

BAB IV

ANALISIS METODE KRITIK SAYYID HASAN AL-SAQQÂF TERHADAP PENAFSIRAN AYAT-AYAT ESKATOLOGIS

A. Identifikasi Isu Eskatologis yang Dikritik Oleh Sayyid Hasan al-Saqqâf

Berdasarkan telaah penulis terhadap kitab *Shahîh Syarh Al-'Aqîdah al-Thahâwiyyah*, ditemukan al-Saqqâf mengkritik sejumlah penafsiran ayat-ayat eskatologis yang berkembang dalam tradisi eskatologi Islam. Kritik tersebut diarahkan pada berbagai persoalan akhirat yang menurutnya sering dipahami secara literal, bertumpu pada riwayat-riwayat problematik, atau tidak sepenuhnya selaras dengan prinsip umum Al-Qur'an. Oleh karena itu, pada bagian ini penulis akan mengidentifikasi isu-isu eskatologis utama yang menjadi objek kritik al-Saqqâf beserta bentuk penafsirannya terhadap ayat-ayat terkait.

1. Sakitnya Sakaratulmaut Bagi Orang Beriman

Sakaratulmaut merupakan istilah yang berasal dari kata *sakarât* yang berarti keadaan tidak sadar, tertutupnya kesadaran, atau kondisi intens yang menguasai diri. Dalam konteks Al-Qur'an, sakaratulmaut merujuk pada fase transisi menjelang kematian, sebagaimana disebutkan dalam QS. Qâf: 19:

وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ۗ ذَٰلِكَ ۗ مَا كُنْتُمْ مِنْهُ تَحِيذُ

“Dan datanglah sakaratul maut dengan sebenar-benarnya. Itulah yang selama ini engkau berusaha menghindarinya.”

Sakaratulmaut dipahami sebagai pengalaman kematian yang sangat dahsyat dan menyakitkan, sering digambarkan dengan perumpamaan ekstrem seperti duri yang mencabut urat atau siksaan fisik yang berat. Dari sini muncul anggapan bahwa kematian pasti penuh penderitaan luar biasa.

Kritik al-Saqqâf dalam teks ini menegaskan bahwa pemahaman populer tentang sakaratulmaut sebagai rasa sakit yang pasti dan dahsyat bagi semua orang perlu ditinjau ulang, dengan merujuk pada QS. Qâf: 19 yang ia tafsirkan sebagai datangnya momen kematian dengan penyingkapan nasib (bahagia atau sengsara), bukan semata rasa sakit fisik; ia menegaskan bahwa *sakarâh* hanyalah kondisi tidak sadar yang tidak selalu dialami setiap orang, terbukti dari kematian mendadak, lalu menguatkan argumennya dengan ayat-ayat yang membedakan keadaan orang beriman dan kafir seperti QS. Al-Fajr: 27–30 (ketenangan jiwa mukmin), QS. Al-Anfâl: 50–51 dan QS. Muhammad: 27 (kerasnya kematian bagi orang kafir), serta QS. An-Nahl: 32 (kematian yang baik bagi mukmin), sehingga ia menyimpulkan bahwa ketakutan berlebihan tentang sakaratulmaut, azab kubur, dan semacamnya tidak boleh dibangun dari riwayat atau gambaran yang bertentangan dengan prinsip Al-Qur'an.¹

2. Kematian Yang Menakutkan

Kematian adalah terpisahnya antara ruh dan jasad manusia dan sering dipahami sebagai sesuatu yang menakutkan, bahkan sering dibayangkan sebagai pengalaman yang sangat menyakitkan dan penuh penderitaan. Gambaran-gambaran ekstrem yang

¹Sayyid Hasan bin 'Ali al-Saqqâf, *Shahîh Syarh al-'Aqîdah al-Thahâwîyyah*, cet. ke-4 (Beirut: Dâr al-Imâm al-Rawwâs, 2007), 457-458.

beredar membuat banyak orang menganggap bahwa setiap kematian pasti terasa dahsyat.

Kritik al-Saqqâf menyoroiti bahwa pemahaman kematian sebagai sesuatu yang menakutkan misalnya dengan QS. Qaf: 22

فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ

“Maka Kami singkapkan darimu penutup (yang menutupi), sehingga penglihatanmu pada hari ini menjadi sangat tajam.”

Penafsiran sebagian orang terhadap ayat ini melahirkan kecemasan bahkan gangguan psikologis pada sebagian orang, karena kematian selalu dibayangkan sebagai fase penuh azab dan ketakutan. Ia menolak konstruksi ini dengan menegaskan bahwa Al-Qur’an justru berulang kali memberi jaminan ketenangan bagi orang beriman melalui ayat-ayat yang menyebutkan tidak ada ketakutan atas orang beriman dan tidakpula mereka bersedih” (QS. Al-Baqarah: 38, 112, 274), serta QS. Al-Anbiya: 103 dan QS. An-Naml: 89 yang menegaskan bahwa mereka aman bahkan dari “ketakutan besar” di hari kiamat; sehingga menurutnya, tidak logis jika orang beriman justru diliputi ketakutan pada fase yang lebih ringan seperti kematian. Karena itu, ia mengkritik keras narasi keagamaan yang menakut-nakuti termasuk sebagian riwayat seperti himpitan kubur dan ia menegaskan bahwa prinsip utama harus kembali pada ayat-ayat Qur’an yang pasti *qat’i* yang menjanjikan ketenangan, bukan pada riwayat yang menimbulkan ketakutan.²

²al-Saqqâf, *Shahîh Syarh*... 495-496.

3. Adzab di Dalam Kubur

Oleh sebagian orang, azab kubur dipahami secara harfiah sebagai azab yang terjadi di dalam kubur, sehingga menimbulkan kesan bahwa siksa tersebut terikat pada tempat fisik kuburan, seperti dihimpit kubur atau dimakan ular dan bukan sekadar istilah untuk menggambarkan fase setelah kematian.

Kritik al-Saqqâf terhadap konsep azab kubur menegaskan bahwa yang dimaksud sebenarnya adalah azab atau nikmat di alam barzakh, sebagaimana isyarat dalam QS. Al-Mu'minun: 100, bukan semata-mata terjadi di dalam kubur secara fisik; ia menolak pemahaman populer seperti "himpitan kubur" yang menimpa semua orang, khususnya mukmin, karena dianggap bertentangan dengan ayat-ayat yang menegaskan ketenangan orang beriman seperti QS. Al-Baqarah: 112 dan kabar gembira saat wafat dalam QS. An-Nahl: 32, serta menegaskan bahwa sejak kematian hingga masuk surga, mukmin berada dalam keadaan aman dan tenteram. Karena itu, ia mengkritik riwayat-riwayat yang menimbulkan rasa takut berlebihan dan menilai bahwa prinsip utama harus kembali kepada ayat-ayat Al-Qur'an yang pasti yang menekankan rahmat, ketenangan, dan perbedaan jelas antara nasib mukmin dan orang durhaka.³

4. Tanda-Tanda Kiamat Besar

Tanda-tanda kiamat besar dipahami sebagai peristiwa-peristiwa luar biasa yang akan terjadi menjelang berakhirnya dunia, seperti munculnya Dajjal, turunnya Nabi Isa, keluarnya Ya'juj dan Ma'juj, terbitnya matahari dari barat, keluarnya binatang

³al-Saqqâf, *Shahîh Syarh*... 479-481

bumi, munculnya asap tebal, serta beberapa peristiwa besar lain yang menandai bahwa hari kiamat sudah sangat dekat.

Orang-orang sering berdalil tentang tanda-tanda kiamat besar dengan memahami ayat-ayat Al-Qur'an secara zahir, seperti kemunculan dabbah dari bumi dalam QS. An-Naml: 82, asap besar dalam QS. Ad-Dukhan: 10–12, turunnya Nabi Isa dalam QS. Az-Zukhruf: 61, serta keluarnya Ya'juj dan Ma'juj dalam QS. Al-Anbiya: 96–97, sehingga ayat-ayat tersebut dipahami sebagai peristiwa fisik yang akan terjadi secara literal menjelang kiamat.

Kritik al-Saqqâf terhadap konsep tanda-tanda kiamat menegaskan bahwa pemahaman tentang adanya rangkaian tanda besar sebelum kiamat perlu ditinjau ulang, karena Al-Qur'an berulang kali menegaskan bahwa kiamat datang secara tiba-tiba (baghtah), seperti dalam QS. Al-A'raf: 187

يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجِيبُهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثُقُلَتْ فِي السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَافِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

“Mereka menanyakan kepadamu (Nabi Muhammad) tentang kiamat, “Kapan terjadi?” Katakanlah, “Sesungguhnya pengetahuan tentangnya hanya ada pada Tuhanku. Tidak ada (seorang pun) yang dapat menjelaskan waktu terjadinya selain Dia. (Kiamat) itu sangat berat (huru-haranya bagi makhluk yang) di langit dan di bumi. Ia tidak akan datang kepadamu kecuali secara tiba-tiba.” Mereka bertanya kepadamu seakan-akan engkau mengetahuinya. Katakanlah (Nabi Muhammad), “Sesungguhnya pengetahuan tentangnya hanya ada pada Allah, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui.”

Juga seperti pada QS. Al-An'am: 31, QS. Al-Anbiya: 40, QS. Yusuf: 107, QS. Al-Hajj: 55, dan QS. Az-Zukhruf: 66. Ia menilai bahwa penekanan Al-Qur'an pada

“ketiba-tibaan” kiamat tidak sejalan dengan narasi panjang tentang tanda-tanda yang bisa diprediksi sebelumnya, serta menunjukkan adanya banyak pertentangan dan ketidakkonsistenan dalam riwayat-riwayat tentang urutan dan detail tanda-tanda tersebut. Karena itu, ia mengkritik upaya sebagian ulama yang memaksakan kompromi antar riwayat, dan lebih menekankan bahwa prinsip utama harus kembali pada kejelasan Al-Qur’an yang menggambarkan kiamat sebagai peristiwa mendadak yang tidak dapat dipastikan tanda-tandanya secara pasti.⁴

Pendapat yang diikuti al-Saqqâf, Dabbah dipahami sebagai unta Nabi Shaleh berdasarkan penafsiran kata *mubshirah* sebagai “berakal” serta kemungkinan penggunaan “لذئب” untuk masa lampau; Ya’juj dan Ma’juj dianggap sebagai bangsa kuno yang telah punah; dukhan ditafsirkan sebagai peristiwa kelaparan di masa Nabi sebagaimana riwayat Ibnu Mas’ud; sementara turunnya Nabi Isa dinilai tidak memiliki dasar *qat’i* dalam Al-Qur’an maupun hadis, bahkan diduga dipengaruhi tradisi Ahlul Kitab. Di akhir, al-Saqqâf menilai bahwa pandangan yang menolak terjadinya tanda-tanda besar di masa depan memiliki kekuatan argumentatif tertentu, terutama karena kiamat digambarkan datang secara tiba-tiba dan hadis Jibril tidak menyebut tanda-tanda besar, sehingga isu ini tidak termasuk perkara pasti yang dapat mengkafirkan pihak yang menolaknya.⁵

5. Pemahaman Literal *Nafkhah* (Tiupan Sangkakala)

Secara umum, mayoritas umat Islam memahami bahwa *nafkhah* (tiupan

⁴al-Saqqâf, *Shahîh Syarh*... 515-516

⁵al-Saqqâf, *Shahîh Syarh*... 516-521.

sangkakala) merupakan peristiwa besar yang menandai terjadinya hari kiamat, di mana Malaikat Israfil meniup sangkakala atas perintah Allah SWT sebagai awal kehancuran alam semesta dan kebangkitan manusia untuk dihisab.

