulum Wa al-Hikam Fi Syarhi Khamsina Hadisan Min Jawami’i al-Kalim* (al-Qahirah: Dar al-Hadis, 2004), h. 75.

<sup>408</sup> ‘Izzuddin bin Abdissalam, *Qawa’id al-Ahkam Fi Ishlah al-Anam* (Damasykus: Dar al-Qalam, 2000), jil. 2, h. 337–339.

<sup>409</sup> Ahmad bin Zaini Dahlan, *Fitnah Al-Wahhabiyah* (Istanbul: Maktabah Dar al-Haqiqah, 2012), h. 5.

penting, dalam pembahasan ini al-Zarqani merinci beberapa faidah dan manfaat terkait *Asbāb al-Nuzūl*: Pertama, Mengetahui kebijaksanaan Allah terhadap penentuan diturunkan sebuah syariat dari Al-Qur'an, baik bagi yang beriman dan tidak. Bagi yang beriman tentu akan menambah keimanannya, sedangkan bagi yang tidak beriman dapat mengetuk hatinya ketika mengetahui tujuannya adalah untuk kemaslahatan. Kedua, Membantu dalam memahami ayat. Ketiga, Menghilangkan keragu-raguan. Keempat, Mengetahui *takhsīs* hukum dengan sebabnya. Kelima, Mengetahui hukum dan hikmahnya tanpa keluar dari *sabab nuzul*-nya. Keenam, Mengetahui kepada siapa ayat diturunkan. Ketujuh, Memudahkan dalam mengingat, memahaminya, mengokohkan posisi wahyu pada diri seseorang ketika mendengarnya.<sup>410</sup>

Sebagaimana penjelasan di atas, bahwa dalam sebuah kalimat terutama dalam Al-Qur'an dan Hadīts terdapat kalimat yang umum dan khusus, sehingga ulama menelitinya dan merumuskan beberapa kaidah dalam memahaminya. Apabila telah disepakati keumuman turunnya ayat atau kekhususan turunnya ayat, maka ditetapkan sebagaimana statsunya baik umum atau khususnya. Terdapat 2 kaidah yang menjadi rujukan. Pertama, kaidah dijadikan rujukan oleh mayoritas kalangan ulama, yaitu:

العِبْرَةُ بِعُمُومِ اللَّفْظِ لَا بِخُصُوصِ السَّبَبِ

Adapun yang menjadi acuan adalah keumuman lafad, bukan kekhususan sebab.<sup>411</sup> Kedua, kaidah dijadikan rujukan oleh sebagian ulama lainnya, yaitu:

العِبْرَةُ بِخُصُوصِ السَّبَبِ لَا بِعُمُومِ اللَّفْظِ

Bahwa yang menjadi acuan adalah kekhususan sebuah sebab bukan pada keumuman lafadznya. Apabila lafadz umum itu digunakan untuk meunjukkan kekhususan, maka dibutuhkan dalil yang lain untuk mendukungnya seperti qiyas dan sebagainya. Sehingga penukilan sebab turunnya ayat memiliki faidah, dan hubungan antara sebab dan akibat memiliki keselarasan dan kesesuaian seperti kesesuaian sebuah pertanyaan dan jawabannya.<sup>412</sup>

Dengan demikian, memahami *asbāb al-nuzūl* dan menerapkannya sangat penting. Al-Sya'bi, al-Zarkasyi dan al-Suyuthi menegaskan bahwa pentingnya memahami *asbāb al-nuzūl* jika ingin mendalami Al-Qur'an, karena pengetahuan *asbāb al-nuzūl* menjadi cara yang tepat dalam memahami makna ayat dan sangat membantu dalam memahami kandungan dan maksud ayat-ayat Al-Qur'an secara utuh dan mendalam. Bahkan, tanpa *asbāb al-nuzūl* pemahaman terhadap suatu ayat akan kurang tepat atau meleset.<sup>413</sup>

<sup>410</sup> Muhammad Abdul Adzim al-Zarqani, *Manahil Al-'Irfan Fi 'Ulum Al-Qur'an*, h. 83-85.

<sup>411</sup> Manna' al-Qathathan, *Mabahis Fi Ulum Al-Qur'an*, h. 83.

<sup>412</sup> Manna' al-Qathathan, *Mabahis Fi Ulum Al-Qur'an*, h. 85.

<sup>413</sup> Jalaluddin al-Suyuthi, *Al-Itqan Fi Ulum Al-Qur'an*, h. 84.

## BAB V PENUTUP

### A. Kesimpulan

Penelitian ini bersifat eksploratif dan deskriptif, sehingga telah berhasil menggali karakteristik tekstualis dalam *Tafsīr al-Muyassar* dan hasil analisisnya menunjukkan tekstualitas dalam penafsirannya seperti dalam penafsiran ayat-ayat *mutashābihāt* dan hukum ibadah secara harfiyah di antaranya “*al-Kursī*” yang dipahami sebagai tempat kaki Allah, dan anggota tubuh bagi Allah seperti tangan, wajah, mata, dan betis Allah, serta menjelaskan bahwa Allah berada di salah satu arah atau tempat yaitu di atas langit atau *Arsy*, dan larangan tawasul, bid’ah, dan dzikir jahr ketika tidak ada dalil eksplisit yang menyebutkannya. Temuan ini menghasilkan sebuah pandangan bahwa meskipun tujuan dari *Tafsīr al-Muyassar* untuk memberikan kemudahan dalam memahaminya terutama bagi masyarakat umum, nyatanya pendekatan yang digunakan para penafsir (*Tafsīr al-Muyassar*) melahirkan tafsiran yang rigid dan rentan disalahpahami. Penelitian ini menggambarkan sebuah kondisi nyata *Tafsīr al-Muyassar* yang disusun oleh Tim Ahli Tafsir Saudi Arabia yang menolak metode *ta’wīl* dan lebih memilih metode *tafwīd ithbāt al-ma’nā* yang justru berbeda dengan metode *tafwīd* yang digunakan kebanyakan ahli tafsir yaitu *tafwīd al-ma’nā* yaitu dengan mengimani ayatnya tanpa menentukan makna tertentu serta menyerahkan maknanya kepada Allah Swt. Meski demikian, ternyata para mufassir tetap menerima metode *ta’wīl* dalam penafsiran ayat-ayat *mutashābihāt*.

