

ISLAM SALAFI, TAFSIR, DAN POLITIK PENYUNTINGAN Studi Kasus *Mufradāt Alfāz al-Qurʾān*

Sunarwoto

Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Indonesia

✉ sunny_dema@yahoo.com

Abstrak

Kaum muslim tradisional sering kali mengkritik bahwa ambisi kembali ke Al-Qurʾan dan sunah menjadikan Islam Salafi tidak memiliki sanad (*isnād*) intelektual yang bersambung hingga Rasulullah. Namun demikian, pembacaan seksama menunjukkan bahwa kaum Salafi tidak menafikan khazanah intelektual Islam yang diproduksi di masa lalu setelah generasi salaf. Hal ini bisa dilihat pada produksi kesarjanaan (*scholarly production*) di seputar teks-teks Islam klasik melalui penyuntingan (*editing* atau *taḥqīq*) dan penerbitan di kalangan Salafi. Artikel ini mengkaji *Mufradāt Alfāz al-Qurʾān* (MAQ) karya ar-Rāḡib al-Aṣṣihānī (w. 1108) editan Muṣṭafā al-ʿAdawīy, tokoh Salafi Mesir. Studi ini bertujuan untuk menggambarkan bagaimana produksi kesarjanaan Salafi dikembangkan. Secara metodologis, tulisan ini menggunakan analisis paratekstual Gérard Genette. Argumen utamanya adalah bahwa *taḥqīq* MAQ yang disunting oleh al-ʿAdawīy ini merupakan upaya mengklaim ketersambungan Salafi dengan khazanah intelektual Islam di masa lalu. Lebih dari itu, upaya al-ʿAdawīy melahirkan penafsiran yang khas Salafi atas beberapa konsep kunci Al-Qurʾan dan koreksi terhadap penafsiran-penafsiran sebelumnya. Ini merupakan bentuk “politik penyuntingan”.

Kata Kunci: Islam Salafi, politik penyuntingan (*editing* atau *taḥqīq*), produksi kesarjanaan, tafsir.

Salafi Islam, Exegesis, and the Politics of Editing: Mufradāt Alfāz al-Qur'ān as a Case Study

Abstract

Traditionalists have strongly criticized that the ambition to refer to the Qur'ān and sunnah led Salafis to disconnect the intellectual network (isnād) of Islam from the prophet Muhammad. However, a meticulous reading demonstrates that Salafis are far from ignoring the Islamic intellectual heritage of the past produced after the periods of three early generations of Islam (al-salaf). This can be seen in the Salafi scholarly production by editing (taḥqīq) and publishing classical Islamic texts. This article is to study Mufradāt Alfāz al-Qur'ān (MAQ) by ar-Rāgīb al-Aṣḥihānī (d. 1108) edited by Muṣṭafā al-'Adawī. It aims to elaborate on how Salafi scholarly production has been developed. Methodologically, it utilizes Gérard Genette's paratextual model. It is argued that the editing of MAQ by al-'Adawī is an attempt to claim the connection of Salafi Islam with the Islamic intellectual tradition in the past. Moreover, al-'Adawī's editing generates a typically Salafi-oriented interpretation, which corrects previous interpretations. This is a kind of "politics of editing."

Keywords: *Salafi Islam, politics of editing, scholarly production, tafsiir.*

الإسلام السلفي والتفسير وسياسة التحقيق: دراسة حالة لكتاب مفردات ألفاظ القرآن

ملخص

كثيراً ما ينتقد المسلمون التقليديون أن طموح العودة إلى القرآن والسنة يعني أن الإسلام السلفي ليس لديه سند فكري يعود إلى النبي. لكن القراءة المتأنية تظهر أن السلفيين لا ينكرون الكنوز الفكرية الإسلامية التي أنتجها الماضي بعد الجيل السلفي. ويمكن ملاحظة ذلك في الإنتاج العلمي حول النصوص الإسلامية الكلاسيكية من خلال التحرير أو التحقيق والنشر بين السلفيين. يتناول هذا البحث دراسة مفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهاني (ت. 1108) الذي حققه وحرره مصطفى العدوي، أحد شخصيات سلفية مصرية. يهدف هذا البحث إلى وصف كيفية تطور الإنتاج العلمي السلفي. ومن الناحية المنهجية، يستخدم هذه البحث التحليل الموازي للنص لجيرار جينيت. والحجة الرئيسية هي أن تحقيق مفردات ألفاظ القرآن الذي قام به العدوي عبارة عن محاولة للدعاء باتصال السلفية بماضي الفكر الإسلامي. علاوة على ذلك، أدت جهود العدوي إلى ولادة تفسير سلفي مميز للعديد من المفاهيم الأساسية للقرآن وتصحيحات للتفسيرات السابقة. وهذا شكل من أشكال «سياسة التحقيق».

الكلمات المفتاحية: الإسلام السلفي، سياسة التحقيق، الإنتاج العلمي، التفسير

Pendahuluan

Artikel ini membahas salah satu aspek penting dalam kajian Salafisme, yaitu aspek intelektual. Salafisme atau Islam Salafi merupakan Islam yang diklaim oleh para pengikutnya sebagai interpretasi Islam yang paling otentik karena didasarkan pada metode pemahaman tiga generasi awal Islam (*as-salaf as-ṣāliḥ*) yang disebut *manhaj as-salaf* (metode Salaf). Melalui metode ini, kaum Salafi berusaha memahami Islam seharfiah mungkin agar sama seperti pemahaman dan praktik generasi salaf tersebut (Wagemakers 2016). Untuk itu, kembali kepada Al-Qur'an dan sunah seperti dipahami oleh generasi salaf itu menjadi satu-satunya jalan yang benar. Kaum muslim tradisional sering kali mengkritik bahwa ambisi kembali ke Al-Qur'an dan Sunah menjadikan Islam Salafi tidak memiliki sanad (*isnād*) intelektual yang bersambung hingga Rasulullah (Shiliwala 2018: 446). Namun demikian, jika kita amati secara seksama, kaum Salafi tidak menafikan khazanah intelektual Islam yang diproduksi di masa lalu setelah generasi salaf. Hal ini bisa dilihat pada produksi kesarjanaan (*scholarly production*) di seputar teks-teks Islam klasik melalui penyuntingan dan penerbitan di kalangan Salafi. Seperti ditunjukkan oleh Shiliwala (2018), produksi kesarjanaan ini menjadi salah satu strategi untuk mengklaim ketersambungan kaum Salafi dengan khazanah intelektual Islam.

Selain Shiliwala, sarjana-sarjana lain seperti Ahmed El Shamsy (2020), Younus Mirza (2017), dan Pieter Coppens (2019) menunjukkan bahwa tradisi intelektual yang khas Salafi ini bisa dirunut akarnya pada Ibnu Taimiyah, termasuk dalam bidang tafsir. El Shamsy mengkaji secara komprehensif manuskrip-manuskrip klasik yang lahir dari tradisi pemikiran Ibnu Taimiyah, selain karya Ibnu Taimiyah sendiri. Sedangkan Mirza menelusuri pengaruh Ibnu Taimiyah pada tafsir Ibnu Kaṣīr. Coppens melihat pengaruh Ibnu Taimiyah terhadap tafsir Jamal ad-Dīn al-Qāsimiy. Seluruh kajian ini menunjukkan bagaimana Salafi Islam atau Salafisme menjadi semakin mendominasi tradisi intelektual Islam. Melanjutkan studi-studi terdahulu ini, penulis dalam tulisan ini mengkaji produksi kesarjanaan yang dilakukan oleh sarjana Salafi melalui *taḥqīq* atau penyuntingan teks keislaman. Kajian ini memiliki kesamaan dengan El Shamsy, yakni fokus pada peran editor. Shiliwala fokus pada karya-karya *syarḥ* (komentar atau penjelas) teks matan *al-'Aqīdah at-Taḥāwīyyah* karya Abū Ja'far at-Taḥāwīy. Hampir sama dengan Shiliwala, yakni fokus karya penjelas, tetapi kajian penulis ini bukan pada *syarḥ*. Penulis akan fokus pada *ta'liq* (anotasi atau catatan kaki) yang dibubuhkan dalam suatu suntingan.¹

¹ Penulis juga telah melakukan kajian tentang suntingan Salafi dan fokus pada *ta'liq*, tetapi dalam bidang hadis. Lihat Sunarwoto 2024.