Al-Saqqâf mengajukan kritik mendasar terhadap pemahaman populer tentang peristiwa nafkhh (tiupan sangkakala), khususnya anggapan bahwa tiupan tersebut dilakukan oleh Malaikat Israfil melalui sebuah “terompet” atau tanduk *al-qarn*. Menurutnya, pemahaman ini tidak memiliki dasar yang kuat dalam Al-Qur’an, bahkan hadis yang dijadikan landasannya dinilai tidak sahih. Ia menegaskan bahwa penafsiran *shûr* sebagai alat fisik seperti tanduk lebih dekat kepada pengaruh Israiliyyat, terlebih karena konsep tiupan terompet juga dikenal dalam tradisi Yahudi.

Sebagai alternatif, al-Saqqâf mengemukakan bahwa istilah *nafkhh fî al-shûr* dalam Al-Qur’an tidak harus dipahami secara literal sebagai tiupan ke dalam sebuah alat, melainkan dapat dimaknai secara metaforis sebagai proses ilahi yang menunjukkan cepatnya kematian dan kebangkitan makhluk. Ia menguatkan pendapat ini dengan merujuk pada penggunaan kata *shûr* sebagai bentuk jamak dari *shûrah* (bentuk), sehingga maknanya dapat dipahami sebagai “ditiupkan ke dalam bentuk-bentuk (makhluk) sehingga hidup kembali”. Pendapat ini juga didukung oleh sebagian ulama bahasa seperti yang dinukil dalam karya-karya leksikografi klasik.

Selain itu, ia menunjukkan adanya variasi ungkapan Al-Qur’an dalam menggambarkan peristiwa tersebut, seperti menggunakan istilah *nâqûr* pada al-Muddatstsir ayat 8, *zajrah* pada al-Shaffat ayat 18, dan *shayhah* pada surah Yasin ayat 29, yang semuanya mengarah pada makna suara dahsyat atau perintah ilahi yang tiba-

tiba, bukan pada satu bentuk alat tertentu. Keragaman istilah ini, menurutnya, semakin melemahkan penafsiran yang terlalu literal.

Sayyid Hasan menyimpulkan bahwa pemahaman *nafkha* sebagai tiupan melalui alat fisik bukanlah penafsiran yang kuat. Ia cenderung memahami *nafkha* sebagai ungkapan simbolik tentang kekuasaan Allah dalam mematikan dan menghidupkan makhluk secara cepat dan menyeluruh, tanpa harus terikat pada gambaran material tertentu.⁶

6. Keadaan Manusia Bertelanjang Saat Dibangkitkan

Keadaan manusia di padang mahsyar sering dipahami bahwa mereka dibangkitkan dalam keadaan telanjang, tanpa alas kaki, dan belum dikhitan, sehingga menggambarkan kondisi yang sangat terbuka sebagaimana sering dipahami dari hadis dan sebagian kitab tauhid.

يُخَشِّرُ النَّاسُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ خِفَاءً عُرَاءَ غُرُلًا

Manusia akan dikumpulkan pada hari kiamat dalam keadaan tanpa alas kaki, telanjang, dan tidak berkhitan.”

Al-Saqqâf mengkritik penafsiran yang menjadikan QS. al-Anbiya’: 104 sebagai dalil bahwa manusia akan dibangkitkan dalam keadaan telanjang dan tidak berkhitan, yang berbunyi.

يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ ۗ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ ۗ وَعَدَّا عَلَيْنا ۗ إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ

“(Ingatlah) pada hari Kami melipat langit seperti melipat lembaran-lembaran kertas. Sebagaimana Kami telah memulai penciptaan yang pertama, begitulah Kami akan mengulanginya kembali. Itulah janji yang pasti Kami tepati. Sungguh, Kami pasti melaksanakannya.”

⁶al-Saqqâf, *Shahîh Syarh*... 522-526

Menurutnya, penafsiran tersebut adalah bentuk perluasan makna yang tidak tepat, karena ayat berbicara tentang proses pengulangan penciptaan, bukan kondisi fisik saat kebangkitan. Dengan merujuk pada penafsiran dalam *Tafsîr al-Jalâlain*, ia menegaskan bahwa ayat tersebut hanya menunjukkan kekuasaan Allah dalam menciptakan kembali manusia setelah kematian, sebagaimana penciptaan pertama dari ketiadaan. Dengan demikian, menjadikannya sebagai dalil bahwa manusia dibangkitkan telanjang adalah bentuk penafsiran yang melampaui konteks *tajâwuz al-siyâq* dan tidak memiliki dasar yang kuat secara tafsir.⁷

Lebih jauh, al-Saqqâf tidak hanya berhenti pada kritik tekstual, tetapi juga membangun kontra-argumen berbasis hadis dan teologi. Ia mengemukakan riwayat-riwayat sahih yang menunjukkan bahwa manusia dibangkitkan dalam keadaan berpakaian, sebagaimana diriwayatkan oleh Al-Hakim al-Naisaburi (no. 1260), Abu Dawud (no. 3114), dan Ibn Hibban (no. 7316). dari Abu Sa'id al-Khudri bahwa ketika kematian hendak menjemputnya, ia meminta pakaian-pakaian baru, lalu memakainya. Kemudian ia berkata, aku mendengar Rasulullah bersabda:

المَيِّتُ يُعْتَبَرُ فِي ثِيَابِهِ الَّتِي يَمُوتُ فِيهَا

“*Sesungguhnya mayit akan dibangkitkan dengan pakaian yang ia kenakan ketika meninggal dunia.*”

Serta al-Saqqâf menegaskan prinsip teologis bahwa Allah adalah *al-Sittîr* (Maha Menutup aib), sehingga tidak selaras jika kebangkitan justru dalam keadaan membuka aurat secara mutlak. Ia juga mengkritik pemahaman yang terlalu literal

⁷al-Saqqâf, *Shahîh Syarh*... 529-530.

terhadap hadis-hadis tentang kebangkitan telanjang, dengan menunjukkan adanya upaya ulama klasik seperti Ibn Hajar dan as-Suyuthi yang mengompromikan riwayat-riwayat tersebut. Dari sini tampak bahwa kritik al-Saqqâf bersifat metodologis: ia menolak generalisasi, mengedepankan harmonisasi dalil, serta menegaskan bahwa persoalan ini bersifat ijtihadi, bukan doktrin pasti yang harus dipahami secara kaku.⁸

7. Keadaan Manusia Berdiri Ratusan Tahun di Hari Kiamat

Di hari kiamat, manusia sering dipahami akan berdiri dalam waktu yang sangat lama, bahkan digambarkan mencapai ratusan tahun, sebagai gambaran betapa panjang dan beratnya penantian sebelum datangnya keputusan dan biasanya merujuk pada QS. al-Muthaffifin: 6

يَوْمَ يَأْتِي النَّاسُ رَبَّهُمُ الْعَالَمِينَ

“(Yaitu) pada hari ketika manusia berdiri menghadap Tuhan seluruh alam.”

Sebagian kalangan memahami ayat tentang manusia berdiri di hadapan Allah sebagai dalil bahwa mereka akan berada di padang mahsyar dalam waktu yang sangat lama, bahkan hingga ratusan tahun, berdasarkan sejumlah atsar yang menyebut durasi berbeda—tiga ratus, seratus, tujuh puluh, atau empat puluh tahun—dengan gambaran yang dramatis seperti berdiri dengan mata terbelalak atau di atas ujung jari kaki. Namun, al-Saqqâf mengkritik keras riwayat-riwayat tersebut karena dinilai tidak sahih dan banyak bersumber dari Ka‘b al-Aḥbâr yang membawa unsur *Israiliyyat*, sebagaimana ditunjukkan dalam Tafsîr al-Ṭabarî melalui riwayat Qatadah. Ia

⁸al-Saqqâf, *Shahîh Syarḥ*... 527-529.

menegaskan bahwa gambaran tersebut bertentangan dengan hadis-hadis sahih yang menunjukkan bahwa hari kiamat bagi orang beriman justru terasa singkat dan ringan, seperti antara Zuhur dan Asar atau bahkan kurang dari satu jam. Oleh karena itu, menurutnya ayat tersebut tidak dimaksudkan untuk menjelaskan lamanya waktu berdiri, melainkan sekadar menggambarkan proses kebangkitan manusia untuk menjalani hisab, sehingga penafsiran yang menggambarkan penderitaan panjang tanpa dasar sahih harus ditolak.⁹

8. Matahari Sangat Dekat di Atas Kepala Manusia di Hari Kiamat

Pada hari kiamat, matahari dipahami sangat dekat di atas kepala manusia hingga digambarkan manusia tenggelam dalam keringatnya masing-masing, sebagai gambaran betapa dahsyat dan beratnya keadaan yang mereka alami saat itu.

Al-Saqqâf mengkritik hadis tentang matahari yang didekatkan ke kepala manusia pada hari kiamat dengan pendekatan yang tegas: meskipun hadis tersebut terdapat dalam kitab sahih, ia menilainya sebagai riwayat *syâdz* (ganjil) dan harus ditolak karena bertentangan dengan Al-Qur'an. Ia berargumen bahwa Al-Qur'an secara jelas menyatakan

إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ

“Apabila matahari digulung”

Ayat ini menunjukkan bahwa matahari telah digulung, padam, dan berhenti berfungsi sejak terjadinya kiamat, tanpa ada keterangan bahwa ia akan kembali

⁹al-Saqqâf, *Shahîh Syarh*... 530-531.

bersinar. Sebaliknya, Al-Qur'an menegaskan bahwa bumi akan diterangi oleh cahaya yang diciptakan Allah, bukan oleh matahari. Karena itu, menurutnya, gagasan bahwa matahari masih ada dan didekatkan ke manusia adalah bertentangan dengan nash Al-Qur'an, bahkan secara rasional mustahil dan mengandung unsur azab, padahal orang beriman dijanjikan dijauhkan dari ketakutan dan penderitaan pada hari itu. Ia juga mengisyaratkan bahwa ide tersebut berpotensi berasal dari pengaruh Israiliyyat.¹⁰

Lebih lanjut, al-Saqqâf menolak argumen yang menggunakan hadis “tujuh golongan yang berada di bawah naungan ‘Arsy” sebagai bukti masih adanya matahari. Menurutnya, pemahaman literal terhadap hadis tersebut justru menimbulkan konsekuensi yang tidak logis, seperti menjadikan matahari lebih besar dari ‘Arsy atau posisinya berada di atas ‘Arsy, yang jelas bertentangan dengan konsep ‘Arsy sebagai makhluk terbesar. Oleh karena itu, ia menafsirkan “naungan ‘Arsy” secara metaforis sebagai perlindungan dan penjagaan Allah, bukan bayangan fisik akibat sinar matahari. Ia menguatkan pendekatan ini dengan analogi hadis lain yang menggunakan kata “naungan” secara kiasan, sehingga kesimpulannya, seluruh konstruksi tentang matahari yang mendekat dan naungan fisik pada hari kiamat harus dipahami secara non-literal dan tidak dijadikan doktrin pasti.¹¹

9. Mizan sebagai Timbangan Fisik

Kebanyakan orang memahami mizan pada hari kiamat sebagai timbangan nyata yang memiliki dua daun timbangan dan satu penunjuk, dengan ukuran yang sangat

¹⁰al-Saqqâf, *Shahîh Syarh*... 573-574.

