

**CORAK TEOLOGIS PENAFSIRAN AYAT-AYAT
MUTASYABIH DALAM TAFSIR AL-QUR'AN AL-'AZHIM
KARYA IBNU KAŞIR DAN IMPLIKASINYA TERHADAP
DISKURSUS TEOLOGI SUNNI**

*Theological Interpretation of Mutashabih Verses in Ibn
Kathir's Al-Qur'an al-'Azim and its Implications for Sunni
Theological Discourse*

Pendi Nurul Azmi¹

¹Sunan Gunung Djati State Islamic University Bandung, Indonesia

Corresponding author: Pendi Nurul Azmi; **email:** pendina73@gmail.com

Article history: Received: 11 June 2026 | Revised: 8 August 2026 | Available online: 30 August 2026

How to cite this article: Pendi Nurul Azmi. "Corak Teologis Penafsiran Ayat-Ayat Mutasyabih dalam Tafsir Al-Qur'an Al-'Azhim Karya Ibnu Kaşir dan Implikasinya terhadap Diskursus Teologi Sunni" *Senarai: Journal of Islamic Heritage and Civilization* vol. 2, no. 4 (2026): 518-568.

Abstract: This study examines the interpretation of the verses concerning the Divine Attributes (*āyāt al-ṣifāt*) in Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm by Ibn Kathīr, focusing on the theological tendency reflected in his exegesis. This research is motivated by differing views regarding Ibn Kathīr's theological position within the discourse of *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Some scholars place him close to the Ash'arite tradition, while others argue that his exegetical method more accurately reflects the Atharite approach. These differing assessments make Ibn Kathīr's interpretation of the verses concerning the Divine Attributes an important subject of academic investigation in order to obtain a more objective understanding of his theological orientation. This study employs a qualitative library research method. The primary source of data is Tafsīr Al-Qur'ān al-'Aẓīm by Ibn Kathīr, while supporting data are drawn from various works on Qur'anic exegesis, 'Ulūm Al-Qur'ān, and theological

literature representing both Ash'arite and Atharite thought. The analysis is conducted through descriptive-analytical and comparative methods, examining Ibn Kathīr's interpretations of several verses concerning the Divine Attributes, including *istiwā'* (rising above the Throne), *kalām Allāh* (the Speech of Allah), *wajh Allāh* (the Face of Allah), *ru'yatullāh* (the Beatific Vision), and *jā'a Allāh* (the Coming of Allah), and comparing them with the methodological characteristics of the two theological schools. The findings indicate that Ibn Kathīr's interpretation of the verses concerning the Divine Attributes is generally closer to the Atharite approach. This is evident in his tendency to affirm Allah's attributes as mentioned in the revealed texts without resorting to figurative interpretation (*ta'wīl*), while rejecting *takyīf* (specifying the modality), *tamthīl* (likening Allah to His creation), *ta'tīl* (negating the attributes), and *tahṛīf* (distorting their meanings). In his interpretations of the verses concerning *istiwā'*, *kalām Allāh*, *ru'yatullāh*, and *jā'a Allāh*, Ibn Kathīr consistently follows the methodology of the Salaf by maintaining the apparent textual meanings in a manner befitting Allah's majesty. Although, in interpreting *wajh Allāh*, he occasionally explains it as referring to Allah's Essence (*dhāt Allāh*), this is insufficient to alter the overall tendency of his methodology. Therefore, this study concludes that Ibn Kathīr's theological orientation in interpreting the verses concerning the Divine Attributes is closer to Atharism than to Ash'arism. This finding demonstrates that Tafsīr Ibn Kathīr represents one of the significant examples of the Salaf-oriented exegetical approach within the tradition of *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*.

Keywords: Verses of Divine Attributes, Ibn Kathīr, Ash'arism, Atharism, Theological Exegesis.

Abstrak: Penelitian ini mengkaji penafsiran ayat-ayat sifat dalam Tafsīr Al-Qur'ān al-'Azīm karya Ibn Kaṣīr dengan fokus pada kecenderungan teologis yang tercermin dalam

penafsirannya. Kajian ini dilatarbelakangi oleh adanya perbedaan pandangan mengenai posisi teologis Ibn Kaşir dalam diskursus *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Sebagian kalangan menempatkannya dekat dengan tradisi Asy'ariyyah, sementara sebagian lainnya memandang bahwa metode penafsirannya lebih mencerminkan corak Aşariyyah. Perbedaan penilaian tersebut menjadikan penafsiran Ibn Kaşir terhadap ayat-ayat sifat sebagai tema yang penting untuk dikaji secara akademik guna memperoleh gambaran yang lebih objektif mengenai kecenderungan teologisnya. Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*) dengan pendekatan kualitatif. Data utama penelitian bersumber dari Tafsir Al-Qur'ān al-'azīm karya Ibn Kaşir, sedangkan data pendukung diperoleh dari berbagai literatur tafsir, *ulūm* Al-Qur'ān, dan kitab-kitab akidah yang merepresentasikan pemikiran Asy'ariyyah dan Aşariyyah. Analisis dilakukan secara deskriptif-analitis dan komparatif terhadap penafsiran Ibn Kaşir pada sejumlah ayat sifat yang meliputi *istiwā'*, *kalām* Allah, *wajh* Allah, *ru'yatullah*, dan *jā'a* Allah, kemudian dibandingkan dengan karakteristik metodologis kedua mazhab teologi tersebut. Hasil penelitian menunjukkan bahwa penafsiran Ibn Kaşir terhadap ayat-ayat sifat secara umum lebih dekat kepada pendekatan Aşariyyah. Hal ini terlihat dari kecenderungannya untuk menetapkan sifat-sifat Allah sebagaimana disebutkan dalam nash tanpa melakukan *ta'wīl*, disertai penolakan terhadap *takyīf*, *tamşīl*, *ta'tīl*, dan *tahrīf*. Pada penafsiran ayat-ayat *istiwā'*, *kalām* Allah, *ru'yatullah*, dan *jā'a* Allah, Ibn Kaşir secara konsisten mengikuti metode ulama Salaf dengan mempertahankan makna *nash* sesuai dengan keagungan Allah. Adapun pada penafsiran tentang *wajh* Allah ditemukan penafsiran dengan makna *dzat* Allah, namun hal tersebut tidak cukup untuk mengubah kecenderungan umum metodologinya. Dengan demikian, penelitian ini menyimpulkan bahwa kecenderungan teologis penafsiran Ibn Kaşir terhadap ayat-

ayat sifat lebih dekat kepada *As̱ariyyah* daripada *Asy'ariyyah*. Temuan ini menunjukkan bahwa Tafsir Ibn Kaṣir merupakan salah satu representasi penting pendekatan tafsir bercorak salaf dalam khazanah tafsir *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*.

Kata Kunci: Ayat Sifat, Ibnu Kaṣir, *Asy'ariyyah*, *As̱ariyyah*, Tafsir Teologis.

Pendahuluan

Al-Qur'an sebagai kitab suci umat Islam memiliki karakter kebahasaan dan kandungan makna yang kompleks. Kompleksitas tersebut secara eksplisit diakui oleh Al-Qur'an sendiri melalui pembagian ayat-ayatnya ke dalam kategori *muhkamāt* dan *mutasyābihāt*, sebagaimana ditegaskan dalam QS. Āli 'Imrān [3]: 7. Ayat-ayat muhkam berfungsi sebagai dasar (*umm al-kitāb*) yang memberikan kejelasan prinsipil, sedangkan ayat-ayat mutasyabih membuka ruang penafsiran yang beragam karena mengandung kemungkinan makna yang tidak tunggal. Dalam tradisi keilmuan Islam, pembagian ini tidak hanya dipahami sebagai klasifikasi linguistik, tetapi juga sebagai mekanisme epistemologis untuk menjaga konsistensi akidah dan hukum Islam (Az-Zarkasyi, 1988, hlm. 6-12).

Ayat-ayat mutasyabih, khususnya yang berkaitan dengan sifat-sifat Allah (*āyāt al-ṣifāt*), sejak awal telah menjadi pusat perdebatan teologis dalam Islam. Lafaz-lafaz seperti *istiwā'*, *yad*, *wajh*, dan sifat *kalām* Allah menimbulkan pertanyaan serius tentang bagaimana hubungan antara bahasa wahyu dan prinsip *tanzīh* (penyucian Allah dari keserupaan dengan makhluk). Perbedaan dalam memahami ayat-ayat tersebut melahirkan ragam pendekatan teologis, mulai dari sikap penerimaan tekstual tanpa penakwilan hingga pendekatan rasional-teologis yang menakwil makna lahiriah demi menjaga kemurnian akidah (As-Suyuthi, 1996, hlm 3-7).

Dalam peta teologi Sunni, perbedaan pendekatan terhadap ayat-ayat mutasyabih terutama mengemuka antara tradisi Aşari dan Asy'arî. Tradisi Aşari menekankan prinsip mengikuti nash dan pemahaman generasi salaf, dengan sikap menetapkan lafaz ayat sebagaimana adanya tanpa membahas kaifiyyah dan tanpa penakwilan makna. Sementara itu, teologi Asy'arî menerima kemungkinan *ta'wîl* apabila makna zahir ayat berpotensi melahirkan *tasybih* atau *tajsim*, dengan tetap menegaskan bahwa tujuan akhirnya adalah *tanzîh* Allah. Perbedaan metodologis ini menjadikan ayat mutasyabih sebagai indikator utama untuk membaca kecenderungan teologis seorang mufasir.

Dalam konteks tafsir Sunni klasik, Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm karya Ibnu Kaşir (w. 774 H) merupakan salah satu karya yang paling berpengaruh dan banyak dijadikan rujukan hingga masa kini. Tafsir ini dikenal luas sebagai tafsir bi al-ma'tsûr yang mengandalkan Al-Qur'an, hadis, serta atsar sahabat dan tabi'in sebagai sumber utama penafsiran. Karena karakter tersebut, Ibnu Kaşir sering diposisikan sebagai representasi manhaj salaf dalam tafsir, terutama dalam persoalan akidah dan ayat-ayat sifat.

Namun demikian, posisi teologis Ibnu Kaşir tidak sesederhana label "Aşari" yang sering dilekatkan kepadanya. Dalam kajian akademik modern, teologi Ibnu Kaşir justru menjadi salah satu isu yang menuai perdebatan serius. Sebagian sarjana menilai bahwa Ibnu Kaşir secara konsisten mengikuti teologi Aşari dan berada dalam satu garis pemikiran dengan Ibnu Taimiyah, terutama dalam penolakan terhadap pendekatan kalam spekulatif dan penakwilan rasional terhadap ayat-ayat sifat. Pandangan ini diperkuat oleh relasi intelektual Ibnu Kaşir dengan Ibnu Taimiyah serta penggunaan istilah-istilah khas salaf dalam tafsirnya (Laoust, 1996, hlm. 160).

Di sisi lain, terdapat pula pandangan yang menilai bahwa penggolongan Ibnu Kaşir sebagai Aşari murni bersifat problematis dan kurang memperhatikan konteks

historis-intelektualnya. Ibnu Kaşir hidup dan berkembang dalam lingkungan keilmuan Damaskus yang didominasi oleh mazhab Syafi'i dan teologi Asy'ariyyah. Dalam sejumlah penafsiran ayat mutasyabih, Ibnu Kaşir dinilai menunjukkan komitmen kuat terhadap prinsip *tanzih* yang juga menjadi fondasi utama teologi Asy'ariyyah, meskipun ia tidak secara eksplisit menggunakan perangkat terminologis ilmu kalam. Hal ini membuka kemungkinan bahwa sikap teologis Ibnu Kaşir lebih bersifat moderat dan tidak sepenuhnya identik dengan Atsarisme skripturalistik.

Perdebatan ini menunjukkan bahwa teologi Ibnu Kaşir berada dalam ruang tarik-menarik antara klaim Aşari dan pembacaan Asy'arī. Ayat-ayat mutasyabih menjadi arena utama tempat perdebatan tersebut berlangsung, karena pada ayat-ayat inilah sikap teologis seorang mufasir paling nyata terartikulasikan. Cara Ibnu Kaşir menetapkan, menafwidhkan, atau menjelaskan ayat-ayat sifat menjadi indikator penting untuk menilai apakah ia lebih condong pada pendekatan Aşari yang menahan diri dari penakwilan, atau justru sejalan dengan semangat Asy'ariyyah dalam menjaga *tanzih* melalui pengelolaan makna (Abdur Rahman, 2002, hlm.52).

Sayangnya, banyak penelitian sebelumnya cenderung memulai kajian dari asumsi teologis tertentu, lalu membaca tafsir Ibnu Kaşir untuk menguatkan asumsi tersebut. Pendekatan semacam ini berpotensi melahirkan kesimpulan yang normatif dan polemis, alih-alih analitis. Akibatnya, praktik penafsiran Ibnu Kaşir terhadap ayat-ayat mutasyabih sering kali tidak dibaca secara induktif dan komprehensif sebagai produk metodologi tafsir yang utuh.

Selain itu, diskursus mengenai teologi Ibnu Kaşir memiliki relevansi yang kuat dalam konteks keislaman kontemporer. Tafsir Ibnu Kaşir masih menjadi rujukan utama dalam pendidikan, dakwah, dan wacana keagamaan modern. Oleh karena itu, klaim terhadap kecenderungan teologis Ibnu Kaşir sering dijadikan legitimasi bagi

pandangan teologis tertentu, baik oleh kelompok yang mengidentifikasi diri dengan Atsarisme maupun oleh pihak yang mengklaim kedekatannya dengan Asy'ariyyah. Ketidakjelasan akademik mengenai posisi teologis Ibnu Kaşir berpotensi memperpanjang polarisasi teologis di tengah umat Islam (Abdullah Saeed, 2006, hlm. 17).