Penelitian ini bersifat analitis, sehingga telah teruji adanya korelasi antara ideologi penyusun tafsir dan metode tafsir yang diaplikasikan. Temuan ini menunjukkan bahwa pengaruh ideologo salafi sangat kuat dalam karakter penafsiran *Tafsīr al-Muyassar*. Penyusun *Tafsīr al-Muyassar* mengadopsi ideologi Ibnu Taimiyah yang menekankan pemaknaan secara dzahir pada ayat-ayat *mutashābihāt*. Hal ini, tercermin pada penafsirannya terhadap ayat-ayat yang menjelaskan sifat-sifat Allah seperti tangan, wajah, mata, dan betis Allah, serta menjelaskan bahwa Allah berada di salah satu arah atau tempat yaitu di atas langit atau *Arsy*. Begitu juga, larangan tawasul, bid’ah yang selaran dari fatwa yang dibawakan pendidik sekte salafi wahabi Muhammad bin Abdul Wahab dan tiga serangkai ulama penerusnya yaitu Ibnu Baz, Ibnu Utsaimin dan al-Albani. Dengan demikian, hipotesis penelitian bahwa ideologi penyusun *Tafsīr al-Muyassar* menggunakan pendekatan tekstualis dapat diterima.

Secara verifikatif, pengujian hipotesis penelitian ini menjelaskan pengaruh pendekatan tekstualis terhadap pemahaman pembaca. *Tafsīr al-Muyassar* yang menekankan pada interpretasi ayat secara literal terutama pada pembahasan sifat-sifat Allah pada ayat-ayat *mutashābihāt* agar meyakini bahwa Allah berada pada arah atau tempat tertentu, memiliki anggota tubuh seperti tangan, wajah, mata, dan betis, serta mewajibkan pembaca agar melakukan amalan ibadah hanya jika ada dalil yang secara

eksplisit menyebutkannya baik dari *naṣ* Al-Qur'an atau perbuatan Nabi Muhammad Saw. Akibatnya, pembaca cenderung menolak pemahaman yang berbeda dan menganggap yang berbeda sebagai penyimpangan dalam syariat. Dampak ini tentu akan membuat pembaca berpemahaman rigid dan sempit terhadap Al-Qur'an atau hukum syariat dan berpotensi memunculkan pemahaman antropomorfik tentang Allah. Dengan demikian, penelitian ini memberikan jawaban pada keempat tujuan penelitian dengan komprehensif. Sekaligus sebagai penegasan akan pentingnya memahami Al-Qur'an secara kontekstual dan merujuk pada pemahaman mufasir yang lainnya agar tidak menimbulkan kesalahpahaman.

## **B. Saran**

Penulis menyadari bahwa hasil penelitian ini belum sempurna karena minimnya pengetahuan penulis, sehingga perlu dikembangkan kembali. Meski demikian, penulis telah berusaha dengan kesungguhan dan bimbingan dari pembimbing untuk menyelesaikan penelitian ini, serta menjadi harapan semoga penelitian ini memberikan manfaat dan inspirasi bagi peneliti selanjutnya, terkhusus terkait tekstualis dalam penafsiran Al-Qur'an. Tema skripsi ini hanya berkisar pada temuan penulis yang membahas ayat-ayat *mutashābihāt* terkait sifat-sifat Allah dan *istinbāt* hukum pada suatu seperti hukum tawasul, dan klaim bid'ah ketika tidak ada dalil secara eksplisit yang menyebutkan baik dari ayat Al-Qur'an atau perbuatan Nabi Muhammad Saw. Tentunya masih banyak tema-tema yang belum dibahas oleh penulis. Oleh karena itu, penulis mengharapkan kritik dan saran untuk kebaikan penulis untuk meningkatkan dan memperluas khazanah keilmuan penulis serta memberikan manfaat bagi masyarakat.

## DAFTAR PUSTAKA

### Kitab dan Buku:

- 'Alawi 'abbas al-Maliki, dkk. *Ibanah Al-Ahkam. al-Qahirah*: Dar al-'Alamiyah, 2018.
- Abbas, Fadl Hasan. *Al-Tafsir Asasiyatuhu Wa Ittijahatuhu*. Oman: Maktabah Dandis, 2005.
- Abdul Wahib Mu'thi, Dkk. *Damai Bersama Al-Qur'an Meluruskan Kesalahpahaman Seputar Konsep Perang Dan Jihad Dalam Al-Quran*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama Republik Indonesia, 2018.
- Agama Islam, Kementerian. *Tafsir Tahlili Kemenag*. Jakarta: Widya Cahaya, 2011.
- Ajib, Muhammad. *Madzhab Akidah Ulama Salaf*. Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2023.
- al-'Ak, Khalid Abdurrahman. *Ushul Al-Tafsir Wa Qawa'iduhu*. Beirut: Dar an-Nafa'is, 1986.
- al-Albani, Muhammad Nashiruddin. *Mausu'ah al-Albani Fi al-Aqidah*. Shan'a: Markaz an-Nu'man Li al-Buhuts wa ad-Dirasat al-Islamiyah, 2010.
- al-Alusi, Mahmud Syukri. *Ruh Al-Ma'ani*. Beirut: Dar al-Turas al-Arabi.
- al-Andalusy, Abdul Haq bin 'Athiyah. *Al-Muharrar al-Wajiz*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2001.
- al-Asqalani, Ibnu Hajar. *Bulughul Maram*. Beirut: Maktabah al-'Ashriyah, 2019.
- . *Fath Al-Bari Bisyarhi Shahih al-Bukhari*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1960.
- al-Asy'ary, Abu al Hasan. *Risalah Ila Ahli Al-Thagr*. Madinah: Markaz al-Haths al-'Ilmi wa Ihya al-Turath al-Islamiy, 1993.
- al-Baghawi, al-Husain bin Mas'ud. *Tafsir Al-Baghawi Ma'alim al-Tanzil*. Riyadh: Dar Thibah, 1992.
- al-Baghdadi, Ibnu al-Jawzi al-Qurasiy. *Zad Al-Masir Fi 'Ilmi Tafsir*. Beirut: Dar Ibn Hazm, 2002.
- al-Baidhawi, Abdullah bin Umar. *Anwar Al-Tanzil Wa Asrar al-Ta'wil*. Beirut: Dar Ihya al-Turas al-Arabi.