¹¹al-Saqqâf, *Shahîh Syarh*... 574.

besar hingga mampu menampung langit dan bumi. Namun, al-Saqqâf mengkritik pemahaman literal tersebut dan menawarkan pendekatan yang lebih konseptual.

Menurutnya, ayat-ayat Al-Qur'an tidak secara tegas menunjukkan bahwa mizan adalah alat fisik. Ia merujuk pada firman Allah dalam Surah al-Anbiya' ayat 47 yang menggunakan bentuk jamak *al-mawâzîn*, bukan satu timbangan, serta Surah al-A'râf ayat 8–9 yang menegaskan bahwa “timbangan” itu berkaitan dengan keadilan dalam penilaian amal. Dari sini, ia memahami bahwa mizan merupakan simbol dari keadilan ilahi dan ketelitian dalam hisab, bukan benda material.

Lebih lanjut, ia menguatkan pendapatnya dengan Surah al-Hadîd ayat 25, di mana kata mizan digunakan dalam konteks penegakan keadilan di dunia, bukan sebagai alat fisik, melainkan sebagai prinsip normatif. Oleh karena itu, al-Saqqâf menyimpulkan bahwa mizan adalah kiasan (*kinâyah*) dari keadilan, ketepatan perhitungan, dan penegakan hukum Allah pada hari kiamat. Adapun pendapat yang menyatakan bahwa mizan adalah alat dengan dua daun timbangan dinilainya sebagai pendapat yang *marjûh* (lemah).¹²

10. *Shirâth* Sebagai Jembatan di Atas Jahannam

Shirâth sering dipahami sebagai jembatan yang terbentang di atas neraka Jahannam, digambarkan lebih tajam dari pedang dan lebih tipis dari rambut, sehingga menjadi simbol betapa sulit dan gentingnya proses yang harus dilalui manusia setelah hari kiamat.

¹²al-Saqqâf, *Shahîh Syarh* 535-537

Dalam hal ini, al-Saqqâf mengkritik penggunaan QS. Maryam: 71

وَأِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا

“Dan tidak ada seorang pun di antara kamu melainkan akan mendatangnya (neraka itu). Hal itu merupakan ketetapan Tuhanmu yang pasti terlaksana.”

Ayat ini sering dipahami sebagai dalil pasti adanya *shirâth* dalam bentuk jembatan yang harus dilalui seluruh manusia di atas neraka dengan merujuk kepada hadits yang diriwayatkan oleh Abu Sa’id al-Khudri dalam Sunan Ibn Majah (no. 4280) dan Ahmad ibn Hanbal dalam Musnad-nya yang berbunyi;

يُوضَعُ الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ بَيْنَ ظَهْرَانِي جَهَنَّمَ ، عَلَيْهِ حَسَكٌ كَحَسَكِ السَّعْدَانِ ، ثُمَّ يَسْتَجِيرُ النَّاسُ ، فَنَاجٍ مُسَلِّمٌ ، وَ مَخْدُوشٌ بِهِ ، ثُمَّ نَاجٍ وَمُحْتَبِسٌ بِهِ ، وَمَنْكُوسٌ فِيهَا ،

“Diletakkanlah *al-Shirâth al-Mustaqîm* (jembatan yang lurus) membentang di atas punggung *Jahannam*. Di atasnya terdapat duri-duri yang tajam seperti duri tanaman *sa’dân*. Kemudian manusia mulai melintasinya. Ada yang selamat dan terbebas, ada yang tercacar oleh duri-duri itu lalu selamat, ada yang tertahan karenanya, dan ada pula yang terjungkir masuk ke dalam neraka.”

Menurutnya, penafsiran tersebut terlalu literal dan mengabaikan konteks ayat. Ia menegaskan bahwa ayat ini tidak bersifat umum secara mutlak, melainkan berkaitan dengan orang-orang kafir dan pengingkar kebangkitan, sebagaimana terlihat dari rangkaian ayat sebelumnya. Selain itu, ia mengingatkan bahwa lafaz umum dalam Al-Qur’an tidak selalu bermakna universal tanpa pengecualian, sebagaimana ayat tentang pertanggungjawaban nikmat yang secara lahir umum, tetapi dalam hadis terdapat pengecualian bagi sebagian mukmin yang masuk surga tanpa hisab. Dengan demikian, menurutnya, menjadikan ayat ini sebagai dalil bahwa semua manusia pasti melewati neraka adalah bentuk generalisasi yang problematis.

Lebih lanjut, al-Saqqâf memperkuat kritiknya dengan pendekatan linguistik

dan komparatif tafsir. Ia menunjukkan bahwa kata *wurûd* dalam bahasa Arab tidak selalu berarti “masuk”, tetapi juga dapat bermakna “mendekati” atau “melintasi”, sebagaimana dijelaskan oleh para mufassir seperti al-Qurthubi dan Abu Hayyân. Ia juga mengutip ayat setelahnya sebagai indikasi bahwa orang-orang bertakwa diselamatkan dari neraka, sehingga tidak harus memasukinya. Dari sini, ia menyimpulkan bahwa tidak ada kepastian makna tunggal dalam ayat tersebut, dan karena itu tidak bisa dijadikan landasan *qat’i* untuk menetapkan konsep *shirâth* sebagai jembatan fisik di atas neraka.¹³

Al-Saqqâf mengkritik secara komprehensif konsep *shirâth* sebagai jembatan fisik di atas neraka yang digambarkan “lebih tipis dari rambut dan lebih tajam dari pedang” dengan menunjukkan bahwa riwayat-riwayat yang memuat deskripsi tersebut tidak memiliki dasar sahih, sebagaimana ditegaskan oleh Ibn Hajar dalam *Fatḥh al-Bârî* dan al-Baihaqî dalam *Syu‘ab al-Îmân*, bahkan sebagian ulama seperti al-Qarâfî dan al-‘Izz ibn ‘Abd al-Salâm juga mengingkarinya; selain itu, ia melakukan pendekatan linguistik dengan menegaskan bahwa kata *shirâth* dalam bahasa Arab berarti jalan yang jelas, lurus, dan mudah dilalui—sebagaimana dijelaskan oleh al-Râghîb al-Asfahânî, al-Zabîdî, dan al-Azharî—sehingga lebih tepat dipahami sebagai jalan petunjuk (agama Islam) sebagaimana dalam QS. al-Fatihah: 6 dan al-An’am ayat 153, berdasarkan itu, ia menolak pemaknaan *shirâth* sebagai jembatan fisik karena tidak disebutkan secara eksplisit dalam Al-Qur’an, dan menurutnya tidak logis jika perkara eskatologis sebesar

¹³al-Saqqâf, *Shahîh Syarh*... 544-548.

itu—yang akan dilalui seluruh manusia termasuk para nabi—tidak dijelaskan secara tegas, sementara Al-Qur'an justru merinci perkara akhirat yang lebih kecil seperti tangan menyambut catatan amal.¹⁴

11. Syafaat bagi Pelaku Dosa Besar

Syafaat adalah pertolongan atau perantaraan pada hari kiamat, yang sering dipahami sebagai bentuk bantuan bagi manusia untuk memperoleh keringanan atau ampunan, dan dalam pemahaman umum juga dianggap dapat diberikan kepada pelaku dosa besar sebagai bentuk rahmat dan kasih sayang Allah.

Al-Saqqâf tidak sejalan dengan pendapat yang menyatakan bahwa pelaku dosa besar pasti mendapat syafaat, ia menekankan bahwa syafaat memang *tsâbit* dalam Al-Qur'an—seperti dalam QS. Adh-Dhuha: 5, QS. Al-Isra: 79, dan QS. Taha: 109—namun sifatnya sangat terbatas, hanya bagi orang yang diridhai Allah yang *taqshîr* kurang dalam beramal.

Ia menolak anggapan umum bahwa syafaat mencakup pelaku dosa besar secara otomatis, dengan berdalil pada QS. An-Nisa: 31 yang mensyaratkan menjauhi dosa besar untuk mendapatkan ampunan, serta QS. Al-Muddatstsir: 48 yang menegaskan syafaat tidak berlaku bagi golongan tertentu. Ia juga mengkritik sebagian riwayat panjang tentang syafaat yang dianggapnya mengandung unsur lemah atau pengaruh Israiliyat, sehingga menurutnya konsep syafaat harus dikembalikan pada batasan Al-Qur'an: bukan jaminan bagi pelaku dosa besar, tetapi hak istimewa bagi hamba yang

¹⁴al-Saqqâf, *Shahîh Syarh*... 538-544.

diridhai dan tetap berada dalam koridor ketaatan.¹⁵

12. Pelaku Dosa Besar dari Kalangan Orang Beriman Tidak Kekal di Neraka

Pelaku dosa besar dipahami tidak kekal di neraka, melainkan akan mendapatkan hukuman sesuai kadar dosanya sebelum akhirnya memperoleh ampunan atau mendapat syafaat dan keluar darinya.

Al-Saqqâf mengkritik pandangan arus utama *Ahl al-Sunnah* yang menyatakan bahwa pelaku dosa besar dari kalangan mukmin tidak kekal di neraka, dengan menilai bahwa konsep “keluar dari neraka setelah disiksa” tidak memiliki dasar yang jelas dalam Al-Qur’an. Menurutnya, gagasan tersebut lebih banyak bertumpu pada hadis, sementara Al-Qur’an justru memuat sejumlah ayat yang secara lahir menunjukkan kekekalan bagi pelaku dosa, seperti dalam QS. al-Baqarah: 81 yang berbunyi:

بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

“Bukan demikian! Siapa yang berbuat keburukan dan dosanya telah menenggelamkannya, mereka itulah penghuni neraka. Mereka kekal di dalamnya.”

Dan juga QS. al-Nisa’: 93 yang menegaskan bahwa pelaku pembunuhan kekal di dalam neraka;

وَمَنْ يَفْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِدًا فَجَزَاءُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعْنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا

“Siapa yang membunuh seorang mukmin dengan sengaja, balasannya adalah (neraka) Jahanam. Dia kekal di dalamnya. Allah murka kepadanya, melaknatnya, dan menyediakan baginya azab yang sangat besar.”

Dari sini, ia membangun argumen bahwa ancaman kekekalan tidak terbatas pada pelaku syirik saja, tetapi juga dapat mencakup pelaku dosa besar tertentu.

¹⁵al-Saqqâf, *Shahîh Syarh*... 568-569.

Lebih lanjut, ia menolak upaya pembatasan makna ayat-ayat ancaman hanya kepada orang musyrik. Menurutnya, interpretasi tersebut tidak konsisten dengan teks Al-Qur'an yang secara eksplisit memberikan ancaman keras kepada pelaku dosa besar seperti pembunuhan. Ia juga menegaskan bahwa perbedaan antara dosa kecil dan besar dalam Al-Qur'an menunjukkan bahwa dosa besar memiliki konsekuensi yang lebih serius dan tidak otomatis diampuni tanpa taubat. Dengan demikian, ia menolak pemahaman yang terlalu "optimistik" terhadap rahmat Allah tanpa mempertimbangkan dimensi keadilan dan ancaman-Nya.

