

**TAKWIL AYAT-AYAT *TAJSĪM***  
**(STUDI ATAS LAFAZ *YAD* DAN ‘*AIN* PADA KITAB**  
**TAFSIR *AL-MĪZĀN* KARYA MUḤAMMAD ḤUSEIN AL-**  
**ṬABĀTABĀ’Ī)**

Oleh:

**Fitriyah**

**NIM: 20.9.1.111.010**

Dosen Pembimbing:

**Dr. Muhammad Shodiq, MA**

Skripsi ini diajukan sebagai persyaratan untuk memperoleh gelar  
Sarjana Strata Satu Agama (S.Ag)

**PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR’AN DAN TAFSIR**  
**SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM SADRA**  
**JAKARTA**

**2024**

## KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah Swt yang maha pengasih lagi maha penyayang. Shalawat serta salam senantiasa terucurah limpahkan kepada Rasulullah saw., kepada keluarga, kerabat dan seluruh orang mukmin. Puji syukur penulis panjatkan kehadirat Allah Saw, yang telah memberikan kemampuan dan kelancaran penelitian ini.

Pada proses penyusunan penelitian, tidak sedikit penulis mendapat bimbingan dan bantuan dari berbagai pihak. Untuk segala bentuk bimbingan, bantuan dan do'a, penulis ucapkan terimakasih kepada:

1. Orang tua penulis (Alm. Bapak Mustofa dan Ibu Roliah), serta segenap keluarga yang telah memberi dukungan moril maupun materil kepada penulis untuk menyelesaikan kuliah, dan memperoleh gelar Sarjana Strata Satu Agama (S.Ag).
2. Dr. Khalid al-Walid, selaku rektor Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Sadra yang dengan penuh upaya telah memfasilitasi penulis dalam menyelesaikan penelitian ini.
3. Dr. Muhammad Shodiq, MA, selaku pembimbing yang telah meluangkan waktu untuk memberikan kritik dan saran dalam proses penelitian ini.
4. Seluruh dosen dan staff Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Sadra yang telah membagikan ilmunya, serta memberi inspirasi tema penelitian.
5. Rekan-rekan mahasiswa/i yang telah memberi dukungan semangat, pemikiran, serta waktu berdiskusi guna menyelesaikan penelitian ini.
6. Semua pihak yang telah terlibat dalam penelitian ini dengan sengaja maupun tidak sengaja. Semoga mereka mendapatkan balasan ke-baikannya dari Allah Swt.

Semoga penelitian ini dapat bermanfaat, memberi sumbangan pemikiran bagi semua pihak. Penulis menyadari bahwa penelitian ini masih jauh dari kata 'sempurna', oleh karena itu saran dan kritik yang membangun sangat penulis harapkan demi kesempurnaan laporan ini dan laporan-laporan di masa mendatang.

Jakarta, Agustus 2024

Fitriyah

## LEMBAR PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Fitriyah  
NIM : 20.9.1.111.010  
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Judul : *Takwil Ayat-ayat Tajsīm (Studi atas lafaz Yad dan 'Ain pada kitab tafsir al-Mīzān karya Muḥammad Ḥusein al-Ṭabātabā'ī)*

Dengan ini menyatakan, bahwa:

1. Laporan skripsi ini merupakan karya asli penulis, yang diajukan untuk memenuhi salah satu persyaratan memperoleh gelar strata satu di STAI Sadra Jakarta.
2. Beragam sumber yang peneliti jadikan sebagai rujukan dalam penulisan laporan skripsi telah peneliti cantumkan sesuai dengan ketentuan yang berlaku di STAI Sadra Jakarta.
3. Jika dikemudian hari ditemukan plagiasi pada penelitian ini, peneliti bersedia menerima sanksi dengan merevisi penelitian ini.

Jakarta, 24 Agustus 2024


Fitriyah  
20.9.1.111.010

## LEMBAR PENGESAHAN SIDANG SKRIPSI


Laporan skripsi ini disusun oleh:


Nama : Fitriyah  
NIM : 20.9.1.111.010  
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Judul : *Takwil Ayat-ayat Tajsīm (Studi atas lafaz Yad dan 'Ain pada kitab tafsir al-Mizān karya Muḥammad Husein al-Ṭabātabā'ī)*

Telah disahkan oleh Dewan Sidang Skripsi:

Dr. Cipta Bakti Gama, M.Ud (Ketua Sidang) Tanggal: (  )

Dr. Muhammad Shodiq, MA (Pembimbing/Penguji I) Tanggal: ( )

Dr. Ikhlas Budiman, M.Si (Penguji II) Tanggal: (  )

Egi Sukma Baihaki, M.Hum (Penguji III) Tanggal: (  )

Basrir Hamdani, Ph.D (Sekretaris Sidang) Tanggal: ( )

## ABSTRAK

Ayat-ayat *tajsīm* merupakan ayat Al-Qur'an yang secara eksplisit meredaksikan fisik Tuhan. Merespon hal tersebut, di Indonesia terdapat paham teolog Aswaja an-Nahdliyyah dan Salafi Wahabi yang secara getol memperdebatkan ayat-ayat *tajsīm*, khususnya pada term *yad* dan *'ain*. Meski begitu, dalam QS. Ali Imran [3]: 7 Allah Swt telah mengindikasikan bahwa sebagian kandungannya merupakan *muḥkam*, dan sebagian lainnya ialah *mutashābīh*. Berdasarkan hal tersebut, penulis memandang bahwa ayat yang tergolong *mutashābīh*, seperti ayat *tajsīm* tidak dapat dipahami secara *zāhir*, karena mengarah pada konsekuensi teologis yang dapat mereduksi kedaulatan dan keagungan Allah Swt. Dengan ini, peneliti merasa perlu melakukan penelitian kualitatif, melalui metode penelitian tematik tokoh. Adapun tokoh yang diangkat ialah Muḥammad Ḥusein al-Ṭabātabā'ī. Hasil penelitian menunjukkan bahwa dalam menafsirkan ayat-ayat *tajsīm* pada term *Yad* dan *'Ain*, Al-Ṭabātabā'ī menekankan sisi *majāzī* sebagai representasi dari kekuasaan dan pengawasan Tuhan. Berdasarkan hal tersebut, tafsir *al-Mizān* berpotensi untuk menjadi fasilitator dialog antara Aswaja Nahdliyyah, yang meyakini kedalaman makna teks Al-Qur'an tanpa mengorbankan keyakinan akan keesaan Tuhan, dan Salafi Wahabi yang cenderung menggunakan metode *al-Itbāt* dalam memahami ayat-ayat *tajsīm*, sehingga cenderung membiarkan lafaz itu begitu saja.

Kata Kunci: Ayat-ayat *tajsīm*, Antropomorfisme, Takwil.

## PEDOMAN TRANSLITERASI

Pedoman transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam penelitian ini adalah *Turābiyan* dengan beberapa pengecualian berikut:

### A. Konsonan

B = ب	Z = ز	F = ف
T = ت	S = س	Q = ق
Th = ث	Sh = ش	K = ك
J = ج	ṣ = ص	L = ل
ḥ = ح	ḍ = ض	M = م
Kh = خ	ṭ = ط	N = ن
D = د	ẓ = ظ	H = ه
Dh = ذ	' = ع	W = و
R = ر	Gh = غ	Y = ي

### B. Vokal

Pendek : a = اَ ; i = اِ ; u = اُ

Panjang : ā = آ ; i> = اِي ; ū = أُ

Diftong : ay = آي ; aw = آو

### C. Ta' Marbutah (ة)

Ta' marbutah yang diidafkan (disambung dengan kata lain) ditulis “t”, seperti contoh lafal اللهمعرفةفي ditulis *fi ma'rifat allah*. Ta' marbutah yang disambung dengan kata lain tapi tidak dalam posisi mudaf, maka ditulis “h”, seperti contoh lafal الفاضلةالمدينة ditulis *al-madīnah al-fāḍil*.

#### **D. Shaddah**

Shaddah atau tashdid ditransliterasi dengan menggabungkan dua huruf, seperti lafal عقليّة ditulis ‘*aqliyyah*, فعليّة ditulis *fi’liyyah*, dan قوّة ditulis *quwwah*, sedangkan tashdid yang berada di akhir kata, seperti عدوّ maka tidak ditulis dengan dua huruf, melainkan hanya satu huruf, yaitu ‘*aduw*.

#### **E. Kata Sandang**

Kata sandang “*al*” dilambangkan berdasarkan pada huruf yang mengikutinya. Jika huruf setelahnya adalah huruf *shamsiyyah* maka ditulis dengan huruf yang bersangkutan, demikian juga dengan huruf *al-qamariyyah*.

#### **F. Pengecualian Transliterasi**

Pengecualian transliterasi adalah kata bahasa Arab yang telah lazim digunakan di dalam bahasa Indonesia dengan menjadi bagian dalam bahasa Indonesia, seperti lafal سنة الله maka ditulis *sunnatullāh*, dan juga lafal asma al-husna, seperti عبدالرحمن akan ditulis ‘*Abdurrahmān* dan جلالالدين maka ditulis *jalāluddin*.

## DAFTAR ISI

<b>HALAMAN JUDUL</b> .....	
<b>KATA PENGANTAR</b> .....	ii
<b>LEMBAR PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI</b> .....	iii
<b>LEMBAR PENGESAHAN SIDANG SKRIPSI</b> .....	iv
<b>ABSTRAK</b> .....	v
<b>PEDOMAN TRANSLITERASI</b> .....	vi
<b>DAFTAR ISI</b> .....	viii
<b>DAFTAR TABEL</b> .....	x
<b>BAB I : PENDAHULUAN</b> .....	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi Masalah.....	7
C. Batasan Masalah.....	7
D. Rumusan Masalah.....	8
E. Tujuan Penelitian.....	8
F. Manfaat Penelitian.....	8
G. Tinjauan Pustaka.....	9
H. Metodologi Penelitian.....	16
I. Sistematika Penulisan.....	17
<b>BAB II : Diskursus Takwil dan <i>Tajsīm</i></b> .....	19
A. Teori Takwil.....	19
1. Makna Takwil.....	19
2. Takwil dalam Al-Qur'an.....	22
3. Argumentasi Pentingnya Takwil.....	25
B. Teori <i>Tajsīm</i> .....	29
1. Makna <i>Tajsīm</i> .....	29
2. Redaksi Ayat <i>Tajsīm</i> dalam Al-Qur'an.....	31
C. Takwilu <i>Tajsīm</i> .....	33
D. Paradigma Takwil <i>Tajsīm</i> .....	33
<b>BAB III : Muḥammad Ḥusein al-Ṭabātabā'ī dan Kitab Tafsir <i>al-Mīzān</i> beserta Teori Takwil dan <i>Tajsīmnya</i></b> .....	36
A. Muḥammad Ḥusein al-Ṭabātabā'ī.....	36
1. Riwayat Hidup.....	36
2. Karya-karya.....	39
B. <i>al-Mīzān</i> .....	40
1. Profil Kitab.....	40
2. <i>Manabi/Manahij al-Tafsir</i> .....	41
3. <i>Ittijah al-Tafsir</i> .....	44
4. <i>Sumber/Referensi Tafsir al-Mīzān</i> .....	46

C. Takwil dan <i>Tajsīm</i> dalam Pandangan Muḥammad Ḥusein al-Ṭabātabā'ī.....	47
<b>BAB IV : Takwil Ayat <i>Tajsīm Al-Yad</i> dan <i>Al-'Ain</i> Muḥammad Ḥusein al-Ṭabātabā'ī.....</b>	<b>51</b>
A. <i>Al-Yad</i> (Tangan).....	51
1. <i>Al-Yad</i> sebagai Hakikat Baiat dalam Islam.....	51
2. <i>Al-Yad</i> sebagai Kekuasaan.....	54
3. <i>Al-Yad</i> sebagai Pemberi.....	58
B. <i>Al-'Ain</i> (Mata) .....	66
1. <i>Al-'Ain</i> sebagai Intensitas Pengawasan.....	66
<b>BAB V : PENUTUP.....</b>	<b>74</b>
A. Kesimpulan.....	74
B. Saran.....	75
<b>DAFTAR PUSTAKA.....</b>	<b>76</b>

## DAFTAR TABEL

Tabel 2.1 Klasifikasi Takwil dalam Al-Qur'an

Tabel 2.2 Klasifikasi Ayat-ayat *Tajsīm* dalam Al-Qur'an

Tabel 3.1 Sistematika Penulisan Tafsir *al-Mīzān*

Tabel 4.1 Klasifikasi Takwil Ayat *Tajsīm Yad* dan 'Ain Al-Ṭabātabā'ī

# BAB I

## PENDAHULUAN

Pada bab I peneliti mencoba memberi pemahaman kepada pembaca atas urgensi dilakukannya penelitian ini, dengan melalui penguraian latar belakang yang mencakup: identifikasi masalah, pembatasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, tinjauan pustaka, metodologi penelitian, dan sistematika penelitian.

### A. Latar Belakang

Ayat-ayat *tajsīm* merupakan ayat-ayat Al-Qur'an yang secara eksplisit meredaksikan fisik Tuhan, seperti tangan, mata, dan lain sebagainya.<sup>1</sup> Di sisi lain, terdapat ayat Al-Qur'an yang dengan jelas memberikan gambaran yang agung atas ke-Esaan Allah Swt, seperti yang terdapat pada Q.S. Al-Ikhlās [112]: 1-4, yang artinya: “Mengatakan (Nabi Muhammad), Dialah Allah Yang Maha Esa. Allah tempat meminta segala sesuatu. Dia tidak beranak dan tidak pula diperanakkan. Dan tidak ada seorangpun yang setara dengan Dia.”<sup>2</sup> Berdasarkan ayat-ayat *tajsīm* dan kandungan Q.S. Al-Ikhlās [112]: 1-4, dapat dipahami akan keberadaan ayat yang tidak saling mendukung sehingga terkesan bertolak belakang. Tidak heran, hingga kini polemik terkait dengan perdebatan ayat-ayat tersebut masih ramai diperdebatkan oleh para ulama, terutama di kalangan para teolog.

Merespon ayat-ayat *tajsīm*, para teolog memiliki pandangan yang berbeda-beda. Di Indonesia sendiri, terdapat dua paham teolog yaitu Aswaja an-Nahdliyyah dan Salafi Wahabi yang secara getol membahas ayat-ayat *tajsīm* hingga saling mengkafirkan (*Takfiri*). Tercatat dalam sejarah bahwa perdebatan antar kedua paham ini bermula pada tahun 80'an hingga awal

---

<sup>1</sup>Ayat-ayattajsīm, seperti:QS. Al-Baqarah [2]: 115 QS. Al-Mu'minin [23]: 27 QS. Al-Ra'd [13]:22 QS. Al-Rum [30]: 38 QS. Al-Rum [30]: 39 QS. Al-Rahman [55]: 27 QS. Al-Mulk [67]: 1 QS. Al-Lail [92]: 20 QS. Al-Qashash [28]: 88 QS. Al-Fath [48]: 10 QS. Yasin [36]: 83 QS. Ali Imran [3]: 26 QS. Ali Imran [3]: 73 QS. Al-Insan [76]: 9 QS. Al-Maidah [5]: 64 QS. Al-An'am [6]: 52 QS. Al-Hadid [57]: 29 QS. Hud [11]: 37 QS. Al-Baqarah [2]: 272 QS. Al-Thur [52]: 48 QS. Al-Qalam [68]: 42 QS. Al-Qamar [54]: 14.

<sup>2</sup>Q.S. Al-Ikhlās [112]: 1-4

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ \* اللَّهُ الصَّمَدُ \* لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ \* وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ

tahun 1990.<sup>3</sup> Sampai pada tahun 2009 kembali muncul perdebatan di media sosial antara paham Aswaja Nahdliyyah yang diwakili oleh K.H. Muhammad Idrus Ramli, dan paham Salafi Wahabi yang diwakili oleh Ustadz Asful Hidayat.<sup>4</sup> K.H. Muhammad Idrus Ramli atau yang dikenal dengan nama Kiai Idrus Ramli, merupakan seorang ulama Indonesia, yang dikenal melalui beberapa bantahannya terhadap paham yang berseberangan dengan Sunni tradisional (Aswaja) seperti Wahhabiyah, Syiah, dan Liberalisme. Adapun firkahnya ialah Sunni, dengan bermazhab fikih Syafi'i, dan bermazhab akidah Asy'ari, adapun organisasi yang ia ikuti ialah Nahdlatul Ulama.<sup>5</sup>

Tidak usai dalam forum debat, kedua paham ini berupaya menyebarkan masing-masing ideologinya melalui berbagai cara, salah satunya ialah dengan saling memarjinalkan satu sama lain, seperti marjinalisasi dalam bentuk disfemisme yang dilakukan oleh kalangan Aswaja an-Nahdliyyah, dengan mengatakan;

*Kalau gak ditakwil bahaya, kan gak mungkin Nabi Musa itu dirawat di dalam mata Tuhan, karena Nabi Musa ada di Istana Fir'aun. Nabi Nuh gak mungkin membuat perahu ada di dalam mata Tuhan enggak. Karenanya..... dan ini antara bentuk tunggal dan jamak, ini kalau ditanyakan pada Wahabi bingung, Wahabi! Kamu bilang Tuhan punya mata, mata Tuhan berapa? Kalau bilang satu karena walitussna'a ala Aiini, yah kok Cuma satu matanya, alangkah jeleknya Tuhan.<sup>6</sup>*

Adapun marjinalisasi yang dilakukan oleh paham Salafi Wahabi terhadap paham Aswaja an-Nahdliyyah dalam bentuk disfemisme ialah;

*.....anda boleh takwil, dalam kaidah takwil, takwil itu dibenarkan kalau zāhir maknanya itu bathil. Justru sebaliknya kalau anda*

---

<sup>3</sup>Siti Honiah Mujiati, Ulfiah dan Ujang Nurjaman, RelasiAswaja An Nahdliyah dan Negara, dalam Jurnal*Ar-rihlalInovasiPengembangan Pendidikan Islam*, Vol. 07, No. 02, Tahun 2022, hal. 15.

<sup>4</sup> Tri Dadi Sugiyono, *Video Seru antara Ustadz Asful (Wahabi) VS Ustadz Idrus Ramli*, <https://www.youtube.com/watch?v=GE3H7Of1jOA>, diakses tanggal 6 mei 2024.

<sup>5</sup> Wikipedia, Idrus Ramli, Lihat di [https://id.wikipedia.org/wiki/Idrus\\_Ramli](https://id.wikipedia.org/wiki/Idrus_Ramli), diakses tanggal 7 mei 2024.

<sup>6</sup> Praja Aswaja, Pertanyaan Mantan Wahabi: Kata Wahabi Allah Itu Punya Jism? I K.H. Muhammad Idrus Ramli, <https://youtu.be/5bN3s7XvMsw>, diakses tanggal 6 mei 2024.

*mengatakan Allah tidak punya tangan masalah, anda menyamakan Allah dengan orang cacat.*<sup>7</sup>

Dan pada kesempatan yang lain, kembali terjadi marjinalisasi dalam bentuk labelisasi yang dilakukan oleh Salafi Wahabi terhadap paham Aswaja an-Nahdliyyah dengan pernyataan;

*Betapa banyak Ahlu bid'ah baik Jahmiyyah maupun al muktazilah maupun al Asy'irah, mereka menolak sifat-sifat Allah, di antaranya seperti mereka menolak sifat Allah diatas dan ini apa? akal, akal mereka.*<sup>8</sup>

*Kemudian ada ahlu bid'ah berikutnya yang mengatakan bahwasanya Allah tidak di atas tidak di bawah tidak di dalam alam tidak di luar alam, tidak di mana-mana apa bedanya Allah dengan tidak ada, dan ini aqidahnya ar Razi salah seorang dari ulama' Asy'airah.*<sup>9</sup>

Berdasarkan perdebatan hingga wacana-wacana marjinal di atas, dapat dipahami bahwa paham Aswaja an-Nahdliyyah memandang mustahil atas keserupaan Allah Swt dengan makhluk-Nya. Hal ini selaras dengan pandangan Syaikh Abdul Qadir al-Jailani yang menganggap sesat bagi orang-orang yang memahami sifat-sifat Allah Swt pada dua kategori, yaitu 1) Mempunyai anggapan bahwa Allah Swt serupa dengan makhluk-Nya, dan 2) tidak meyakini bahwa Allah Swt tidak mempunyai sifat-sifat tertentu.<sup>10</sup> Selain itu, Alwi bin Hamid bin Muhammad Ibn Syihabuddin juga menegaskan hukum kafir bagi barang siapa yang meyerupakan Allah Swt dengan sifat-sifat tersebut, dan menyerupakan Allah Swt dengan makhluk-Nya.<sup>11</sup> Dengan ini, dapat dipahami bahwa pandangan Aswaja Nahdliyyah selaras dengan pandangan Syaikh Abdul Qadir al-Jailani dan Alwi bin Hamid bin Muhammad Ibn Syihabuddin yang mengakui sifat-sifat Allah Swt, akan tetapi tidak menyerupakan-Nya dengan sifat-sifat yang dimiliki

---

<sup>7</sup>Lentera Islam, Tangan dan Wajah Allah Swt, Ustadz Firanda Andirdja, MA, [https://youtu.be/mHb1lqcX\\_5E](https://youtu.be/mHb1lqcX_5E), diakses tanggal 7 mei 2024.

<sup>8</sup>At Tadzkirah, Bantahan untuk para penolak Allah di atas Arsy? Ust. Firanda Andirja, <https://youtu.be/F7ziQtE5HzI>, diakses tanggal 7 mei 2024.

<sup>9</sup>Ghoinfa TV, Keyakinan Ahlul Bid'ah Tentang Sifat-sifat Allah, Ustadz Firanda Andirja, <https://youtu.be/jkOcck6cM5E>, diakses tanggal 7 mei 2024.

<sup>10</sup>Abd al-Rahmān Khalīfah, *al-Musyabbihahwa al-Mujassimah*, Cet. I, (t.t.: al-Maktabah al-Takhassushiyah li al-Raddi 'alā al-Wahābiyah, 1999), hal. 34.

<sup>11</sup>Alwi bin Hāmid bin Muhammad bin Syihāb al-Dīn, *IntabihDīnukaftKhathar*, cet, 13, (Yaman: Ibn Syihāb al-Dīn, 2019), hal. 20.

mahluk-Nya, sehingga dalam penafsirannya cenderung pro takwil melalui pendekatan yang rasionalis.

Berbeda dengan Aswaja Nahdliyyah, paham Salafi Wahabi berpandangan bahwa Al-Qur'an boleh ditakwil tatkala *zāhir* maknanya *bathil*, tatkala interpretasi secara takwil dilakukan pada ayat yang *zāhir* maknanya tidak *bathil*, tidak menutup kemungkinan akan terjadi *tahrīf Al-Qur'an*. Ketidak samaan pandangan ini tentunya berimplikasi pada problem yang berkepanjangan, terutama di kehidupan muslim Nusantara. Hal ini ditunjukkan dengan sikap fanatisme masyarakat melalui justifikasi atau pemahaman-pemahaman yang saling menghujat di luar paham idiologis masing-masing paham tersebut.

Di sisi lain, dalam Q.S Ali Imran [3]: 7 Allah Swt berfirman “*Dialah yang menurunkan Al-Kitab (Al-Qur'an) kepada kamu. Di antara (isi)-nya ada ayat-ayat yang muḥkamāt, itulah pokok-pokok isi Al-Qur'an dan yang lain (ayat-ayat) mutashābihat*”<sup>12</sup> Berdasarkan ayat tersebut Al-Qur'an telah mengindikasikan bahwa sebagian darinya merupakan *muḥkam*, dan sebagian yang lainnya ialah *mutashābih*. Secara etimologis, *muḥkam* berarti suatu ungkapan yang makna lahirnya mustahil berubah, sehingga dapat dimengerti maksudnya dengan mudah tanpa upaya pemahaman yang mendalam.<sup>13</sup> Sedangkan *mutashābih* ialah suatu ayat yang memuat beberapa kalimat samar, sehingga sulit untuk dipahami dengan mudah, dan tidak jarang menimbulkan perdebatan panjang dalam memahaminya.<sup>14</sup> Berdasarkan hal tersebut, penulis memandang bahwa ayat-ayat yang tergolong *mutashābihat*, seperti ayat *tajsīm* tidak dapat dipahami secara *lafdziyyah*, karena dapat menghantarkan umat pada *pentajsīman* yang mana hal tersebut amat bertolak belakang dengan ke-Esa'an Allah Swt. Dengan ini, konsep takwil memegang peranan penting guna menyingkap makna ayat-ayat *tajsīm*. Sehingga, penting rasanya untuk menghadirkan konsep takwil yang berbeda dari konsep takwil paham Aswaja an-Nahdliyyah, maupun Salafi Wahabi.

Salah seorang mufasir fenomenal kontemporer, Muḥammad Ḥusein al-Ṭabātabā'ī berupaya melakukan takwil terhadap ayat-ayat *tajsīm*, hal ini

<sup>12</sup>Q.S Ali Imran [3]: 7

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

<sup>13</sup> Syamsu Nahar, Keberadaan Ayat *Muḥkam* dan *Mutashābihat* dalam Al-Qur'an, dalam Jurnal *NIZHAMIYAH*, Vol. VI, No.2, Juli, Desember 2016, hal. 2.

<sup>14</sup>Muhammad binShalih al-Utsaimin, *Dasar-dasar Penelitian al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Said Husein Agil Munawar, (Semarang: Dina Utama, t.th), hal. 48-52.

dapat dilihat melalui penafsirannya pada kata ‘*wajh*’ yang terdapat dalam Q.S Ar-Rahman [55]: 27. Dalam tafsirannya, beliau menyatakan bahwa *wajh* yang dimaksud pada ayat ini bukanlah berarti wajah atau sebagaimana fisik wajah, melainkan suatu sifat keagungan dan kekudusan Allah Swt. Sehingga implikasi lain dari digunakannya term ‘*wajh*’ pada ayat ini ialah untuk menegaskan kemuliaan Allah Swt yang tidak terpengaruhi oleh kefanaan makhluk-Nya. Hal ini selaras dengan redaksi ayat selanjutnya, yaitu *ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ* yang bermakna cakupan atas semua sifat keindahan dan keagungan yang dimiliki Allah Swt.<sup>15</sup>

Berdasarkan penafsiran tersebut, dapat dipahami bahwa Muḥammad Ḥusein al-Ṭabātabā’ī berupaya melakukan pentakwilan melalui pendekatan rasionalis, dengan tidak menyampingkan corak teologi maupun falsafinya, sehingga redaksi *wajh* sebagai *jism* Allah pada ayat tersebut tidak dimaknainya sebagai *jism* yang sama seperti makhluk, melainkan sifat-sifat yang mengikat pada term *wajh* itu sendiri. Hal ini selaras dengan ungkapan Ibnu Taimiyah yang menyatakan “*Mengakui tanpa menyerupakan dan menjauhi tanpa menyangkal*”.<sup>16</sup>

Terlepas dari pentingnya peran takwil guna menggali makna tersurat suatu ayat, tidak sedikit ulama secara terang-terangan menolak takwil dengan anggapan takwil sebagai suatu metode *bi al-Ra’yu* yang dalam penggunaannya dapat mencederai eksistensi Al-Qur’an sebagai kalam Tuhan yang suci.<sup>17</sup> Meski begitu, perkembangan zaman menuntut lahirnya ragam pendekatan yang konstruktif dan rasional dalam upaya menafsirkan Al-Qur’an, hal ini didasarkan pada perkembangan ilmu pengetahuan yang tidak luput dari kandungan Al-Qur’an. Oleh karenanya, perkembangan ilmu pengetahuan harus dibarengi dengan perkembangan tafsir. Bila perkembangan zaman tidak dibarengi dengan perkembangan tafsir, bukan tidak mungkin signifikansi peran Al-Qur’an di era modern akan berkurang, sehingga menafikan peran Al-Qur’an sebagai kitab yang *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*.

<sup>15</sup>Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā’ī, *al-Mīzan Fī Tafsīr al-Qur’ān*, jil. 19, H. 100.

<sup>16</sup>Taqiy al-Dīn Ahmad bin Taimiyah al-Harrānī, *Majmū’at al-Fatāwā*, juz 3, Cet III, (Mesir: Dār Al-Wafā, 2005), hal. 16.

<sup>17</sup>Zulkarnaini, RAGAM METODOLOGI MEMAHAMI AL-QUR’AN: CARA BARU MENDEKATI AYAT TUHAN, dalam *Jurnal LENTERA: Indonesian Journal of Multidisciplinary Islamic Studies*, Volume 5, Nomor 1, Januari – Juni 2023, hal.7.

Dengan ini, peneliti merasa perlu mengangkat penelitian pada aspek takwil ayat-ayat *tajsīm*, guna menghindari pemahaman yang berimplikasi pada *pentajsīman* atas Allah Swt dengan makhluk-Nya. Adapun tokoh yang diangkat pada penelitian ini ialah Muḥammad Ḥusein al-Ṭabātabā'ī melalui karya tafsirnya yang berjudul *al-Mīzān Fī Tafsīr al-Qur'ān* atau yang masyhur dengan sebutan kitab tafsir *al-Mīzān*. Adapun alasan dari terpilihnya kitab ini ialah:

Pertama, aspek pendekatan yang digunakan Muḥammad Ḥusein al-Ṭabātabā'ī dalam menafsirkan Al-Qur'an cenderung rasionalis dengan tidak menyampingkan corak teologi atau falsafi yang dimilikinya.