- al-Baihaqi, Abu Bakar Ahmad. *Kitab Asma'illah Wa Shifatih*. al-Qahirah: Dar al-Syuhada'.
- al-Baijuri. *Hasyiyah Al-Imam al-Baijuri Ala Jauharah al-Tauhid*. al-Qahirah: Dar al-Salam, 2002.
- al-Bashri, al-Mawardi. *Al-Nukat Wa al-'Uyun Tafsir al-Mawardi*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.
- al-Biq'a'i, Abu al-Hasan bin Ibrahim. *Nadzmu Al-Durar Fi Tanasub al-Ayat al-Suwar*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1995.
- al-Bukhari, Muhammad bin Ismail. *Shahih Al-Bukhari*. Riyadh: Dar al-Salam, 1999.
- al-Dzahabi, Muhammad Husain. *Al-Tafsir Wa al-Mufasssirun*. Kuwait: Dar al-Nawadir, 2010.
- al-Ghamidi, Khalid bin 'ali. *Syarhu Nawaqidhu Al-Islam Li al-Syaikh Muhammad Bin Abd al-Wahhab*. Riyadh: Maktabah Malik Fahad al-Wathaniyah, 2015.
- al-Ghazali, Abu Hamid. *Bidayah Al-Hidayah*. Beirut: Dar al-Minhaj, 2019.
- . *Ihya Ulumiddin*. Beirut: Dar al-Fayha', 2013.
- . *Jawahir Al-Qur'an*. Beirut: Dar Ihya al-Ilmi, 1986.
- al-Hambali, Ibnu Rajab. *Jami' al-'Ulum Wa al-Hikam Fi Syarhi Khamsina Hadisan Min Jawami'i al-Kalim*. al-Qahirah: Dar al-Hadis, 2004.
- al-Jailani, Abdul Qadir. *Tafsir Al-Jailani*. Pakistan: Maktabah al-Ma'rufiyah, 2010.
- al-Jaza'ir, Abu Bakar Jabir. *Aysar Al-Tafa'sir*. Jeddah: Rasim li al-Dhi'ayah wa al-I'lan, 1990.
- al-Jaza'ir, Thahir. *Al-Jawahir al-Kalamiyah*. Beirut: Dar Ibn Hazm, 1986.
- al-Maliki, Muhammad 'Alawi. *Qawaid Al-Asasiyah Fi Ulim Al-Qur'an*. Surabaya: Maktab Markazi.
- . *Mafahim Yajib an Tushahhah*. al-Qahirah: Dar al-Jawami' al-Kalim, 1993.
- al-Masysyath, Hasan bin Muhamamd. *Is'af Ahlu al-Iman*. Beirut: Muassasah Fuad Ba'inu, 2007, 2007.

- al-Mubarakfuri, Shafiyyurahman. *Sirah Nabawiyah Al-Rahiq al-Makhtum (Edisi Terjemah)*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2016.
- al-Nawawi, Yahya bin Syaraf. *Al-Adzkar al-Muntakhab Min Kalam Sayyidi al-Abrar*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabi, 2006.
- . *Al-Arba'in al-Nawawi*. al-Qahirah: Dar as-Salam, 2002.
- . *Al-Tibyan Fi Abadi Hamalti Al-Qur'an*. Beirut: Dar Ibn Hazm, 2003.
- . *Riyadh Al-Shalihin*. Beirut: Dar Ibn Kasir, 2007.
- . *Shahih Muslim Bi Syarhi Al-Nawawi*. al-Azhar: al-Mathba'ah al-Mishriyah, 1929.
- al-Qasimi, Iyad bin Ibrahim. *Tafsir Syaikh Al-Islam Ibn Taimiyah*. Riyadh: Dar Ibn al-Jauzi, 2011.
- al-Qaththan, Manna'. *Mabahis Fi Ulum Al-Qur'an*. Surabaya: Maktabah al-Hidayah, 1973.
- al-Qayim, Ibnu. *Al-Tafsir al-Qayim*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.
- al-Qurthubi, Abu Abdillah Muhammad al-Anshari. *Tafsir Al-Qurthubi*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2021.
- . *Tafsir Al-Qurthubi (Edisi Terjemah)*. Jakarta: Pustaka Azzam, 2020.
- al-Qusyairi, Abu al-Qasim Abd al-Karim. *Al-Risalah al-Qusyairiyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2013.
- . *Latha'if al-Isyarat*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2007.
- al-Razi, Abdurrahman bin Hatim. *Tafsir Al-Qur'an Al-Adzim*. al-Qahirah: Dar Ibn al-Jauzi, 2017.
- al-Razi, Fakhruddin. *Mafatih Al-Ghaib*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2020.
- al-Rumi, Fahd bin Abd al-Rahman. *Prinsip Dasar Dan Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*. Kalimantan Selatan: Antasari Press, 2019.
- al-Sa'di, Abdurrahman bin Nashir. *Tafsir Al-Karim Fi Tafsir Kalam al-Mannan*. Riyadh: Dar al-Salam, 2002.

