

Diskursus Tafsir Teologis Ulama Nusantara dan Transnasional (Studi Kritis Tafsir Asy'ariyyah dan Wahabi di Indonesia)

Khozinul Alim

Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta, Indonesia

Email: khozinul.alim@mhs.iiq.ac.id

Muhammad Darwis Hude

Universitas PTIQ Jakarta, Indonesia

Email: darwis@ptiq.ac.id

Arrazy Hasyim

Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta, Indonesia

Email: arrazyhasyim@iiq.ac.id

Abstrak

Penelitian ini membahas konflik teologi yang muncul akibat perbedaan penafsiran antara Ulama Nusantara dan Ulama Transnasional di Indonesia. Peneliti menganalisis paradigma dan arus utama penafsiran dua tipologi Islam yang berkembang di Indonesia, yaitu Ulama Nusantara dan Ulama Transnasional. Penulis juga berusaha menemukan titik perbedaan dan menginisiasi usaha integratif untuk meminimalkan gesekan yang ada. Dengan menggunakan pendekatan kualitatif, pustaka sebagai rujukan utama, serta metode tafsir komparatif sebagai alat analisis, penelitian ini juga mengadopsi pendekatan ilmu kalam. Hasil penelitian menunjukkan bahwa paradigma Ulama Nusantara cenderung menggunakan paradigma kontekstual dengan arus utama penafsiran substansialis, sementara Ulama Transnasional menggunakan paradigma tekstual dengan arus utama penafsiran skripturalis. Perbedaan paradigma dan arus utama ini sering kali menyebabkan salah paham, bahkan klaim sesat atau kafir terhadap pihak lain, meskipun secara esensial kedua pihak memiliki kesamaan pandangan. Untuk meminimalkan konflik ideologis terkait penafsiran ayat-ayat teologi, penulis mengusulkan pendekatan integratif melalui interpretasi konvergensial (tafsir muta'āribah). Pendekatan ini merupakan kompromi antara tafsir substansialis dan skripturalis. Model tafsir ini menawarkan jalan damai untuk mencapai kesepakatan bersama yang dapat diterima oleh kedua belah pihak. Interpretasi yang memperhatikan inti ajaran Al-Qur'an tentang ayat-ayat akidah, dengan mempertimbangkan kemaslahatan, mencari titik temu dari beragam penafsiran yang ada. Pendekatan ini mengharuskan para mufasir untuk mensosialisasikan makna ayat-ayat teologi kepada umat Muslim secara luas. Mufasir perlu menyadari kembali tujuan utama diturunkannya Al-Qur'an kepada Nabi Muhammad, yaitu untuk membawa misi perdamaian, serta mengompromikan berbagai pendapat yang ada dengan tetap memperhatikan ajaran-ajaran esensial teologi Islam dan berpegang teguh pada Al-Qur'an dan Sunnah.

Kata Kunci: *Asyariyah; Interpretasi Konvergensial; Transnasional; Ulama Nusantara; Wahabi.*

Abstract

This study discusses the theological conflict arising from interpretational differences between Nusantara Ulama and Transnational Ulama in Indonesia. The researcher analyzes the paradigms and mainstream interpretations of the two Islamic typologies that have developed in Indonesia, namely Nusantara Ulama and Transnational Ulama. The author also seeks to identify points of difference and initiate an integrative effort to minimize existing tensions. Using a qualitative approach with library research as the primary reference and employing a comparative tafsir method as an analytical tool, this study also adopts the approach of ilm al-kalam (theology). The research findings indicate that the Nusantara Ulama paradigm tends to use a contextual paradigm with a mainstream interpretation of substantialist tafsir, while the Transnational Ulama uses a textual paradigm with a mainstream interpretation of scripturalist tafsir. These differences in paradigm and mainstream interpretation often lead to misunderstandings, even accusations of heresy or disbelief towards each other, despite the essential similarities in their views. To minimize ideological conflict regarding the interpretation of theological verses, the author proposes an integrative approach through convergent interpretation (tafsir mutaḳribah). This approach represents a compromise between substantialist and scripturalist tafsir. This tafsir model offers a peaceful way to reach a mutual agreement that both sides can accept. The interpretation focuses on the core teachings of the Qur'an concerning theological verses, with consideration for maslahat (public interest), by finding common ground amidst the various interpretations. This approach requires mufasssirs to socialize the meaning of theological verses to the Muslim community. Mufasssirs need to re-recognize the primary purpose of the Qur'an's revelation to Prophet Muhammad, which is to bring a mission of peace, while also reconciling diverse opinions with a firm adherence to the essential theological teachings of Islam and upholding the Qur'an and Sunnah.

Keywords: *Ash'ariyah; Convergensial Interpretation; Transnational; Nusantara Ulama; Wahabi.*

Pendahuluan

Islam telah mengalami perkembangan yang pesat sepanjang abad ke-20 dan awal abad ke-21, baik di dunia Muslim maupun di Indonesia sebagai negara dengan populasi Muslim terbesar. Seiring dengan perkembangan ini, muncul berbagai pemikiran dan interpretasi mengenai ajaran Islam, terutama dalam hal penafsiran Al-Qur'an. Sejumlah sarjana Muslim, seperti Fazlur Raḥmān, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, Muḥammad Arkoun, Muḥammad Syahrūr, Ḥasan Ḥanafī, dan Abdullāh Saeed, telah berusaha mengkontekstualisasikan penafsiran Al-Qur'an dengan menyesuaikan ajaran Islam dengan kondisi sosial dan budaya masyarakat modern. Meskipun beberapa dari mereka tidak secara eksplisit merujuk pada istilah "kontekstual," hanya Abdullāh Saeed yang secara jelas menggunakan istilah "pendekatan kontekstual" (*Contextualist Approach*) dalam karyanya. Namun, meskipun upaya kontekstualisasi ini mencakup berbagai aspek seperti hukum, muamalah, dan budaya, masalah teologi, terutama yang berkaitan dengan ayat-ayat teologi dan akidah, jarang mendapatkan perhatian yang memadai. Dalam konteks Indonesia, yang dikenal dengan keragaman budaya

dan pemahaman agama, konflik teologis antara berbagai kelompok, terutama terkait dengan penafsiran ayat-ayat sifat (*tathir*), telah menjadi isu yang memerlukan penanganan serius. Oleh karena itu, penelitian ini penting dilakukan untuk menggali dan mengembangkan pemahaman yang lebih inklusif terhadap penafsiran ayat-ayat teologi, khususnya dalam menciptakan kedamaian dan kesatuan umat Muslim.

Penelitian ini berfokus pada dua kelompok ulama utama di Indonesia, yaitu Ulama Nusantara dan Ulama Transnasional. Ulama Nusantara, seperti yang digambarkan oleh KH. Hasyim Muzadi, mempraktikkan Islam yang lebih terbuka terhadap tradisi lokal dan budaya Indonesia, serta berfokus pada ajaran Islam yang damai dan tidak berorientasi pada kekerasan. Sebaliknya, Ulama Transnasional cenderung mempromosikan interpretasi Islam yang lebih puritan dan tekstual, dengan mengikuti paham *salaf as-Ṣāliḥ* dan menganggap tradisi lokal serta budaya Indonesia sebagai penyimpangan dari ajaran asli Islam. Berbagai penelitian telah menyoroti perbedaan ini, seperti yang dilakukan oleh Ahmad yang menekankan perbedaan dalam pemahaman antara Islam Nusantara dan Islam Transnasional¹. Meski demikian, meskipun ada banyak penelitian yang membahas perbedaan ini, sedikit yang menggali penafsiran ayat-ayat teologi (*kalām*) dalam konteks perbedaan ideologi ini. Penelitian terdahulu lebih banyak berfokus pada aspek hukum atau sosial, sementara aspek teologi dan interpretasi ayat-ayat sifat hampir tidak mendapatkan perhatian yang cukup. Oleh karena itu, penelitian ini akan mengisi kesenjangan tersebut dengan fokus pada perbandingan tafsir antara kedua kelompok ulama tersebut, terutama dalam konteks ayat-ayat yang berkaitan dengan sifat Allah.

Meskipun banyak penelitian yang membahas perbedaan antara Islam Nusantara dan Islam Transnasional, sebagian besar berfokus pada aspek sosial, budaya, dan hukum, tanpa memperhatikan interpretasi teologi yang lebih mendalam. Misalnya, penelitian oleh Anderson dan Zaki & Brown lebih banyak membahas penerapan Islam dalam aspek sosial dan hukum², namun belum cukup membahas bagaimana perbedaan penafsiran dalam ayat-ayat teologi dapat berpengaruh pada pemahaman umat tentang sifat-sifat Allah. Hal ini menunjukkan adanya kesenjangan dalam literatur yang perlu diisi dengan kajian yang lebih spesifik mengenai perbedaan penafsiran antara kedua kelompok ini dalam bidang teologi.

¹ Zainul Muâ, "NU Di Tengah Pusaran Ideologi-Ideologi Transnasional," *Jurnal Islam Nusantara* 2, no. 1 (2020): 45–59.

² Benedict RO'G Anderson and Audrey Kahin, *Interpreting Indonesian Politics: Thirteen Contributions to the Debate* (Equinox Publishing, 2009); Hend Mohamed Mamdouh Ahmed Zaki, "Muslims in Multicultural Western Societies and the Emergence of Western Muslim Identities—The Case of Muslims in New Zealand and Australia" (ResearchSpace@ Auckland, 2023).

Penelitian ini bertujuan untuk menjawab pertanyaan utama: Bagaimana paradigma penafsiran ayat-ayat teologi antara Ulama Nusantara dan Ulama Transnasional, serta apa saja persamaan dan perbedaan di antara keduanya? Selain itu, penelitian ini juga bertujuan untuk menggali bagaimana usaha integratif dapat dilakukan untuk mengkompromikan perbedaan-perbedaan ini, terutama dalam penafsiran ayat-ayat yang berkaitan dengan sifat-sifat Allah. Penulis juga berusaha mengelaborasi penelitian ini dengan pendekatan ilmu kalam yaitu sebuah cara pandang terhadap masalah ketuhanan dengan menggunakan norma-norma agama atau simbol-simbol keagamaan.³ Dengan menjawab pertanyaan-pertanyaan ini, diharapkan penelitian ini dapat memberikan kontribusi terhadap upaya rekonsiliasi pemahaman teologi di kalangan umat Muslim, khususnya di Indonesia.