Kedua, kitab *al-Mīzān Fī Tafsīr al-Qur'ān* merupakan salah satu kitab tafsir kontemporer yang berhasil menyajikan ragam pandangan Ulama, Sahabat serta Tabi'in.

Ketiga, dalam menafsirkan Al-Qur'an, Muḥammad Ḥusein al-Ṭabātabā'ī menggunakan literatur keilmuan yang cukup banyak dan luas. Selain itu, Muḥammad Ḥusein al-Ṭabātabā'ī dikenal teliti dalam menukil suatu riwayat, baik riwayat Rasulullah, Sahabat maupun Tabi'in.

Keempat, Muḥammad Ḥusein al-Ṭabātabā'ī merupakan seorang teolog ahli kalam fenomenal dan kontemporer yang memiliki ideologi berbeda dari paham Aswaja an-Nahdliyyah maupun Salafi Wahabi, sehingga dirasa mampu menjawab perdebatan teologis antar kedua paham tersebut.

Adapun beberapa alasan mengapa riset ini perlu dikembangkan, ialah: 1. Penelitian ilmiah yang mengangkat ayat-ayat *tajsīm* dalam dimensi takwil masih amat jarang ditemukan, dan bahkan tidak ada. 2. Riset terkait takwil ayat-ayat *tajsīm* perlu dilakukan guna menghindari *pentajsīman* terhadap Allah Swt.

Dengan demikian, penelitian ini ditulis dalam rangka mengisi kekosongan akademik yang berkaitan dengan takwil ayat-ayat *tajsīm* terlebih pada lafaz *Yad* dan *'Ain* yang menjadi term Aswaja Nahdliyyah dan Salafi Wahabi saat keduanya saling memarjinalisasi.. Sehingga tujuan dari penelitian ini ialah untuk menjelaskan konsep takwil Muḥammad Ḥusein al-Ṭabātabā'ī, serta penerapannya terhadap ayat-ayat *tajsīm* atas lafaz *Yad* dan *'Ain* pada karya tafsirnya yang berjudul *al-Mīzān Fī Tafsīr al-Qur'ān*. Berdasarkan hal tersebut, peneliti berupaya untuk mendapatkan pemaknaan ayat-ayat *tajsīm* atas lafaz *Yad* dan *'Ain* yang lebih luas dibandingkan dengan makna *zāhir* nya, di mana hal tersebut dapat menghantarkan seseorang dan

bahkan umat pada *pentajsīman* terhadap Allah Swt. Berdasarkan hal tersebut, peneliti mengangkat judul “**TAKWIL AYAT-AYAT *TAJSĪM* (STUDI ATAS LAFAZ *YAD* DAN ‘*AIN* PADA KITAB TAFSIR AL-MĪZĀN KARYA MUḤAMMAD ḤUSEIN AL-ṬABĀTABĀ’Ī)**”

## **B. Permasalahan**

Berdasarkan berbagai masalah yang telah diuraikan, peneliti membagi beberapa masalah pada tiga sub bab utama, yaitu: Pertama, sub bab pengidentifikasian berbagai masalah yang ada. Kedua, sub bab batasan masalah pada masalah yang akan diteliti. Ketiga, rumusan masalah atau inti dari pembahasan yang akan diteliti.

### 1. Identifikasi Masalah

Melihat pada latar belakang penelitian ini, peneliti mengidentifikasi beberapa masalah yang berkaitan dengan tema penelitian yang hendak diteliti, diantaranya:

- a. Apakah ayat-ayat *tajsīm* atas lafaz *Yad* dan ‘*Ain* terbatas pada makna eksoterik ayat?
- b. Apakah ayat-ayat *tajsīm* atas lafaz *Yad* dan ‘*Ain* mengandung makna esoteris?
- c. Apa implikasi yang terjadi jika seorang mufasir menafsirkan ayat-ayat *tajsīm* atas lafaz *Yad* dan ‘*Ain* tanpa didasari dengan takwil?
- d. Apakah kandungan ayat-ayat Al-Qur’an saling bertentangan?
- e. Bagaimana konsep takwil Muḥammad Ḥusein al-Ṭabātabā’ī?
- f. Bagaimana kontroversi ulama terhadap penggunaan takwil dalam menafsirkan ayat Al-Qur’an.
- g. Bagaimana konsekuensi logis, jika ayat-ayat *tajsīm* atas lafaz *Yad* dan ‘*Ain* dimaknai secara tersurat dan tersirat?

### 2. Batasan Masalah

Dari berbagai masalah yang teridentifikasi, peneliti membatasi masalah pada konsep takwil Muḥammad Ḥusein al-Ṭabātabā’ī beserta penerapannya dalam menafsirkan ayat-ayat *tajsīm* atas lafaz *Yad* dan ‘*Ain* melalui karya tafsirnya yang berjudul *al-Mīzān Fī Tafsīr al-Qur’ān*. Berdasarkan hal tersebut, maka peneliti memfokuskan penelitian pada analisis ayat-ayat *tajsīm*: 1). *al-Yad*, yang mencakup Q.S Al-Fath [48]: 10, Q.S Shad [38]: 75, Q.S Yasin [36]: 71, Q.S Hadid [57]: 29, Q.S Ali-Imran [3]: 26, Q.S Al-Maidah [5]: 64, Q.S Yasin [36]: 83, Q.S Al-Mulk [67]: 1. 2).

*al-‘Ain*, yang mencakup Q.S Thaha [20]: 39, Q.S Qamar [54]: 14, Q.S Hud [11]: 37, Q.S Thur [52]: 48, Q.S Al-Mu’minun [23]: 27.

### 3. Rumusan Masalah

Demi terperinci penguraian dan memudahkan peneliti dalam menjawab masalah yang diangkat, peneliti merumuskan penelitian pada:

- a. Bagaimana konsep takwil Muḥammad Ḥusein al-Ṭabātabā’ī dan penerapannya terhadap ayat-ayat *tajsīm* atas lafaz *Yad* dan ‘*Ain* pada karya tafsirnya yang berjudul *al-Mīzān Fī Tafsīr al-Qur’ān*?
- b. Bagaimana penafsiran ayat-ayat *tajsīm* atas lafaz *Yad* dan ‘*Ain* Muḥammad Ḥusein al-Ṭabātabā’ī pada karya tafsirnya yang berjudul *al-Mīzān Fī Tafsīr al-Qur’ān* dapat memoderasi perdebatan panjang Aswaja Nahdliyyah dan Salafi Wahabi?

## C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

### 1. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan penelitian ini, ialah:

- a. Menjelaskan konsep takwil Muḥammad Ḥusein al-Ṭabātabā’ī dan penerapannya terhadap ayat-ayat *tajsīm* atas lafaz *Yad* dan ‘*Ain* pada karya tafsirnya yang berjudul *al-Mīzān Fī Tafsīr al-Qur’ān*.
- b. Menjelaskan penafsiran ayat-ayat *tajsīm* atas lafaz *Yad* dan ‘*Ain* Muḥammad Ḥusein al-Ṭabātabā’ī pada karya tafsirnya yang berjudul *al-Mīzān Fī Tafsīr al-Qur’ān* dalam memoderasi perdebatan panjang Aswaja Nahdliyyah dan Salafi Wahabi.

### 2. Manfaat Penelitian

Beragam penelitian mengandung beragam unsur pokok, seperti: latar belakang, fokus masalah, tujuan penelitian dan manfaat penelitian. Seperti halnya beragam penelitian lain, penelitian ini juga diharapkan dapat memberikan manfaat bagi pembacanya, baik itu manfaat teoritis maupun manfaat praktis, seperti:

#### a. Manfaat Teoritis

- a) Penelitian ini diharapkan dapat memperkaya wacana metodologis takwil dalam kajian ilmu Al-Qur’an.
- b) Penelitian ini diharapkan dapat menambah wawasan keilmuan terkait dengan konsep takwil Muḥammad

Ḥusein al-Ṭabātabā'ī, beserta penerapannya dalam memahami ayat-ayat *tajsīm* atas lafaz *Yad* dan 'Ain.

b. Manfaat Praktis

- a) Berdasarkan penelitian ini, peneliti berharap dapat memberi kontribusi pemikiran guna memoderasi perdebatan panjang terkait takwil dan *tajsīm* atas lafaz *Yad* dan 'Ain yang berujung pada sikap fanatisme dan takfirisme di tengah-tengah masyarakat.

#### D. Tinjauan Pustaka

Penelitian tentang takwil dan ayat-ayat *tajsīm* atas lafaz *Yad* dan 'Ain telah banyak dilakukan, baik dalam bentuk buku, artikel ilmiah, skripsi, thesis ataupun disertasi. Namun, penelitian yang berfokus untuk menjelaskan konsep takwil Muḥammad Ḥusein al-Ṭabātabā'ī, serta penerapannya terhadap ayat-ayat *tajsīm* atas lafaz *Yad* dan 'Ain pada karya tafsirnya yang berjudul *al-Mīzān Fī Tafsīr al-Qur'ān* masih belum ditemukan, baik dalam ranah keilmuan orientalis maupun muslim. Berikut beberapa penelitian terdahulu yang membahas tentang takwil dan ayat-ayat *tajsīm* yang telah peneliti temukan:

Pertama, *Antropomorfisme dalam Teologi Islam*. Tulisan ini berupa artikel ilmiah yang dimuat dalam jurnal *ICONITIES (International Conference on Islamic Civilization and Humanities)*, dan ditulis oleh Agus Aditoni. Tujuan penelitian ini ialah untuk mengungkap ayat-ayat *antropomorfisme* atau *tajsīm* dalam Al-Qur'an melalui analisis eksplanatori (*explanatory analysis*). Hasil penelitian menunjukkan sikap ketidak-telitian Agus Aditoni dalam memahami bahasa Al-Qur'an dan adanya kecenderungan pemahaman yang ekstrim dalam memahami maksud tekstual maupun kontekstual ayat-ayat *antropomorfisme*.<sup>18</sup>

Letak perbedaan penelitian yang sedang digarap dengan penelitian Agus Aditoni di atas ialah terletak pada fokus masalah yang dikaji. Pada penelitian di atas, Agus Aditoni memfokuskan penelitiannya pada sisi umum *antropomorfisme*, yaitu dalam pandangan teologi atau ilmu agama Islam. Sedangkan penelitian ini berupaya untuk memfokuskan penelitian pada ayat-ayat *tajsīm* dalam pandangan Muḥammad Ḥusein al-Ṭabātabā'ī. Di lain sisi, teknik analisis yang digunakan dalam menjawab permasalahan yang

---

<sup>18</sup>Agus Aditoni, *Antropomorfisme dalam Teologi Islam*, dalam Jurnal *ICONITIES (International Conference on Islamic Civilization and Humanities)*, Faculty of Adab and Humanities, UIN Sunan Ampel Surabaya, Indonesia July 27th, 2023, hal. 646.

diangkat oleh Agus dengan penelitian yang sedang digarap juga cenderung berbeda. Pada penelitian di atas, Agus menggunakan teknik analisis eksplanatori, yaitu suatu analisis yang bertujuan untuk menjelaskan lebih lanjut suatu teks ayat-ayat *antropomorfisme* dari sekedar mendeskripsikan maknanya semata. Sedangkan penelitian yang sedang digarap, berupaya untuk menjawab permasalahan yang diangkat melalui metode penelitian tematik tokoh, dengan teknik analisis atau metode penulisan deskriptif analitis, guna menjelaskan konsep takwil Muḥammad Ḥusein al-Ṭabātabā'ī, beserta penerapannya terhadap ayat-ayat *tajsīm* atas lafaz *Yad* dan 'Ain pada karya tafsirnya yang berjudul *al-Mīzān Fī Tafsīr al-Qur'ān*.

Kedua, *Kontroversi Interpretasi Ayat Antropomorfisme dalam Al-Qur'an (Studi Penafsiran Salafi dan Aswaja An-Nahdliyyah di Media Sosial)*, Tulisan ini berupa skripsi yang diajukan oleh Muh Ainul Yaqin pada Universitas Islam Negeri KIAI HASI ACHMAD SIDDIQ, Jember di tahun 2023. Dalam penelitiannya, Ainul Yaqin memfokuskan diri pada tokoh-tokoh agama yang memiliki peran penting di kalangan Aswaja an-Nahdliyyah dan Salafi Wahabi. Seperti, Kiai Idrus Ramli, Ustadz Abdus Somad dan Buya Yahya dari kalangan Aswaja, sedangkan dari kalangan Salafi Wahabi ialah Ustadz Firanda Andirja, Ustad Yazid Jawwaz dan Ustad Khalid Basalamah. Pengelompokan ini dilakukan guna memudahkannya dalam menjawab masalah terkait dengan interpretasi dan implikasi teologis pro kontra ayat-ayat *antromorfisme* antara Aswaja an-Nahdliyyah dengan Salafi Wahabi. Penelitian ini menggunakan pendekatan teologis dengan metode penelitian netnografi, yaitu suatu metode yang memanfaatkan media sosial internet untuk mengumpulkan sebuah data. Adapun hasil yang diperoleh pada penelitian ini ialah bahwa tokoh dari kalangan Aswaja an-Nahdliyyah cenderung pro terhadap takwil, sedangkan Salafi Wahabi cenderung kontra terhadap takwil. Hal ini berimplikasi pada perdebatan panjang, hingga saling memarjinalisasikan dalam bentuk wacana. Seperti paham Aswajaan-Nahdliyyah yang dilabelisasi ahlu bid'ah, dan paham Salafi Wahabi yang dilabelisasi *mujassimah dan jihawiyin*.<sup>19</sup>

Adapun letakpembedapenelitian di atas dengan penelitian yang sedang digarap ialah, 1) Fokus Kajian, 2) metode penelitian. Jika penelitian Muh Ainul Yaqin berfokus pada tokoh-tokoh agama yang memiliki peran penting di kalangan Aswaja an-Nahdliyyah dan Salafi Wahabi, penelitian ini berfokus untuk mengkaji pandangan Muḥammad Ḥusein al-Ṭabātabā'ī

---

<sup>19</sup>Muh Ainul Yaqin, *Kontroversi Interpretasi Ayat Antropomorfisme dalam Al-Qur'an (Studi Penafsiran Salafi dan Aswaja An-Nahdliyyah di Media Sosial)*, (Pasca Sarjana, Universitas Islam Negeri KIAI HASI ACHMAD SIDDIQ, 2023), hal. xii.

dalam menafsirkan ayat-ayat *antropomorfisme*. Sehingga tujuan daripada penelitian ini ialah untuk menjelaskan konsep takwil Muḥammad Ḥusein al-Ṭabātabā'ī, beserta penerapannya terhadap ayat-ayat *tajsīm* atas lafaz *Yad* dan 'Ain pada karya tafsirnya yang berjudul *al-Mizān Fī Tafsīr al-Qur'ān*. Di sisi lain, metode penelitian yang digunakan oleh Ainul Yaqin ialah *netnografi* dengan pendekatan teologis. Sedangkan penelitian ini menggunakan metode tematik tokoh, dengan teknik analisis atau metode penulisan deskriptif analitis.

Ketiga, *METODOLOGI PENAFSIRAN AYAT-AYAT ANTROPOMORFISME (Studi Analisis Linguistik Atas Tafsir Al-Munir Karya Wahbah Al-Zuhaili)*. Tulisan ini berupa artikel ilmiah yang dimuat dalam jurnal *Al-Misykah: Jurnal Kajian Al-Qur'andan Tafsir*, dan ditulis oleh Muhammad Adib, Muhammad Noupal dan LukmaNul Hakim. Tujuan dari penelitian ini ialah untuk mengkaji metodologi penafsiran ayat-ayat *tajsīm* atau *antropomorfisme* yang digunakan oleh Wahbah al-Zuhaili melalui karya tafsirnya yang berjudul *Tafsir al-Munir*. Kesimpulan besar penelitian ini ialah penafsiran ayat-ayat *tajsīm* atau *antropomorfisme* yang dilakukan oleh Wahbah al-Zuhaili cenderung menggunakan metode takwil, atau dalam artian lain menggunakan kosep takwil guna mengungkap makna suatu ayat.<sup>20</sup>

Adapun letak pembeda penelitian yang sedang digarap dengan penelitian Muhammad Adib, dkk ialah pada aspek ayat-ayat yang menjadi fokus penelitian, dan juga latar belakang penelitian yang berimplikasi pada tujuan penelitian. Jika penelitian di atas mengkajim keseluruhan ayat-ayat *antropomorfisme* dan berangkat dari ketidak tahuan peneliti pada metodologi tafsir yang digunakan sang mufasir (wahbah al-Zuhaili), sehingga tujuan dari penelitiannya ialah untuk mengetahui metodologi tafsir sang tokoh. Pada penelitian yang sedang digarap, peneliti fokus mengkaji ayat-ayat antropomorfisme yang berkaitan dengan lafaz *Yad* dan 'Ain, sehingga tujuan dari penelitian ini ialah untuk menjelaskan konsep takwil Muḥammad Ḥusein al-Ṭabātabā'ī, beserta penerapannya terhadap ayat-ayat *tajsīm* atas lafaz *Yad* dan 'Ain pada karya tafsirnya yang berjudul *al-Mizān Fī Tafsīr al-Qur'ān*.

Keempat, *PENGARUH WAHABISME DALAM TAFSIR AYAT-AYAT TAJŚĪM, TASHBĪH DAN TAWASSUL PADA KARYA AL-UTSAIMIN*.

---

<sup>20</sup>Muhammad Adib, Muhammad Noupal dan Lukma Nul Hakim, *METODOLOGI PENAFSIRAN AYAT-AYAT ANTROPOMORFISME (Studi Analisis Linguistik Atas Tafsir Al-Munir Karya Wahbah Al-Zuhaili)*, dalam *Jurnal Al-Misykah: Jurnal Kajian Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 2, No. 1, 2021, hal. 64.

Tulisan ini berupa artikel ilmiah yang dimuat dalam jurnal *QOF: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir*, dan ditulis oleh Miatul Qudisia dan Muhammad Faishal Haq. Tujuan penelitian ini ialah untuk menganalisis bentuk *tajsīm* dan *tashbīh* dalam tafsiran Syeikh al-Utsaimin. Tujuan ini berdasar pada penolakan Syeikh al-Utsaimin dan Muhammad bin ‘Abd al-Wahhab terhadap konsep *tajsīm* dan *tashbīh* yang disandarkan kepada Tuhan. Adapun ayat yang menjadi fokus analisis pada penelitian ini ialah Q.S al-Rahman [55]: 27, Q.S Hud [11]: 37, Q.S. al-Maidah [5]:64, Q.S. al-Shura[42]: 11, serta al-Q.S al-Ma’idah [5]:35. Selain dari pada itu, penelitian ini juga mengkaji pemaknaan tawassul yang terdapat pada Q.S al-Ma’idah [5]:35 dan Q.S. al-Ahzab [33]:56. Kesimpulan besar yang didapat pada penelitian ini ialah bahwa penafsiran Syeikh al-Utsaimin yang berkaitandenganayat-ayattajsīm dan tashbīhmenyatakan bahwa Tuhan mempunyai *jism* atau fisik, seperti: wajah, tangan, serta kedua mata. Kemudian *wasilah* yang dimaknai dengan Nabiatau Wali, menurut al-Utsaiminadalah suatu bentukkebatilan.<sup>21</sup>

Adapun letak perbedaan penelitian yang sedang digarap dengan penelitian Miatul Qudisia dan Muhammad Faishal Haq, ialah terletak pada tujuan penelitian beserta fokus ayat yang akan dikaji. Pada penelitian ini, peneliti bertujuan untuk menjelaskan konsep takwil Muḥammad Ḥusein al-Ṭabātabāī, beserta penerapannya terhadap ayat-ayat *tajsīm* atas lafaz *Yad* dan ‘*Ain* pada karya tafsirnya yang berjudul *al-Mizān Fī Tafsīr al-Qur’ān*. Sedangkan Miatul Qudisia dan Muhammad Faishal Haq berusaha untuk menganalisis bentuk *tajsīm* dan *tashbīh* dalam tafsiran Syeikh al-Utsaimin. Di lain sisi, fokus ayat yang akan dikaji pada penelitian ini tergolong ke dalam 2 bagian, yaitu: 1). *al-Yad*, yang mencakup Q.S Al-Fath [48]: 10, Q.S Shad [38]: 75, Q.S Yasin [36]: 71, Q.S Hadid [57]: 29, Q.S Ali-Imran [3]: 26, Q.S Al-Maidah [5]: 64, Q.S Yasin [36]: 83, Q.S Al-Mulk [67]: 1. 2). *al-‘Ain*, yang mencakup Q.S Thaha [20]: 39, Q.S Qamar [54]: 14, Q.S Hud [11]: 37, Q.S Thur [52]: 48, Q.S Al-Mu’minun [23]: 27. Sedangkan fokus ayat yang dikaji Miatul Qudisia dan Muhammad Faishal Haq ialah Q.S al-Rahman [55]: 27, Q.S Hud [11]: 37, Q.S. al-Maidah [5]:64, Q.S. al-Shura[42]: 11, serta Q.S al-Ma’idah [5]:35. Selain dari pada itu, penelitian ini juga mengkaji pemaknaantawassul yang terdapat pada Q.S al-Ma’idah [5]:35 dan Q.S. al-Ahzab [33]:56.

---

<sup>21</sup>Miatul Qudisia dan Muhammad Faishal Haq, PENGARUH WAHABISME DALAM TAFSIR AYAT-AYAT *TAJSĪM*, *TASHBĪH* DAN TAWASSUL PADA KARYA AL-UTSAIMIN, dalam Jurnal *QOF: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir*, Volume 4, Number 2, 2020, hal. 201.

Kelima, *MAKNA DENOTATIF DAN KONOTATIF DALAM AL-QUR'AN (STUDI TAFSIR PADA AYAT-AYAT TAJSIM)*. Tulisan ini berupa skripsi yang diajukan oleh Muhammad Syaiful Abidin pada Institut Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an, Jakarta di tahun 2018. Dalam penelitiannya, Muhammad Syaiful Abidin menggunakan pendekatan ilmu kalam dengan tujuan untuk memperoleh penafsiran ayat-ayat *tajsim* perspektif ilmu kalam. Adapun kesimpulan yang didapat pada penelitian ini ialah, bahwa mayoritas mufasir ahli kalam menafsirkan ayat-ayat *tajsim* melalui makna *majāzī* ayat, dan maksud lain dari penggunaan *tajsim* pada Al-Qur'an tidak lain menunjukkan kekayaan Al-Qur'an yang mengandung bahasa tersurat maupun tersirat.<sup>22</sup>

Adapun perbedaan penelitian Muhammad Syaiful Abidin dengan penelitian yang sedang digarap ialah, 1) Pendekatan penelitian yang digunakan. Jika Muhammad Syaiful Abidin menggunakan pendekatan penelitian ilmu kalam, guna mengungkap pandangan tokoh ahli kalam dalam menafsirkan ayat-ayat *tajsim*. Pada penelitian ini, penulis menggunakan metode penelitian tematik tokoh, yaitu suatu metode yang mengarah pada kajian tematik melalui pandangan seorang tokoh. Dengan teknik analisis atau metode penulisan deskriptif analitis, guna menjelaskan konsep takwil Muhammad Husein al-Ṭabātabāī, beserta penerapannya terhadap ayat-ayat *tajsim* atas lafaz *Yad* dan *'Ain* pada karya tafsirnya yang berjudul *al-Mizān Fī Tafsīr al-Qur'ān*.

Keenam, *KONSEP DAN PENERAPAN TAKWIL MUHAMMAD QURAIISH SHIHAB DALAM TAFSIR AL-MISHBAH*. Tulisan ini berupa artikel ilmiah yang dimuat dalam jurnal *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya*, dan ditulis oleh Dedi Junaedi. Penelitian ini dilatar belakangi dari kontroversi yang terjadi terkait dengan takwil sebagai metode dalam menafsirkan Al-Qur'an, untuk menjawab permasalahan tersebut, Dedi menggunakan kitab tafsir kontemporer yang berjudul *Tasir Al-Mishbah* karya Quraish Shihab sebagai bentuk jawaban dalam menyelesaikan kontroversi tersebut. Dengan ini, maka fokus bahasan dari penelitian ini ialah pada aspek takwil dan penerapannya dalam *Tafsir Al-Mishbah* karya Quraish Shihab, serta relevansinya dengan kemajuan tafsir Al-Qur'an di era sekarang. Adapun hasil penelitian ini ialah, takwil dalam pandangan Quraish Shihab merupakan suatu upaya pengembalian makna kandungan ayat kepada

---

<sup>22</sup>Muhammad Syaiful Abidin, *MAKNA DENOTATIF DAN KONOTATIF DALAM AL-QUR'AN (STUDI TAFSIR PADA AYAT-AYAT TAJSIM)*, (Skripsi, Institut Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an, 2018), hal. ix.

makna yang bukan makna *zāhirnya*, atau dalam artian lain mengungkap makna tersembunyi suatu ayat.<sup>23</sup>

Adapun perbedaan penelitian di atas dengan penelitian yang sedang digarap ialah, penelitian di atas dilatar belakangi dari kontroversi yang terjadi terkait dengan konsep takwil sebagai metode dalam menafsirkan Al-Qur'an, sehingga fokus kajian dari penelitian Dedi ialah untuk menjabarkan konsep takwil berdasar pada pandangan mufasir kontemporer. Dengan tujuan untuk memperoleh relevansi konsep tersebut dengan kemajuan tafsir Al-Qur'an di era sekarang. Sedangkan latar belakang dari penelitian yang sedang digarap ialah terjadinya perdebatan panjang terkait dengan penafsiran ayat-ayat *tajsīm* antara paham Aswaja an-Nahdliyyah dengan Salafi Wahabi, hingga saling memarjinalkan, dan berdampak pada sikap toleran antar sesama umat Islam. Dengan ini peneliti berupaya menghadirkan konsep takwil Muḥammad Ḥusein al-Ṭabātabā'ī, dan penerapannya dalam menafsirkan ayat-ayat *tajsīm* atas lafaz *Yad* dan *'Ain* pada karya tafsirnya yang berjudul *al-Mizān Fī Tafsīr al-Qur'ān* sebagai upaya untuk menjawab perdebatan antara Aswaja an-Nahdliyyah dengan Salafi Wahabi.

Ketujuh, *TEORI TAKWIL AL-QĀSHĀNĪ (STUDI ATAS KONSEP JIHAD PADA KITAB TA'WĪLĀT AL-QĀSHĀNĪ)*. Tulisan ini berupa skripsi yang diajukan oleh Darmawan pada Sekolah Tinggi Agama Islam Sadra, Jakarta, tahun 2016. Adapun tujuan penelitian ini ialah, untuk menjelaskan kontruksi takwil 'Abd Razzāq al-Qāshānī, dan menjelaskan penerapannya terhadap ayat-ayat jihad pada *Ta'wilāt al-Qāshānī*. Dalam penelitiannya, Darmawan menggunakan dua pendekatan, yaitu: 1. *'irfān an-naẓari*, pendekatan ini digunakan sebagai upaya untuk memahami konsep takwil ayat-ayat jihad yang digunakan oleh Qāshānī, dan. 2. *'irfān al-'amaī*, sebagai pendekatan yang digunakan untuk membantu peneliti dalam mengkontruksi konsep jihad al-Qāshānī.<sup>24</sup>

Berbeda dari penelitian di atas, yang bertujuan untuk menjelaskan kontruksi takwil 'Abd Razzāq al-Qāshānī, dan menjelaskan penerapannya terhadap ayat-ayat jihad pada *Ta'wilāt al-Qāshānī*. Pada penelitian ini, peneliti bertujuan untuk menjelaskan konsep takwil Muḥammad Ḥusein al-Ṭabātabā'ī, dan penerapannya terhadap ayat-ayat *tajsīm* atas lafaz *Yad* dan

---

<sup>23</sup>Dedi Junaedi, KONSEP DAN PENERAPAN TAKWIL MUHAMMAD QURAIISH SHIHAB DALAM TAFSIR AL-MISHBAH, dalam Jurnal *Wawasan: Jurnal Ilmiah dan Sosial Budaya*, Vol. 2, No. 2, 2017, hal. 223-226.

<sup>24</sup>Darmawan, *TEORI TAKWIL AL-QĀSHĀNĪ (STUDI ATAS KONSEP JIHAD PADA KITAB TA'WĪLĀT AL-QĀSHĀNĪ)*, (Skripsi, Sekolah Tinggi Agama Islam Sadra, 2016), hal. 6-9.

'*Ain* melalui karya tafsirnya yang berjudul *al-Mīzān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, dengan menggunakan metode penelitian tematik tokoh dan teknik penulisan deskriptif analitis.