- al-Samarqandi, Abu al-Lais. *Tafsir Al-Samarqandi Bahr al-'Ulum*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993.
- al-Shabuni, Muhammad 'Ali. *Shafwah Al-Tafa'sir*. Beirut: Dar Al-Qur'an Al-Karim, 1981.
- al-Shabuni, Muhammad Ali. *Al-Tibyan Fi Ulumal-Qur'an*. Taheran: Dar Ihsan, 2003.
- al-Shan'ani, Abd al-Razzaq. *Tafsir Abd Al-Razzaq*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999.
- al-Shan'ani, Muhammad bin Ismail. *Subulusalam Al-Maushulah Ila Bulughil Maram*. Riyadh: Dar Ibn al-Jauzi, 2018.
- al-Shawi, Ahmad bin Muhammad. *Hasyiyah Al-Shawi*. Lebanon: Dar Tahqiq al-Kitab, 2024.
- al-Sinqithi, Muhammad al-Amin. *Adhwa Al-Bayan*. Jeddah: Dar 'Ilm al-Fawa'id.
- al-Suyuthi, Jalaluddin. *Al-Itqan Fi Ulum Al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Kitab al-Araby, 2016.
- . *Lubab Al-Nuqul Fi Asbab al-Nuzul*. Beirut: Muassasah al-Kutub al-Saqafah, 2002.
- al-Sya'rawi, Muhammad Mutawalli. *Tafsir Asy-Sya'rawi*. al-Qahirah: Dar al-Akhbar al-Yaum, 1991.
- al-Syafi'i, Muhamad bin Idris. *Diwan Al-Syafi'i*. al-Qahirah: Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyah, 1985.
- al-Syarbini, Ahmad al-Khatib. *Al-Siraj al-Munir*. al-Qahirah: al-Amiriyah, 1868.
- al-Syathiri, Ahmad bin Umar. *Nailu Al-Raja Bi Syarhi Safinah al-Naja*. Kairo: Dar al-Ummah, 2017.
- al-Syaukani. *Tafsir Fath Al-Qadir (Edisi Terjemah)*. Jakarta: Pustaka Azzam.
- al-Syiraji, Abu Ishaq Ibrahim. *Al-Luma'*. Beirut: Dar Ibn Kasir, 2018.
- al-Thabari, Muhamad bin Jarir. *Jami' al-Bayan Fi Ta'wil Al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2014.
- al-Thahawi, Abu Ja'far. *Matnu Al-Aqidatu Ath-Thahawiyah*. Beirut: Dar Ibn Hazm, 1995.

- al-Tirmidzi, Muhammad bin 'Isa. *Sunan Al-Tirmidzi*. Riyadh: Dar al-Salam, 2009.
- al-Ujayli al-Jamali, Sulaiman bin Umar. *Al-Futuhat al-Ilahiyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2018.
- al-Usaimin, Muhammad bin Shalih. *Al-Qaulu al-Mufid 'Ala Kitab al-Tauhid*. al-Qahirah: al-Dar al-'Alamiyah, 2016.
- . *Majmu' Fatawa Wa Rasa'il Muhammad Bin Shalih al-Usaimin*. Riyadh: Dar al-Tsaraya, 1992.
- al-Yahsubi, Iyadh bin Musa. *Al-Syifa Bita'rifi Huquq al-Musthafa*. Beirut: Dar al-Fayha', 2018.
- al-Zahabi, Muhammad Husain. *Al-Tafsir Wa al-Mufasssirun*. Kuwait: Dar al-Nawadir, 2010.
- al-Zamakhsyari, Muhammad bin Umar. *Tafsir Al-Kasyaf*. Riyadh: Maktabah al-'Abikan, 1998.
- al-Zarkasyi, Badruddin. *Al-Burhan Fi 'Ulum Al-Qur'an*. al-Qahirah: Dar Ibn al-Jauzi, 2013.
- al-Zarqani, Muhammad Abdul Adzim. *Manahil Al-'Irfan Fi 'Ulum Al-Qur'an*. Beirut: Dar Ibn Hazm, 2017.
- al-Zuhaili, Wahbah. *Al-Tafsir al-Munir*. Damasykus: Dar al-Fikr, 2009.
- Amroeni Drajat. *Pengantar Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*. Depok: Kencana, 2017.
- Angelika. Dkk. *The Qur'an in Context*. Leiden: BRILL, 2010.
- Anshory, Anhar. *Pengantar Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Lembaga Pengembangan Studi Islam Universitas Ahmad Dahlan Yogyakarta, 2012.
- Arief, Syaiful. *Pemikiran Moderat Sayyid Qutb Dalam Tafsir Fi Zilal Al-Qur'an*. Tangerang Selatan: Yayasan Nurummubin, 2021.
- Basymil, Muhammad bin Ahmad. *Kaifa Nafhamu Al-Tauhid*. Riyadh: Maktabah Malik Fahad al-Wathaniyah, 2021.
- bin 'Alawi, Muhammad. *Al-Qawa'id Fi Ulum Al-Qur'an*. Surabaya: Maktab Markazi.
- bin 'Ali al-Ashr, Saif. *Al-Qaul al-Tamam Bi Isbat al-Tafwid Madzhaban Li al-Salafi al-Kiram*. Urdun: Dar al-Fath.

