

**METODOLOGI PENAFSIRAN AYAT-AYAT ANTROPOMORFISME
(Studi Analisis Linguistik Atas Tafsir Al-Munir Karya Wahbah Al-Zuhaili)**

Muhammad Adib

muhammad_adib32@yahoo.co.id

Muhammad Noupal

muhammadnoupal_uin@radenfatah.ac.id

Lukman Nul Hakim

lhakulanag@gmail.com

Universitas Islam Negeri Raden Fatah Palembang

Abstract

Anthropomorphic verses are verses which when understood literally will give the impression that God is a person who has a body, is composed of organs and has the same characteristics as creatures. Among the scholars who tried to understand and explain the meaning of these verses was Wahbah al-Zuhaili. He is a contemporary scholar who is known as an expert in Islamic law and interpretation. The research method used to complete this paper is descriptive-analytical method. The result of this research is that Wahbah al-Zuhaili tends to use the meaning of takwil more to explain the meaning of the anthropomorphic verses so that they are more easily understood by ordinary people and avoid They are from the notion that equates Allah with creatures (mushabbihah).

Keywords: *anthropomorphism, interpretation methodology, al-munir's interpretation, wahbah al-zuhaili*

Abstrak

Ayat-ayat antropomorfisme adalah ayat-ayat yang bila dipahami secara literal akan memberikan kesan bahwa tuhan adalah sosok yang memiliki tubuh, tersusun dari organ-organ dan mempunyai sifat-sifat yang sama dengan makhluk. Di antara para ulama yang mencoba memahami dan menjelaskan maksud dari ayat-ayat tersebut adalah Wahbah al-Zuhaili. Ia adalah seorang ulama kontemporer yang dikenal sebagai pakar hukum Islam dan tafsir. Metode penelitian yang dipakai untuk merampungkan karya tulis ini ialah metode deskriptif-analisis. Hasil dari penelitian ini adalah Wahbah al-Zuhaili cenderung lebih banyak menggunakan makna takwil untuk menjelaskan maksud dari ayat-ayat antropomorfisme tersebut agar lebih mudah dipahami oleh orang-orang awam

serta menghindarkan mereka dari paham yang menyamakan Allah dengan makhluk (*musyabbihah*).

Kata Kunci: antropomorfisme, metodologi penafsiran, tafsir al-munir, wahbah al-zuhaili

Pendahuluan

Tidak semua ayat-ayat Al-Qur'an mengandung makna yang jelas sehingga dapat dimengerti maksudnya tanpa memerlukan pemahaman yang mendalam. Hal ini disebabkan karena ada sebagian ayat-ayat Al-Qur'an yang memuat beberapa kalimat yang samar dan sulit dipahami maksudnya sehingga tidak jarang menimbulkan perdebatan diantara orang-orang yang mencoba memahaminya.¹ Para ahli tafsir dan ahli di bidang ilmu-ilmu yang terkait dengan Al-Qur'an telah menyebutkan bahwa memang ayat-ayat Al-Qur'an terbagi menjadi dua bagian, yaitu bagian yang jelas dan bagian yang samar. Realita tentang hal ini sebenarnya telah disinggung oleh Al-Qur'an dalam QS. Ali Imran [3]: 7, sebagai berikut :

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ

“Dialah yang menurunkan Al-Kitab (Al-Qur'an) kepada kamu. Di antara (isi)-nya ada ayat-ayat yang muhkamaat, itulah pokok-pokok isi Al-Qur'an dan yang lain (ayat-ayat) mutasyabihat.”

Al-Qur'an telah mengindikasikan bahwa sebagian ayat-ayatnya ada yang termasuk ayat-ayat yang *muhkam* dan sebagian lainnya termasuk ayat-ayat yang *mutasyabihat*. Namun, yang menjadi titik terpenting dalam penelitian ini adalah pada permasalahan yang mutasyabihat. Apakah ayat tersebut dapat dipahami maknanya oleh manusia atau hanya diketahui oleh Tuhan saja sehingga manusia tidak memiliki izin untuk menafsirkannya. Kondisi demikianlah yang menjadi salah satu faktor pendorong bagi penulis untuk meneliti mengenai permasalahan *mutasyabihat*, khususnya pada ayat-ayat yang secara tekstual mengesankan antropomorfisme tuhan.²

Ayat-ayat yang secara tekstual mengesankan antropomorfisme³ tersebut sebenarnya termasuk pada salah satu permasalahan yang berhubungan dengan

¹ Sebagaimana dikutip oleh Muhammad Chirzin, *Al-Qur'an dan Ulum Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1998), hlm. 72 dari Muhammad bin Shalih al-Utsaimin, *Dasar-dasar Penelitian al-Qur'an*, terj. Said Husein Agil Munawar, (Semarang: Dina Utama, t.th), hlm. 48-52.

² Muhammad Abd al-Rahman al-Mughrawi, *al-Mufasssirun baina al-Ta'wil wa al-Itsbat fi Ayat al-Shifat*, (Beirut: al-Risalah, 2000), hlm. 45.

³ Kata *antropomorfisme* dalam bahasa Indonesia adalah serapan dari bahasa Inggris yaitu *antropomorfism*. Sedangkan bahasa Inggris sendiri menyerapnya dari bahasa Yunani yang pada

keimanan. Jika ayat-ayat tersebut hanya dipahami secara eksplisit (apa adanya atau tekstual) saja, maka ayat-ayat antropomorfisme tersebut akan menimbulkan kesan yang bertentangan dengan doktrin keimanan dan ketauhidan dasar yang telah ditunjukkan oleh ayat-ayat muhkamat lainnya seperti yang terdapat dalam QS. Al-Syura [42]: 11, sebagai berikut :

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

“Tidak ada yang serupa dengan Allah sesuatu pun dan Dialah Zat yang Maha mendengar lagi Maha melihat.”

Di antara ayat-ayat yang mengesankan antropomorfisme bagi tuhan adalah :

إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ

“Sesungguhnya orang-orang yang berjanji setia kepada kamu, mereka sedang berjanji setia kepada Allah. Tangan Allah di atas tangan mereka.” (QS. Al-Fath [48]: 10)

Dalam menghadapi ayat-ayat seperti ini, para ulama pun memiliki metode-metode tersendiri dalam menafsirkan maksud dari ayat-ayat tersebut. Semisal, penafsiran yang dilakukan oleh Ibnu Katsir ketika menjelaskan maksud frasa *yad*

asalnya kata ini terbentuk dari dua kata, kata *anthropos* yang artinya manusia dan kata *morphe* yang artinya bentuk. Sehingga secara etimologi yang dimaksud dengan antropomorfisme adalah isme (paham) yang mempelajari tentang bentuk-bentuk (fisik) manusia. Sedangkan secara terminologi, Loren Bagus menyebutkannya sebagai berikut : (1) Antropomorfisme adalah paham yang menggambarkan Tuhan, dewa/dewi, ataupun unsur yang dianggap adikuasa lainnya sebagai entitas yang mempunyai bentuk (fisik) dan ciri-ciri kemanusiaan. Menggambarkan sifat-sifat dan bentuk manusia kepada Tuhan atau para dewata. (2). Keyakinan yang membayangkan Tuhan atau para dewata sebagai sosok yang memiliki ciri-ciri atau sifat-sifat kemanusiaan. Seperti meyakini bahwa Tuhan atau para dewata tersebut memiliki emosional, kesadaran, kehendak, dan lain sebagainya. Namun, kadar yang lebih ekstrim dari seseorang yang menganut paham antropomorfisme adalah meyakini bahwa Tuhan atau para dewa memiliki bentuk (fisik) seperti manusia, tetapi dengan bentuk yang lebih sempurna dan lebih hebat atau lebih memiliki banyak fungsi. (3). Menampilkan Tuhan, para Dewata, atau kekuatan magis lainnya sebagai entitas yang memiliki bentuk (fisik) serta diliputi oleh atribut-atribut kemanusiaan. (4) Pada beberapa madzhab dalam ilmu filsafat, antropomorfisme adalah suatu aliran yang menetapkan sifat-sifat kemanusiaan dalam entitas selain manusia, seperti alam dan lain sebagainya. Beberapa filsuf semisal Xenophanes berkata bahwa antropomorfisme adalah suatu keanehan dalam suatu paham keagamaan. Diantara agamawan yang membawakan paham ini secara terang-terangan adalah Feuerbach. Lihat Loren Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005), hlm. 59.