Kedelapan, *Konsep Tafsir, Takwil dan Hermeneutika: Paradigma Baru Menggali Aspek Ahkam dalam Penafsiran Al-Qur'an*. Tulisan ini berupa artikel ilmiah yang dimuat dalam jurnal *Syariati: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Hukum*, dan ditulis oleh Muhamad Ali Mustofa Kamal. Pada penelitian ini, Mustofa berfokus untuk mengkaji kerangka besar persoalan tafsir, takwil dan hermenutika dalam kajian ulumul Qur'an. Sehingga tujuan penelitian ini ialah untuk menjelaskan konsep tafsir, takwil dan hermenutika dalam menggali paradigma baru aspek ahkam yang terkandung dalam Al-Qur'an. Adapun metodologi penelitian yang digunakan ialah literer berbasis library research, dengan sumber data primer yang berasal dari buku-buku ulumul Qur'an, melalui analisis model induksi sebagai penyimpulan data. Hasil penelitian menunjukkan bahwa teori tafsir dan takwil adalah suatu konsep yang digunakan guna memahami makna denotatif dan konotatif teks. Sedangkan teori hermeneutika merupakan perkembangan dari teori takwil, sebagai bagian dari teori filsafat guna membangun pemahaman baru.<sup>25</sup>

Adapun perbedaan penelitian di atas dengan penelitian yang sedang digarap ialah, tujuan penelitian ini ialah untuk menjelaskan konsep takwil Muḥammad Ḥusein al-Ṭabātabā'ī, beserta penerapannya terhadap ayat-ayat *tajsīm* atas lafaz *Yad* dan '*Ain* pada karya tafsirnya yang berjudul *al-Mīzān Fī Tafsīr al-Qur'ān*. Melalui metode penelitian tematik tokoh, yaitu suatu pendekatan yang mengarah pada kajian tematik melalui pandangan seorang tokoh, dengan teknik analisis atau metode penulisan deskriptif analitis, yaitu suatu jenis metode penelitian yang bertujuan untuk mendeskripsikan dan menganalisis objek kajian.

Berdasarkan tinjauan pustaka di atas, dapat diketahui secara jelas bahwa tidak ditemukan penelitian yang sama seperti penelitian yang sedang digarap. Meski dalam beberapa penelitian di atas membahas tema yang sama, akan tetapi metodologi penelitian beserta tokoh yang dikaji dalam pembahasannya berbeda, hingga melahirkan tujuan penelitian yang juga berbeda. Pada penelitian ini, peneliti berfokus untuk menjelaskan konsep takwil Muḥammad Ḥusein al-Ṭabātabā'ī, serta penerapannya terhadap ayat-ayat *tajsīm* atas lafaz *Yad* dan '*Ain* pada karya tafsirnya yang berjudul *al-Mīzān Fī Tafsīr al-Qur'ān*.

---

<sup>25</sup>Muhamad Ali Mustofa Kamal, *Konsep Tafsir, Takwil dan Hermeneutika: Paradigma Baru Menggali Aspek Ahkam dalam Penafsiran Al-Qur'an*, dalam jurnal *Syariati: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Hukum*, Vol. 1, No. 01, Mei 2015, hal. 1-16.

## E. Metodologi Penelitian

### 1. Metode Penelitian

Metode merupakan cara atau langkah terstruktur dan sistematis yang harus ditempuh dalam penelitian.<sup>26</sup> Penelitian ini tergolong kualitatif (*qualitative research*), dengan menggunakan metode penelitian tematik tokoh, yaitu suatu metode yang mengarah pada kajian tematik melalui pandangan seorang tokoh.<sup>27</sup> Melalui metode ini, peneliti berharap mampu sampai pada tujuan untuk menjelaskan konsep takwil Muḥammad Ḥusein al-Ṭabātabāī, dan penerapannya terhadap ayat-ayat *tajsīm* atas lafaz *Yad* dan *‘Ain* pada karya tafsirnya yang berjudul *al-Mīzān Fī Tafsīr al-Qur’ān*. Adapun teknik analisis atau metode penulisan yang digunakan ialah metode deskriptif analisis, yaitu suatu jenis teknik penulisan yang bertujuan untuk mendeskripsikan dan menganalisis objek kajian.<sup>28</sup>

### 2. Sumber Data

Dalam proses pengumpulan data guna menyelesaikan problem penelitian, peneliti membaginya ke dalam dua bagian sumber, yaitu:

#### a. Sumber Primer

Sumber primer merupakan data utama yang dijadikan sebagai rujukan dalam penelitian. Adapun sumber primer pada penelitian ini ialah kitab Tafsir *al-Mīzān Fī Tafsīr al-Qur’ān* karya Muḥammad Ḥusein al-Ṭabātabāī.

#### b. Sumber Sekunder

Sumber sekunder merupakan data pendukung guna memperkaya informasi dan mendukung atau mengkritik data utama. Adapun data sekunder pada penelitian ini ialah data atau literatur yang tidak berkaitan langsung dengan penelitian yang sedang digarap, seperti literatur-literatur klasik maupun modern yang tersusun dalam bentuk artikel, file dokumen, pdf, buku dan sejenisnya, yang mana data atau literatur tersebut bukan karya maupun hasil riset Muḥammad Ḥusein al-Ṭabātabāī.

---

<sup>26</sup>Dedy Yusuf Aditya, Pengaruh Penerapan Metode Pembelajaran Resitasi Terhadap Hasil Belajar Matematika Siswa, dalam Jurnal *SAP*, (Jakarta: Universitas Indraprasta PGRI, Vol. 1, No. 2, 2016, hal. 166.

<sup>27</sup>Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian al-Qur’an dan Tafsir* (Yogyakarta: IDEA Press, 2021), hal. 56.

<sup>28</sup>Nana Syaodih Sukma dinata, *Metode Penelitian Pendidikan*, (Bandung: RemajaRosdakarya, 2013), Cet. XXXI, hal. 60.

### 3. Teknik Pengumpulan Data

Adapun teknik pengumpulan data yang dilakukan pada penelitian kualitatif (*qualitative research*), ialah *library research* karena data-data yang diperoleh merupakan hasil dari proses pengamatan dan penelaahan, yang kemudian disajikan dalam bentuk kata-kata.<sup>29</sup> Adapun langkah-langkah yang ditempuh yaitu:

#### 1. Pengumpulan Data

Pada tahap awal peneliti mengumpulkan dan menelaah data primer dan berbagai data yang berkaitan dengan penelitian.

#### 2. *Reduksi* dan Kategorisasi Data

Setelahnya, peneliti melakukan reduksi atau pemilahan data dan melakukan kategorisasi berdasarkan masing-masing sub pembahasannya.

#### 3. *Display* Data

*Display* data merupakan langkah untuk menyusun data yang sudah terkumpul untuk disajikan dalam sebuah laporan penelitian.

#### 4. Penarikan Kesimpulan

Langkah terakhir yang dilakukan peneliti ialah menarik kesimpulan dari berbagai data yang ada dan menguraikannya dalam bentuk laporan penelitian.

### 4. Sistematika Penulisan

Sistematika penelitian merupakan satu subbab khusus guna mengurai alur penelitian, dengan harapan untuk memudahkan pembaca dalam memahami pembahasan yang diangkat oleh peneliti. Adapun sistematika penelitian ini ialah:

**BAB I** Pada bab I peneliti mencoba memberi pemahaman kepada pembaca atas urgensi dilakukannya penelitian ini, dengan melalui penguraian latar belakang yang mencakup: identifikasi masalah, pembatasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, tinjauan pustaka, metodologi penelitian, dan sistematika penelitian.

**BAB II** Pada bab ini, peneliti akan mengurai rangkaian diskursus terkait dengan teori takwil dan *tajsīm*, takwilu *tajsīm*, serta paradigma takwil *tajsīm*. Pada sub takwil peneliti akan mengurai teori

---

<sup>29</sup>Nashruddin Baidan dan Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016), hal. 103.

takwil, dengan cakupan makna takwil, takwil dalam Al-Qur'an dan argumentasi pentingnya takwil. Sedangkan pada sub *tajsīm* peneliti akan mengurai teori *tajsīm*, dengan cakupan makna *tajsīm*, dan redaksi ayat *tajsīm* dalam Al-Qur'an. Adapun sub bab takwilu *tajsīm*, ialah sub di mana peneliti akan mengurai *nisbat* atau *idofan* yang menjadi implikasi dari penyatuan kedua teori tersebut (takwil dan *tajsīm*). Dan pada sub bab paradigma takwil *tajsīm*, peneliti akan berupaya mengurai ragam pandangan aliran terkait dengan konsep takwil *tajsīm*.

**BAB III** Pada bab III, pembahasan akan terbagi menjadi tiga sub bab utama, yaitu: *Pertama*, Biografi Muḥammad Ḥusein al-Ṭabātabā'ī yang mencakup riwayat hidup, dan karya-karyanya. *Kedua*, Kitab *al-Mīzān Fī Tafsīr al-Qur'ān* dengan bahasan; profil kitab, *Manabi/Manahij al-Tafsir* (Metode), *Ittijah al-Tafsir* (Corak), dan Sumber/Referensi yang ia gunakan dalam menafsirkan Al-Qur'an pada kitab tafsir *al-Mīzān Fī Tafsīr al-Qur'ān*. *Ketiga*, Takwil dan *Tajsīm* dalam Pandangan Muḥammad Ḥusein al-Ṭabātabā'ī.

**BAB IV** Pada sub bab ini akan diuraikan terkait dengan penafsiran Muḥammad Ḥusein al-Ṭabātabā'ī, dalam menakwil term *Al-Yad* dan *Al-'Ain* Allah, yang tercakup pada 11 ayat dalam 10 surat. Sebagai bentuk upaya menganalisa penerapan konsep takwil Muḥammad Ḥusein al-Ṭabātabā'ī terhadap ayat-ayat *tajsīm* yang terkandung dalam Al-Qur'an, pada karya tafsirnya yang berjudul *al-Mīzān Fī Tafsīr al-Qur'ān*.

**BAB V** Bab V merupakan bab terakhir dari seluruh pembahasan yang terdapat dalam penelitian ini. Sehingga, peneliti akan mengurai hasil dari penelitian ini, memberikan saran, serta mengurai ragam sumber yang menjadi rujukan pada penelitian ini. Dengan ini, maka judul besar pada bab ini ialah penutup dengan cakup pembahasan kesimpulan, saran dan daftar pustaka.

## **BAB II**

### **Diskursus Takwil dan *Tajsīm***

Pada bab ini, peneliti akan mengurai rangkaian diskursus terkait dengan teori takwil dan *tajsīm*, takwilu *tajsīm*, serta paradigma takwil *tajsīm*. Pada sub takwil peneliti akan mengurai teori takwil, dengan cakupan makna takwil, takwil dalam Al-Qur'an dan argumentasi pentingnya takwil. Sedangkan pada sub *tajsīm* peneliti akan mengurai teori *tajsīm*, dengan cakupan makna *tajsīm*, dan redaksi ayat *tajsīm* dalam Al-Qur'an. Adapun sub bab takwilu *tajsīm*, ialah sub di mana peneliti akan mengurai *nisbat* atau *idofan* yang menjadi implikasi dari penyatuan kedua teori tersebut (takwil dan *tajsīm*). Dan pada sub bab paradigma takwil *tajsīm*, peneliti akan berupaya mengurai ragam pandangan aliran terkait dengan konsep takwil *tajsīm*.

#### **A. Teori Takwil**

Takwil merupakan salah satu metode dalam memahami nas-nas Al-Qur'an, dan seringkali disandingkan dengan metode tafsir, hingga dianggap sama oleh sebagian ulama dan dianggap beda oleh sebagian yang lainnya. Meski begitu, metode takwil seringkali digunakan oleh segelintir kecil ulama salaf dan mayoritas ulama khalaf.<sup>30</sup> Berdasarkan hal tersebut, pada sub bab ini akan diuraikan diskursus terkait dengan makna takwil, takwil dalam Al-Qur'an dan argumentasi terkait penting peran takwil dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an.

##### **1. Makna Takwil**

Secara etimologi (bahasa), menurut Khalil bin Ahmad al-Farāhidī (w.175 H), di dalam karyanya yang berjudul *kitab al-'Ain*, menegaskan bahwa makna dari kata takwil ialah tafsir, hal ini didasarkan pada pandangan bahwa *ta'awwul* dan *ta'wīl* merupakan turunan dari kata *āla-ya'ūlu* di mana ia mengandung makna yang sepadan dengan tafsir.<sup>31</sup> Hal ini senada dengan pendapat at-Ṭabari dan juga Ibnul Arabī yang meyakini kesamaan makna antara tafsir dengan takwil (*al-ma'na wāḥid*).<sup>32</sup> Adapun menurut kamus bahasa Arab yang lebih muda, yaitu kitab *Lisān al-'Arab* karya Ibnu

---

<sup>30</sup> Nur Hidayat Muhammad, *Klaim Dusta Salafi Wahabi Tentang Akidah Salaf*, (Yogyakarta: Global Press, 2021), hal. 191.

<sup>31</sup> Azam Bahtiar, *Interpretasi Esoterik dalam Tafsir Syi'ah: Telaah Kritis Pemikiran Takwil Muhammad Hadi Ma'rifat*, (Wonosobo: Thesis UNSIQ, 2011), hal. 52-53.

<sup>32</sup> Jamaluddin Ibnu Mandzūr, *Lisan al-'Arab*, (Beirut: Dar al-Shadir, 1414 H), Jilid. 7, hal. 101.

Mandzūr menyatakan bahwa secara umum kata *al-awl* bermakna الرجوع yang berarti kembali. Adapun pemaknaan yang lebih khususnya ialah *awwala al-kalāma wa ta'awwalahu* ialah *dabbarahu* (mengaturinya atau mengorganisirnya), dan *wa qaddarahu* (menetapkannya), serta *wa fassarahu* (menjelaskannya).<sup>33</sup> Selaras dengan pemaknaan umum yang diungkap Ibnu Mandzūr, al-Mustofawī menyatakan bahwa kata takwil berasal dari kata dasar الأول yang bermakna الرجوع (kembali), dengan ini ia mirip dengan *al-āl* akan tetapi *al-āl* digunakan untuk sesuatu yang berakal, sedangkan الأول digunakan untuk hal-hal yang berhubungan dengan makna-makna yang dapat dirasakan atau dipahami. Seperti; "*ulu ajniha*" (yang memiliki sayap), "*ulu al-aidi*" (yang memiliki tangan), "*ulat al-ahmal*" (yang sedang mengandung), "*ulat haml*" (yang membawa beban) - yaitu yang memiliki sayap, tangan, beban atau kandungan, dan yang menyertainya serta berhubungan dengannya dan kembali kepadanya.<sup>34</sup> Hal ini senada dengan pandangan Imam Rāghib al-Isfahānī yang menyatakan bahwa kata *al-awl* mengandung makna kembali pada makna asal (*al-rijū' ilā al-ašli*).<sup>35</sup>

Adapun pemaknaan pada sumber yang lain, yaitu dalam kitab *al-Burhān*, Az-Zarkasyī menyimpulkan bahwa kata takwil berasal dari tiga asal kata; *Pertama*, *al-awl* yang berarti kembali (*ar-rujū'*). *Kedua*, *al-ma'āl* atau tempat kembali yang berarti *al-'aqībah* yaitu tujuan akhir dan *al-mashīr* yaitu tempat kembali. *Ketiga*, *al-iyālah* yang berarti *al-siyāsah* (siasat) dan *at-tadbīr* yang bermakna pengaturan.<sup>36</sup> Sedikit berbeda dari Az-Zarkasyī, Shalāh 'Abd al-Fatāh al-Khālidī menegaskan bahwa kata takwil mencakup tiga makna, yaitu *ar-ruju'* (kembali), *al-intihau* (akhir sesuatu), dan *al-'aqībah* (akibat).<sup>37</sup> Lebih lanjut Shalāh 'Abd al-Fatāh al-Khālidī menjelaskan secara khusus terkait dengan penggunaan takwil, di mana ia berpandangan bahwa "takwil bermakna mengembalikan sesuatu pada tujuan yang dimaksud, baik pengetahuan (*'ilm*) maupun perbuatan (*fi'il*)".<sup>38</sup>

<sup>33</sup>Jamaluddin Ibnu Mandzūr, *Lisan al-'Arab*, Jilid. 1, hal. 273-274.

<sup>34</sup>al-Mustofawī, *Al-Tahqīq fī kalimāt al-Qur'ān al-Karīm*, (Tehran: Pusat Penerbitan Karya Allamah al-Mustafa, 1385), hal. 196.

<sup>35</sup>Muhammad Fakir al-Muyabdi, *Qawaid at Tafsir Lada as-Syi'ah wa as-Sunnah*, hal. 22.

<sup>36</sup>Imam Badar ad-Din Muhammad bin 'Abdullah Az-Zarkasyī, *al-Burhan fī 'Ulum al-Qur'an*, ditahkik oleh Ahmad 'Ali, (Qahirah: Dar al-Hadith, 2006), hal. 416.

<sup>37</sup>Shalāh 'Abd al-Fatāh al-Khālidī, *al-Tafsir wa al-Ta'wil fī al-Qur'an*, (Iran, Dar al-Nafais, 1996), cet-1, hal. 31.

<sup>38</sup>Shalāh 'Abd al-Fatāh al-Khālidī, *al-Tafsir wa al-Ta'wil fī al-Qur'an*, cet-1, hal. 30.

Adapun secara terminologi (istilah), Husein Adz-Dzahabi mengartikan takwil dengan pemalingan makna atau kata dari makna dasar (*rājih*) kepada makna lain (*marjūh*) sebab adanya alasan untuk memalingkannya.<sup>39</sup> Sedikit berbeda dengan adz-Dzahabi, Ibnu Manḏūr mengartikan takwil dengan pemindahan (pemalingan) dari makna dasar atau aslinya kepada makna selainnya berdasarkan pada dalil sehingga pemindahan makna tersebut dianggap sah. Seandainya tidak terdapat dalil, maka makna *zāhir* lafaz tersebut tidak dapat ditinggalkan (dipalingkan).<sup>40</sup> Hal ini selaras dengan ungkapan al-Amidi dalam kitabnya yang berjudul *al-ihkam fi ushul al-ahkam* yang menyatakan bahwa apabila seseorang mengetahui makna takwil suatu lafaz, maka hal tersebut bisa diterima dan digunakan tatkala takwilnya memenuhi syarat-syarat takwil.<sup>41</sup>

Berdasarkan uraian di atas dapat dipahami bahwa takwil merupakan proses pemindahan makna *zāhir* (tekstual) lafaz pada makna selainnya, dikarenakan adanya alasan dalam memalingkannya, dan di mana pemalingan itu harus memenuhi syarat-syarat dari pada takwil itu sendiri. Adapun syarat-syarat takwil yang shahih dan bisa diterima adalah sebagai berikut<sup>42</sup> :

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

---

<sup>39</sup>Husein Adz-Dzahabi, *al-Tafsir Wa al-Mufasirun*, (Kairo: Maktabah Wahbah, t.th), p, hal. 15.

<sup>40</sup>Jamaluddin Ibnu Manḏūr, *Lisan al-'Arab*, Jilid. 11, hal. 33.

<sup>41</sup>Ali bin Muhammad al-Amidi, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, (Riyadh: Dar al-Shami'i, 2003 M), Jilid. 3, hal. 67.

<sup>42</sup>Thahir Mahmud Muhammad Ya'qub, *Asbab al-Khatha' fi al-Tafsir*, (Dammam: Dar Ibn al-Jauzi, 1425 H), Jilid. 1, hal. 445-447.

Bedasarkan data-data di atas, dapat dipahami bahwa ahli tafsir dan *'ulum al-Quran* memaknai takwil sebagai *mafhumī*, di mana mereka berpandangan bahwa takwil berangkat dari teks al-Quran yang bersifat *tanzil* dan memerlukan daya mental guna menggali makna dan pesan universal yang terkandung di dalam ayat Al-Quran. Adapun syarat-syarat diterimanya takwil ialah; Pertama. Lafaz yang ingin ditakwil termasuk dalam kategori lafaz yang bisa menerima takwil dan mengandung makna yang bisa dipalingkan secara bahasa. Kedua. Adanya petunjuk (*qarinah*) dari susunan kalimat atau konteks kalimat yang memungkinkan lafaz tersebut ditakwil. Ketiga. Terdapat riwayat atau nas yang mengharuskan lafaz tersebut butuh ditakwil. Keempat. Makna takwil tidak kontradiksi dengan syariat yang bersifat *qath'i* dan *muhkam*.

## 2. Takwil dalam Al-Qur'an

Dilihat dari segi bentuk katanya, kata takwil tergolong dalam bentuk masdar wazan *taf'īl* (تفعيل) sehingga bentuk derivasi dari *fi'il māḍī rubā'i* kata tersebut ialah *awwala-yuawwilu-ta'wilan* (أول- يؤول-تأويلا).<sup>43</sup> *Awwala* sendiri merupakan kelompok kata kerja dari cabang *fi'il tsulatsy mazid ziyadah bi harf*, yaitukelompok kata kerja yang tersusun dari 3 huruf asli dan 1 huruf tambahan. Hal ini mengindikasikan bahwa kata takwil berakar pada kata *أول* . Kata *أول* sendiri muncul sebanyak 125 kali di dalam Al-Qur'an. Sedangkan dalam bentuk kata benda (*fa'ala*), disebutkan sebanyak 17 kali dengan dua kali penyebutan sebagai keterangan waktu. Adapun dalam bentuk *āla* disebutkan 26 kali, dan 80 kali disebutkan dalam bentuk *awwala*.<sup>44</sup>

Term takwil sendiri digunakan dalam Al-Qur'an sebanyak 17 kali, dalam 15 ayat yang terhimpun dalam 7 surat yaitu surat Ali Imran 3: 7, an-Nisa' 4: 59, al-A'raf 7:53, Yūnus 10:39, Yūsuf 12: 6, 21, 36,37,44, 45, 100 dan 101, al-Isra' 17: 35, serta al-Kahfī 18:78 dan 82.<sup>45</sup> Berikut uraiannya:

No	Surat & Ayat	Bentuk Kata	Arti Lafaz Ayat	Konteks
1.	Ali Imran 3: 7	تَأْوِيلُهُ dan تَأْوِيلِهِ	“Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong pada kesesatan, mereka	Bayān Ayat <i>Mutashābihat</i>

<sup>43</sup>Taqiyuddin Ahmad bin 'Abdil Halim Ibnu Taimiyah, *al-Iklil fi al-Mutasyabih wa al-Ta'wil*, (Aleksandria: Dar al-Iman, t.th), hal. 30.

<sup>44</sup>Kata ‘Takwil’, dalam <https://tafsir.app/quran-roots/%D8%A3%D9%88%D9%84>, diakses pada 3 Juli 2024

<sup>45</sup>Muhammad Fuad 'Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras lil al-Faz al-Quran al-Karim*, (Bandung: Diponogoro, ttp), hal. 232.

			mengikuti yang <i>Mutashābīhat</i> untuk mencari-cari fitnah dan mencari-cari <u>takwilnya</u> , padahal tidak ada yang mengetahui <u>takwilnya</u> kecuali Allah.”	
2.	an-Nisa' 4: 59	تَأْوِيلًا	“Yang demikian itu lebih utama dan lebih baik <u>akibatnya</u> .”	Akibat
3.	al-A'raf 7:53	تَأْوِيلُهُ dan تَأْوِيلُهُ	“Tidakkah mereka hanya menanti-menanti bukti <u>kebenaran</u> Al-Qur'an. Pada hari bukti <u>kebenaran</u> itu tiba, orang-orang yang sebelum itu mengabaikannya berkata “sungguh, rasul-rasul Tuhan kami telah datang membawa kebenaran.”	Bukti kebenaran
4.	Yūnus 10:39	تَأْوِيلُهُ	“Bahkan mereka mendustakan apa yang belum mereka mengetahuinya dengan sempurna dan belum mereka peroleh <u>penjelasannya</u> .”	Penjelasan
5.	Yūsuf 12: 6	تَأْوِيلٍ	“Dan demikian, Tuhan memilih engkau, dan mengajarkan kepadamu sebagian dari <u>takwil</u> mimpi dan menyempurnakan nikmatnya kepada kedua orang kakekmu yaitu Ibrahim dan Ishak.”	Takwil mimpi
6.	Yūsuf 12:21	تَأْوِيلٍ	“Dan agar kami ajarkan kepadanya <u>takwil</u> mimpi.”	Takwil mimpi
7.	Yūsuf 12:36	بِتَأْوِيلِهِ	“Berikanlah kepada kami <u>takwilnya</u> .”	Bayān Ayat <i>Mutashābīhat</i>
8.	Yūsuf 12:37	بِتَأْوِيلِهِ	“Dia (Yusuf) berkata, “Makanan apa pun yang akan diberikan kepadamu	Bayān Ayat <i>Mutashābīhat</i>

			berdua aku telah dapat menerangkan <u>takwilnya</u> , sebelum (makanan) itu sampai kepadamu.	
9.	Yūsuf 12:44	بِتَأْوِيلِ	”(Itu) mimpi-mimpi yang kosong dan kami tidak mampu <u>menakwilkan</u> mimpi itu”	Takwil mimpi
10.	Yūsuf 12:45	بِتَأْوِيلِهِ	“Aku akan memberitahukan padamu tentang orang yang pandai <u>menakwilkan</u> mimpi, maka utuslah aku padanya.”	Takwil mimpi
11.	Yūsuf 12:100	تَأْوِيلَ	“Dan dia (Yusuf) berkata, “Wahai ayahku! Inilah <u>takwil</u> mimpiku yang dahulu”....	Takwil mimpi
12.	Yūsuf 12:101	تَأْوِيلِ	“Tuhanku, sesungguhnya Engkau telah menganugerahkan kepadaku sebagian kekuasaan dan telah mengajarkan kepadaku sebagian <u>takwil</u> mimpi.”	Takwil mimpi
13.	al-Isra' 17: 35	تَأْوِيلًا	“Itulah yang lebih utama dan lebih baik <u>akibatnya</u> .”	Akibat
14.	al-Kahfi 18:78	بِتَأْوِيلِ	“Dia berkata, “inilah perpisahan antara aku dan engkau; aku akan memberikan <u>penjelasan</u> kepadamu atas perbuatan yang engkau tidak mampu sabar atasnya.”	Penjelas
15.	al-Kahfi 18:82	تَأْوِيلَ	“Itulah <u>penjelasan</u> atas sesuatu yang engkau tidak sabari.”	Penjelas

Tabel 2.1 Klasifikasi Takwil dalam Al-Qur'an

Berdasarkan tabel di atas dapat disimpulkan bahwa pemaknaan takwil dalam Al-Qur'an terbagi dalam beberapa konteks, diantaranya; 1. *Bayān* Ayat-ayat *Mutashābihat*. 2. Takwil sebagai akhir dari suatu akibat. 3. Takwil sebagai bukti kebenaran. 4. Takwil sebagai penjelas. 5. Takwil sebagai penyingkap mimpi. Kesimpulan ini tidak jauh berbeda dengan

pandangan Hādī Ma'rifat yang menyatakan bahwa penggunaan takwil jika dalam perspektif Al-Qur'an tergolong dalam 4 bentuk, yaitu akibat atau kesudahan (*ma'āl al-amr*), batin Al-Qur'an (*bātin Al-Qur'an*), tafsir mimpi (*ta'bīr ar-ru'yā*), penjelas ayat-ayat samar (*taujīh al-mutashābih*).<sup>46</sup> Dan Muhammad Fākir al-Muyabdī dalam *Qawāid at-Tafsīr laday as-Syī'ah wa as-Sunnah* yang menambahkan pandangan Hādī Ma'rifat dengan tambahan takwil sebagai *Ḥaqīqah al-Amr*.<sup>47</sup>

### 3. Argumentasi Pentingnya Takwil

Berdasarkan pemaknaan teori takwil, dapat disimpulkan bahwa takwil merupakan metode yang berfokus pada penjelasan aspek tersirat atau batin suatu ayat. Adapun ulama yang seringkali menggunakan metode takwil dalam memahami Al-Qur'an ialah segelintir kecil ulama kalangan salaf dan mayoritas ulama khalaf.<sup>48</sup> Berdasarkan hal tersebut, dapat dipahami bahwa metode takwil sudah mulai ditinggalkan oleh mayoritas ulama zaman sekarang, dan hal ini tentunya akan berimplikasi pada pemahaman Al-Qur'an yang tidak utuh. Dengan ini maka perlu adanya uraian mendalam terkait dengan urgensi metode takwil, sebagai bentuk upaya untuk menggali kedalaman makna Al-Qur'an.

#### 1. Al-Quran Bersifat *Muḥkamāt* dan *Mutashābihāt*

Dalam Q.S Ali 'Imran Ayat 7, yang berarti “*Dialah yang menurunkan Al-Kitab (Al-Qur'an) kepada kamu. Di antara (isi)-nya ada ayat-ayat yang muḥkamāt, itulah pokok-pokok isi Al-Qur'an dan yang lain (ayat-ayat) mutashābihāt*”<sup>49</sup> Allah Swt telah mengindikasikan bahwa sebagian darinya merupakan *muḥkamāt*, dan sebagian yang lainnya ialah *mutashābihāt*.

Secara bahasa, *katamuḥkamāt* berasal dari kata *ḥakamā* yang memiliki arti mencegah (*al-man'u*), dengan akar kata *ḥakim* yang berarti bijaksana.<sup>50</sup> Orang yang bijaksana merupakan orang melihat perkara dengan batasan yang jelas, tercegah dari pencampuran antara yang benar dengan yang salah. Karena itu orang yang bijaksana tentu dapat memahami sesuatu dengan jelas,

<sup>46</sup>Muhammad Hadi Ma'rifat, *at-Tafsir wa al-Mufasirun fi Thaubih al-Qashib*, (Mashhad: Manshurat al-Jami'ah ar-Ridawiyah li al-'Ulum al-Islamiyyah, 1997), Jilid 1, cet-1, hal. 20.