Berdasarkan paparan tersebut, penelitian ini memandang perlu dilakukan kajian mendalam terhadap penafsiran ayat-ayat mutasyabih dalam Tafsir Al-Qur'an al-'Azim karya Ibnu Kaşir dengan menitikberatkan pada analisis corak teologisnya. Penelitian ini tidak bertujuan untuk menempelkan label mazhab tertentu kepada Ibnu Kaşir, melainkan untuk membaca secara induktif bagaimana praktik penafsirannya merefleksikan kecenderungan teologis tertentu dalam spektrum Asari-Asy'ari. Dengan pendekatan ini, penelitian diharapkan mampu memberikan kontribusi akademik yang lebih objektif dalam memahami posisi teologis Ibnu Kaşir serta memperkaya kajian tafsir dan teologi Sunni secara kritis dan proporsional (Al-Qaththan, 1990, hlm 305).

Rumusan Masalah

Berdasarkan uraian pada bagian sebelumnya, penelitian ini mengangkat judul "Corak Teologis Penafsiran Ayat-Ayat Mutasyabih dalam Tafsir al-Qur'an al-'Azhim Karya Ibnu Kaşir dan Implikasinya terhadap Diskursus Teologi Sunni". Sejalan dengan fokus tersebut, penelitian ini dirumuskan ke dalam beberapa permasalahan yang akan dibahas lebih lanjut sebagai berikut:

1. Bagaimana penafsiran Ibnu Kaşir terhadap ayat-ayat mutasyabih yang berkaitan dengan sifat-sifat Allah dalam Tafsir Al-Qur'an al-'Azhim?
2. Bagaimana karakter penafsiran Ibnu Kaşir terhadap ayat-ayat mutasyabih tersebut jika dikaitkan dengan pendekatan teologis Asari dan Asy'ari?

Metodologi

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*) dengan pendekatan kualitatif. Sumber data primer penelitian adalah Tafsir Al-Qur'an al-'Azim karya Ibn Kaşir, sedangkan sumber data sekunder diperoleh dari berbagai literatur yang berkaitan dengan tafsir, *ulūm* al-Qur'an, serta kitab-kitab akidah yang merepresentasikan pemikiran Asy'ariyyah dan Aşariyyah.

Pengumpulan data dilakukan melalui dokumentasi terhadap penafsiran Ibn Kaşir pada ayat-ayat sifat yang menjadi objek kajian, yaitu ayat-ayat tentang *istiwā'*, *kalām* Allāh, *wajh* Allāh, *ru'yatullāh*, dan *jā'a* Allāh. Data yang terkumpul kemudian dianalisis menggunakan metode deskriptif-analitis untuk menjelaskan pola penafsiran Ibn Kaşir terhadap ayat-ayat tersebut.

Selanjutnya, analisis komparatif digunakan untuk membandingkan karakteristik penafsiran Ibn Kaşir dengan prinsip-prinsip metodologis yang dikenal dalam tradisi teologi Asy'ariyyah dan Aşariyyah. Melalui pendekatan ini, penelitian berupaya mengidentifikasi kecenderungan teologis yang tercermin dalam penafsiran Ibn Kaşir terhadap ayat-ayat sifat.

Biografi Ibnu Kaşir

Ibn Kaşir memiliki nama lengkap 'Imāddud Dīn Abūl Fidā' Ismā'il ibn 'Umar ibn Kaşir al-Qurashī al-Dimashqī. Ia lahir pada tahun 701 H/1301 M di daerah Mijdal, sebuah desa yang terletak di dekat kota Busra, wilayah Syam. Nisbah "al-Dimashqī" disematkan kepadanya karena sebagian besar kehidupannya dihabiskan di Damaskus, yang pada masa itu merupakan salah satu pusat peradaban dan keilmuan Islam terkemuka. Ibn Kaşir hidup pada masa pemerintahan Dinasti Mamluk, suatu periode yang ditandai dengan perkembangan pesat dalam bidang ilmu pengetahuan Islam, khususnya dalam disiplin tafsir, hadis, fikih, dan sejarah (Ad-Dahaby, 2001, hlm. 23).

Ibn Kaşir berasal dari keluarga yang dikenal religius dan memiliki perhatian besar terhadap ilmu agama. Ayahnya, Shihāb al-Dīn Abū Ḥafş 'Umar ibn Kaşir, merupakan seorang khatib yang dihormati di daerahnya. Namun, ayahnya wafat ketika Ibn Kaşir masih berusia kecil, sehingga ia kemudian diasuh oleh kakaknya setelah keluarganya berpindah ke Damaskus. Kehidupan masa kecil dalam lingkungan yang dekat dengan tradisi keagamaan ini memberikan pengaruh yang kuat terhadap pembentukan karakter dan kecenderungan intelektualnya di kemudian hari (Ibnu Kaşir, 1986, hlm. 135).

Secara fisik dan kepribadian, para ulama *tarājim* menggambarkan Ibn Kaşir sebagai sosok yang sederhana, rendah hati, dan memiliki semangat tinggi dalam menuntut serta menyebarkan ilmu. Ia dikenal sebagai pribadi yang tekun, disiplin, dan memiliki perhatian besar terhadap dunia keilmuan. Karakter tersebut menjadikannya dihormati oleh banyak ulama dan murid-muridnya pada masa itu. Selain dikenal sebagai seorang ulama, Ibn Kaşir juga aktif dalam kehidupan sosial dan keagamaan masyarakat Damaskus. Ia pernah dipercaya untuk mengajar dan memberikan fatwa dalam berbagai bidang keislaman, terutama dalam bidang hadis dan tafsir. Posisi sosial dan keilmuannya menjadikannya salah satu tokoh penting dalam jaringan ulama Syam pada abad ke-8 Hijriah.

Dalam konteks mazhab fikih, Ibn Kaşir dikenal sebagai pengikut mazhab Syafi'i. Hal ini tampak dalam beberapa pandangan fikihnya yang cenderung mengikuti metodologi Syafi'iyyah. Meskipun demikian, dalam aspek teologi dan pemikiran, ia banyak dipengaruhi oleh tradisi As'ariyah yang berkembang di kalangan ulama hadis pada masanya. Posisi ini menjadikannya sebagai tokoh yang menarik dalam diskursus Sunni, karena memadukan pendekatan fikih Syafi'i dengan kecenderungan teologis yang dekat dengan pemikiran salaf (Ad-Dahaby, 2005, hlm. 175).

Para ulama yang datang setelahnya memberikan penilaian yang sangat positif terhadap keilmuan dan integritas Ibn Kaşir. Shams al-Din al-Dhahabi memujinya sebagai seorang imam, mufti, ahli hadis, dan sejarawan yang memiliki keluasan ilmu. Sementara itu, Ibn Hajar al-ʿAsqalānī menyebutnya sebagai ulama yang memiliki hafalan kuat dan kemampuan tinggi dalam memahami hadis serta sejarah Islam. Penilaian-penilaian ini menunjukkan bahwa Ibn Kaşir memiliki posisi penting dalam tradisi intelektual Islam klasik.

Menjelang akhir hayatnya, Ibn Kaşir mengalami gangguan penglihatan hingga akhirnya mengalami kebutaan. Meskipun demikian, ia tetap aktif dalam kegiatan ilmiah dan pengajaran hingga wafat pada tahun 774 H/1373 M di Damaskus. Ia dimakamkan di pemakaman Şūfiyyah, dekat makam gurunya Ibn Taymiyyah. Wafatnya Ibn Kaşir menjadi kehilangan besar bagi dunia keilmuan Islam, mengingat kontribusinya yang sangat luas dalam berbagai disiplin ilmu keislaman (Ibnu Kaşir, hlm. 137).

Dengan demikian, biografi Ibn Kaşir menunjukkan bahwa ia merupakan salah satu tokoh besar dalam tradisi intelektual Islam abad pertengahan yang hidup dalam lingkungan ilmiah yang sangat dinamis. Latar belakang keluarga, kondisi sosial, afiliasi mazhab, serta kedudukannya di tengah masyarakat ilmiah Syam memberikan pengaruh penting terhadap pembentukan identitas intelektual dan kecenderungan pemikirannya, termasuk dalam penafsiran ayat-ayat sifat yang menjadi fokus penelitian ini.

Perjalanan Menuntut Ilmu dan Guru-Guru Ibn Kaşir

Perjalanan intelektual Ibn Kaşir dimulai sejak usia dini dalam lingkungan keluarga yang religius dan mencintai ilmu pengetahuan. Setelah ayahnya wafat ketika ia masih kecil, Ibn Kaşir diasuh oleh kakaknya, Kamāl al-Dīn ʿAbd al-Wahhāb, yang turut berperan dalam membimbing dan

mengarahkan pendidikannya. Pada usia muda, ia pindah dari Mijdal ke Damaskus, yang pada masa itu menjadi salah satu pusat keilmuan Islam terpenting di wilayah Syam. Perpindahan ini menjadi titik awal berkembangnya kapasitas intelektual Ibn Kaşir dalam berbagai disiplin ilmu keislaman (Ad-Dahaby, 2001, hlm. 345)

Di Damaskus, Ibn Kaşir mulai mempelajari Al-Qur'an, hadis, fikih, bahasa Arab, dan ilmu-ilmu lainnya kepada para ulama besar yang hidup pada masa Dinasti Mamluk. Lingkungan ilmiah Damaskus yang sangat aktif memberikan kesempatan luas baginya untuk menghadiri majelis-majelis ilmu dan berinteraksi langsung dengan para ahli hadis, mufasssir, dan fuqaha. Tradisi ilmiah yang kuat di kota tersebut membentuk karakter Ibn Kaşir sebagai ulama multidisipliner yang menguasai berbagai cabang ilmu keislaman (Ibnu Kaşir, 1986, hlm 136).

Salah satu guru yang paling berpengaruh dalam kehidupan intelektual Ibn Kaşir adalah Ibn Taymiyyah (w. 728 H). Ibn Kaşir banyak belajar darinya dalam bidang tafsir, akidah, dan ushul fikih. Pengaruh Ibn Taymiyyah terlihat cukup kuat dalam kecenderungan teologis Ibn Kaşir, terutama dalam pembahasan ayat-ayat sifat dan kritik terhadap takwil yang dianggap berlebihan. Kedekatan intelektual ini menjadikan Ibn Kaşir termasuk salah satu murid yang banyak meriwayatkan dan membela pandangan gurunya tersebut.

Selain Ibn Taymiyyah, guru lain yang sangat berpengaruh adalah Al-Mizzi (w. 742 H), seorang ahli hadis besar yang terkenal melalui karya Tahdhīb al-Kamāl. Ibn Kaşir belajar ilmu hadis secara intensif kepadanya dan bahkan kemudian menikahi putrinya. Hubungan ilmiah sekaligus kekeluargaan ini semakin memperkuat kompetensi Ibn Kaşir dalam bidang hadis, yang kemudian sangat tampak dalam metode penafsirannya yang berbasis riwayat (Al-Mizzi, 136).

Dalam bidang hadis, Ibn Kaşir juga belajar kepada Shams al-Din al-Dhahabi (w. 748 H), seorang sejarawan dan muhaddith besar pada masanya. Dari al-Dhahabī, Ibn Kaşir memperoleh banyak pelajaran terkait kritik sanad, biografi perawi, dan metodologi penulisan sejarah Islam. Pengaruh al-Dhahabī tampak dalam karya-karya sejarah Ibn Kaşir, khususnya *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, yang disusun dengan pendekatan historiografi yang sistematis dan berbasis riwayat (Ad-Dahaby, 1998, hlm. 1498).

Selain itu, Ibn Kaşir juga berguru kepada Burhān al-Dīn al-Fazārī dalam bidang fikih mazhab Syafi'i. Melalui guru ini, Ibn Kaşir mendalami ilmu fikih dan ushul fikih sehingga dikenal tidak hanya sebagai ahli tafsir dan hadis, tetapi juga sebagai seorang faqih yang kompeten. Hal ini menunjukkan bahwa pembentukan intelektual Ibn Kaşir berlangsung secara komprehensif melalui berbagai disiplin ilmu (Ibnu Hajar, 1993, hlm. 339).

Perjalanan ilmiah Ibn Kaşir menunjukkan bahwa ia tumbuh dalam lingkungan akademik yang sangat kaya dan dipengaruhi oleh tokoh-tokoh besar dari berbagai bidang keilmuan. Kombinasi antara penguasaan hadis, tafsir, fikih, dan sejarah menjadikannya sebagai salah satu ulama ensiklopedis dalam tradisi Islam klasik. Hal ini juga menjelaskan mengapa karya-karyanya memiliki corak ilmiah yang kuat dan mendapatkan tempat penting dalam khazanah keilmuan Islam hingga saat ini (Ad-Dahaby 2005, hlm. 172).

Pengaruh para gurunya sangat tampak dalam metode berpikir dan pendekatan ilmiah Ibn Kaşir. Dari Ibn Taymiyyah ia mendapatkan pengaruh dalam aspek teologi dan pemahaman ayat sifat, dari al-Mizzī ia mendapatkan kekuatan dalam ilmu hadis, sedangkan dari al-Dhahabī ia memperoleh metodologi sejarah dan kritik riwayat. Perpaduan pengaruh ini membentuk karakter khas tafsir Ibn Kaşir yang mengedepankan riwayat namun tetap

memperhatikan aspek analisis ilmiah (Ad-Dahaby 2005, hlm. 174).