Allah (tangan Allah) dalam QS. Al-Fath [48]: 10, Ibnu Katsir berkata bahwa makna *yad Allah* dalam ayat tersebut adalah Allah hadir bersama mereka, mendengar perkataan mereka, mengetahui apa yang tersimpan dalam hati mereka dan juga apa yang mereka katakan.⁴ Sedangkan Fakhr al-Din al-Razi berpendapat bahwa kata *yad* (tangan) pada ayat tersebut adalah kinayah dari kata *al-hifdzu* (penjagaan). Menurut beliau juga, kata *yad* (tangan) tersebut memiliki beragam makna lainnya seperti bermakna pertolongan Allah, kemenangan, atau juga berarti kenikmatan dari Allah.⁵ Ibnu Katsir dan al-Razi nampak menggunakan takwil dalam memahami ayat tersebut.

Berbeda dengan sebelumnya, ada pula ulama yang menggunakan metode lain dalam menghadapi ayat-ayat seperti ini, semisal Imam Malik bin Anas, ketika menafsirkan ayat *istiwa'*, beliau berkata bahwa lafadz *istiwa'* telah jamak diketahui (penyebutannya), adapun *takyif* (menanyakan tata cara atau kondisi) terhadapnya tidak diketahui, sedangkan mengimaninya adalah wajib dan bertanya tentangnya *bid'ah*.⁶ Dalam hal ini Imam Malik memahami ayat *istiwa'* tersebut menggunakan metode *tafwidh*.

Metode Penafsiran Ayat-Ayat Antropomorfisme

Dalam memahami ayat-ayat yang secara literal mengesankan antropomorfisme ini, para ulama menggunakan dua metode dalam menyikapinya. Kedua metode tersebut adalah sebagai berikut :

1. Metode *Tafwidh*

Kata *tafwidh* secara etimologi berasal dari kata *fawwadha-yufawwidhu* yang bermakna menyerahkan atau memberikan kuasa.⁷ Al-Fairuzabadi dalam *al-Qamus al-Muhith* berkata bahwa *fawwadha ilaih* maknanya adalah *radda ilaih* (mengembalikan atau menyerahkan).⁸

Adapun secara terminologi, yang dimaksud dengan istilah *tafwidh* disini adalah suatu metode yang diperuntukkan khusus untuk memahami nash-nash mutasyabihat seperti ayat-ayat antropomorfisme.⁹ Syaikh Abdul Fattah Qudaisy

⁴ Abu al-Fida' Isma'il bin Umar bin Katsir al-Dimasyqi, *Tafsir Ibnu Katsir*, (Beirut: Dar al-Fikr, 2006), jilid 4, hlm. 1732.

⁵ Muhammad al-Razi Fakhruddin bin al-Allamah Dhiya al-Din Umar, *Mafatih al-Gaib*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), jilid 28, hlm. 87.

⁶ أخرجه اللالكائي في السنة 92/1 ، والذهبي في العلو (132 مختصره) و صححه غير واحد

⁷ Atabik Ali dan A. Zuhdi Muhdlor, *Kamus Kontemporer Arab Indonesia*, Cet. Ke-9, (Yogyakarta: Multi Karya Grafika, t.tb), hlm. 1411.

⁸ Muhammad bin Ya'qub al-Fairuzabadi, *al-Qamus al-Muhith*, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1426 H), hlm. 651.

⁹ Nur Hidayat Muhammad, *Klaim Dusta Salafi Wahabi Tentang Akidah Salaf*, (Yogyakarta: Global Press, 2020), hlm. 32.

al-Yafi'i mendefinisikan tafwidh sebagai metode yang meyakini bahwa sifat-sifat Allah yang secara tekstual mengesankan antropomorfisme tersebut tidak mengandung makna hakikat (tekstual) juga tidak mengandung makna majaz, tidak pula menakwilkannya, akan tetapi kita menyerahkan ilmu tentang makna dari lafadz-lafadz tersebut kepada Allah. Menetapkan sifat-sifat tersebut pada makna hakikatnya akan mengarahkan kita pada tajsim dan tasybih. Begitu pula menetapkan makna majaz pada sifat-sifat tersebut dan mentakwilkannya termasuk pemahaman yang didasarkan pada dugaan (dzhan). Inilah metode yang digunakan oleh mayoritas ulama salaf dan sebagian ulama khalaf.¹⁰

Sufyan bin Uyainah (w. 198 H), salah seorang ulama salaf yang dinukil oleh al-Baihaqi dalam kitabnya *al-I'tiqad wa al-Hidayah* memberikan penjelasannya terkait dengan metode tafwidh ini. Ia berpendapat bahwa setiap sifat yang Allah sifati dirinya dengan sifat tersebut dalam kitab-Nya (Al-Qur'an), -termasuk dalam hal ini adalah sifat-sifat antropomorfisme-, maka tafsir dari sifat tersebut adalah bacaannya dan diam terhadap maknanya.¹¹ Kemudian al-Baihaqi menjelaskan lebih lanjut tentang maksud dari perkataan Sufyan bin Uyainah tersebut, ia mengatakan bahwa sesungguhnya yang ia (Sufyan bin Uyainah) inginkan dengan perkataan tersebut adalah bahwasannya Allah-lah yang maha tau tentang tafsir dari ayat-ayat yang (secara tekstual) dapat mengarahkan kepada takyif tersebut. Adapun bila kita mentakyif sifat-sifat Allah, maka akan mengakibatkan tasybih, yaitu menyerupakan Allah dengan makhluk-Nya."¹²

Muhammad bin Hasan al-Syaibani (w. 189 H), gurunya al-Syafi'i, menyatakan bahwa para ahli fiqh yang berasal dari timur maupun barat telah bersepakat untuk mengimani ayat-ayat Al-Qur'an dan hadits-hadits shahih yang berbicara tentang masalah sifat Allah. Ayat-ayat tersebut tidak boleh ditafsirkan dan tidak pula mentasybihkan.¹³

Ahmad bin Hanbal (w. 241 H) menyatakan bahwa hadits-hadits tentang sifat, cara berinteraksi dengannya adalah kita mengimaninya dan membenarkannya, serta tidak mentakyif dan memaknainya.¹⁴ Bahkan dalam salah

¹⁰ Abdul Fattah Qudaisy al-Yafi'i, *al-Tajsim wa al-Mujassimah wa Haqiqah Aqidah al-Salaf fi al-Sifat al-Ilahiyyah*, (Beirut: Muassasah al-Risalah Nasyirun, 2010 M), hlm. 181.

¹¹ Ahmad bin al-Husain al-Baihaqi, *al-I'tiqad wa al-Hidayah ila Sabil al-Rassyad*, (Riyadh: Dar al-Fadhilah, 1999 M), hlm. 123.

¹² Ahmad bin al-Husain al-Baihaqi, *al-I'tiqad wa al-Hidayah ila Sabil al-Rassyad*, hlm. 123.

¹³ Muhammad al-Dusuqi, *al-Imam Muhammad bin al-Hasan al-Syaibani wa Atsaruhu fi al-Fiqh al-Islami*, (Doha: Dar al-Tsaqafah, 1987 M), hlm. 137.