<sup>47</sup>Muhammad Fakir al-Muyabdi, *Qawaid at-Tafsir laday as-Syī'ah wa as-Sunnah*, (Tt, Markaz at-Tahqiqat wa ad-Dirasat al-'Alamiyyah, 2007), cet-1, hal. 305.

<sup>48</sup>Nur Hidayat Muhammad, *Klaim Dusta Salafī Wahabi Tentang Akidah Salaf*, hal. 191.

<sup>49</sup>Q.S Ali Imran [3]: 7

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

<sup>50</sup>Muhammad bin Ahmad Azhari, *Tahdzīb al-Lughah*, (Beirut. Dār Ihya Turath al-Arabi, tth), jilid. 4, hal. 49.

tegas dan tidak samar. Sehingga kaitannya *muḥkamāt* dengan ayat, ialah mengartikan pencegahan dari kemenduaan arti atau keambiguan makna. Sedangkan kata *mutashābihāt* berasal dari kata *shābaha* atau *tasyābuh* yang secara bahasa berartisama atau serupa dengan yang lainnya, sehingga membawa pada kesamaran antara dua hal.<sup>51</sup> Adapun *Tasyābahā* dan *isytabahā* berarti dua hal yang masing-masing menyerupai yang lainnya.<sup>52</sup> Sesuatu yang memiliki kesamaan dengan sesuatu lain, berimplikasi pada ambiguitas yang menuntut adanya sebuah penjelasan. Dengan ini, maka kaitan *mutashābihāt* dengan ayat mengartikan pemaknaan adanya ayat yang ambigu atau samar.

Adapun pengertian secara terminologi, *muḥkam* berarti suatu ungkapan yang makna lahirnya mustahil berubah, sehingga dapat dimengerti maksudnya dengan mudah tanpa upaya pemahaman yang mendalam.<sup>53</sup> Sedangkan *mutashābih* ialah suatu ayat yang memuat beberapa kalimat samar, sehingga sulit untuk dipahami dengan mudah, dan tidak jarang menimbulkan perdebatan panjang dalam memahaminya.<sup>54</sup>

Menurut al-Alūsī, *mutashābihāt* adalah ayat yang tersembunyi maknanya, di mana maknanya tidak dapat dipahami secara ‘*aqli* dan ‘*naqli*. Lebih lanjut ia menjelaskan bahwa ayat-ayat *mutashābihāt* hanya dapat diketahui maknanya oleh Allah Swt, seperti halnya huruf-huruf *muqata’ah*.<sup>55</sup> Hal serupa juga diungkapkan oleh Amir Aziz dalam kitab *Dirāsah fi Ullum Al-Qur’an*.<sup>56</sup> Sedikit berbeda dengan al-Alūsī dan Amir Aziz, Fakhrudiin al-Razi mengartikan *mutashābihāt* sebagai ayat yang maknanya tidak tegas atau masih bersifat global (*mujmal*), sehingga memiliki makna yang pelik dan sulit dipahami (*munshkil*) oleh karenanya perlu penakwilan.<sup>57</sup> Hal ini selaras dengan pandangan Ahmad bin Hanbal yang memandang ayat

<sup>51</sup>Muhammad bin 'Abdullah az-Zarkashi, *al-Burhan fi Ulūm al-Qur'an*, hal. 68.

<sup>52</sup>Al-Zarqani, Muhammad Abd al'Azim, *Manahil al-'Irfan fi 'Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: Daar al-Fikr, 1988), Jilid II, hal. 270.

<sup>53</sup>Syamsu Nahar, Keberadaan Ayat Muḥkam dan Mutashābihāt dalam Al-Qur'an, dalam Jurnal *NIZHAMIYAH*, Vol. VI, No.2, Juli, Desember 2016, hal. 2.

<sup>54</sup>Muhammad binShalih al-Utsaimin, *Dasar-dasarPenelitian al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Said Husein Agil Munawar, (Semarang: Dina Utama, t.th), hal. 48-52

<sup>55</sup> Sayyid Mahmud al-ālūsī, *Rūh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'ān al-Azīm wa al-Sab'i al-Mathānī*, Jilid 2, (Beirut: Daar al-Kitab 'Alamiyah, 1415), hal. 79.

<sup>56</sup>Amir Aziz, *Dirāsah fi Ulūm al-Qur'an*, Cet-1, (Beirut: Daar al-Furqān, 1986), hal. 79.

<sup>57</sup>Muhammad bin Umar Fakhr al-Razī, *Tafsir Kabīr Mafatih al-Ghayb*, Jilid-7, (Beirut: Dār Ihyā al-Tarath al-'Arabi, 1420 H), hal 139 dan 172.

*mutashābihāt* sebagai ayat yang membutuhkan perenungan dan penjelasan lebih lanjut.<sup>58</sup>

Berdasarkan uraian di atas, didapati benang merah bahwa *mutashābihāt* adalah lawan dari pada *muḥkam*, dan ayat *mutashābihāt* merupakan ayat yang maknanya samar. Adapun perbedaan pandangan ialah terkait dengan apakah kesamaran makna ayat *mutashābihāt* ini bersifat mutlak, sehingga tidak ada satupun manusia yang dapat memahaminya kecuali Allah Swt. Di mana ini berimplikasi pada penyerupaan (penjasmanian Tuhan) dalam memahami ayat tersebut. Ataupun kesamarannya hanya bersifat relatif, sehingga dengan cara tertentu dan tingkatan ilmu tertentu seorang manusia dapat menjangkau maknanya. Tatkala kesamaran makna ayat *mutashābihāt* bersifat relatif, maka untuk dapat memahaminya harus ditakwil melalui ayat-ayat *muḥkam* (munasabah ayat). Dengan ini, konsep takwil memegang peranan penting guna menyingkap makna ayat-ayat *mutashābihāt*.

## 2. Al-Qur'an Bersifat *zāhir* dan Batin.

Dalam Q.S al-Waqi'ah ayat 77-79 Allah Swt berfirman "*sesungguhnya Al-Quran benar-benar bacaan sempurna yang sangat mulia, (ia termaktub) pada kitab yang terpelihara (lauh mahfuz). Tidak ada yang menyentuhnya, kecuali para hamba Allah yang disucikan.*"<sup>59</sup> Para ahli tafsir berbeda pendapat terkait dengan kalimat "*Tidak ada yang menyentuhnya, kecuali hamba-hamba Allah yang disucikan.*" Dalam *Tafsir al-Baghawi: Ma'alimu at-Tanzil* dijelaskan beragam pendapat mengenai makna ayat di atas. Ulama syari'at atau ahli fiqih seperti Imam Malik, Imam Syafi'i, Abu Hanifah, begitu juga dengan Hakim menganggap bahwa maksud ayat tersebut ialah kita tidak diperbolehkan untuk memegang Al-Quran kecuali dalam keadaan suci dari hadas kecil ataupun hadas besar.<sup>60</sup> Berbeda dengan pendapat ulama syari'at, Raghīb al-Isfahani dalam kitabnya yang berjudul *Mufradāt fī Ghorīb al-Qur'ān* memandang bahwa sebagai kitab suci Al-Qur'an hanya dapat dipahami oleh orang suci, di mana maksud dari 'suci' di sini ialah orang-orang yang tidak memiliki penyakit hati, seperti kesombongan dan keserakahan.<sup>61</sup> Berdasarkan hal tersebut, lahir konsepsi

<sup>58</sup>Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā'ī, *al-Mizān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, (Beirut: Mu'assasah al-Ala Li Mathbuat, 1991), jilid. 3, hal. 42.

<sup>59</sup>Q.S al-Waqi'ah ayat 77-79.

إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ۗ ۷۷ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ ۗ ۷۸ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ۗ ۷۹

<sup>60</sup>Abi Muhammad al-Husain bin Mas'ud al-Baghawi, *Tafsir al-Baghawi: Ma'alimu at-Tanzil*, (Beirut: Dar Ibn Hizam, 2002), cet-1, hal 1273.

<sup>61</sup>Raghīb al-Isfahani, *Mufradāt fī Ghorīb al-Qur'ān*, (Beirut: Dar al-Ma'rouf, 1392 H), Cet-1, hal. 32

atas tingkatan-tingkatan makna Al-Qur'an yang tercakup pada sisi *zāhir* dan batin Al-Qur'an.

Menurut Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā'ī, Al-Qur'an terdiri dari dua dimensi makna, yakni dimensi dari makna lahir dan dimensi dari makna batin.<sup>62</sup> Pendapat ini ia dasarkan pada hadis Nabi yang menyatakan "Sesungguhnya Al-Qur'an itu mempunyai makna lahir dan makna batin, di mana batinnya terdiri dari satu sampai tujuh makna."<sup>63</sup> Dan dalam QS. Az-Zukhrūf 43: 2-4, Al-Quran secara ontologis menjelaskan adanya tingkatan-tingkatan yang menjadi batin Al-Qur'an. Seperti ayat "*demi kitab (Al-Quran) yang nyata, sesungguhnya Kami menjadikannya (berupa) Al-Quran dengan berbahasa Arab, supaya kamu memahaminya-(nya). dan sesungguhnya ia (Al-Quran) dalam Kitab Induk (lauh Mahfuz) di sisi Kami, adalah benar-benar tinggi (nilainya) dan penuh hikmah*".

Berdasarkan ayat di atas didapati pemahanan bahwa "*kita tidak akan memahami bahwa hakikat Al-Quran ada di sisi Tuhan*" yaitu pada *Umm al-Kitāb* dan karenanya tidak bisa dijamah oleh semua manusia. Al-Quran yang dapat diraih oleh semua manusia adalah Al-Quran yang turun, yaitu Al-Quran yang kita saksikan dalam bentuk bahasa Arab. Di mana Al-Quran yang sedang kita saksikan merupakan Al-Quran yang muncul dari *Umm al-Kitab*, dan kata *Umm al-Kitab* sendiri mewakili akan puncak makna batin, inti dan akar Al-Qur'an.<sup>64</sup>

Adapun hadis nabi mengatakan "*sesungguhnya Al-Quran memiliki sisi lahir dan batin, dan memiliki hadd (batasan) dan (mutlaq)*" dan dalam riwayat lain menjelaskan "*batin al-Quran terdapat sisi batin lagi sampai tujuh tingkatan*" dan ada yang menyatakan "*sambai tujuh puluh ribu tingkatan sampai tak terhingga*"<sup>65</sup> Mulla Sadra merinci maksud dari tujuh batin Al-Quran itu seperti tingkatan batin manusia seperti *an-nafs, al-qalb, al-'aql, al-rūh, as-sir, al-khafī dan al-akhfā*. Sedangkan *zāhirnya* ialah seperti lembaran-lembaran (*Mushaf*) yang bisa dirasa (*al-mahsus*), disentuh (*mamsus*) dan diukir (*manqush*).<sup>66</sup> Bahkan sebuah riwayat imam Shadiq menyatakan bahwa "*Al-Quran itu terbagi menjadi empat golongan (level); Pertama, al-'ibārah level ini didapat oleh orang awam. Kedua, al-ishārah yaitu untuk orang khusus (al-khawās). Ketiga, al-lataif diperuntukan untuk*

<sup>62</sup>Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā'ī, *al-Qur'ān fī al-Islām*, hal. 39.

<sup>63</sup>Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā'ī, *al-Qur'ān fī al-Islām*, hal. 40.

<sup>64</sup>Muḥammad Nur, *Takwil dalam pandangan Mulla Sadra*, hal. 299.

<sup>65</sup>Ṣadr al-Din Muḥammad bin Ibrahim al-Shirāzi, *Mafatih al-Ghaib*, Ditahqiq Maula 'Alī al-Nūri, (Beirut Mu'asasah al-Tarikh al-'Arabi, 1999), jilid. 1, hal. 115.

<sup>66</sup>Ṣadr al-Din Muḥammad bin Ibrahim b al-Shīrāzi, *Mafatih al-Ghaib*, jilid. 1, hal.

*para wali (al-auliya). Dan Keempat, al-haqaiq ditunjukkan untuk para nabi (al-anbiya).*<sup>67</sup>

Berdasarkan uraian di atas, didapati pemahaman bahwa Al-Qur'an memiliki sisi *zāhir* dan batin, di mana pemaknaan takwil Al-Quran menjadi sebuah keharusan bagi seorang yang sedang menggali makna-makna Al-Qur'an, karena sisi batinnya tidak bisa disentuh (dipahami) oleh semua orang kecuali oleh mereka yang mendalami pengetahuan (*rasikh al-'ilmi*). Sebagai kitab pedoman yang memiliki sisi batin, Al-Qur'an tidak dapat dipahami dengan bersandarkan pada makna haqiqilafdziiyahayat, melainkan harus melalui sisi atau makna *majāzī* ayat tersebut. Dengan ini, konsep takwil memegang peranan penting guna menyingkap sisi *majāzī* yang menjadi makna dari batin suatu ayat Al-Qur'an, atau dalam artian lain makna batin Al-Qur'an hanya bisa ditangkap melalui metode takwil.

## **B. Teori Tajsīm**

Ayat-ayat *tajsīm* atau yang sekarang lebih dikenal dengan istilah *antropomorfisme* merupakan ayat Al-Qur'an yang secara eksplisit meredaksikan fisik Tuhan. Hal ini menjadikan ayat-ayat *tajsīm* termasuk dalam kategori ayat Al-Qur'an yang kontroversial untuk dikaji. Berdasarkan hal tersebut, pada sub bab ini akan diuraikan diskursus terkait dengan teori *tajsīm*, dan *tajsīm* dalam Al-Qur'an.

### **1. Makna Tajsīm**

Secara etimologi (bahasa), kata *tajsīm* merupakan bentuk masdar dari wazan *taf'il* (تفعيل). Dalam kamus *Lisan al-'Arab*, Ibnu Manḏūr menjelaskan bahwa kata *Tajsīm* berasal dari kata *جسم* yang berarti tubuh atau kumpulan anggota badan manusia, unta, hewan dan jenis-jenis ciptaan lainnya yang besar.<sup>68</sup> Adapun bentuk jamak dari kata *jism* ialah *ajsām*, *ajsûm* atau *jusûm* yang ditunjukkan kepada bentuk jasmani yang mempunyai panjang, lebar dan tinggi. Abū Huzayl berpendapat bahwa *al-jism* adalah sesuatu yang memiliki arah (kanan, kiri, muka, belakang, atas dan bawah), atau dengan kata lain masing-masing dari *juz'un* (bagian) utuh yang memuat enam macam dimensi, dan dapat bergerak, diam serta menyatu dengan yang lain.<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup>Muhammad Fakir al-Muyabdi, *Qawaid at-Tafsir laday as-Syi'ah wa as- Sunnah*, hal. 305.

<sup>68</sup>Ibn Manḏūr, *Lisan al-'Arab*, (Qahirah: Dar al-Hadith, 2013), jilid. 2, hal 131.

<sup>69</sup>Murni, *Konsep Tauhid Menurut Al-Juwaini*, (Padang: The Minangkabau Foundation Press, 2004), hal. 76.

Sedikit berbeda dengan pendapat di atas, al-Mustofawī mengartikan *al-Jism* sebagai segala sesuatu benda padat material yang menetap di suatu tempat atau ruang dan dapat dirasakan.<sup>70</sup> Dengan ini ia berpandangan bahwa *jism* lebih bermakna umum dari pada sekedar diartikan sebagai manusia, hewan, tumbuhan, ataupun selainnya. Adapun dalam konteks penggunaannya, kata ini mengandung pengertian majaz dan kiasan, sebagaimana QS. al-Baqarah [2]: 247 “*Sesungguhnya Allah telah memilih rajamu dan menganugerahinya ilmu yang luas dan tubuh yang perkasa.*”<sup>71</sup>

Dari ragam pengertian tersebut, dapat dipahami bahwa para ahli bahasa cenderung mengartikan *jism* dengan sesuatu yang berat dan padat, serta mengandung sifat *al-'aradh* (hal-hal yang temporal) seperti gerak, diam, dan yang memiliki arah, tempat (kiri, kanan, atas, bawah, muka, belakang). Oleh karenanya udara, roh atau lainnya yang sejenis tidak disebut sebagai *jism*. Adapun yang termasuk dalam kategori *jism* atau jasad adalah tubuh manusia, dan lainnya yang berat dan padat.<sup>72</sup> Hal ini dipandang selaras dengan kata *jism* (ج - س - م) yang disebutkan 1 kali dalam Al-Qur'an, yaitu pada Q.S Al-Baqarah [2]: 247 dengan pengertian kata *jism* sebagai badan atau fisik, yang mengarah pada seorang manusia (Thalut).<sup>73</sup>

*Jism* manusia adalah jasadnya (yang berbeda dengan ruhnya). Dari ungkapan ini, kemudian diturunkan pada ungkapan sifat yang berarti besar, kecil, dan sejenisnya. Akan tetapi, dalam dunia filsafat dan kalam, ungkapan ini telah menjadi istilah khusus, dan peliknya berimplikasi pada beragam definisi terkait dengan istilah *jism*, seperti *jism* dalam pengertian asy-Sya'i (sesuatu), al-maujud (entitas), al-qaim bin-nafs (entitas yang kongkret), atau dalam pengertian al-musyār ilaih (sesuatu yang bisa ditunjuk).<sup>74</sup> Adapun pemahaman secara umum terkait dengan istilah *tajsīm* dalam Al-Qur'an ialah term *tajsīm* yang merujuk pada Allah, di mana dalam pengertiannya berimplikasi pada sifat-sifat materi yang disandarkan pada Allah, seperti ungkapan bahwa Allah punya tangan, wajah, mata dan lainnya.<sup>75</sup>

---

<sup>70</sup>al-Mustofawī, *Al-Tahqīq fi kalimāt al-Qur'ān al-Karīm*, (Tehran: Pusat Penerbitan Karya Allamah al-Mustafa, 1385), hal. 102-103

<sup>71</sup>QS. Al-Baqarah [2]: 247

قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ

<sup>72</sup>Randa, *Interpretasi Hadits Terhadap Ayat-Ayat Mutasyabihat (Studi Ayat-Ayat Tajsīm)*, (Tesis, Uin Raden Fatah, Palembang, 2018), hal. 57.

<sup>73</sup>Muhammad Fuad 'Abdul Baqī, *al-Mu'jam al-Mufahras lil al-Faz al-Quran al-Karim*, (Qahirah: Dar al-Hadith, 1996), hal 213.

<sup>74</sup>Randa, *Interpretasi Hadits Terhadap Ayat-Ayat Mutasyabihat (Studi Ayat-Ayat Tajsīm)*, hal. 58

<sup>75</sup>Murni, *Konsep Tauhid Menurut Al-Juwaini*, hal. 76.

Ditinjau dari sejarah pemikiran Islam, pembicaraan tentang *tajsīm* telah menimbulkan berbagai aliran teologi dalam Islam, di mana masing-masing aliran menampilkan pemahaman yang bervariasi sesuai dengan sudut pandang yang mereka gunakan.<sup>76</sup> Hal ini didasarkan pada adanya ayat-ayat Al-Qur'an yang sekilas terkesan kontradiksi, seperti halnya QS. asy-Syura' [42]: 11, yang artinya “*Tidak ada sesuatupun yang serupa dengan Dia*”.<sup>77</sup> Allah Swt menegaskan ke-Esaan-Nya dan menegaskan adanya kesamaan antara diri-Nya dengan makhluk. Akan tetapi terdapat ayat-ayat lain yang secara eksplisit menyatakan diri-Nya serupa dengan makhluk, seperti ayat-ayat *tajsīm*.<sup>78</sup> Lebih jelasnya akan dibahas pada sub bahasan Paradigma Takwil.

Berdasarkan ragam pengertian di atas, dapat dipahami bahwa *jism* adalah sesuatu yang berat dan padat, serta mengandung sifat *al-'aradh* (hal-hal yang temporal) seperti gerak, diam, dan yang memiliki arah, tempat (kiri, kanan, atas, bawah, muka, belakang), sehingga istilah *tajsīm* yang dinisbatkan pada Allah merujuk pada pengertian sifat-sifat materi yang dimiliki Allah, seperti halnya; Tangan Allah, Wajah Allah, Mata Allah, dan lain sebagainya.

## 2. Redaksi Ayat *Tajsīm* dalam Al-Qur'an

Redaksi ayat *tajsīm* merupakan suatu redaksi ayat yang secara eksplisit meredaksikan fisik atau *jism* Tuhan. Lafaz Allah sendiri di dalam Al-Qur'an tercakup pada dua unsur pembahasan, yaitu; 1) Penyebutan dengan menggunakan sifat yang mengarah pada aktivitas *fi'liyah* (kata kerja) Allah, seperti Maha Mendengar, Maha Melihat dan sebagainya.<sup>79</sup> 2) Penyebutan secara isim, seperti tangan, betis, mata, wajah, duduk di singgasana dan sebagainya.<sup>80</sup> Dalam penyebutan kedua inilah yang dinamakan tasybih dan termasuk dalam pembahasan *tajassum*. Adapaun

<sup>76</sup>Muhibbuththabary, *Anthropomorphisme al-Juwayni*, (Banda Aceh: LKAS, 2010), hal. 2.

<sup>77</sup>Qs. Asy-Syura [42]: 11.

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ

<sup>78</sup>Ayat-ayat *tajsīm*, seperti: QS. Al-Baqarah [2]: 115 QS. Al-Mu'minun [23]: 27 QS. Al-Ra'd [13]: 22 QS. Al-Rum [30]: 38 QS. Al-Rum [30]: 39 QS. Al-Rahman [55]: 27 QS. Al-Mulk [67]: 1 QS. Al-Lail [92]: 20 QS. Al-Qashash [28]: 88 QS. Al-Fath [48]: 10 QS. Yasin [36]: 83 QS. Ali Imran [3]: 26 QS. Ali Imran [3]: 73 QS. Al-Insan [76]: 9 QS. Al-Maidah [5]: 64 QS. Al-An'am [6]: 52 QS. Al-Hadid [57]: 29 QS. Hud [11]: 37 QS. Al-Baqarah [2]: 272 QS. Al-Thur [52]: 48 QS. Al-Qalam [68]: 42 QS. Al-Qamar [54]: 14

<sup>79</sup>Halim, *Menafsirkan Al-Qur'an Dengan Metode Menafsirkan Al-Qur'an Dengan Al-Qur'an*, (Bandung: Marja, 2012), hal. 149.

<sup>80</sup>Sarinah, *Pendidikan Agama Islam*, (Yogyakarta: Budi Utama, 2017), hal. 41.

ayat-ayat yang mengindikasikan fisik Tuhan tersebar dalam 22 ayat pada 19 surat, berikut urainnya:

No	Surat dan Ayat	Lafaz Ayat	Bentuk <i>Tajsīm</i>
1.	QS. Al-Baqarah [2]: 115	فَأَيْمَاتُ لَوْ آفَتُمْ وَجْهَاتِهِ	Wajah Allah
2.	QS. Al-Mu'minun [23]: 27	أَبْصَانًا فَلَكِبًا عَيْنًا وَوَحِينًا	Mata Allah
3.	QS. Al-Ra'd [13]: 22	اتَّبِعَا وَجْهَهُمْ	Wajah Allah
4.	QS. Al-Rum [30]: 38	ذَلِكَ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يُدُونُ وَجْهَاتِهِ	Wajah Allah
5.	QS. Al-Rum [30]: 39	ثُمَّ يُدُونُ وَجْهَاتِهِ	Wajah Allah
6.	QS. Al-Rahman [55]: 27	وَيَبْقَوُا جُوهْرَ بَدَنِهِ الْجَلِيلِ الْإِكْرَامِ	Wajah Allah
7.	QS. Al-Mulk [67]: 1	تَبْرَ كَالذَّبِيْبِ هَالِكًا	Tangan Allah
8.	QS. Al-Lail [92]: 20	إِلَّا اتَّبِعَا وَجْهَهُ بِهَا أَلَى	Wajah Allah
9.	QS. Al-Qashash [28]: 88	كَشَىءٍ هَالِكًا لِأَوْجْهِهِ ۝	Wajah Allah
10.	QS. Al-Fath [48]: 10	يَدِ الْفَوْقِ قَائِدِيهِمْ	Tangan Allah
11.	QS. Yasin [36]: 83	فَسَبَّحْنَا الذَّبِيْبَ هَمَلِكُوْا كَشَىءٍ عَوَالِيهِ ثُمَّ رَجَعُوْا	Tangan Allah
12.	QS. Ali Imran [3]: 26	بِيَدِكَ الْخَيْرُ	Tangan Allah
13.	QS. Ali Imran [3]: 73	قَلَانَا لِفَضْلِيْبِيْدِ اللَّهِ	Tangan Allah
14.	QS. Al-Insan [76]: 9	إِنَّمَا نَطَعُمْ كَمَا لَوْجْهَاتِهِ	Wajah Allah
15.	QS. Al-Maidah [5]: 64	وَقَالَتِ الْيَهُودُ دِيْدِ الْهَمَلِ غُلُوْلَةٌ	Tangan Allah
16.	QS. Al-An'am [6]: 52	يُرِيدُوْنَ وَجْهَهُ	Wajah Allah
17.	QS. Al-Hadid [57]: 29	وَأَنَا لِفَضْلِيْبِيْدِ اللَّهِ	Tangan Allah
18.	QS. Hud [11]: 37	وَاصْنَعْنَا الْفَلَكِبَا عَيْنِنَا	Mata Allah
19.	QS. Al-Baqarah [2]: 272	إِلَّا اتَّبِعَا وَجْهَاتِهِ	Wajah Allah
20.	QS. Al-Thur [52]: 48	فَانْكِبَا عَيْنِنَا	Mata Allah
21.	QS. Al-Qalam [68]: 42	يَوْمَ يُكْشَفُ عَنِّي سَائِقُ	Betis Allah
22.	QS. Al-Qamar [54]: 14	تَجْرْتَبَا عَيْنِنَا	Mata Allah

Tabel 2.2 Klasifikasi Ayat-ayat *Tajsīm* dalam Al-Qur'an

Berdasarkan tabel di atas dapat dipahami bahwa ayat-ayat *tajsīm* tergolong dalam 4 kategori: *Pertama. al-Wajh* (Wajah Allah). *Kedua. al-Yad* (Tangan Allah). *Ketiga. al-'Ain* (Mata Allah). *Keempat. al-Sāq* (Betis Allah). Hal ini sedikitnya selaras dengan pendapat Rasyid Ridho, yang menyatakan bahwa ayat-ayat *antropomorfisme* atau ayat-ayat *tajsīm* sebagai ayat yang mengidentikkan Allah memiliki anggota tubuh, tergolong dalam 3 kategori, yaitu *al-Wajh* (wajah), *al-Yad* (tangan), dan *al-'Ain* (mata), di mana kesemuanya tercakup pada 21 ayat.<sup>81</sup>

<sup>81</sup>Athaillah, A. Rasyid Ridho, *Konsep Teologi Rasional dalam Tafsir al-Manar: Antropomorfisme dalam al-Qur'an*, (Jakarta: Erlangga, 2006), hal. 93.

### C. Takwil *Tajsīm*

Takwil *tajsīm* merupakan frase yang terdiri dari dua unsur kata (takwil dan *tajsīm*), di mana tatkala kedua frase itu disatukan maka akan menghasilkan *nisbat* atau *idofan*, yang berimplikasi pada lahirnya konsep tersendiri antar keduanya. Berdasarkan uraian sebelumnya, dapat dipahami bahwa takwil ialah pemindahan (pemalingan) makna *zāhir* lafaz, dari makna dasar atau aslinya kepada makna selainnya, dengan berdasar pada dalil yang sah. Sedangkan *tajsīm* adalah sifat-sifat materi yang disandarkan atau dimiliki Allah, seperti; Tangan Allah, Wajah Allah, Mata Allah, dan lain sebagainya. Dengan ini maka konsep *nisbat* yang ditujukan pada takwil *tajsīm* merujuk pada makna ‘batin’ dari ayat Al-Qur’an sebagai akibat dari takwil. Atau dalam artian lain, konsep *nisbat* atau *idofah* yang disandarkan pada teori takwil *tajsīm* mengartikan pada penyandaran konsep *tajsīm* pada teori takwil. Sehingga dalam konsepsinya, konsep *nisbat* atau *idofah* berupaya menggali makna batin suatu ayat, guna menghindari keserupaan antara Allah dengan makhluk-Nya. Penyandaran ini perlu dilakukan, guna menghindari penyerupaan wujud antara Allah dengan makhluk-Nya

### D. Paradigma Takwil *Tajsīm*

Menurut KBBI, paradigma berarti; 1. Daftar semua bentukan dari sebuah kata yang memperlihatkan konjugasi dan deklinasi kata kata tersebut; 2 model dalam teori ilmu pengetahuan; 3 kerangka berpikir.<sup>82</sup> Sehingga maksud dari paradigma takwil *tajsīm*, ialah kerangka berpikir terkait dengan takwil *tajsīm*. Adapun paradigma takwil *tajsīm* golongan Muktazillah ialah meng-Esakan Tuhan dengan menafikan sifat-sifat bagi-Nya (*nafy ash-Shifah*), sebagaimana ungkapan: "Menafikan penyerupaan Tuhan dengan segala sifat, baik bentuk tempat, fisik, peralihan, perpindahan, perubahan, dan sebagainya.<sup>83</sup> Dengan ini golongan Muktazillah cenderung menghindari penyerupaan wujud antara Allah dengan makhluk-Nya, dan berpandangan bahwa-Esa-an Tuhan mengandung arti bahwa yang ada hanya zat Tuhan. Pernyataan ini dijelaskan Abū Huzayl dalam ungkapan: "*Tuhan mengetahui dengan pengetahuan dan pengetahuan-Nya adalah zat-Nya*".<sup>84</sup>

Sedikit berbeda dengan Muktazilah, pengikut aliran salaf yaitu golongan Asy'ariyyah yang meninggalkan teologi rasionalistik.<sup>85</sup> Menginterpretasikan

<sup>82</sup>KBBI, *Paradigma*, diakses Online pada 8 Juli, 2024.