Dengan demikian, perjalanan menuntut ilmu dan hubungan intelektual Ibn Kaşir dengan para gurunya memberikan kontribusi besar terhadap pembentukan corak pemikiran dan metode penafsirannya. Memahami latar belakang intelektual ini menjadi penting dalam penelitian tentang corak teologis penafsiran ayat-ayat mutasyābihāt dalam tafsir Ibn Kaşir, karena kecenderungan pemikirannya tidak dapat dilepaskan dari pengaruh lingkungan ilmiah dan para ulama yang menjadi gurunya.

Karya-Karya Ibn Kaşir

Sebagai salah satu ulama besar abad ke-8 Hijriah, Ibn Kaşir dikenal sebagai tokoh yang memiliki produktivitas ilmiah yang sangat tinggi. Karya-karyanya mencakup berbagai disiplin ilmu keislaman, seperti tafsir, hadis, sejarah, fikih, dan ulumul hadis. Keberagaman karya tersebut menunjukkan keluasan wawasan dan kedalaman keilmuannya dalam tradisi intelektual Islam klasik. Melalui karya-karyanya, Ibn Kaşir memberikan kontribusi besar terhadap perkembangan studi Islam dan menjadi salah satu ulama yang pengaruhnya terus dirasakan hingga masa kontemporer.

Karya paling monumental Ibn Kaşir adalah Tafsir Ibn Kaşir atau yang memiliki judul lengkap Tafsir Al-Qur'ān al-'Azīm. Kitab ini merupakan salah satu tafsir paling populer dalam tradisi Sunni dan banyak dijadikan rujukan di dunia Islam. Dalam tafsir tersebut, Ibn Kaşir menggunakan metode *tafsir bi al-ma'tūr* dengan menafsirkan Al-Qur'an melalui Al-Qur'an, hadis Nabi, atsar sahabat, dan pendapat tabi'in. Selain itu, ia juga memberikan perhatian besar terhadap validitas riwayat yang digunakan, sehingga tafsirnya dikenal memiliki kekuatan dalam aspek periwayatan hadis.

Dalam bidang sejarah, Ibn Kaşir menulis karya besar berjudul Al-Bidāyah wa al-Nihāyah, sebuah ensiklopedia

sejarah Islam yang membahas perjalanan sejarah sejak penciptaan alam semesta hingga peristiwa-peristiwa pada masanya. Kitab ini menjadi salah satu karya sejarah Islam paling penting karena memadukan antara riwayat sejarah, hadis, dan analisis kronologis. Melalui karya tersebut, Ibn Kaşir tidak hanya berperan sebagai sejarawan, tetapi juga sebagai kritikus riwayat yang berusaha menyeleksi informasi berdasarkan kualitas sanad dan kesesuaian dengan sumber-sumber terpercaya.

Selain dalam bidang tafsir dan sejarah, Ibn Kaşir juga memberikan kontribusi besar dalam studi hadis. Salah satu karyanya yang terkenal adalah *Ikhtisār ‘Ulūm al-Ḥadīth*, yang merupakan ringkasan dan pengembangan dari karya Ibn al-Şalāḥ tentang ilmu hadis. Kitab ini membahas berbagai aspek metodologi hadis, seperti klasifikasi hadis, syarat periwayatan, dan kritik sanad. Karya tersebut banyak dipelajari di lembaga-lembaga pendidikan Islam karena penyusunannya yang sistematis dan mudah dipahami (Ibnu Kaşir, 2007, hlm. 7).

Dalam bidang hadis tematik, Ibn Kaşir juga menulis *Jāmi’ al-Masānīd wa al-Sunan*, sebuah karya besar yang mengumpulkan hadis-hadis dari berbagai kitab induk hadis. Kitab ini menunjukkan keluasan hafalan dan kemampuan Ibn Kaşir dalam bidang periwayatan hadis. Selain itu, ia juga menulis beberapa karya lain seperti *Ṭabaqāt al-Shāfi’iyyah*, *Al-Sīrah al-Nabawīyyah*, dan sejumlah risalah ilmiah dalam berbagai tema keislaman (Ibnu Hajar, 1993, hlm. 400).

Karya-karya Ibn Kaşir memiliki karakteristik yang kuat dalam penggunaan riwayat dan perhatian terhadap validitas sumber. Hal ini dipengaruhi oleh latar belakangnya sebagai seorang ahli hadis yang sangat memperhatikan kualitas sanad. Oleh karena itu, hampir seluruh karya Ibn Kaşir menunjukkan kecenderungan metodologis yang berbasis pada tradisi *ahl al-ḥadīth* dan pemahaman salaf. Karakter ini juga tampak jelas dalam tafsirnya, khususnya ketika

membahas ayat-ayat sifat dan persoalan-persoalan teologis lainnya.

Di samping itu, karya-karya Ibn Kaşir memiliki pengaruh yang sangat luas dalam dunia Islam. Tafsir Ibn Kaşir menjadi salah satu kitab tafsir yang paling banyak dipelajari dan diterbitkan di berbagai negara Muslim. Demikian pula Al-Bidāyah wa al-Nihāyah yang hingga kini tetap menjadi rujukan penting dalam studi sejarah Islam klasik. Popularitas karya-karyanya menunjukkan bahwa Ibn Kaşir tidak hanya diterima sebagai seorang mufasssir, tetapi juga sebagai sejarawan dan ahli hadis yang memiliki otoritas ilmiah tinggi dalam tradisi Sunni (Ad-Dahaby, 2001, hlm. 348).

Dengan demikian, karya-karya Ibn Kaşir mencerminkan keluasan ilmu dan kontribusinya yang besar terhadap perkembangan khazanah intelektual Islam. Keberagaman disiplin ilmu yang digelutinya menunjukkan bahwa Ibn Kaşir merupakan sosok ulama multidisipliner yang mampu mengintegrasikan tafsir, hadis, sejarah, dan fikih dalam satu kerangka ilmiah yang utuh. Pemahaman terhadap karya-karyanya menjadi penting dalam penelitian ini, khususnya untuk memahami corak teologis dan metode penafsiran yang digunakan dalam tafsirnya.

Penafsiran Ayat-Ayat Sifat Dalam Tafsir Ibnu Kaşir

1. *Istawa*

Firman Allah Swt.:

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى (5)

Terjemahan: "(Yaitu) Tuhan Yang Maha Pemurah Yang *istawa* di atas 'Arasy" (Thaha: 5).

Mengenai pembahasan makna *istawa* telah disebutkan di dalam surat Al-A'raf, sehingga tidak perlu diulangi lagi dalam surat ini. Dan pemahaman yang lebih aman dalam

mengartikan makna lafaz ini (yang menurut makna asalnya ialah bersemayam) adalah menurut pemahaman ulama Salaf, yaitu memberlakukan makna hal yang seperti ini dari *Kitabullah* maupun sunnah Rasul Saw. dengan pengertian yang tidak dibarengi dengan penggambaran, tidak diselewengkan, tidak diserupakan, tidak dikurangi, tidak pula dimisalkan.

Karena Ibnu Kasir telah menafsirkan pada ayat lain yakni surat Al-A'raf maka kita coba buka penafsirannya pada surat Al-A'raf: Allah berfirman:

إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ ۗ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (54)

Terjemahan: "Sesungguhnya Tuhan kalian ialah Allah yang telah menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, lalu Dia bersemayam (berkuasa) di atas Arasy. Dia menutupkan malam kepada siang yang mengikutinya dengan cepat, dan (diciptakan-Nya pula) matahari, bulan, dan bintang-bintang; (masing-masing) tunduk kepada perintah-Nya Ingatlah, menciptakan dan memerintah hanyalah hak Allah. Mahasuci Allah. Tuhan semesta alam" (Al-A'raf: 54).

Allah Swt. berfirman bahwa Dialah yang menciptakan seluruh alam semesta ini, termasuk langit dan bumi serta apa yang ada di antara keduanya dalam enam hari. Hal seperti ini disebutkan di dalam Al-Qur'an melalui bukan hanya satu ayat. Yang dimaksud dengan enam hari ialah Ahad, Senin, Selasa, Rabu, Kamis, dan Jumat. Pada hari Jumat semua makhluk kelak dihimpunkan, dan pada hari Jumat pula Allah menciptakan Adam a.s.

Ibnu Kasir menerangkan bahwa para ulama berselisih pendapat mengenai pengertian makna hari-hari tersebut. Dengan kata lain, apakah yang dimaksud dengan hari-hari tersebut sama dengan hari-hari kita sekarang, seperti yang kita pahami dengan mudah. Ataukah yang dimaksud dengan setiap hari adalah yang lamanya sama dengan seribu tahun, seperti apa yang telah dinaskan oleh Mujahid dan Imam Ahmad ibnu Hambal, yang hal ini diriwayatkan melalui Ad-Dahhak dari Ibnu Abbas.

Adapun mengenai hari Sabtu, tidak terjadi padanya suatu penciptaan pun, mengingat hari Sabtu adalah hari yang ketujuh. Karena itulah hari ini dinamakan hari Sabtu, yang artinya putus. Hadis yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad di dalam kitab musnadnya menyebutkan:

حَدَّثَنَا حَجَّاجٌ، حَدَّثَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ، أَخْبَرَنِي إِسْمَاعِيلُ بْنُ أُمَيَّةَ، عَنْ
أَيُّوبَ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَافِعٍ مَوْلَى أُمِّ سَلَمَةَ عَنْ أَبِي
هُرَيْرَةَ قَالَ: أَخَذَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدَيَّ فَقَالَ: "خَلَقَ
اللَّهُ التُّرْبَةَ يَوْمَ السَّبْتِ، وَخَلَقَ الْجِبَالَ فِيهَا يَوْمَ الْأَحَدِ، وَخَلَقَ
الشَّجَرَ فِيهَا يَوْمَ الْاِثْنَيْنِ، وَخَلَقَ الْمَكْرُوهَ يَوْمَ الثَّلَاثَاءِ، وَخَلَقَ الثُّورَ
يَوْمَ الْأَرْبَعَاءِ، وَبَثَّ فِيهَا النَّوَابْ يَوْمَ الْخَمِيسِ، وَخَلَقَ آدَمَ بَعْدَ الْعَصْرِ—
يَوْمَ الْجُمُعَةِ آخِرَ الْخَلْقِ، فِي آخِرِ سَاعَةٍ مِنْ سَاعَاتِ الْجُمُعَةِ فِيمَا بَيْنَ
الْعَصْرِ إِلَى اللَّيْلِ."

Terjemahan: "Telah menceritakan kepada kami Hajjaj, telah menceritakan kepada kami Ibnu Juraij, telah menceritakan kepadaku Ismail ibnu Umayyah, dari Ayyub ibnu Khalid, dari Abdullah ibnu Rafi maula Ummu Salamah, dari Abu Hurairah yang menceritakan bahwa Rasulullah Saw. memegang tangannya, lalu bersabda: Allah menciptakan bumi pada hari Sabtu, menciptakan gunung-gunung yang ada di bumi pada hari Ahad, menciptakan

pepohonan yang ada di bumi pada hari Senin, menciptakan hal-hal yang tidak disukai pada hari Selasa, menciptakan nur pada hari Rabu, menebarkan hewan-hewan di bumi pada hari Kamis, dan menciptakan Adam sesudah asar pada hari Jumat sebagai akhir makhluk yang diciptakan di saat yang terakhir dari saat-saat hari Jumat, tepatnya di antara waktu asar dan malam hari."

Hadis ini diriwayatkan oleh Muslim ibnu Hajjaj di dalam kitab sahihnya dan juga oleh Imam Nasai melalui berbagai jalur dari Hajjaj (yaitu Ibnu Muhammad Al-A'war), dari Ibnu Juraij dengan sanad yang sama.

Di dalamnya disebutkan semua hari yang tujuh secara penuh. Padahal Allah Swt. telah menyebutkan dalam Firman-Nya enam hari. Karena itulah maka Imam Bukhari dan lain-lainnya yang bukan hanya seorang dari kalangan para *huffaz* mempermasalahkan hadis ini. Mereka menjadikannya sebagai riwayat dari Abu Hurairah, dari Ka'b Al-Ahbar, yakni bukan hadis *marfu'*. Mengenai firman Allah Swt. yang mengatakan:

ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ (54)

Terjemahan: "Lalu Dia beristiwa di atas Arasy" (Al-A'raf: 54).

Sehubungan dengan makna ayat ini para ulama mempunyai berbagai pendapat yang cukup banyak, rinciannya bukan pada kitab ini. Tetapi sehubungan dengan ini kami hanya meniti cara yang dipakai oleh mazhab ulama Salaf yang saleh, seperti Malik, Auza'i, As-Sauri, Al-Lais ibnu Sa'd, Asy-Syafii, Ahmad, dan Ishaq ibnu Rahawaih serta lain-lainnya dari kalangan para imam kaum muslim, baik yang terdahulu maupun yang kemudian. Yaitu menginterpretasikannya seperti apa adanya, tetapi tanpa memberikan gambaran, penyerupaan, juga tanpa

mengaburkan pengertiannya. Pada garis besarnya apa yang mudah ditangkap dari teks ayat oleh orang yang suka menyerupakan merupakan hal yang tidak ada bagi Allah, mengingat Allah Swt. itu tidak ada sesuatu pun dari makhluk yang menyerupai-Nya. Allah Swt. telah berfirman:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (11)

Terjemahan: *"Tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan Dia, dan Dialah Yang Maha Mendengar lagi Maha Melihat"* (Asy-Syura: 11).