¹⁴ Ibnu Qudamah al-Maqdisi, *Lum'ah al-I'tiqad*, (Riyadh: Wizarah al-Syu'un al-Islamiyyah wa al-Auqaf, 1420 H), hlm. 3.

satu pernyataannya yang masyhur, beliau berkata bahwa siapa saja yang berbicara tentang makna dari sifat-sifat tersebut, maka ia telah berbuat bid'ah.¹⁵

Al-Tirmidzi (w. 279 H) berkata bahwa madzhab-madzab yang diikuti oleh para para imam, semisal Sufyan al-Tsauri, Malik, Ibnu al-Mubarak, Ibnu 'Uyainah, Waki', dan lain-lain, mereka berkata "kami meriwayatkan hadits-hadits tentang sifat ini sebagaimana datangnya, kami beriman pada hadits-hadits tersebut, tidak menetapkan kaifiyyah terhadapnya, tidak pula menafsirkannya, dan tidak pula membayangkan (mentasybih) dengannya".¹⁶

Ibnu Qudamah al-Maqdisi (w. 629 H), salah satu ulama madzhab hanbali, ia menyatakan bahwa nash-nash yang musykil (susah dipahami) seperti ayat-ayat dan hadits-hadits tentang sifat Allah, maka wajib kita menetapkannya serta tidak menyinggung maknanya dan mengembalikan pengetahuan atau ilmu tentang makna dari nash-nash tersebut pada yang mengucapkannya yaitu Allah SWT.¹⁷

Masih banyak lagi perkataan para ulama mengenai metode tafwidh ini dan semua perkataan mereka tentang hal ini hampir sama semuanya. Metode tafwidh dijuluki oleh para ulama sebagai metode *aslām* (paling selamat), karena dalam penggunaannya, metode ini sama sekali tidak menyentuh aspek makna dari ayat-ayat antropomorfisme tersebut sehingga benar-benar menyelamatkan kita dari potensi kesalahan.¹⁸

2. Metode Takwil

Metode kedua yang biasa digunakan oleh para ulama untuk memahami nash-nash mutasyabihat, khususnya yang berkaitan dengan nash-nash yang secara tekstual mengesankan tasybih atau tajsim (antropomorfisme) adalah metode takwil. Metode ini adalah metode yang digunakan oleh segelintir kecil ulama salaf dan mayoritas ulama khalaf.¹⁹ Karena kalangan yang paling banyak menggunakannya adalah kalangan khalaf (belakangan), maka seringkali penamaan metode ini dinisbatkan pada kata *khalaf*, sehingga banyak orang yang menamai metode ini dengan *metode khalaf*. Hal ini sebagaimana penjelasan yang

¹⁵ Abdul Aziz al-Tamimi, *I'tiqad al-Imam Ahmad bin Hanbal*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1422 H), hlm. 307.

¹⁶ Muhammad bin Abdurrahman al-Maghrawi, *al-Mufasssirun bayna al-Ta'wil wa al-Itsbat fi Ayat al-Shifat*, hlm. 1547.

¹⁷ Ibnu Qudamah al-Maqdisi, *Lum'ah al-I'tiqad*, hlm. 7.

¹⁸ Abdurrahman bin al-Jauzi, *Fuyun al-Afnan fi 'Uyun Al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Basy'ir al-Islamiyyah, 1987 M), hlm. 51.

¹⁹ Nur Hidayat Muhammad, *Klaim Dusta Salafi Wahabi Tentang Akidah Salaf*, hlm. 191.

diungkapkan oleh Prof. Qahthan Abdurrahman al-Duri, ia menyatakan bahwa yang dimaksud dengan metode khalaf adalah metode takwil.²⁰

Takwil secara bahasa (etimologis) merupakan bentuk mashdar dari gugus derivasi *awwala-yuawwilu-ta'wilan* (أول - يؤول - تأويل).²¹ Kata *awwala* sendiri merupakan kelompok kata kerja cabang, yaitu kelompok tsulatsy mazid ziyadah bi harf (kelompok kata kerja yang tersusun dari 3 huruf asli dan 1 huruf tambahan). Hal ini mengindikasikan bahwa ia pasti berakar pada suatu kata kerja dasar yang menjadi induknya, karena tidak mungkin ada cabang bila tidak ada induk. Kata *takwil* berakar pada kata *أولا - يؤول - آل* yang bermakna *الرجوع* (kembali) dan *العاقبة* (akibat, ganjaran, konsekuensi, pahala).

Adapun secara istilah (terminologi), takwil didefinisikan sebagai proses memindahkan makna dzahir (tekstual) lafadz kepada makna selainnya dengan syarat adanya dalil yang menyertai hal tersebut. Hal ini sebagaimana yang dinyatakan oleh Ibnu Mandzur dalam *lisan al-'Arab*, ia menjelaskan bahwa takwil adalah pemindahan (pemalingan) makna dzahir (tekstual) lafadz, dari makna dasarnya atau aslinya kepada makna selainnya yang membutuhkan dalil (agar pemindahan makna tersebut sah). Seandainya tidak terdapat dalil, maka makna dzahir lafadz tersebut tidak dapat ditinggalkan (dipalingkan).²²

Para ulama seperti al-Amidi dalam kitabnya *al-ihkam fi ushul al-ahkam* menyatakan bahwa apabila seseorang mengetahui makna takwilnya, maka hal tersebut bisa diterima dan digunakan bila takwil tersebut memenuhi syarat-syaratnya.²³

Sebagaimana yang dinyatakan oleh al-Amidi di atas, takwil hanya bisa diterima dan digunakan apabila takwil tersebut memenuhi beberapa persyaratan. Syarat-syarat penggunaan takwil sebenarnya diatur sesuai dengan jenis nash yang ingin ditakwilkan. Nash-nash yang berbicara tentang hukum memiliki syarat-syarat takwil tersendiri, nash-nash yang berbicara tentang aqidah memiliki syarat-syarat takwil tersendiri, akan tetapi secara umum syarat-syarat takwil yang shahih dan bisa diterima adalah sebagai berikut²⁴ :

²⁰ Qahthan Abdurrahman al-Duri, *Ta'wil al-Nash al-Syar'*, (Beirut: Books-Publisher, 2018 M), hlm. 168.

²¹ Taqiyuddin Ahmad bin 'Abdil Halim Ibnu Taimiyyah, *al-Iklil fi al-Mutasyabih wa al-Ta'wil*, (Aleksandria: Dar al-Iman, t.th), hlm. 30.

²² Jamaluddin Ibnu Mandzur, *Lisan al-'Arab*, (Beirut: Dar al-Shadir, 1414 H), Jilid. 11, hlm. 33.

²³ Ali bin Muhammad al-Amidi, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, (Riyadh: Dar al-Shami'i, 2003 M), Jilid. 3, hlm. 67.

²⁴ Thahir Mahmud Muhammad Ya'qub, *Asbab al-Khatha' fi al-Tafsir*, (Dammam: Dar Ibn al-Jauzi, 1425 H), Jilid. 1, hlm. 445-447.

1. Lafadz yang ingin ditakwilkan tersebut adalah lafadz yang bisa menerima takwil dan mengandung makna yang bisa dipalingkan secara bahasa. Maka tidak boleh sembarangan dalam mentakwil tanpa meneliti lafadz tersebut terlebih dahulu secara bahasa. Ketersediaan makna muhtamal, yakni makna lain yang dikandung oleh lafadz tersebut menjadi salah satu syarat utama agar penerapan takwil pada suatu lafadz bisa dilaksanakan.
2. Adanya petunjuk (qarinah) dari susunan kalimat atau konteks kalimat yang memungkinkan lafadz tersebut ditakwil. Sehingga tidak cukup kita berpegang pada syarat pertama saja tanpa melakukan analisis terhadap susunan kalimat atau konteks kalimat pada lafadz tersebut.
3. Adanya dalil dari Al-Qur'an, Hadits, dan ijma' yang mengharuskan lafadz tersebut butuh ditakwil.
4. Makna dari takwil tersebut tidak berkontradiksi (tidak bertentangan) dengan nash-nash syari'at lain yang bersifat qath'i dan muhkam.