Di sisi lain, al-Saqqâf juga mengkritik penggunaan hadis-hadis yang menyatakan bahwa pelaku dosa tertentu "tidak akan masuk surga" sebagai dalil bahwa mereka tetap beriman namun hanya disiksa sementara. Baginya, redaksi hadis tersebut lebih menunjukkan adanya kemungkinan hukuman yang berat dan berkelanjutan, bukan sekadar penundaan masuk surga. Ia juga menolak klaim adanya ijma' dalam masalah ini, dengan menunjukkan bahwa sejumlah kelompok teologi seperti Mu'tazilah, Zaidiyyah, dan sebagian Ahlulbait memiliki pandangan berbeda, sehingga isu ini bersifat khilafiyah, bukan konsensus mutlak.¹⁶

Dalam penafsiran QS. al-Nisâ': 48, yang berbunyi:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ۚ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا

"Sesungguhnya Allah tidak akan mengampuni dosa syirik (mempersekutukan-Nya), dan Dia mengampuni dosa selain itu bagi siapa yang Dia kehendaki. Barang

¹⁶al-Saqqâf, *Shahîh Syarh*... 578-581

siapa mempersekutukan Allah, maka sungguh ia telah berbuat dosa yang besar.”

Al-Saqqâf juga melakukan reinterpretasi dengan menegaskan bahwa ayat tersebut tidak berarti semua dosa selain syirik pasti diampuni. Ia memahami bahwa pengampunan bergantung pada taubat, dan bahwa dosa besar tidak diampuni tanpa adanya pertobatan yang sah sebelum kematian. Dengan menggabungkan ayat-ayat lain seperti QS. al-Najm: 32 dan QS. al-Nisa': 31, ia menegaskan prinsip bahwa Al-Qur'an harus ditafsirkan secara menyeluruh. Kesimpulannya, kritik al-Saqqâf mengarah pada penegasan bahwa pelaku dosa besar berpotensi kekal di neraka jika meninggal tanpa taubat, serta menolak pandangan yang menjamin keselamatan akhir hanya berdasarkan keimanan formal tanpa pertanggungjawaban moral yang serius.¹⁷

13. Melihat Allah di Akhirat

Allah dipahami dapat dilihat di akhirat, khususnya oleh penghuni surga, sebagai bentuk kenikmatan tertinggi yang melampaui seluruh kenikmatan lainnya, dan menjadi puncak kebahagiaan bagi orang-orang beriman setelah mereka memperoleh segala karunia di dalam surga.

Kritik al-Saqqâf terhadap pemahaman bahwa Allah dapat dilihat di akhirat menegaskan bahwa Allah mustahil dilihat secara hakiki, dengan berdalil pada QS. Al-An'am: 103

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ

“Penglihatan tidak dapat menjangkau-Nya, tetapi Dia menjangkau segala penglihatan; dan Dia Maha Halus lagi Maha Mengetahui.”

¹⁷al-Saqqâf, *Shahîh Syarh*... 577-578.

Ayat ini digunakan sebagai prinsip umum yang menafikan kemungkinan tuhan dapat dilihat secara mutlak. Dalam menafsirkan ayat QS. Al-Qiyamah: 22–23 yang berbunyi

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ

“Wajah-wajah (orang mukmin) pada hari itu berseri-seri, kepada Tuhannya mereka melihat (atau: menanti).”

Menurutnya ini bukan sebagai melihat Allah, tetapi sebagai “menunggu” rahmat dan pahala-Nya, sebagaimana penggunaan kata *nâzhirah* dalam QS. An-Naml: 35. Ia juga menakwil QS. Al-Mutaffifin ayat 15 sebagai terhalang dari rahmat dan kemuliaan, bukan dari melihat zat Allah. Selain itu, ia menguatkan posisinya dengan riwayat Aisyah bint Abu Bakr yang menolak kemungkinan *ru'yah*, serta mengkritik hadis-hadis tentang melihat Allah—seperti riwayat “melihat seperti bulan purnama”—dengan menilai adanya problem pada pemahaman atau tambahan riwayatnya, sehingga ia menegaskan bahwa konsep *ru'yah* harus ditolak demi menjaga prinsip *tanzîh* (penyucian Allah dari sifat-sifat makhluk).¹⁸

B. Tipologi Kritik Sayyid Hasan al-Saqqâf

Berdasarkan analisis terhadap berbagai isu eskatologis yang dikritik al-Saqqâf, tampak bahwa pendekatan kritiknya tidak bersifat parsial, melainkan membentuk suatu pola metodologis yang konsisten. Kritik tersebut dapat diklasifikasikan ke dalam empat tipologi utama, yaitu kritik terhadap pendekatan literalistik, kritik terhadap penggunaan

¹⁸al-Saqqâf, *Shahîh Syarh*... 582-586

hadis tertentu dalam akidah, kritik terhadap pemahaman antropomorfistik, serta kritik terhadap metode *i stidlâl* lawan dalam penafsiran Al-Qur'an.

1. Kritik Terhadap Pendekatan Literalistik

Salah satu karakter utama dalam pendekatan al-Saqqâf adalah penolakannya terhadap kecenderungan literalistik dalam memahami ayat-ayat eskatologis. Ia menilai bahwa sebagian besar pemahaman populer yang berkembang di kalangan umat bersumber dari pembacaan tekstual yang rigid, tanpa mempertimbangkan dimensi kebahasaan, konteks ayat, serta prinsip-prinsip umum Al-Qur'an.

Dalam isu sakaratul maut, misalnya, ia mengkritik pemahaman yang menggeneralisasi bahwa kematian selalu disertai dengan penderitaan fisik yang dahsyat. Dengan merujuk pada QS. Qâf: 19 “*wa jâ'at sakratu al-mauti bil-haqq*”, al-Saqqâf menegaskan bahwa ayat tersebut tidak secara eksplisit menunjukkan dimensi rasa sakit, melainkan menggambarkan momen tersingkapnya realitas akhir manusia. Pemaknaan ini diperkuat dengan ayat-ayat lain yang menunjukkan kondisi ketenangan bagi orang beriman, seperti QS. al-Fajr: 27–30 dan QS. al-Nahl: 32. Dengan demikian, generalisasi penderitaan dalam sakaratul maut dipandang sebagai bentuk pembacaan literal yang tidak mempertimbangkan keseluruhan ayat.¹⁹

Kecenderungan kritik yang sama juga terlihat dalam penolakannya terhadap pemahaman tentang tanda-tanda kiamat besar yang dipersepsikan sebagai rangkaian peristiwa fisik yang pasti terjadi sebelum kiamat. Ia menegaskan bahwa Al-Qur'an

¹⁹al-Saqqâf, *Shahîh Syarh*... 474-475.

justru menekankan aspek ketiba-tibaan (*baghtah*) hari kiamat, sebagaimana tercermin dalam QS. al-A‘râf: 187 dan QS. al-Anbiyâ’: 40. Oleh karena itu, konstruksi naratif tentang tanda-tanda yang dapat diprediksi dinilai tidak sepenuhnya selaras dengan penekanan Al-Qur’an.

Dalam konteks nafkha (tiupan sangkakala), al-Saqqâf menolak pemahaman literal yang menggambarkan adanya alat fisik (tanduk) yang ditiup. Ia mengajukan reinterpretasi dengan merujuk pada variasi terminologi Al-Qur’an, seperti *nâqûr* (QS. al-Muddatstsir: 8), *shayhah* (QS. Yâsin: 29), dan *zajrah* (QS. al-Shaffât: 19), yang secara semantik menunjukkan makna “suara dahsyat” atau “perintah ilahi” untuk mematikan dan membangkitkan manusia, bukan instrumen material tertentu.²⁰

Demikian pula dalam memahami konsep mizan, ia merujuk pada QS. al-Anbiyâ’: 47 dan QS. al-A‘râf: 8–9 yang menekankan aspek keadilan dalam penilaian amal, serta QS. al-Ĥadīd: 25 yang menggunakan istilah mizan dalam kerangka normatif. Berdasarkan hal ini, ia menyimpulkan bahwa mizan lebih tepat dipahami sebagai simbol keadilan ilahi daripada sebagai alat fisik.²¹

Dalam kasus *shirât*, ia mengkritik penafsiran literal terhadap QS. Maryam: 71 “*wa in minkum illâ wâriduhâ*”, yang sering dipahami sebagai keharusan seluruh manusia melewati jembatan di atas neraka. Menurutnya, kata *wurûd* tidak memiliki makna tunggal sebagai “memasuki”, tetapi juga dapat berarti “mendekati” atau

²⁰al-Saqqâf, *Shahîh Syarh*... 523-525.

²¹al-Saqqâf, *Shahîh Syarh*... 535-537.

“melintasi”, sehingga tidak dapat dijadikan dasar *qat’i* untuk menetapkan konsep jembatan fisik.²²

Dengan demikian, kritik terhadap literalitas dalam pemikiran al-Saqqâf merupakan upaya metodologis untuk menghindari reduksi makna Al-Qur’an ke dalam bentuk-bentuk imajinasi fisik yang tidak memiliki legitimasi linguistik dan kontekstual yang memadai.

2. Kritik Terhadap Penggunaan Hadis Tertentu Dalam Akidah

Tipologi kedua dalam kritik al-Saqqâf berkaitan dengan penggunaan hadis dalam pembentukan doktrin akidah. Ia secara tegas menempatkan Al-Qur’an sebagai sumber otoritas tertinggi dalil *qat’i*, sementara hadis—terutama yang bersifat *âhâd*—dipandang tidak memiliki kekuatan epistemologis yang cukup untuk dijadikan landasan utama dalam masalah akidah.

Hal ini tampak dalam kritiknya terhadap hadis yang menggambarkan matahari didekatkan ke kepala manusia pada hari kiamat. Ia menilai bahwa riwayat tersebut bertentangan dengan QS. al-Takwîr: 1 “*idzâ al-shamsu kuwwirat*”, yang menunjukkan bahwa matahari telah digulung dan kehilangan fungsinya sejak terjadinya kiamat.²³

Kritik serupa juga diarahkan pada riwayat yang menyebutkan lamanya manusia berdiri di padang mahsyar hingga ratusan tahun yang biasanya merujuk kepada penafsiran QS. al-Mutahaffifin ayat 6. Menurutnya, riwayat-riwayat tersebut tidak memiliki dasar yang kuat, bahkan sebagian di antaranya mengandung unsur Israiliyat,

²²al-Saqqâf, *Shahîh Syarh*... 546-547.

²³al-Saqqâf, *Shahîh Syarh*... 573-574.

serta bertentangan dengan ayat Al-Quran yang menunjukkan bahwa orang beriman tidak mengalami ketakutan dan kesusahan saat sesudah mereka meninggal dan ketika terjadi hari kiamat.²⁴

Dalam isu syafaat dan pelaku dosa besar, al-Saqqâf juga mengkritik penggunaan hadis yang dianggap terlalu luas dalam memberikan harapan keselamatan. Ia mengembalikan persoalan ini kepada ayat-ayat Al-Qur'an seperti QS. al-Nisa': 31 dan QS. al-Muddatstsir: 48 yang menunjukkan adanya batasan ketat terhadap syafaat.²⁵

Pendekatan ini sejalan dengan prinsip dalam usul fikih yang menyatakan bahwa hadis *âhâd* tidak menghasilkan pengetahuan yang bersifat pasti (*lâ yufidu al-'ilm*), tapi hanya *zhan* saja²⁶ dan akidah harus dibangun atas pondasi yang yakin. Dan ini sejalan juga dengan kaidah kritik hadis yang digagas oleh al-Khathîb al-Baghdadi yaitu jika ada riwayat yang bertentangan dengan Al-Qur'an, akal, dan *ijma'* maka itu ditolak sekalipun semua perawinya terpercaya.²⁷ Oleh karena itu, kritik al-Saqqâf dalam aspek ini bersifat epistemologis, yaitu menata ulang hierarki otoritas dalil dalam akidah.