Bahkan pengertiannya adalah seperti apa yang dikatakan oleh para imam, antara lain Na'im ibnu Hammad Al-Khuza'i (guru Imam Bukhari). Ia mengatakan bahwa barang siapa yang menyerupakan Allah dengan makhluk-Nya, kafirlah dia. Barang siapa yang ingkar kepada apa yang disifatkan oleh Allah terhadap Zat-Nya sendiri, sesungguhnya dia telah kafir. Semua apa yang digambarkan oleh Allah Swt. mengenai diri-Nya, juga apa yang digambarkan oleh Rasul-Nya bukanlah termasuk ke dalam pengertian penyerupaan. Jelasnya, barang siapa yang meyakini Allah sesuai dengan apa yang disebutkan oleh ayat-ayat yang jelas dan hadis-hadis yang sahih, kemudian diartikan sesuai dengan keagungan Allah dan meniadakan dari Zat Allah sifat-sifat yang kurang, berarti ia telah menempuh jalan hidayah.

2. Wajh

Firman Allah Swt.:

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ (88)

Terjemahan: *"Tiap-tiap sesuatu pasti binasa, kecuali Wajh-Nya"* (Al-Qashash: 88).

Ibnu Kasir menerangkan bahwa ini merupakan kalimat berita yang menyatakan bahwa Allah adalah Zat Yang Kekal, Abadi, Hidup, Yang Maha Mengatur segalanya; semua makhluk mati, sedangkan Dia tidak mati. Ayat ini semakna dengan apa yang disebutkan dalam ayat lain melalui firman-Nya:

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ (26) وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ (27)

Terjemahan: "Semua yang ada di bumi itu akan binasa. Dan tetap kekal Zat Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan" (Ar-Rahman: 26-27).

Kata wajah dalam ayat ini dimaksudkan Zat, begitu pula yang terdapat di dalam surat Al-Qashash ini, yaitu firman-Nya:

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ (88)

Terjemahan: "Tiap-tiap sesuatu pasti binasa, kecuali Zat Allah" (Al-Qashash: 88).

Di dalam kitab sahih disebutkan melalui jalur Abu Salamah, dari Abu Hurairah yang mengatakan bahwa Rasulullah Saw. pernah bersabda:

"أَصْدَقُ كَلِمَةٍ قَالَهَا شَاعِرٌ [كَلِمَةٌ] لَبِيدٍ: أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ"

Terjemahan: Kalimat yang paling benar yang dikatakan oleh penyair adalah kata-kata Labid, yaitu: "Ingatlah, segala sesuatu selain Allah pasti binasa."

Mujahid dan As-Sauri mengatakan sehubungan dengan makna firman-Nya: Tiap-tiap sesuatu pasti binasa, kecuali Allah (Al-Qashash: 88). Yaitu terkecuali sesuatu yang dimaksudkan demi Dia; Imam Bukhari meriwayatkan pendapat ini di dalam kitab sahihnya seakan-akan dia menyetujuinya.

Menurut Ibnu Jarir, orang yang berpendapat demikian berpegang kepada perkataan seorang penyair yang mengatakan:

أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ ذَنْبًا لَّنْثُ مُخْصِيَهُ ... رَبِّ الْعِبَادِ، إِلَيْهِ الْوَجْهُ وَالْعَمَلُ...

Terjemahan: "Aku memohon ampun kepada Allah atas dosa-dosa yang aku tidak dapat menghitungnya; Dia adalah Tuhan semua hamba, hanya kepada-Nyalah dihadapkan (ditujukan) wajah (niat) dan amal perbuatan."

Pendapat ini tidak bertentangan dengan pendapat pertama, karena pendapat ini menyatakan bahwa semua amal perbuatan itu sia-sia, terkecuali amal perbuatan yang dikerjakan demi Zat Allah semata, yaitu amal-amal saleh yang sesuai dengan kaidah syariat.

Sedangkan kesimpulan pendapat pertama menyatakan bahwa eksistensi segala sesuatu pasti binasa kecuali hanya Zat Allah Swt. Yang Mahasuci, karena sesungguhnya Dia Yang Pertama dan Dia pula Yang Akhir, dengan pengertian 'pertamanya Dia tidak ada awalnya, dan terakhirnya Dia tidak ada akhirnya.' Dia ada sebelum segala sesuatu ada, dan Dia tetap ada sesudah segala sesuatu tiada.

Abu Bakar Abdullah ibnu Muhammad ibnu Abud Dunia mengatakan di dalam kitab Tafakkur wai I'tibar, bahwa telah menceritakan kepada kami Ahmad ibnu Muhammad ibnu Abu Bakar, telah menceritakan kepada kami Muslim ibnu Ibrahim, telah menceritakan kepada kami Umar ibnu Sulaim Al-Bahili, telah menceritakan kepada kami Abul Walid yang mengatakan bahwa Ibnu Umar r.a. apabila hendak membersihkan hatinya, ia mendatangi tempat yang telah ditinggalkan oleh para penghuninya, lalu berdiri di depan pintunya dan berseru dengan suara yang sedih. "Kemanakah para penghunimu?" Kemudian merenungkan dirinya dan membaca firman-Nya: Tiap-tiap sesuatu pasti binasa, kecuali Zat Allah. (Al-Qashash: 88).

3. *Kalam*

Firman Allah Swt.:

وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا (164)

Terjemahan: *"Dan Allah telah berbicara kepada Musa dengan langsung"* (An-Nisa: 164).

Hal ini merupakan suatu penghormatan kepada Nabi Musa a.s. Karena itu, Nabi Musa dikenal dengan julukan 'Kalimullah'.

Al-Hafiz Abu Bakar ibnu Murdawaih meriwayatkan, telah menceritakan ke-pada kami Ahmad ibnu Muhammad ibnu Sulaiman Al-Maliki, telah menceritakan kepada kami Masih ibnu Hatim, telah menceritakan ke-pada kami Abdul Jabbar ibnu Abdullah yang mengatakan bahwa ada seorang lelaki datang kepada Abu Bakar ibnu Ayyasy, lalu ia mengatakan bahwa dirinya mendengar seorang lelaki membaca firman-Nya dengan bacaan seperti berikut:

"وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا"

Terjemahan: *"Dan Musa berbicara kepada Allah dengan langsung."*

Maka Abu Bakar ibnu Ayyasy berkata, "Tidak sekali-kali membaca ayat ini dengan bacaan itu, melainkan hanyalah orang kafir". Abu Bakar mengatakan bahwa ia belajar qiraah dari Al-A'masy, dan Al-A'masy belajar qiraah dari Yahya ibnu Wasab, Yahya ibnu Wasab belajar qiraah dari Abu Abdur-Rahman As-Sulami. dan Abu Abdur-Rahman As-Sulami belajar qiraah dari Ali ibnu Abu Talib, dan Ali ibnu Abu Talib belajar qiraah dari Rasulullah Saw. Mengenai ayat ini yang bunyinya mengatakan:

وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا

Terjemahan: *"Dan Allah telah berbicara kepada Musa dengan langsung"* (An-Nisa: 164).

Abu Bakar Ibnu Ayyasy marah terhadap orang yang membaca ayat tersebut tiada lain karena orang tersebut membacanya dengan bacaan yang mengubah maknanya. Ternyata lelaki tersebut dari kalangan *mu'tazilah* yang mengingkari bahwa Allah berbicara kepada Musa a.s. atau berbicara kepada seseorang dari makhluk-Nya. Seperti yang kami riwayatkan dari salah seorang *mu'tazilah*, bahwa ia membacakan firman berikut kepada salah seorang syekh dengan bacaan berikut:

"وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا"

Terjemahan: *"Dan Allah diajak bicara oleh Musa dengan langsung."*

Maka syekh itu berkata kepadanya, "Hai Ibnul Lakhna, apakah yang akan engkau lakukan terhadap firman Allah Swt. yang mengatakan:

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ (143)

Terjemahan: *"Dan tatkala datang Musa untuk (munajat dengan Kami) pada waktu yang telah Kami tentukan dan Tuhan telah berfirman (langsung) kepadanya?"* (Al-A'raf: 143).

Dengan kata lain, makna ayat tersebut tidak mengandung takwil dan perubahan makna.

قَالَ ابْنُ مَرْدَوَيْهَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ بَهْرَامٍ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مَرْزُوقٍ، حَدَّثَنَا هَانِئُ بْنُ يَحْيَى، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ أَبِي جَعْفَرٍ، عَنْ قَتَادَةَ

عَنْ يَحْيَى بْنِ وَثَّابٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَمَّا كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى كَانَ يُبْصِرُ دَيْبَ النَّمْلِ عَلَى الصَّفَا فِي اللَّيْلَةِ الظُّلُمَاءِ."

Terjemahan: "Ibnu Murdawaih mengatakan, telah menceritakan kepada kami Muhammad ibnu Ahmad ibnu Ibrahim, telah menceritakan kepada kami Ahmad ibnul Husain ibnu Bahram, telah menceritakan kepada kami Muhammad ibnu Marzuq, telah menceritakan kepada kami Hani' ibnu Yahya, dari Al-Hasan ibnu Abu Ja'far, dari Qatadah, dari Yahya ibnu Wassab, dari Abu Hurairah yang mengatakan bahwa Rasulullah Saw. pernah bersabda: Tatkala Musa diajak berbicara oleh Allah, ia dapat melihat ge-rakan semut di atas Bukit Safa di malam yang gelap gulita."

Hadis ini berpredikat garib dan sanadnya tidak sahih. Apabila hadis ini benar mauquf, berarti predikatnya *jayyid* (baik).

Imam Hakim di dalam kitab Mustadrak-nya dan Ibnu Murdawaih telah meriwayatkan melalui hadis Humaid ibnu Qais Al-A'raj, dari Abdullah ibnul Haris, dari ibnu Mas'ud yang mengatakan bahwa Rasulullah Saw. telah bersabda:

"كَانَ عَلَى مُوسَى يَوْمَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ جُبَّةٌ صُوفٍ، وَكِسَاءٌ صُوفٍ، وَسَرَائِلُ صُوفٍ، وَتَعْلَانِ مِنْ جِلْدِ حِمَارٍ غَيْرِ ذِكِّي"

Terjemahan: "Nabi Musa pada hari ia diajak bicara oleh Tuhannya memakai jubah dari bulu, baju dari bulu, dan celana dari bulu serta sepa-sang terompah dari kulit keledai yang tidak disembelih."

Ibnu Murdawaih meriwayatkan pula hadis berikut dengan sanadnya, dari Juwaibir, dari Ad-Dahhak, dari Ibnu Abbas yang mengatakan bahwa sesungguhnya Allah berbicara dengan Musa sebanyak seratus empat puluh ribu

kalimat selama tiga hari, semuanya berisi wasiat. Ketika Musa mendengar pembicaraan manusia, maka ia menjadi ma-rah karena pengaruh dari apa yang telah ia dengar dari kalam Tuhan Yang Mahatinggi lagi Mahaagung.

Sanad asar ini pun lemah karena Juwaibir berpredikat daif, dan Ad-Dahhak tidak menjumpai masa hidup Ibnu Abbas r.a. Mengenai atsar yang diriwayatkan oleh Ibnu Abu Hatim dan Ibnu Murdawaih serta lain-lainnya melalui jalur Al-Fadl ibnu Isa Ar-Raqqasyi, dari Muhammad ibnul Munkadir, dari Jabir ibnu Abdullah yang mengatakan bahwa ketika Allah berbicara kepada Musa pada hari Tur, bukan dengan kalam yang pernah Dia gunakan ketika me-nyerunya, maka Musa bertanya kepada-Nya, "Wahai Tuhanku, apakah ini adalah kalam-Mu yang pernah Engkau gunakan kepadaku?" Allah Swt. menjawab, "Bukan, hai Musa. Sesungguhnya Aku berbicara denganmu baru hanya dengan kekuatan sepuluh ribu lisan dan Aku mempunyai kekuatan semua lisan, bahkan Aku lebih kuat dari-pada hal tersebut." Ketika Musa kembali kepada kaum Bani Israil, mereka bertanya, "Hai Musa, gambarkanlah kepada kami kalam Tuhan Yang Maha Pemurah." Musa menjawab, "Aku tidak mampu melakukannya." Mereka berkata, "Serupakanlah saja kepada kami." Musa menjawab, "Tidakkah kalian pernah mendengar suara guntur? Sesungguh-nya hal itu berdekatan dengannya, tetapi bukan seperti suara guntur." Sanad riwayat ini daif, karena A-Fadl Ar-Raqqasyi adalah orang yang lemah sekali dalam periwayatan hadis.

Abdur Razzaq mengatakan, telah menceritakan kepada kami Ma'mar, dari Az-Zuhri, dari Abu Bakar ibnu Abdur Rahman ibnul Haris. Dari Juz ibnu Jabir Al-Khas'ami, dari Ka'b yang mengatakan bahwa sesungguhnya Allah ketika berbicara kepada Musa memakai semua lisan (berbagai macam bahasa) kecuali kalam-Nya sendiri. Maka Musa berkata, "Wahai Tuhanku, apakah ini kalam-Mu?" Allah menjawab, "Bukan, sekiranya Aku berbicara dengan kalam-

Ku, niscaya kamu tidak akan kuat mendengarnya " Musa berkata, "Wahai Tuhanku, apakah di antara makhluk-Mu terdapat sesuatu yang memiliki suara mirip dengan-Mu?" Allah menjawab, "Tidak ada, dan yang lebih serupa dengan kalam-Ku ialah apa yang biasa kamu dengar dari suara guntur yang sangat keras."

Tetapi riwayat ini mauquf hanya sampai pada Ka'b Al-Ahbar. Dia menukilnya dari kitab-kitab terdahulu yang menyangkut berita-berita Bani Israil, tetapi di dalamnya terkandung perubahan dan tam-bahan.