Sebagai studi kasus, dalam penelitian ini, penulis mengkaji kitab *Mufradāt Alfāz al-Qurʿān* (selanjutnya disebut: MAQ) karya ar-Rāgib al-Aṣḥihānīy terbitan Maktabah Fayyad, al-Mansurah, Mesir pada 2009. Kitab klasik ini merupakan “kamus” yang khusus membahas kata-kata kunci atau kosa kata yang sulit dalam Al-Qurʿān. Al-Aṣḥihānīy sendiri adalah seorang mufasir Aṣḥihān Iran yang hidup antara abad ke-11 dan ke-12 M. Dia wafat pada tahun 1108 M. Edisi Maktabah Fayyad menjadi relevan dengan fokus tulisan ini karena ia menggambarkan secara jelas produksi keserjanaan Salafi berlangsung. Dengan demikian, tulisan ini menjawab pertanyaan bagaimana produksi keserjanaan Salafi sebagaimana tecermin dalam edisi kritis MAQ? Secara spesifik, tulisan ini akan menjawab bagaimana politik penyuntingan (*politics of editing*) yang dilakukan oleh seorang penyunting (*muḥaqqiq*) Salafi. Dalam artikel ini penulis berargumen bahwa sebagai produksi keserjanaan, MAQ yang disunting oleh al-ʿAdawiy ini merupakan upaya mengklaim keterhubungan Salafi dengan khazanah intelektual Islam di masa lalu. Lebih dari itu, seperti akan terlihat nanti, upaya al-ʿAdawiy tersebut melahirkan penafsiran yang khas Salafi atas konsep-konsep kunci Al-Qurʿān.

Secara metodologis, tulisan ini menggunakan kerangka analitis paratekstual ala Gérard Genette (1997). Analisis paratekstual berfokus pada hal-hal yang menyertai produksi teks utama atau matan, seperti pemberian pengantar, catatan kaki, anotasi, dan seterusnya. Bahkan dilihat pula hal-hal di luar teks utama dalam sebuah karya, seperti *layout*, sampul, dan seterusnya. Tahap analisis ini disebut sebagai *periteks*. Selain itu, dianalisis pula aspek *epiteks*, yakni seluruh informasi yang didapat dari luar karya utuh (edisi suntingan MAQ dalam hal ini) tetapi masih berhubungan dengannya. Tujuannya adalah untuk melihat konstruk besar yang coba dibangun dalam penyuntingan suatu teks. Data utamanya adalah MAQ terbitan Maktabah Fayyad, dan kemudian didukung dengan MAQ terbitan lainnya. Penulis juga memanfaatkan data sekunder yang relevan.

Politik Penyuntingan: Praktik dan Wacana

Tahqīq (Ing. *editing*; atau penyuntingan) sejatinya bukan sekadar persoalan mengoreksi ataupun menyempurnakan teks yang akan dihadirkan ke publik pembaca luas. Lebih dari itu, ia melibatkan praktik dan wacana yang memiliki tujuan-tujuan beragam. Menurut ʿAbd al-Hādī al-Fuḍlā (1982: 31–32), dalam penggunaan bahasa Arab kuno, kata *tahqīq* tidak sama seperti penggunaan modern. Dalam bahasa Arab kuno, *tahqīq* berarti menetapkan sesuatu. Sedangkan sebagai istilah modern, ia merujuk pada kata dalam bahasa Prancis “*critique*” dan bahasa Inggris “*criticism*”. Oleh

karena itu, tegas al-Fuḍlā, *taḥqīq* bermakna “penelitian ilmiah terhadap teks-teks sastra dari segi sumbernya, kesahihan teksnya, penyusunannya, sifatnya, dan sejarahnya”. Ḥusain Maḥfūz, seperti dikutip al-Fuḍā, mendefinisikan *taḥqīq* sebagai “mengeluarkan kitab sesuai dengan asal dari pengarang atau asal yang benar dan tepercaya jika naskah pengarang hilang” (al-Fuḍlā 1982: 36). Oleh karena itu, *taḥqīq* pada intinya bertujuan untuk menghadirkan “keaslian” teks dan bahkan maksud dari pengarang. Dengan kata lain, *taḥqīq* atau dalam bahasa Inggris, *editing*, bertujuan untuk membangun teks otoritatif (*authoritative text*), yaitu teks yang mencerminkan maksud asli dari pengarang teks. Nicholas Spadaccini dan Jenaro Talens mengatakan bahwa *editing* merupakan praktik penafsiran yang dibingkai oleh keadaan sekeliling editor yang memperantarai otoritas pengarang (*author*) atau teks, kebutuhan-kebutuhan berbagai institusi produksi sastra, dan cakrawala harapan atau, dalam beberapa hal, bahkan tuntutan-tuntutan para pembaca teks-teks tersebut” (Spadaccini dan Taléns 1992: ix).

Harus dicatat bahwa peran penyunting atau *editor* bukan sekadar menjadi perantara antara teks utama dan pembacanya. Dia sendiri memegang kuasa untuk mengarahkan jalannya teks utama itu sehingga menjadi otoritatif. Mengenai politik penyuntingan, Sande Cohen (2010: 117) mengatakan, “Praktik-praktik yang menstabilkan tulisan ilmiah memberinya tempat akses dan kekokohan, tetapi terbuka terhadap ilusi, khayalan, dan mistifikasi”. Dengan merujuk kepada Michel Foucault, Cohen (2010: 118) mengatakan bahwa politik penyuntingan merujuk kepada kekuatan “dissimetris, suatu senjata kebenaran”. Dengan senjata itu, penyunting mengambil manfaat, pengakuan, dan kebenaran. Dengan demikian, politik penyuntingan berhubungan erat dengan produksi kebenaran yang melahirkan hubungan tidak seimbang (dissimetri) antara satu suntingan dengan suntingan yang lain. Dalam kasus studi ini, suntingan Salafi mencoba menciptakan kebenaran yang lebih tinggi atau otoritatif di atas suntingan-suntingan lainnya.

Secara sederhana bisa dikatakan bahwa dalam tradisi literatur keislaman *taḥqīq* adalah penyuntingan teks utama berupa karya (kuno) tulis tangan atau manuskrip yang akan menghasilkan bentuk terakhir dari manuskrip tersebut menjadi sebuah buku terbitan. Kerja *muḥaqqiq* adalah melakukan berbagai hal yang memungkinkan manuskrip hadir menjadi buku yang bisa dibaca, dinikmati, dan diakses isinya oleh para calon pembaca. Teks utama yang berupa manuskrip itu adalah karya penulis buku yang karena berbagai hal, seperti rentang waktu yang lama, media tulis, tipografi, dan lain-lain, tidak bisa dibaca atau dinikmati oleh publik.

Secara teoretis, *taḥqīq* atau penyuntingan bisa dipahami melalui apa yang Gérard Genette sebut sebagai parateks (*paratext*), yaitu produk-produk penyerta dari teks utama. Genette menjelaskan bahwa parateks memungkinkan teks (utama) menjadi sebuah buku dan bisa disuguhkan ke para pembacanya dan kepada publik. Lebih lanjut, parateks merupakan *threshold* (ambang batas) yang memberikan dunia luas kemungkinan masuk atau keluar (dari teks). Ia merupakan wilayah yang belum terdefiniskan (*undefined zone*) antara luar dan dalam. Ia bukan hanya wilayah transisi tetapi juga transaksi: tempat istimewa suatu pragmatik, suatu strategi, suatu pengaruh pada publik (Genette 1997: 1–2).

Mengikuti Genette, *taḥqīq* bisa dikatakan menjadi proses transaksi atau negosiasi gagasan utama pengarang dengan aspirasi *muḥaqqiq*. Proses transaksi ini tidak hanya menghasilkan sintesis yang harmoni tetapi, seperti dalam kasus MAQ di sini, juga sering menimbulkan antitesis yang tak terhindarkan. Sebagaimana ditegaskan oleh Islam Dayeh, *taḥqīq* sebagai bentuk tradisi kritik teks dalam literatur Arab berbeda dari *taṣḥīḥ* (koreksi). Sementara *taṣḥīḥ* fokus pada koreksi dan keaslian teks, *taḥqīq* merupakan upaya penggalian arkeologis bukan hanya terhadap asal-usul teks, tetapi juga ide-ide di seputar teks itu (Dayeh 2019). Jadi *taḥqīq* memiliki cakupan yang lebih luas daripada *taṣḥīḥ*. Selain *taḥqīq* dan *taṣḥīḥ*, banyak istilah lain berhubungan dengan penyuntingan teks Arab seperti *ta'liq* (pemberian catatan), *takhrīj* (perujukan sumber), dan sebagainya. Semua berkaitan dengan praktik apa saja yang termasuk dalam penyuntingan.

Untuk memahami *taḥqīq* dalam produksi teks-teks Salafi, ada baiknya disinggung Muhammad Qasim Zaman yang berbicara tentang komentar (*syarḥ* atau *tafsīr*) sebagai polemik. Ia menjelaskan bahwa gaya diskursif (*discursive style*) karya-karya komentar secara luas mencakup penjelasan pendapat atau sudut pandang, penolakan posisi lawan, dan menempatkan teks, pengarang, dan komunitas dalam suatu genealogi (Zaman 2002: 49). Secara analogis, juga bisa dipahami bahwa *taḥqīq* menjadi medium polemik atau *battlefield* (kancah laga) untuk menyatakan ketidaksetujuan atau kritik terhadap apa yang disampaikan dalam teks pokok. Hal ini bisa dilihat secara jelas dalam tradisi *taḥqīq* yang dibangun oleh ulama Salafi. Berdirinya penerbit-penerbit Salafi telah melahirkan tradisi kritik terhadap teks-teks klasik yang kemudian diseleksi sedemikian ketat menurut manhaj Salaf yang mereka pahami.