3. Kritik Terhadap Pemahaman Antropomorfistik

Tipologi ketiga berkaitan dengan kritik terhadap kecenderungan antropomorfistik dalam memahami ayat-ayat teologis, khususnya dalam isu melihat

²⁴al-Saqqâf, *Shahîh Syarh*... 530-531.

²⁵al-Saqqâf, *Shahîh Syarh*... 569.

²⁶Abd Allâh ibn 'Abd al-Rahmân al-'Anbarî, *Mudhakkirah Ushûl al-Fiqh 'alâ Rawḍat al-Nâzir* (Riyadh: 'Athâ'ât al-'Ilm, n.d.), 155, diakses melalui al-Maktabah al-Shâmilah, <https://shamela.ws/book/282/152#p3>.

²⁷Al-Khathîb al-Baghdâdî, *al-Faqîh wa al-Mutafaqqih*, vol. 1 (Riyadh: Dâr Ibn al-Jawzi, 1996), 535.

Allah di akhirat. Al-Saqqâf menolak secara tegas kemungkinan Allah dapat dilihat secara hakiki dengan mendasarkan argumennya pada QS. al-An‘âm: 103 “*lâ tudrikuhu al-abshâr*”, yang dipahami sebagai penafian mutlak terhadap kemungkinan objek penglihatan terhadap Allah.

Dalam menafsirkan QS. al-Qiyâmah: 22–23 “*ilâ rabbihâ nâzhirah*”, ia menggunakan pendekatan takwil dengan memaknai kata *nâzhîrah* sebagai “menanti” atau “mengharap”, bukan “melihat”. Penafsiran ini diperkuat dengan penggunaan semantik serupa dalam QS. al-Naml: 35.²⁸ Dalam penafsiran ayat ini al-Saqqâf sama seperti Mu‘tazilah yang menolak Tuhan bisa dilihat kelak di akhirat.²⁹

Dengan demikian, al-Saqqâf menolak pemahaman literal terhadap konsep ru‘yah karena berpotensi mengarah pada *tajîm* dan *tasybîh*, serta menegaskan prinsip *tanzîh* sebagai fondasi utama dalam teologi Islam.

4. Kritik terhadap Metode Istidlal Lawan (Metodologi Tafsir)

Tipologi terakhir adalah kritik terhadap metode *istidlâl* yang digunakan oleh pihak yang berbeda pandangan. Dalam hal ini, al-Saqqâf tidak hanya mengkritik hasil penafsiran, tetapi juga kerangka metodologis yang melatarbelakanginya.

Ia menunjukkan bahwa banyak kesimpulan teologis problematik lahir dari penggunaan dalil secara parsial, tanpa mempertimbangkan keseluruhan konteks ayat. Hal ini tampak dalam penggunaan QS. al-Anbiyâ’: 47 secara terbatas dalam memahami

²⁸al-Saqqâf, *Shahîh Syarh*... 584-585.

²⁹Abû al-Fatḥ Muḥammad ibn ‘Abd al-Karîm al-Shahrastânî, *al-Milal wa al-Nihal*, ed. ‘Alî Ḥasan Fâ‘ûr dan Amîr ‘Alî Muḥannâ, vol. 1 (Beirut: Dâr al-Ma‘rifah, 1993), 57.

mizan, tanpa mengaitkannya dengan QS. al-Hadîd: 25 yang menunjukkan dimensi normatif.

Selain itu, ia juga mengkritik kecenderungan generalisasi terhadap lafaz umum, seperti dalam QS. Maryam: 71, tanpa memperhatikan kemungkinan adanya *takhshîsh* atau konteks khusus ayat.³⁰ Ia juga menyoroti pengabaian terhadap relasi intertekstual antar ayat yang semestinya menjadi dasar dalam penafsiran Al-Qur'an.

Sebagai alternatif, al-Saqqâf menawarkan pendekatan tafsir yang bersifat intertekstual (*jam' al-âyat*), komprehensif, dan berbasis analisis semantik Qur'ani. Pendekatan ini terlihat dalam penafsirannya terhadap konsep-konsep seperti mizan, *shirâth*, dan *nafkhah*.

Dengan demikian, kritik terhadap metode *istidlâl* menunjukkan bahwa al-Saqqâf tidak hanya melakukan koreksi terhadap hasil penafsiran, tetapi juga melakukan reformulasi terhadap metode berpikir dalam memahami teks keagamaan.

Berdasarkan keseluruhan pemetaan isu dan klasifikasi yang telah dilakukan, dapat ditegaskan bahwa pola kritik Sayyid Hasan al-Saqqâf terhadap penafsiran ayat-ayat eskatologis bersifat konsisten dan sistematis dalam empat tipologi utama. Namun demikian, terdapat kecenderungan dominan pada dua aspek, yaitu kritik terhadap metode *istidlâl* tafsir dan kritik terhadap penggunaan riwayat dalam akidah, yang muncul secara hampir merata dalam seluruh isu yang dikaji. Sementara itu, kritik terhadap pendekatan literalistik hadir secara kondisional, terutama pada ayat-ayat yang

³⁰al-Saqqâf, *Shahîh Syarh*... 544-546.

berpotensi melahirkan imajinasi fisik terhadap realitas eskatologis, sedangkan kritik terhadap pemahaman antropomorfistik bersifat spesifik dan terbatas pada isu-isu yang berkaitan langsung dengan konsep ketuhanan, seperti ru'yatullah.

Pola ini menunjukkan bahwa pendekatan kritik al-Saqqâf tidak sekadar bersifat reaktif terhadap isi penafsiran, tetapi lebih jauh menasar fondasi metodologis dan epistemologisnya, dengan menempatkan Al-Qur'an sebagai otoritas utama, melakukan seleksi ketat terhadap riwayat, serta menolak pemaknaan literal yang tidak sejalan dengan prinsip tanzih dan koherensi makna.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa model kritik yang digunakannya merupakan kritik metodologis yang terstruktur, Qur'an-sentris, dan berorientasi pada penjernihan pemahaman akidah dari unsur-unsur yang dianggap problematis.

C. Instrumen dan Metode Kritik

Dalam mengkaji berbagai persoalan eskatologis, Sayyid Hasan al-Saqqâf tidak sekadar menyampaikan kritik normatif, tetapi membangun suatu kerangka metodologis yang sistematis. Hal ini terlihat dari konsistensinya dalam menggunakan sejumlah instrumen analisis yang saling berkaitan, sehingga kritik yang ia ajukan tidak bersifat sporadis, melainkan terstruktur dan dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah.

1. Pendekatan *Ta'wil* Teologis

Instrumen pertama yang paling dominan adalah penggunaan *ta'wil* teologis, yakni penafsiran non-literal terhadap teks-teks yang secara zahir berpotensi menimbulkan problem teologis. Al-Saqqâf menjelaskan bahwa *ta'wil* merupakan

upaya memalingkan makna lafaz dari zahirnya kepada makna lain yang masih mungkin dikandungnya, berdasarkan dalil yang kuat, baik yang bersifat *qath'î* maupun *zhannî*. Ia merumuskannya dengan ungkapan sebagaimana kebanyakan ulama mendefinisikannya *sharf al-kalâm 'an zhâhirihi ilâ wajhin yahtamilluhu, awjabahu burhân qath'î fî al-qath'iyât wa zhannî fî al-zhanniyyât*.³¹ Selain itu, *ta'wîl* juga dipahaminya sebagai *al-'ilm bi al-maqshûd min al-nashsh*, yakni pengetahuan terhadap maksud hakiki suatu teks. Sebaliknya, *tafwîdh* diposisikan sebagai kebalikan dari *ta'wîl*, yang ia definisikan sebagai *al-jahl bi al-maqshûd min al-nash*, yaitu ketidaktahuan terhadap maksud yang dikehendaki oleh nash.³²

Lebih lanjut, al-Saqqâf menegaskan bahwa praktik *ta'wîl* bukanlah inovasi belakangan, melainkan telah dikenal dan dipraktikkan oleh generasi salaf, termasuk para sahabat. Ia mengemukakan contoh penafsiran Ibnu Abbas terhadap firman Allah dalam QS. al-Qalam: 42 *yawma yukshafu 'an sâq*, yang ditakwilkan sebagai “kesulitan atau kedahsyatan,” bukan dalam makna literal “betis.” Penafsiran ini juga diriwayatkan oleh sejumlah ulama klasik seperti Ibnu Hajar al-‘Asqalânî dalam *Fath al-Bârî*³³ dan Ibnu Jarir al-Thabari dalam tafsirnya, serta dinukil dari tokoh-tokoh tabi‘in seperti Mujahid, Sa‘id bin Jubair, dan Qatadah.³⁴ Hal ini menunjukkan bahwa *ta'wîl* merupakan metode interpretatif yang memiliki akar kuat dalam tradisi awal Islam.

³¹al-Saqqâf, *Shahîh Syarh*... 138.

³²al-Saqqâf, *Shahîh Syarh*... 140.

³³Ibnu Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bârî bi Syarh Shahîh al-Bukhârî*, Juz 13 (Beirut: Dâr al-Salafiyyah), 428,” diakses pada 19 April 2026 melalui al-Maktabah al-Syâmilah, <https://shamela.ws/book/1673/7859#p2>.

³⁴Ibnu Jarir al-Thabari, *Jami‘ al-Bayân ‘an Ta’wîl Ay al-Qur’an*, Juz 23 (Beirut: Dâr al-Tarbiyah wa al-Turâts), 554, diakses 19 April 2026, <https://shamela.ws/book/43/13781#p2>.

Dalam aplikasinya, pendekatan ini tampak jelas ketika al-Saqqâf menafsirkan ayat-ayat eskatologis. Misalnya, dalam memahami QS. Qâf: 19 tentang sakaratulmaut, ia tidak memaknainya sebagai pengalaman rasa sakit fisik yang pasti dialami seluruh manusia, melainkan sebagai momen tersingkapnya realitas akhir kehidupan seseorang dan itu bukan hal menyakitkan dan menakutkan bagi orang beriman.³⁵ Pendekatan serupa juga terlihat dalam penolakannya terhadap pemahaman literal tentang *ru'yatullâh*, di mana QS. al-Qiyâmah: 22–23 ditakwil sebagai “menanti rahmat Allah,” bukan melihat secara langsung.³⁶ Dengan demikian, *ta'wil* berfungsi sebagai instrumen utama dalam menjaga konsistensi teologis, sekaligus menghindari pemaknaan tekstual yang berpotensi menimbulkan problem konseptual dalam akidah.

2. Prinsip *Tanzîh al-Aqîdah*

Salah satu instrumen fundamental dalam konstruksi kritik Sayyid Hasan al-Saqqâf terhadap penafsiran ayat-ayat eskatologi adalah prinsip *tanzîh al-'aqîdah*, yaitu pensucian Allah dari segala bentuk penyerupaan dengan makhluk (*tasybih*) sekaligus dari infiltrasi unsur-unsur khurafat dalam konstruksi keimanan. Prinsip ini tidak hanya berfungsi sebagai doktrin teologis normatif, tetapi juga sebagai perangkat metodologis yang mengarahkan, menyeleksi, dan membatasi kemungkinan makna dalam proses penafsiran teks.

Hal ini sejalan dengan metode kritik tafsir yang dikemukakan oleh Ihsan al-Amin, yang menegaskan pentingnya pendekatan *tanzîh*. Ia menyatakan bahwa setiap

³⁵al-Saqqâf, *Shahîh Syarh*... 475.