4. *Ru'yatullāh*

Kemudian Allah Swt. berfirman:

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ (22)

Terjemahan: "*Wajah-wajah (orang-orang mukmin) pada hari itu berseri-seri*" (Al-Qiyamah: 22).

Berakar dari kata *an-nadarah* artinya cerah, berseri, dan riang gembira.

إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (23)

Terjemahan: "*Kepada Tuhannyalah mereka melihat*" (Al-Qiyamah: 23).

Yakni melihat Tuhannya dengan terang-terangan, sebagaimana yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari rahimahullah di dalam kitab sahihnya:

إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ عَيْنًا

Terjemahan: "*Sesungguhnya kamu kelak akan melihat Tuhanmu dengan terang-terangan.*"

Dan sesungguhnya mengenai masalah melihatnya kaum mukmin kepada Allah Swt. di negeri akhirat (di surga) telah dikuatkan oleh adanya hadis-hadis sahih yang diriwayatkan melalui berbagai jalur yang mutawatir, yang telah dinukil oleh para imam ahli hadis, sehingga tidak mungkin ditolak atau dicegah lagi kebenarannya.

Hadis yang bersumber dari Abu Sa'id dan Abu Hurairah yang keduanya ada di dalam kitab Sahihain disebutkan bahwa sejumlah orang bertanya, "Wahai Rasulullah, apakah kita dapat melihat Tuhan kita di hari kiamat nanti?" Rasulullah Saw. balik bertanya:

«هَلْ تُصَارُونَ فِي رُؤْيَا الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ لَيْسَ دُونَهُمَا سَحَابٌ؟»
قَالُوا: لَا، قَالَ: «فَإِنَّكُمْ تَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَذَلِكَ»

Terjemahan: "Apakah kamu berdesak-desakan saat melihat matahari dan bulan di hari yang tak berawan?" Mereka menjawab, "Tidak." Rasulullah Saw. bersabda, "Sesungguhnya kalian akan melihat Tuhan kalian seperti itu."

Di dalam kitab Sahihain dari Jarir, disebutkan bahwa Rasulullah Saw. memandang rembulan di malam purnama, lalu bersabda:

إِنَّكُمْ تَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ هَذَا الْقَمَرَ! فَإِنْ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ لَا تَغْلِبُوا عَلَى
صَلَاةٍ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَلَا قَبْلَ غُرُوبِهَا فَافْعَلُوا

Terjemahan: "Sesungguhnya kamu akan melihat Tuhanmu sebagaimana kamu melihat rembulan ini; jika kamu mampu untuk meluangkan waktumu guna mengerjakan salat sebelum matahari terbit dan sebelum tenggelamnya, maka lakukanlah."

Di dalam kitab Sahihain disebutkan melalui Abu Musa yang mengatakan bahwa Rasulullah Saw. pernah bersabda:

جَنَّاتٍ مِنْ ذَهَبٍ آيُنُهُمَا وَمَا فِيهِمَا، وَجَنَّاتٍ مِنْ فِضَّةٍ آيُنُهُمَا وَمَا فِيهِمَا، وَمَا بَيْنَ الْقَوْمِ وَبَيْنَ أَنْ يَنْظُرُوا إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ إِلَّا رِذَاءَ الْكِبْرِيَاءِ عَلَى وَجْهِهِ فِي جَنَّةٍ عَدْنٍ

Terjemahan: "Ada dua surga yang semua wadahnya dan segala isinya dari emas, dan ada pula dua surga yang semua wadahnya dan segala isinya dari perak. sedangkan tiada penghalang antara kaum (penghuni surga) dan kesempatan mereka untuk melihat Allah Swt, melainkan hanya selendang Keagungan-(Nya) yang menghibab Zat-Nya di dalam surga Adn.

Di dalam hadis ifrad Imam Muslim disebutkan melalui Suhaib, dari Nabi Saw. Yang telah bersabda:

«إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ - قَالَ - يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: ثُرِيدُونَ شَيْئًا أَزِيدُكُمْ؟ فَيَقُولُونَ: أَلَمْ تُبَيِّضْ وُجُوهَنَا! أَلَمْ تُدْخِلْنَا الْجَنَّةَ وَتُنْجِنَا مِنَ النَّارِ! قَالَ: فَيَكْشِفُ الْحِجَابَ، فَمَا أُعْطُوا شَيْئًا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنَ النَّظَرِ إِلَى رَبِّهِمْ وَهِيَ الزِّيَادَةُ»

Terjemahan: "Apabila ahli surga telah masuk surga – Nabi saw. melanjutkan – Allah Swt. berfirman, "Apakah kamu menginginkan sesuatu tambahan yang Aku akan berikan kepadamu?" Mereka menjawab, "Bukankah Engkau telah menjadikan wajah kami putih (bercahaya), dan bukankah Engkau telah memasukkan kami ke dalam surga dan menyelamatkan kami dari neraka?" Nabi Saw, melanjutkan, bahwa lalu Allah membuka tirai hijab-(Nya), maka tiada sesuatu nikmat pun yang diberikan kepada mereka lebih disukai oleh mereka selain memandang kepada Zat Tuhan mereka; inilah yang dimaksud dengan tambahan."

Kemudian Nabi Saw. membaca firman-Nya:

لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ (26)

Terjemahan: "Bagi orang-orang yang berbuat baik, ada pahala yang terbaik (surga) dan tambahannya" (Yunus: 26).

Di dalam hadis ifrad Imam Muslim disebutkan sebuah hadis dari Jabir yang menyebutkan bahwa Allah Swt. menampakkan diri-Nya dengan penampilan yang penuh dengan keridaan kepada orang-orang mukmin. Semua hadis di atas menunjukkan bahwa orang-orang mukmin dapat melihat Tuhan mereka di tempat pemberhentian hari kiamat dan juga di taman-taman surga.

Imam Ahmad mengatakan, telah menceritakan kepada kami Abu Mu'awiyah, telah menceritakan kepada kami Abdul Malik ibnu Abjar, telah menceritakan kepada kami Yazid ibnu Abu Fakhitah, dari Ibnu Umar yang mengatakan bahwa Rasulullah Saw. pernah bersabda:

«إِنَّ أَدْنَىٰ أَهْلِ الْجَنَّةِ مَنْزِلَةً لَّيَنْظُرُ فِي مُلْكِهِ أَلْفِي سَنَةٍ يَرَىٰ أَفْضَاهُ
كَمَا يَرَىٰ أَذْنَاهُ، يَنْظُرُ إِلَىٰ أَزْوَاجِهِ وَخَدَمِهِ، وَإِنْ أَفْضَلُهُمْ مَنْزِلَةً لَّيَنْظُرُ
فِي وَجْهِ اللَّهِ كُلَّ يَوْمٍ مَّرَّتَيْنِ»

Terjemahan: "Sesungguhnya ahli surga yang paling rendah kedudukannya benar-benar perlu waktu dua ribu tahun untuk melihat semua kerajaannya; bagian yang terjauhnya dapat ia lihat sebagaimana ia melihat bagian yang terdekatnya; ia melihat semua istri dan pelayannya. Dan sesungguhnya ahli surga yang paling utama kedudukannya benar-benar dapat melihat Zat Allah setiap harinya sebanyak dua kali."

Imam Turmuzi meriwayatkannya dari Abdu ibnu Humaid, dari Syababah, dari Israil, dari Nuwayyir yang mengatakan bahwa ia pernah mendengar Ibnu Umar r.a., lalu disebutkan hal yang semisal. Imam Turmuzi

mengatakan bahwa Abdul Malik ibnu Abjar telah meriwayatkan hadis ini dari Mujahid, dari Ibnu Umar. Demikian pula As-Sauri, dia meriwayatkannya dari Nuwayyir, dari Mujahid, dari Ibnu Umar, tetapi tidak marfu'.

Seandainya tidak khawatir akan menjadikan pembahasan bertele-tele, tentulah kami akan mengemukakan hadis-hadis mengenai hal ini berikut semua jalur periwayatan dan lafaz-lafaznya, baik dari kitab Sahih, kitab Hisan, kitab Masanid, maupun kitab Sunan. Dan kami hanya dapat mengetengahkannya secara terpisah-pisah di berbagai tempat dalam tafsir ini, dan hanya kepada Allah-lah kita memohon taufik.

Masalah ini *Alhamdulillah* telah menjadi kesepakatan di antara para sahabat dan para tabi'in serta kaum Salaf dari umat ini (yakni orang-orang mukmin dapat melihat Zat Tuhannya di hari kemudian). Sebagaimana hal ini telah disepakati pula di kalangan para imam Islam dan para ulama pemberi petunjuk manusia.

Mengenai pendapat orang yang menakwilkan lafaz *ila* dalam ayat ini sebagai bentuk tunggal dari *ala* yang artinya nikmat-nikmat, seperti yang dikatakan oleh As-Sauri, dari Mansur, dari Mujahid sehubungan dengan makna firman-Nya: Kepada Tuhannyalah mereka melihat (Al-Qiyamah: 23).

Bahwa makna yang dimaksud menjadi seperti berikut, "Orang-orang mukmin di hari itu menunggu pahala dari Tuhan mereka." Ibnu Jarir telah meriwayatkan pendapat ini melalui berbagai jalur dari Mujahid. Hal yang sama dikatakan pula oleh Abu Saleh. Maka sesungguhnya pendapat ini jauh panggang dari api. Lalu bagaimanakah jawaban orang yang berpendapat demikian dengan adanya firman Allah Swt. yang mengatakan:

كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ (15)

Terjemahan: "Sekali-kali tidak, sesungguhnya mereka pada hari itu benar-benar terhalang dari (melihat) Tuhan mereka" (Al-Muthaffifin: 15).

Imam Syafii mengatakan bahwa tidaklah orang-orang durhaka dihalangi dari melihat Tuhan mereka, melainkan karena telah diketahui bahwa orang-orang yang bertakwa dapat melihat Tuhan mereka. Telah banyak pula hadis-hadis dari Rasulullah Saw. secara mutawatir menunjukkan pengertian yang sama dengan konteks ayat yang mulia, yaitu firman-Nya: Kepada Tuhannyalah mereka melihat. (Al-Qiyamah: 23).

Ibnu Jarir mengatakan, telah menceritakan kepada kami Muhammad ibnu Ismail Al-Bukhari, telah menceritakan kepada kami Adam, telah menceritakan kepada kami Al-Mubarak, dari Al-Hasan sehubungan dengan makna firman Allah Swt.: Wajah-wajah (orang-orang mukmin) pada hari itu berseri-seri (Al-Qiyamah: 22). Yakni tampak indah berseri-seri dan ceria. Kepada Tuhannyalah mereka melihat (Al-Qiyamah: 23). Bahwa mereka memandang kepada Khaliq, dan sudah sepantasnya bagi mereka berseri-seri karena melihat kepada Zat Khaliqnya.

5. *Jā'a*

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَالْإِلَهُ إِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ (210)

Terjemahan: "Tiada yang mereka nanti-nantikan (pada hari kiamat) melainkan datangnya Allah dalam naungan awan dan malaikat, dan diputuskanlah perkaranya. Dan

hanya kepada Allah dikembalikan segala urusan” (Al-Baqarah: 210).

Ibnu Kasir menjelaskan: Allah Swt. mengancam orang-orang kafir melalui Nabi Muhammad Saw. Untuk itu Dia berfirman: Tiada yang mereka nanti-nantikan (pada hari kiamat) melainkan datangnya Allah dalam naungan awan dan malaikat (Al-Baqarah: 210). Yakni pada hari kiamat nanti di saat diputuskan semua perkara seluruh umat manusia dari awal sampai akhirnya, lalu setiap orang yang beramal mendapat balasan yang setimpal dari amal perbuatannya. Jika amalnya baik, maka balasannya baik pula; jika amalnya buruk, maka balasannya buruk pula. Karena itulah dalam ayat berikutnya Allah Swt. berfirman: dan diputuskanlah perkaranya. Dan hanya kepada Allah dikembalikan segala urusan (Al-Baqarah: 210).

Perihalnya sama dengan makna yang terkandung di dalam firman-Nya:

كَلَّا إِذَا دُكِّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا (21) وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا (22) وَجِيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ وَأَنَّى لَهُ الذِّكْرَى (23)

Terjemahan: "Jangan (berbuat demikian). Apabila bumi diguncangkan berturut-turut, dan datanglah Tuhanmu, sedangkan malaikat berbaris-baris, dan pada hari itu diperlihatkan neraka Jahannam; dan pada hari itu ingatlah manusia, tetapi tidak berguna lagi mengingat itu baginya" (Al-Fajr: 21-23).

Dan firman Allah Swt.:

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ (158)

Terjemahan: *"Yang mereka nanti-nanti tidak lain hanyalah kedatangan malaikat kepada mereka (untuk mencabut nyawa mereka), atau kedatangan Tuhanmu, atau kedatangan beberapa ayat Tuhanmu" (Al-An'am: 158).*

Imam Abu Ja'far ibnu Jarir dalam bab ini menuturkan sebuah hadis mengenai *As-sur* (sangkakala) yang cukup panjang mulai dari permulaannya, dari Abu Hurairah, dari Rasulullah Saw. Hadis ini cukup terkenal dan diketengahkan oleh banyak pemilik kitab musnad dan lain-lainnya. Antara lain di dalamnya disebutkan seperti berikut: Bahwa umat manusia di saat mengalami kesusahan di padang mahsyar, mereka meminta syafaat kepada Tuhannya melalui para nabi seorang demi seorang, mulai dari Nabi Adam sampai nabi-nabi yang sesudahnya. Tetapi nabi-nabi itu mengelakkan dirinya dari memohon syafaat tersebut, hingga sampailah mereka kepada Nabi Muhammad Saw. Ketika mereka datang kepadanya, maka beliau Saw. bersabda: Akulah orangnya, akulah orangnya yang dapat memohonkan syafaat. Lalu Nabi Saw. berangkat dan bersujud kepada Allah di bawah Arasy, dan beliau meminta syafaat dari sisi Allah agar Dia berkenan datang untuk memutuskan peradilan di antara semua hamba-Nya.