<sup>83</sup>Muhibbuththabary, *Anthropomorphisme al-Juwayni*, hal. 3.

<sup>84</sup>Muhibbuththabary, *Anthropomorphisme al-Juwayni*, hal. 3.

<sup>85</sup>Fathul Mufid, Menimbang Pokok-pokok Pemikiran Teologi Imam Al-Asy'ari dan Al-Maturidi, dalam *Jurnal Fikrah*, Vol. I, No. 2, Juli-Desember 2013, hal. 209.

ke-Esa-an Tuhan dengan adanya sifat-sifat bagi Tuhan yang berada di luar zat-Nya, akan tetapi tidak berbeda dengan zat-Nya. Pernyataan ini terlihat dalam ungkapan: "*Tuhan mengetahui dengan pengetahuan-Nya, herkuasa dengan kekuasaan-Nya, hidup dengan hayat-Nya, berkehendak dengan iradah-Nya. berbicara dengan kalam-Nya, mendengar dengan pendengaran-Nya dan melihat dengan penglihatan-Nya.*"<sup>86</sup>

Berbeda dengan Muktażillah dan Asy'ariyyah, golongan Mujassimah (*anthropomorphisme*) memahami ayat-ayat *tajsīm* secara lafziyah, dengan ini mereka menyatakan bahwa Tuhan memiliki sifat *tajsīm* seperti manusia. Sebagaimana ungkapan, "*Tuhan yang disembah memiliki jisim, darah dan daging serta anggota tubuh yang lain seperti tangan, kaki, kepala, lidah, dua mata, telinga yang menggambarkan seperti jisim, namun tidak persis seperti tubuh manusia: seperti juga daging, darah dan semua sifat-sifat lain.*"<sup>87</sup>

Ungkapan di atas menggambarkan bahwa golongan Mujassimah meng-Esa-kan Tuhan dengan mensifati-Nya seperti sifat-sifat manusia, tetapi tidak persis seperti manusia. Pensifatan ini, karena ayat-ayat Al-Qur'an berbicara demikian, dan karena itu pula mereka tidak menerima interpretasi lain (takwil), karena hal itu dilarang dalam Al-Qur'an, sebagaimana yang mereka pahami dari QS. Ali-Imran ayat 7, yang artinya "*Dialah (Allah) yang menurunkan Kitab (Al-Qur'an) kepadamu (Nabi Muhammad). Di antara ayat-ayatnya ada yang muhkamat, itulah pokok-pokok isi Kitab (Al-Qur'an) dan yang lain mutasyabihat. Adapun orang-orang yang dalam hatinya ada kecenderungan pada kesesatan, mereka mengikuti ayat-ayat yang mutasyabihat untuk menimbulkan fitnah (kekacauan dan keraguan) dan untuk mencari-cari takwilnya. Padahal, tidak ada yang mengetahui takwilnya, kecuali Allah. Orang-orang yang ilmunya mendalam berkata, "Kami beriman kepadanya (Al-Qur'an), semuanya dari Tuhan kami." Tidak ada yang dapat mengambil pelajaran, kecuali ululalbab.*"<sup>88</sup> Berdasarkan pemahamannya, golongan mujassimah berpandangan bahwa interpretasi hanya bersifat prediktif (*zannī*).<sup>89</sup>

Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa dalam memahami sifat-sifat Tuhan, ketiga aliran (Muktażilah, Asy'ariyyah, dan Mujassimah) menggunakan ragam pendekatan filosofis. Golongan Muktażilah yang dalam

<sup>86</sup>Muhibbuththabary. *Anthropomorphisme al-Juwayni*, hal. 4.

<sup>87</sup>Muhibbuththabary, *Anthropomorphisme al-Juwayni*, hal. 3.

<sup>88</sup>QS. Ali Imran [3]: 7

وَالَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلَةٍ وَمَا يُعَلِّمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾

<sup>89</sup>Muhibbuththabary, *Anthropomorphisme al-Juwayni*, hal. 3.

hal ini menolak penyerupaan antara Allah dengan makhluk-Nya, dan menginterpretasikan ke-Esa-an Tuhan dengan penekanan bahwa hanya zat-Nya yang ada, tanpa sifat-sifat fisik atau temporal. Di sisi lain, Asy'ariyyah menegaskan ke-Esa-an Tuhan dengan menerima sifat-sifat yang berada di luar zat-Nya, seperti pengetahuan, kekuasaan, dan kehendak, namun tidak identik dengan zat-Nya. Sementara golongan Mujassimah mencoba memahami ayat-ayat Al-Qur'an secara harfiah dan menyifati Allah dengan sifat-sifat *tajsīm*(*antropomorfisme*), tetapi dengan keyakinan bahwa sifat-sifat tersebut tidak persis sama dengan manusia. Mereka menolak takwil (interpretasi alegoris) atas Al-Qur'an, dan percaya bahwa ayat-ayat yang *mutashābihāt*(ambigu) harus diterima sebagaimana adanya.

### **BAB III**

## **Muhammad Husein Al-Ṭabātabā'ī dan Kitab Tafsir *al-Mīzān* Beserta Teori Takwil dan *Tajsīmiyya***

Pada bab III, pembahasan akan terbagi menjadi tiga sub bab utama, yaitu: *Pertama*, Biografi Muhammad Husein Al-Ṭabātabā'ī yang mencakup riwayat hidup, dan karya-karyanya. *Kedua*, Kitab *al-Mīzān Fī Tafsīr al-Qur'ān* dengan bahasan; profil kitab, *Manabi/Manahij al-Tafsir* (Metode), *Ittijah al-Tafsir* (Corak), dan Sumber/Referensi yang ia gunakan dalam menafsirkan Al-Qur'an pada kitab tafsir *al-Mīzān Fī Tafsīr al-Qur'ān*. *Ketiga*, Takwil dan *Tajsīm* dalam Pandangan Muhammad Husein al-Ṭabātabā'ī.

#### **A. Muhammad Husein Al-Ṭabātabā'ī**

Pada sub bab ini akan diuraikan hal-hal seputar biografi Muhammad Husein Al-Ṭabātabā'ī, yang mencakup; riwayat hidup, dan keseluruhan karya, karyanya. Poin ini penting dibahas pada kaitannya dalam penelitian tematik tokoh, sebagai bentuk upaya menggali orisinalitas pemikiran Muhammad Husein Al-Ṭabātabā'ī, terkait dengan konsep takwil dan *tajsīmiyya* yang peneliti angkat.

##### **1. Riwayat Hidup**

Nama lengkap Muhammad Husein Al-Ṭabātabā'ī ialah Muhammad Husain ibn Muhammad ibn Muhammad Huseyn 'Ali Asghar Shaikh Al-Islām ibn Mirza Muhammad Taqi Qadi al-Al-Ṭabātabā' ī.<sup>90</sup> Ayahnya bernama Muhammad yang merupakan seorang ulama terkenal di Iran, di mana beliau merupakan keturunan dari ulama besar yang bernama Mirza Ali Ashgal Syaikh al-Islam, dan kakeknya bernama al-Sayyid Muhammad Husain yang merupakan seorang murid terbaik dari pengarang kitab al-Jawahir dan Syaikh Musa Kasyif al-Ghita.<sup>91</sup> Jika ditelusik lebih jauh, nasab al-Al-Ṭabātabā'ī dari jalur bapak sampai pada Imam Hasan al-Mujtaba, sedangkan dari jalur ibu nasabnya bersambung sampai pada Imam Husain.<sup>92</sup>

---

<sup>90</sup>Rosihon Anwar, *Tafsir Batini Menurut Pandangan Al-Ṭabātabā'ī*, (Pascasarjana, Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, 2004), hal. 31, Lihat Juga Tusno Abdullah Otta, *Dimensi-dimensi Mistik Tafsir al-Mīzān (Studi Atas Pemikiran Al-Ṭabātabā'ī Dalam Tafsir al-Mīzān)* (Manado, Potret Pemikiran, 2015), vol. 19. no. 2, hal. 79.

<sup>91</sup>Ahmad Fauzan, *Manhaj Tafsir al-Mīzān Fī Tafsīr al-Qur'ān* karya Muhammad Husein Al-Ṭabātabā'ī, dalam *Jurnal al-Tadabbur*, Vol. 03, No. 2, Oktober, 2018, hal. 120.

<sup>92</sup>Silsilah nasabnya secara lengkap dapat dilihat pada Agha Barzak Tahrani (1370) *Thabaqat A'lam al-Sayyid*, Jilid 1, Najaf al-Muthba'ah al-Ilmiyah, hal. 645.

Berdasarkan silsilah nasabnya, Al-Ṭabātabā'ī menyandang gelar al-Sayyid.<sup>93</sup> Selain bergelar al-Sayyid, Al-Ṭabātabā'ī juga bergelar Allāmah.<sup>94</sup> Saat menginjak usia 5 tahun, Al-Ṭabātabā'ī ditinggal wafat oleh ibunya, disusul dengan ayahnya yang meninggal saat ia berusia 9 tahun. sejak saat itu, Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā'ī diasuh oleh pembantu-pembantunya.<sup>95</sup>

Al-Ṭabātabā'ī lahir pada tanggal 30 Zulhijah, tahun 1321 H atau 17 Maret 1904 M di kota Tabriz, Iran.<sup>96</sup> Sejak usia dini Al-Ṭabātabā'ī sudah mengawali rihlah ilmiahnya pada bidang etika dan spiritual di atas naungan keluarganya, yaitu Sayyid (Al-Mirza) Ali Agha Al-Ṭabātabā'ī dan pemuka kaum di daerahnya.<sup>97</sup> Adapun pendidikan dasar dan menengahnya, ia tempuh selama enam tahun melalui guru-guru privat yang datang ke rumahnya.<sup>98</sup> Hingga pada tahun 1343 H, tepat saat ia menginjak usia 20 tahun, Al-Ṭabātabā'ī hijrah ke Najaf untuk menempuh pendidikan formal di Universitas Syi'ah di Najaf.<sup>99</sup> Di sini, ia mempelajari beragam ilmu-ilmu Al-Qur'an (*naqliyyah*) dan juga ilmu-ilmu *aqliyyah*.<sup>100</sup> Selain dari pada itu, ia juga menekuni bidang ilmu *husuli* hingga *huduri*, hingga menjalani latihan spiritual dan memasuki dimensi Irfan.<sup>101</sup>

---

<sup>93</sup>Gelar "al-Sayyid" merupakan panggilan terhormat dan sebagai indikator bahwa orang yang menyandanginya memiliki hubungan dengan Nabi di Iran, terutama Ahl al-Bait. Gelar ini tidak sama dengan kata "Sayyid" dalam dunia Arab umumnya, terutama darikalangan Sunni, yang disejajarkan dengan sebutan "getleman" atau "Mr" seperti di barat istilah ini digunakan secara eksklusif serta untuk kalangan tertentu saja. Lihat: Tusno Abdullah Otta, Dimensi-dimensi Mistik Tafsir *al-Mizān* (Studi Atas Pemikiran Al-Ṭabātabā'ī Dalam Tafsir *al-Mizān* (Manado, Potret Pemikiran, 2015), Vol. 19, No. 2, hal. 79.

<sup>94</sup>Allāmah adalah ungkapan penghormatan dalam bahasa Arab, Persia (Iran) dan bahasa-bahasa lainnya, yang memiliki arti sangat terpelajar.

<sup>95</sup>Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā'ī, *al-Mizān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, (Qum: Mu'assasah al-Nashr al-Islami, 1997), hal. 396, Lihat juga Yusno Abdullah Otta, Dimensi-dimensi Mistik Tafsir *al-Mizān* (Studi Atas Pemikiran Al-Ṭabātabā'ī dalam Tafsir *al-Mizān*), dalam Jurnal *Potret Pemikiran*, hal. 80.

<sup>96</sup>Seyyed Hossein Nasr, "Pengantar" untuk karya Al-Ṭabātabā'ī, *Islam Syiah: Asal-usul dan Perkembangannya*, terj. Djohan Effendi, (Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1989), hal. 22, Lihat juga, Ahmad Fauzan, *Manhaj Tafsir al-Mizān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, dalam Jurnal *Tadabbur*, Vol. 3, No. 2, 2018, hal. 17.

<sup>97</sup>Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā'ī, Terjemah Tafsir *al-Mizān*, hal. 12.

<sup>98</sup>Ahmad Baidowi, *Mengenal Al-Ṭabātabā'ī dan Kontroversi Nasikh Mansukh*, (Bandung: Nuansa, 2005), hal. 38.

<sup>99</sup>Seyyed Hossein Nasr, "Pengantar" untuk karya Al-Ṭabātabā'ī, *Islam Syiah: Asal-usul dan Perkembangannya*, terj. Djohan Effendi, (Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1989), hal. 22.

<sup>100</sup>Ahmad Baidowi, *Mengenal Al-Ṭabātabā'ī dan Kontroversi Nasikh Mansukh*, (Bandung: Nuansa, 2005), hal. 38-39.

<sup>101</sup>Ahmad Fauzan, *Manhaj Tafsir al-Mizān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, hal. 121.

Pada bidang kajian fikih dan ushul, Al-Ṭabātabā'ī berguru kepada dua ulama besar yang sangat pintar, yakni Syekh Muhammad Husain AnNa`ini dan Syekh Muhammad Husain al-Kimyani. Sedangkan pada bidang filsafat dan metafisika, Al-Ṭabātabā'ī berguru kepada Sayyid Husain Al-Badkubi, yang merupakan seorang intelek termasyhur dalam filsafat dan ilmu terkait pada saat itu. Ia mendalami ilmu matematika kepada Sayyid Abi al-Qasim al-Khwansari yang merupakan seorang ahli matematika. Bahkan Al-Ṭabātabā'ī pun menulis buku tentang beberapa topik matematika tinggi, dalam buku tersebut ia mengaplikasikan teori khusus gurunya.<sup>102</sup> Adapun pada bidang ma'rifah, Al-Ṭabātabā'ī berguru pada Haji Mirza 'Ali Qadhi. Haji Mirza mengajarnya *Fushush al-Hikam* karya Ibn Arābī. Berkat gurunya ini, Al-Ṭabātabā'ī tidak hanya menguasai bidang intelektual namun juga kezuhudan dan praktik-praktik spiritual. Ia rajin berpuasa, shalat, dan selama jangka waktu tertentu ia menjalani puasa bicara total.<sup>103</sup>

Pendidikannya berjalan dengan lancar, hingga pada tahun 1935 Al-Ṭabātabā'ī harus kembali ke Tabriz karena tuntutan faktor ekonomi. Di sini ia mencari penghidupan dengan bertani, hingga menghalanginya dari kesibukan intelektual dan perenungan. Meski demikian, ia sempat menulis beberapa karya ilmiahnya dan berbagi ilmu pada sejumlah kecil kelompok.<sup>104</sup> 10 tahun berlalu, tepat pada 1364 H/1945 M Al-Ṭabātabā'ī kembali hijrah dari Tabriz ke kota Qum yang merupakan pusat paling penting ilmu keagamaan di Iran. Disana ia memulai mengupas pengetahuan etika, filosofi dan tafsir Al-Qur`an kepada beberapa kelompok kajian.<sup>105</sup> Di sini ia mulai menjadi narasumber tafsir Al-Qur`an hingga memulai kajian filsafat, adapun murid-muridnya ialah Murtadha Muthahhari, Sayyid Musa al-Shadri, Asy Syahid Behesti, Asy Syahid Miftah, Syekh Jawadi, Syekh Muhammad, Syekh Misbah Yazidi dan lainnya.<sup>106</sup>

Pada saat di Qum, tepatnya tanggal 18/1/1402 H atau 15/11/1981, Al-Ṭabātabā'ī meninggal dunia setelah sakit dalam waktu lama.<sup>107</sup>

<sup>102</sup>Jalaluddin Rakhmat, *Tafsir Sufi Al-Fatihah Mukadimah*, (Cet. 2; Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2000), hal. 11.

<sup>103</sup>Muhammad Husein Al-Ṭabātabā'ī, *Tafsir al-Mīzān*, hal. 12.

<sup>104</sup>Husain Nasr, "Sang Alim dari Tabriz", dalam *Muhammad Husain Al-Ṭabātabā'ī, Mengungkap Rahasia Al-Qur'an*, terjemahan oleh A. Malik Mandaniy dan Hamim Ilyas, (Bandung: Mizan, 1997), Cet-1, hal. 15-16.

<sup>105</sup>Ahmad Baidowi, *Mengenal Al-Ṭabātabā'ī dan Kontroversi Nasikh Mansukh*, hal. 40.

<sup>106</sup>Husein Nasr, *Sang Alim di Tabriz, dalam Muhammad Husein Thabthabai, Mengungkap Rahasia Al-Qur'an*, terj. A. Malik Mandaniy dan Hamim Ilyas, hal. 9.

<sup>107</sup>Muhammad Husain Al-Ṭabātabā'ī, *Tafsir al-Mīzān*, hal. 13.

Pemakamannya dihadiri ratusan ribu orang, dari mulai para ulama hingga pembesar tokoh-tokoh pejuang keagamaan. Sayyed ‘Abdullah Syirazi yang merupakan salah seorang muridnya, menyatakan bahwa hari wafat Al-Ṭabātabā’ī merupakan hari berkabung dan libur resmi di Masyhad, hal ini merupakan bentuk penghormatan atas kepergian gurunya.<sup>108</sup> Semasa hidupnya, Al-Ṭabātabā’ī merasakan pergolakan politik Iran yang menerapkan sistem monarki yang sarat akan kekejaman dan kedzaliman.<sup>109</sup> Selain itu, dalam hidupnya Al-Ṭabātabā’ī juga dihadapkan pada dua peristiwa besar yakni revolusi Islam Iran pada tahun 1979, dan perang dunia II yang terjadi pada tahun 1941, di mana pada saat itu tentara Inggris dan Rusia menyerbu Iran hingga membuat sendi-sendi ekonomi dan kehidupan bangsa Iran menjadi porak poranda.<sup>110</sup>

## 2. Karya-karya

Al-Ṭabātabā’ī sudah mulai menulis semenjak tahun 1925, saat ia masih belajar di Najaf. Selain tetap teguh belajar pada ulama-ulama besar dalam bidang-bidang fikih, filsafat, *ushūl* fikih dan sejarah Islam, di Najaf Al-Ṭabātabā’ī juga telah mampu menghasilkan berbagai buku tentang ilmu Filsafat Dasar. Karya-karya yang dituliskannya di Najaf tersebut adalah<sup>111</sup>:

1. *Risālah fīAl-Burhān* (Risalah tentang Penalaran).
2. *RisālahfīAl-Mughallataḥṭah* (Risalah tentang Sofistri).
3. *Risālah fīTahlīl* (Risalah tentang Analisis).
4. *Risālah fī Tarkīb* (Risalah tentang Susunan).
5. *Risālahfī E'tebāriyāt* (Risalah tentang Gagasan mengenai Asal-Usul Manusia).
6. *Risālahfī an-Nubuwwah wa al-Manāmāt* (Risalah tentang Kenabian dan Mimpi-mimpi).

Sedangkan tatkala tinggal di Tabriz, Al-Ṭabātabā’ī berhasil menulis buku, Risalah tentang Nama- nama dan Sifat-Sifat, Risalah tentang Perbuatan perbuatan Tuhan, Risalah tentang Perantaraan antara Tuhan dan Manusia, Risalah tentang Manusia di Dunia, Risalah tentang Ke- hidupan

---

<sup>108</sup>Ahmad Baidowi, *Mengenal Al-Ṭabātabā’ī dan Kontroversi Nasikh Mansukh*, hal. 44.

<sup>109</sup>Ahmad Baidowi, *Mengenal Al-Ṭabātabā’ī dan Kontroversi Nasikh Mansukh*, hal 28.

<sup>110</sup>Syaiful Ahmad, *Washatiyah dalam Tafsir al-Mīzān Karya Al-Ṭabātabā’ī*, (Universitas Islam Negeri (UIN) Jakarta Syarif Hidayatullah, 2020), hal. 6, Lihat juga Hamid Algar, ‘Allama Sayyid Muhammad Husayn Al-Ṭabātabā’ī: Philosopher, Exegete, and Gnostic, (2006) *Journal of Islamic Studies*, University of California, Berkeley, hal. 1

<sup>111</sup>Otobiografi dalam judul “*Allameh at-Al-Ṭabātabā’ī, Great Islamic Philosopher and Qur’anic Exegate*”, dalam harian Kayhan Internasional edisi 17 November 1985.

Manusia di Dunia, Risalah tentang Kehidupan Manusia setelah di Dunia, Risalah tentang Wilayah, Risalah tentang Kenabian, dan Kitab Silsilah Al-Ṭabātabā'ī di Azerbaijan. Adapun karya-karya yang ditulis di Qum adalah kitab Tafsir *al-Mīzān*, prinsip-prinsip filsafat dan metode realisme, anotasi untuk kifayat al-Ushul, anotasi untuk Mulla Sadra, Al-Ashfar al-Arba'ah (diterbitkan dalam sembilan jilid). Wahyu atau kesadaran Mistik, Dua risalah tentang Pemerintahan Islam dan Wilayah, Syi'ah, Misi Syi'ah di dunia masa kini, Risalah tentang mukjizat, Ali dan filsafat ketuhanan, Islam syi'ah, Al-Qur'an dalam Islam, kumpulan artikel, pertanyaan dan jawaban, serta Diskusi keilmuan, filsafat dan lain-lain, Sunnah Nabi.<sup>112</sup> Kumpulan makalah, artikel, jawaban diskusi yang diterbitkan dalam jurnal "Mazhab Syi'ah" "Agama Islam", "Buku-buku Petunjuk".

Keseluruhan karya-karya Al-Ṭabātabā'ī, sebagaimana diungkapkan dalam majalah Shawt al-Ummah, mencapai sekitar 50 buah. Di antaranya berupa artikel-artikel yang dimuat oleh media massa. Sebagai seorang ulama Syi'ah terkemuka, pemikiran Al-Ṭabātabā'ī memang sangat kental diwarnai ideologi kesyi'ahan. Hal ini terlihat jelas dalam berbagai kajian yang dilakukannya sebagaimana tertuang dalam beberapa karyanya. Bukunya Islam Syi'ah misalnya, sangat memperlihatkan keteguhan Al-Ṭabātabā'ī berpegang pada mazhab Syi'ah. Buku ini berisi uraian cukup komprehensif tentang bagaimana Syi'ah memahami Islam. Dalam karya monumentalnya, Tafsir *al-Mīzān*, Al-Ṭabātabā'ī pun kelihatan sekali berupaya menggeneralisasikan mazhab Syi'ah ketika menafsirkan ayat-ayat yang, menurut kaum Syi'ah sendiri, berkenaan dengan pandangan-pandangan ideologis kesyi'ahan mereka.

## B. *al-Mīzān*

Setelah diketahui tentang identitas Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā'ī beserta pengaruh keilmuan yang telah ia torehkan. Sampailah pada sub bab terkait dengan bahasan seputar karya tafsirnya yang fenomenal, yaitu kitab tafsir *al-Mīzān Fī Tafsīr al-Qur'ān*. Pada bab ini, peneliti berupaya untuk mendeskripsikan ruang lingkup terkait dengan kitab tafsir *al-Mīzān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, dengan cakupan: profil kitab, *manabi/manahij al-Tafsir*, *ittijah al-Tafsir*, dan sumber/referensi *al-Tafsir* dari kitab *al-Mīzān Fī Tafsīr al-Qur'ān*.

### 1. Profil Kitab

---

<sup>112</sup> Muḥammad Husain Al-Ṭabātabā'ī, *INILAH ISLAM: Pemahaman Dasar Konsep-Konsep Islam*, (Jakarta: Sadra Press, 2012), hal. 17-19

Kitab *al-Mīzān Fī Tafsīr al-Qur'ān* merupakan salah satu maha karya Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā'ī pada bidang kajian tafsir sufi *an-nazarī* yang agung dan fenomenal. Kitab ini menggunakan bahasa Arab, dan terdiri dari 20 jilid di mana ke-20 jilid tersebut rata-rata berjumlah 400 halaman.<sup>113</sup> Proses penerbitan kitab ini dilakukan secara berangsur-angsur, adapun terbitan pertama dilakukan di Iran pada tahun 1375 H/1957 M, dan kemudian diterbitkan kedua kali di Beirut, Mesir pada tahun 1392 H/1974 M.<sup>114</sup> Pada sumber lain menyatakan bahwa tafsir *al-Mīzān* pertama kali dicetak dalam 20 jilid oleh Dar al-Kutub al-Islamiyah, Teheran pada bulan Rabi' al-Awwal 1392 H, dan kemudian dicetak di Beirut Lebanon oleh Muassasah al-A'lami li al-Matbu'at tahun 1394 H./1974 M.<sup>115</sup>

Penamaan '*al-Mīzān*' pada kitab ini disandarkan pada penafsirannya yang menyajikan ragam pendapat, adapun latar belakang dari lahirnya kitab tafsir *al-Mīzān* ialah bermula dari permintaan murid-murid Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā'ī tatkala ia mengajar sebagai dosen di Hauzah Ilmiyah, Qum, Iran.<sup>116</sup>

Menurut Mahmoud Ayyub, kitab tafsir *al-Mīzān Fī Tafsīr al-Qur'ān* dinilai sebagai karya yang bukan hanya bersifat filosofis, melainkan juga bersifat hukum, teologis, mistik, sosial dan ilmiah, hingga moderat dan polemis.<sup>117</sup> Shawt al-Ummah sendiri, menilai kitab tafsir *al-Mīzān Fī Tafsīr al-Qur'ān* sebagai tafsir Al-Qur'an yang paling agung dan paling baik.<sup>118</sup> Selain itu, *al-Mīzān* juga dipandang sebagai kitab tafsir yang concern dalam mengkaji isu-isu kontemporer, yang diarahkan oleh prinsip-prinsip Tafsir Al-Qur'an bi Al-Qur'an.<sup>119</sup>

## 2. Manabi/Manahij al-Tafsir

---

<sup>113</sup>Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā'ī, *Mengungkap Rahasia Al-Qur'an*, terj. A Malik Madani dan Hamim Ilyas, (Bandung: Mizan, 1994), hal. 10, Lihat juga Rosihon Anwar, *Tafsir Batini Menurut Pandangan Al-Ṭabātabā'ī*, (Pascasarjana, Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, 2004), hal. 31.

<sup>114</sup>Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā'ī, *al-Mīzān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, (Beirut: Mu'assasah al-Ala Li Mathbuat, 1991), jilid. 1, hal. 396.

<sup>115</sup>Amrillah Achmad, Telaah Tafsir *al-Mīzān* Karya Al-Ṭabātabā'ī, dalam *Jurnal Tafseere*, Vol. 9, No. 2, 2021, hal. 256.

<sup>116</sup>A. Husnul Hakim IMZI, *Ensiklopedia Kitab-kitab Tafsir*, (Depok: Lingkar Studi Al-Qur'an, 2013), Cet-1: hal. 189-190

<sup>117</sup>Mahmoud Ayyub, *Qur'an dan Para Penafsirnya*, terj. Syu'bah Asa (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1992), hal. 57.

<sup>118</sup>Mushthafa al-Shawī al-Juwainī, *Manāhij fī al-Tafsir*, (Iskandariyah: Mansya'Ahmad Hassan al-Ma'arif, t.t.), hal. 28.

<sup>119</sup>A. Husnul Hakim IMZI, *Ensiklopedia Kitab-kitab Tafsir*, Cet-1: hal. 187.

Kata metode berasal dari kata *methodos* dalam bahasa Yunani, dan *manhaj* atau *thariqat* dalam bahas Arab. Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia, metode mengandung arti “cara yang teratur dan terpikir baik-baik untuk mencapai maksud; cara kerja yang bersistem untuk memudahkan pelaksanaan suatu kegiatan guna mencapai suatu yang ditentukan”<sup>120</sup> Adapun kaitan metode dengan kajian tafsir ialah cara terstruktur (teratur dan terpikir baik-baik) untuk sampai pada pemahaman yang benar seperti yang dimaksud Allah dalam ayat-ayat Al-Qur’an yang Ia turunkan kepada Nabi Muhammad Saw, di dalamnya terdapat rangkaian aturan dan kaidah-kaidah yang harus dipatuhi dan dilakukan tatkala menafsirkan Al-Qur’an.<sup>121</sup>

Salah satu *manhaj* dalam tafsir ialah terkait dengan sistematika penulisan tafsir. Adapaun sistematika penulisan tafsir secara umum dikelompokkan pada dua model. Pertama, sistematika penyajian runut. Sistematika ini terbagi menjadi dua yaitu penyajian runut berdasarkan urutan surat yang ada dalam mushhaf standar (tahlili) dan ada juga yang mengacu pada runutan turunnya wahyu. Kedua, sistematika penyajian tematik.<sup>122</sup>

Berdasarkan bacaan peneliti terhadap kitab tafsir *al-Mizān Fī Tafsīr al-Qur’ān*, didapati pemahaman bahwa Al-Ṭabātabā’ī menggunakan metode tahlili, dan dalam pembahasannya ia cenderung menggabungkan metode tahlili dengan muqaran (komparasi), baik antar ayat atau ayat dengan hadis atau antara ayat dengan pendapat ulama.