Beragam Edisi MAQ

Perlu dicatat bahwa judul MAQ atau *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān* hanyalah salah satu versi judul yang merujuk kepada satu karya al-Aṣfihānī yang

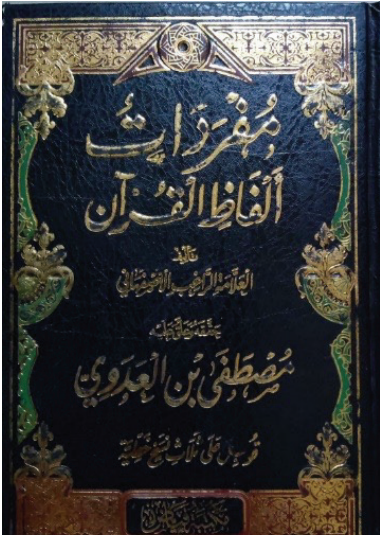
memuat istilah-istilah kunci dalam Al-Qur'an. Sepanjang ditelusuri, edisi-edisi lain yang diterbitkan berbagai penerbit menggunakan dua judul lainnya, yaitu: *Mu'jam Mufradāt Alfāz Al-Qur'an* dan *al-Mufradāt fī Garīb Al-Qur'an*. Judul *Mufradāt Alfāz Al-Qur'an*, selain diterbitkan oleh Maktabah Fayyad, juga diterbitkan oleh Dār al-Qalam Damaskus dan Dār asy-Syāmiyah Beirut (al-Aṣḥihāniy 2009a) dengan penyunting Ṣafwān 'Adnān Dāwūdiy. Sementara itu, judul *Mu'jam Mufradāt Alfāz Al-Qur'an* digunakan oleh penerbit Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Dār al-Fikr, dan Dār al-Kātib al-'Arabi, di Beirut, Lebanon.

Judul *al-Mufradāt fī Garīb Al-Qur'an* diterbitkan pertama kali oleh Maktabah Maimūniyah Mesir pada 1324/1906 (al-Aṣḥihāniy 1906). Tidak ada keterangan tentang siapa penyunting edisi ini. Kemudian pada 1950-an, Dār al-Ma'rifah Beirut menerbitkan dengan judul yang sama dan disunting oleh Muḥammad Sayyid Kailaniy (al-Aṣḥihāniy t.th.). Suntingan Muḥammad Sayyid Kailaniy ini juga diterbitkan oleh al-Maktabah al-Murtaḍawiyah Teheran pada 1362/1983. Pimpinan redaksi penerbit ini, yaitu Ḥasan al-Muṣṭafāwi, memberikan pengantar sendiri untuk edisi ini (al-Muṣṭafāwi 1983). Maktabah Bazzār Muṣṭafā al-Bāz menerbitkan *al-Mufradāt fī Garīb Al-Qur'an* dalam dua jilid tanpa memberikan pengantar khusus. Edisi ini disunting oleh Markaz al-Dirāsāt wa al-Buḥūṣ, lembaga riset dari penerbit ini. Sayangnya tidak disebutkan anggota-anggotanya (al-Aṣḥihāniy 1997).

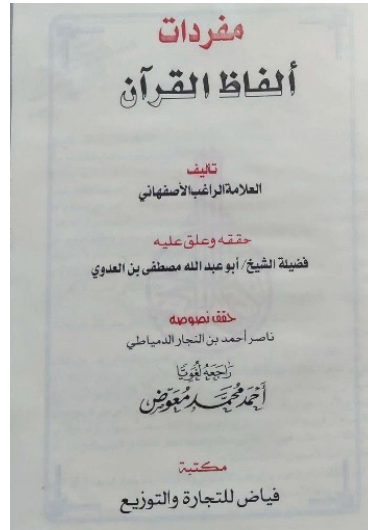
Selain penerbit-penerbit yang sudah disebut di atas, MAQ (dengan beragam judulnya) belakangan diterbitkan oleh berbagai penerbit lain seperti Maktabah Taufiqiyah, Maktabah al-'Aṣriyah, dan sebagainya. Hal ini menunjukkan kemasyhuran kitab karya al-Aṣḥihāniy ini, tentu terutama di kalangan pengkaji studi Al-Qur'an dan tafsir.

Dua Penyunting MAQ dan Wilayah Kerjanya

Perbedaan MAQ yang sedang dibahas ini dari edisi cetak lain, di antaranya, terletak pada terlibatnya lebih dari seorang penyunting dalam produksinya. Edisi al-Qalam Damaskus dan Dār al-Ma'rifah Beirut masing-masing hanya melibatkan satu penyunting. Edisi Nazār Muṣṭafā al-Bāz Mekah dikerjakan atas nama Pusat Studi dan Penelitian dari penerbit tersebut, tetapi tidak jelas siapa anggotanya. Edisi ini bahkan tidak menyertakan pengantar. Yang paling membedakan MAQ Maktabah Fayyād dari edisi lainnya adalah posisinya sebagai edisi kritis (*critical edition*) dengan memasukkan bukan penyunting teks utama tetapi *mukharrir* hadis yang juga bertindak sebagai pemberi kata pengantar utama. Kritik teks tidak hanya dilakukan terhadap kesalahan tulis ataupun perujukan Al-Qur'an dan hadis, tetapi juga isi teks.



Gambar 1. Sampul luar



Gambar 2. Sampul dalam

Jika digambarkan sebagai *threshold* (ambang batas), ditemukan terdapat tiga pelaku kunci, selain penerbit, yang terlibat dalam produksi teks dan membentuk parateks dari MAQ edisi yang dibahas ini. Mereka adalah Muṣṭafā bin al-ʿAdawīy, Nāṣir Aḥmad bin an-Najjār ad-Dimyāṭiy, dan Aḥmad Muḥammad Muʿawwid. Ketiganya memiliki tugas masing-masing. Sayangnya kedua nama selain al-ʿAdawīy tampaknya tidak mudah ditemukan informasi biografinya. Oleh karena itu, pemaparan tentang mereka dalam tulisan ini terbatas. Sayangnya, informasi tentang Muʿawwid sama sekali tidak bisa ditemukan. Dalam edisi yang kita bahas ini dia fokus menjadi pemeriksa bahasa. Dalam sampul dalam disebutkan “*rāja’ahu lugawīyan*” (lihat Gambar 2) yang berarti dia memeriksa aspek bahasa dari teks MAQ. Selanjutnya, di bawah ini akan dipaparkan al-ʿAdawīy dan ad-Dimyāṭiy.

Muṣṭafā al-ʿAdawīy

Muṣṭafā bin al-ʿAdawīy lahir di Minyat Samannoud, Dakahliah Mesir pada 1434/1954. Ketika di bangku sekolah menengah, dia berhasil menyelesaikan hafalan Al-Qurʾan di bawah bimbingan para syekh di desanya. Dia menyelesaikan pendidikan *bachelor* di bidang teknik mesin atau mekanik. Dia juga belajar Islam kepada tokoh-tokoh Salafi kenamaan seperti Bin Bāz, Nāṣir ad-Dīn al-Albānīy, Muqbil bin Hādī al-Wadīʿiy di Yaman dan Badi’ as-

Sanadiy Pakistan. Al-'Adawiy menulis banyak kitab, di antaranya: *Al-Bayān fī Ma'ānī Kalimāt Al-Qur'an, an-Nūr as-Sarī fī Syarḥ Saḥīḥ al-Bukhārī, at-Tashīl li Ta'wīl at-Tanzīl*, dan sebagainya (al-Aṣfihāniy 2009b). Dalam gerakan Salafi di Mesir, al-'Adawiy merupakan salah satu tokoh yang berpengaruh dalam penyebaran ajaran Islam Salafi (Gauvain 2017: 35-37). Dia juga mendukung perkembangan Partai an-Nūr (Bonnetoy 2017: 214), partai Salafi yang tampil di panggung politik setelah Presiden Mursi tumbang pada 2013.

Dalam sampul luar maupun dalam (perhatikan Gambar 1 dan 2) ini tertera *ḥaqqaqahu wa 'allaqahu* (telah menyunting dan mentakliknya). Dengan demikian, jelas dia menempati kedudukan penting dalam produksi teks cetak, yaitu sebagai *muḥaqqiq* dan *mu'alliq*. Namun demikian, seperti disebut di atas, tugasnya tidak berhubungan langsung dengan manuskrip-manuskrip yang menjadi dasar dari edisi Maktabah Fayyad ini. Dia memberi kata pengantar (utama) atau *muqaddimah* yang menjelaskan apa saja yang dia lakukan (Al-'Adawiy 2009). Sebagai *muḥaqqiq*, al-'Adawiy memeriksa hadis-hadis atau asar serta menjelaskan kata-kata asing dan aspek-aspek teologis yang terkandung dalam MAQ. Berkaitan dengan hadis dan asar, men-*tahqīq* di sini sekaligus berarti men-*takhrij*, yakni memeriksa sumber atau sanad dan kemudian menilai kualitasnya.