Maka Allah memberi izin kepadanya untuk memberi syafaat. Lalu Allah datang dalam naungan awan sesudah langit dunia terbelah dan semua malaikat yang ada padanya turun; kemudian langit kedua, dan langit ketiga hingga langit ketujuh terbelah pula. Para malaikat penyangga *Arasy* dan malaikat *Karubiyyun* turun. Kemudian Allah Yang Mahaperkasa turun dalam naungan awan dan para malaikat yang terdengar gemuruh suara tasbih mereka seraya mengucapkan, "Mahasuci Allah yang mempunyai kerajaan dunia dan kerajaan langit. Mahasuci Allah yang memiliki segala keagungan dan keperkasaan. Mahasuci Allah Yang Mahahidup dan tak pernah mati. Mahasuci Allah yang mematikan semua makhluk, sedangkan Dia tidak mati.

Mahasuci lagi Mahakudus Tuhan para malaikat dan roh. Mahasuci lagi Mahakudus Tuhan kami Yang Mahatinggi. Mahasuci Tuhan yang memiliki kekuasaan dan keagungan. Mahasuci Allah selama-lamanya."

Al-Hafiz Abu Bakar ibnu Murdawaih dalam bab ini mengetengahkan banyak hadis yang di dalamnya terkandung hal-hal yang aneh. Antara lain ialah apa yang diriwayatkannya melalui hadis Al-Minhal ibnu Amr, dari Abu Ubaidah ibnu Abdullah ibnu Maisarah, dari Masruq, dari Ibnu Mas'ud, dari Nabi Saw. yang telah bersabda:

"يَجْمَعُ اللَّهُ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ لِمِيقَاتٍ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ، قِيَامًا شَاحِصَةً أَبْصَارُهُمْ إِلَى السَّمَاءِ، يَنْتَظِرُونَ فَضْلَ الْقَضَاءِ، وَيَنْزِلُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْعَمَامِ مِنَ الْعَرْشِ إِلَى الْكُرْسِيِّ"

Terjemahan: "Allah menghimpunkan orang-orang yang pertama dan orang-orang yang terakhir di suatu tempat pada hari yang telah dimaklumi, semua orang mengarahkan pandangannya ke langit menunggu-nunggu keputusan peradilan. Lalu Allah turun dalam naungan awan dari Arasy sampai ke Al-Kursi."

Ibnu Abu Hatim mengatakan, telah menceritakan kepada kami Abu Zar'ah, telah menceritakan kepada kami Abu Bakar ibnu Ata ibnu Miqdam, telah menceritakan kepada kami Mu'tamir ibnu Sulaiman, bahwa ia pernah mendengar Abdul Jalil Al-Qaisi menceritakan asar berikut dari Abdullah ibnu Amr sehubungan dengan makna firman-Nya: Tiada yang mereka nanti-nantikan (pada hari kiamat) melainkan datangnya (siksa) Allah dalam naungan awan (Al-Baqarah: 210). Di saat awan itu turun, sedangkan jarak antara awan dan penciptanya itu tujuh puluh ribu *hijab* (tirai). Di antara tirai itu ada cahaya kegelapan dan air, kemudian di dalam kegelapan itu air mengeluarkan suara gelegar yang dapat mengejutkan hati.

Ibnu Abu Hatim mengatakan, ayahku telah menceritakan kepada kami, Muhammad ibnul Wazir Ad-Dimasyqi telah menceritakan kepada kami, Al-Walid telah menceritakan kepada kami, bahwa aku bertanya kepada Zahir ibnu Muhammad mengenai firman Allah Swt. berikut: Tiada yang mereka nanti-nantikan (pada had kiamat) melainkan datangnya Allah dalam naungan awan (Al-Baqarah: 210). Naungan awan ini tersusun dari batu-batu yaqut dan bertahtakan berbagai mutiara dan zabarjad.

Ibnu Abu Nujaih mengatakan dari Mujahid sehubungan dengan makna *zulalin minal gamam*. Yang dimaksud dengan awan dalam ayat ini bukan sembarang awan. Awan ini belum pernah terlihat oleh seorang pun kecuali oleh Bani Israil ketika mereka tersesat di padang pasir.

Abu Ja'far Ar-Razi meriwayatkan dari Ar-Rabi' ibnu Anas, dari Abul Aliyah sehubungan dengan makna firman-Nya: Tiada yang mereka nanti-nantikan (pada hari kiamat) melainkan kedatangan Allah dalam naungan awan dan malaikat (Al-Baqarah: 210).

Yakni para malaikat datang dengan bernaungkan awan, sedangkan Allah Swt. datang dengan cara yang Dia kehendaki. Pengertian ini menurut salah satu qiraah lainnya disebutkan seperti berikut:

"هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ وَالْمَلَائِكَةُ فِي ظُلُلٍ مِنَ الْغَمَامِ"

Terjemahan: "Tiada yang mereka nanti-nantikan (pada hari kiamat) melainkan datangnya Allah dan para malaikat dalam naungan awan."

Perihalnya sama dengan makna yang terdapat di dalam ayat lain, yaitu firman-Nya:

وَيَوْمَ تَشَقُّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ وَنُزِّلَ الْمَلَائِكَةُ تَنْزِيلًا (25)

Terjemahan: "Dan (ingatlah) hari (ketika) langit pecah belah mengeluarkan kabut putih dan diturunkanlah malaikat bergelombang-gelombang" (Al-Furqan: 25).

Analisis Kecenderungan Teologis Ibnu Kaşir

1. Analisis Penafsiran *Istiwa*

Berdasarkan penafsiran tersebut, tampak bahwa Ibn Kaşir memahami ayat-ayat *istiwa*' dengan pendekatan yang sangat dekat kepada metode salaf dan corak Aşariyah. Hal ini terlihat ketika beliau menjelaskan bahwa cara yang paling aman dalam memahami ayat *istiwa*' adalah mengikuti pemahaman ulama salaf, yaitu menetapkan lafaz sebagaimana datangnya tanpa disertai penggambaran, penyerupaan, penolakan, pengurangan, ataupun penyelewengan makna. Dalam penafsirannya terhadap firman Allah:

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى

Ibn Kaşir tidak melakukan *ta'wîl* terhadap lafaz *istawa* menjadi "استولى" sebagaimana dikenal dalam sebagian tradisi teologi kalam. Sebaliknya, beliau mempertahankan makna *istiwa*' sesuai dengan *zahir nash* sambil menyerahkan hakikat dan kaifiyahnya kepada Allah Swt. Sikap semacam ini merupakan ciri utama pendekatan Aşariyah dalam memahami ayat-ayat sifat, yakni menetapkan sifat berdasarkan *nash* tanpa *takyîf* dan tanpa *ta'tîl*.

Kecenderungan tersebut semakin tampak ketika Ibn Kaşir secara eksplisit menyebut nama-nama imam salaf seperti Mālik, al-Awzā'i, al-Thawrî, al-Layth ibn Sa'd, al-Syāfi'i, Aḥmad ibn Ḥanbal, dan Ishāq ibn Rāhawayh sebagai representasi metode yang beliau ikuti dalam memahami ayat-ayat sifat. Menurut beliau, metode para imam tersebut adalah memahami ayat:

”كما جاءت من غير تكييف ولا تشبيه ولا تعطيل”

Pernyataan ini menunjukkan bahwa Ibn Kaşir lebih memilih metode إمرار النصوص كما جاءت dibanding pendekatan *ta'wīl* yang lazim digunakan sebagian *mutakallimīn*. Selain itu, beliau juga menegaskan bahwa makna *zahir* yang mengandung penyerupaan dengan makhluk bukanlah yang dimaksud oleh ayat, sebab Allah Swt. tidak menyerupai apa pun dari makhluk-Nya. Dengan demikian, penetapan sifat *istiwā'* menurut Ibn Kaşir tetap berada dalam kerangka *tanzīh* Ahl al-Sunnah (Ibnu Qudamah, 2004, hlm. 7-8).

Di samping itu, Ibn Kaşir juga menukil perkataan Na'im ibn Ḥammād:

“من شبه الله بخلقه فقد كفر، ومن حمد ما وصف الله به نفسه
فقد كفر”

Penukilan ini menunjukkan bahwa Ibn Kaşir berusaha menempuh jalan tengah antara dua kelompok ekstrem, yaitu Musyabbihah yang menyerupakan Allah dengan makhluk dan *Mu'aṭṭilah* yang menolak sifat-sifat Allah. Prinsip keseimbangan antara *itsbāt* dan *tanzīh* tersebut merupakan salah satu karakter utama pendekatan As'ariyah dalam persoalan sifat-sifat Allah. Oleh sebab itu, penafsiran Ibn Kaşir terhadap ayat *istiwā'* menunjukkan kecenderungan yang sangat dekat kepada metode As'ariyah, terutama dalam mempertahankan makna *zahir nash* tanpa melakukan *ta'wīl* terhadap lafaz *istiwā'* (As-Safarini, 1982, hlm. 269).

Meskipun demikian, penafsiran Ibn Kaşir tidak menunjukkan kecenderungan *tajsīm* ataupun antropomorfisme. Hal ini karena beliau secara tegas menegaskan prinsip (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ) yakni bahwa tidak ada sesuatu pun yang menyerupai Allah Swt. Dengan demikian, penetapan sifat *istiwā'* menurut Ibn Kaşir bukanlah penetapan dalam makna fisik-material sebagaimana sifat makhluk, melainkan penetapan sifat yang

sesuai dengan keagungan Allah. Oleh sebab itu, dapat disimpulkan bahwa penafsiran Ibn Kaşir terhadap ayat *istiwā'* menunjukkan kecenderungan yang dominan kepada corak Asariyah dalam persoalan sifat Allah, khususnya dalam prinsip menetapkan sifat sebagaimana datangnya *nash* tanpa *takyīf*, tanpa *tamtsīl*, dan tanpa *ta'wīl*.

2. Analisis Penafsiran *Wajh*

Berdasarkan penafsiran tersebut, dapat dilihat bahwa Ibn Kaşir memahami lafaz *wajh* dalam Q.S. al-Qaşaş [28]: 88 dengan makna "*dzat* Allah". Hal ini tampak secara jelas ketika beliau menafsirkan firman Allah:

“كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ”

Dengan ungkapan: “أي إلا الله” yakni “kecuali Allah”. Penafsiran ini menunjukkan bahwa Ibn Kaşir tidak memahami lafaz *wajh* dalam ayat tersebut sebagai wajah dalam pengertian anggota tubuh secara literal sebagaimana wajah makhluk, melainkan memaknainya sebagai *dzat* Allah yang kekal dan tidak akan binasa. Dalam konteks ini, pendekatan Ibn Kaşir tampak lebih dekat kepada metode *ta'wīl ijmālī* atau *tafsīr bi al-lāzim* yang juga dikenal dalam tradisi teologi Sunni, khususnya dalam penafsiran ayat-ayat yang secara zahir berpotensi menimbulkan pemahaman antropomorfis. Oleh sebab itu, penafsiran Ibn Kaşir pada ayat ini menunjukkan adanya kecenderungan *tanzīh* yang kuat dalam memahami sifat Allah.

Selain itu, Ibn Kaşir juga memperkuat penafsirannya dengan menghubungkan ayat tersebut kepada Q.S. al-Raḥmān [55]: 26–27:

“وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ”

Yang juga beliau pahami dengan makna kekalnya *dzat* Allah. Pengaitan antarayat tersebut menunjukkan metode

tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an yang menjadi salah satu karakter utama penafsiran Ibn Kaşir. Akan tetapi, secara teologis, pemaknaan *wajh* sebagai *dzat* Allah memiliki kedekatan dengan pendekatan sebagian ulama Asy'ariyyah yang menafsirkan lafaz *wajh* kepada makna *dzat* atau keberadaan Allah demi menjaga prinsip *tanzih* dari kemungkinan pemahaman *tajsim* dan *tasybih*. Dalam hal ini, Ibn Kaşir tidak sekadar menetapkan lafaz *wajh* sebagaimana datangnya tanpa penjelasan, melainkan memberikan interpretasi makna tertentu terhadap lafaz tersebut (Al-Juwaini, 1995, hlm. 62).

Meskipun demikian, penafsiran Ibn Kaşir pada ayat ini tidak dapat secara langsung diposisikan sebagai penolakan terhadap metode As'ariyah. Hal ini karena dalam banyak penafsiran ayat sifat lainnya beliau tetap menggunakan metode *itsbat* dan menolak *takyif* maupun *tamtsil*. Oleh sebab itu, pemaknaan *wajh* sebagai *dzat* Allah dalam ayat ini lebih tepat dipahami sebagai bentuk penafsiran kontekstual terhadap ayat yang berbicara mengenai kebinasaan makhluk dan kekekalan Allah, bukan sebagai penolakan total terhadap konsep sifat. Bahkan, Ibn Kaşir masih mempertahankan kerangka umum pemikiran salaf dengan menegaskan bahwa Allah tetap memiliki kesempurnaan sifat yang tidak menyerupai makhluk. Dengan demikian, penafsiran beliau terhadap lafaz *wajh* pada ayat ini menunjukkan adanya nuansa interpretatif yang dalam batas tertentu memiliki kedekatan dengan pendekatan Asy'ariyyah, meskipun secara umum metodologi tafsir Ibn Kaşir tetap memperlihatkan kecenderungan kuat kepada pendekatan As'ariyah dalam persoalan ayat-ayat sifat.