Agar lebih jelasnya lihat tabel berikut:

No	Jilid	Isi
1.	Jilid I	Diawali dengan muqaddimah dan pembahasannya berakhir pada ayat 182 dari surah al-Baqarah
2.	Jilid II	Diawali dengan Surah al-Baqarah ayat 183 hingga akhir surah al-Baqarah ayat 286, dengan jumlah halaman sebanyak 245.
3.	Jilid III	Diawali dengan Surah Ali ‘Imran ayat pertama hingga ayat 120 dari surah tersebut, dengan jumlah halaman 212.
4.	Jilid IV	Diawali dengan ayat 121 dari surah Ali ‘Imran hingga ayat 76 surah al-Nisa’. Untuk jumlah halamannya sebanyak 233.
5.	Jilid V	Diawali dengan ayat 77 surah al-Nisa’ hingga surah alMaidah ayat 54. Sementara jumlah halaman pada jilid

<sup>120</sup>Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2005), edisi ke-3, cet-1, hal. 740.

<sup>121</sup>Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, (Bandung: Tafakur, 2011), hal. 97.

<sup>122</sup>Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi*, (Jakarta: Teraju, 2003), cet-1, hal. 122.

		lima tersebut sebanyak 224.
6.	Jilid VI	Diawali ayat 55 surah al-Maidah dan pembahasannya berakhir pada ujung surah al-Maidah, yaitu ayat 120. Sementara jumlah halamannya sebanyak 230.
7.	Jilid VII	Diawali dari surah al-An'am ayat pertama hingga akhir surah tersebut, yaitu 165. Jumlah halaman pada jilid ini sebanyak 219.
8.	Jilid VIII	Jilid VIII: Diawali dari surah al-A'raf ayat pertama hingga akhir surah al-A'raf, yaitu pada ayat 206. Jumlah halaman jilid tersebut sebanyak 206.
9.	Jilid IX	Diawali dengan surah al-Anfal ayat pertama hingga akhir surah al-Taubah, yaitu ayat 129. Sedangkan jumlah halamannya sebanyak 228.
10.	Jilid X	Diawali dengan surah Yunus ayat pertama hingga ayat 99 dari surah Hud. Sementara jumlah halamannya sebanyak 203.
11.	Jilid XI	Diawali dengan Surah Hud ayat 100 dan berakhir pada akhir surah al-Ra'd, yaitu ayat 43. Sementara jumlah halamannya sebanyak 215.
12.	Jilid XII	Diawali dengan surah Ibrahim ayat pertama dan berakhir pada ayat terakhir dari surah al-Nahl, yaitu ayat 128. Untuk halamann jilid, jumlahnya sebanyak 203.
13.	Jilid XIII	Diawali dengan surah al-Isra' ayat pertama dan pembahasannya berakhir pada surah al-Kahfi ayat terakhir, yaitu ayat 110. Sementara jumlah halamannya sebanyak 216.
14.	Jilid XIV	Diawali dengan surah Maryam ayat pertama dan diakhir pada ayat terakhir dari surah al-Hajj, yaitu ayat 78. Sedangkan jumlah halamannya sebanyak 225.
15.	Jilid XV	Diawali dengan surah al-Mu'minin ayat pertama dan pembahasannya berakhir pada akhir surah al-Naml, yaitu 92. Sementara jumlah halaman jilid ini sebanyak 216.
16.	Jilid XVI	Diawali dengan surah al-Qasas} ayat pertama dan berakhir pada surah Gafir ayat terakhir, yaitu ayat 84. Sementara jumlah halamannya sebanyak 206. 260  Telaah Tafsir <i>al-Mizān</i> Karya Al-Ṭabātabā'ī Tafsere Volume 9 Nomor 2 Tahun 2021
17.	Jilid XVII	Diawali dengan surah Fatir ayat pertama hingga akhir surah Fussilat, yaitu pada ayat 54. Sedangkan jumlah halamannya sebanyak 212.
18.	Jilid	Diawali dengan surah al-Syura ayat pertama hingga akhir

	XVIII	surah al-Zariyat, tepatnya pada ayat 60. Sedangkan jumlah halaman jilid ini sebanyak 206.
19.	Jilid XIX	Diawali dari awal surah al-Thur hingga akhir surah al-Haqqah, yaitu ayat 47 dari surah tersebut. Sedangkan jumlah halamannya sebanyak 229.
20.	Jilid XX	Diawali dari awal surah al-Ma'arij hingga akhir alQur'an yaitu surah al-Nas. sementara jumlah halaman dalam jilid terakhir tersebut sebanyak 229.

Tabel 3.1 Sistematika Penulisan Tafsir *al-Mizān*

### 3. *Ittijah al-Tafsir* (Corak)

*Ittijah* atau corak dalam kaitannya dengan literatur sejarah kajian ilmu tafsir, biasa digunakan sebagai sinonim dari kata al-lawn yang berarti warna.<sup>123</sup> Dengan ini dapat dipahami bahwa *Ittijah al-Tafsir* atau corak tafsir merupakan nuansa khusus yang mewarnai penafsiran. Adapun maksud dari nuansa dalam kaitannya dengan penafsiran ialah sisi dominan yang terdapat pada sebuah karya tafsir.<sup>124</sup>

Berbicara mengenai corak tafsir, secara umum terbagi dalam tiga kategori, yaitu:

- *Tafsīr bi al-Mathūr*

*Tafsīr bi al-mathūr* merupakan tafsir yang didasarkan pada Al-Qur'an atau riwayat yang shahih sesuai urutan yang telah ditetapkan pada syarat-syarat mufasir, seperti; Al-Qur'an, sunah Nabi, perkataan sahabat, dan pendapat-pendapat tabi'in.<sup>125</sup> Dengan ini, maka metode *Tafsīr bi al-Mathūr* menuntut seorang mufasir untuk menelaah riwayat-riwayat yang ada terkaiat dengan ayat yang akan ditafsir, kemudian riwayat tersebut dikemukakan sebagai tafsir ayat yang bersangkutan. Di lain sisi, dalam penggunaan *tafsīr bi al-Mathūr* juga menuntut mufasir untuk tidak melakukan ijtihad pribadi dalam menafsirkan ayat, dan hendaknya meninggalkan hal-hal tidak berguna untuk diketahui selama tidak adanya riwayat yang shahih.

- *Tafsīr bi al-Ra'yī*

*Tafsīr bi al-ra'yī* adalah penafsiran yang didasarkan pada pemahaman pribadi seorang mufasir, hingga sampai pada pengambilan kesimpulan

<sup>123</sup>Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, hal.199.

<sup>124</sup>Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi*, (Jakarta: Teraju, 2003), cet-1, hal. 231.

<sup>125</sup>Syaikh Manna' Al-Qaththan, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an*, terj. H. Aunur Rafiq El-Mazni, (Jakarta: Pustaka Al-Kautasar, 2006), Cet-1, hal. 434.

(istinbath) nya pun tetap berpegang pada logika pribadi mufasir semata.<sup>126</sup> Menurut Manna al-Qaththan, metode *tafsir bi al-Ra'yī* termasuk dalam kategori metode yang tidak sesuai syariat, karena penggunaannya dapat berimplikasi pada penyimpangan terhadap Al-Qur'an.<sup>127</sup> Hal ini didasarkan pada hadis yang menyatakan, “Barangsiapa berkata tentang Al-Qur'an menurut pendapatnya sendiri atau menurut apa yang tidak diketahuinya, hendaknya ia menempati tempat duduknya di dalam neraka.”<sup>128</sup> Dengan ini, dapat dipahami bahwa *tafsir bi al-Ra'yī* termasuk dalam metode tafsir yang dilarang penggunaannya, karena dinilai sebagai metode tafsir yang tidak sesuai syariat dan tanpa dalil yang kuat.

- *Tafsir bi al-Isyārī*

Menurut Muhammad Ali al-Ridai al-Isfahani *tafsir bi al-Isyārī* ialah penafsiran yang bertolak pada isyarat-isyarat halus yang nampak pada ayat Al-Qur'an, dengan diawali pemaknaan *ẓāhir* ayat hingga sampai pada makna batin ayat.<sup>129</sup> Sedikit berbeda dengan Ali al-Ridai al-Isfahani, Quraish Shihab mengartikan *tafsir bi al-Isyārī* sebagai tafsir sufi, hal ini didasarkan pada pemahaman bahwa *tafsir bi al-Isyārī* dilakukan melalui upaya spiritual, sehingga makna ayat yang diperoleh bukanlah berasal dari lafaz ayat, melainkan dari kesan yang lahir dari lafaz tersebut.<sup>130</sup> Dengan ini dapat dipahami bahwa *tafsir bi al-Isyārī* merupakan metode tafsir yang didasarkan pada ijtihad *riyadhah* ruhani atau upaya spiritual pribadi seorang mufasir, hingga upaya tersebut mengantarkannya pada makna ayat Al-Qur'an yang tidak bertentangan dengan lafaznya.

Berdasarkan pemahaman peneliti mengenai tiga corak di atas, dan bacaan peneliti terhadap kitab tafsir *al-Mizān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, beserta latar belakang keilmuan yang dikuasai Muhammad Husein Al-Ṭabātabā'ī, mulai dari disiplin ilmu keislaman (tasawuf dan filsafat). Maka didapati

---

<sup>126</sup>Syaikh Manna' Al-Qaththan, *Mabāhith fi 'uluūm al-Qur'ān*, hal. 351, Lihat juga Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal. 362.

<sup>127</sup>Syaikh Manna' Al-Qaththan, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an*, terj. H. Aunur Rafiq El-Mazni, Cet-1, hal. 440.

<sup>128</sup>HR. At Tirmidzi, dalam Syaikh Manna' Al-Qaththan, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an*, terj. H. Aunur Rafiq El-Mazni, (Jakarta: Pustaka Al-Kautasar, 2006), Cet-1, hal. 441.

<sup>129</sup>Muhammad Ali al-Ridai al-Isfahani, *Manāhij al-Tafsir wa Ittijahatihi Dirāsah Muqaranah fi Manahij Tafsir Al-Qur'an*, hal 261-282.

<sup>130</sup>Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal. 369, Lihat juga Syaikh Manna' Al-Qaththan, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an*, terj. H. Aunur Rafiq El-Mazni, (Jakarta: Pustaka Al-Kautasar, 2006), Cet-1, hal. 447.

pemahaman bahwa kitab *al-Mīzān* mencakup tiga ragam corak tersebut dengan tidak menyampingkan salah satunya. Menurut Abu al-Qasim Razzaqi, “Tafsir *al-Mīzān* memiliki beberapa macam segi: ilmiah, teknis, estetis, filosofis, historis, spiritual, sosiologis, dan transisional (yang keterkaitan dengan hadits-hadits).” Namun terdapat tiga sesi yang paling menonjol dari yang lainnya, yaitu tafsir Al-Qur`an dengan Al-Qur`an, aspek sosiologis, dan aspek filosofis. Sebagaimana yang telah dijelaskan pada pembahasan sumber penafsiran bahwasannya Tafsir *al-Mīzān* merupakan tafsir al-Qur`an bil al-Qur`an. Menurut Abu al-Qasim Razzaqi, penjelasan sosiologis dalam Tafsir *al-Mīzān* mengungguli tafsir-tafsir lain dalam kelasnya, baik dari segi kualitatif maupun kuantitatif.<sup>131</sup>

Mengingat Al-Ṭabātabā’ī adalah seorang filosof yang juga seorang ulama dari aliran syi’ah, maka tidak heran filsafat sangat mewarnai karya-karya ilmiahnya, termasuk dalam kitab tafsirnya. Yang mana di dalam syi’ah, filsafat mempunyai posisi yang cukup penting sebagai salah satu cara untuk memahami Islam.<sup>132</sup>

#### 4. Sumber/Referensi Tafsir *al-Mīzān*

Dalam menulis kitab tafsir *al-Mīzān*, Al-Ṭabātabā’ī menggunakan metode tafsir Qur’an bil Qur’an. Selain itu, ia juga menyajikan ragam pendapat dari kalangan mufasir, muhadis, sejarawan hingga pakar keilmuan lain. Selain itu, ia juga kerap mendasarkan penafsirannya terhadap berbagai kitab lain yang dipandang cukup relevan dan bisa mendukung penafsirannya, baik bidang tafsir, hadis, sirah, sejarah, bahasa dan lain-lain. Meski demikian, beliau tetap memberikan kritikan dan komentar.

Adapun kitab tafsir yang menjadi rujukan ialah Jami’ al-bayan (al-Thabari), Al-Kasyaf (al-Zamakhshari), Majma’ al-Bayan (al-Thabari), Mafatih al-Ghaib (Fakhrudin al-Razi), Anwar al-Tanzil (Baidhawi), Ruh al-Ma’ani (al-Alusi), dan lain-lain.

Adapun rujukan pada persoalan kebahasaan, Al-Ṭabātabā’ī berdasar pada kitab: al-Mufradat (al-Ragib al-Isfahani), al-Shihah (al-Jauhari), Lisan al-’Arab (Jamaluddin Ibnu Mandzūr), Qamus al-Muhith (al-Fairuzabadi).

Sementara dari segi referensi, dalam Tafsir *al-Mīzān* Al-Ṭabātabā’ī merujuk pada kitab-kitab sebagai berikut:

---

<sup>131</sup> Abu Al-Qasim Razzaqi, Pengantar kepada Tafsir Al-Mīzān, dalam *Jurnal Al-Hikmah*, No. 8, 1413 H, hal. 9.

<sup>132</sup> Ahmad Baidowi, *Mengenal Al-Ṭabātabā’ī dan Kontroversi Nasikh Mansukh*, hal. 45.

1. Al-Kafi karya Abu Ja'far Muhammad ibn Ya'qub al-Kalini.
2. Man Yahdur al-Faqih, karya Abu Ja'far Muhammad ibn 'Ali al-Saduq.
3. Tahzib al-Ahkam, karya Abu Ja'far Muhammad ibn al-Hasan al Tusi.  
Dan beberapa kitab dari imamiyah.

Dari berbagai kitab di atas, Al-Ṭabātabā'ī juga tidak melupakan kitab-kitab sahih menurut jumhur, seperti Sahih al-Bukhari yang hadisnya dikutip sekitar 27, Sahih Muslim yang dikutip sebanyak 20 hadis dan Sunan al-Nasai dalam 20 topik sebagai rujukan *al-Mizān*.<sup>133</sup>

Sementara dari segi pembahasannya, Al-Ṭabātabā'ī banyak melakukan perbandingan pendapat-pendapat para ulama, meskipun pada akhirnya tetap menomorkan satukan pendapat para imam ahl al-bait. Hal itu dapat dipahami, karena Al-Ṭabātabā'ī merupakan salah satu ulama Syiah terkemuka yang dengan gigih memperjuangkan mazhabnya. Salah satu pendapat Syi'ah yang dianutnya adalah bahwa dalam Al-Qur'an tidak ada penambahan dan pengubahan, akan tetapi pengurangan apakah terjadi atau tidak, tidak dapat dipastikan.

### C. Takwil dan *Tajsīm* dalam Pandangan Muḥammad Ḥusein al-Ṭabātabā'ī

Setelah bahasan umum terkait dengan teori takwil dan *tajsīm*, sampailah kita pada sub bab terkait dengan pandangan Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā'ī mengenai teori takwil dan *tajsīm*. Berikut uraiannya:

#### 1. Takwil

Dari data-data pada bab II, dapat disimpulkan bahwa makna takwil oleh ahli tafsir dan '*ulum Al-Qur'an* dipahami sebagai *mafhumi*. Di mana mereka berpandangan bahwa takwil berangkat dari teks Al-Qur'an yang bersifat *tanzil* sehingga membutuhkan daya mental guna menggali makna dan pesan universal yang terkandung di dalam ayat Al-Qur'an. Berbeda dengan kalangan ahli tafsir dan '*ulum Al-Qur'an*, Al-Ṭabātabā'ī memandang bahwa takwil terbagi dalam dua kategori. Pertama takwil dalam arti realitas sejati yang dimaksud dan dirujuk oleh suatu ayat. Kedua takwil dalam arti aktivitas, yaitu proses pendekatan tertentu terhadap suatu ayat.<sup>134</sup>

Berdasarkan hal tersebut, Al-Ṭabātabā'ī berpandangan bahwa takwil berangkat dari teks Al-Qur'an yang bersifat *inzal* dan kemudian didapatkan wujud realitas eksternal objek takwilnya, sehingga takwil memiliki posisi pada rana realitas eksternal yang riil (*wujūdi*), bukan berada pada posisi

---

<sup>133</sup>Amrillah Achmad, Telaah Tafsir *al-Mizān* Karya Al-Ṭabātabā'ī, dalam Jurnal *Tafsire*, Vol. 9, No. 2, 2021, Hal. 257.

<sup>134</sup>Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā'ī, *al-Qur'ān fī al-Islām*, (Beirut: Jam'iyyah ath-Thaqafah al-Ijtima'iyyah, 1973), hal. 56.

konsep (*mafḥū*). Lebih jelasnya ia menyatakan bahwa Takwil adalah sebuah hakikat nyata (*al-ḥaqīqah al-wāqī 'iyyah*) yang menjadi pondasi untuk menjelaskan Al-Qur'an sehingga menjadi jelas hukum, nasihat atau peringatan serta hikmah yang ada di dalamnya. Takwil bisa diterapkan kepada seluruh ayat Al-Qur'an mencakup ayat *muḥkamāt* dan *mutashābihāt*. Takwil bukanlah berkaitan dengan konsep-konsep (al-mafahim) yang dicapai dari kata-kata, akan tetapi takwil merupakan wujud realitas eksternal yang tinggi (al-muta'aliyyah). Allah menggunakan term takwil agar kita dapat memahami. Ayat-ayat Al-Qur'an berada seperti percontohan dibuat agar kita memahami apa tujuannya dan disampaikan sesuai dengan derajat kualitas pendengarnya.<sup>135</sup>

Pada karyanya yang lain, Al-Ṭabātabā'ī menyimpulkan takwil dalam kaitannya dengan mentakwil ayat ialah sesuatu yang menjadi rujukan atau acuan yang dimaksud suatu ayat.<sup>136</sup> Adapun proses mentakwil dapat dilakukan melalui dua cara, yaitu melalui perenungan serta analisa redaksi ayat hingga sampai pada batin melalui *zāhirnya*, dan melalui jalan sufistik.<sup>137</sup>

## 2. *Tajsīm*

Berdasarkan data-data pada bab II, dapat dipahami bahwa *tajsīm* adalah sifat-sifat materi yang disandarkan atau dimiliki Allah, seperti; Tangan Allah, Wajah Allah, Mata Allah, dan lain sebagainya.

Sebagai seorang Allamah, Al-Ṭabātabā'ī dengan tegas menolak konsep *tajsīm* yang disandarkan pada Allah. Hal ini dikuatkan dengan pelajaran yang ia dapatkan pada QS. Al-A'raf ayat 143. Di mana pada ayat tersebut memberikan pemahaman yang mutlak bahwa Allah SWT tidak memiliki keserupaan dalam bentuk apapun. Dia bukanlah benda atau jasmani, tidak terikat oleh tempat atau waktu, tidak terkurung oleh arah, dan tidak ada gambar yang serupa atau mirip dengan-Nya dalam bentuk apapun di luar atau dalam pikiran. Sehingga Ia tidak dapat dilihat dengan cara penglihatan yang dipahami oleh makhluk.

Berikut ungkapan lebih jelasnya.

لتجلية من الجلاء بمعنى الظهور ، والدك هو أشد الدق ، وجعله دكا أي مدكوكا والخور هو السقوط ، والصعقة هي الموت أو الغشبية بجمود الحواس وبطلان إدراكها ، والإفافة الرجوع إلى حال سلامة العقل والحواس يقال : أفاق من غشيبته أي رجع إلى حال استقامة ومعنى الآية على ما يستفاد من ظاهر نظمها أنه « لَمَّا جَاءَ مُوسَى .الشعور والإدراك

<sup>135</sup>Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā'ī, *al-Mīzān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, (Qum; Muassasah al-Nasr al-Islāmī al-Tābi'ah li Jamā'ah al-Mudarrisīna fī al-Ḥawzah al-'Alamiyyah, 1417 H), cet ke-5, Jilid 3, hal 28. Lihat juga Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā'ī, *al-Mīzān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, Jilid 3, hal 49.

<sup>136</sup>Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā'ī, *al-Qur'ān fī al-Islām*, hal. 15.

<sup>137</sup>Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā'ī, *al-Qur'ān fī al-Islām*, hal. 40.

لميفاتنا» الذي وقتناه له «وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ» بكلامه «قال» أي موسى «رَبِّ أَرْنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ» أي أرنى نفسك أنظر إليك أي مكني من النظر إليك حتى أنظر إليك وأراك فإن الرؤية فرع النظر ، والنظر فرع التمكين من الرؤية والتمكن منها ، «قال» الله تعالى لموسى «لَنْ تَرَانِي» أبدا «وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ» وكان جبلا بحيواله مشهودا له أشير إليه بلام العهد الحضورى «وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي» أي لن تطبق رؤيتي فانظر إلى الجبل فإنى أظهر له فإن استقر مكانه وأطاق رؤيتي فاعلم أنك تطبق النظر إلي ورؤيتي «فَلَمَّا تَجَلَّى» وظهر «رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ» بتجليه «دَكًّا» مذكوكا متلاشيا في الجو أو سائحا «وَحَرَّ مُوسَى صَعَقًا» ميتا أو مغشيا عليه من هول ما رأى «فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ» رجعت إليك مما اقترحت عليه «وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ» بأنك لا ترى هذا والذي يعطيه التدبر فيها أن حديث الرؤية والنظر الذي وقع في الآية إذا ظاهر ألفاظ الآية عرضناه على الفهم العامي المتعارف حمله على رؤية العين ونظر الأبصار ، ولا نشك ولن نشك أن الرؤية والإبصار يحتاج إلى عمل طبيعي في جهاز الأبصار يهبط للباصر صورة مماثلة لصورة الجسم المبصر في شكله ولونه وبالجملة هذا الذي نسميه الإبصار الطبيعي يحتاج إلى مادة جسمية في المبصر والباصر جميعا ، وهذا لا شك فيه

والتعليم القرآني يعطي إعطاء ضروريا أن الله تعالى لا يماثله شيء بوجه من الوجوه البتة فليس بجسم ولا جسماني ، ولا يحيط به مكان ولا زمان ، ولا تحويه جهة ولا توجد صورة مماثلة أو مشابهة له بوجه من الوجوه في خارج ولا ذهن البتة<sup>138</sup> وما هذا شأنه لا يتعلق به الإبصار بالمعنى الذي نجده من أنفسنا البتة

Yang artinya: *Tajalli* berasal dari kata *jala* yang berarti muncul, dan *ad-dakk* adalah hancur, yang berarti menghancurkan, dan *kharur* adalah jatuh, dan *sa'iq*a adalah kematian atau pingsan dengan indra yang beku dan kehilangan kesadaran, dan *al-ifaqa* adalah kembali ke keadaan sehat akal dan indra. Dikatakan: dia bangun dari pingsannya, yaitu kembali ke keadaan sadar dan pemahaman yang normal.

Makna ayat tersebut seperti yang dapat dipahami dari konteksnya adalah bahwa 'ketika Musa datang ke waktu yang Kami tetapkan untuknya' yang telah Kami tetapkan untuknya 'dan Tuhannya berbicara dengannya' dengan firman-Nya 'Musa berkata: "Tuhanku, tampakkanlah diriku kepada-Mu agar aku dapat melihat-Mu" yaitu tampakkanlah diri-Mu kepadaku agar aku dapat melihat-Mu, yaitu memungkinkan aku untuk melihat-Mu sehingga aku dapat melihat-Mu. Karena penglihatan adalah cabang dari melihat, dan melihat adalah cabang dari memungkinkan penglihatan dan kemampuan untuk melihat, 'Allah berfirman kepada Musa: "Kamu tidak akan pernah bisa melihat-Ku" selama-lamanya "tetapi lihatlah gunung itu" yang merupakan gunung di hadapannya, terlihat dan ditunjukkan dengan *lam ahd al-huduri* (penunjukan spesifik) "tetapi lihatlah gunung itu, jika ia tetap pada tempatnya, maka kamu akan bisa melihat-Ku" yaitu kamu tidak akan mampu melihat-Ku, maka lihatlah gunung itu karena Aku akan menampakkan diri kepadanya, jika ia tetap pada tempatnya dan mampu melihat-Ku, maka

<sup>138</sup> Al-Ṭabātabā'ī, *al-Mīzān*, Jilid 13, hal. 2

ketahuilah bahwa kamu akan mampu melihat-Ku "ketika Tuhan-nya menampakkan diri kepada gunung, Dia menjadikannya hancur lebur" dengan penampakan-Nya "dan Musa jatuh pingsan" mati atau pingsan karena dahsyatnya apa yang ia lihat "ketika ia sadar, ia berkata: "Maha Suci Engkau, aku bertaubat kepada-Mu" kembali kepada-Mu dari apa yang aku minta "dan aku adalah yang pertama dari orang-orang yang beriman" bahwa Engkau tidak bisa dilihat. Itulah makna harfiah dari ayat tersebut.

Namun, ketika kita merenungkannya, kita memahami bahwa pembicaraan tentang melihat dan penglihatan dalam ayat ini, jika kita memahaminya dengan pengertian umum yang lazim, mengacu pada penglihatan mata dan penglihatan pandangan. Dan kita tidak ragu dan tidak akan pernah ragu bahwa penglihatan dan pandangan memerlukan proses alami dalam sistem penglihatan yang mempersiapkan penglihatan untuk menghasilkan gambar yang serupa dengan objek yang dilihat dalam bentuk dan warnanya.

Secara keseluruhan, penglihatan alami yang kita sebut ini membutuhkan materi jasmani pada objek yang dilihat dan yang melihat. Dan ini tidak diragukan lagi. Pengajaran Al-Qur'an memberikan pemahaman yang mutlak bahwa Allah SWT tidak memiliki keserupaan dalam bentuk apapun. Dia bukanlah benda atau jasmani, tidak terikat oleh tempat atau waktu, tidak terkurung oleh arah, dan tidak ada gambar yang serupa atau mirip dengan-Nya dalam bentuk apapun di luar atau dalam pikiran. Dan yang seperti ini tidak dapat dilihat dengan cara penglihatan yang kita pahami dari diri kita sendiri.

Berdasarkan penafsirannya terkait dengan QS. Al-A'raf ayat 143, Al-Ṭabātabā'ī mencoba menekankan bahwa penglihatan fisik manusia itu terbatas, sehingga tidak mampu melihat sesuatu yang tidak terbatas, di mana hal ini ialah Allah Swt. Al-Qur'ansendiri mengajarkan bahwa Allah tidak memiliki bentuk jasmani, tidak terikat oleh tempat atau waktu, dan tidak bisa dilihat dengan cara yang biasa dipahami manusia, sehingga bentuk jasmani yang disandarkan pada-Nya merupakan suatu bentuk metafora.

## BAB IV

### Takwil Ayat *Tajsīm Al-Yad* dan *Al-'Ain* Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā'ī

Pada sub bab ini akan diuraikan terkait dengan penafsiran Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā'ī, dalam menakwil term *Al-Yad* dan *Al-'Ain* Allah, yang tercakup pada 11 ayat dalam 10 surat. Sebagai bentuk upaya menggali penerapan konsep takwil Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā'ī terhadap ayat-ayat *tajsīm* yang terkandung dalam Al-Qur'an, pada karya tafsirnya yang berjudul *al-Mīzān Fī Tafsīr al-Qur'ān*.

#### A. *Al-Yad* (Tangan)

Diksi "*Yad*" yang dihubungkan dengan kata "Allah" atau kata ganti selainnya disebutkan dalam Al-Qur'an sebanyak 7 kali dalam 6 surat, yaitu: QS. al-Fath [48]: 10, QS. Ali Imran [3]: 26, QS. Ali Imran [3]: 73, QS. al Maidah [5]: 64, QS. al-Hadid [57]: 29, QS. Yasin [36]: 83, QS. al-Mulk [67]: 1. Adapun pentakwilan yang dilakukan Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā'ī terkait dengan term *al-Yad* terbagi dalam tiga kategori, yaitu:

##### 1. *Al-Yad* sebagai Hakikat Baiat dalam Islam

Menurut Ibnu Mandzūr, secara bahasa baiat berasal dari isim masdar *بيعة - بيع - باع*, dengan asal kata *baayiu'n* (transaksi). Lebih lanjut ia menjelaskan bahwa baiat berasal dari *الصفقة على ايجاب البيع وعلى المبايعه والطاعة* yang berarti "sepakat atas kewajiban dengan apa yang dibaiai dan ketaatan padanya."<sup>139</sup> Sedikit berbeda dengan Ibnu Mandzūr, dalam Munjid disebutkan bahwa baiat ialah *التولية و عقده* yang berarti "menjadikan wali (pemimpin) dan ikatan terhadapnya."<sup>140</sup> Selain itu, dalam sumber yang lebih muda, disebutkan bahwa baiat berarti perjanjian, penyempahan, pengukuhan, pengangkatan dan penobatan.<sup>141</sup> Dengan demikian, jelas dipahami bahwa baiat adalah suatu perkara yang dituntut dalam syariat Islam dalam ruang lingkup taat kepada kepemimpinan.