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi signifikan dalam memperluas pemahaman tentang perbedaan dan kesamaan dalam penafsiran ayat-ayat teologi antara dua kelompok ulama yang memiliki pemahaman yang berbeda. Selain itu, penelitian ini juga dapat memberikan wawasan baru tentang bagaimana pendekatan integratif, seperti tafsir komparatif, dapat membantu menciptakan pemahaman yang lebih inklusif dan damai. Manfaat praktis dari penelitian ini adalah memberikan panduan bagi umat Muslim dan para pemimpin agama untuk menyikapi perbedaan pendapat yang ada dengan cara yang konstruktif, serta memberikan solusi untuk mengurangi gesekan ideologis yang sering kali terjadi di masyarakat.

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode studi pustaka (*library research*). Sumber data yang digunakan dalam penelitian ini mencakup literatur yang diterbitkan dalam jurnal ilmiah, buku akademik, serta teks-teks tafsir yang relevan dengan topik penelitian. Data yang dipilih berfokus pada tafsir-tefsir yang berkaitan dengan ayat-ayat teologi, khususnya yang membahas ayat-ayat sifat Allah. Kriteria pemilihan sumber meliputi relevansi, keandalan, dan cakupan waktu yang cukup luas untuk mencakup pemikiran-pemikiran kontemporer terkait perbedaan penafsiran tersebut.

Pengumpulan data dilakukan dengan mengumpulkan berbagai sumber pustaka yang membahas penafsiran ayat-ayat teologi oleh ulama Nusantara dan Transnasional. Metode analisis yang digunakan adalah tafsir komparatif (*tafsīr al-Muqāran*), yang menurut Prof. Nashruddin Baidan, bertujuan untuk membandingkan berbagai pendapat mufasir dalam

³ Muhtadin Dg Mustafa, "Reorientasi Teologi Islam Dalam Konteks Pluralisme Beragama," *Hunafa: Jurnal Studia Islamika* 3, no. 2 (15 Juni 2006): 6, <https://doi.org/10.24239/jsi.Vol3.Iss2.254>.

menafsirkan Al-Qur'an⁴. Penulis akan mengkomparasi tafsir-tefsir yang diajukan oleh ulama-ulama tersebut dalam masalah akidah dan teologi, serta menganalisis perbedaan-perbedaan yang ada, apakah bersifat *tanawwu'* (variatif) atau *taḍād* (kontradiktif). Selain itu, latar belakang historis dan ideologis yang membentuk perbedaan ini juga akan dianalisis untuk memberikan gambaran yang lebih holistik.

Hasil dan Pembahasan

Genealogi Ulama Nusantara dan Transnasional

A. Ulama Nusantara

Ulama Nusantara yang dapat dikategorikan ke dalam jaringan Islam Kultural atau ulama Islam tradisional di Indonesia terjadi pada tahun 1980-an. Namun, Islam Kultural telah lama diduga menjadi wacana di Indonesia. Islam Kultural juga telah muncul sebagai gejala sosiologis dan religius sejak awal perkembangan Islam di Indonesia. Ulama Nusantara yang tergolong ke dalam kelompok Islam Kultural atau Islam tradisional yang sama dengan Islam Pribumi yang digagas Abdurrahman Wahid yang menyerukan bahwa asal mula Islam bukan untuk menghindari polarisasi antara agama dan budaya, karena polarisasi sangat sulit untuk dihindari. Pribumisasi Islam menginginkan terciptanya model-model keagamaan yang sesuai dengan konteks lokal. Jadi, jenis Islam ini tidak dalam menghadapi realitas masyarakat yang selalu berubah. Islam jenis ini bertujuan untuk menghilangkan komunitas lokal puritanisme, otentikasi dan segala bentuk pemurnian Islam tanpa kehilangan identitas normatif Islam. Oleh karena itu, Ulama Nusantara di sini berarti ulama yang dalam keragamannya menyesuaikan diri dengan lingkungan sosial dan lokal setempat. konteks budaya di mana praktik keagamaan dipraktikkan. Pada hakikatnya model Islam ini merangkul praktik-praktik yang berkembang di masyarakat.

Dari beberapa indikator Ulama Nusantara bersumber dari nilai-nilai toleransi, anti kekerasan, akomodasi terhadap kearifan lokal, dan tidak adanya label atau pernyataan kafir

⁴ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Quran* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 65.

pada seseorang. Beberapa nama misalnya Muhammad Quraish Shihab,⁵ Buya Yahya,⁶ dan Gus Baha.⁷ Mereka yang menjaga keseimbangan yang dalam satu sisi mengarahkan pada membela mazhab pribadi, akan tetapi di sisi lain juga tetap menjaga keharmonisan bersama yang lain.⁸

⁵ Muhammad Quraish Shihab lahir pada 16 Februari 1944 di Lotassalo, Rappang. Ayahnya bernama Abdurrahman Shihab, ulama dan profesor di Institut Ilmu Islam Negeri, sedangkan ibunya bernama Asma Aburisyi. Shihab adalah anak keempat dari dua belas bersaudara. Setelah menamatkan pendidikan awalnya di daerah Ujung Pandang, Shihab melanjutkan pendidikan di Pesantren Dār al-Islam Ḥadīts al-Fāqihīyah di Malang. Pada tahun 1958 ia bertolak ke Kairo, Mesir, dan diterima di Al-Ṣanawīya kelas 2 di Al-Azhar. Kemudian tahun 1967 beliau memperoleh gelar Lc (Sarjana) pada Jurusan Tafsir dan Hadis, dan meneruskan pendidikannya di jurusan yang sama pada tahun 1969 dan memperoleh gelar magister dalam bidang Tafsir. “Muhammad Quraish Shihab,” dalam *Wikipedia*, 9 April 2021, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Muhhammad_Quraish_Shihab&oldid=1016807167. Pada tahun 1980, Quraish Shihab kembali lagi ke Kairo dan meneruskan studinya di almamater yang sama. Lalu tahun 1982, ia menyandang gelar doktor dalam bidang studi Al-Qur'an. Wardani, *Trend Perkembangan Pemikiran Kontemporer: Metodologi Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*, 1 ed. (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2017), 30. Pada tahun 1984, Quraish diangkat menjadi dosen di Fakultas Usuluddin dan Pascasarjana di IAIN (sekarang UIN) Syarif Hidayatullah, Ciputat. Ia diberikan berbagai posisi di banyak departemen: antara lain; Wakil Presiden Majelis Ulama Indonesia (MUI) (sejak 1984); Anggota Lajnah Pentashih Al-Qur'an di Kementerian Agama (sejak 1989) dan menjadi salah satu anggota Dewan Pendidikan Nasional (sejak 1989). Quraish Shihab diangkat menjadi Menteri Agama Indonesia selama kurang lebih dua bulan pada tahun 1998 dan diangkat menjadi Duta Besar Luar Biasa dan Berkuasa Penuh Indonesia untuk Mesir bersama Djibouti di Kairo dari tahun 1999 hingga 2002. Quraish telah banyak melahirkan banyak karya dengan buku perdananya yang berjumlah 60 halaman yang ditulis dalam bahasa Arab berjudul *Al-Khawāṭir* yang diterbitkan di Mesir. Di samping itu ia juga tercatat beliau sudah menulis lebih dari 66 kitab dan buku. Rachmadin Ismail, “Quraish Shihab, Sahabat yang Penuh Canda dan Fans Real Madrid,” *detiknews*, diakses 8 Mei 2021, <https://news.detik.com/berita/d-2963241/quraish-shihab-sahabat-yang-penuh-canda-dan-fans-real-madrid>.

⁶ Yahya Zainul Ma'arif (selanjutnya dipanggil Buya Yahya) lahir di Blitar, Jawa Timur, pada 10 Agustus 1973 M. Ayahnya Jamzuri, dan ibunya Nurhayati. Dia tinggal di Kecamatan Sumber, Kabupaten Cirebon, Jawa Barat. Buya Yahya, *Fiqh Puasa Praktis* (Cirebon: Pustaka Albahjah, t.th), 69–71. Buya Yahya memulai pendidikan di Madrasah Diniyyah, pimpinan KH. Imron Mahbub, dari tahun 1978 hingga 1979. Lalu belajar di Sekolah Dasar Negeri (SDN) dan Sekolah Menengah Pertama (SMP) di, Blitar, dari 1979 hingga 1988. Kemudian menimba ilmu di pesantren *Darullughah Waddawah* di Bangil dari tahun 1988 hingga 1993. Berangkat ke Yaman pada tahun 1996 untuk melanjutkan pendidikan tinggi di Universitas al-Ahgaff mengambil jurusan Fikih dan Ushul Fiqh di Fakultas Syariah dan Qanun lulus pada tahun 2000 dan melanjutkan studi magisternya di universitas yang sama. Yahya, 57–58. Melanjutkan program doktor di American University for Human Sciences California dan gelar profesor kehormatan bidang Hukum Islam dari Universitas Islam Sultan Agung Semarang dia dapatkan pada awal tahun 2023. “Profile – Buya Yahya,” diakses 17 Mei 2024, <https://buyayahya.org/profile>. Selama sepuluh tahun, Buya Yahya mengabdikan dirinya untuk belajar dan mengajar di Yaman. Di sana, dia banyak belajar dari para mufti dan ma tentang fikih dan bidang lain seperti akidah, ulumul Quran, dan ilmu bahasa Arab. Dia belajar fikih dari Faḍal Bafaḍal, Muhammad Ba'ūdān, Muhammad al-Khatib, dan Habib Ali Masyur bin Hafidz tentang hadis. Saepul Anwar, “Penerapan Retorika Dalam Dakwah K. H. Yahya Zainul Ma'arif Di Ponpes Al-Bahjah Cirebon” (Undergraduate Tesis, Jakarta, UIN Syarif Hidayatullah, 2016), 29, <https://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/32375>. Pada tahun 2006, Buya Yahya mulai berdakwah dan hingga saat ini, Majelis al-Bahjah disebut sebagai majelis rutin setiap bulan. Kemudian berdakwah melalui stasiun radio Salma 101 FM dan Radioqu Big FM. Wahid Din Wahid dan Makruf Jamhari Makruf, *Suara Salafisme Radio Dakwah di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2017), 21–22.