Nāṣir Aḥmad bin an-Najjār ad-Dimyāṭiy

Di sampul luar edisi MAQ ini nama Nāṣir Aḥmad bin an-Najjār ad-Dimyāṭiy tidak dicantumkan. Namanya muncul di sampul dalam (lihat Gambar 2) di mana dikatakan "*ḥaqqāqa nuṣuṣahu*" (telah menahkik teks-teksnya). Di sini jelas wilayah kerja ad-Dimyāṭiy berada dalam penyuntingan teks-teks. Untuk mengerjakan penyuntingan ini, dia berpedoman pada tiga manuskrip dari Dār al-Kutub al-Miṣriyya. Pertama adalah manuskrip bernomor 68 bahasa Taimur yang tersimpan di Dār al-Kutub al-Qaumiyah. Naskah ini terdiri dari 336 halaman. Kedua, nomor 878 tafsir dan terdiri dari 128 halaman, tahun penyalinan 1106 H; ketiga naskah berhalaman 286 no microfilm 15692.

Ad-Dimyāṭiy menjadikan naskah MAQ terbitan Dār al-Qalam Damaskus sebagai pijakan untuk kemudian diperbandingkan dengan tiga naskah manuskrip. Edisi Dār al-Qalam ini sendiri hasil dari perbandingan lima manuskrip. Sayangnya penulis tidak atau belum menemukan data yang bisa digunakan lebih lanjut untuk mengidentifikasi lebih rinci mengenai siapa ad-Dimyāṭiy sehingga tidak bisa menyimpulkan apakah dia seorang Salafi seperti al-'Adawiy ataukah tidak.

Ad-Dimyatiy selaku *muḥaqqiq an-naşş* menjelaskan bagian dan cara kerjanya dalam proses penyuntingan MAQ ini sebagai berikut:

1. Mengoreksi (*dabt*) teks kitab dan membandingkannya dengan manuskrip-manuskrip dan edisi terbitan yang ada.
2. Men-takhrīj ayat-ayat Al-Qur'an
3. Men-takhrīj bacaan-bacaan (*qirā'āt*) dan menjelaskan bacaan menyimpang (*syāzz*)
4. Men-takhrīj bait-bait syair dan merujuk sumbernya kepada para penutur atau penyairnya.
5. Membuat biografi singkat dari al-Aşfhāniy.

Dari sini bisa diketahui bahwa ad-Dimyatiy tidak menyentuh kandungan dari MAQ, tetapi sebatas berkaitan dengan teks-teks utama dan teks-teks pendukung (selain hadis). Sementara itu, al-'Adawiy fokus pada *takhrīj* hadis dan isi atau yang terdapat dalam MAQ. Perlu dicatat bahwa *ta'liq* yang berupa catatan kaki dalam MAQ tidak selalu dibedakan secara jelas misalnya dengan kode tertentu untuk menunjukkan mana kerja ad-Dimyatiy dan mana kerja al-'Adawiy. Hal ini karena penomorannya disatukan. Misalnya, catatan kaki nomor 1 berasal dari al-'Adawiy dan catatan kaki nomor 2 berasal dari ad-Dimyatiy. Kita hanya tahu dari cakupan kerja dari al-'Adawiy dan ad-Dimyatiy sebagaimana mereka jelaskan di pengantar MAQ. Tak kalah penting diperhatikan adalah bahwa al-'Adawiy kadang memberi penekanan dengan kata "*qultu*" (harfiah: aku berkata) yang diikuti penyebutan namanya dalam kurung. Akan tetapi, kadang dia tidak menggunakan penekanan sama sekali. Sejauh pengamatan penulis, jika al-'Adawiy menggunakan kata *qultu*, dia sedang mengkritik secara lebih keras terhadap pendapat al-Aşfhāniy.

Antara al-'Adawiy dan ad-Dimyatiy: Dua pandangan yang berbeda

Hal yang menarik dari edisi MAQ ini adalah bahwa terdapat perbedaan pandangan antara al-'Adawiy dan ad-Dimyatiy mengenai posisi teologis al-Aşfhāniy. Al-'Adawiy mengkritik keras akidah yang dianut oleh al-Aşfhāniy. Dia mengingatkan para pembaca agar berhati-hati terhadap al-Aşfhāniy, terutama dalam hal akidah yang dia pandang melenceng dari akidah ahlusunah waljamaah. Berbeda dari itu, ad-Dimyatiy memberikan penilaian positif terhadap al-Aşfhāniy. Dalam catatan biografinya, dia menyatakan bahwa terdapat sebagian pendapat yang menyatakan al-Aşfhāniy seorang Muktaẓilah dan sebagian lainnya menyebutnya sebagai Syiah. "Yang benar," tegas ad-Dimyatiy, "Dia adalah termasuk ahlusunah

waljamaah.” Untuk menguatkan pandangannya ini, ad-Dimyatiy mengutip pendapat as-Suyūṭiy dalam kitab *Bugyah al-Wu’āh* bahwa al-Aṣḥānīy adalah seorang penganut ahlusunah waljamaah. Pandangan ini didasarkan pada pendapat ulama lain, yaitu Badruddīn az-Zarkasyiy, yang menyatakan, “Fakhr ad-Dīn ar-Rāziy dalam *Ta’sīs at-Taqdīs fi al-Uṣūl* menuturkan bahwa Abū Qāsim ar-Rāgib termasuk imam ahlusunah.” Selain itu, dikutip juga pendapat al-Gazālīy yang mengatakan bahwa “[Kitabnya] merupakan faedah yang baik, sekalipun banyak orang mengira bahwa dia adalah Muktaẓilah.” (ad-Dimyatiy 2009: 9).

Pandangan ad-Dimyatiy di atas senada dengan penyunting lain, yakni Muḥammad Sayyid Kailaniy, yang menegaskan keulamaan ahlusunah waljamaah dari al-Aṣḥānīy. Bagi Kailaniy, *Mufradāt fi Garīb Al-Qur’an*, judul edisi yang dia sunting, menjadi bukti keulamaan al-Aṣḥānīy itu sendiri. Dia memberi contoh pembahasan mengenai “*jabr*” dalam kitab ini yang mencerminkan bantahan al-Aṣḥānīy terhadap Muktaẓilah, Jabariah, dan Kadariah (Lihat al-Aṣḥānīy 2009b: 132). Menariknya, justru pembahasan ini tidak dikomentari sama sekali oleh al-‘Adawiy.

Dari perbedaan di atas, bisa dikatakan bahwa edisi kritis MAQ dari penerbit Maktabah Fayyad ini diproduksi oleh dua penyunting yang memiliki penilaian berseberangan terhadap al-Aṣḥānīy. Kemunculan satu-satunya nama penyunting, yaitu nama Muṣṭafā al-‘Adawiy, di halaman muka barangkali menyiratkan pemilihan yang sadar oleh penerbitnya. Secara hipotetik, bisa dikatakan bahwa nama besar al-‘Adawiy kemungkinan besar menjadi bahan pertimbangan penting.

Antropomorfisme dalam Tafsir

Salah satu ciri khas buku-buku Arab suntingan Salafi adalah koreksinya terhadap isi dan sumber. Secara umum, kitab-kitab suntingan, Salafi ataupun bukan, sebenarnya sudah menyertakan *takhrīj al-ḥadīṣ* dalam proses produksinya. Hal ini tentu berguna untuk memudahkan pembaca untuk melacak sumber-sumber hadis yang dirujuk. Namun, kitab-kitab suntingan Salafi tidak hanya mencantumkan sumber-sumber itu, tetapi juga menyertakan penilaian atasnya. Kritik periwayat hadis (*naqd ar-rāwī*) memainkan peran penting dalam penilaian itu. Tak kalah pentingnya adalah kritik terhadap pandangan akidah yang dinilai bertentangan dengan paham Salafi yang mereka sebut sebagai paham ahlusunah. Pada bagian ini kita akan membahas kecenderungan antropomorfis dalam kritik al-‘Adawiy terhadap al-Aṣḥānīy.

Perlu dikemukakan bahwa Salafi berpedoman pada *al-uṣūl as-ṣalāṣah*, yakni tiga prinsip tauhid yang meliputi tauhid *ulūhiyyah*, *rubūbiyyah*, dan

asmā' wa šifāt. Tiga prinsip ini mengacu pada ajaran tauhid yang disusun oleh Ibn Taimiyah (1987: 5-7)² dan kemudian dikembangkan oleh para penerusnya. Koreksi tajam yang dilakukan oleh Salafi terhadap paham tauhid lain seperti Mazhab al-Asy'ariyyah dan al-Māturīdiyyah tertuju terutama pada tauhid *asmā' wa šifāt*. Tauhid ini berisi keyakinan bahwa Allah Maha Esa dengan sifat-sifat keagungan-Nya, dengan apa yang Dia tetapkan bagi diri-Nya atau Rasul tetapkan bagi-Nya berupa nama-nama dan sifat-sifat beserta makna-makna dan hukum-hukumnya yang termaktub dalam Al-Qur'an dan Sunah dan menafikan segala kekurangan dari-Nya. Terhadap *asmā' wa šifāt* Salafi menolak *ta'tīl* (mengosongkan Tuhan dari segala sifat), *tahrīf* (mengubah makna sifat Allah), dan *tamsīl* (menyamakan Allah dengan makhluk). Bagi Salafi, seperti dikatakan oleh Abū 'Abd ar-Raḥmān 'Ādil, penetapan *asmā' wa šifāt* bersifat *tauqīfīyyah* (ketetapan dari Allah dan Rasul) (Sa'd dan Mahrus 2006: 1/5) dan oleh karena itu, tidak memungkinkan bentuk interpretasi atau takwil apa pun (Sa'd dan Mahrus 2006: 1/85).