³⁶al-Saqqâf, *Shahîh Syarh*... 584.

makna yang mengandung unsur antropomorfisme tidak boleh dinisbatkan kepada Allah, dan sifat-sifat yang mustahil bagi-Nya harus ditakwilkan kepada makna implikatifnya (*lâzim al-ma'nâ*). Dalam konteks sifat seperti rahmat atau marah, makna tersebut dipahami sebagai kehendak memberi nikmat atau menghukum, bukan sebagai keadaan emosional.³⁷ Pandangan ini diperkuat oleh Abu Ishaq al-Shirazi, yang menegaskan bahwa riwayat yang bertentangan dengan akal sehat harus ditolak atau ditakwilkan.³⁸ Dengan demikian, baik al-Saqqâf maupun Ihsân al-Amîn sama-sama menempatkan *tanzîh* sebagai fondasi utama dalam menjaga kemurnian akidah.

Dalam kerangka ini, *tanzîh* berperan sebagai parameter epistemologis untuk menguji validitas suatu penafsiran. Setiap pemaknaan yang berpotensi menisbatkan sifat-sifat inderawi, bentuk fisik, atau mekanisme material kepada Allah maupun realitas akhirat akan ditolak atau dialihkan melalui pendekatan *ta'wîl*.

Aplikasi prinsip ini tampak secara konsisten dalam berbagai kritik al-Saqqâf. Dalam isu *ru'yatullâh* (melihat Allah di akhirat), ia menolak kemungkinan penglihatan inderawi dengan mendasarkan pada QS. al-An'âm: 103 *lâ tudrikuhu al-abshâr*, yang dipahami sebagai penafian absolut terhadap jangkauan penglihatan manusia terhadap Zat Ilahi. Oleh karena itu, ayat-ayat yang secara lahir tampak mendukung ru'yah—seperti QS. al-Qiyâmah: 22–23—ditakwil kepada makna non-visual, seperti “menanti” atau “mengharap” rahmat Allah, guna menjaga konsistensi prinsip *tanzîh*.³⁹

³⁷Ihsân al-Amîn, *Manhaj al-Naqd fî al-Tafîr...*, 417.

³⁸Abû Ishâq Ibrâhîm ibn 'Alî al-Syîrâzî, *al-Luma' fî Ushûl al-Fiqh* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, tanpa tahun), 82, diakses 20 April 2026, <https://shamela.ws/book/8536/115#p1>.

³⁹al-Saqqâf, *Shahîh Syarh...* 584.

Instrumen yang sama juga digunakan dalam menilai riwayat-riwayat eskatologis yang bersifat fisikalistik. Misalnya, dalam kritik al-Saqqâf dalam menafsirkan ayat-ayat yang berpotensi dipahami secara literal, seperti QS. Maryam: 71 (*wa in minkum illâ wâriduhâ*). Ia menolak pemaknaan yang mengharuskan seluruh manusia “masuk” ke dalam neraka secara fisik atau melewati jembatan material (*ṣirāt*). Ia menegaskan bahwa makna *wurûd* dalam ayat tersebut merupakan lafaz yang diperselisihkan dalam khazanah tafsir, dan justru perbedaan makna itu menunjukkan tidak adanya kepastian untuk menafsirkannya sebagai “melintasi jembatan”. Menurutnya, konteks ayat lebih tepat dipahami sebagai ancaman yang berkaitan dengan golongan tertentu—yakni orang kafir, *fâsiq*, dan munafik—bukan mencakup seluruh manusia secara mutlak.⁴⁰

Demikian pula dalam kritiknya terhadap konstruksi tanda-tanda kiamat besar, prinsip *tanzîh* berfungsi sebagai filter terhadap narasi-narasi spekulatif yang sarat dengan imajinasi fisik dan tidak memiliki dasar *qat’î*. Penegasan Al-Qur’an bahwa kiamat datang secara tiba-tiba (*baghtah*), sebagaimana dalam QS. al-A‘râf: 187 dan QS. al-Anbiyâ’: 40, dijadikan dasar untuk menolak konstruksi kronologis yang berlebihan dan tidak proporsional.⁴¹

Dengan demikian, prinsip *tanzîh al-‘aqîdah* dalam pemikiran al-Saqqâf berfungsi sebagai instrumen kritik yang bersifat teologis sekaligus metodologis. Ia tidak hanya menjaga kemurnian konsep ketuhanan, tetapi juga menjadi alat seleksi

⁴⁰al-Saqqâf, *Shahîh Syarh*... 544-547.

⁴¹al-Saqqâf, *Shahîh Syarh*... 515.

terhadap penafsiran dan riwayat, sehingga keseluruhan konstruksi pemahaman eskatologi tetap berada dalam kerangka yang konsisten dengan prinsip transendensi Ilahi, rasionalitas, dan supremasi Al-Qur'an sebagai sumber utama akidah.

3. Kritik Sanad dan Matan Hadis

Selain Al-Qur'an, al-Saqqâf juga menempatkan hadis sebagai objek kritik melalui pendekatan sanad dan matan. Ia tidak menerima riwayat secara apa adanya, tetapi mengujinya baik dari sisi keabsahan periwayatan maupun kesesuaian isi. Pendekatan tersebut sejalan dengan metode kritik riwayat tafsir yang dijelaskan oleh Ihsân al-Amîn dalam *Manhâj al-Naqd fî al-Tafsîr*.⁴² Ia menegaskan bahwa setelah sanad dinilai, riwayat tetap harus diuji dari sisi matan, dengan kriteria tidak bertentangan dengan akal sehat, Al-Qur'an, Sunnah mutawatir, dan ijmak, sebagaimana juga dikemukakan oleh Al-Khatib al-Shirbinî⁴³. Selain itu, riwayat ahad dalam perkara yang seharusnya diketahui secara luas atau menyangkut kepentingan umum dinilai tidak dapat diterima. Kaidah ini diperkuat oleh Ibn al-Jawzi yang menyatakan bahwa hadis yang bertentangan dengan akal sehat, dalil yang sah, atau prinsip dasar agama dapat dinilai sebagai *maudhû'*.⁴⁴ Dengan demikian, baik al-Saqqâf maupun Ihsân al-Amîn sama-sama menegaskan pentingnya integrasi kritik sanad dan matan sebagai instrumen menjaga validitas riwayat dalam tafsir.

⁴²Ihsân al-Amîn, *Manhaj al-Naqd...*, 406.

⁴³Abû Ishâq Ibrâhîm ibn 'Alî al-Syîrâzî, *al-Luma' fî Ushûl al-Fiqh* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, tanpa tahun), 82, diakses 20 April 2026, <https://shamela.ws/book/8536/115#p1>

⁴⁴Jalal al-Din al-Suyuti, *Tadrîb al-Râwî fî Syarh Taqrîb al-Nawawî*, vol. 1 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah), 327, ” diakses 21 April 2026, <https://shamela.ws/book/9329/305#p7>.

Misalnya, riwayat tentang lamanya manusia berdiri di hari kiamat hingga ratusan tahun yang biasa dikaitkan dengan penafsiran QS. al-Muthaffifin ayat 6 ia tolak karena terkait dengan sumber Israiliyat seperti Ka‘b al-Ahbâr.⁴⁵ Ia juga mengkritik hadis tentang matahari yang sangat dekat dengan kepala manusia sebagai riwayat *syâdz*,⁴⁶ serta menolak deskripsi detail tentang *shirâth* yang tidak memiliki dasar sahih.⁴⁷ Dalam isu syafaat, ia mempertanyakan validitas sebagian riwayat panjang yang dinilai lemah.⁴⁸ Hal ini menunjukkan bahwa kritiknya tidak hanya berbasis sanad, tetapi juga mempertimbangkan keselarasan matan dengan Al-Qur’an dan prinsip teologi.

Sikap kritis ini tidak lepas dari pengaruh gurunya, al-Hafizh Abdullah bin al-Shiddîq al-Ghumârî, yang mengajarkan kaidah penting dalam ilmu hadis: apabila seorang perawi dha‘if menyelisih perawi tsiqah maka riwayatnya dinilai munkar, apabila perawi tsiqah menyelisih yang lebih tsiqah maka riwayat tersebut menjadi *syâdz*, dan apabila riwayat yang dibawakan perawi tsiqah bertentangan dengan Al-Qur’an, maka riwayat itu ditolak (*mardûd*).⁴⁹

4. Penggunaan Argumentasi Rasional-Kalam

Instrumen berikutnya adalah penggunaan argumentasi rasional-kalam sebagai alat uji konsistensi. Al-Saqqaf memanfaatkan rasio untuk menilai apakah suatu

⁴⁵al-Saqqâf, *Shahîh Syarh*... 530.

⁴⁶al-Saqqâf, *Shahîh Syarh*... 573-574.

⁴⁷al-Saqqâf, *Shahîh Syarh*... 538.

⁴⁸al-Saqqâf, *Shahîh Syarh*... 569.

⁴⁹Al-Sayyid Hasan al-Saqqaf, “‘Ilm Naqd al-Hadîts Hasba Qawâ‘id al-‘Aql wa al-Naql,” Facebook video, diakses 18 April 2026, <https://www.facebook.com/share/v/17FwbxYFpd/>.

pemahaman selaras dengan prinsip dasar ajaran Islam. Dalam kritik terhadap pemahaman kematian sebagai sesuatu yang menakutkan, ia menilai tidak logis jika Al-Qur'an menjanjikan ketenangan bagi orang beriman, tetapi mereka justru digambarkan mengalami ketakutan luar biasa saat kematian.⁵⁰ Argumentasi rasional juga digunakan dalam menolak konsep *shirâth* sebagai jembatan fisik yang tidak dijelaskan secara eksplisit dalam Al-Qur'an.⁵¹ Dalam isu pelaku dosa besar, ia menyeimbangkan antara rahmat dan keadilan Tuhan melalui analisis rasional terhadap ayat-ayat ancaman.⁵² Dengan demikian, rasio berfungsi sebagai instrumen verifikasi untuk menjaga koherensi makna.

Pendekatan ini sejalan dengan prinsip Al-Qur'an yang menempatkan akal sebagai instrumen yang bekerja di bawah bimbingan wahyu, bukan sebagai hakim atasnya. Hal ini ditegaskan dalam firman Allah:

كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ

“Kitab yang Kami turunkan kepadamu penuh berkah agar mereka mentadabburi ayat-ayatnya dan agar orang-orang berakal mengambil pelajaran” (QS. Shâd: 29),

Ayat ini menunjukkan bahwa *ulu al-albâb* diarahkan untuk menjadikan ayat-ayat Al-Qur'an sebagai objek perenungan, sehingga akal berfungsi secara optimal dalam kerangka rujukan wahyu sebagai standar kebenaran utama.

⁵⁰al-Saqqâf, *Shahîh Syarh*... 468.

⁵¹al-Saqqâf, *Shahîh Syarh*... 538.

⁵²al-Saqqâf, *Shahîh Syarh*... 576.

5. Penggunaan Otoritas Ulama Klasik

Di samping pendekatan tekstual dan rasional, al-Saqqâf juga memanfaatkan otoritas ulama klasik sebagai penguat argumen. Ia merujuk pada berbagai karya tafsir dan hadis untuk menunjukkan bahwa kritiknya memiliki dasar dalam tradisi keilmuan Islam. Dalam menolak tafsir kebangkitan manusia dalam keadaan telanjang, ia mengutip *Tafsîr al-Jalâlain*⁵³ yang menafsirkan al-Anbiya 104 dengan ringkas yaitu mengadakan setelah ketiadaan bukan dirincikan bangkit dalam keadaan telanjang. Ia juga merujuk pada *Tafsîr al-Râzi* dalam membatasi khithâb pada QS. Maryam ayat 71⁵⁴, juga al-Thabari⁵⁵ untuk menunjukkan pengaruh Israiliyyat, serta menggunakan pandangan Ibn Hajar⁵⁶ dan al-Baihaqi⁵⁷ dalam mengkritik riwayat tentang *Shirâth*. Selain itu, ia memanfaatkan penjelasan mufassir seperti al-Qurthubi⁵⁸ dan Abû Hayyân⁵⁹ dalam analisis linguistik. Namun, rujukan ini tidak bersifat absolut, melainkan tetap diseleksi secara kritis sesuai dengan kerangka metodologis yang ia bangun.