⁷ Ahmad Bahaudin Nur Salim (selanjutnya dipanggil Gus Baha) lahir di Rembang pada 29 September 1970. Gus Baha sangat akrab dengan lingkungan religius, karena memang dari silsilah Gus Baha dilahirkan dari keluarga yang sangat kental dengan agama. Silsilah Gus Baha bersambung hingga sunan Kudus dari jalur ayahnya. Sedangkan silsilah dari ibunya Gus Baha berasal dari ulama Lasem yaitu Mbah Sambu atau Mbah Abdurrahman. Qawwim Musthafa, “Profil KH. Bahaudin Nur Salim (Gus Baha) dan Pengaruhnya pada Generasi Milenial,” *Musala: Jurnal Pesantren dan Kebudayaan Islam Nusantara* 1, no. 1 (24 Januari 2022): 80, <https://jurnalannur.ac.id/index.php/musala/article/view/144>. Gus Baha telah diajarkan ilmu agama dan al-Qur'an langsung kepada ayahnya yang sandanya bersambung hingga KH Arwani Amin Kudus. Saifuddin Zuhri Qudsy dan Althaf Husein Muzakky, “Dinamika Ngaji Online Dalam Tagar Gus Baha: Studi Living Qur'an Di Media Sosial,” *POROS ONIM: Jurnal Sosial Keagamaan* 2, no. 1 (29 Juni 2021): 9, <https://doi.org/10.53491/porosonim.v2i1.48>. Sebelum ia menimba ilmu kepada KH Maimoen Zubair yang merupakan pengasuh Pondok Pesantren Al-Anwar Sarang, kabupaten Rembang. Azyumardi Azra, *Islam*

B. Ulama Transnasional

K.H. Hasyim Muzadi, seorang tokoh ulama dan mantan Ketua Umum Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU), pertama kali menggunakan istilah transnasional di Indonesia sekitar tahun 2007. Istilah tersebut mengarah pada ideologi Islam lintas batas yang disebarkan di Indonesia yang dibawa dari luar. Ia juga menggunakan istilah "model Islam transnasional" untuk menggambarkan jenis gerakan baru yang berkembang di Indonesia dan didukung oleh kekuatan asing. Dia menggunakan istilah ini sebagai lawan dari NU terhadap kelompok Islam transnasional yang bertujuan untuk mengubah sosial-keagamaan dengan cara yang radikal, ekstrem, fundamentalis, dan tekstual. Gerakan ini juga dapat dipahami sebagai kelompok agama yang mempunyai jaringan internasional. Kelompok atau gerakan keagamaan tersebut datang ke negara dengan ideologi keagamaan baru dari kawasan Timur Tengah yang dianggap berbeda dengan paham keagamaan lokal yang ada sebelumnya. Salah satu kelompok agama Ulama Transnasional yang telah mengglobal tersebut adalah Salafi Wahabi.⁹

Di Indonesia penyebaran Salafi-Wahabi dimulai di Agam sekitar tahun 1780-an. Setelah sekitar tahun 1803–1804, gerakan ini dikenal sebagai gerakan Padri karena kepemimpinan orang-orang Padri yang melakukan ibadah haji ke Mekkah melalui pelabuhan Pedir di Aceh. Guru-guru Sufi, khususnya dari tarekat *Shattariyya*, memainkan peran penting, meskipun pada tahap akhir gerakan tersebut terdapat tanda-tanda anti-Sufi. Gerakan ini menginginkan idealisme apologetik, yaitu kembali kepada Al-Qur'an dan Sunah disertai

Indonesia 2020 (Yogyakarta: UII Press, 2020), 69. Setelah lulus dari Pondok Pesantren Al-Anwar Serang, Gus Baha akhirnya kembali ke rumah dan memperluas pengetahuannya. Gus Baha lebih banyak belajar tentang ilmu tafsir saat dia mulai berdakwah. Ini tidak berarti dia sudah tidak ahli lagi di bidang ilmu fikih, tetapi memang demikian, dakwahnya dimulai dengan kajian ilmu tafsir. Gus Baha menjadi terkenal karena dakwahnya menggunakan studi ilmu tafsir. Karena keahliannya, dia diminta untuk bergabung dengan tim ahli ilmu tafsir di Universitas Islam Indonesia. Beberapa guru beliau yang paling berpengaruh terhadap karier intelektual beliau antara lain KH. Nur Salim yang merupakan ayahnya sendiri dan KH. Maimoen Zubair. Gus Baha belajar Al-Qur'an kepada kakeknya yang merupakan murid KH. Abdullah Salam yang sanad keilmuannya tersambung kepada KH. Arwani hingga KH. Munawwir Krapyak. Musthafa, "Profil KH. Bahaudin Nur Salim (Gus Baha) dan Pengaruhnya pada Generasi Milenial | Musala," 81.

⁸Nama-nama tersebut penulis dapatkan dari kajian penulis terhadap beberapa referensi yang penulis temukan. Lihat Hasyim Asy'ari, *Risalah Ahlu Sunah Wal Jama'ah* (Jakarta: LTM PBNU dan Pesantren Ciganjur, 2011), h. 11.; *Tradisi NU; Tahlil Sampai 7, 40, 100 Hari - Gus Baha*, 2021, <https://www.youtube.com/watch?v=MrOEuQIN-JY>. "Membaca Fatimah Dalam Tahlilan," Buya Yahya, diakses 19 Mei 2022, <https://buyayahya.org/?s=tahlilan>.; Muhammad Idrus Ramli, *Buku Pintar Berdebat Dengan Wahabi* (Surabaya: Bina Aswaja, 2010), h. 94. Hendi Asikin, "Persepsi Tradisi Tahlilan Dalam Masyarakat Indonesia: Studi Kritis Ayat-ayat Tahlilan Dalam Kitab Tafsir al-Mishbah Karya Prof.Dr.M. Quraish Shihab" (Tesis, Jakarta, Institut Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an, 2021), h. 177.

⁹Sebagaimana penulis singgung di awal bahwa Istilah Wahabi sendiri seakan kurang populer di kalangan pengikutnya. Mereka lebih sering dan cenderung disebut kelompok Salafi yaitu orang-orang yang mengikuti ajaran ulama-ulama salaf. Lihat Arrazy Hasyim, *Teologi Muslim Puritan: Genealogi dan Ajaran Salafi* (Ciputat: Maktabah Darus Sunnah, 2019), h. 7.

stigma sesat karena tidak mencontoh nabi. Maka setiap sesuatu yang baru dalam agama adalah sebuah kesesatan. Stigma ini digunakan untuk menyerang lawan yang tidak satu pemikiran dan melabelinya dengan *ahl al-bid'ah*. Implikasinya mereka tidak mengakomodir kearifan lokal dan menolak ritual seperti tahlilan, dan lain sebagainya. Beberapa tokoh yang sering dijadikan panutan oleh kelompok Ulama Transnasional adalah Ibn Taymiyyah dan Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb. Di Indonesia, ada beberapa nama yang dijadikan panutan untuk menyebarkan paham tersebut dan menjadi objek kajian penelitian ini yaitu Yazid Jawaz,¹⁰ Firanda Andirja¹¹ dan Khalid Basalamah.¹²

¹⁰ Yazid bin Abdul Qadir Jawas (selanjutnya dipanggil Yazid) lahir di Karanganyar, Kebumen pada tahun 1962. Ia dikenal banyak menulis buku-buku agama Islam. Yazid saat ini menjadi pengasuh pondok pesantren Minhajus Sunah Dramaga, Bogor. Di samping mengajar, ia juga aktif menjadi narasumber di Radio Rodja, memberikan kajian-kajian dan tablig akbar di banyak kota di Indonesia. Beliau seorang dai di Indonesia yang dikenal sangat perhatian dalam menyebarkan sunah. Ia adalah mahasiswa LIPIA Jakarta dan murid dari Abdurrazzaq. Sejak usia dini, Yazid unggul dalam ilmu pengetahuan, ia berhasil menghafal buku *Bulūgh al-Marām* karya Ibn Hajar al-'Asqālānī. Dia yang berada di majelis dan mendengarkan syair Muḥammad Ibn Ṣālih al-Uṣaimin di Unaizah, juga bisa mengambil pelajaran khusus di majelis, dan juga seperti yang diceritakan oleh murid-murid beliau, bahwa dia sering menyempatkan dari dua sampai empat jam sehari atau bahkan lebih untuk mengkaji buku-buku Islam. Beliau diizinkan mengikuti kelas khusus Ibn al-'Uṣaimin yang merupakan pengajar di Ma'had Ilmi Unaizah Fakultas Syariah dan Usuluddin Cabang Qosim Universitas Ibnu Su'ud, Dekan program Aqidah dan Sekolah Kontemporer, anggota program Pengajaran Universitas Ibnu Su'ud, dan sebelumnya mengajar anggota Dewan Ulama Arab Saudi. Dia mulai berdakwah di Surabaya sekitar tahun 1993 dan terus berkembang, hingga Pada 1998 Yazid kembali ke Surabaya dan hingga kini jamaahnya sudah mencapai ribuan. Muhammad Nur Safii, "Konsep Tauhid Salafi Dalam Buku Mulia Dengan Manhaj Salaf Karya Yazid Bin Abdul Qadir Jawaz (Analisis Hermeneutika Hans-George Gadamer)" (Skripsi, Surabaya, UIN Sunan Ampel, 2020), 25–27.