Šāliḥ Fauzān al-Fauzān menyebut bahwa metode Ahlusunah waljamaah (baca: Salafi) adalah *isbāt asmā' Allāh wa šifātihi* (menetapkan nama-nama Allah dan sifat-sifat-Nya). Menurut metode ini, *asmā' wa šifāt* bukanlah termasuk kategori ayat-ayat *mutasyābihāt* (ayat-ayat yang bermakna samar) tetapi merupakan ayat-ayat *muḥkamāt* (ayat-ayat yang bermakna jelas). *Asmā' wa šifāt* Allah harus ditetapkan (*isbāt*) sebagaimana makna lahir dalam Al-Qur'an dan Sunah. *Asmā' wa šifāt* tidak boleh ditakwil maupun di-*tafwīd* (menyerahkan makna kepada Allah) dengan "tidak mempertanyakannya" (*lā yabḥasūna 'anhā*). Di sini, tegas al-Fauzān, Salafi berbeda dengan Mazhab al-Asy'ariy dan al-Māturīdiy dalam hal takwil dan *tafwīd* (al-Fauzān t.t.: 63–67). Sebenarnya, Salafi juga menekankan *tafwīd* terhadap *kaifīyāt*, yakni bagaimana *asmā' wa šifāt* itu harus dipahami. Namun demikian, *tafwīd* yang dianut adalah *tafwīd* tanpa takwil dan tanpa meyakini bahwa ada makna di luar makna lahir *asmā' wa šifāt* yang disebutkan dalam Al-Qur'an dan Sunah (al-Fauzān t.t.: 64–65).

Berikut ini akan dibahas beberapa *ta'liq* Muṣṭafā al-'Adawiy terkait dengan tafsir atau lebih tepatnya takwil al-Aṣfihāniy yang dipandang berlawanan dengan akidah yang benar. Pertama-tama, akan dibahas ayat-ayat yang menunjukkan bahwa Allah memiliki anggota badan seperti manusia, yang masuk kategori sifat zat (*asmā'*) Allah. Kemudian, pembahasan beralih ke ayat-ayat yang menjelaskan bahwa perbuatan-perbuatan Allah sama seperti perbuatan manusia, yang masuk kategori

² Di sini perlu dicatat bahwa Ibn Taimiyah menggunakan istilah *tauḥīd al-zāt wa al-šifāt wa-l-asmā'*, tetapi belakangan menjadi lebih populer dengan tauhid *asmā' wa šifāt*.

sifat perbuatan (*af'āl*). Sebelum masuk pada pembahasan perlu dikemukakan bahwa terdapat banyak karya Salafi yang menjelaskan masalah ini. Hal ini dengan mudah bisa dirujuk kepada semisal karya 'Adil ibn Sa'd dan 'Amr ibn Maḥrūs, *Mausū'āt al-Asmā' wa aṣ-Ṣifāt li al-A'immaḥ al-A'lām*, yang memuat secara ensiklopedik *asmā' wa ṣifāt*.

Wajh (wajah), yad (tangan), sāq (betis), 'ain (mata)

Pertanyaan apakah Allah memiliki anggota badan menjadi salah satu perdebatan sengit di kalangan ulama kalam. Sebagaimana dipaparkan di atas, kaum Salafi memaknainya dengan *isbāt*, yaitu menetapkan apa adanya sebagaimana dituturkan dalam Al-Qur'an dan Sunah. Allah Swt. memiliki wajah, tangan, betis, dan mata sebagaimana Allah Swt. kabarkan tentang diri-Nya. Dalam Al-Qur'an, misalnya, Allah Swt. berfirman, "*Wa yabqā wajhu rabbika zi al-jalāl wa al-ikrām*" (ar-Raḥmān [55]: 27). Terjemahan Kementerian Agama adalah: "[Akan tetapi,] wajah (zat) Tuhanmu yang memiliki kebesaran dan kemuliaan tetap kekal."³ Mengenai ayat ini, al-Aṣfihāniy mengemukakan beberapa pendapat. Sebagian berpendapat bahwa *wajh* yang dimaksud adalah *zat* Allah. Al-'Adawiy tidak memberikan komentar apa pun atas penafsiran al-Aṣfihāniy ini. Kritiknya justru ditujukan kepada pendapat yang lain, yaitu bahwa *wajah* di sini adalah "*at-tawajjuh ilā Allāh ta'ālā bi al-a'māl aṣ-ṣāliḥah* (menghadap Allah dengan amal-amal saleh). Dalam *ta'līq*-nya, al-'Adawiy mengatakan, "Ini dan setelahnya merupakan bentuk takwil yang tertolak dan sifat wajah Allah itu tetap bagi Allah dari banyak jalan. Silakan rujuk *aṣ-Ṣifāt* karya Ibn Huzaimah," (al-Aṣfihāniy 2009b: 665, catatan kaki nomor 1).

Dalam Al-Qur'an, banyak ayat yang berisi kata *yad* yang dinisbahkan pada Allah. Di antaranya adalah surah Ṣad (38): 75 di mana terdapat kalimat "*limā khalaqtu biyadi*" (... kepada yang telah Aku ciptakan dengan kekuasaan-Ku ...). Ar-Rāgib mengatakan bahwa ini "adalah ungkapan tentang penguasaan Allah terhadap makhluk-Nya yang tidak lain hanyalah bagi-Nya." Yang menjadi masalah di sini bagi al-'Adawiy adalah pemaknaan *yad* dengan kekuasaan. Al-'Adawiy memandang bahwa penafsiran kata *yad* dengan kekuasaan semacam ini merupakan bentuk takwil yang tidak diperbolehkan. Ia mengatakan, "Saya (Mustafā) katakan, 'Jika pengarang menafikan sifat tangan (*yad*) dari Allah maka alangkah buruk sekali. Sifat tangan memiliki sepuluh dalil dengan keyakinan bahwa *yad* itu tidak seperti *yad* makhluk-Nya. Allah berfirman, '*laisa kamiṣlihi syai'un wa huwa as-samī' al-baṣīr*' (surah asy-Syūrā [42]: 11).'" Dia juga menegaskan sebagai

3 Seluruh terjemahan Al-Qur'an dalam artikel ini merujuk kepada terjemahan Kementerian Agama versi *online* dalam <https://quran.kemenag.go.id/>.

berikut, “Saya (Mustafā) katakan, ‘Sifat *yad* dan sifat *yamīn* keduanya tetap bagi Allah dari berbagai cara. Tidak ada alasan untuk *takalluf* (mengada-ada) bagi penulis. Semoga Allah mengampuninya,” (al-Aṣḥihāniy 2009b: 698, catatan kaki nomor 6).

Dari kedua *ta’līq* ini, terlihat betapa keras kritik al-‘Adawiy. Seperti disinggung di atas, ketika dia menggunakan *qultu* (saya katakan), maka kritiknya lebih bernada tekanan. Di sini ditemukan kata “alangkah buruk sekali” dan “mengada-ada” yang menjadikan kritiknya memiliki daya kuat untuk melemahkan pendapat yang diajukan oleh al-Aṣḥihāniy.

Pembahasan selanjutnya adalah tentang kata *sāq* yang dinisbahkan kepada Allah. Kata ini disebut beberapa kali dalam Al-Qur’an, di antaranya dalam surah al-Qalam (68): 42, yang artinya: “(Ingatlah) pada hari ketika betis disingkapkan (yakni huru-hara di hari Kiamat) dan mereka diseru untuk bersujud. Namun, mereka tidak mampu.” Hal yang menjadi perdebatan adalah potongan ayat *yauma yuksyafu ‘an sāqin* (pada hari ketika betis disingkapkan). Berbagai sumber riwayat seperti Mujāhid dan Ibn ‘Abbās menafsirkannya sebagai keadaan yang sangat berat (*syiddat al-amr* atau *al-amr asy-syadīd*). Selain itu ada yang menjelaskan potongan ayat ini dengan *kasyafat al-ḥarb ‘an sāqihā*. Arti harfiah kalimat ini dalam bahasa Indonesia adalah “perang telah terbuka dari betisnya”, sedangkan arti maknawinya adalah “perang telah berkobar” (Munawwir 1997: 679).

Dalam *ta’līq*-nya, al-‘Adawiy mengatakan:

“Terdapat dalam [hadis] sahih fa-yaksyufu rabbunā ‘an sāqihī (lalu Tuhan kamu menyingkap betis-Nya).⁴ Dengan hadis ini sifat *sāq* (betis) menjadi tetap dengan cara yang sesuai dengan Allah. Demikian pula dengan keyakinan bahwa ‘laisa kamiṣlihi...’ Tidak ada pertentangan antara keyakinan ini dan yang dijelaskan oleh sebagian salaf dari tafsir yang telah disebut oleh pengarang. Karena jika dia telah menyingkap betis (*sāq*), perkaranya pada saatnya menjadi jelas dan padanya tampaklah (perbedaan) mukmin dari munafik. Allah Maha Tahu,” (al-Aṣḥihāniy 2009b: 323, catatan kaki nomor 4).”