⁵³Jalâl al-Dîn al-Maḥallî dan Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *Tafsîr al-Jalâlayn al-Muyassar*, ed. Fî al-Dîn Qabâdah (Kairo: Dâr Nûbâr li al-Thibâ'ah, 2003), 331.

⁵⁴Fakhr al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghayb* (al-Tafsir al-Kabir), Juz 11 (Beirut: Dâr al-Fikr), 243, diakses 20 April 2026, <https://shamela.ws/book/23635/1908#p3>.

⁵⁵Al-Qurtubi, *Al-Jami' li Ahkâm al-Qur'an*, Juz 11 (Kairo: Dâr al-Kutub al-Miṣriyyah), 136, pada pembahasan Surah Maryam, diakses 20 April 2026, <https://shamela.ws/book/20855/4275#p1>.

⁵⁶Ibnu Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bârî bi Syarḥ Ṣaḥîḥ al-Bukhârî*, Juz 11 (Beirut: Dâr al-Salafiyyah, t.t.), 454, diakses 20 April 2026, <https://shamela.ws/book/1673/6826#p2>.

⁵⁷Al-Bayhaqi, *Syu'ab al-Iman*, vol. 1 (Riyadh: Maktabah al-Rushd), 565, "Dâr al-Mu'minîn wa Ma'âbuhum al-Jannah wa Dâr al-Kâfirîn wa Ma'âbuhum al-Nâr," diakses April 20, 2026, <https://shamela.ws/book/10660/562#p4>.

⁵⁸Al-Qurtubi, *Al-Jami' li Ahkâm al-Qur'an*...., Juz 11, 244.

⁵⁹Abû Hayyân al-Andalûsi, *Al-Baḥr al-Muḥîṭ fi al-Tafsîr*, vol. 7 (Beirut: Dâr al-Fikr), 289, diakses 20 April 2026, <https://shamela.ws/book/23591/4254#p5>.

Berdasarkan analisis di atas, dapat ditegaskan bahwa kritik yang ia ajukan tidak berdiri secara parsial, melainkan dibangun melalui lima instrumen utama, yaitu takwil teologis, prinsip *tanzīh*, kritik sanad dan matan hadis, argumentasi rasional-kalam, serta pemanfaatan otoritas ulama klasik. Kelima instrumen ini bekerja secara integratif dan konsisten dalam seluruh sampel kasus yang dianalisis, sehingga menunjukkan bahwa kritik al-Saqqâf merupakan kritik metodologis yang sistematis terhadap pemahaman eskatologi. Dengan demikian, analisis ini menegaskan bahwa perbedaan pandangan yang ia tawarkan bukan sekadar variasi interpretasi, tetapi merupakan hasil dari konstruksi metodologis yang jelas dan terstruktur.

D. Analisis Epistemologis

Analisis terhadap metode kritik Sayyid Hasan al-Saqqâf tidak dapat dilepaskan dari dimensi epistemologis yang melandasinya. Kritik-kritik yang ia ajukan pada dasarnya berakar pada cara ia memandang sumber kebenaran, hubungan antara akal dan teks, sikap terhadap tradisi teologis, serta konsistensi dalam penerapan metode. Oleh karena itu, pembacaan epistemologis menjadi penting untuk memahami bukan hanya apa yang ia kritik, tetapi juga mengapa dan bagaimana kritik tersebut dibangun.

1. Sumber Otoritas Kebenaran Menurut al-Saqqâf

Dalam kerangka epistemologisnya, al-Saqqâf menempatkan Al-Qur'an sebagai otoritas kebenaran tertinggi yang bersifat qat'i dan tidak dapat ditandingi oleh sumber lain. Hal ini terlihat dari kecenderungannya untuk selalu mengembalikan berbagai persoalan eskatologis kepada ayat-ayat Al-Qur'an sebagai rujukan utama. Dalam kasus

sakaratul maut, kematian yang menakutkan, hingga azab kubur, ia menolak narasi populer yang tidak sejalan dengan prinsip ketenangan bagi orang beriman sebagaimana ditegaskan dalam berbagai ayat.

Sementara itu, hadis tetap diakui sebagai sumber otoritatif, tetapi posisinya berada di bawah Al-Qur'an dan harus tunduk pada verifikasi ketat. Riwayat yang bertentangan dengan Al-Qur'an atau prinsip teologi dapat ditolak, meskipun secara formal dinilai sahih. Adapun tradisi ulama klasik digunakan sebagai penguat argumentasi, tetapi tidak bersifat mengikat secara absolut. Dengan demikian, struktur epistemologis al-Saqqâf bersifat hierarkis: Al-Qur'an sebagai otoritas utama, diikuti hadis yang terverifikasi, lalu pendapat ulama sebagai legitimasi sekunder.

2. Relasi Akal dan Teks

Dalam pandangan al-Saqqâf, akal dan teks tidak berada dalam posisi yang saling bertentangan, melainkan saling melengkapi. Namun, relasi keduanya tidak bersifat setara, karena teks wahyu tetap menjadi rujukan utama. Akal berfungsi sebagai alat untuk memahami, menafsirkan, dan menguji konsistensi makna teks, bukan sebagai sumber kebenaran independen.⁶⁰

Hal ini terlihat dalam berbagai kritiknya yang menggunakan argumentasi rasional untuk menolak pemahaman yang dianggap tidak logis, seperti konsep matahari yang didekatkan ke manusia pada hari kiamat atau gambaran penderitaan panjang yang tidak sejalan dengan janji ketenangan bagi orang beriman. Dalam konteks ini, akal

⁶⁰al-Saqqâf, *Shahîh Syarh*..., 191.

berperan sebagai instrumen verifikasi, terutama ketika berhadapan dengan riwayat yang problematik. Dengan demikian, epistemologi al-Saqqâf menunjukkan corak rasional-teologis yang menempatkan akal sebagai pendukung wahyu, bukan pengganti.

3. Posisi Terhadap Tradisi Salafi dan Asy'ari

Secara epistemologis, posisi al-Saqqâf dapat dipahami sebagai bentuk kritik terhadap kecenderungan literalisme dalam sebagian tradisi Salafi, sekaligus menunjukkan kedekatan dengan pendekatan teologis Asy'ari, khususnya dalam penggunaan takwil dan prinsip *tanzîh*.

Namun demikian, al-Saqqâf tidak sepenuhnya terikat pada satu mazhab teologis tertentu. Ia tetap melakukan seleksi kritis terhadap pendapat ulama, termasuk dari kalangan Asy'ari sendiri, ketika dianggap tidak sejalan dengan prinsip Al-Qur'an atau rasionalitas teologis. Contohnya pada bagian melihat Allah di akhirat, bagi kalangan Asy'ari itu akan terjadi, namun al-Saqqâf menolak hal ini.⁶¹ Dan juga bisa dilihat pada pandangannya terhadap pelaku dosa besar yang tidak bertaubat, bagi kalangan Asy'ari mereka akan disiksa sesuai kadar dosa mereka dan akan masuk surga setelah itu, berbeda dengan al-Saqqâf ia menolak itu dan menyatakan bahwa dosa besar itu menyebabkan kekal di neraka.⁶² Sikap ini menunjukkan bahwa posisinya lebih tepat dipahami sebagai pendekatan kritis-rekonstruktif, yang berada di antara tradisi, tetapi tidak sepenuhnya tunduk pada otoritas mazhab tertentu.

⁶¹al-Saqqâf, *Shahîh Syarh*... 582.

⁶²al-Saqqâf, *Shahîh Syarh*... 578.

4. Konsistensi Metodologis dalam Kritik

Salah satu aspek penting dalam epistemologi al-Saqqâf adalah tingkat konsistensi dalam penerapan metode kritik. Dalam berbagai isu yang dianalisis—mulai dari sakaratul maut, azab kubur, tanda-tanda kiamat, hingga persoalan teologis seperti syafaat dan ru'yatullah—terlihat pola yang relatif sama, yaitu mengutamakan Al-Qur'an, melakukan kritik terhadap hadis, menggunakan takwil, serta menguji makna melalui rasio.

Konsistensi ini menunjukkan bahwa kritik al-Saqqâf bukan bersifat ad hoc atau situasional, melainkan berangkat dari kerangka epistemologis yang mapan. Meskipun dalam beberapa kasus ia mengambil posisi yang berbeda dari arus utama, perbedaan tersebut tetap dapat ditelusuri pada prinsip metodologis yang sama. Dengan demikian, konsistensi ini menjadi indikator bahwa pemikirannya memiliki koherensi internal yang kuat sebagai suatu sistem epistemologis.

Berdasarkan analisis epistemologis di atas, dapat ditegaskan bahwa epistemologi Sayyid Hasan al-Saqqâf dibangun di atas hierarki sumber kebenaran yang menempatkan Al-Qur'an sebagai otoritas tertinggi, didukung oleh hadis yang terverifikasi, serta diperkuat oleh tradisi ulama secara selektif. Dalam kerangka tersebut, akal berfungsi sebagai instrumen interpretatif dan verifikatif yang menjaga konsistensi makna wahyu. Posisi kritisnya terhadap tradisi Salafi dan kedekatannya dengan pendekatan Asy'ari menunjukkan corak pemikiran yang tidak dogmatis, melainkan reflektif dan selektif. Seluruh aspek ini kemudian terintegrasi dalam

penerapan metode yang konsisten, sehingga menegaskan bahwa kritik al-Saqqâf merupakan manifestasi dari suatu konstruksi epistemologis yang utuh, bukan sekadar reaksi terhadap isu-isu teologis tertentu.

E. Implikasi terhadap Metodologi Tafsir Ayat-Ayat Akidah

Berdasarkan keseluruhan analisis terhadap metode kritik Sayyid Hasan al-Saqqâf, dapat ditarik sejumlah implikasi penting terhadap metodologi tafsir jika diterapkan, khususnya dalam memahami ayat-ayat akidah. Implikasi ini tidak hanya bersifat teoritis, tetapi juga menunjukkan arah rekonstruksi pendekatan tafsir yang lebih selektif, rasional, dan berlandaskan prinsip teologis yang ketat.

1. Dominasi Dalil *Qat'î* dalam Tafsir Ayat-Ayat Akidah

Tafsir ayat-ayat akidah harus berbasis pada ayat-ayat yang bersifat *qat'î*, baik dari segi *dalalah* maupun *tsubût*. Dalam kerangka ini, Al-Qur'an menjadi tolok ukur utama dalam menentukan validitas suatu penafsiran. Setiap pemahaman terhadap isu-isu eskatologis—seperti kematian, alam kubur, maupun peristiwa kiamat—harus dirujukkan terlebih dahulu kepada prinsip-prinsip dasar yang ditegaskan Al-Qur'an, bukan semata-mata pada riwayat yang bersifat zanni atau spekulatif.