- bin Abdissalam, 'Izzuddin. *Qawa'id al-Ahkam Fi Ishlah al-Anam*. Damasykus: Dar al-Qalam, 2000.
- bin Abi Zaid al-Qirawaniy, Abu Muhammad Abdullah. *Kitab Al-Jami' Fi as-Sunan Wa al-Adab Wa al-Maghazi Wa at-Tarikh*. Beirut: Maktabah al-Atiqah, 1983.
- bin Abi Zaid al-Qirawaniy, Abu Muhammad Abdullah. *Kitab Al-Jami' Fi as-Sunan Wa al-Adab Wa al-Maghazi Wa at-Tarikh*. Beirut: Maktabah al-Atiqah, 1983.
- bin Ahmad al-Sya'rani, Abdul Wahhab. *Al-Mizan al-Kubra*. Damasykus: Dar al-Taqwa, 2022.
- bin al-Hajjaj, *Muslim. Shahih Muslim*. Beirut: Dar al-Kitab al-Araby, 2016.
- bin Ali, Muhammad Ma'shum. *Al-Amsilah al-Tashrifiiyyah*. Surabaya: Maktabah al-Syaikh Salim bin Sa'ad Nabhan, 2022.
- bin Baz, Abdu al-Aziz. *Majmu' Fatawa Abdu al-Aziz Bin Baz*. Riyadh: Dar al-Qasim, 1999.
- bin Katsir, Imaduddin Abi Fida Ismail. *Tafsir Al-Qur'an Al-Adzim*. al-Qahirah: Dar Ibn al-Jawzi, 2009.
- bin Syadid al-'Awaki, dkk, Muhammad Salim. *Tathawur Kitabati Al-Mushhafi al-Syarif Wa Thiba'antuhu*. Madinah al-Munawwarah: Maktabah Malik Fahad al-Wathaniyah, 2003.
- Dahlan, Ahmad bin Zaini. *Fitnah Al-Wahhabiyah*. Istanbul: Maktabah Dar al-Haqiqah, 2012.
- Darul Azka, Dkk. *Jam'u al-Jawami Kajian Dan Penjelasan Dua Ushul*. Lirboyo: Santri Salaf Press, 2014.
- Dimiyati, Muhammad Afifuddin. *'Ilmu al-Tafsir Ushuluhu Wa Manahijuhu*. al-Qahirah: Dar al-Shalah, 2020.
- . *Mawaridul Bayan Fi 'Ulumil Qur'an*. Sidoarjo: Lisan Arabi, 2016.
- Ghuzlan, Abdul Wahab. *Al-Bayan Fi Mabahis 'Ulum Al-Qur'an*. Kairo: Jami'ah al-Azhar.
- Goldziher, Ignaz.. Yogyakarta: Elsaq Press, 2003. *Mazhab Tafsir Dari Klasik Hingga Modern*

- Hakim IMZI, A. Husnul. *Ensiklopedi Kitab-Kitab Tafsir*. Depok: Lingkar Studi Al-Qur'an (eLSIQ), 2019.
- Hakim, Abdul Hamid. *Al-Bayan*. Jakarta: Maktabah al-Sa'adiyah Putra
- . *Mabadi Awaliyah*. Jakarta: Maktabah Sa'adiyah Putra.
- Hamka. *Tafsir Al-Azhar*. Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD.
- Hasan Mansur, Dkk. *Al-Dinul Islam*. Gontor Ponorogo: Daarus Salam, 2004.
- Ibn 'Athiyah, Muhammad abd al-Haq. *Tafsir Al-Wajiz*. Beirut: Dar al-Khair, 2007.
- Ilyas, Yunahar. *Kuliah Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Itqan Publishing, 2019.
- Islam, Tim Rene. *Mahfuzhat*. Jakarta: Rene Islam, 2022.
- 'Itr, Nuruddin. *Ulum Al-Qur'an Al-Karim*. Damasykus: Mathba'ah ash-Shabah, 1993.
- Iyaziy, Muhammad Ali. *Al-Mufasssirun Hayatuhun Wa Manahijuhum*. Taheran: Wuzarah al-Tasaqah wa al-Irsyad al-Islamiy, 1966.
- Jabir Jubran, Ahmad. *Al-Ta'liqaat al-Saniyyah 'ala Matni al-Aqidati al-Tahawiyyah*. Beirut: Dar al-Minhaj, 2018.
- Jalaludin al-Mahalli, Jalaluddin al-suyuthi. *Tafsir Al-Jalalain*. Riyadl: Dar al-Salam, 2002.
- Jawaz, Yazid bin Abdil Qadir. *Mulia Dengan Manhaj Salaf*. Bogor: Pustaka at-Taqwa, 2018.
- Kementerian Agama Saudi Arabia, Tim Ahli Tafsir. *Al-Tafsir al-Muyassar*. Madinah al-Munawwarah: Maktabah Malik Fahad al-Wathaniyah, 2012.
- Khaeruman, Badri. *Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an*. Bandung: Pustaka Setia Bandung, 2004.
- Khalifah, Ibrahim Abdurrahman. *Dirasat Fi Manahij Al-Mufasssirin*. al-Qahirah: Jami'ah al-Azhar.
- Muhammad Zaini, Abdul Wahid. *Pengantar 'Ulumul Qur'an Dan 'Ulumul Hadis*. Banda Aceh: Yayasan Pena Banda Aceh, 2016.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: PT. LKis Printing Cemerlang, 2012.