Adapun pemaknaan hakikat baiat dalam Islam dapat dilihat pada penafsiran Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā'ī pada penafsiran ayat berikut:

---

<sup>139</sup>Ibnu Mandzūr, *Lisan al-'Arab* (Qoherah Darul Ma'arif, 1119), Juz 3, hal. 402.

<sup>140</sup>Ma'luf Louw, *Al-Munjid Fi Lughan Wal A'lam*, (Beirut: Darul Masyriq, 1986), hal. 75.

<sup>141</sup>Tim Prima Pena, *Kamus Ilmiah Populer*, (Surabaya Gitamedia Press, 2006), hal. 57.

- QS. Al-Fath [48]: 10;

إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا

Artinya: “Sesungguhnya orang-orang yang berjanji setia kepadamu (Nabi Muhammad), (pada hakikatnya) mereka berjanji setia kepada Allah. Tangan Allah di atas tangan mereka. Oleh sebab itu, siapa yang melanggar janji (setia itu), maka sesungguhnya (akibat buruk dari) pelanggaran itu hanya akan menimpa dirinya sendiri. Siapa yang menepati janjinya kepada Allah, maka Dia akan menganugerahinya pahala yang besar.”

Pada ayat di atas terdapat lafaz يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ yang berarti “Tangan Allah di atas tangan mereka.” Lafaz ini secara eksplisit mengartikan bahwa Allah memiliki fisik, yang dalam hal ini ialah tangan.

Meski begitu, Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā’ī berupaya menakwil lafaz tersebut dengan menyatakan bahwa tangan Rasulullah sesungguhnya merupakan tangan Tuhan, di mana hal ini merepresentasikan hakikat dari baiat dalam Islam.

Sebagaimana yang ia katakan.

فقوله: «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَ اللَّهَ» تنزيل بيعته (ص) منزلة بيعته تعالى بدعوى أنها هي فما يواجهونه (ص) به من بذل الطاعة لا يواجهون به إلا الله سبحانه لأن طاعته طاعة الله ثم قرره زيادة تقرير و تأكيد بقوله: «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» حيث جعل يده (ص) يد الله كما جعل رمية (ص) رمى نفسه في قوله: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى»: الأنفال: 17<sup>142</sup>

Yang artinya: Maka firman-Nya: ‘Sesungguhnya orang-orang yang memberikan baiat kepadamu, sesungguhnya mereka memberikan baiat kepada Allah.’ Ini adalah turunan dari baiat beliau (shallallahu ‘alaihi wasallam) ke tempat baiat-Nya yang tinggi dengan alasan bahwa apa yang mereka hadapi beliau (shallallahu ‘alaihi wasallam) dalam memberikan ketaatan tidak dihadapi kecuali kepada Allah Ta’ala, karena ketaatan kepada-Nya adalah ketaatan kepada Allah. Lalu Allah memperkuat dan menguatkan dengan mengatakan: ‘Tangan Allah berada di atas tangan mereka,’ di mana tangan-Nya (shallallahu ‘alaihi wasallam) dianggap sebagai tangan Allah, sebagaimana dia (shallallahu ‘alaihi wasallam) dianggap melemparkan dirinya sendiri dalam firman-Nya: ‘Dan kamu tidak melemparkan ketika kamu melemparkan, tetapi Allah yang melemparkan.’ (Al-Anfal: 17).

Hal ini senada dengan Al-Marāghī. Menurutnya, kata *yadullāhi fauqa aidihim* mengandung arti pertolongan Allah. Maksudnya, pertolongan Allah kepada orang-orang mukmin lebih tinggi dan lebih kuat dari pada pertolongan mereka kepada Allah, sebagaimana orang mengatakan; *al-Yadu*

<sup>142</sup>Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā’ī, *al-Mīzān*, jilid. 18, hal. 274.

*li Fulanin* (tangan itu kepunyaan Fulan). Maksudnya kemenangan ada pada Fulan.<sup>143</sup>

Lebih lanjut, Al-Marāghī menjelaskan term *al-Baiiah* yang terdapat pada lafaz **يُبَايِعُونَ اللَّهَ** dan **يُبَايِعُونَكَ**. *al-Baiiah* pada asalnya berarti akad yang diucapkan seseorang terhadap dirinya sendiri untuk melakukan ketaatan kepada seorang imam dan untuk menunaikan suatu janji yang ia bertekad untuk melaksanakannya. Adapun yang dimaksud disini ialah *Baiatur Ridwan* di Hudaibiyah itu, dimana sekelompok sahabat nabi telah bersumpah setia kepada beliau untuk tidak lari dari pertempuran, di antara mereka adalah Ma'qil dan Yasar. Sehingga maksud ayat ini ialah, sesungguhnya orang-orang yang bersumpah setia kepadamu, tidak akan lari dan mundur ketika menghadapi musuh saat perang di Hudaibiyah, sesungguhnya mereka yang bersumpah setia kepadamu ia juga bersumpah setia kepada Allah, dan sesungguhnya Allah telah menjamin mereka akan memperoleh surga karena mereka menunaikan sumpah tersebut kepada-Nya.<sup>144</sup>

Dengan ini, dapat dipahami bahwa Al-Marāghī cenderung melakukan takwil dalam menafsirkan Tangan Allah (*yadullah*) pada QS. Al-Fath (48): 10, sehingga kata *yadullāhi fauqa aidihim* bermakna “pertolongan Allah kepada orang-orang mukmin lebih tinggi dan lebih kuat dari pada pertolongan mereka kepada Allah”.

Tidak jauh berbeda dengan Al-Ṭabātabā'ī dan al-Marāghī, Abdurrahmān bin Naṣīr as-Sa'dī menafsirkan QS. Al-Fath [48]: 10 dengan menyatakan bahwa ayat ini menjelaskan peristiwa yang merujuk pada baiat yang disyaratkan oleh Allah, yaitu “*Baiatur Ridhwan*”. Allah berfirman, *innalladhīna bāya'ūka* (Sesungguhnya orang-orang yang berjanji setia (berbaiat) kepada kamu) pada dasarnya mereka *yubāyi'ūnallāh* (berjanji setia (berbaiat) kepada Allah). Mereka mengadakan janji setia terhadap Allah, dan begitu tegasnya hal itu hingga Allah berfirman, *yadullāhi fauqa aidihim* (Tangan Allah di atas tangan mereka) Artinya, seolah-olah mereka membaiat Allah dengan menjabat Tangan Rasulullah dalam perjanjian itu. Karena itu Allah berfirman, *faman nakatha* (Maka barangsiapa yang melanggar janjinya) dan tidak menepati janjinya kepada Allah, *fainnamā yankuthu 'alanafsihi* (niscaya akibat ia melanggar janji itu akan menimpa dirinya sendiri) karena akibat buruk dari pelanggaran janji itu kembali pada mereka dan hukumannya juga akan menimpa mereka. *Waman aufā bimā 'āhada 'alaihullāha* (Dan barangsiapa menepati janjinya kepada Allah) yakni, menepati dan melaksanakannya secara penuh, *fasayu'tihi ajran 'azīma*

<sup>143</sup>Ahmad Mustafa Al-Marāghī, *Terjemah Tafsir Al-Marāghī* 26, terj. Bahrūn Abubakar et. al. (Semarang: CV. Toha Putra, 1986), hal. 152.

<sup>144</sup>Ahmad Mustafa Al-Marāghī, *Terjemah Tafsir Al-Marāghī* 26, hal. 155.

(maka Allah akan memberinya pahala yang besar) yang besar dan ukurannya tidak diketahui kecuali oleh yang memberi.<sup>145</sup>

## 2. *Al-Yad* sebagai Kekuasaan

Menurut KBBI, kekuasaan ialah; 1. Kuasa (untuk mengurus, memerintah, dan sebagainya), 2. Kemampuan; kesanggupan.<sup>146</sup> Adapun pemaknaan tangan Allah sebagai bentuk kekuasaan-Nya dapat dilihat pada penafsiran Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā'ī dalam menakwil QS. Al-Mulk [67]: 1, yang menkonsepsikan *al-Yad* sebagai kesempurnaan dari kekuasaan-Nya, dan QS. Yasin [36]: 83 dengan konsepsi *al-Yad* sebagai bentuk kekuasaan-Nya. Berikut uraiannya:

- QS. Al-Mulk [67]: 1;

تَبْرَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

Artinya: “Mahasuci Allah yang di tangan-Nya (segala) kerajaan, dan Dia Mahakuasa atas segala sesuatu.”

Pada ayat di atas terdapat lafaz *بِيَدِهِ الْمُلْكُ* yang berarti “di tangan-Nya (segala) kerajaan”, dalam ayat ini Allah menggunakan lafaz *yad* dalam bentuk mufrad dan disandarkan kepada *dhamīr* (kata ganti) yang kembali kepada Allah. Lafaz ini secara eksplisit mengartikan bahwa Allah memiliki fisik, yang dalam hal ini ialah tangan.

Meski begitu, Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā'ī berupaya menakwil lafaz tersebut dengan menyatakan bahwa maksud dari “menempatkan kerajaan di tangan-Nya”, merupakan bentuk metafora guna menunjukkan kesempurnaan kekuasaan-Nya atas segala sesuatu.

Sebagaimana yang ia katakan.

و قوله: «الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ» يشمل بإطلاقه كل ملك، وجعل الملك في يده استعارة بالكناية عن كمال تسلطه عليه و كونه متصرفاً فيه كيف يشاء كما يتصرف ذو اليد فيما بيده و يقلبه كيف يشاء فهو تعالى يملك بنفسه كل شيء من جميع جهاته، و يملك ما يملكه كل شيء.

فتوصيفه تعالى بالذي بيده الملك أوسع من توصيفه بالمليك في قوله: «عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ»: القمر: 55، و أصرح و أكد من توصيفه في قوله: «لَهُ الْمُلْكُ»: التغابن:

<sup>147</sup><sub>1</sub>

Yang artinya: Dan firman-Nya: “Yang di tangan-Nya segala kerajaan” mencakup segala kekuasaan secara keseluruhan. Menempatkan kerajaan di tangan-Nya adalah metafora untuk menunjukkan kesempurnaan

<sup>145</sup>Abdurrahmān bin Naṣīr as-Sa'dī, “*Taisīr al-Karīm ar-Rahmān fī Tafsīr kalām al-Mannān*”, (al-Mamlakah al-'Arabiyah al-Sa'udiyah: Dārussalam, 2002), hal. 934-935.

<sup>146</sup>KBBI, *Kekuasaan*, diakses Online, pada 14 Juli, 2024.

<sup>147</sup>Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā'ī, *al-Mīzān*, jilid. 19, hal. 348.

kekuasaan-Nya atas segala sesuatu dan bahwa Dia mengatur semuanya sesuai kehendak-Nya, seperti seseorang yang memiliki kendali penuh atas apa yang ada di tangannya dan menggerakkannya sesuai keinginannya. Jadi, Allah memiliki segala sesuatu dengan sendirinya dari semua aspeknya, dan Dia memiliki apa yang dimiliki oleh setiap hal.

Deskripsi Allah sebagai “Yang di tangan-Nya segala kerajaan” lebih luas daripada deskripsi-Nya sebagai “Milik yang memiliki kekuasaan” dalam firman-Nya: “Di sisi Tuhan yang memiliki kekuasaan” (Qamar: 55), dan lebih jelas serta lebih tegas daripada deskripsi-Nya dalam firman-Nya: “Milik-Nya segala kerajaan” (Taghabun: 1).

Adapun al-Mahalliy menafsirkan kalimat *biyadihi* (di tangan-Nya) disini dengan maksud *fi tashrīfihi* (dalam pengaturan-Nya), sedangkan al-mulk (kerajaan) dimaksudkan pada *as-sulthān wa al-qudrah* (kekuasaan), jadi jika diartikan sesuai penafsiran maka maknanya menjadi “Maha Suci Allah Yang dalam pengaturan-Nya-lah segala kekuasaan, dan Dia Maha Kuasa atas segala sesuatu”.<sup>148</sup> Selaras dengan al-Mahalliy, asy-Syaukaniy menafsirkan makna *yad* adalah sebagai *majāz* dari kekuasaan (*al-qudrah wa al-istilā'*) dan kerajaan disini adalah kerajaan langit dan bumi, dunia dan akhirat.<sup>149</sup> Maka jelas al-Mahalliy dan asy-Syaukaniy melakukan Takwil pada lafaz *yad* dalam ayat ini, sehingga jika diurai akan merujuk pada kesimpulan “Maha Suci Allah Yang dalam kekuasaan-Nya lah segala kerajaan langit dan bumi dunia dan akhirat, dan Dia Maha Kuasa atas segala sesuatu”.

Hemat penulis ketiga tokoh di atas (Muhammad Husein Al-Ṭabātabā'ī, al-Mahalliy, dan asy-Syaukaniy) disini berupaya melakukan takwil pada lafaz *yad* dalam ayat ini, guna mengarahkan pembaca pada pemaknaan bahwa seluruh kerajaan berada dalam kekuasaan Allah, termasuk langit dan bumi, hingga dunia dan akhirat. Sebab lafaz kerajaan langit dan bumi, dunia dan akhirat tercakup pada seluruh kerajaan yang pernah ada.

- QS. Yasin [36]: 83

فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

Artinya: “Maka Mahasuci (Allah) yang di tangan-Nya berada kerajaan atas segala sesuatu dan kepada-Nya kamu dikembalikan.”

Ini adalah ayat terakhir pada surat Yasin. Di lihat pada urutan ayatnya, diketahui bahwa pada ayat sebelumnya Allah berfirman terkait dengan berbagai penciptaan, mulai dari penciptaan hewan-hewan ternak

<sup>148</sup>Muhammad ibn Ahmad al-Mahalliy dan Abdurrahman ibn Abu Bakar as-Suyūṭhiy, *Tafsīr al-Jalālain*, (Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2011), hal. 689.

<sup>149</sup>Muhammad bin Ali asy-Syaukaniy, *Fath al-Qadīr*, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1428 H), hal. 1510.

hingga berbagai manfaat dari penciptan-penciptaannya yang banyak menolong manusia, berbeda dengan berhala-berhala yang tidak dapat menolong manusia sedikitpun. Kemudian Allah menerangkan penciptaan manusia dari setetes mani, yang menjadi dalil bahwa Allah kuasa menghidupkan orang mati sebagaimana menciptakannya pertama kali. Kemudian Allah mengabarkan penciptaan api dari kayu yang hijau dan penciptaan yang lebih besar yaitu langit dan bumi, kemudian Ia menyatakan bahwa semua itu mudah bagi Allah hanya dengan kalimat “kun”. Semua ini menunjukkan kekuasaan Allah, hingga pada ayat ini menjadi pamungkas dari berbagai keterangan akan kekuasaan Allah dalam mencipta.

Pada ayat di atas terdapat lafaz *بِيَدِهِ مَلَكُوتٌ* yang berarti “di tangan-Nya kerajaan”, dalam ayat ini lafaz *yad* berbentuk tunggal dan disandarkan kepada dhamīr (kata ganti) yang merujuk kepada Allah. Lafaz ini secara eksplisit mengartikan bahwa Allah memiliki fisik, yang dalam hal ini ialah tangan.

Meski begitu, Al-Ṭabātabā’ī berupaya menakwil lafaz tersebut dengan menyatakan bahwa lafaz tersebut mengartikan pada menjadikan kerajaan (al-Mulk) berada di tangan-Nya, guna menunjukkan bahwa Dia yang berkuasa atas segalanya dan tidak ada selain-Nya bagian di dalamnya, atau campur tangan yang lain.

Sebagaimana yang ia katakan.

قوله تعالى: «فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ»  
 الملكوت مبالغة في معنى الملك كالرحموت و الرهوت في معنى الرحمة و الرهبة.  
 و انضمام الآية إلى ما قبلها يعطي أن المراد بالملكوت الجهة التالية له  
 تعالى من وجهي وجود الأشياء، و بالملك الجهة التالية للخلق أو الأعم الشامل  
 للوجهين. و عليه يحمل قوله تعالى: «وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ  
 الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ:» الأنعام:- 75. و قوله: «أَ وَ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ  
 السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ:» الأعراف:- 185. و قوله: «قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ:»  
 المؤمنون:- 88.

و جعل الملكوت بيده تعالى للدلالة على أنه متسلط عليها لا نصيب فيها  
 لغيره.

و مآل المعنى قوله: «فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ» تنزيهه تعالى  
<sup>150</sup> عما استبعدوا منكربين للمعاد لغفلتهم عن أن ملكوت كل شيء بيده و في قبضته.

Yang artinya: "Allah Ta'ala berfirman: 'Maha Suci Dia yang di tangan-Nya berada kerajaan segala sesuatu, dan kepada-Nya kamu semua akan dikembalikan.' Al-Mulk adalah bentuk penguatan dari kata '*malik*' seperti '*rahmah*' (kasih sayang) dan '*ruhbah*' (keagungan) adalah bentuk penguatan dari '*rahmah*' (kasih sayang) dan '*ruhbah*' (keagungan). Penyatuan ayat ini dengan yang sebelumnya menunjukkan bahwa yang dimaksud

<sup>150</sup>Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā’ī, *al-Mīzān*, jilid. 17, hal. 116.

dengan 'al-Mulk' adalah arah atau wilayah yang mengikuti keberadaan Allah Ta'ala dari sisi keberadaan segala sesuatu, sedangkan 'al-Malik' adalah arah atau wilayah yang mengikuti ciptaan atau keseluruhan dari kedua sisi. Oleh karena itu, Allah Ta'ala menyandarkan firman-Nya: 'Dan demikianlah Kami perlihatkan kepada Ibrahim kerajaan langit dan bumi agar dia termasuk orang-orang yang yakin.' (Surah Al-An'am: 75). Dan firman-Nya: 'Apakah mereka tidak memperhatikan kerajaan langit dan bumi?' (Surah Al-A'raf: 185). Dan firman-Nya: 'Katakanlah: Siapakah yang memiliki kekuasaan atas segala sesuatu?' (Surah Al-Mu'minun: 88). Dan menjadikan kerajaan (al-Mulk) berada di tangan-Nya Ta'ala untuk menunjukkan bahwa Dia yang berkuasa atasnya dan tidak ada bagi selain-Nya bagian di dalamnya. Dan tujuan makna firman-Nya: 'Maha Suci Dia yang di tangan-Nya berada kerajaan segala sesuatu' adalah untuk menyucikan-Nya dari penolakan orang-orang yang mendustakan kebangkitan karena kelalaian mereka dalam memahami bahwa kerajaan segala sesuatu berada di tangan-Nya dan dalam genggaman-Nya."

Adapun al-Mahalliy berpendapat bahwa lafaz malakût asalnya adalah mulki kemudian ditambahkan huruf *waw* dan *ta`* untuk menunjukkan makna *mubālaghah*, yang berarti "kekuasaan atas segala sesuatu".<sup>151</sup> Selaras dengan al-Mahalliy, Asy-Syaukaniy menjelaskan malakût dalam ayat ini sebagai isim *mubālaghah* dari milk, yang bermakna seluruh kepemilikan ada di "tangan" Allah,<sup>152</sup> Meski begitu, keduanya tidak menjelaskan makna *yad* pada ayat ini secara lebih spesifik dan detail, sehingga mengandung kemungkinan *tafwīdh* dan *al-Itsbat*. Tidak jauh berbeda dengan Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā'ī, al-Mahalliy dan asy-Syaukaniy, as-Sa' dī menjelaskan maksud ayat ini bahwa Allah Ta'ala adalah Raja atau Penguasa sekaligus Pemilik atas segala sesuatu, seluruhnya yang ada di alam yang tinggi dan rendah dikuasai oleh-Nya.<sup>153</sup> Namun dia tidak menjelaskan maksud *yad* disini secara khusus, hanya jika melihat penafsirannya *yad* disini bisa diartikan sebagai "kepemilikan".

Pemaparan diatas menunjukkan bahwa sebagai ahlu takwil As-Syaukaniy dan Ibn 'Āsyūr ataupun as-Suyūṭhiy tetap menetapkan makna hakikat sifat tersebut setelah menyebutkan makna takwil yang sesuai dengan konteks ayat, sekalipun makna hakikatnya tidak bisa diterapkan dalam konteks ayat tersebut. Sedikit berbeda dengan Al-Ṭabātabā'ī yang secara lugas menetapkan makna takwilnya pada ayat ini.

<sup>151</sup>Muhammad ibn Ahmad al-Mahalliy dan Abdurrahman ibn Abu Bakar as-Suyūṭhiy, *Tafsīr al-Jalālain*, (Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2011), hal. 547.

<sup>152</sup>Muhammad bin Ali asy-Syaukaniy, *Fath al-Qadīr*, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1428 H), hal. 1234.

<sup>153</sup>Abdurrahman bin Nashir as-Sa'dī, *Tafsīr al-Karīm ar-Rahmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān*, (Saudi: Dar as-Salam li an-Nasyr wa at-Tauzi', 1422 H), hal. 822.

### 3. *Al-Yad* sebagai Pemberi

*Al-Yad* sebagai pemberi, mengertikan pada pemalingan makna tangan secara fisik kepada salah satu fungsi tangan, yaitu memberi. Adapun pemaknaan tangan Allah sebagai pemberi dapat dilihat pada penafsiran Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā'ī dalam menakwil QS. Ali Imran [3]: 26, dengan konteks pemberi kebaikan, QS. Ali Imran [3]: 73 dengan konteks pemberi karunia, QS. Al-Maidah [5]: 64 dengan konteks pemberi sebagai lawan dari kikir, dan QS. Al-Hadid [57]: 29 dengan konteks pemberi karunia. Berikut uraiannya:

- QS. Ali Imran [3]: 26;

قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمَلِكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ ۗ بِيَدِكَ الْخَيْرُ ۗ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

Artinya: “Katakanlah (Muhammad), “Wahai Tuhan pemilik kekuasaan, Engkau berikan kekuasaan kepada siapa pun yang Engkau kehendaki, dan Engkau cabut kekuasaan dari siapa pun yang Engkau kehendaki. Engkau muliakan siapa pun yang Engkau kehendaki dan Engkau hinakan siapa pun yang Engkau kehendaki. Di tangan Engkaulah segala kebajikan. Sungguh, Engkau Mahakuasa atas segala sesuatu.”

Pada ayat di atas terdapat lafaz *بِيَدِكَ الْخَيْرُ* yang berarti “Di tangan Engkaulah segala kebajikan”, di mana kata *yad* di situ berbentuk mufrad (tunggal). Lafaz ini secara eksplisit mengartikan bahwa Allah memiliki fisik, yang dalam hal ini ialah tangan. Meski begitu, Al-Ṭabātabā'ī berupaya menakwil lafaz tersebut dengan menyatakan bahwa kebaikan hanya diperuntukkan bagi Allah Swt, sehingga konteks pemberi pada ayat ini ialah pemberi dalam bentuk kebajikan.

Sebagaimana yang ia katakan.

و الجملة أعني قوله تعالى: بِيَدِكَ الْخَيْرُ تدل على حصر الخير فيه تعالى لمكان اللام و تقديم الظرف الذي هو الخبر، و المعنى أن أمر كل خير مطلوب إليك، و أنت المعطي المفيض إياه. فالجملة في موضع التعليل لما تقدمت عليها من الجمل أعني قوله: تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ «إلخ» من قبيل تعليل الخاص بما يعمه و غيره أعني أن الخير الذي يؤتيه تعالى أعم من الملك و العزة، و هو ظاهر. و كما يصح تعليل إيتاء الملك و الإعزاز بالخير الذي بيده تعالى كذلك يصح تعليل نزع الملك و الإذلال فإنهما و إن كانا شرين لكن ليس الشر إلا عدم الخير فنزع الملك ليس إلا عدم الإعزاز فانتهاه كل خير إليه تعالى هو الموجب لانتهاه كل حرمان من الخير بنحو إليه تعالى نعم الذي يجب انتقاؤه عنه تعالى هو الاتصاف بما

لا يليق بساحة قدسه من نواقص أفعال العباد و قبائح المعاصي إلا بنحو الخذلان و  
 154. عدم التوفيق كما مر البحث عن ذلك.

Yang artinya: Secara keseluruhan, ungkapan "Di tangan-Mu segala kebaikan" menunjukkan bahwa kebaikan itu diperuntukkan hanya bagi-Nya, dengan menekankan kata ganti dan mengungkapkan maksud bahwa setiap kebaikan diminta kepada-Nya, dan Dia adalah yang memberikan dengan murah. Pernyataan ini berada dalam konteks penjelasan dari ungkapan lain, seperti "Engkau memberi kekuasaan kepada siapa yang Engkau kehendaki" sebagai penjelasan tentang hal-hal yang bersifat umum dan lainnya. Maksudnya, kebaikan yang diberikan oleh-Nya lebih umum daripada kekuasaan dan keagungan, dan ini jelas. Seperti yang benar, penjelasan tentang memberikan kekuasaan dan kemuliaan melalui kebaikan yang ada dalam kendali-Nya benar, demikian pula penjelasan tentang pencabutan kekuasaan dan penghinaan, meskipun keduanya dianggap buruk, tetapi yang buruk hanyalah ketiadaan kebaikan. Mencabut kekuasaan hanyalah menghapus keagungan, karena semua kebaikan berasal dari-Nya menyebabkan penghapusan semua keburukan dari kebaikan seperti yang diharapkan."

Sedikit berbeda dengan Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā'ī, As-Suyūṭhiy menafsirkan lafaz *yad* dalam ayat ini dengan qudrah (kekuasaan) dan juga menjabarkan makna al-khair tidak hanya kebaikan melainkan kebaikan dan juga keburukan, seluruhnya berada dalam "tangan" Allah yang bermakna kekuasaan.<sup>155</sup>

Berbeda dengan Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā'ī dan as-Suyūṭhiy, pemaknaan lebih luas diungkap Ibn 'Āsyūr. Menurutnya, *biyadika al-khair* adalah perumpamaan untuk "pengaturan dalam urusan", sebab sang pengatur lebih kuat pengaturannya dalam menempatkan sesuatu dengan tangannya, bahkan jika itu tidak diletakkan ditangannya. Lebih lanjut ia menggolongkan ayat ini kedalam ayat *al-Mutaysābih*, karena *yad* disini disandarkan pada dhamīr *jalālah* (kata ganti lafaz Allah), dan tidak ada keserupaan padanya, disebabkan tampak jelasnya maksud ungkapan tersebut dari penggunaannya dalam kalam orang Arab.<sup>156</sup>

Maka jelas Ibn 'Āsyūr disini menolak makna *yad* sebagai *jāriḥah*, sehingga penafsiran ini tidak termasuk dalam metode *al-Itsbat*. Akan tetapi tidak bisa juga dipastikan apakah Ibn 'Āsyūr disini menggunakan metode Takwil dan *tafwīdh*, sebab dia tidak membahas *yad* tersendiri akan tetapi

<sup>154</sup>Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā'ī, *al-Mīzān*, jilid. 3, hal 134.

<sup>155</sup>Muhammad ibn Ahmad al-Mahalliy dan Abdurrahman ibn Abu Bakar as-Suyūṭhiy, *Tafsīr al-Jalālain*, (Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2011), hal. 97.

<sup>156</sup>Muḥammad at-Tāhir Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr at-Tahrīr wa at-Tanwīr*, (Tunisa: ad-Dar at-Tunisiyah li an-Nasyr, 1984) jilid. 3, hal. 213-214.

membahas nya dalam kerangka ungkapan yaitu *bidayidka al-khair*. As-Sa' dī menjelaskan bahwa ayat ini menjadi isyarat akan runtuhnya kekuasaan Kiswa Persia dan Kaisar Rum yang saat itu menjadi dua imperium besar di dunia, kemudian akan diberikannya kekuasaan itu kepada kaum muslimin. Dia juga menyebutkan syarat-syarat agar Allah memberikan kekuasaannya kepada kaum muslimin.<sup>157</sup>

- QS. Ali Imran [3]: 73;

وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنْ الْهُدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ أَن يُؤْتَىٰ أَحَدٌ مِّثْلَ مَا أُوتِيتُمْ أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ قُلْ إِنْ الْفَضْلُ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

Artinya: “Dan janganlah kamu percaya selain kepada orang yang mengikuti agamamu.” Katakanlah (Muhammad), "Sesungguhnya petunjuk itu hanyalah petunjuk Allah. (Janganlah kamu percaya) bahwa seseorang akan diberi seperti apa yang diberikan kepada kamu, atau bahwa mereka akan menyanggah kamu di hadapan Tuhanmu." Katakanlah (Muhammad), "Sesungguhnya karunia itu di tangan Allah, Dia memberikannya kepada siapa yang Dia kehendaki. Allah Mahaluas, Maha Mengetahui.”

Pada ayat di atas terdapat lafaz قُلْ إِنْ الْفَضْلُ بِيَدِ اللَّهِ yang berarti “Katakanlah, "Sesungguhnya segala karunia berada di tangan Allah.” Lafaz ini secara eksplisit mengartikan bahwa Allah memiliki fisik, yang dalam hal ini ialah tangan. Meski begitu, Al-Ṭabātabā'ī berupaya menakwil lafaz tersebut dengan menyatakan bahwa kalimat ‘sesungguhnya segala karunia berada di tangan Allah’ merupakan kiasan dari kekuasaan dan keagungan Allah Swt, yang maha Esa.