Dengan syarat-syarat inilah para ulama dari zaman salaf hingga zaman sekarang menerapkan metode takwilnya. Maka dari itu, penulis berani mengatakan bahwa bila ada orang-orang yang menolak takwil, maka orang-orang semacam ini adalah orang-orang yang kurang memahami secara lengkap konsep takwil dalam Islam sekaligus kurang bacaannya tentang sejarah metode takwil itu sendiri. Padahal, para ulama salaf pun banyak yang melakukan takwil terhadap nash-nash antropomorfisme, seperti takwilnya Ibnu Abbas yang dinukil oleh al-Thabari ketika menjelaskan tentang firman Allah SWT; *wassamaa'a banainaha bi aydin*, ia menjelaskan bahwa makna dari frasa *bi aydin* adalah *dengan kekuatan*.²⁵ Kemudian al-Thabari kembali menukil perkataan para salaf lain yang melakukan takwil, diantaranya adalah Mujahid, Qatadah, Sufyan al-Tsauri, mereka berkata bahwa makna dari frasa *bi aydin* tersebut adalah *bi quwwah* (dengan kekuatan).²⁶

Penafsiran Wahbah al-Zuhaili Atas Ayat-Ayat Antropomorfisme

1. Penafsiran yang berkaitan dengan Wajah Allah

Wahbah al-Zuhaili berpendapat bahwa yang dimaksud dengan wajah-Nya atau wajah Allah adalah kiblat yang diridhai-Nya atau eksistensi-Nya, seperti

²⁵ Muhammad bin Jarir al-Thabari, *Jami' al-Bayan 'an Takwil Ayat Al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Hijr, 2001 M), Jilid. 21, hlm. 545.

²⁶ Muhammad bin Jarir al-Thabari, *Jami' al-Bayan 'an Takwil Ayat Al-Qur'an*, Jilid. 21, hlm. 546.

yang dinyatakan oleh al-Zuhaili dalam penafsirannya terhadap QS. Al-Baqarah [2]: 115.²⁷

Pemaknaan al-Zuhaili atas lafadz *wajh* dalam ayat tersebut telah menunjukkan bahwa ia tidak memahami lafadz tersebut dengan makna tekstualnya. Kata *wajh* disana tidaklah dimaknai dengan wajah secara hakikat tekstual kebahasaannya yaitu organ manusia, akan tetapi ia dimaknai sebagai majaz, sehingga lafadz tersebut terbuka untuk menerima makna-makna lain yang sesuai dengan konteks ayatnya dan menghindarkan kita dari pemikiran tasybih dan tajsim.²⁸

Lalu pada ayat yang sama, al-Zuhaili sempat menukil pendapat lain dari sebagian imam yang menyatakan bahwa kata *wajh* disana adalah sifat Allah yang tsabit (tetap), karena Al-Qur'an sendiri yang menyebutkan bahwa Allah punya *wajh*, dan ini adalah pendapat yang paling utama dan paling berhati-hati.²⁹ Tidak jelas sebetulnya apa yang hendak disampaikan al-Zuhaili saat menukil pendapat tersebut sampai-sampai ia berkata bahwa pendapat tersebut lebih utama dan lebih berhati-hati sehingga seakan-akan mengisyaratkan bahwa antara pendapat yang ia nyatakan sebelumnya (pendapat yang menyatakan bahwa lafadz tersebut majaz) dan setelahnya nampak ada perbedaan substansi. Namun yang penulis pahami dari pernyataannya adalah bahwa nampaknya al-Zuhaili ingin menyatakan bahwa pendapat kedua ini adalah pendapat yang berbeda dengan pendapat pertama, substansinya tidak sama, karena itulah ia menggunakan diksi tarjih (mengunggulkan satu pendapat di atas pendapat yang lain), seperti frasa “lebih utama” atau “lebih selamat”. Kalau substansinya sama, tidak mungkin ia mentarjih, karena untuk apa mentarjih antara dua hal yang sama esensinya. Maka dari itu, dari pernyataan tersebut al-Zuhaili ingin menegaskan bahwa pendapat para imam yang ia nukil dan ia unggulkan tidaklah seperti pendapat pertama yang mentakwilkan, kedua pendapat tersebut beda secara esensi, entah perbedaannya terletak pada ketidaksepakatannya atas pendapat yang menyatakan bahwa lafadz *wajh* disitu berstatus sebagai majaz, sehingga seharusnya kita menetapkan makna tekstual kebahasaannya pada lafadz *wajh* tersebut yang berarti wajah disana dimaknai sebagai organ tubuh manusia secara hakikat atau mungkin yang ia maksud disana adalah ketidaksepakatannya atas pendapat yang mentafsirkan atau mentakwilkan lafadz *wajh* tersebut, sehingga mengisyaratkan agar kita

²⁷ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 2009), Jilid 1, hlm. 304.

²⁸ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Jilid 1, hlm. 309.

²⁹ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Jilid 1, hlm. 309.

menggunakan metode tafwidh saja dalam hal ini yaitu menyerahkan sepenuhnya pengetahuan tentang makna dari sifat *wajh* tersebut pada Allah.

Namun sepengetahuan penulis, bila ada diksi *lebih selamat* yang disematkan dalam suatu pendapat yang berasal dari salaf, itu menunjukkan bahwa pendapat tersebut adalah pendapat yang menggunakan metode tafwidh, karena dalam metode tafwidh kita tidak menafsirkannya ataupun mentakwilkannya, juga tidak menolak sifat tersebut dari Allah, kita wajib mengimaninya karena sifat tersebut adalah sifat yang disebutkan oleh Allah sendiri dalam Al-Qur'an, sedangkan urusan maknanya kita serahkan sepenuhnya kepada Allah, hanya ialah yang mengetahui hakikat dari makna sifat-sifat tersebut, inilah yang dimaksud dengan metode tafwidh sebagaimana yang telah penulis jelaskan pada sub bab yang telah lalu dan hal ini sebetulnya mirip dengan apa yang dikatakan al-Zuhaili dan alasan mengapa pendapat ini dianggap sebagai pendapat yang lebih utama atau lebih selamat karena sikap diamnya terhadap ayat-ayat tersebut.

Kemudian diantara hasil penafsirannya yang lain adalah ia berpandangan bahwa yang dimaksud wajah Allah adalah ridha-Nya dan pahala-Nya, sebagaimana yang terlihat dalam penafsirannya atas QS. Al-Baqarah [2]: 272.³⁰ Tidak ada indikasi tafwidh dalam penafsirannya terhadap ayat tersebut. Al-Zuhaili secara utuh memalingkan makna tekstual dari lafadz tersebut ke makna lain yang lebih cocok dengan konteks ayat dan munasabah antar ayat. Dengan kata lain dalam hal ini al-Zuhaili menempuh metode takwil secara total. Takwil yang dilakukan oleh al-Zuhaili ini bukan tanpa alasan, selain untuk mencegah lahirnya bayang-bayang tasybih dan tajsim, juga dilakukan atas dasar pertimbangan konteks ayat. Bila diperhatikan secara utuh, QS. Al-Baqarah [2]: 272 tersebut sedang berbicara tentang dakwah Nabi terhadap orang-orang kafir. Setiap dakwah yang dilakukan oleh siapapun, termasuk oleh Nabi, maka tentu tujuan inti dari berdakwah tersebut adalah untuk mencari keridha'an-Nya dan pahala dari-Nya. Oleh karena itu, konteks ayat ini memberikan indikasi yang sangat kuat bahwa kita tidak mungkin memaknai ayat tersebut secara tekstual, karena bila hal itu tetap dilakukan, maka akan merusak makna utuh dari ayat tersebut atau menimbulkan kerancuan pada pesan yang ingin disampaikan oleh ayat tersebut.

Lalu al-Zuhaili juga memahami bahwa yang dimaksud dengan wajah Allah tersebut adalah dzat Allah. Hal ini bisa dilihat dari hasil penafsirannya terhadap QS. Al-Rahman [55]: 27.³¹ Untuk sampai pada kesimpulan tersebut, al-Zuhaili

³⁰ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Jilid 2, hlm. 79-80.