¹¹ Firanda Andirja Abidin (selanjutnya dipanggil Firanda) lahir pada 28 Oktober 1979 di Surabaya. Ibunya bernama Suenda, berasal dari Surabaya dan ayahnya bernama Abidin berasal dari suku Bugis. Orang tuanya mengirimnya ke Sorong, Papua, ketika dia masih kecil. Dia menghabiskan masa kecilnya di sana hingga sekolah menengah atas. Firanda merupakan ulama salafi di Indonesia dan mengajar di Sekolah Tinggi Dirāsāt Islāmiyyah Imām Syāfi'ī Jember serta aktif sebagai narasumber di Radio Rodja dan pengajian-pengajian besar di Indonesia. Ia lulus SMA pada tahun 1998, dan melanjutkan pendidikan S1 jurusan Teknik Kimia UGM sekitar satu tahun, karena ia lebih tertarik mendalami ilmu agama. Dia melanjutkan pendidikannya di Pesantren Jamilurrahman Bantul, Jogjakarta selama 1,5 tahun dan mengikuti penerimaan mahasiswa yang diselenggarakan Universitas Islam Madinah, dan mendapatkan peringkat ke-tiga dari seluruh peserta se-Indonesia. Firanda menikah pada 17 Agustus 2001 dengan Rosmala Dewi Arifuddin dan dikaruniai dua putra dan tiga putri. Pada tahun yang sama, ia pergi ke Madinah untuk menimba ilmu. Selama setahun di Madinah beliau belajar bahasa Arab di *Syu'batu al-Lugotu al-'Arobiyah*, dan menempuh pendidikan S1 selama 4 tahun di Fakultas Hadis, magister 4 tahun di Fakultas Dakwah dan Ushuluddin dengan jurusan Aqidah. Fanani Fikri, "Potret Tafsir Wahabi Di Indonesia: Nuansa Ideologis Dalam Tafsir Juz Amma Karya Firanda Andirja" (Undergraduate Tesis, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2019), 68–69, <http://digilib.uinsa.ac.id/38003/>. Kemudian S3 selama lima tahun di jurusan Akidah dan lulus pada 25 September 2016. Beberapa guru tempat ia menimba ilmu antara lain 'Abdul Muḥsin Al-Abbād, Abdurrozaq al-'Abbād, Ibrahim Ar-Ruhaili, Ṣālih bin 'Abdil 'Azīz Sindi, dan lain sebagainya. Ahmad Abdullah Rosyid, "Maskulinitas Dalam Media Online: Analisis Wacana Kritis Dalam Kajian Ceramah Ustadz Salaf," *IdeBahasa* 2, no. 2 (31 Desember 2020): 197, <https://doi.org/10.37296/idebahasa.v2i2.41>.

¹² Khalid Zeed Abdullah Basalamah (selanjutnya dipanggil Khalid) lahir pada tanggal 1 Mei 1975 di Makassar. Dibesarkan di Makassar hingga menyelesaikan SMP, kemudian pergi ke Madinah, Saudi Arabia, untuk melanjutkan sekolah menengah atas. Dia menempuh S1 di Universitas Islam Madinah, S-2 di Universitas Muslim Indonesia Makassar, dan S-3 di Universitas Tun Abdul Razak Malaysia. Beliau aktif berdakwah baik secara langsung maupun melalui media sosial. Sebelum pandemi COVID-19, dia banyak melakukan dakwah secara luring di masjid-masjid di daerah Jakarta. Dia bahkan pergi ke mancanegara. Rosyid, "MASKULINITAS DALAM MEDIA ONLINE," 197. Beliau juga menjadi dosen Universitas Muslim Indonesia Makassar pada tahun 1999. Pengaruh dakwahnya terhadap kaum muslimin, terutama di Indonesia, sangat besar, sehingga dia diberi penghargaan Moeslim Choice Award ketiga untuk kategori pendakwah. Dalam Moeslim Choice Award ketiga, Khalid Basalamah dinobatkan sebagai figur ulama yang menarik. Khalid menerima penghargaan "ulama dan dai

Selain ketiga ulama salafi Wahabi di atas sebenarnya masih banyak ulama-ulama salafi yang lain. Namun di dalam tulisan Selain ketiga ulama di atas, namun yang penulis teliti adalah ulama yang telah menelurkan banyak karya dan memiliki pengaruh besar terhadap kontestasi pemikiran kaum Salafi Wahabi di Indonesia yang secara genealogis mempunyai kesamaan di dalam jalur sanad keilmuan.

Diskursus Penafsiran Ayat Teologi Ulama Nusantara dan Transnasional

A. Ayat 'Tangan' Allah

Beberapa ayat yang berkaitan dengan tangan Allah ﷻ banyak didapatkan di dalam Al-Qur'an seperti dalam Q.S. al-Mā'idah [5]: 64:

وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ خُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدُهُ مَبْسُوطَةٌ ۖ ... ٦٤

Orang-orang Yahudi berkata, "Tangan Allah terbelenggu (kikir)." Sebenarnya tangan merekalah yang dibelenggu. Mereka dilaknat disebabkan apa yang telah mereka katakan. Sebaliknya, kedua tangan-Nya terbuka (Maha Pemurah)...(Q.S.al-Mā'idah [5]: 64).¹³

Menurut Shihab, para ulama berbeda pendapat di dalam menafsirkan makna 'tangan' pada ayat tersebut. Di antara mereka ada yang memilih untuk tidak berkomentar dan menyerahkan makna tersebut kepada Allah. Ulama lain memahami dengan makna *majāzi* (metafora) yaitu antara lain *rahmat*, *kekuasaan*, *kerajaan*, dan lain sebagainya tergantung konteks ayat.¹⁴ Dalam konteks ayat di atas dimaknai dengan *karunia-Nya*. Menurut Shihab, apa pun perbedaannya semua ulama sepakat bahwa makna 'tangan' di sini bukanlah tangan sebagaimana tangan makhluk, karena Allah Maha Suci dari keserupaan dengan makhluk-Nya.¹⁵ Di ayat lain terlihat Shihab menafsirkan 'tangan' Allah dengan *kekuasaan*, hal ini dapat

kehormatan" dari *Multaqo Adduat* pada Pertemuan Ulama dan Dai ke-3 se-Asia Tenggara, Eropa, dan Afrika pada tahun 2017. Beliau juga menerima gelar guru besar pada 25 Maret 2023, dan dia menjadi dosen tetap di Universal Institute of Professional Management dari tahun 2023 hingga 2024, dan mendirikan Gazwah Enterprise dan Yayasan Khalid Basalamah, yang berfokus pada dakwah, sosial, dan bisnis, beberapa program beliau adalah Sedekah Kreatif sebagai sarana berdakwah, Mawaddah Indonesia sebagai sarana untuk membentuk dan membimbing keluarga islami, dan membina penerbitan buku Pustaka Ibnu Zaid. "Salafi ala Basalamah dan Hijrah Kaum Muda Takut Dosa," diakses 17 Desember 2023, <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20190521133253-20-396867/salafi-ala-basalamah-dan-hijrah-kaum-muda-takut-dosa>.

¹³Sesuai terjemah Al-Qur'an KEMENAG, Lihat Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Al-Qur'an dan Terjemahannya: Edisi Penyempurnaan 2019* (Jakarta: Kementerian Agama RI, 2019), h. 159.

¹⁴Penafsiran Shihab ini hampir serupa dengan penafsiran Muḥammad Rasyīd Riḍā yang berpendapat bahwa sebagian ulama mewajibkan takwil di dalam memahami ayat tersebut karena ayat tersebut berbicara tentang anggota tubuh yang dinisbahkan kepada Allah yang harus dipalingkan untuk menyucikan Allah dari keserupaan. Sedangkan sebagian ulama lain menetapkan namun mensucikan Allah dari keserupaan (*tafwīd*). Lihat Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Hakīm al-Masyhūr bi Tafsīr al-Mannār*, vol. 6 (Mesir: Al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Ammah lilkitāb, 1990), h. 375.

¹⁵Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 3 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), h. 146–147.

dilihat ketika ia menafsirkan Q.S. al-Mulk [67]: 1. Menurutnya, term ‘tangan’ jika disandarkan kepada Allah maknanya adalah *nikmat* dan *kekuasaan*. Ini menegaskan bahwa Allah Maha Kuasa, dan segala sesuatu ada di dalam ‘genggaman-Nya’.¹⁶

Penafsiran-penafsiran Shihab pada ayat *jismiyyah* Allah secara konsisten menggeser makna tekstual ke makna metaforis dengan menakwil ayat tersebut sehingga didapatkan makna yang pantas bagi kemuliaan Zat-Nya yang suci dari keserupaan. Kecenderungan Shihab ini sejalan dengan apa yang juga dilakukan oleh mufasir-mufasir beraliran Asy’ariyyah¹⁷ dan Maturidiyyah.¹⁸

Sedangkan Buya Yahya memalingkan makna hakiki lafaz tersebut ke makna metaforis yang layak untuk dinisbahkan kepada Allah. Ia membantah kelompok yang menafsirkan Allah memiliki tangan namun tidak sama dengan tangan makhluk (*Musyabbihah* dan *Mujassimah*). Menurutnya, jika membayangkan makhluk dengan akal kemudian memahami kalimat *yadullāh* dengan meyakini bahwa Allah mempunyai tangan namun tidak seperti tangan makhluk maka hakikatnya hal tersebut telah menyerupakan Allah dengan makhluk-Nya.¹⁹ Kaidah memahami ayat *jism* Allah adalah bahwa apa pun yang pernah disaksikan seseorang maka Allah tidak seperti itu karena Dia *mukhālafah lilhawādis* (berbeda dengan makhluk-Nya). Jika terdapat ayat yang secara zahir membawa akal pikiran kepada makna *jasmaniah* seperti tangan, mata, kaki dan yang lainnya, maka ini harus ditafsirkan berdasarkan kaidah yang diberikan Al-Qur’an sendiri, yaitu bahwa Dia berbeda dengan makhluk dari aspek apa pun (*laisa kamiṣliḥ syay*).²⁰ Meskipun dari penafsiran ini ia lebih memilih jalan takwil, namun tidak menafikan jalan *tafwīd* yang menurutnya adalah cara yang paling selamat di dalam memahami ayat *jismiyyah*. Menurutnya, takwil adalah cara alternatif untuk memudahkan bagi yang orang awam dalam memahami ayat *jismiyyah* Allah.

Selanjutnya Gus Baha Ketika menafsirkan Q.S. al-Mā'idah [5]: 64, Gus Baha menjelaskan bahwa makna *yad* (tangan) dalam bahasa Arab setidaknya memiliki beberapa makna, antara lain *salah satu dari anggota tubuh, kekuatan, kepunyaan (milik), serta nikmat dan karunia*. Menurutnya lagi konteks ayat tersebut makna yang dimaksud dengan kata tangan

¹⁶Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 14 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), h. 342.

¹⁷Lihat misalnya Muhammad Ibn ‘Umar Nawawī Al-Bantanī, *Marāḥ al-Labīd likasyf Ma'nā al-Qur'ān al-Majīd* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1417), h. 281.; dan Nizāmuddīn al-Ḥasan An-Naysābūrī, *Gharā'ib al-Qur'ān wa Raghāib al-Furqān*, vol. 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1416), 614.