2. Relasi Hadis dan Al-Qur'an dalam Konstruksi Akidah

Hadis tidak dapat digunakan secara absolut dalam konstruksi akidah apabila bertentangan dengan Al-Qur'an. Pendekatan al-Saqqâf menunjukkan bahwa otoritas hadis tetap berada dalam kerangka verifikasi yang ketat, baik dari segi sanad maupun matan. Dengan demikian, dalam metodologi tafsir, hadis berfungsi sebagai penjelas

(bayān), bukan sebagai sumber independen yang dapat menetapkan doktrin yang tidak memiliki dasar kuat dalam Al-Qur'an.

3. Legitimasi Takwil dalam Menjaga Konsistensi Teologis

Ta'wil merupakan metode yang sah dan legitim dalam memahami ayat-ayat akidah, khususnya yang berkaitan dengan perkara gaib dan sifat-sifat ketuhanan. Dalam hal ini, takwil tidak dipandang sebagai penyimpangan dari makna zahir, melainkan sebagai upaya menjaga konsistensi teologis dan menghindari pemahaman yang bertentangan dengan prinsip tanzīh. Oleh karena itu, tafsir tidak boleh berhenti pada makna literal apabila makna tersebut berimplikasi pada penyerupaan Tuhan dengan makhluk atau menghadirkan gambaran yang tidak layak secara teologis.

4. Kritik terhadap Literalisme dalam Penafsiran Ayat Ghaib

Pendekatan anti-literalisme menjadi keniscayaan dalam menafsirkan ayat-ayat ghaib. Kritik al-Saqqâf terhadap berbagai narasi eskatologis menunjukkan bahwa pemahaman tekstual yang kaku justru berpotensi melahirkan problem teologis. Dengan demikian, metodologi tafsir dituntut untuk lebih kontekstual dan substantif, dengan mempertimbangkan keseluruhan pesan Al-Qur'an, bukan hanya potongan teks secara parsial.

5. Peran Rasio dalam Metodologi Tafsir Akidah

Rasio memiliki peran penting sebagai alat bantu dalam proses penafsiran. Meskipun bukan sumber kebenaran utama, akal berfungsi untuk menguji koherensi, menimbang kemungkinan makna, serta menolak pemahaman yang kontradiktif atau tidak rasional. Dalam konteks ini, tafsir ayat-ayat akidah tidak hanya bersifat tekstual,

tetapi juga argumentatif, sehingga mampu menjawab problem teologis secara lebih sistematis.

Dengan demikian, implikasi metodologis dari kritik Sayyid Hasan al-Saqqâf menunjukkan adanya pergeseran dari pendekatan tafsir yang literalistik menuju pendekatan yang lebih integratif antara teks, rasio, dan prinsip teologis. Tafsir ayat-ayat akidah tidak lagi dipahami sebagai reproduksi makna zahir semata, melainkan sebagai proses interpretasi yang tunduk pada hierarki sumber kebenaran, verifikasi hadis, legitimasi takwil, serta pengujian rasional. Hal ini menegaskan bahwa metode kritik al-Saqqâf tidak hanya bersifat evaluatif terhadap penafsiran yang ada, tetapi juga konstruktif dalam membentuk paradigma tafsir akidah yang lebih koheren, selektif, dan teologis.

F. Evaluasi Kritis Penulis

Evaluasi terhadap pendekatan Sayyid Hasan al-Saqqâf menunjukkan bahwa metodologinya memiliki kekuatan sekaligus keterbatasan yang perlu ditempatkan secara proporsional dalam studi tafsir ayat-ayat akidah.

1. Kekuatan Metodologis Pendekatan al-Saqqâf

Kekuatan utama metodologi al-Saqqâf terletak pada konsistensinya menjadikan Al-Qur'an sebagai otoritas tertinggi dalam persoalan akidah. Ia tidak menerima riwayat secara mutlak, tetapi terlebih dahulu mengujinya dengan prinsip keselarasan terhadap ayat-ayat Al-Qur'an dan makna teologis yang dianggap *qath'î*. Misalnya dalam pembahasan *shirâth*, ia menolak pemahaman *shirâth* sebagai jembatan

fisik di atas neraka karena menurutnya konsep tersebut tidak dijelaskan secara eksplisit dalam Al-Qur'an, sementara riwayat-riwayat yang menjelaskannya mayoritas bersifat hadis ahad. Ia kemudian menakwil kata *shirâth* sebagai jalan Islam dan petunjuk Allah berdasarkan pendekatan linguistik terhadap penggunaan kata tersebut dalam Al-Qur'an dan bahasa Arab klasik. Pendekatan ini menunjukkan kekuatan metodologis berupa integrasi antara tafsir bahasa, rasionalitas, dan prinsip *tanzîh* dalam memahami ayat-ayat akidah.

Selain itu, penggunaan takwil dalam karya al-Saqqâf juga menjadi salah satu kekuatan penting. Takwil digunakan untuk menghindari pemahaman literal yang berpotensi menyeret kepada antropomorfisme atau gambaran fisik yang dianggap tidak sesuai dengan keagungan Allah maupun sifat akhirat. Contohnya tampak pada pembahasannya tentang mizan. Ia tidak memahami mizan sebagai timbangan fisik dengan dua daun timbangan, melainkan sebagai simbol keadilan dan ketelitian hisab Allah. Ia berdalil dengan QS. al-Hadîd: 25 tentang "*al-mîzân*" sebagai keadilan, sehingga konsep timbangan menurutnya lebih tepat dipahami secara maknawi daripada material. Dengan pendekatan seperti ini, tafsir al-Saqqâf tampak lebih teologis dan berusaha menjaga koherensi antara teks wahyu dan prinsip rasionalitas.

2. Keterbatasan dan Potensi Bias Mazhab

Di sisi lain, pendekatan al-Saqqâf juga memiliki sejumlah keterbatasan. Salah satunya adalah kecenderungannya yang sangat selektif dalam menerima hadis, terutama hadis-hadis ahad yang berkaitan dengan persoalan eskatologi dan *sam 'iyyât*. Dalam beberapa pembahasan, seperti tanda-tanda kiamat besar, turunnya Nabi Isa, atau

konsep *nafk̄h al-shûr*, ia cenderung melemahkan sejumlah hadis yang selama ini diterima mayoritas ulama Ahlussunnah karena dianggap bertentangan dengan Al-Qur'an atau mengandung unsur Isra'iliyyat. Misalnya, ia menolak pemahaman *nafk̄h al-shûr* sebagai tiupan sangkakala fisik oleh Malaikat Israfil dan menganggap sebagian riwayat tentang terompet lebih dekat kepada tradisi Yahudi. Pendekatan ini dapat dipandang kritis, namun juga berpotensi dianggap terlalu subjektif karena standar penerimaan hadis sangat dipengaruhi kerangka teologi yang ia bangun sebelumnya.

Selain itu, dominasi pendekatan takwil dalam karya al-Saqqâf menunjukkan corak teologis Asy'ari yang cukup kuat. Hal ini tampak ketika ia menakwil ayat-ayat dan hadis-hadis eskatologis agar selaras dengan prinsip rasionalitas dan *tanzih*. Misalnya dalam pembahasan tentang mahsyar, ia menolak pemahaman bahwa manusia dibangkitkan dalam keadaan telanjang secara mutlak, lalu lebih memilih pemaknaan yang dianggap sesuai dengan prinsip *sitr* (penutupan aurat) dalam syariat. Walaupun argumentasi tersebut memiliki dasar tertentu, pendekatan seperti ini dapat dianggap terlalu dipengaruhi kecenderungan mazhab sehingga sebagian makna literal teks menjadi tereduksi. Akibatnya, sebagian kalangan mungkin menilai bahwa al-Saqqâf lebih mendahulukan pendekatan teologis daripada menerima teks sebagaimana zahirnya.

3. Kontribusi Terhadap Studi Tafsir Ayat-Ayat Akidah

Terlepas dari berbagai kritik terhadapnya, kontribusi *Shahih̄ Syarh̄ al-'Aqîdah al-Thah̄awiyah* dalam studi tafsir ayat-ayat akidah cukup signifikan. Ia menghadirkan pendekatan tafsir yang tidak hanya bersifat deskriptif, tetapi juga kritis dan

argumentatif. Dalam banyak pembahasan, al-Saqqâf tidak sekadar mengutip pendapat ulama terdahulu, melainkan melakukan evaluasi terhadap argumentasi mereka, mengomparasikan dalil-dalil yang digunakan, kemudian memilih pendapat yang dianggap paling kuat menurut metodologinya. Contohnya tampak dalam pembahasan ayat “*wa in minkum illâ wâriduhâ*” pada QS. Maryam: 71. Ia menampilkan berbagai pendapat mufasir klasik mengenai makna *al-wurûd*, lalu mengkritik pemahaman yang menjadikannya dalil pasti bagi konsep *ṣirâṭ* sebagai jembatan di atas neraka.

Pendekatan tersebut memberikan kontribusi penting bagi pengembangan studi tafsir akidah kontemporer karena mendorong adanya verifikasi ulang terhadap sumber-sumber penafsiran dan riwayat-riwayat populer. Al-Saqqâf juga memperlihatkan bagaimana integrasi antara dalil naqli dan analisis rasional dapat digunakan dalam memahami persoalan akidah. Dengan demikian, tafsir akidah tidak hanya dipahami sebagai penerimaan dogmatis terhadap tradisi, tetapi juga sebagai proses intelektual yang melibatkan kritik, analisis bahasa, dan pertimbangan teologis.

4. Implikasi Terhadap Metodologi Tafsir Kontemporer

Dalam konteks metodologi tafsir kontemporer, pendekatan al-Saqqâf menawarkan alternatif terhadap kecenderungan literalisme dalam memahami teks-teks akidah. Ia menekankan pentingnya memahami Al-Qur’an secara menyeluruh, memperhatikan konteks ayat, penggunaan bahasa Arab, serta prinsip-prinsip umum syariat sebelum menetapkan suatu keyakinan. Contohnya terlihat dalam kritiknya terhadap pemahaman *shirâṭh*, mizan, dan *naḥkh al-shûr* yang selama ini dipahami secara fisik dan literal oleh mayoritas umat Islam. Al-Saqqâf mencoba menggeser

pemahaman tersebut menuju makna simbolik dan teologis yang menurutnya lebih sesuai dengan *maqâshid al-Qur'ân*.

Namun demikian, penerapan metodologi ini tetap memerlukan keseimbangan agar tidak jatuh pada subjektivitas berlebihan. Penakwilan yang terlalu luas dapat membuka peluang penolakan terhadap sejumlah riwayat sahih hanya karena dianggap tidak sesuai dengan kerangka rasional tertentu. Oleh sebab itu, pendekatan al-Saqqâf dapat dipandang relevan sebagai model kritik terhadap literalisme, tetapi tetap membutuhkan kontrol metodologis agar hubungan antara teks, hadis, dan tradisi keilmuan Islam tetap terjaga secara proporsional.

Dengan demikian, implikasi metodologis dari kritik Sayyid Hasan al-Saqqâf menunjukkan adanya pergeseran dari pendekatan tafsir yang literalistik menuju pendekatan yang lebih integratif antara teks, rasio, dan prinsip teologis. Tafsir ayat-ayat akidah tidak lagi dipahami sebagai reproduksi makna zahir semata, melainkan sebagai proses interpretasi yang tunduk pada hierarki sumber kebenaran, verifikasi hadis, legitimasi *ta'wil*, serta pengujian rasional. Hal ini menegaskan bahwa metode kritik al-Saqqâf tidak hanya bersifat evaluatif terhadap penafsiran yang ada, tetapi juga konstruktif dalam membentuk paradigma tafsir akidah yang lebih koheren, selektif, dan teologis.