³¹ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Jilid 14, hlm. 223.

terlebih dahulu memberikan penjelasan terkait analisis balaghah atas lafadz wajah disitu. Ia mengatakan bahwa lafadz wajah dalam ayat itu adalah majaz mursal yang *ithlaq al-juz'i wa iradah al-kulli*.³² Artinya, lafadz wajah dalam ayat tersebut dimaknai dengan makna yang tidak sesuai pada peletakan dasarnya, karena seperti itulah konsep majaz mursal.³³ Makna yang sesuai dengan makna *wadh'* (peletakan dasar) adalah wajah sebagai organ tubuh, namun dalam hal ini maknanya dipalingkan karena adanya qarinah (indikasi) yang mencegah lafadz tersebut dimaknai dengan makna *wadh'*. Menurut analisa penulis, qarinah tersebut adalah sebagai berikut :

1. Seandainya kita memaknai lafadz *wajh* tersebut dengan makna literalnya yaitu wajah sebagai organ, maka arti dari ayat tersebut adalah “*dan tetap kekal wajah rabb-mu yang mempunyai keagungan dan kemuliaan*”. Hal ini akan menimbulkan kerancuan, apakah yang kekal dari Allah hanya wajah-Nya saja? apakah bagian dari diri-Nya yang lain tidak kekal? ini indikasi pertama.
2. Seandainya kita berkata *wajah rabb-mu kekal*, maka tentu kalimat semacam ini akan menuntut logika dasar berfikir bahwa Allah pasti tersusun (ta'lif). Diantara komponen penyusun-Nya adalah wajah. Maka pasti ada komponen lain yang menyusun-Nya, karena tidak mungkin ia hanya tersusun dari wajah saja. Bila Ia hanya tersusun dari wajah saja, justru akan semakin memperparah pemahaman dan menimbulkan kesan cacat. Makhluk saja tersusun dari banyak komponen, mengapa Allah hanya tersusun dari wajah? sehingga pada akhirnya kita digiring untuk menyerupakan Allah dengan makhluk dan mentajsimkannya. Hukum mentasybihkan dan mentajsimkan Allah secara terang-terangan adalah kafir. Hal ini sebagaimana yang dinyatakan oleh para Imam dan ulama Ahlussunnah wa al-Jama'ah semisal Abu Ya'la al-Hanbali, ia menukil perkataan al-Walid al-Said yang berkata bahwa barangsiapa yang meyakini bahwa Allah adalah jism dari jism-jism yang ada dan memaksudkan bahwa itu adalah jism secara hakikat yang tersusun-susun (dari beberapa organ dan bentuk) serta bisa berpindah-pindah, maka ia telah kafir.³⁴ Lebih tegas lagi, Kamal bin Humam al-Hanafi berkata bahwa kaum Musyabbihah, apabila mereka berkata bahwa Allah memiliki tangan dan kaki sebagaimana kaki makhluk, maka ia telah kafir dan terlaknat. Apabila ia berkata bahwa Allah adalah jism seperti jism-jism yang telah kita kenal maknanya, maka ia adalah ahlul bid'ah, karena tiadalah dalam ucapan tersebut

³² Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Jilid 14, hlm. 223.

³³ Aiman Amin Abdul Ghani, *al-Kafi fi al-Balaghah*, (Kairo: Dar al-Taufiqiyyah, 2011 M), hlm. 138.

³⁴ Abu Ya'la Muhammad bin Muhammad, *Thabaqat al-Hanabilah*, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.tt), hlm. 499.

kecuali berisi pemutlakan atau penetapan lafadz jism bagi Allah dan ini akan memberikan bayangan kecacatan bagi-Nya, atau bila mereka berkata bahwa Allah jism akan tetapi tidak seperti jism-jism yang ada, maka tetap saja ini adalah perkataan belaka dan tetap menetapkan jism bagi Allah.³⁵

3. Seandainya makna yang ditetapkan untuk lafadz wajah adalah makna literalnya (makna asalnya), maka tetap saja berkonsekuensi mentasybihkan dan mentajsimkan Allah dalam benak. Karena setiap makna punya lazim (konsekuensi). Konsekuensi dari memaknai *wajah* sebagai organ adalah membayangkan Allah punya organ wajah, dan ini termasuk dalam katagori tajsim, karena wajah adalah jism, sedangkan Allah bukanlah jism, jism adalah sifat khusus makhluk.

Dengan ketiga indikasi inilah lafadz *wajh* tersebut haruslah ditakwilkan. Al-Zuhaili pun telah memilih untuk mentakwilkan lafadz *wajh* tersebut ke makna lain selain makna asalnya dengan menggunakan pendekatan balaghah. Ia menganggap bahwa lafadz *wajh* disitu adalah majaz mursal, lebih tepatnya lagi adalah majaz mursal yang *ithlaq al-juz' ila al-kulli*. Dalam majaz mursal, kita tau bahwa walaupun suatu lafadz tersebut tercegah untuk dimaknai sebagaimana makna asalnya, akan tetapi antara makna takwilnya dengan makna asalnya tetap memiliki *alaqah* (hubungan). Diantara 'alaqah-'alaqah yang terdapat dalam konsep majaz mursal adalah *alaqah juz'iyah*, inilah yang dimaksud oleh al-Zuhaili. Lafadznya menunjukkan makna sebagian (*juz'iy*), akan tetapi yang dimaksud dari lafadz tersebut adalah makna keseluruhan (*kulli*).³⁶ Diantara ayat yang termasuk katagori 'alaqah *juz'iyah* dalam majaz mursal adalah QS. Al-Rahman [55]: 27 yang sedang kita bahas, sebagaimana yang dinyatakan oleh al-Zuhaili.

وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ

“Dan tetap kekal Dzat Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan.” (Al-Rahman [55]: 27)

Dalam ayat tersebut, lafadz yang digunakan adalah lafadz *wajh* yang tentu menunjukkan makna sebagian (*juz'iy*), akan tetapi yang dimaksud disana adalah dzat-Nya yang menunjukkan makna keseluruhan (*kulli*) dari diri-Nya. Kata *wajh* hanyalah sebagian tentang diri-Nya, adapun keseluruhan dari dirinya tercakup dalam kata *dzat*. Sehingga dalam hal ini, lafadz *wajh* termasuk dalam katagori majaz mursal yang *ithlaq al-juz'i 'ala al-kulli* (menetapkan lafadz yang *juz'i* ke

³⁵ Kamaluddin Muhammad bin Abdul Wahid, *Syarh Fath al-Qadir 'ala al-Bidayah Syarh Bidayatul Muhtadi*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993 M), Jilid 1, hlm. 360.

³⁶ Aiman Amin Abdul Ghani, *al-Kafi fi al-Balaghah*, hlm. 138.

makna kulli). Makna asalnya menghendaki sebagian, akan tetapi makna takwilnya menghendaki makna keseluruhan, itulah yang dimaksud oleh al-Zuhaili sebagai *ithlaq al-juz wa iradah al-kulli*.

2. Penafsiran yang berkaitan dengan mata Allah

Diantara hasil penafsiran al-Zuhaili terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan mata Allah adalah ia berpandangan bahwa yang dimaksud dengan mata-Nya atau mata Allah adalah pengawasan-Nya atau penjagaan-Nya, seperti dalam penafsirannya atas QS. Thaha [20]: 39³⁷ dan QS. Hud [11]: 37³⁸. Sebelum sampai pada kesimpulan tersebut, al-Zuhaili terlebih dahulu memberikan analisis balaghah bahwa lafadz '*ain*' disitu adalah kinayah.³⁹ Artinya, al-Zuhaili seakan-akan ingin menyatakan bahwa ada makna lain yang tersembunyi di balik lafadz '*ain*' tersebut karena definisi kinayah adalah lafadz yang menyembunyikan hakikat maknanya akan tetapi petunjuk atau isyarat atas makna hakikat yang tersembunyi itu tetap disertakan, atau ia adalah lafadz yang maknanya tertutup dan tersembunyi, tidaklah ia bisa dipahami melainkan dengan adanya qarinah (indikasi).⁴⁰

Dalam QS. Thaha [20]: 39 ataupun dalam QS. Hud [11]: 37, lafadz '*ain*' dianggap sebagai kinayah oleh al-Zuhaili karena adanya indikasi yang menunjukkan bahwa lafadz tersebut tidaklah dipahami dengan makna tekstualnya, akan tetapi ia dipahami sesuai dengan makna hakikatnya yang tersembunyi di balik lafadz tersebut. Makna hakikat dari lafadz '*ain*' tersebut disembunyikan dan lafadz '*ain*' itu sendiri hanyalah berstatus pinjaman untuk menyempurnakan ketersembunyian makna hakikat tersebut. Karena antara lafadz '*ain*' yang secara tekstual bermakna mata dan makna hakikat yang tersembunyi tersebut memiliki sisi kesamaan, oleh karena itulah lafadz '*ain*' tersebut digunakan sebagai simbol atau ilustrasi bayangan (takhyil) dari makna hakikat yang tersembunyi tersebut. Diketahui bahwa al-Zuhaili memahami bahwa makna hakikat dari lafadz '*ain*' tersebut adalah *al-ri'ayah* atau *al-hifdz* (pengawasan dan penjagaan). Lafadz '*ain*' yang artinya mata adalah organ yang memang bisa mengawasi sesuatu. Dari pengawasan tersebut seseorang bisa menjaga sesuatu, maka dari itu tepatlah bila kata *pengawasan* dan *penjagaan* dikiaskan atau disimbolkan dengan kata *mata*.