¹⁸Lihat misalnya Abū Manṣūr Al-Māturīdī, *Ta'wīlāt Ahl as-Sunnah*, vol. 3 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2005), h. 551. Juga Abū Barākāt Maḥmūd An-Nasafī, *Madārik at-Tanzīl wa Haqāiq at-Ta'wīl*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Kalīm at-Tayyib, 1998), h. 662.

¹⁹Selengkapnya lihat Aḥmad Ibn Ḥamdān Al-Ḥanbalī, *Nihāyah al-Mubtadi'īn fī Uṣūluddīn* (Riyad: Maktabah ar-Rusyd, 2004), h. 33.

²⁰Q.S. asy-Syūrā [42]: 11

adalah *nikmat dan karunia*. Demikianlah menurutnya ulama khalaf mengartikan tangan dalam ayat ini. Perkataan “kedua tangan Allah terbuka” berarti karunia Allah terbentang luas yang diberikan kepada siapa yang Dia kehendaki.²¹ Dari sini jelas bahwa Gus Baha menggunakan takwil di dalam penafsirannya terhadap ayat *jism* Allah. Penafsirannya juga cenderung sama dengan kedua ulama sebelumnya. Namun dari penafsiran ini sudah cukup membuktikan bahwa ia lebih luwes dan tidak kaku di dalam menafsirkan ayat Al-Qur'an, khususnya ayat-ayat teologi, dan terlebih khusus yang berkenaan dengan sifat *jismiyyah* Allah, dengan memalingkan makna literal ayat kepada makna metafora yang lebih pantas bagi Keagungan Allah.

Sedangkan dari kalangan transnasional, Yazid Jawas, sifat Allah tergolong kepada dua macam yaitu sifat *subūtiyyah* dan *salbiyyah (manfiyyah)*.²² Adapun yang pertama adalah sifat yang Allah tetapkan untuk Zat-Nya sendiri melalui Al-Qur'an dan hadis seperti kuasa, mengetahui, bersemayam, mempunyai tangan, wajah dan turun ke bumi. Kemudian sifat *salbiyyah* atau sifat yang menafikan bahwa Allah mempunyai sifat-sifat yang tidak layak bagi-Nya.²³ Menurutny memalingkan makna ‘Tangan Allah’ dengan makna ‘kekuasaan Allah’, ‘Wajah Allah’ dipalingkan dengan makna ‘keridaan Allah’ dan lain sebagainya adalah sesat dan menyesatkan.²⁴

Hampir sama dengan Yazid, Firanda mengakui bahwa dalam bahasa Arab tangan dapat diartikan dengan kekuatan atau nikmat, tetapi pemaknaan ini tidak berlaku jika itu dinisbahkan kepada Allah. Dengan mengutip Q.S. *Ṣād* [38]: 75 dan hadis riwayat at-Tirmīzī²⁵, ia berpendapat jika seandainya tangan pada ayat dan hadis tersebut diartikan sebagai *kekuatan* maka ini akan menghilangkan keistimewaan Adam, karena makhluk lain bahkan Iblis pun diciptakan dengan kekuatan-Nya. Maka Nabi Adam menjadi istimewa ketika ‘tangan’ Allah tersebut dipahami sebagaimana hakikinya, namun dengan mengesampingkan kaifiatnya, karena ini merupakan *tasybih*. Firanda mengilustrasikan seorang pencuri dikatakan ‘panjang tangan’ karena memang dia asalnya punya tangan sehingga tangannya digunakan sebagai kiasan sebagai pencuri. Sedangkan dalam bahasa Arab ‘tangan panjang’ dipahami sebagai

²¹Zaini Dahlan dan Ahmad Bahauddin Noersalim, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, vol. 2 (Yogyakarta: UII Press, 2005), h. 434.

²²Konsep sifat Allah seperti ini sebelumnya juga dikemukakan oleh salah satunya Ibn Usaimin. Di dalam kitabnya, ia membagi sifat Allah kepada dua garis besar yaitu *subūtiyyah* dan *manfiyyah*. Muhammad Ibn Sālih Al-'Usaimīn, *Taqrīb at-Tadmuriyyah* (Arab Saudi: Madār al-Waṭn linnasyr, 2011), h. 16.

²³Yazid Ibn Abdul Qadir Jawas, *Syarah 'Aqidah Ahlus Sunah wal Jama'ah* (Jakarta: Pustaka Imam Asy-Syafi'i, 2006), h. 167.

²⁴Jawas, *Mulia Dengan Manhaj Salaf*, h. 223.

²⁵Hadis yang dimaksud adalah riwayat Tirmidzi No. 2434. Lihat Abu 'Isa Al-Tirmidzī, *Sunan al-Tirmidzī* (Riyad: Maktabah al-Ma'arif, t.t.), h. 548.

orang yang gemar bersedekah sebagaimana hadis Rasulullah ﷺ yang menyebutkan bahwasanya istrinya yang lebih dulu wafat adalah yang paling panjang tangannya. Maka ketika Rasulullah wafat, para istri beliau mengukur tangannya ternyata yang dimaksud adalah Zainab yang gemar bersedekah.²⁶

Jadi, menurut Firanda tangan adalah kiasan karena memang berasal dari *Zat* yang mempunyai tangan. Jika sesuatu tidak mempunyai tangan maka tidak mungkin dapat dinisbahkan tangan kepadanya. Menurutny lagi di dalam memahami tangan dengan makna *kekuasaan* dan wajah yang dimaknai dengan *Zat*, hanya bisa dinisbahkan kepada *Zat* yang mempunyai tangan dan wajah. Karena tidak logis jika *Zat* yang tidak mempunyai tangan dan wajah menggunakan kedua kata tersebut sebagai perwakilan *Zat*. Sehingga dapat disimpulkan bahwa Firanda sepakat bahwasanya ‘tangan’ dimaknai dengan *kekuasaan* dan ‘wajah’ dimaknai dengan *Zat*, namun kedua kata tersebut tidak dapat diungkapkan kecuali kepada *Zat* yang mempunyai tangan dan wajah. Sehingga orang-orang yang ia anggap sesat adalah mereka yang menakwil ayat tanpa meyakini makna hakiki dari ayat tersebut.

Sama halnya dengan dua mufasir transnasional sebelumnya, Ketika menafsirkan kalimat *yadullāh*, Khalid memaknai kalimat tersebut dengan makna hakiki namun tidak diinterpretasikan seperti tangan makhluk dan tidak menanyakan kaifiatnya. Menurutny ulama mengatakan hikmah Allah menciptakan makhluk-Nya agar manusia berpikir bahwa Allah ﷻ jauh lebih sempurna. Jadi kaidah dalam mengimani nama-nama Allah harus diikuti tidak boleh ditakwil atau diartikan lain. Sebagaimana yang dilakukan oleh muktazilah yang menakwil tangan Allah dengan ‘kekuasaan-Nya’.²⁷ Menurut Khalid Al-Qur'an harus dipahami dan ditafsirkan sebagaimana adanya tanpa adanya takwil. Konsekuensinya adalah bahwa ia meyakini adanya *jism* Allah tanpa menanyakan kaifiatnya tidak menakwilkannya dan menginterpretasikannya dengan arti yang tidak sesuai dengan maksud-Nya.²⁸

Dari beberapa penafsiran ulama salafi di atas tampaknya mereka menginginkan makna tangan dan wajah yang sebenarnya, hanya saja mereka mentafwidh kaifiatnya. Jadi di dalam pandangan mereka Allah mempunyai tangan namun tidak mengetahui bentuk tangannya. Maka sebagaimana para pendahulunya, Yazid Jawas pun dalam menafsirkan makna *yadullāh*

²⁶Lihat Muslim Ibn Hajjaj, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Riyad: Dar al-Tayyibah, 2006), h. 1147. Lihat juga selengkapnya di dalam ceramah Firanda Lentera Islam, “Tangan dan wajah Allah سبحانه و تعالى, Ustadz Firanda Andirdja, MA,” 18 Juli 2018, https://www.youtube.com/watch?v=mHb1lqcX_5E. Diakses pada 2023-12-18 22:46:37.

²⁷Lihat misalnya penafsiran az-Zamakhshyārī pada Q.S. al-Ḥadīd [57]: 29, ia menakwil kata *yad* dengan kekuasaan-Nya Maḥmūd Ibn ‘Umar Az-Zamakhshyārī, *Al-Kasyaf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl* (Beirut: Dar al-Ma’rifah, 2009), h. 1086.

²⁸Allah Azza Wa Jalla Memiliki “Tangan” & “Telapak Kaki” - Ustadz Khalid Basalamah Hafidzahullah, 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=1K76WRMnH5Y>. Diakses pada 2023-12-18 23:01:00.

dan *wajhullāh* dengan makna hakiki, karena makna kata-kata tersebut sudah diketahui dan itulah yang dikehendaki dari teks ayat dan tidak ada indikator yang mengharuskan untuk memalingkan ke makna lain. Menurutnya, hal tersebut dianggap sebagai ketetapan Allah untuk kesempurnaan-Nya sendiri, sebagaimana tercantum dalam Al-Qur'an dan hadis Nabi ﷺ tanpa perlu adanya takwil.

B. Allah 'Bersemayam' (Istiawā')

Di dalam Al-Qur'an terdapat beberapa ayat yang berbicara masalah Allah 'bersemayam' antara lain Q.S. Al-Baqarah [2]: 29:

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ ۚ ... ٢٩

Dialah (Allah) yang menciptakan segala yang ada di bumi untukmu, kemudian Dia menuju ke langit, lalu Dia menyempurnakannya menjadi tujuh langit... (Q.S. al-Baqarah [2]: 29)

Quraish Shihab menjelaskan bahwa kata (استوى) aslinya berarti *tegak lurus*. Secara metafora, kata tersebut menggambarkan gerakan yang cepat dan tegas, tanpa gangguan atau perhatian terhadap hal-hal di sekitarnya, sebagaimana seseorang yang berjalan tegak tanpa melihat ke kiri dan kanan. Oleh karena itu, naiknya Tuhan ke langit adalah kehendak-Nya untuk menciptakan sesuatu, seolah-olah kehendak itu setara dengan seseorang yang ingin naik untuk mewujudkannya sesuatu sebaik-baiknya.²⁹ Penafsirannya semakin terlihat jelas ketika ia menafsirkan Q.S. Yūnūs [10]: 3. Dengan mengutip pendapat Imam Mālik (w. 179 H), menurutnya kata *istawā* sudah maklum, namun kaifiatnya tidak dapat dijangkau logika, meyakini adalah wajib dan menanyakannya adalah bidah.³⁰ Pendapat yang sama juga dikemukakannya ketika menafsirkan Q.S. al-A'rāf [7]: 54.³¹

Sebagaimana Quraish Shihab, Buya Yahya di dalam memahami makna *istawā* 'alā al-'Arasy, adalah bahwa Arasy adalah makhluk Allah yang paling agung dan paling tinggi,³² bukan berarti itu adalah tempat-Nya.³³ Hal ini sebagaimana Al-Qur'an juga menyebutkan bahwa Allah *ilāhun fī samā' dan ilāhun fī al-Ard*.³⁴ Menurutnya lagi, sebelum adanya Arasy Allah

²⁹Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), h. 138–139.