- . dkk. *Studi Al-Qur'an Kontemporer*. Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya, 2002.
- Musthafa al-Bugha, Mustahafa Sa'id al-Jin. *Nuzhah Al-Muttaqin Syarh Riyadh al-Shalihin*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1987.
- Musthafa Sanu, Quthbi. *Mu'jam Mushthalahat Ushul al-Fiqhi*. Beirut: Dar al-Fikri al-Mu'ashir, 2000.
- Nawawi al-Bantani, Muhammad bin Umar. *Marahu Al-Labib Li Kasyfi Ma'na Al-Qur'ani al-Majid*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1997..
- Rahman, Andi. *Menjadi Peneliti Pemula*. Jakarta: Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin Universitas PTIQ Jakarta, 2022.
- Prayudi, Retno. *Pengantar Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*. Sukabumi: CV. Haura Utama, 2024.
- Quthb, Sayyid. *Tafsir Fi Zhilal Al-Qur'an (Edisi Terjemah)*. Jakarta: Gema Insani, 2004.
- Rahman, Fazlur. *The Major Themes of The Qur'an*. Chicago: The Universitas of Chicago Press, 2009.
- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an Towards a Contemporary Approach*. Francis: Taylor and Francis Group, 2006.
- . Abdullah. *Pengantar Studi Al-Qur'an*. Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2020.
- . *Pengantar Studi Al-Qur'an*. Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2020.
- Salman, dkk. *Kaidah-Kaidah Tafsir*. Jakarta: PT Qaf Media Kreativa, 2022.
- Samsul Munir Amin, Totok Jumanoro. *Kamus Ushul Fiqih*. Jakarta: Amzah.
- Shalih Ahmad Ridho, Muhammad Ali al-Shabuni. *Mukhtashar Al-Thabari*. Beirut: Dar Al-Qur'an Al-Karim, 1983.
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir*. Tangerang: Lentera Hati, 2013.
- . *Tafsir Al-Misbah*. Jakarta: Lentera Hati.
- Tim Ahli Tafsir Kementerian Agama Saudi Arabia. *Al-Tafsir al-Muyassar*. Madinah al-Munawarah: Maktabah Malik Fahad al-Wathaniyah, 2012.

- U. Syafrudin. *Paradigma Tafsir Tekstual Dan Kontekstual*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017.
- Wardani. *Aneka Pendekatan Dalam Tafsir Al-Qur'an*. Yogyakarta: Zahir Publishing, 2021.
- Yaqub, Ali Mustafa. *Al-Thuruq Al-Shahihah Fi Fahmi al-Sunnah al-Nabawiyah*. Tangerang: Maktabar Dar as-Sunnah, 2021.
- Yunus, Mahmud. *Kamus Mahmud Yunus*. Ciputat: PT. Mahmud Yunus wa Dzuriyyah, 2018.
- Zaidan, Abdul Karim. *Al-Wajiz 100 Kaidah Fiqih Dalam Kehidupan Sehari-Hari*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2008.

#### **Jurnal, Skripsi, Tesis dan Disertasi:**

- Abidin, Muhammad Syaiful. Makna Denotatif Dan Konotatif Dalam Al-Qur'an (Studi Tafsir Pada Ayat-Ayat Tajsim). *Skripsi* Universitas PTIQ Jakarta, 2018.
- Ahmad Hasan Asy'ari Ulama'i, dkk. "Understanding of Islamic Studies Through Textual and Contextual Approaches." *Farabi* 17, no. 1 (2020).
- Ahmad Sabroni Al Fajri, dkk. "Sejarah dan Metode Salafi: antara Dalil Akal Dengan Dalil Qur'an Dan Hadis." *Journal of Islamic Thought and Philosophy* 2, no. 1 (June 27, 2023).
- Azis, Thariqul. "Studi Kitab Tafsir Zad Al Masir fi 'Ilmi At Tafsir Karya Ibnu Jawzi." *AL-IKLIL: Jurnal Dirasah Al-Qur'an dan Tafsir* Vol. 1, no. No. 1 (February 1, 2022).
- Azizi, Jumain. "The Qur'an In Text, Koteks, Context And Historical." *Fikroh Jurnal Studi Islam* Vol. 7, no. No. 2 (2023).
- Azka, Shohibul. Penafsiran Al-Qurthubi Dan Quraish Shihab Atas Ayat-Ayat Tentang Syahwat Dalam Perspektif Kritik al-Dakhil. *Tesis* Universitas PTIQ Jakarta, 2023.
- Azzahra, Fatimah, & Lu'lu'a Laili Zakia. "Dinamika Eksistensi Mazhab Zhahiri : Sejarah Perkembangan dan Penyebaran dalam Dunia Islam" *Journal Islamic Education* 1 (2023).

- Bahana, Muhammad Halif Asyroful. "Relevansi Tafsir Kontekstual dalam Menjawab Masalah Sosial- Kemasyarakatan di Abad 2." *Akhlaq: Jurnal Pendidikan Agama Islam Dan Filsafat* Vol.1, no. No.4 (Oktober 2024).
- Baihaqi, Nurun Nisaa. "Karakteristik Tafsir Ruh al-Ma'ani." *Al Muhafidz: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* Vol. 02, no. No. 02 (Agustus 2022).
- Budi Juliandi & Saifuddin Herlambang. "Menggugat Tafsir Tekstual." *Jurnal At-Tibyan* Vol. I, no. No.1 (2016).
- Cempaka, Viola. "Al-Qur'an Sebagai Panduan Hidup: Pemaknaan Tekstual dan Kontekstual dalam Kehidupan Sosial." *MUMTAZ: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Keislaman* Vol. 08, no. No. 01 (2024).
- Erlina, dkk, Lira. "Metodologi Tafsir Mukhtasar." *ZAD Al-Mufassirin* 4, no. 2 (December 30, 2022).
- Esti Oktavya, Dkk. "Konsep Dialektika Penafsiran Al-Qur'an: Tekstual, Kontekstual, Dan Deradikalisasi." *Gunung Djati Conference Series* 9 (2022).
- Faizin, Hamam. "Pencetakan Al-Qur'an dari Venesia hingga Indonesia." *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 12, no. 1 (January 22, 2011).
- Faqih, Muhammad Wildan. "Sejarah Perkembangan Tafsir." *Journal of Education Research* Vol. 5, no. No. 2 (2024).
- Faris Maulana Akbar. "Ragam Ekspresi dan Interaksi Manusia dengan Al-Qur'an (dari Tekstualis, Kontekstualis, hingga Praktis)." *REVELATIA Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Tafsir* 3, no. 1 (May 31, 2022).
- Habib, Muhammad, and Aris Fauzan. "Implikasi Hukum Kata Junāha Dalam Khuluk dan Rujuk (Studi pada Q.S. Al-Baqarah: 229 – 230 dalam Tafsir al-Qurthubi)." *Al-Qalam: Jurnal Ilmiah Keagamaan dan Kemasyarakatan* 17, no. 6 (November 20, 2023).
- Handriyani, Yessi, and Muhamad Azhar. "Menyelami Kearifan Kontekstual: Pemahaman Mendalam Terhadap Metode dan Teori Penafsiran Pemikiran Abdullah Saeed." *AL-MIKRAJ Jurnal Studi Islam dan Humaniora* Vol. 4, no. No. 1 (September 25, 2023).
- Hanif, Mkhai Hanif Yuli Edi Z. "Pendekatan Tekstual; Kontekstual dan Hermenuetika dalam Penafsiran Al-Qur'an." *Al Muhafidz: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 3, no. 2 (September 4, 2023).