³⁷ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Jilid 8, hlm. 556.

³⁸ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Jilid 6, hlm. 378.

³⁹ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Jilid 6, hlm. 378.

⁴⁰ Aiman Amin Abdul Ghani, *al-Kafi fi al-Balaghah*, hlm. 93.

Dari sisi lain juga terdapat qarinah yang menunjukkan bahwa lafadz 'ain tersebut harus dipahami dengan makna *al-ri'ayah* atau *al-hifdz* yaitu konteks ayat itu sendiri. Ayat tersebut berbicara tentang peristiwa penghanyutan Nabi Musa oleh ibunya ke sungai Nil karena dikejar oleh tentara Fir'aun. Dalam peristiwa penghanyutan itu tentu bila bukan karena pengawasan dan penjagaan dari Allah, maka niscaya Nabi Musa tidak akan selamat. Sehingga, tidak mungkin kata 'ain dalam ayat tersebut dimaknai sebagai mata yang kita kenal, yaitu salah satu organ tubuh manusia, karena tidak akan nyambung dengan pesan dari ayat tersebut dan malah membuat rancu pemahaman terhadapnya.

Bahkan dalam QS. Hud [11]: 37, lafadz 'ain disebutkan dalam bentuk jamak. Menurut al-Zuhaili, disebutkannya kata *mata* dalam bentuk jamak bertujuan untuk pengagungan, bermakna kesempurnaan dan melimpahnya pengawasan dan penjagaan dari-Nya, bukan bermakna bahwa Allah punya banyak mata.⁴¹ Pernyataannya tersebut justru semakin memperdalam kesan dan pesan yang ingin disampaikan oleh ayat tersebut dan semakin meyakinkan kita bahwa lafadz 'ain yang disandarkan pada Allah di dalam Al-Qur'an memang tidak seharusnya dipahami dengan makna literal atau makna asalnya.

3. Penafsiran yang berkaitan dengan tangan Allah

Diantara hasil penafsiran al-Zuhaili terhadap ayat-ayat tersebut adalah ia berpandangan bahwa yang dimaksud dengan tangan Allah atau tangan-Nya adalah pemberian-Nya, seperti dalam penafsirannya atas QS. Al-Maidah [5]: 64.⁴² Seperti biasa, al-Zuhaili menggunakan metode takwil dalam menjelaskan makna lafadz tersebut dan takwil yang dilakukan oleh al-Zuhaili selalu didasari oleh analisis kebahasaan yang kuat. Al-Zuhaili berangkat dari pendekatan balaghah dan berpandangan bahwa lafadz *yad* dalam ayat tersebut adalah kinayah dari sifat pelit memberi (kekikiran).⁴³ Al-Zuhaili menganggap bahwa lafadz *yad* tersebut menyembunyikan makna hakikatnya yang menurutnya adalah *pemberian-Nya*. Makna *pemberian-Nya* dikiaskan dengan lafadz tangan juga bukan tanpa alasan. Antara organ tangan dan perbuatan memberi memiliki hubungan, yaitu tangan biasa digunakan sebagai alat untuk memberikan sesuatu. Itulah sebabnya mengapa makna memberi dikiaskan dan disimbolkan dengan lafadz *tangan*.

⁴¹ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Jilid 6, hlm. 380.

⁴² Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Jilid 3, hlm. 604.

⁴³ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Jilid 3, hlm. 604.

Tidak sampai disitu, kata tangan disana juga memiliki qarinah (indikasi) yang menunjukkan bahwa lafadz tangan tersebut adalah kinayah dari perbuatan memberi. Diantara indikasi-indikasi tersebut adalah :

1. Konteks ayat tersebut sedang berbicara tentang pembagian rezeki atau nafkah dari Allah yang hendak digugat oleh kaum Yahudi. Mereka menganggap bahwa Allah kikir dan pelit karena telah membuat mereka tertimpa bencana paceklik dan kekeringan panjang. Sampai-sampai mereka membuat kiasan atau simbol bahwa tangan Allah terbelenggu atau terikat, seakan-akan ingin mengisyaratkan bahwa Allah memang tidak bisa memberikan mereka kebaikan-kebaikan dan rezeki, karena diri-Nya adalah dzat yang pelit dan kikir. Maka dengan melihat secara utuh konteks ayat ini, kita berkesimpulan bahwa ayat ini sebetulnya berbicara erat tentang pemberian, sehingga bila lafadz *yad* dalam ayat tersebut ditakwilkan ke makna *memberi*, maka itu sudah sesuai dengan pesan yang ingin disampaikan ayat tersebut.
2. Untuk membalas pernyataan orang-orang Yahudi tersebut, Allah juga membuat kinayah untuk membantah mereka dengan berkata *bal yadahu mabsuthatani* (akan tetapi tangan Allah terbuka), bahkan datang dalam bentuk tatsniyyah. Dalam ilmu balaghah, ini disebut dengan thibaq. Thibaq adalah mengumpulkan dua kata dalam satu kalimat yang kedua kata tersebut berlawanan secara makna.⁴⁴ Dalam QS. Al-Maidah [5]: 64, yang menjadi thibaq adalah lafadz *maghlulah* dan *mabshuthatani*, keduanya sama-sama berkaitan dengan lafadz *yad*. Keberadaan thibaq disini semakin memperkuat penetapan lafadz *yad* sebagai kinayah, sebab idiom *tangan terbuka* dan *tangan tertutup* adalah idiom yang biasanya digunakan sebagai kinayah (kiasan) di berbagai bahasa semisal bahasa Arab. Dalam bahasa Indonesia pun idiom semacam ini digunakan sebagai kiasan, seperti yang disebutkan dalam KBBI bahwa tangan terbuka maknanya adalah suka menolong, murah hati, dan lain sebagainya,⁴⁵ sedangkan tangan tertutup bermakna sebaliknya. Oleh karena itu, bila lafadz *yad* dimaknai dengan makna tekstualnya, maka hal ini justru menabrak kaidah-kaidah kebahasaan yang terkandung dalam Al-Qur'an itu sendiri. Sudah selayaknya bagi kita untuk mentakwilkan makna tekstual dari lafadz tersebut kepada makna yang lebih sesuai dengan qarinah-qarinah yang telah disebutkan tadi.