Di sisi lain, Ibn Kaşir juga menukil pendapat Mujahid dan al-Thawri yang memaknai ayat tersebut dengan pengertian "segala sesuatu akan binasa kecuali amal yang diniatkan karena Allah." Penukilan ini menunjukkan keluasan pendekatan Ibn Kaşir dalam menghadirkan berbagai riwayat tafsir dari generasi salaf. Akan tetapi, pada

akhirnya beliau tetap menegaskan bahwa kesimpulan utama ayat tersebut adalah kekalnya dzat Allah semata dan fananya seluruh makhluk. Dengan demikian, fokus utama penafsiran Ibn Kaşir pada ayat ini bukan pada penetapan sifat wajah secara literal, melainkan pada penegasan konsep *baqā'* Allah dan kefanaan makhluk. Hal ini memperlihatkan bahwa dalam sebagian ayat sifat tertentu, Ibn Kaşir terkadang menggunakan pendekatan interpretatif yang lebih fleksibel dibanding pendekatan *itsbāt* literal yang biasanya diasosiasikan dengan corak Aşariyah murni.

3. Analisis Penafsiran *kalam*

Berdasarkan penafsiran tersebut, terlihat bahwa Ibn Kaşir memahami firman Allah:

“وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا”

Sebagai dalil yang menunjukkan bahwa Allah benar-benar berbicara kepada Nabi Musa secara hakiki. Hal ini tampak dari penegasan Ibn Kaşir terhadap *qiraah* ayat tersebut serta kritik keras beliau terhadap kelompok Mu'tazilah yang berusaha mengubah susunan bacaan ayat demi menolak sifat *kalām* bagi Allah. Ibn Kaşir bahkan menukil perkataan Abu Bakar ibn 'Ayyāsy yang menyebut bahwa perubahan *qiraah* tersebut dilakukan oleh orang yang mengingkari bahwa Allah berbicara kepada Musa. Penjelasan ini menunjukkan bahwa Ibn Kaşir secara tegas menolak *ta'wīl* yang menghilangkan makna *zahir* ayat dan mempertahankan bahwa Allah memiliki sifat *kalām* yang hakiki. Dengan demikian, pendekatan beliau dalam ayat ini tampak sangat dekat dengan metode Aşariyah yang menetapkan sifat *kalām* sebagaimana disebutkan dalam *nash* tanpa *ta'ṭīl*.

Kecenderungan Aşariyah dalam penafsiran Ibn Kaşir semakin tampak ketika beliau menegaskan bahwa ayat tersebut “tidak mengandung takwil dan perubahan makna”.

Pernyataan ini menunjukkan sikap metodologis yang menolak pendekatan interpretatif Mu'tazilah dalam memahami sifat *kalām* Allah. Dalam tradisi teologi Aşariyah, sifat *kalām* dipahami sebagai sifat hakiki Allah yang benar-benar ada dan terjadi sesuai dengan kehendak-Nya, bukan sekadar makna batin yang berdiri pada *dzat* sebagaimana dijelaskan dalam konsep *kalām nafsī* sebagian ulama Asy'ariyyah. Oleh sebab itu, penafsiran Ibn Kaşir terhadap ayat ini memiliki kedekatan yang kuat dengan pendekatan salafī-atarī yang mempertahankan makna tekstual *nash* sambil tetap menolak *takyīf* dan *taṁtsīl* (Ibnu Taymiyyah, 1995, hlm. 204).

Selain itu, Ibn Kaşir juga menukil berbagai riwayat dan atsar yang menggambarkan dialog antara Allah dan Nabi Musa, meskipun sebagian riwayat tersebut beliau nilai lemah sanadnya. Sikap ini menunjukkan bahwa Ibn Kaşir menerima prinsip dasar terjadinya *kalām* Allah secara nyata, walaupun tetap menerapkan kritik sanad terhadap riwayat-riwayat yang berkaitan dengan detail-detail pembicaraan tersebut. Dalam konteks ini, Ibn Kaşir tampak tidak sekadar menetapkan sifat *kalām* secara global, tetapi juga menerima kemungkinan adanya suara dan percakapan yang benar-benar terjadi sesuai dengan keagungan Allah. Hal tersebut semakin memperlihatkan kedekatannya dengan metode Aşariyah dibanding pendekatan Asy'ariyyah klasik yang cenderung memahami *kalām* Allah sebagai sifat *ma'nā qadīm* yang bukan berupa huruf dan suara (Al-Baqillani, 1993, hlm. 271).

Meskipun demikian, penafsiran Ibn Kaşir tetap berada dalam koridor umum teologi Sunni karena beliau tidak menjelaskan kaifiyah *kalām* Allah dan tidak menyerupakan-Nya dengan pembicaraan makhluk. Dengan demikian, penetapan sifat *kalām* dalam tafsir Ibn Kaşir tidak dapat dipahami sebagai bentuk *tajsīm* ataupun *tasybīh*, melainkan sebagai bentuk *itsbāt* terhadap apa yang telah ditetapkan oleh Al-Qur'an dan sunnah. Oleh sebab itu, dapat

disimpulkan bahwa penafsiran Ibn Kaşir terhadap ayat kalām Allah menunjukkan kecenderungan yang sangat kuat kepada pendekatan Aşariyah, terutama dalam penolakannya terhadap *ta'wīl Mu'tazilah* dan penegasannya terhadap makna hakiki kalām Allah sebagaimana dipahami oleh generasi salaf.

4. Analisis Penafsiran *Ru'yatullāh*

Berdasarkan penafsiran tersebut, tampak bahwa Ibn Kaşir secara tegas menetapkan adanya *ru'yatullah*, yakni kemampuan kaum mukmin untuk melihat Allah di akhirat secara nyata. Hal ini terlihat ketika beliau menafsirkan firman Allah:

“إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ”

Dengan makna melihat Allah secara langsung dan terang-terangan. Ibn Kaşir bahkan memperkuat penafsirannya dengan sejumlah hadis mutawatir yang menjelaskan bahwa kaum mukmin akan melihat Tuhan mereka sebagaimana mereka melihat bulan purnama tanpa kesulitan dan tanpa saling berdesakan. Penegasan ini menunjukkan bahwa Ibn Kaşir memahami lafaz *nāẓirah* dalam makna hakikinya, yaitu melihat dengan penglihatan mata, bukan sekadar menunggu rahmat atau pahala Allah sebagaimana ditakwilkan oleh sebagian kelompok teologis. Dengan demikian, penafsiran Ibn Kaşir dalam ayat ini menunjukkan kecenderungan yang sangat kuat kepada pendekatan Aşariyah dan akidah salaf dalam persoalan *ru'yatullah*.

Kecenderungan tersebut semakin tampak ketika Ibn Kaşir menyebut bahwa hadis-hadis tentang *ru'yatullah* telah mencapai derajat mutawatir dan menjadi kesepakatan para sahabat, tabi'in, serta imam-imam Islam. Penegasan adanya *ijma'* salaf ini merupakan ciri khas argumentasi Aşariyah yang menjadikan pemahaman generasi awal Islam sebagai

landasan utama dalam persoalan akidah. Selain itu, Ibn Kaşir juga secara jelas menolak penafsiran yang memaknai kata *nāẓirah* sebagai “menunggu pahala Tuhan” sebagaimana dinisbatkan kepada sebagian riwayat dari Mujāhid dan Abu Şālih. Bahkan beliau menyebut penafsiran tersebut sebagai pendapat yang “jauh panggang dari api”, karena bertentangan dengan konteks ayat dan hadis-hadis Nabi yang mutawatir mengenai *ru'yatullah*. Sikap ini menunjukkan bahwa Ibn Kaşir lebih memilih mempertahankan makna *zahir nash* dibanding melakukan *ta'wīl* terhadap lafaz *ru'yah* (Ibnu Taymiyyah, 2005, hlm. 290).

Di samping itu, Ibn Kaşir juga menggunakan argumentasi ayat:

”كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَّحْجُوبُونَ”

Sebagai dalil bahwa orang-orang mukmin dapat melihat Allah. Beliau menukil pendapat Al-Shafi'i yang menyatakan bahwa ketika orang-orang kafir dihalangi dari melihat Allah, maka hal itu menunjukkan bahwa orang-orang beriman memperoleh keistimewaan untuk melihat-Nya. Penggunaan metode *istidlāl* semacam ini memperlihatkan corak argumentasi akidah *Ahl al-Sunnah* yang sangat dikenal dalam tradisi Asāriyah maupun Asy'ariyyah. Akan tetapi, karena Ibn Kaşir tetap mempertahankan makna *ru'yah* secara hakiki dan menolak *ta'wīl* terhadap lafaz tersebut, maka pendekatannya dalam persoalan ini tampak lebih dekat kepada metode Asāriyah.

Meskipun demikian, penetapan *ru'yatullah* oleh Ibn Kaşir tidak mengandung unsur *tajsīm* ataupun *tasybih*. Hal ini karena beliau tidak menjelaskan bagaimana cara kaum mukmin melihat Allah dan tidak menyerupakan penglihatan tersebut dengan melihat makhluk. Penyerupaan yang disebut dalam hadis hanya berkaitan dengan kepastian dan kejelasan melihat, bukan penyerupaan terhadap dzat

Allah. Dengan demikian, penafsiran Ibn Kaşir terhadap ayat *ru'yatullah* tetap berada dalam koridor teologi Sunni yang menetapkan sifat-sifat Allah tanpa *takyif* dan tanpa *tamtsil*. Oleh sebab itu, dapat disimpulkan bahwa penafsiran Ibn Kaşir terhadap ayat *ru'yatullah* menunjukkan kecenderungan yang sangat kuat kepada pendekatan Aşariyah, terutama dalam mempertahankan makna *zahir nash*, menetapkan *ru'yah* secara hakiki, serta menolak penakwilan yang mengalihkan makna penglihatan kepada sekadar penantian rahmat atau pahala Allah.

5. Analisis Penafsiran *Jā'a*

Berdasarkan penafsiran tersebut, tampak bahwa Ibn Kaşir memahami ayat:

“هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ”

Dalam makna datangnya Allah secara hakiki pada hari kiamat untuk memberikan keputusan terhadap para hamba-Nya. Hal ini terlihat dari cara Ibn Kaşir menghubungkan ayat tersebut dengan firman Allah dalam Q.S. al-Fajr [89]: 22:

“وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا”

Serta dengan hadis syafaat panjang yang menjelaskan bahwa Allah datang pada hari mahsyar setelah Nabi Muhammad Saw. memohon syafaat agar dimulainya peradilan di antara seluruh manusia. Dalam penafsirannya, Ibn Kaşir tidak melakukan *ta'wil* terhadap lafaz *ya'tiya* dan *Jā'a* menjadi “datang perintah Allah”, “datang azab Allah”, ataupun makna majazi lainnya sebagaimana dilakukan sebagian ulama mutakallimīn. Sebaliknya, beliau mempertahankan lafaz tersebut sesuai *zahir nash* sambil tetap menyerahkan kaifiyahnya kepada Allah Swt. Dengan demikian, pendekatan Ibn Kaşir pada ayat ini menunjukkan kecenderungan kuat kepada metode Aşariyah dalam memahami ayat-ayat sifat.

Kecenderungan tersebut semakin tampak ketika Ibn Kaşir menukil berbagai hadis dan atsar yang menjelaskan tentang datang dan turunnya Allah pada hari kiamat dalam naungan awan. Meskipun sebagian riwayat tersebut beliau nilai lemah sanadnya, Ibn Kaşir tetap menerima prinsip dasar yang terkandung di dalamnya, yakni penetapan sifat *majī'* dan *nuzūl* bagi Allah sesuai dengan keagungan-Nya. Sikap ini memperlihatkan karakter metodologis Aşariyah yang menetapkan sifat-sifat khabariyyah berdasarkan Al-Qur'an dan hadis tanpa melakukan *ta'tīl* ataupun *tahrīf* terhadap maknanya. Selain itu, Ibn Kaşir juga menukil pendapat Abul 'Alīyah yang menyatakan bahwa Allah datang "dengan cara yang Dia kehendaki", sedangkan para malaikat datang dalam naungan awan. Ungkapan ini menunjukkan adanya prinsip *bilā kaif* dalam penafsiran Ibn Kaşir, yaitu menetapkan sifat tanpa menjelaskan bagaimana hakikat dan bentuknya (Ibnu Qudamah, 2004, hlm. 9).

Di sisi lain, penafsiran Ibn Kaşir terhadap ayat ini juga tetap berada dalam koridor *tanzīh Ahlu Sunnah*. Hal ini karena beliau tidak menjelaskan bentuk datangnya Allah dan tidak menyerupakan-Nya dengan kedatangan makhluk. Dengan demikian, penetapan sifat *majī'* dalam tafsir Ibn Kaşir tidak dapat dipahami sebagai bentuk *tajsim* ataupun *tasybih*, melainkan sebagai bentuk *itsbāt* terhadap apa yang telah disebutkan dalam *nash* syariat. Dalam konteks ini, Ibn Kaşir tampak mengikuti metode salaf yang menetapkan sifat-sifat Allah sebagaimana datangnya tanpa *takyīf*, tanpa *tamtsīl*, dan tanpa *ta'wīl* yang mengalihkan makna *zahir nash*. Oleh sebab itu, penafsiran Ibn Kaşir terhadap ayat *Jā'a* dan *ya'tiya* menunjukkan kecenderungan yang sangat dekat kepada pendekatan Aşariyah, khususnya dalam persoalan sifat-sifat *fi'liyyah* Allah (As-Safarini, 1982, hlm. 289).