- Hasibuan, dkk, Ummi Kalsum. "Tipologi Kajian Tafsir: Metode, Pendekatan Dan Corak Dalam Mitra Penafsiran Al-Qur'an." *Ishlah: Jurnal Ilmu Ushuluddin, Adab dan Dakwah* Vol. 2, no. No. 2 (2020).
- Hidayati, Umi, and Athoillah Islamy. "Tekstualisme dan Kontekstualisme Penafsiran Kontemporer Terhadap Surah Al-Maidah Ayat 38." *POROS ONIM: Jurnal Sosial Keagamaan* 2, no. 2 (December 30, 2021).
- Ilyas Rifa'i, Dkk. "Ragam Pendekatan dan Metode Penafsiran Al-Qur'an." *Rayah Al-Islam* Vol. 7, no. No. 1 (April 28, 2023).
- Jaelani, M Irham, and UIN Raden Fatah Palembang. "Tafsir Moderasi Pemahaman Tekstual Ayat-ayat Jihadis: Mencari Solusi pemahaman yang Damai." *Manarul Qur'an: Jurnal Studi Islam* Vol. 23, no. No. 2 (2023).
- Jamal, Syafruddin. "Merumuskan Tujuan Dan Manfaat Peneliitian." *Jurnal Ilmiah Dakwah dan Komunikasi* 3, no. 5 (April 2012).
- Junaedi, Didi. "Makna Islam dalam Al-Qur'an Perspektif Tesktualis: Studi terhadap Orientasi Tekstual dalam Penafsiran Al-Qur'an." *AL QUDS: Jurnal Studi Alquran dan Hadis* 7, no. 1 (April 30, 2023).
- Lufaei, Lufaei. "Tafsir al-Mishbah: Tekstualitas, Rasionalitas dan Lokalitas Tafsir Nusantara." *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 21, no. 1 (2019).
- M. Marki, Jamaluddin. Strategi Pemeliharaan Mushaf Al-Qur'an (Studi Komparasi Percetakan Mushaf Al-Qur'an Di Indonesia Dan Arab Saudi). *Disertasi Universitas PTIQ Jakarta*, 2024.
- M. Solahudin. "Pendekatan Tekstual dan Kontekstual dalam Penafsiran Al-Qur'an." *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 1, no. 2 (December 30, 2016).
- Maryam R. Aisy, Dkk. "Mengupas Ragam Bentuk Penafsiran Al-Qur'an." *Akhlaq : Jurnal Pendidikan Agama Islam dan Filsafat* Vol. 2, no. No. 1 (December 12, 2024).
- Mauizah, Adzkiya Zayyan, and Fahri Hidayat. "Kontroversi Pemikiran Ignaz Goldziher dan Implikasinya bagi Perkembangan Tren Studi Islam pada Abad 19-20 M." *FiTUA: Jurnal Studi Islam* 5, no. 1 (July 30, 2024).
- Muhamad Afifuddin Nur and Made Saihu. "Pengolahan Data." *Scientica Jurnal Ilmiah Sain dan Teknologi* 11, no. 2 (July 25, 2024).