‘Ain (mata)

Kata *‘ain* yang dinisbahkan kepada Allah ini terdapat di antaranya dalam surah Tāhā (20): 39,⁵ yakni pada potongan ayat *wa li-tuṣni‘a ‘alā ‘ainī*. Terjemahan Kementerian Agama adalah “agar engkau diasuh di bawah

4 Hadis ini bisa ditemukan dalam riwayat al-Baihaqi (1993: 2/180).

5 Kementerian Agama menerjemahkan seluruh ayat ini sebagai berikut: “(Ilham itu adalah perintah Kami kepada ibumu,) ‘Letakkanlah dia (Musa) di dalam peti, kemudian hanyutkanlah dia ke sungai (Nil). Maka, biarlah (arus) sungai itu membawanya ke tepi. Dia akan diambil oleh (Fir’aun) musuh-Ku dan musuhnya.’ Aku telah melimpahkan kepadamu kasih sayang dari-Ku) dan agar engkau diasuh di bawah pengawasan-Ku.”

pengawasan-Ku". Al-Aṣṣihānīy memasukkan pembahasan khusus kata *'ain* tidak hanya pada lema *'ain* tetapi juga pada lema *ṣana'a*. Pada lema *ṣana'a*, dia menjelaskan potongan ayat ini dengan merujuk pada *ba'd al-ḥukamā'* (sebagian ahli hikmah) yang mengatakan, "Jika Allah mencintai seorang hamba maka Dia mencarinya seperti teman mencari temannya (yang lain)," (al-Aṣṣihānīy 2009b: 368). Sedangkan dalam lema *'ain*, potongan ayat ini disinggung kembali, tetapi al-Aṣṣihānīy memberikan penjelasan beda, yaitu *bi-kalā'ati wa-ḥifẓi* (dengan pengawasan dan penjagaan-Ku). Kedua penjelasan ini tentu bukan penjelasan harfiah dari kata *'ain*. Al-'Adawīy memberi *ta'līq* kata *'ain* yang dibahas oleh al-Aṣṣihānīy pada lema *ṣana'a*. Al-'Adawīy mengatakan, "Jika dimaksudkan menafikan sifat *'ain*, [ini] menyimpang dari jalan ahlusunah waljamaah karena mereka berpendapat tetapnya dua mata [*'ainain*] bagi Allah menurut cara yang Allah sesuai dengannya," (al-Aṣṣihānīy 2009b: 368, catatan kaki nomor 9). Di sini al-'Adawīy menggunakan kalimat syarat yang bisa dipahami bahwa dia tidak sedang mengkritik tetapi memperingatkan kekeliruan jika ayat itu ditakwil.

Istiwā', kursī, dan 'arsy

Termasuk dalam perdebatan teologis mengenai sifat perbuatan Allah adalah apakah Allah bertempat ataukah tidak. Kata-kata kunci yang terkait dengan diskusi mengenai sifat perbuatan Allah adalah *istiwā', kursī, dan 'arsy*. Kata *istiwā'* berasal dari kata kerja *istawā* yang dalam kamus Arab Indonesia berarti "menjadi lurus", "menguasai", dan "bertahta". Al-Aṣṣihānīy memaknai *istiwā'* dalam surah Tāhā (20): 5 sebagai *istilā'* (menguasai) (al-Aṣṣihānīy 2009b: 326). Memberi *ta'līq* atas makna ini, al-'Adawīy mengatakan, "Ini adalah mazhab al-Asy'ariy, sedangkan ahlusunah mengatakan, [Makna] *ar-raḥmān 'alā al-'arsy istawā* adalah *'alā* dan *irtafā'* (al-Aṣṣihānīy 2009b: 326, catatan kaki nomor 4). Dalam hal ini, meski bernada mengkritik tetapi al-'Adawīy tidak memberi penekanan keras dengan kata *qultu*. Hal ini berbeda ketika al-'Adawīy mengkritik keras pandangan al-Aṣṣihānīy. Perhatikan *ta'līq* al-'Adawīy berikut ini.

Saya (Mustafā) katakan, "Ini kesalahan besar dari pengarang dan penyimpangan dari manhaj ahlusunah waljamaah dalam bab ini. Yang benar yang disaksikan oleh ratusan dalil adalah bahwa Allah Swt. di langit dan bahwa Allah *mustawā 'alā al-'arsy* dengan *istiwā'* yang sesuai dengan keagungan-Nya. Seandainya tempatnya luas, niscaya saya sebutkan setidaknya sepuluh dalil dan demikian sia-sialah perkataan pengarang. Berhati-hatilah terhadap kesalahan-kesalahan nyata yang dikaburkan oleh tafsir ini dan hampir-hampir Anda berpaling darinya secara keseluruhan," (al-Aṣṣihānīy 2009b: 326, catatan kaki nomor 5).

Seperti tampak pada kutipan ini, al-'Adawīy menilai pendapat al-Aṣṣihānīy mengenai *istiwā'* sebagai menyimpang dan, karenanya, dia

memperingatkan pembaca untuk berhati-hati terhadapnya. Menjelaskan lema *kursī*, Al-Aṣḥihāniy mengutip potongan surah al-Baqarah (2): 255, yang berbunyi *wasi'a kursiyuhu as-samawāt wa al-arḍ*. Dia menjelaskan ayat ini dengan mengutip riwayat Ibn 'Abbās yang mengatakan bahwa makna kursi di sini adalah ilmu (al-Aṣḥihāniy 2009b: 543). Al-'Adawiy memberi *ta'liq* bahwa Ibnu 'Abbās meriwayatkan banyak versi riwayat (*turūq*) dari Ja'far bin Abī al-Mugīrah dari Sa'īd bin Jubair dari Ibnu 'Abbās. "Namun," tegas al-'Adawiy, "Mayoritas (*al-akṣarūn*) berpendapat bahwa kursi adalah tempat kedua telapak kaki." (al-Aṣḥihāniy 2009b: 543, catatan kaki 5). Di sini kita memahami bahwa al-'Adawiy mencoba menyanggah penjelasan al-Aṣḥihāniy dengan memberikan pendapat lain yang dia pandang lebih kuat, yakni mayoritas.

Kata *'arsy* dapat dijumpai dalam beberapa ayat Al-Qur'an seperti surah Hūd (11): 7, al-Burūj (85): 15, dan Gāfir (40): 15. Dua ayat yang terakhir ini mengandung kata *zū al-'arsy* yang berarti pemilik arasy. Menurut al-Aṣḥihāniy, ayat-ayat ini menunjukkan kepada kekuasaan Allah bukan kepada suatu tempat bagi Allah (al-Aṣḥihāniy 2009b: 419). Al-'Adawiy mengkritik keras penafsiran ini dengan mengatakan sebagai berikut.

Saya (Mustafā) katakan, "Keyakinan ahlusunah bahwa Allah bertempat di arasy dan bahwa Allah di langit memiliki banyak dalil atas hal itu. Banyak sekali sehingga tidak ada dasar bagi apa yang dikemukakan oleh pengarang dan pahamiilah kesalahannya dalam hal ini," (al-Aṣḥihāniy 2009b: 419, catatan kaki nomor 3).

Dari kutipan ini, terlihat al-'Adawiy mencoba mengoreksi makna *zū al-'arsy* sesuai dengan keyakinan ahlusunah. Namun sayangnya, dia tidak memberikan alternatif makna lain untuk *zū al-'arsy*. Mungkin dia menganggap sudah jelas bahwa *zū al-'arsy* adalah pemilik arasy.

Allah berbicara

Dalam MAQ, pembahasan tentang Allah berbicara terdapat dalam lema *kilm* (al-Aṣḥihāniy 2009b: 556–558). Menurut al-Aṣḥihāniy, *kilm* itu efeknya ditemukan melalui dua indra, yakni indra dengar (*sam'*) dan indra penglihatan (*baṣar*). *Kalām*, lanjutnya, terjadi pada tataran susunan kata dan tataran makna. Dalam Al-Qur'an, kata *kalimah*, yang seakar kata dengan kata *kalām*, yang dinisbahkan kepada Allah, salah satunya terdapat dalam surah al-An'ām (6): 115. Al-Aṣḥihāniy menjelaskan maksud *kalimāt* (jamak dari *kalimah*) dalam ayat ini sebagai berikut, "Kalimat (*al-kalimah*) di sini bermakna *qaḍīyah* (keputusan). Setiap *qaḍīyah* dinamakan kalimat, baik berupa ucapan ataupun perbuatan. *Kalimāt* [dalam potongan ayat] itu disifati dengan *ṣidq* (benar). Karenanya dikatakan, 'Ucapan yang *ṣidq* dan perbuatan yang *ṣidq*.'" Para mufasir awal berbeda penafsiran atas kata

kalimāt. Ibnu Abbas seperti dikutip al-Qurṭubiy, misalnya, menafsirkan *kalimātu rabbika* sebagai *mawā'id rabbika*, sedangkan Qatadah menafsirkannya sebagai Al-Qur'an (aṭ-Ṭabariy 2015: 4/2507). Aṭ-Ṭabariy menafsirkan kata *kalimāt* dalam ayat ini sebagai Al-Qur'an. Dia menegaskan bahwa kata adil dan kebenaran, yang mengiringi kata *kalimāt*, sesuai dengan tafsir dari kata "*kalimāt*" itu (aṭ-Ṭabariy 2015: 4/3318).