⁴⁴ Ali al-Jarim dan Mushtafa Amin, *al-Balaghah al-Wadhihah li al-madaris al-tsanawiyah*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1999 M), hlm. 281

⁴⁵ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/tangan%20terbuka>

Kemudian dalam penafsirannya terhadap QS. Al-Fath [48]: 10⁴⁶, QS. Ali Imran [3]: 26⁴⁷, QS. Al-Mulk [67]: 1⁴⁸, dan lain sebagainya, al-Zuhaili memaknai lafadz *yad* tersebut dengan makna kekuasaan, kekuatan, pertolongan, dan yang semacamnya. Diantara dalil yang digunakan al-Zuhaili untuk memalingkan lafadz *yad* tersebut dari makna tekstualnya adalah karena adanya penetapan bahwa lafadz *yad* dalam ayat-ayat tersebut masuk dalam katagori majaz.⁴⁹ Dikatakan majaz karena lafadz *yad* tersebut dimaknai tidak dengan makna asalnya (makna literal) serta adanya indikasi yang mencegah lafadz *yad* tersebut dimaknai secara literal. Diantara indikasi-indikasi tersebut adalah :

1. Allah tidaklah tersusun dari organ-organ (jism), hal ini sudah penulis tegaskan berulang kali.
2. Lafadz *yad* dalam beberapa ayat tersebut dipaparkan dalam bentuk mufrad (tunggal). Bila ada yang memaksakan untuk menerapkan makna literalnya, maka itu artinya ia mengatakan bahwa tangan Allah hanya berjumlah satu dan ini adalah suatu ketidaksempurnaan, karena manusia saja punya dua tangan, mengapa Allah hanya mempunyai satu tangan?
3. Anggaplah seandainya Allah punya tangan (dalam makna literalnya), lalu bagaimana mungkin *tangan Allah berada di atas tangan mereka*, sedangkan tangan dalam makna literalnya menunjukkan makna organ, dan organ pasti berbentuk materi. Setiap materi pasti bersifat hissi (terjangkau oleh indra makhluk). Padahal kita semua tau bahkan anak kecil pun tau bahwa Allah adalah Dzat yang tak pernah terjangkau oleh indra kita, lalu bagaimana mungkin tangan (secara literal) Allah benar-benar di atas tangan makhluk-Nya?

Ketiga indikasi ini adalah indikasi yang sangat kuat untuk mencegah lafadz *yad* dimaknai dengan makna asalnya (makna literalnya), sehingga tidaklah salah bila sebagian ulama mengkatagorikannya sebagai majaz, termasuk dalam hal ini adalah al-Zuhaili. Hal ini karena lafadz tersebut telah memenuhi syarat-syarat untuk bisa ditetapkan sebagai majaz. Selain itu juga, pemalingan lafadz *yad* tersebut dari makna literalnya lebih sesuai dengan prinsip-prinsip logika dan sifat-sifat ilahiah Allah yang lain, selain karena terdapat kecocokan dengan konteks ayatnya.

⁴⁶ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Jilid 13, hlm. 486-487.

⁴⁷ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Jilid 2, hlm. 208.

⁴⁸ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Jilid 15, hlm. 9.

⁴⁹ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Jilid 13, hlm. 487 dan Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Jilid 15, hlm. 9.

4. Penafsiran yang berkaitan dengan betis Allah

Al-Zuhaili memaknai kata *saaq* dalam QS. Al-Qalam [68]: 42 tersebut sebagai kinayah dari kondisi mencekam atau kondisi genting pada hari kiamat.⁵⁰ Al-Zuhaili menganggap bahwa lafadz *saq* disana menyembunyikan makna hakikatnya karena ia adalah kinayah. Al-Zuhaili menyatakan bahwa makna yang disembunyikan adalah *kondisi mencekam* atau *kondisi genting di hari kiamat*, lalu makna ini dikiaskan atau disimbolkan dengan lafadz *saaq* yang secara literal bermakna betis, salah satu anggota tubuh makhluk. Hubungan antara betis dan kondisi mencekam atau genting sebetulnya didasari pada budaya atau adat orang Arab yang apabila sedang menghadapi sesuatu yang sangat penting, mereka biasanya akan mengangkat pakaiannya hingga tersingkaplah betisnya.

Kemudian, diantara indikasi (qarinah) yang menunjukkan bahwa ada makna yang disembunyikan dari lafadz *saq* dan mencegah pembaca memahami lafadz *saq* dengan makna literalnya adalah :

1. Ayat tersebut berbicara tentang detik-detik terjadinya proses pembalasan dari Allah di hari kiamat. Semua manusia pada hari itu telah sadar bahwa di hari pembalasan nanti, semua hal yang mereka lakukan di dunia akan dipertontonkan kembali dan mereka akan diberikan balasan atas semua perbuatan yang mereka lakukan selama di dunia. Oleh karena itulah, pada detik-detik menuju proses tersebut, tersingkaplah *betis-Nya*, maksudnya adalah nampaklah dan dirasakanlah oleh mereka kondisi yang sangat mencekam dan sangat genting.

2. Kalimat *yuksyaf 'an saaq* adalah idiom atau peribahasa yang biasa digunakan dalam bahasa Arab untuk memberikan ilustrasi tentang betapa sulitnya dan betapa besarnya sesuatu yang dihadapi, hal ini sebagaimana yang dinyatakan oleh Quraish Shihab dalam tafsirnya. Hal ini disebabkan karena ketika seseorang sudah menyingkap celana atau kain penutup bagian bawahnya dan nampaklah betisnya, itu menunjukkan bahwa orang tersebut sedang menghadapi perkara yang serius. Diangkatnya kain atau celana hingga tersingkapnya betis tersebut berfungsi agar seseorang lebih tangkas, lebih lincah, dan lebih gesit dalam bergerak atau berlari.⁵¹

Dengan dua indikasi inilah sudah cukup untuk memberikan landasan pemahaman mengapa kata *saaq* dianggap sebagai kinayah dan ditakwilkan maknanya.

⁵⁰ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Jilid 15, hlm. 71.

⁵¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, (Tangerang: Lentera Hati, 2005), Cet. 3, Jilid 14, hlm. 396.

5. Penafsiran yang berkaitan dengan *istiwa*' Allah

Dalam penafsirannya terhadap QS. Al-Baqarah [2]: 29, ia menyatakan bahwa *istiwa* secara etimologi bermakna *al-irtifa'* (tinggi di atas sesuatu).⁵² Tetapi al-Zuhaili menolak makna ini, ia menyatakan bahwa pendapat ini berasal dari pendapat kaum musyabbihah yang menafsirkan lafadz *istiwa'* dengan *irtifa'* (tinggi di atas sesuatu). Ia membathilkan pendapat ini karena menurutnya makna tersebut hanyalah melekat pada jism, sedangkan Allah tersucikan dari hal tersebut.⁵³ Dalam ayat tersebut al-Zuhaili menafsirkan kata *istawa* menjadi *qashada* (bermaksud), karena lebih sesuai dengan konteks ayat. Ia menambahkan, bahwa setelah Allah menciptakan bumi, lalu Allah bermaksud dan berkehendak untuk menciptakan langit. Itulah makna dari firman Allah *tsumma istawa ila al-sama'*.⁵⁴

Kemudian al-Zuhaili juga menukil perkataan imam Malik dan menyebut beberapa nama ulama salaf lainnya. Ia membawakan pernyataan imam Malik ketika mengomentari lafadz *istiwa'*. Kemudian al-Zuhaili berkata bahwa pernyataan para ulama salaf tentang hal ini menunjukkan bahwa kita wajib beriman padanya, akan tetapi kita tidak menafsirkannya, dan inilah adalah metode tafwidh yang biasa digunakan oleh para ulama salaf.

Sedangkan dalam penafsirannya terhadap QS. Al-A'raf [7]: 54⁵⁵, ia menyatakan bahwa yang dimaksud dengan *istawa* dalam ayat-ayat tersebut adalah Allah mengatur alam semesta sesuai dengan yang Ia kehendaki. Takwil yang dilakukan oleh al-Zuhaili ini didasarkan pada kesesuaiannya dengan konteks ayat yaitu tentang penciptaan langit dan bumi, matahari, bulan, dan pengaturannya terhadap itu semua sehingga membuat suatu sistem keteraturan alam seperti pergantian siang dan malam, dan lain sebagainya. Dipertegas lagi dengan salah satu penggalan kalimat dalam ayat tersebut yaitu *ala lahu al-khalq wa al-amr* yang mengisyaratkan bahwa urusan dan pengaturan tentang alam semesta adalah milik-Nya. Sehingga cocoklah bila lafadz *istawa* dalam ayat tersebut dimaknai dengan *tasharrafa* (mengatur).

⁵² Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Jilid 1, hlm. 126.

⁵³ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Jilid 1, hlm. 131.

⁵⁴ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Jilid 1, hlm. 127.

⁵⁵ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Jilid 4, hlm. 599.