- Muhammad , dkk. “Ayat-Ayat Terkait Radikalisme Dalam Al-Qur’an.” *Gunung Djati Conference Series* Vol. 25 (2023).
- Muhammad Azizan Fitriana & Husnul Maab. “Relasi Tekstualis Tafsir dan Sikap Keberagamaan” *TAFAKKUR: Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir* 3, no. 02 (2023).
- Nafi’ah, Zumma Nihayatun. “Hermeneutika Al-Qur’an dan Keadilan (Telaah Pemikiran Farid Esack dan Asghar Ali Engineer)”. *Rayah al-Silam Jurnal Ilmu islam*, Vol. 8, No. 4, November 2024
- Nisfu Kurniyatillah, Dkk. “Eksistensi Asbabun Nuzul dan Tafsir Ilmi dalam Al-Qur’an.” *AN NUR: Jurnal Studi Islam* 15, no. 1 (June 29, 2023).
- Qardlawi, Muhammad Yusuf. “Corak Hiraki dalam Penafsiran Sayyid Qutb.” *Journal of Social Computer and Religiosity (Score)* Vol. 1, no. No. 2 (2023).
- Saad, Masri. “Al-Qur’an antara Teks dan Konteks.” *Dirasat Islamiah: Jurnal Kajian Keislaman* Vol. 1, no. No. 1 (2020).
- Samsudin, Sahiron. “Pendekatan dan Analisis dalam Penelitian Teks Tafsir.” *SUHUF* 12, no. 1 (June 28, 2019).
- Sani, Azwar. “Kritik Terhadap Penggunaan Metode Penafsiran Literal dalam Tafsir Al-Qur’an.” *Journal al Irfani: Ilmu al Qur’an dan Tafsir* 5, no. 1 (September 1, 2024).
- Ummah, Vina ‘Aenul. “Penafsiran Tekstual Wahbah Az-Zuhaili Dalam Kitab Tafsir Al-Munir Tentang Formula Waris 1:2 Bagi Perempuan.” *J-Alif: Jurnal Penelitian Hukum Ekonomi Syariah dan Budaya Islam* 8, no. 01 (May 30, 2023).
- Walida, Dewi Tavana. “Tekstualitas dan Kontekstualitas dalam Penafsiran dan Pengaruhnya Bagi Kehidupan Sosial Kemasyarakatan.” *Journal of Knowledge and Collaboration*.
- Wigati, Ayu, and Muhammad Derry Pramuja. “Kelebihan dan Kekurangan serta ke Empat Metode Tafsir (al-Ijmali, at-Tahlili, al-Muqaran, al-Maudhu’i).” *KAPALAMADA: Jurnal Multidisipliner* 3, no. 04 (2024).
- Zarah, M Miswar, & Lomba Sultan. “Pendekatan Tekstual dan Kontekstual Terhadap Pelaksanaan Hukum Islam.” *Hukum Responsif* Vol. 15, no. No. 1 (2024).

**Website:**

almanhaj. Sikap Ulama Kita Terhadap Dua Orang Hafidz; Ibnu Hajar Dan Nawawi Rahimahumallah. Link *Website*: <https://almanhaj.or.id/14099-sikap-ulama-kita-terhadap-dua-orang-hafidz-ibnu-hajar-dan-nawawi-rahimahumallah.html>.

al-Faiz Binashrillah, Ahmad Fatih. Menyoal Tafwidl Ala Ibnu Taimiyah. Numesir Link *Website*: <https://numesir.net/menyoal-tafwidl-ala-ibnu-taimiyah/>. Diakses 22 April 2021.

Dwi Putra, Imam Muhajir. Memahami Lebih Dekat Ruang Lingkup Tafsir Tekstual. Ibtimes.id. Link *Website*: <https://ibtimes.id/memahami-lebih-dekat-ruang-lingkup-tafsir-tekstual/>. Diakses 05 Februari 2023.

Kajian Sunnah, Link *Youtube*: <https://youtu.be/iIWG39faYTA?si=Et4p0vJusAGX049Z>. Diakses 3 Januari 2018.

Kamus Mu'jam al-Ma'ani. *Website*: <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/>.

Maktabah Nur. *Website*: <https://www.noor-book.com>.

Rahman, Andi. Sedikit Mengenal Tafsir Maqashidi. Link *Youtube*: <https://youtu.be/IoqOYmzAvn4?si=m1eV2tAmecWEYxgV>. Diakses, 2024.

Tarbiyah Sunnah Channel. Link *Youtube*: [https://youtu.be/l-GpKXivjho?si=Gyj\\_hJU3Uq-Ut36](https://youtu.be/l-GpKXivjho?si=Gyj_hJU3Uq-Ut36). Diakses 26 Oktober 2018.

Wazirah al-Syu'un al-Islamiyah wa al-Da'wah wa al-Irsyad. Biografi Pimpinan Kementerian Keagamaan Saudi Arabia. Link *Website*: <https://www.moia.gov.sa/AboutMinistry/Pages/MinisterCV.aspx>.

## PROFIL PENULIS



Sardana, lahir di Serang, Banten, pada 5 April 1993. Penulis adalah seorang guru, pengajar tahfidz Al-Qur'an, pendakwah, penulis, konten kreator, sekaligus pedagang. Pendidikan agama pertamanya ditempuh di Pondok Pesantren Daarul Falah, Serang, Banten, selama enam tahun. Setelah itu, penulis melanjutkan pendidikan di HEC 2 dan BEC Pare Kediri selama enam bulan, kemudian melanjutkan untuk menghafal Al-Qur'an di Pesantren Elkid Wadimubarak selama satu tahun. Selanjutnya, penulis berguru secara intensif kepada almarhum K.H. Muhammad Arifin Ilham di Majelis Az-Zikra selama dua setengah tahun, sekaligus turut mengajar di sana (2014-2018 dan 2021-2023). Pengembangan ilmu penulis berlanjut ke Kota Mekkah Al-Mukarramah, selama dua setengah tahun melalui sistem talaqqi bersama para masyayikh. Sepulangnya, penulis menempuh pendidikan S1 di Universitas PTIQ Jakarta, dengan konsentrasi pada Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir. Adapun beberapa buku yang telah ditulis adalah:

1. Story Hadits *Nûrun Nabawiyyah Fî Al-Ahâdîts Al-Alfiyyah*
2. Mari Belajar Ilmu Tajwid
3. RANDOM
4. Coretan Hati
5. Wasiat dan Hadits Jibril
6. Pondasi Dasar Memahami Ulumul Qur'an
7. Ayat-ayat Kehidupan Bangun tidur sampai tidur lagi
8. Resume Fiqih Ibadah
9. Story Al-Qur'an Tadabbur Harian Ayat-ayat Pilihan
10. Temani Aku Hijrah
11. Oase Al-Qur'an
12. Karakteristik Tekstualis Tafsir Al-Qur'an (Studi Tafsir al-Muyassar)

Semoga Allah Swt menganugrahkan taufik-Nya  
agar senantiasa istiqomah dalam kebaikan. *Āmīn.*