Al-'Adawiy memberi catatan kritis terhadap penafsiran al-Aṣṣihāniy atas kata *kalimāt* sebagai *qadīyah* dengan menghubungkannya dengan masalah kalam Allah. Dia mengatakan:

Saya Mustafā) katakan, "Jika dimaksud menafikan sifat kalam dari Allah, ini batil dan kekeliruan yang sangat jelas. Allah itu berbicara, dan telah banyak dalil tentang itu. Lihatlah kitab Allah, dan lihat apa yang sah dari sunah Rasul dalam kitab *al-Bukhāriy* dalam kitab at-Tauhid," (al-Aṣṣihāniy 2009b: 558, catatan kaki nomor 2).

Hal yang menarik dari kutipan ini barangkali adalah bahwa al-'Adawiy mencoba tetap kritis meskipun al-Aṣṣihāniy tidak menunjukkan pengingkaran secara jelas terhadap sifat kalam Allah. Secara hipotetis Al-'Adawiy menggunakan kata "jika".

Allah mengolok-olok

Ada dua lema yang menyiratkan makna "mengolok-olok", yakni *haz'* dan *ḍaḥika*. Al-Aṣṣihāniy tidak membahas "tertawa" atau "menertawakan" (*ḍaḥika*) yang dinisbahkan kepada Allah dalam lema *ḍaḥika* (yang berarti tertawa) (al-Aṣṣihāniy 2009b: 374–375), tetapi membahasnya sangat singkat dalam lema *haz'*, diartikan sebagai "bergurau dengan samar" (*mizāḥ fī khaḥyah*) (al-Aṣṣihāniy 2009b: 653). Al-Aṣṣihāniy mengatakan bahwa *istihzā'* dari Allah dalam hakikat itu tidak sah, sebagaimana *lahw* dan *la'b* tidak sah dari Allah." Dengan kata lain, *istihzā'* yang dinisbatkan kepada Allah tidak bisa diartikan sebagai "bergurau" (*mizāḥ*). Di antara contohnya adalah surah Al-Baqarah (2): 15, yang artinya sebagai berikut. "Allah akan memperolok-olokkan dan membiarkan mereka terombang-ambing dalam kesesatan." Al-Aṣṣihāniy menjelaskan ayat ini sebagai "memberi pahala mereka dengan pahala ejekan atau olokan" (*yujāzihim jazā' al-hazā'*). Selanjutnya al-Aṣṣihāniy menjelaskan sebagai berikut.

"Artinya, Allah menunda mereka sejenak lalu mengambil mereka secara mendadak. Maka, penundaan Allah kepada mereka merupakan olok-olokan karena mereka telah menipu Allah dengan olok-olokan. Hal itu seperti menjadi *istiḍrāj* (tipu daya) yang mereka tidak tahu, atau karena mereka mengolok-olok lalu diketahuilah olok-olok itu dari mereka. Jadilah Allah seolah-olah mengolok-olok mereka." (al-Aṣṣihāniy 2009b: 653).

Untuk menjelaskan lebih lanjut, al-Aṣṣihāniy mengutip riwayat di

bawah ini.

“Sesungguhnya orang-orang yang mengolok-olok di dunia akan dibukakan bagi mereka pintu surga sehingga mereka bergegas [menuju pintu itu]. Ketika mereka sampai padanya [pintu itu], maka telah tertutuplah [pintu itu] bagi mereka. Itulah [makna] firman Allah surah al-Muṭaffifin” (83): 34 (al-Aṣṣihāniy 2009b: 653).

Dengan mengutip surah Al-Muṭaffifin (83): 34 di sini, al-Aṣṣihāniy menghubungkan makna *istihzā'* dengan *ḍaḥīka* yang dalam bahasa Indonesia berarti “tertawa” atau “menertawakan”. Dari uraian di atas, jelas al-Aṣṣihāniy tidak mengartikan *istihzā'* dan *ḍaḥīka* secara harfiah tetapi secara takwil. Menanggapi takwil al-Aṣṣihāniy ini, al-'Adawiy memberi *ta'līq* yang kritis sebagai berikut:

“Saya (Mustafā) berkata, “Ini yang tidak terpuji (*gair maḥmūd*) dari penulis. Yang benar adalah menetapkan cara yang sesuai dengan Allah. Demikian seperti sifat dan perbuatan [Allah] lainnya. Apa yang disebutkan oleh penulis mengenai adalah *takalluf* (mengada-ada) dan takwil yang tertolak. Allah Mahatahu” (al-Aṣṣihāniy 2009b: 653, catatan kaki nomor 7).

Tampak jelas betapa keras kritik al-'Adawiy terhadap al-Aṣṣihāniy. Dia menilai penakwilan al-Aṣṣihāniy tidak terpuji karena, menurutnya, tidak menetapkan apa yang Allah telah tetapkan terhadap dirinya. Takwil lalu dinilai sebagai perbuatan mengada-ada (*takalluf*) dan, oleh karena itu, tertolak.

Melihat dan bertemu Allah

Apakah manusia bisa bertemu dan melihat Allah secara fisik? Jawaban teologis mayoritas ulama Ahlusunah adalah bisa. Bagi Salafi, jawabannya bukan hanya “bisa” tetapi wajib. Selain itu, Salafi menolak penakwilan atas bertemu dan melihat secara fisik itu. Pandangan ini juga dianut oleh al-'Adawiy dalam menilai MAQ. Dalam lema *zāda*, al-Aṣṣihāniy menjelaskan bahwa *ziyādah* (dalam Al-Qur'an) itu bisa bermakna tambahan yang tercela (*ziyādah maẓmūmah*) dan tambahan yang terpuji (*ziyādah maḥmūdah*). Contoh dari tambahan yang terpuji terdapat dalam surah Yūnus (10): 26. Ayat ini diawali dengan potongan kalimat “*li al-laẓīna aḥsanū al-ḥusnā wa ziyādah*”. Al-Aṣṣihāniy menjelaskan *ziyādah* yang dimaksud dalam ayat ini adalah melihat atau memandang Allah (*an-nazar ilā Allāh*). Selengkapnya al-Aṣṣihāniy mengatakan:

“Dan diriwayatkan dari jalan yang berbeda-beda bahwa tambahan ini adalah melihat kepada Allah, yang menunjukkan pada pemberian kenikmatan-kenikmatan dan berbagai keadaan yang tidak bisa dibayangkan di dunia” (al-Aṣṣihāniy 2009b: 283, catatan kaki nomor 7).

Al-'Adawiy memberi *ta'līq* terhadap kalimat awal yang memuat kata

an-nazar ilā Allāh (melihat kepada Allah) dengan mengatakan, “Inilah pendapat yang benar dan yang disepakati oleh mayoritas Ahlusunah waljamaah adalah bahwa orang-orang beriman akan melihat Tuhan mereka di hari kiamat” (al-Aṣṣihāniy 2009b: 283, catatan kaki nomor 7). Tampak di sini bahwa al-‘Adawiy tidak memberi kritik apa pun terhadap al-Aṣṣihāniy karena penafsirannya telah sesuai dengan pandangan Salafi. Al-Aṣṣihāniy memaknai *an-nazar* itu sebagai “mengubah atau membolak-balikkan penglihatan mata zahir (*baṣar*) dan mata batin (*baṣīrah*) untuk menemukan dan melihat sesuatu.” Dia menegaskan bahwa *baṣīrah* lebih banyak digunakan untuk makna khusus, yaitu makna batin dan contohnya terdapat dalam surah al-Qiyāmah (75): 22-23. Dengan demikian, *an-nazar* bisa berhubungan dengan makna selain harfiah, yakni takwil. Menariknya, al-‘Adawiy tidak memberikan kritik ataupun peringatan atas kemungkinan takwil terhadap makna melihat. Seperti dikemukakan oleh aṭ-Ṭabariy bahwa kalimat *ilā rabbihā nāẓirah* (al-Qiyāmah (75): 23) dimaknai oleh sebagian ahli takwil sebagai *tanẓuru ilā rabbihā* (melihat Tuahnya).- Oleh sebagian lainnya diartikan sebagai “*tantazirū aṣ-sawāb min rabbihā* (menanti pahala dari Tuhannya) (aṭ-Ṭabariy 2015: 10/8341).