³⁰Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 6 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), h. 15.

³¹Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 5 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), h. 119.

³²Abū 'Abdullah Al-Qurṭubī, *Al-Asnā fī Syarḥi Asmā' al-Husnā* (Beirut: Maktabah al-'Asriyyah, 2005), h. 172.

³³*apakah Allah Berada Di Arsy? Buya Yahya Menjelaskan*, 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=b0JsYvXboQA>. Diakses pada 2024-02-11 21:05:49

³⁴Q.S. Az-Zukhrūf [43]: 84

sudah ada dan setelah ada Allah tetap ada seperti sebelum adanya bukan punya hajat dan bertempat kepada Arasy.³⁵

Sedangkan Gus Baha memaknai kata *istawā 'alā al-'Arasy* dengan makna literal sebagaimana yang terdapat di dalam kamus yaitu “bersemayam”, akan tetapi bersemayamnya Allah di sini tidak boleh digambarkan seperti halnya seseorang yang duduk di atas kursi atau di atas tempat lain, karena hal ini tidak sejalan dengan ayat Al-Qur'an lainnya yaitu Q.S. As-Syurā [42]: 11. Di sini dapat dipahami bahwa penafsiran Gus Baha terhadap kata *istawā* adalah meyakini bahwa itu adalah satu sifat Allah yang wajib diimani sesuai dengan keagungan dan kesucian-Nya tanpa memberikan *kaifiyāt*nya. Ini berarti ia melakukan *tafwīd* terhadap ayat yang berkenaan dengan *istiwā'* karena inilah pendapat mayoritas mufasir Ahlusunah muktabar. Namun di kesempatan lain ia juga menyerukan untuk menakwil ayat yang berkaitan dengan hal tersebut. tentu ini juga berdasarkan kaidah yang diberikan Al-Qur'an sendiri. Tampak Gus Baha menawarkan dua pilihan di dalam memahami makna *istawā*, yaitu dengan cara *tafwīd* dan *ta'wīl* yang identik dengan mazhab Ahlusunah khususnya 'Asy'āriyyah.

Berbeda dengan para mufasir Nusantara, Ketika menafsirkan Q.S. al-A'rāf [72]: 54 Yazid Jawaz berkomentar bahwa beriman kepada Allah adalah beriman juga kepada setiap yang diwahyukan Allah sebagaimana yang termaktub di dalam kitab suci Al-Qur'an, yang telah diriwayatkan dengan cara mutawatir oleh Rasulullah dan menjadi kesepakatan para sahabat bahwa Allah di atas semua langit, bersemayam di atas singgasana yang tinggi di atas semua makhluk-Nya. Ia memahami ayat tersebut apa adanya, tanpa *takyīf*, *tasybīh*, *taṭīl*. Setiap kali makna lahiriah yang terlintas di kepala seseorang yang beriman maka maknanya sangat jauh dari Allah, karena Allah berbeda dengan makhluk-Nya sebagaimana firman-Nya di dalam Q.S. as-Syūrā [42]: 11. Dengan demikian, bahwa makna *istiwā'* adalah ‘bersemayam’ dengan kaifiat yang tidak diketahui. Penafsirannya tersebut disebabkan karena ini sesuai dengan bunyi ayatnya yang jelas menyatakan hal tersebut, karena makna *istiwā'* sudah maklum diketahui tanpa harus mempertanyakan bagaimana ‘bersemayamnya’ Allah tersebut. Yazid menolak kaidah bahwa Allah ada tanpa arah. Menurutny Allah berada di atas, hal ini menunjukkan Ketinggian Allah.

Sama halnya dengan Yazid Jawaz, Ketika menafsirkan Q.S. Yunus [10]: 3, menurut Khalid Allah bersemayam di atas Arasy untuk mengatur segala urusan. Menurutny lagi

³⁵apakah Allah Berada Di Arsy? Buya Yahya Menjelaskan, 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=b0JsYvXboQA>. Diakses pada 2024-02-11 21:05:49.

bersemayamnya Allah, melihat, mendengar, mengetahui, marah, cinta, rida adalah nama dan sifat nama-nama dan sifat Allah wajib diimani sebagaimana apa adanya. Sebagaimana pendapat Yazid, Khalid juga memaknai kata *istawā* dengan makna hakikinya. Karena memang itu yang dikehendaki makna literal ayat, dan tidak ada penjelasan lanjut mengenai makna tersebut yang berasal dari nas baik Al-Qur'an maupun hadis. Sama halnya dengan Yazid, Khalid juga mengutip pendapat Imam Malik mengenai makna *istawā* untuk menguatkan pendapatnya. Namun berbeda dengan Yazid, Khalid memberikan sebuah ilustrasi agar penafsirannya lebih mudah dipahami khususnya bagi orang awam. Sedangkan Firanda Ketika menafsirkan Q.S Tāhā [20]: 5, ia menafsirkan kata *istawā* 'bersemayam'. Ini juga yang diyakini oleh ulama-ulama Syāfi'iyah. Menurutnya Allah berada di atas Arasy tanpa ditanya bagaimananya, Namun menurutnya akidah ini banyak diselsihi oleh orang-orang yang bermazhab Syāfi'i sendiri, bahkan mengingkari bersemayamnya Allah di atas langit.

Dari semua ulama yang dikutip, Firanda berpendapat bahwa lafaz tersebut harus dipahami sebagaimana makna hakikinya yaitu *bersemayam*. Hal tersebut menurut Firanda dikarenakan banyak ayat Al-Qur'an dan hadis yang menjelaskan tentang bersemayamnya Allah. Ia juga mengutip banyak pendapat dari ulama-ulama yang bermazhab Syāfi'i. Hal ini hemat penulis menyesuaikan dengan konteks dakwahnya yang notabenenya di Indonesia dengan penganut mayoritas mazhab Syafi'i. Berangkat dari itu ia menilai bahwa banyak penganut Syafi'i namun tidak mengikuti ulama-ulama Syafi'iyah yang muktabar yang menurutnya menyelisihi pemahaman Syafi'iyah.

Analisa Penafsiran

A. Persamaan dan Perbedaan Penafsiran

Secara garis besar penafsiran Ulama Nusantara dan Transnasional memiliki persamaan dalam hal prinsip. Keduanya menetapkan bahwa Allah mempunyai sifat kesempurnaan yang tidak sama dengan makhluk. Seandainya terdapat ayat yang menjelaskan secara zahir berkaitan dengan *jism* Allah, maka hal tersebut tidak dapat dipahami sebagai definisi yang terdapat di dalam kamus-kamus, karena hakikat dari '*jism*' tersebut hanya Allah yang mengetahui. Hal ini berbeda dengan pemahaman Muktabar yang membatalkan semua sifat yang dinisbahkan kepada Allah begitu pun juga dengan *Jahmiyyah*.³⁶

³⁶Lihat selengkapnya Seyyed Hossein Nasr, *Intelektual Islam : Teologi, Filsafat dan Gnosis* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 7-8.

Dari sini dapat dipahami bahwa antara Ulama Nusantara dan Transnasional di dalam menafsirkan ayat berkenaan dengan *jism* Allah memiliki persamaan dan perbedaan. Persamaannya terletak pada penafsiran mereka terhadap sifat Allah yaitu meyakini bahwa sifat tersebut memang ada dan tidak membatalkan sifat-sifatnya (*ta'tīl*) sebagaimana yang dilakukan oleh kaum Muktazilah. Meskipun cara Muktazilah memahami ayat sifat '*jism*' Allah dengan takwil sebagaimana Asy'āriyyah dan Māturidiyyah, namun latar belakang penakwilan dari keduanya adalah berbeda. Muktazilah dilatarbelakangi oleh pemahaman mereka bahwa Allah tidak berjism (*ta'wīl ma'a an-Nafy*),³⁷ Sedangkan Ahlusunah dilatarbelakangi untuk mensucikan Allah dari keserupaan dengan makhluk, sehingga mereka tetap menetapkan sifat Allah sesuai lafaz zahirnya namun menyerahkan sepenuhnya maknanya kepada Allah (*tafwīd*) atau menakwilnya dengan makna yang lebih pantas bagi kemuliaan-Nya (*at-Ta'wīl ma'a al-Isbāt*).³⁸

Kemudian persamaan dari penafsiran Ulama Nusantara dan Ulama Transnasional juga dapat dilihat dari keyakinan mereka bahwa sifat-sifat ke-*jism*-an Allah tidak dapat dipahami dengan makna yang ada pada kamus dengan istilah lain bahwa sifat yang dimiliki Allah tidak serupa dengan sifat yang ada pada makhluk. Hal tersebut bertujuan untuk *tanzīh*, atau menyucikan Allah dari keserupaan dengan makhluk-Nya.

Adapun perbedaan terkait penafsiran ayat-ayat *jism* Allah ini terletak pada cara penafsiran keduanya. Ulama Nusantara cenderung memaknai ayat dengan cara takwil tapi tetap *ta'sbīt*, atau menetapkan sifat Allah namun mengembalikan maksud zahir ayat ke maksud yang pantas bagi kemuliaan Allah. Ini bertujuan agar terhindar dari pemahaman *tasybīh* terhadap sifat-sifat Allah. Berbeda halnya dengan kelompok Ulama Transnasional yang menolak cara takwil. Sebaliknya mereka memaknai ayat-ayat *jism* Allah ini dengan makna zahir ayat dengan tetap tidak menyerupakan Allah dengan sifat-sifat makhluk. Hal ini menurutnya juga untuk menyucikan (*li tanzīh*) Allah daripada semua sifat yang ada pada makhluk yang tidak pantas bagi-Nya. Penafsiran seperti ini mengarahkan kepada penafsiran kaum *musyabbihah*. Karena bagaimana mungkin ketika *yadullāh* dimaknai dengan *tangan* tidak tergambar di dalam benak sebagaimana tangan makhluk.