Lalu dalam QS. Thaha [20]: 5⁵⁶ dan QS. Al-Sajdah [32]: 4⁵⁷, al-Zuhaili menyatakan bahwa makna dari lafadz *istawa* dalam dua ayat tersebut adalah *istaula*. Bahkan al-Zuhaili berdalil dengan bait syair berikut :

قد استوى بشر على العراق # من غير سيف ودم مَهْرَاق

“Sungguh Bisyr telah **menguasai** Iraq, tanpa (menggunakan) pedang dan darah yang mengalir.”

Dengan mengutip syair tersebut, al-Zuhaili telah berusaha memvalidasi makna *istawa* ke makna *istaula* bahwa pemaknaan seperti itu juga dilakukan oleh orang-orang Arab dalam percakapan keseharian dan kegiatan kesusateraan mereka sehingga takwil tersebut memiliki argumentasi yang jelas.

Kesimpulannya adalah dari berbagai penafsiran yang telah dipaparkan tadi penulis menyimpulkan bahwa al-Zuhaili nampak lebih banyak menggunakan metode takwil. Hal itu disebabkan karena ia ingin membuat pembaca tafsirnya lebih mudah memahami makna ayat-ayat tersebut dan menghindarkan mereka dari sikap tasybih dan tajsim pada Allah.

Penutup

Wahbah al-Zuhaili menolak untuk menafsirkan ayat-ayat antropomorfisme tersebut secara dzahir (literal) karena akan berpotensi menyamakan Allah dengan makhluk (tasybih) dalam pikiran. Ia juga menyatakan bahwa penafsiran yang dilandasi oleh pemaknaan secara literal terhadap ayat-ayat antropomorfisme tersebut berasal dari kaum mujassimah dan penafsiran tersebut adalah penafsiran yang bathil.

Dalam berbagai penafsirannya terhadap ayat-ayat antropomorfisme, al-Zuhaili nampak cenderung lebih banyak menggunakan metode takwil dibandingkan metode tafwidh yang merupakan metode salaf. Hal ini disebabkan karena metode takwil lebih mudah dipahami oleh orang awam dan juga untuk mencegah timbulnya kerancuan di dalam pikiran mereka tentang Allah karena salah dalam menyikapi dan memahami ayat-ayat antropomorfisme tersebut.

Pada ayat-ayat yang konteks utuhnya menuntut untuk takwil, maka al-Zuhaili mentakwilkannya kepada makna yang sesuai dengan penggunaan bahasa Arab yang benar dan sesuai dengan konteks ayat. Al-Zuhaili hampir selalu

⁵⁶ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Jilid 8, hlm. 523.

⁵⁷ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Jilid 11, hlm. 207.

mengawali takwilnya dengan analisis linguistik terlebih dahulu lewat pendekatan ilmu balaghah bahwa lafadz-lafadz yang ditakwilkan tersebut adalah lafadz-lafadz yang berstatus sebagai kinayah, majaz, atau isti'arah. Berangkat dari analisis inilah al-Zuhaili mentakwilkan lafadz-lafadz tersebut, karena memang kaidah yang ada dalam konsep kinayah, majaz, ataupun isti'arah tersebut tidak menghendaki lafadz-lafadz itu dimaknai dengan makna *wadh'*-nya (makna literal), karena adanya qarinah (indikasi) yang mencegah lafadz tersebut dimaknai dengan makna *wadh'*.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Ghani, Aiman Amin, *al-Kafi fi al-Balaghah*. Kairo, Dar al-Taufiqiyyah, 2011 M.
- Al-Amidi, Ali bin Muhammad, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*. Riyadh: Dar al-Shami'i, 2003 M.
- Al-Baihaqi, Ahmad bin al-Husain, *al-I'tiqad wa al-Hidayah ila Sabil al-Rassyad*. Riyadh, Dar al-Fadhilah, 1999 M.
- Al-Duri, Qahthan Abdurrahman, *Ta'wil al-Nash al-Syar'*. Beirut, Books-Publisher, 2018 M.
- Al-Dusuqi, Muhammad, *al-Imam Muhammad bin al-Hasan al-Syaibani wa Atsaruhu fi al-Fiqh al-Islami*. Doha, Dar al-Tsaqafah, 1987 M.
- Al-Fairuzabadi, Muhammad bin Ya'qub, *al-Qamus al-Muhith*. Beirut, Muassasah al-Risalah, 1426 H.
- Al-Mughrawi, Muhammad Abd al-Rahman, *al-Mufasssirun baina al-Ta'wil wa al-Itsbat fi Ayat al-Shifat*. Beirut, al-Risalah, 2000.
- Al-Tamimi, Abdul Aziz, *I'tiqad al-Imam Ahmad bin Hanbal*. Beirut, Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1422 H.
- Al-Thabari, Muhammad bin Jarir, *Jami' al-Bayan 'an Takwil Ayat Al-Qur'an*. Beirut, Dar al-Hijr, 2001 M.
- Al-Utsaimin, Muhammad bin Shalih, *Dasar-Dasar Penelitian Al-Qur'an*. terj. Said Husein Agil Munawar, Semarang, Dina Utama, t.tt.
- Al-Yafi'i, Abdul Fattah Qudaisy, *al-Tajsim wa al-Mujassimah wa Haqiqah Aqidah al-Salaf fi al-Sifat al-Ilahiyyah*. Beirut, Muassasah al-Risalah Nasyirun, 2010 M.
- Al-Zuhaili, Wahbah, *al-Tafsir al-Munir fi al-Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*. Damaskus, Dar al-Fikr, 2009.
- Ali al-Jarim dan Mushtafa Amin, *al-Balaghah al-Wadhihah li al-madaris al-tsanawiyyah*. Kairo, Dar al-Ma'arif, 1999 M.

- Atabik Ali dan A. Zuhdi Muhdlor, *Kamus Kontemporer Arab Indonesia*. Yogyakarta, Multi Karya Grafika, Cet. Ke-9, t.tt.
- Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat*. Jakarta, Gramedia Pustaka Utama, 2005.
- Ibn al-Allamah Dhiya al-Din Umar, Muhammad al-Razi Fakhrudin, *Mafatih al-Gaib*. Beirut, Dar al-Fikr, 1981.
- Ibn al-Jauzi, Abdurrahman, *Fuyun al-Afnan fi 'Uyun Al-Qur'an*. Beirut, Dar al-Basy'ir al-Islamiyyah, 1987 M.
- Ibnu Abdul Wahid, Kamaluddin Muhammad, *Syarh Fath al-Qadir 'ala al-Bidayah Syarh Bidayatul Mubtadi*. Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993 M.
- Ibnu Katsir, Abu al-Fida' Isma'il bin Umar, *Tafsir Ibnu Katsir*. Beirut, Dar al-Fikr, 2006.
- Ibnu Mandzur al-Anshari, Jamaluddin, *Lisan al-'Arab*. Beirut, Dar al-Shadir, 1414 H.
- Ibnu Qudamah al-Maqdisi, Abdullah bin Ahmad, *Lum'ah al-I'tiqad*. Riyadh, Wizarah al-Syu'un al-Islamiyyah wa al-Auqaf, 1420 H.
- Ibnu Taimiyyah, Taqiyuddin Ahmad bin 'Abdul Halim, *al-Iklil fi al-Mutasyabih wa al-Ta'wil*. Aleksandria, Dar al-Iman, t.tt.
- Muhammad bin Muhammad, Abu Ya'la, *Thabaqat al-Hanabilah*. Beirut, Dar al-Ma'rifah, t.tt.
- Muhammad, Nur Hidayat, *Klaim Dusta Salafi Wahabi Tentang Akidah Salaf*. Yogyakarta, Global Press, 2020.
- Shihab, M. Quraish, *Tafsir al-Mishbah*. Tangerang, Lentera Hati, 2005, Cet ke-3.
- Ya'qub, Thahir Mahmud Muhammad, *Asbab al-Khatha' fi al-Tafsir*. Dammam, Dar Ibn al-Jauzi, 1425 H.
- Zainudin, *Ilmu Tauhid Lengkap*. Jakarta, PT. Rineka Cipta, 1996.
- <https://id.wikipedia.org/wiki/Antropomorfisme>
<https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/tangan%20terbuka>