Meskipun demikian, penafsiran Ibn Kaşir tidak menunjukkan sikap ekstrem dalam menetapkan sifat. Hal ini terlihat dari kehati-hatian beliau dalam menyeleksi riwayat serta penolakannya terhadap pemahaman yang

menyerupakan Allah dengan makhluk. Oleh sebab itu, pendekatan Ibn Kaşir pada ayat ini dapat dipahami sebagai bentuk *itsbāt moderat* dalam kerangka teologi Sunni, yakni menetapkan sifat datang bagi Allah berdasarkan *nash* sambil tetap menjaga prinsip kesucian dan keagungan Allah dari segala bentuk penyerupaan.

Kesimpulan

Berdasarkan hasil analisis terhadap penafsiran Ibn Kaşir mengenai ayat-ayat sifat, dapat dipahami bahwa corak teologis yang tampak dalam Tafsir al-Qur'ān al-'Azīm menunjukkan kecenderungan yang cukup kuat kepada pendekatan salaf atau Aşariyah. Hal ini terlihat dari cara Ibn Kaşir memahami ayat-ayat sifat dengan tetap menetapkan makna *zahir nash* sebagaimana datangnya tanpa melakukan penakwilan yang mengalihkan makna lafaz dari pengertian asalnya. Dalam banyak penafsirannya, Ibn Kaşir lebih memilih metode *imrār al-nuṣūṣ kamā jā'at* serta menekankan prinsip *bilā kaif*, yaitu menetapkan sifat-sifat Allah tanpa membahas bagaimana hakikatnya.

Kecenderungan tersebut tampak secara jelas dalam penafsiran Ibn Kaşir terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan *istiwā'*, *kalām*, *wajh*, *ru'yatullah*, dan *majī'*. Dalam ayat *istiwā'*, Ibn Kaşir menegaskan metode ulama salaf dengan menetapkan sifat *istiwā'* tanpa *takyīf* dan tanpa *ta'wīl*. Pada ayat *kalām*, ia secara tegas menetapkan bahwa Allah benar-benar berbicara kepada Nabi Musa secara hakiki serta menolak pembacaan Mu'tazilah yang mengubah struktur ayat demi menolak sifat *kalām*. Begitu pula pada pembahasan *ru'yatullah* dan *majī'*, Ibn Kaşir mempertahankan makna *zahir* ayat dan hadis serta menolak penafsiran yang mengalihkan makna melihat dan datang kepada sekadar makna majazi.

Meskipun demikian, penafsiran Ibn Kaşir tidak menunjukkan kecenderungan kepada tajsīm ataupun tasybih. Hal ini karena dalam seluruh pembahasannya ia

tetap menegaskan prinsip tanzih dengan berpegang kepada firman Allah:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

Dengan demikian, penetapan sifat-sifat Allah dalam tafsir Ibn Kaşir bukanlah penetapan dalam pengertian fisik-material sebagaimana sifat makhluk, melainkan penetapan yang sesuai dengan keagungan dan kesempurnaan Allah Swt. Oleh sebab itu, pendekatan Ibn Kaşir dapat dipahami sebagai bentuk *itsbat ala salaf* yang tetap menjaga prinsip *tanzih Ahl al-Sunnah*.

Di sisi lain, penelitian ini juga menunjukkan bahwa dalam beberapa tempat Ibn Kaşir tidak sepenuhnya menutup kemungkinan adanya penafsiran maknawi terhadap sebagian lafaz sifat, sebagaimana tampak dalam penafsiran lafaz "*wajh*" dengan makna *dzat* Allah. Hal ini menunjukkan bahwa corak penafsiran Ibn Kaşir tidak selalu bersifat literal secara mutlak, melainkan tetap mempertimbangkan konteks penafsiran dan riwayat-riwayat yang datang dari para ulama sebelumnya. Akan tetapi, kecenderungan umum metodologi tafsirnya tetap lebih dekat kepada pendekatan Asariyah dibanding pendekatan Asy'ariyyah yang cenderung menggunakan *ta'wil* dalam memahami ayat-ayat sifat.

Berdasarkan keseluruhan analisis tersebut, penelitian ini menyimpulkan bahwa corak teologis penafsiran ayat-ayat *mutasyabihāt* dalam Tafsir Ibn Kaşir secara umum menunjukkan kecenderungan yang dominan kepada metode Asariyah atau salafi dalam persoalan sifat-sifat Allah, khususnya dalam prinsip menetapkan sifat sebagaimana datangnya nash tanpa *takyif*, tanpa *tamsil*, dan tanpa *ta'til*, meskipun dalam beberapa aspek tertentu masih ditemukan bentuk penafsiran yang dapat dipahami secara lebih moderat dalam kerangka teologi Sunni secara umum.

Kesimpulan pokok penelitian ini: 1) Penafsiran ayat-ayat sifat dalam Tafsir Ibn Kaşir secara umum menggunakan metode salaf dengan pendekatan *itsbāt* terhadap sifat-sifat Allah tanpa *takyif* dan tanpa *tamsil*; 2) Ibn Kaşir cenderung mempertahankan makna *zahir nash* dan tidak banyak menggunakan *ta'wīl* teologis sebagaimana yang berkembang dalam tradisi mutakallimīn Asy'ariyyah; 3) Dalam persoalan *istiwā'*, *kalām*, *ru'yatullah*, dan *majī'*, Ibn Kaşir menunjukkan kecenderungan yang sangat dekat kepada pendekatan As'ariyah; 4) Penafsiran Ibn Kaşir tetap berada dalam koridor *tanzīh Ahl al-Sunnah* karena ia secara tegas menolak *tasybih*, *tajsīm*, dan penyerupaan Allah dengan makhluk; 5) Corak teologis Tafsir Ibn Kaşir dapat dikategorikan sebagai corak Sunni-salafī atau Aṭarī moderat, yakni menetapkan sifat-sifat Allah berdasarkan nash sambil tetap menjaga prinsip kesucian.

Bibliografi

- Asy'ari, Abu al-Hasan 'Ali bin Ismail. (1977). *Al-Ibānah 'an Uşūl al-Diyānah. Tahqiq: Fauqiyah Husain Mahmud*. Kairo: Dār al-Anshar.
- Abu Zaid, Nasr Hamid. (2005). *Maḥfūm al-Naşṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabī, cet. IV.
- Abū Zahrah, Muḥammad. (1996). *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī.
- Adib, Muhammad. (2019). Konsep Ru'yatullah dalam Perspektif Asy'ariyyah dan Hanabilah. *Tesis UIN Walisongo Semarang*.
- Asy'arī, Abū al-Ḥasan. (1975). *Al-Ibānah 'an Uşūl al-Diyānah*. Madinah: Al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah.
- Bāqillānī, Abū Bakr. (1993). *Al-Tamhīd*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Bayhaqī, Aḥmad ibn al-Ḥusayn. (2002). *Al-Asmā' wa al-Şifāt*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

- Baijuri, Ibrahim bin Muhammad. (2007). *Tuḥfah al-Murîd 'alâ Jauharah al-Tauḥîd*. Beirut: Dâr al-Minhaj, cet. I.
- Dzahabi, Muhammad Husain. (2000). *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*. Kairo: Maktabah Wahbah, cet. VII.
- Fauzi, Ahmad. (2018). Penafsiran Ayat-Ayat Sifat dalam Tafsir Ibn Kaşir. *Tesis UIN Syarif Hidayatullah Jakarta*.
- Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. (2008). *Iljâm al-'Awâm 'an 'Ilm al-Kalâm*. Beirut: Dâr al-Minhaj, cet. II.
- Halim, Abd. (2015). *Teologi dalam Tradisi Tafsir: Studi Relasi Tafsir dan Akidah*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Press.
- Hakim, Abdul. (2019). *Ta'wîl dan Tafwîdh dalam Tradisi Asy'ariyyah*. *Jurnal Ushuluddin* 27(1).
- Hidayat, Nur. (2017). Konsep *Istiawâ'* Menurut Ulama Salaf dan Khalaf. *Tesis UIN Alauddin Makassar*.
- Ibnu Kaşir, Ismail bin Umar bin Kaşir ad-Dimasyqi. (1999). *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*. Tahqiq: Sami bin Muhammad Salamah. Beirut: Dâr Ṭayyibah li al-Nasyr wa al-Tauzî', cet. II.
- Ibn 'Asâkir, Abû al-Qâsim. (1990). *Tabyîn Kadhib al-Muftarî*. Damaskus: Dâr al-Fikr.
- Ibn al-Jawzî, Abû al-Faraj. (1998). *Manâqib al-Imâm Aḥmad*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Kaşir, Ismâ'îl ibn 'Umar. (1999). *Tafsîr al-Qur'ân al-'Aẓîm*. Beirut: Dâr Ṭayyibah.
- Ibn Qudâmah, Muwaffaq al-Dîn. (2000). *Lum'at al-I'tiqâd*. Riyadh: Dâr al-Ṭayyibah.
- Ibn Taymiyyah, Taqî al-Dîn. (1999). *Al-'Aqîdah al-Wāsiṭiyyah*. Riyadh: Dâr Ibn al-Jawzî.
- Ibn Taymiyah, Ahmad bin 'Abd al-Halim. (1991). *Dar'u Ta'âruf al-'Aql wa al-Naql*. Tahqiq: Muhammad Rashad Salim. Riyadh: Jâmi'ah al-Imâm Muhammad bin Su'ud al-Islamiyyah.
- — —. (2005). *Bayân Talbîs al-Jahmiyyah*. Madinah: Majma' al-Malik Fahd.
- — —. (1995). *Majmû' al-Fatāwā*. Riyadh: King Fahd Complex.

- Izutsu, Toshihiko. (1966). *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. Montreal: McGill University Press.
- Juwaynī, Imām al-Ḥaramayn. (1995). *Al-Irsyād ilā Qawāṭi' al-Adillah fī Uṣūl al-I'tiqād*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Jansen, J.J.G. (1974). *The Interpretation of the Qur'an in Modern Egypt*. Leiden: E.J. Brill.
- Mustaqīm, Abdul. (2012). *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, cet. II.
- Maryam, Siti. (2020). Relasi Tafsir dan Teologi dalam Penafsiran Ayat Mutasyābihāt. *Jurnal Studi Al-Qur'an*, 16(2).
- Qurthubi, Muhammad bin Ahmad. (2003). *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, cet. II.
- Qaththan, Mani' bin Khalil. (2000). *Mabāḥits fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Riyadh: Maktabah al-Ma'ārif, cet. III.
- Qaradhawi, Yusuf. (2001). *Kaifa Nata'āmal ma'a al-Qur'ān al-'Azhīm*. Kairo: Dār al-Syurūq, cet. XII.
- Qaradhawi, Yusuf. (2002). *Fuṣūl fī al-'Aqīdah bayna al-Salaf wa al-Khalaf*. Kairo: Maktabah Wahbah.
- Razi, Fakhruddin Muhammad bin Umar bin Husain. (n.d). *Mafātīḥ al-Ghaib (al-Tafsīr al-Kabīr)*. Beirut: Dār Ihya' al-Turāts al-'Arabi.
- Raghib al-Ashfahani. (2009). *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*. Damaskus: Dār al-Qalam, cet. I.
- Rahman, Fazlur. (2009). *Major Themes of the Qur'an*. Chicago: The University of Chicago Press, Second Edition.
- Rāzī, Fakhr al-Dīn. (1999). *Mafātīḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabi.
- Ridwan, Muhammad. (2021). Teologi Sunni dalam Tafsir Ibn Kaṣīr. *Disertasi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*.
- Suyuthi, Jalaluddin 'Abdurrahman bin Abi Bakr. (1996). *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Fikr, cet. I.
- Saffārīnī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Lawāmi' al-Anwār al-Bahiyyah*. Damaskus: Mu'assasah al-Khāfiqayn, 1982.
- — —. (1999). *Qalā'id al-'Iqyān fī Uṣūl Ahl al-Imān*. Riyadh: Dār

al-Ṣumay'ī.

- Syathibi, Abu Ishaq Ibrahim bin Musa. (1997). *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*. Tahqiq: Abdullah Diraz. Beirut: Dâr Ibn 'Affân, cet. I.
- Shihab, Muhammad Quraish. (2013). *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan Penafsiran Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, cet. I.
- Shihab, Muhammad Quraish. (2011). *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Jakarta: Lentera Hati, cet. XX.
- Subhi al-Shalih. (2005). *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâyîn, cet. XXV.
- Thabari, Muhammad bin Jarir. (2001). *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Ây al-Qur'ân*. Beirut: Dâr Hajar, cet. I.
- Taftâzânî, Sa'd al-Dîn. (2001). *Sharḥ al-'Aqâ'id al-Nasafiyyah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Umar, Abdullah Mahmud Muhammad. (2015). *Mawqif Ibn Kasir min Âyât al-Ṣifât*. Kairo: Dâr al-Salâm.
- Yaqub, Ali Mustafa. (2011). *Islam Masa Kini*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Zuhri, Saifuddin. (2022). Ahlu Sunnah wal Jama'ah dalam Perspektif Asy'ariyyah dan Salafiyyah. *Jurnal Kalam*, 14(1).
- Zarkasyi, Badruddin Muhammad bin 'Abdullah. (1957). *Al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Tahqiq: Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim. Kairo: Dâr al-Turâts.