Selanjutnya, bertemu atau menemui Allah disebut dalam beberapa ayat Al-Qur’an, di antaranya surah al-Baqarah (2): 223 dan 249, yang memuat kata “*mulāqū*”. Al-Aṣṣihāniy menjelaskan sebagai berikut, “Menemui Allah (*mulāqatu Allāh*) merupakan ungkapan tentang kiamat dan tentang kembali kepada-Nya.” Menanggapi al-Aṣṣihāniy, al-‘Adawiy mengecam keras dengan mengatakan, “Aneh sekali ar-Rāḡib al-Aṣṣihāniy ini sehingga banyaklah ketergelinciran telapak kakinya. Bagaimana dia menafsirkan *al-mulāqah* seperti ini?!!! Untuk apa? Semoga Allah mengampuninya,” (al-Aṣṣihāniy 2009b: 574). Kita bisa lihat betapa keras kritik al-‘Adawiy dengan membubuhkan satu tanda tanya dan tiga tanda seru (?!!!). Dia tidak menjelaskan mengapa penafsiran al-Aṣṣihāniy membuatnya tergelincir atau penafsiran yang benar seharusnya seperti apa. Namun, kita bisa memahami bahwa yang dimaksud oleh al-‘Adawiy adalah pertemuan dengan Allah tidak boleh dipahami (melalui takwil) sebagai hari kiamat ataupun kembali kepada Allah.

Beberapa contoh di atas menunjukkan bagaimana al-‘Adawiy mengkritisi, mengoreksi, meluruskan berbagai pemahaman dan pemahaman *asmā’ wa ṣifāt* yang dipandang keluar dari pemahaman Ahlusunah waljamaah atau Salafi. Meskipun hanya berupa *ta’līq* (komentar pendek atau catatan kaki), pandangan al-‘Adawiy selalu dipandu oleh kaidah-kaidah tafsir Salafi (atau Ahlusunah waljamaah) mengenai *asmā’ wa ṣifāt*.

Kesimpulan

Beberapa sarjana seperti El Shamsy, Shiliwala, dan lainnya telah menunjukkan bahwa Salafi Islam lahir dari tradisi tekstual yang khas yang bisa dirunut genealoginya pada Ibnu Taimiyah. Upaya-upaya sarjana atau ulama Salafi untuk membangun tradisi intelektual Islam yang murni dan orisinal tercermin dalam penerbitan dan penyuntingan teks-teks keislaman klasik. Kajian ini telah menunjukkan salah satu contoh bagaimana teks klasik *Mufradāt Alfāz Al-Qur'an* karya al-Aṣḥihāniy di tangan Mustafā al-'Adawiy, seorang *muḥaqqiq* Salafi, telah menjadi semacam *battelfield* (kacah laga) untuk mengklaim orisinalitas penafsiran Salafi yang mengoreksi kekeliruan-kekeliruan penafsiran Al-Qur'an di masa lalu. Di atas telah uraikan beberapa *ta'liq* atas penafsiran al-Aṣḥihāniy terhadap ayat-ayat yang bertalian erat dengan tauhid *asmā' wa ṣifāt* yang bagi kaum Salafi tidak boleh ditakwilkan dan harus dipahami secara harfiah. Tampak pada uraian-uraian di atas bahwa pandangan teologis memandu seorang *muḥaqqiq* Salafi, dalam hal ini al-'Adawiy, dalam menilai ulang penafsiran-penafsiran itu. Tampak jelas bahwa klaim otoritas agama merupakan bagian penting dari penyuntingan Salafi. Itu pula inti politik penyuntingan.

Daftar Pustaka

- al-‘Adawiy, Mustafā. 2009. “Muqaddimah Faḍīlah asy-Syaikh Mustafā al-‘Adawī.” Dalam *Mufradāt Alfāz Al-Qur’an*, 5–6. al-Mansurah, Mesir: Maktabah Fayyad.
- al-Aṣḥihāniy, ar-Ragīb. 1906. *al-Mufradāt fī Garīb Al-Qur’an*. Mesir: Maktabah Maimūniyah.
- . 1997. *al-Mufradāt fī Garīb Al-Qur’an*. Riyad: Maktabah Bazzār Mustafā al-Bāz.
- . 2009a. *Mufradāt Alfāz Al-Qur’an*. Damaskus & Beirut: Dār al-Qalam & al-Dār al-Syāmiyah.
- . 2009b. *Mufradāt Alfāz Al-Qur’an*. al-Mansurah, Mesir: Maktabah Fayyād.
- . t.th. *al-Mufradāt fī Garīb Al-Qur’an*. Disunting oleh Muhammad as-Sayyid al-Kailaniy. Beirut, Lebanon: Dār al-Ma’rifah.
- al-Baihaqi. 1993. *al-Asmā’ wa aṣ-Ṣifāt*. Vol. 2. Jeddah: Maktabah as-Suwādī li at-Tauzī’.
- Bonnefoy, Laurent. 2017. “Quietist Salafis, the Arab Spring and the Politicisation Process.” Dalam *Salafism After the Arab Awakening*, disunting oleh Francesco Cavatorta dan Fabio Merone, 205–218. Oxford University Press.
- Cohen, Sande. 2010. “Publication, Knowledge, Merit: On Some Politics of Editing.” *Cultural Critique* 75 (1): 114–147. <https://doi.org/10.1353/cul.2010.0012>.
- Coppens, Pieter. 2019. “Breaking with the Traditional Ottoman Tafsīr Curriculum? Al-Qasimi’s Tamiḥ Khatīr fī Qawā’id al-Tafsīr in the Context of Late-Ottoman Arabism.” Dalam *Osmanlı’da ilm-i tefsīr*, disunting oleh M. Taha Boyalık dan Harun Abacı, 1. baski, 13–34. Osmanlı’da ilimler dizisi 4. İstanbul: İSAR Yayınları.
- Dayeh, Islam. 2019. “From Taṣḥīḥ to Taḥqīq: Toward a History of the Arabic Critical Edition.” *Philological Encounters* 4 (3–4): 245–99. <https://doi.org/10.1163/24519197-12340072>.
- ad-Dimyāṭiy, Nāṣir Aḥmad bin an-Najjār. 2009. “Tarjamah al-Mu’allif.” Dalam *Mufradāt Alfāz Al-Qur’an*: 9–10. al-Mansurah, Mesir: Maktabah Fayyad.
- El Shamsy, Ahmed. 2020. *Rediscovering the Islamic Classics: How Editors and Print Culture Transformed an Intellectual Tradition*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- al-Fauzān, Ṣāliḥ Fauzān al-. t.t. *Aqīdah at-Tauḥīd wa Bayān ma Yuḍāduha min asy-Syirk al-Akbar wa al-Aṣḡar wa at-Ta’īl wa al-Bida’ wa Gairu Żālika*. Jeddah: Dār al-Qāsim.
- al-Fuḍlā, ‘Abd al-Hādī. 1982. *Taḥqīq at-Turās*. Jeddah: Maktabah al-‘Ilm.
- Gauvain, Richard. 2017. *Salafi Ritual Purity In the Presence of God*. T.tp: Routledge.
- Genette, Gérard. 1997. *Paratexts: Thresholds of interpretation*. Cambridge University Press.
- Mirza, Younus Y. 2017. “Ibn Taymiyya as Exegete: Moses’ Father-in-Law and the Messengers in *Sūrat Yā Sūn*.” *Journal of Qur’anic Studies* 19 (1): 39–71. <https://doi.org/10.3366/jqs.2016.0264>.
- Munawwir, Ahmad Warson. 1997. *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progressif.

- al-Muṣṭafāwīy, Ḥasan. 1983. "Mudīr al-Maktabah al-Murtaḍawīyyah li Iḥya' al-Aṣār al-Ja'farīyah." Dalam *al-Mufradāt fī Garīb Al-Qur'ān*: 2–6. Teheran: al-Maktabah al-Murtaḍawīyah.
- Sa'd, 'Ādil ibn, dan 'Amr ibn Maḥrūs. 2006. *Mausū'āt al-Asmā' wa aṣ-Ṣifāt li al-A'imah al-A'lām*. Vol. 1. Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Shiliwala, Wasim. 2018. "Constructing a Textual Tradition: Salafi Commentaries on al-'Aqīda al-ṭahāwīyya." *Die Welt des Islams* 58 (4): 461–503. <https://doi.org/10.1163/15700607-00584P03>.
- Spadaccini, Nicholas, dan Jenaro Taléns. 1992. "Introduction: Textual Editing the Writing of Literature and Literary History." Dalam *Politics of Editing*, disunting oleh Nicholas Spadaccini dan Jenaro Taléns, ix–xxi. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Sunarwoto. 2024. "Salafisasi Tradisi Intelektual Islam: Al-Albānī dan Suntingan Riyāḍ Al-Ṣāliḥīn" 23 (2): 39–60.
- aṭ-Ṭabariy, Abū Ja'far Muḥammad bin Jarīr. 2015. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ay Al-Qur'an*. Vol. 4. Kairo & Alexandria: Dār al-Salām.
- . 2015. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ay Al-Qur'an*. Vol. 10. Kairo & Alexandria: Dār al-Salām.
- Taimiyah, Ibn. 1987. *Majmū' at-Tauḥīd*. Damaskus: Dār al-Bayan.
- Wagemakers, Joas. 2016. "Salafism." Dalam *Oxford Research Encyclopedia of Religion*, oleh Joas Wagemakers. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199340378.013.255>.
- Zaman, Muhammad Qasim. 2002. *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*. Princeton, NJ: Princeton University Press. <https://www.degruyter.com/doi/book/10.1515/9781400837519>.