B. Integrasi Paradigma Tafsir Teologi: Sebuah Tawaran

³⁷Lihat selengkapnya Abū al-Ḥasan 'Abd al-Jabbār, *Syarḥ al-Uṣūl al-Khamsah Bi Taḥqīq 'Abd al-Karīm 'Uṣmān* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1996), h. 226–230.

³⁸Baca selengkapnya Sa'īd 'Abd al-Laṭīf Fūdah, *Al-Farq al-'Aẓīm bayna at-Tanzīh wa at-Tasybīh* (Oman: Dar ar-Razi, 2004), h. 41.

Sebuah konflik atau pertikaian di dalam ide maupun tindakan apalagi melibatkan antar umat beragama manusia sebagaimana sejarah telah menceritakan tidak pernah dapat membawa perdamaian pada hubungan antar individu maupun kelompok. Implikasinya tidak bisa diharapkan menghasilkan kedamaian dan kesejahteraan bagi umat manusia selain kekacauan dan ketidaktentraman dalam hidup. Maka dari itu konflik ide penafsiran tidak perlu berkepanjangan melainkan perlu diakhiri atau paling tidak dapat diminimalisasi. Maka dari itu diperlukan sebuah penafsiran kontekstual yang tidak hanya membahas masalah ayat yang ditafsirkan namun juga memperhitungkan efek penafsiran tersebut terhadap kemaslahatan umat.

Tafsir teologi kontekstual di sini tidak berarti mengubah makna ayat sesuai dengan zaman. Sebaliknya, tafsir ini berkaitan dengan bagaimana seorang mufasir menciptakan lingkungan dan masyarakat di mana dia menafsirkan dengan mempertimbangkan nilai-nilai penting Al-Qur'an. Dengan demikian, penafsiran seorang mufasir dapat beragam tergantung pada masyarakatnya.

Menyadari bahwa perbedaan yang ada tidak akan pernah dapat disatukan, semakin kuat seseorang untuk mendoktrin persatuan maka yang terjadi akan semakin kuat pula gelombang perlawanan dari beberapa kelompok yang tidak ingin disatukan, maka Interpretasi konvergensial³⁹ (*mutaqāribah* sebagai lawan dari *mutabā'idah*)⁴⁰ dapat dijadikan salah satu tawaran. Interpretasi konvergensial sendiri merupakan tafsir merupakan kompromi dari tipe tafsir substansialis-skripturalis. Model tafsir ini merupakan jalan damai atau saling mengurangi tuntutan satu sama lain untuk bersama mencapai sebuah kesepakatan yang sama-sama dapat diterima. Penafsiran yang memperhatikan inti dari ajaran Al-Qur'an terhadap ayat-ayat akidah dengan pertimbangan kemaslahatan dengan tidak keluar dari norma ajaran Al-Qur'an itu sendiri.

Model tafsir ini merupakan salah satu cara yang efektif dari sisi praktis adalah menafsirkan dengan pemahaman yang dapat diterima oleh semua golongan. Dengan cara seperti ini ideologi sebuah kelompok akan tetap terjaga baik di dalam maupun di luar ruang digital tanpa harus menyerang ideologi kelompok lain. Walaupun sering kali terdapat rintangan yang muncul dalam pelaksanaannya, namun model tafsir ini dapat dijadikan salah satu solusi untuk mengatasi konflik akibat perbedaan penafsiran ayat-ayat teologi.

³⁹*Come together or towards the same point* (Datang bersama-sama, menuju titik yang sama) Lihat Della Thompson, *The Oxford Dictionary of Current English*, 2 ed. (Inggris: Oxford University Press, 1992), h. 183.

⁴⁰Munir Ba'labak, *Al-Maurid* (t.tp: Dar al-'Ilm al-Malayan, 1973), h. 963.

Walaupun solusi tafsir konvergensi ini bukan merupakan jalan tunggal yang bisa memecahkan beragam masalah penafsiran. Namun, paling tidak ketika tafsir dengan paradigma konvergensi ini diwacanakan dan diimplementasikan pada tataran praktis, umat Islam diharapkan dapat memahami maksud dan tujuan Al-Qur'an sebenarnya bukanlah mendukung sebuah aliran atau kelompok melainkan menciptakan kedamaian dengan tetap meyakini kebenaran doktrin akidah masing-masing. Harapannya, dengan ini kerukunan antar kelompok Islam khususnya di Indonesia akan dapat dicapai.

Pada tataran praktis, berikut tahapan penafsiran ayat-ayat teologi dengan memperhatikan konteks di mana seorang mufasir tersebut menafsirkan ayat teologi.

1. Mufasir perlu meningkatkan sosialisasi tentang makna ayat teologi kepada kaum muslimin. Pentingnya pemahaman umat terhadap kontekstualisasi dari semua kalangan adalah cara yang baik, karena memberikan pengertian dan motivasi untuk memberi sesuai dengan apa yang dimiliki oleh umat dengan bentuk yang berbeda-beda. Memberi penafsiran yang sesuai dengan konteks di mana umat berada bukan sebuah kekeliruan, selama tidak keluar dari ajaran-ajaran inti Islam. Di sini sang mufasir memberikan pengertian yang jelas khususnya dalam menafsirkan ayat-ayat teologi, -lebih khusus terhadap ayat sifat-, serta berupaya agar filosofi dan ciri khas Islam yang membawa perdamaian.⁴¹
2. Mufasir perlu menyadari kembali apa tujuan utama diturunkannya Al-Qur'an kepada Nabi Muhammad ﷺ sebagai *rahmatan lil 'Ālamin*⁴² yang membawa kasih sayang dan kedamaian dan bukan memecah belah umat. Para mufasir juga harus menyadari bahwa motivasi utamanya ialah adalah untuk memahami dan mendekatkan umat kepada sang penciptanya dan bukan menafsirkan untuk membela ajaran teologi dan mazhab berpikirnya, sehingga yang diutamakan adalah kepentingan Allah dan bukan kepentingan kelompok tertentu dan menyerang kelompok lain.
3. Mengompromikan beragam pendapat yang ada dengan tetap memperhatikan ajaran-ajaran esensial teologi Islam dan berpegang teguh kepada Al-Qur'an dan Sunah, serta menyerukan penafsiran dan memberikan pengertian ayat teologi yang hakikatnya adalah membawa umat kepada persatuan dan kesatuan.

⁴¹Q.S. al-Baqarah [2]: 108.

⁴²Q.S. al-Anbiya [21]: 107.

Maka secara sederhana, setiap kata yang multi-interpretasi harus ditafsirkan dengan makna yang sesuai dan dapat diterima oleh semua kalangan tanpa memaksakan penafsiran untuk membela mazhab akidah yang dianut yang justru membawa kepada perpecahan. Contoh konkret adalah meskipun makna tangan, wajah, bersemayam Allah dalam beberapa sudut pandang antara ulama Nusantara dan Transnasional memiliki perbedaan, namun benang merah yang menyatukan semua itu adalah penafsiran yang mengarahkan kepada keyakinan bahwa Allah mempunyai sifat yang mulia dan bahwa sifat Allah tidak sama dengan sifat makhluk. Adapun jika terdapat beberapa perbedaan yang tidak dapat disatukan, mufasir tetap dapat mempertahankan konsep teologi yang dianut tanpa menyalahkan satu sama lain selama hal tersebut masih dalam koridor nilai-nilai Al-Qur'an dan Sunah.

Kesimpulan

Ulama Nusantara memiliki paradigma penafsiran kontekstual dengan mainstream penafsiran substansialis, sedangkan ulama Transnasional memiliki paradigma penafsiran tekstual dengan mainstream penafsiran skripturalis. Persamaan penafsiran keduanya adalah mengarah kepada keyakinan bahwa Allah mempunyai segala sifat kesempurnaan dan berbeda dengan makhluk. Hal ini berbeda dengan Muktazilah yang mengingkari sifat-sifat Allah atau Jahmiyyah yang meyakini bahwa Allah ada di mana pun. Keduanya juga meyakini bahwa lafaz *jism* Allah di dalam Al-Qur'an bukan terminologi yang dapat dipahami dengan bahasa kamus. Beberapa perbedaan keduanya adalah bahwa Ulama Nusantara menafsirkan ayat teologi (khususnya ayat *jism* Allah) dengan *tafwīd* (menetapkan tanpa kaifiat) atau dengan menetapkan sifat tapi menakwil ayat sesuai kesempurnaan-Nya (*at-Ta'wīl ma'a al-Ībāṭ*). Berbeda dengan penakwilan Muktazilah yang menakwil karena menafikan sifat Allah (*at-Ta'wīl ma'a an-Nafy*). Sedangkan Ulama Transnasional menafsirkan makna zahirnya (menetapkan dengan kaifiat).

Perbedaan penafsiran seperti ini menyebabkan beragam masalah muncul. Sering terjadi bahwa sebuah kelompok menyalahkan kelompok lain karena merasa diri mereka benar dan yang lain salah. Tidak mengherankan bahwa pendapat yang berbeda, terutama tentang cara menafsirkan ayat teologi (mutasyabihat) di Indonesia, terkadang menimbulkan konflik pemikiran. Konflik terjadi di masyarakat baik dunia maya maupun di dunia nyata.

Untuk meminimalisir beragam gesekan yang ada, maka salah satu inisiatif tersebut adalah dengan pendekatan Interpretasi konvergensial (*mutaqāribah*). Interpretasi konvergensial sendiri merupakan tafsir kompromi dari tipe tafsir substansialis-skripturalis.

Model tafsir ini merupakan jalan damai atau saling mengurangi tuntutan satu sama lain untuk bersama mencapai sebuah kesepakatan yang sama-sama dapat diterima. Penafsiran yang memperhatikan inti dari ajaran Al-Qur'an dengan pertimbangan kemaslahatan dengan tidak keluar dari norma ajaran Al-Qur'an itu sendiri. Beberapa tahapan penafsiran ayat-ayat teologi dengan memperhatikan kontekstual adat budaya di mana seorang mufasir menafsirkan, kemudian meningkatkan sosialisasi tentang makna ayat teologi kepada kaum muslimin yang hakikatnya adalah membawa kedamaian dan memecah belah umat. Model tafsir ini juga memungkinkan mufasir dalam mengompromikan beragam pendapat dengan tetap memperhatikan ajaran-ajaran esensial teologi Islam sesuai tuntunan Al-Qur'an dan Sunah.

Daftar Pustaka

- 'Abd al-Jabbār, Abū al-Ḥasan. *Al-Mughnī fī Abwāb at-Tauḥīd wa al-'Adl*. Vol. 4. 20 vol., t.t. ———. *Syarḥ al-Uṣūl al-Khamsah Bi Taḥqīq 'Abd al-Karīm 'Uṣmān*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1996.
- Al-Baghdādī, Abū Mansūr 'Abd al-Qāhir. *Kitāb Uṣūl ad-Dīn*. Istanbul: Matba'ah ad-Daulah, 1928.
- Al-Bantānī, Muhammad Ibn 'Umar Nawawī. *Marāḥ al-Labīd likasyf Ma'nā al-Qur'ān al-Maḥīd*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1417.
- Al-Ḥanbalī, Aḥmad Ibn Ḥamdān. *Nihāyah al-Mubtadi'īn fī Uṣūluddīn*. Riyad: Maktabah ar-Rusyd, 2004.
- Al-Laqqānī, Burhānuddin Ibn Ḥasan. *Taqrīrāt Jauharah at-Tauḥīd fī 'Ilm at-Tauḥīd*. Kediri: Hidayatul Mubtadi'in, t.th.
- Al-Māturīdī, Abū Manṣūr. *Ta'wīlāt Ahl as-Sunnah*. Vol. 3. 10 vol. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2005.
- Al-Qurṭubī, Abū 'Abdullah. *Al-Asnā fī Syarḥ Asmā' al-Ḥusnā*. Beirut: Maktabah al-'Asriyyah, 2005.
- Al-'Uṣaimīn, Muḥammad Ibn Ṣāliḥ. *Taqrīb at-Tadmuriyyah*. Arab Saudi: Madār al-Waṭn linnasyr, 2011.
- An-Nasafī, Abū Barākāt Maḥmūd. *Madārik at-Tanzīl wa Ḥaqāiq at-Ta'wīl*. Vol. 2. 3 vol. Beirut: Dār al-Kalim at-Ṭayyib, 1998.
- An-Naysābūrī, Niẓāmuddīn al-Ḥasan. *Gharā'ib al-Qur'ān wa Raghāib al-Furqān*. Vol. 2. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1416.
- Anderson, Benedict R. O'G., and Audrey Kahin. *Interpreting Indonesian Politics: Thirteen Contributions to the Debate*. Singapore: Equinox Publishing, 2009.
- Anwar, Saepul. "Penerapan Retorika Dalam Dakwah K. H. Yahya Zainul Ma'arif Di Ponpes Al-Bahjah Cirebon." Undergraduate Tesis, UIN Syarif hidayatullah, 2016.
- Asikin, Hendi. "Persepsi Tradisi Tahlilan Dalam Masyarakat Indonesia: Studi Kritis Ayat-ayat Tahlilan Dalam Kitab Tafsir al-Mishbah Karya Prof.Dr.M. Quraish Shihab." Tesis, Institut Perguruan Tinggi Ilmu al-Qur'an, 2021.

- Asy'ari, Hasyim. *Risalah Ahlu Sunnah Wal Jama'ah*. Jakarta: LTM PBNU dan Pesantren Ciganjur, 2011.
- At-Tirmidzī, Abu 'Isa. *Sunan al-Tirmidzī*. Riyad: Maktabah al-Ma'arif, t.t.
- Azra, Azyumardi. *Islam Indonesia 2020*. Yogyakarta: UII Press, 2020.
- Az-Zamakhsharī, Maḥmūd Ibn 'Umar. *Al-Kasyaf 'an Haqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fi Wujūh al-Ta'wīl*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2009.
- Baidan, Nashruddin. *Metode Penafsiran Al-Quran*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Ba'labak, Munir. *Al-Maurid*. t.tp: Dar al-'Ilm al-Malayan, 1973.
- Buya Yahya. "Membaca Fatihah Dalam Tahlilan." Diakses 19 Mei 2022. <https://buyayahya.org/?s=tahlilan>.
- Dahlan, Zaini, dan Ahmad Bahaiddin Noersalim. *Al-Qur'an dan Tafsirnya*. Vol. 2. 10 vol. Yogyakarta: UII Press, 2005.
- Din Wahid, Wahid, dan Makruf Jamhari Makruf. *Suara Salafisme Radio Dakwah di Indonesia*. Jakarta: Kencana, 2017.
- Fikri, Fanani. "Potret Tafsir Wahabi Di Indonesia: Nuansa Ideologis Dalam Tafsir Juz Amma Karya Firanda Andirja." Undergraduate Tesis, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2019. <http://digilib.uinsa.ac.id/38003/>.
- Fūdah, Sa'id 'Abd al-Laṭīf. *Al-Farq al-'Azīm bayna at-Tanzīh wa at-Tasybīh*. Oman: Dar ar-Razi, 2004.
- Hasyim, Arrazy. *Teologi Muslim Puritan: Genealogi dan Ajaran Salafi*. Ciputat: Maktabah Darus Sunnah, 2019.
- Ibn Hajjaj, Muslim. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Riyad: Dar al-Tayyibah, 2006.
- Idrus Ramli, Muhammad. *Buku Pintar Berdebat Dengan Wahabi*. Surabaya: Bina Aswaja, 2010.
- Ismail, Rachmadin. "Quraish Shihab, Sahabat yang Penuh Canda dan Fans Real Madrid." detiknews. Diakses 8 Mei 2021. <https://news.detik.com/berita/d-2963241/quraish-shihab-sahabat-yang-penuh-canda-dan-fans-real-madrid>.
- Jawas, Yazid bin Abdul Qadir. *Mulia Dengan Manhaj Salaf*. Bogot: Pustaka At-Taqla, 2008.
- . *Syarah 'Aqidah Ahlus Sunah wal Jama'ah*. Jakarta: Pustaka Imam Asy-Syafi'i, 2006.
- Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an. *Al-Qur'an dan Terjemahannya: Edisi Penyempurnaan 2019*. Jakarta: Kementerian Agama RI, 2019.
- Lentera Islam. "Tangan dan wajah Allah سبحانه و تعالی, Ustadz Firanda Andirdja, MA," 18 Juli 2018. https://www.youtube.com/watch?v=mHb1lqcX_5E.
- Muâ, Zainul. "NU Di Tengah Pusaran Ideologi-Ideologi Transnasional." *Jurnal Islam Nusantara* 2, no. 1 (2020): 45–59.
- "Muhammad Quraish Shihab." Dalam *Wikipedia*, 9 April 2021. https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Muslim_Quraish_Shahab&oldid=1016807167.
- Mustafa, Muhtadin Dg. "Reorientasi Teologi Islam Dalam Konteks Pluralisme Beragama." *Hunafa: Jurnal Studia Islamika* 3, no. 2 (15 Juni 2006): 129–40. <https://doi.org/10.24239/jsi.Vol3.Iss2.254>.
- Musthafa, Qawwim. "Profil KH. Bahaudin Nur Salim (Gus Baha) dan Pengaruhnya pada Generasi Milenial." *Musala : Jurnal Pesantren dan Kebudayaan Islam Nusantara* 1, no. 1 (24 Januari 2022). <https://jurnalannur.ac.id/index.php/musala/article/view/144>.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Intelektual Islam : Teologi, Filsafat dan Gnosis*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

- Nur Safii, Muhammad. “Konsep Tauhid Salafi Dalam Buku Mulia Dengan Manhaj Salaf Karya Yazid Bin Abdul Qadir Jawaz (Analisis Hermeneutika Hans-George Gadamer).” Skripsi, UIN Sunan Ampel, 2020.
- Qudsy, Saifuddin Zuhri, dan Althaf Husein Muzakky. “Dinamika Ngaji Online Dalam Tagar Gus Baha: Studi Living Qur'an Di Media Sosial.” *POROS ONIM: Jurnal Sosial Keagamaan* 2, no. 1 (29 Juni 2021): 1–19. <https://doi.org/10.53491/porosonim.v2i1.48>.
- Ridā, Muḥammad Rasyīd. *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm al-Masyhūr bi Tafsīr al-Mannār*. Vol. 6. 12 vol. Mesir: Al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Ammah lilkitāb, 1990.
- Rosyid, Ahmad Abdullah. “Maskulinitas Dalam Media Online: Analisis Wacana Kritis Dalam Kajian Ceramah Ustadz Salaf.” *IdeBahasa* 2, no. 2 (31 Desember 2020): 107–20.
- “Salafi ala Basalamah dan Hijrah Kaum Muda Takut Dosa.” Diakses 17 Desember 2023. <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20190521133253-20-396867/salafi-ala-basalamah-dan-hijrah-kaum-muda-takut-dosa>.
- Shihab, Muhammad Quraish. *Tafsir Al-Mishbah : Pesan, kesan dan keserasian Al-Qur'an*. Vol. 3. 15 vol. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- . *Tafsir Al-Mishbah : Pesan, kesan dan keserasian Al-Qur'an*. Vol. 14. 15 vol. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- . *Tafsir Al-Mishbah : Pesan, kesan dan keserasian Al-Qur'an*. Vol. 1. 15 vol. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- . *Tafsir Al-Mishbah : Pesan, kesan dan keserasian Al-Qur'an*. Vol. 6. 15 vol. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- . *Tafsir Al-Mishbah : Pesan, kesan dan keserasian Al-Qur'an*. Vol. 5. 15 vol. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- Thompson, Della. *The Oxford Dictionary of Current English*. 2 ed. Inggris: Oxford University Press, 1992.
- Wardani. *Trend Perkembangan Pemikiran Kontemporer: Metodologi Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*. 1 ed. Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2017.
- Yahya, Buya. *Fiqh Puasa Praktis*. Cirebon: Pustaka Albahjah, t.th.
- Zaki, Hend Mohamed Mamdouh Ahmed. “Muslims in Multicultural Western Societies and the Emergence of Western Muslim Identities—The Case of Muslims in New Zealand and Australia.” *ResearchSpaceAuckland*, 2023. <https://researchspace.auckland.ac.nz/handle/2292/67298>.