Sebagaimana yang ia katakan.

قوله تعالى: قُلْ إِنْ الْفَضْلُ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَ اللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ، الفضل هو الزائد عن الاقتصاد، و يستعمل في المحمود كما أن الفضول يستعمل في المذموم، قال الراغب: و كل عطية لا تلزم من يعطي يقال لها فضل نحو قوله: وَ سَأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ- ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ- ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ، و على هذا قوله: قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ- وَ لَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ لَأَنْتَهُى. <sup>158</sup> و على هذا فقوله: إِنْ الْفَضْلُ بِيَدِ اللَّهِ، من قبيل الإيجاز بالقناعة بكبرى البيان

Yang artinya: Allah Ta'ala berfirman: 'Katakanlah, "Sesungguhnya segala karunia berada di tangan Allah, Dia memberikannya kepada siapa yang Dia kehendaki. Dan Allah Maha Luas (pemberian-Nya) lagi Maha Mengetahui." Fadh (karunia) adalah yang melebihi dari kebutuhan, dan digunakan dalam konteks yang terpuji sebagaimana kelebihan (*fadh*)

<sup>157</sup>Abdurrahman bin Nashir as-Sa'dī, *Tafsīr al-Karīm ar-Rahmān fi Tafsīr Kalām al-Mannān*, (Saudi: Dar as-Salam li an-Nasyr wa at-Ta'uzi, 1422 H), hal. 131-132.

<sup>158</sup>Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā'ī, *al-Mīzān*, jilid. 3, hal. 259.

digunakan dalam konteks yang tercela. Ar-Raghib mengatakan: 'Setiap pemberian yang tidak mengikat pemberinya disebut *fadl*,' seperti dalam ucapan: 'Dan mintalah kepada Allah dari karunia-Nya.' Itulah karunia Allah—yang memiliki karunia yang besar. Sesuai dengan itu, kata-Nya: 'Katakanlah dengan karunia Allah'—dan jika bukan karena karunia Allah, (semuanya) akan berakhir. Dengan demikian, ucapan-Nya: 'Sesungguhnya segala karunia berada di tangan Allah,' merupakan contoh singkatnya ungkapan dengan kepuasan atas yang terbesar dari pernyataan."

Tidak jauh berbeda dengan Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā'ī, Asy-Syaukaniy menetapkan secara pasti makna *yad* dalam ayat ini adalah qudrah, sebagaimana saat ia menafsirkan Surat al-Maidah/5:64, dengan metode takwilnya.<sup>159</sup>

Berbeda dari Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā'ī dan Asy-Syaukaniy, Al-'Utsaimin menjelaskan makna *qul inna al-fadhla biyadillāh*, ia berkata: "Walaupun kalian (Bani Isra'il) mencoba menyembunyikan nikmat yang telah Allah berikan pada umat ini yaitu dari karunia-karunia-Nya, maka itu semua tidak akan pernah bisa menghalangi perkara yang telah diputuskan karena karunia di "tangan" Allah, Dia memberikan kepada siapa yang Ia kehendaki"<sup>160</sup>.

Pemaparan diatas menunjukkan bahwa Al-'Utsaimin sebagai penolak metode takwil terhadap sifat Allah menggunakan metode *al-Itsbāt* dalam memahami ayat ini. di mana ia tidak menjelaskan detail makna *yad* pada ayat, sehingga cenderung membiarkan lafaz itu begitu saja. Berbeda dengan Al-Ṭabātabā'ī dan asy-Syaukaniy yang melakukan takwil dan menjelaskan *yad* di sini sebagai qudrah (kekuasaan). Hemat penulis kata *yad* disini tidak bisa dimaknai secara harfiah, sebab bagaimana memahami karunia ada di tangan Allah yang hakiki? Apakah Allah menggenggam karunia tersebut dengan tangan-Nya, jika benar maka akan melazimkan tangan Allah ada disetiap karunia. Jika karunia tersebut bermakna konkrit, semisal harta kekayaan dan kerajaan Nabi Sulaiman, apakah Allah memegang harta dan kerajaan itu seluruh-Nya sehingga semua berada di tangan Allah? Maka ini tidak mungkin. Terlebih lagi jika karunia itu berupa sesuatu yang abstrak seperti kenabian, bagaimana pula kenabian bisa dipegang atau berada ditangan Allah? Maka secara akal sehat lafaz *yad* dalam ayat ini tidak mungkin sama sekali dimaknai secara harfiahnya.

---

<sup>159</sup>Muhammad bin Ali asy-Syaukaniy, *Fath al-Qadīr*, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1428 H), hal. 382.

<sup>160</sup>Muhammad bin Shalih al-'Utsaimin, *Tafsīr al-Qur' ān al-Karīm Sūrat Āli Imrān*, (Riyadh: Dar Ibn al-Jauziy, 1426 H), jilid. 1, hal. 409.

- QS. Al-Maidah [5]: 64;  
 وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا - بَلْ يَدُهُ مَبْسُوتَةٌ يُفُوقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَيَبْرُزُدَنَ  
 كَثِيرًا مِّنْهُمْ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنَ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا وَالْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلَّمَا  
 أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ

Artinya: “Dan orang-orang Yahudi berkata, “Tangan Allah terbelenggu.” Sebenarnya tangan merekalah yang dibelenggu dan merekalah yang dilaknat disebabkan apa yang telah mereka katakan itu, padahal kedua tangan Allah terbuka; Dia memberi rezeki sebagaimana Dia kehendaki. Dan (Al-Qur’an) yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu itu pasti akan menambah kedurhakaan dan kekafiran bagi kebanyakan mereka. Dan Kami timbulkan permusuhan dan kebencian di antara mereka sampai hari Kiamat. Setiap mereka menyalakan api peperangan, Allah memadamkannya. Dan mereka berusaha (menimbulkan) kerusakan di bumi. Dan Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan.”

Pada ayat di atas terdapat lafaz *يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ* yang berarti “Tangan Allah terbelenggu.” Lafaz ini secara eksplisit mengartikan bahwa Allah memiliki fisik, yang dalam hal ini ialah tangan. Meski begitu, Al-Ṭabātabā’ī berupaya menakwil lafaz tersebut dengan menyatakan bahwa sesungguhnya tangan mereka (orang-orang Yahudi) terbelenggu. Di sisi lain ia juga memaparkan adanya konsep nasikh dan mansukh yang menyertai ayat tersebut, lebih lanjut ia menguatkan pandangan *nasikh* dan *mansukh* yang terdapat pada ayat tersebut dengan mencantumkan (QS. Al-Baqarah [2]: 106).

Berikut ungkapanannya.

قوله تعالى: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوتَتَانِ يُفُوقُ كَيْفَ يَشَاءُ» كانت اليهود لا ترى جواز النسخ في الأحكام الدينية، ولذا كانت لا تقبل بنسخ التوراة و تعبر المسلمين بنسخ الأحكام، وكذا كانت لا ترى جواز البدء في القضايا التكوينية على ما يترأى من خلال الآيات القرآنية كما تقدم الكلام فيه في تفسير<sup>161</sup> قوله تعالى: «ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها»: الآية البقرة: 106،

Yang artinya: Allah Swt berfirman: "Dan katakanlah orang-orang Yahudi: 'Tangan Allah terbelenggu!' Sungguh, terbelenggu tangan mereka dan mereka dilaknati karena apa yang mereka katakan. Sebenarnya, kedua tangan-Nya terbuka luas; Dia memberi (rezeki) kepada siapa yang Dia kehendaki." (QS. Al-Ma'idah [5]: 64) Orang-orang Yahudi tidak melihat keabsahan pembatalan (*nasikh*) dalam hukum agama, sehingga mereka menolak pembatalan Taurat dan menuduh umat Islam dengan pembatalan hukum. Begitu juga, mereka tidak melihat keabsahan penciptaan baru dalam masalah-masalah konstitutif yang dapat terlihat dari ayat-ayat Al-Quran,

<sup>161</sup> Muḥammad Husein Al-Ṭabātabā’ī, *al-Mīzān*, juz. 6, hal. 32.

seperti yang dijelaskan sebelumnya dalam penafsiran ucapan-Nya Yang Maha Tinggi: "Jika Kami menghapuskan suatu ayat atau Kami melupakannya, Kami akan mendatangkan yang lebih baik daripadanya atau yang serupa dengannya." (QS. Al-Baqarah [2]: 106).

Berbeda dengan Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā'ī, Abdurrahman bin Nasir bin Abdillah bin Nasir bin Hamd Alu Sa'dī menafsirkan ayat ini dengan mentafwidhkannya, yaitu menyerahkan makna sesungguhnya pada Allah tanpa penjelasan lebih mendalam.

Menurut al-Sa'dī, QS. Al-Maidah [5]: 64 merupakan ayat yang berkaitan dengan pemberitahuan bahwa Allah memberitakan ucapan orang-orang Yahudi yang buruk dan akidah mereka yang busuk. Dia berfirman, *waqālatil yahūdu yadullāhi maghlūlatan* ("Orang-orang Yahudi berkata, 'Tangan Allah terbelenggu'") yaitu, terbelenggu dari kebaikan dan berbuat baik, kemudian *Ghullat aidihim walu'inū bimāqālū* ("Sebenarnya tangan merekalah yang dibelenggu dan merekalah yang dilaknat disebabkan apa yang telah mereka katakan itu ") Ini adalah doa musibah atas mereka, persis sama dengan ucapan mereka sendiri, karena ucapan mereka mengandung tuduhan kepada Allah dengan kekikiran dan tidak berbuat baik, maka Allah membalas mereka dengan menyatakan bahwa sifat itu justru tepat untuk mereka sendiri.<sup>162</sup>

Lebih lanjut ia menjelaskan, bahwa mereka adalah orang-orang yang paling bakhil, paling sedikit berbuat baik, paling buruk prasangkanya kepada Allah, dan paling jauh dari rahmat-Nya yang meliputi segala sesuatu dan memenuhi penjuru alam, atas dan bawah. Oleh karena itu, Allah berfirman: *bal yadāhu mabsūtatāni yunfiqu kaifayashā'* (Tetapi kedua Tangan Allah terbuka, Dia menafkahkan sebagaimana Dia kehendaki) tanpa ada penghalang dan tanpa ada seorang pun yang melarangnya melakukan apa yang dikehendaki-Nya. Allah telah membentangkan karunia dan kebaikan-Nya, baik yang berkaitan dengan agama maupun dunia, dan Dia memerintahkan hamba-hamba-Nya agar mencari pintu-pintu kemurahan-Nya, serta agar mereka tidak menutup diri mereka dari pintu-pintu kebaikan-Nya dengan kemaksiatan- kemaksiatan mereka. Tangan-Nya selalu memberi siang dan malam, kebaikan-Nya tercurah di segala waktu. Dia memudahkan kesulitan, menghilangkan kesedihan, mencukupkan orang miskin, membebaskan tawanan, membantu orang yang perlu dibantu, menjawab peminta, memberi kepada orang miskin yang membutuhkan, menjawab doa

---

<sup>162</sup>Abdurrahmān bin Naṣīr as-Sa'dī, *Tafsīr al-Karīm ar-Rahmān fī Tafsīr kalām al-Mannān*, (al-Mamlakah al-'Arabiyah al-Sa'udiyah: Dārussalam, 2002), hal. 262.

orang-orang yang dalam kesulitan, mengabdikan doa orang-orang yang meminta kepada-Nya, bahkan memberi nikmat kepada yang tidak meminta kepada-Nya, serta memberi keselamatan kepada yang meminta keselamatan kepada-Nya.<sup>163</sup>

Berdasarkan uraian di atas dapat dipahami, bahwa As-Sa' dī cenderung menetapkan sifat tangan Allah sesuai dengan pandangan salaf. Beliau menafsirkan makna tangan Allah dengan makna *zhāhirnya* tanpa menyimpang ke interpretasi lain, juga tidak menyerupakan tangan-Nya dengan tangan makhluk, dan tidak membahas hakikat atau bentuk sifat dari-Nya, karena hanya Allah yang mengetahui hal itu. Di sisi lain, Al-Ṭabātabā'ī berupaya melakukan pentakwilan dengan memaparkan konsep nasik mansukh, dan untuk memperkuat pandangannya, dengan mengutip QS. Al-Baqarah [2]: 106. Hingga didapati pandangan bahwa sesungguhnya tangan mereka (orang-orang Yahudi) yang terbelenggu.

- QS. Al-Hadid [57]: 29;

لَنَلَّا يَعْلَمَ أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا يَفْقِرُونَ عَلَىٰ شَيْءٍ مِّنْ فَضْلِ اللَّهِ وَأَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ

Artinya: “agar Ahli Kitab mengetahui bahwa sedikit pun mereka tidak akan mendapat karunia Allah (jika mereka tidak beriman kepada Muhammad), dan bahwa karunia itu ada di tangan Allah, Dia memberikannya kepada siapa yang Dia kehendaki. Dan Allah mempunyai karunia yang besar.”

Pada ayat di atas terdapat lafaz وَأَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ yang berarti “dan bahwa karunia itu ada di tangan Allah.” Lafaz ini secara eksplisit mengartikan bahwa Allah memiliki fisik, yang dalam hal ini ialah tangan.

Meski begitu, Al-Ṭabātabā'ī berupaya menakwil lafaz tersebut dengan menyatakan bahwa ayat ini secara kontesk menunjukkan kekuasaan Allah dalam memberikan karunia-Nya kepada yang Dia kehendaki, di mana Dia tidak akan memberi pada mereka yang tidak mengimani-Nya. Sehingga kaitanya dengan tangan, Al-Ṭabātabā'ī kiaskan pada salah satu bentuk tangan, yaitu memberi.

Sebagaimana yang ia katakan.

قوله تعالى: «لَنَلَّا يَعْلَمَ أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا يَفْقِرُونَ عَلَىٰ شَيْءٍ مِّنْ فَضْلِ اللَّهِ» ظاهر السياق أن في الآية التفاتاً من خطاب المؤمنين إلى خطاب النبي ص، و المراد بالعلم مطلق الاعتقاد كالزعم، و «أَنَّ» مخففة من الثقيلة، و ضمير «يَفْقِرُونَ» للمؤمنين، و في الكلام تعليل لمضمون الآية السابقة.

<sup>163</sup>Abdurrahmān bin Naṣir as-Sa'dī, *Tafsīr al-Karīm ar-Rahmān fī Tafsīr kalām al-Mannān*, hal. 262.

و المعنى: إنما أمرناهم بالإيمان بعد الإيمان و وعدناهم كفلين من الرحمة و جعل النور و المغفرة لئلا يعتقد أهل الكتاب أن المؤمنين لا يقدرُونَ على شيء من فضل الله<sup>164</sup> بخلاف المؤمنين من أهل الكتاب حيث يؤتون أجرهم مرتين أن آمنوا.

Yang artinya: Allah Swt berfirman: "Agar ahli Kitab mengetahui bahwa mereka tidak memiliki kekuasaan sedikit pun terhadap karunia Allah." (QS. Al-Hadid [57]: 29). Secara kontekstual, ayat ini menunjukkan peralihan dari pembicaraan kepada kaum mukminin kepada Nabi saw. Makna dari "أَنَّ" digunakan untuk memperberat kesimpulan. Kata ganti "يَقْدِرُونَ" ditujukan kepada kaum mukminin, dan dalam pembicaraan ini dijelaskan konten ayat sebelumnya. Dan maknanya: Kami telah memerintahkan mereka untuk beriman setelah mereka beriman, dan Kami telah berjanji kepada mereka dengan kasih sayang dan memberikan cahaya serta pengampunan, agar ahli Kitab tidak mengira bahwa kaum mukminin tidak memiliki kekuatan sedikit pun terhadap karunia Allah, berbeda dengan ahli Kitab yang mendapat dua kali pahala mereka karena mereka telah beriman.

Lebih lanjut Al-Ṭabātabā'ī menjelaskan bahwa.

و قيل: إن لئلاً في «لئلاً يَعْلَمُ» زائدة و ضمير «يَقْدِرُونَ» لأهل الكتاب، و المعنى: إنما وعدنا المؤمنين بما وعدنا لأن يعلم أهل الكتاب القائلون: إن من آمن منا بكتابكم فله أجران و من لم يؤمن فله أجر واحد لإيمانه بكتابنا، إنهم لا يقدرُونَ على شيء من فضل الله إن لم يؤمنوا، هذا و لا يخفى عليك ما فيه من التكلف. و قوله: «و أَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ» معطوف على ألا يعلم»، و المعنى: إنما وعدنا بما وعدنا لأن كذا و لأن الفضل بيد الله و الله ذو الفضل العظيم.

<sup>165</sup> و في الآية أقوال و احتمالات آخر لا جدوى في إيرادها و البحث عنها.

Yang artinya: "Dikatakan bahwa kata 'لئلاً' dalam 'لئلاً يَعْلَمُ' adalah tambahan, dan kata ganti 'يَقْدِرُونَ' untuk ahli Kitab. Artinya: Kami hanya berjanji kepada orang-orang yang beriman seperti yang kami janjikan, supaya ahli Kitab mengetahui bahwa orang-orang yang mengatakan, 'Sesungguhnya barangsiapa di antara kami yang beriman kepada kitabmu, maka baginya dua pahala, dan barangsiapa tidak beriman, maka baginya satu pahala atas imannya kepada kitab kami. Sesungguhnya mereka tidak mampu mendapatkan sedikitpun dari karunia Allah jika mereka tidak beriman.' Ini, dan tidak tersembunyi bagimu tentang apa yang ada di dalamnya dari keadaan yang sulit. Dan firman-Nya: 'و أَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ' terhubung dengan kata 'ألا يعلم', artinya: Kami hanya berjanji seperti yang kami janjikan karena begitu dan begitu, dan karena karunia ada dalam kuasa Allah, dan Allah Maha Pemilik karunia yang Maha Besar.

<sup>164</sup>Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā'ī, *al-Mīzān*, juz. 19, hal. 174.

<sup>165</sup>Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā'ī, *al-Mīzān*, Juz 19, hal. 175.

Berdasarkan uraian di atas, dapat dipahami bahwa frasa "بِيَدِ اللَّهِ" yang secara harfiah berarti "di tangan Allah". Namun, dalam konteksnya, tidak bermakna "tangan" secara harfiah yang merujuk pada organ tubuh, tetapi menggambarkan kekuasaan, kontrol, dan kehendak Allah dalam memberikan karunia-Nya, kepada hamba-hamba-Nya sesuai dengan kebijaksanaan-Nya yang maha adil dan maha bijaksana. Dan lafaz "ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ" (*Dzul Fadlil 'Azim*) mengacu pada Allah sebagai Yang Maha Pemurah yang memiliki kelebihan yang besar dan tak terhingga. Jadi, dalam konteks ayat ini, istilah "yad" atau tangan digunakan secara metaforis untuk menggambarkan kekuasaan dan kontrol Allah dalam memberikan karunia-Nya kepada hamba-hamba-Nya. Ini menunjukkan bahwa segala sesuatu tergantung sepenuhnya pada kehendak dan kuasa-Nya yang tidak terbatas.

### B. *Al-'Ain* (Mata Allah)

Diksi "*'Ain*" yang dihubungkan dengan kata "Allah" atau kata ganti selainnya, disebutkan dalam Al-Qur'an sebanyak 4 kali pada 4 surat, yaitu: QS. Hud [11]: 37, QS. al Mu'minin [23]: 27, QS. al-Thur [52]: 48, QS. al Qamar [54]: 14. Adapun pentakwilan yang dilakukan Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā'ī terkait dengan term *al-'Ain* tercakup pada satu sub, yaitu:

#### 1. *Al-'Ain* sebagai Intensitas Pengawasan

Menurut KBBI, intensitas merupakan suatu keadaan tingkatan atau ukuran intensnya.<sup>166</sup> Sedangkan pengawasan sendiri berasal dari kata 'awas' yang berarti mengamati dan menjaga baik-baik.<sup>167</sup> Dengan ini dapat dipahami bahwa intensitas pengawasan mengacu pada tingkat dan kedalaman pengawasan yang diberlakukan terhadap suatu entitas.

Adapun pemaknaan mata Allah sebagai intensitas pengawasan, ialah mencakup pada tiga aspek, yaitu; pemeliharaan, penjagaan dan perlindungan. Ketiga cakupan ini dapat dilihat pada penafsiran Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā'ī dalam menakwil QS. Hud [11]: 37, QS. Al-Mu'minin [23]: 27, QS. Al-Thur [52]: 48 dan QS. Al-Qamar [54]: 14. Berikut uraiannya:

- QS. Hud [11]: 37;

وَأَصْنَعُ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَلَا تُخْطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُّعْرِضُونَ

Artinya: "Dan buatlah bahtera itu dengan mata Kami dan petunjuk wahyu Kami, dan janganlah kamu bicarakan dengan Aku tentang orang-orang yang zalim itu; sesungguhnya mereka itu akan ditenggelamkan."

<sup>166</sup>KBBI, *Intensitas*, diakses Online pada 14 Juli 2024.

<sup>167</sup>KBBI, *Pengawasan*, diakses Online pada 14 Juli 2024.

Pada ayat di atas terdapat lafaz **بِأَعْيُنِنَا** yang berarti “dengan mata Kami.” Lafaz ini secara eksplisit mengartikan bahwa Allah memiliki fisik, yang dalam hal ini ialah mata. Meski begitu, Al-Ṭabātabā’ī berupaya menakwil lafaz tersebut dengan menyatakan bahwa kata **أَعْيُنٌ** disitu dalam bentuk jamak, sehingga menunjukkan intensitas dan ketatnya pengawasan, lebih lanjut Al-Ṭabātabā’ī memaparkan maksud dari wahyu pada ayat ini.

Sebagaimana ungkapannya.

قول له تعالى:

«وَأَصْنَعُ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيُنَاوَلَا تُخَاطِبُنِي فَالَّذِينَ بَطَلُوا إِنَّهُمْ مُّغْرَقُونَ» الفلك هيا السفينة مفرد هيا و جمعها واحدوا العين جمع قلة للعين وإنما جعل الالة على كثرة المر اقبته شدتها فإنا الجملة كناية عن المر اقبته الصنع. وذكر الأ عينقرينة علنا المر ادبالو حيليسهو هذاالو حيا عني قوله: «وَأَصْنَعُ الْفُلْكَ» إلخ، حتى يكونو حيا الحكمبلو حيفيقما العملو هو تسديدو هداية عملية بتأييد هير و حالقدسالذي يشير إليها نافعلكذا و افعلكذا كما ذكر هتعالنفا الأئمة منالإبراهيم عبقوله: «وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلاً لَّخَيْرٍ أَوْ إِقَامًا لِلصَّلَاةِ وَإِتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا الْبَائِسِينَ» الأنبياء: - 73<sup>168</sup>. وقد تقدمت الإشارة إليه في المباحث السابقة وسيجيء إنشاء الله في تفسير الآية

Yang artinya: Allah berfirman: "Dan bangunlah bahtera dengan mata Kami dan dengan ilham atau petunjuk dari Kami. Dan janganlah kamu bermohon kepada-Kutentang orang-orang yang zalim; sesungguhnya mereka akan ditenggelamkan." Bahtera adalah kapal, baik dalam bentuk tunggal maupun jamak. "أَعْيُنٌ" (mata) dalam bentuk jamak menunjukkan sedikitnya jumlah mata, tetapi penggunaan jamak ini untuk menunjukkan intensitas dan ketatnya pengawasan. Kalimat ini merupakan kiasan tentang pengawasan dalam pembuatan kapal. Penyebutan "أَعْيُنٌ" menunjukkan bahwa yang dimaksud dengan wahyu di sini bukanlah wahyu seperti yang dimaksudkan dalam ayat ini: "Dan bangunlah bahtera," dan seterusnya, sampai menjadi wahyu untuk perintah, bahkan wahyu dalam konteks pekerjaan, yaitu bimbingan dan petunjuk praktis dengan bantuan Roh Kudus yang menunjukkan kepada-Nya untuk melakukan ini dan itu, seperti yang diungkapkan Allah dalam ayat yang terkait dengan para Imam dari keturunan Ibrahim, dengan firman-Nya, "Dan Kami telah menurunkan kepada mereka untuk melakukan kebaikan, mendirikan shalat, memberikan zakat, dan mereka adalah penyembah Kami." (QS. Al-Anbiya: 73).

Selaras dengan Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā’ī, Ibn ‘Āsyūr memaknai kata "أَعْيُنِنَا" dengan pengertian "di hadapan Kami dengan pengawasan Kami", hal ini didasarkan penggunaan kata **أَعْيُنٌ** dalam bentuk jamak sehingga mengandung makna ganda, mengisyaratkan pengawasan dan pemantauan yang intensif dari Allah. Ini menunjukkan pentingnya

<sup>168</sup>Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā’ī, *al-Mīzān*, juz. 10, hal. 223.

pengawasan dan perhatian Allah terhadap proses pembuatan bahtera oleh Nuh (AS), untuk memastikan bahwa tidak ada kesalahan atau kekurangan dalam pembuatannya. Dengan demikian, ayat ini memberikan gambaran tentang instruksi dan bimbingan Allah kepada Nabi Nuh (AS) dalam mempersiapkan bahtera untuk menyelamatkan dirinya dan pengikutnya dari banjir besar yang telah ditakdirkan sebagai hukuman bagi kaum yang tidak beriman.<sup>169</sup>

Berdasarkan dua pandangan di atas dapat dipahami, bahwa Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā'ī dan Ibn 'Āsyūr melakukan takwil dalam memahami kata *أَعْيُنَ*, di mana keduanya sama-sama berpandangan lafaz yang digunakan berupa bentuk jamak sehingga mengandung makna ganda.

- QS. Al-Mu'minun [23]: 27;

فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا فَاذًا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ فَاسْلُكْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ مِنْهُمْ وَلَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعْرِفُونَ

Artinya: “Kami wahyukan kepadanya, “Buatlah kapal dengan mata kami dan petunjuk Kami. Apabila perintah Kami telah datang dan tungku (dapur) telah memancarkan air, masukkanlah ke dalam (kapal) itu sepasang-sepasang dari setiap jenis (binatang), juga keluargamu, kecuali orang yang lebih dahulu ditetapkan (akan ditimpa siksaan) di antara mereka. Janganlah engkau bicarakan dengan-Ku tentang orang-orang yang zalim. Sesungguhnya mereka itu akan ditenggelamkan.”

Pada ayat di atas terdapat lafaz *بِأَعْيُنِنَا* yang berarti “dengan mata Kami.” Lafaz ini secara eksplisit mengartikan bahwa Allah memiliki fisik, yang dalam hal ini ialah mata. Meski begitu, Al-Ṭabātabā'ī berupaya menakwil lafaz tersebut dengan menyatakan bahwa maksud dari “Buatlah bahtera dengan mata Kami dan wahyu Kami” ialah, buatlah dalam pengawasan serta penjagaan-Nya, dan petunjuk-Nya.

Sebagaimana ungkapannya.

قوله تعالى: «فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا» إلى آخر الآية متفرع على سؤال النصر، و معنى صنع الفلك بأعينه صنعه برأى منه و هو كناية عن كونه تحت مراقبته تعالى و محافظته، و معنى كون الصنع بوحيه كونه بتعليمه الغيبي حالا بعد حال.<sup>170</sup>

Yang artinya: Firman Allah Ta'ala: “Lalu Kami wahyukan kepadanya: “Buatlah bahtera dengan mata Kami dan wahyu Kami”. hingga akhir ayat, ini berkaitan dengan permintaan pertolongan, dan makna

<sup>169</sup>Ibn 'Āsyūr, *al-Tahrir wa al-Tanwir*, jilid. 12, hal.

<sup>170</sup>Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā'ī, *al-Mīzān*, juz. 15, hal. 29.

membuat bahtera dengan mata-Nya adalah membuatnya di bawah pengawasan dan penjagaan-Nya. Makna membuatnya dengan wahyu-Nya adalah bahwa itu dilakukan dengan petunjuk gaib-Nya dari waktu ke waktu.

Pada ayat ini, Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā'ī tidak menjelaskan secara detail makud dari 'Ain. Hal ini didasarkan pada persamaan bentuk kata hingga konteks ayatnya yang memiliki kesamaan dengan QS. Hud [11]: 37, jika dilihat dari cakupan yang lebih luas.

- QS. Al-Thur [52]: 48;

وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ

Artinya: “Bersabarlah (Nabi Muhammad) dalam menunggu ketetapan Tuhanmu, karena sesungguhnya engkau berada dalam mata Kami! Bertasbihlah seraya bertahmid (memuji) Tuhanmu ketika engkau bangun!”

Pada ayat di atas terdapat lafaz *بِأَعْيُنِنَا* yang berarti “dalam mata Kami.” Lafaz ini secara eksplisit mengartikan bahwa Allah memiliki fisik, yang dalam hal ini ialah mata. Meski begitu, as-Sa’ dī memahami berbeda.

Berdasarkan penafsirannya pada QS. Al-Thur [52]: 48, as-Sa’ dī berpandangan bahwa ketika Allah menjelaskan berbagai hujjah dan bukti atas kebatilan perkataan orang-orang yang mendustakan-Nya, Allah memerintah rasul-Nya agar tidak bersedih hati terhadap ketentua-Nya, baik yang bersifat *qadari* maupun *syar’i* dengan selalu menetapi dan istiqamah di atas ketentuan Allah, Allah menjanjikan rasul-Nya diberi pengawasan melalui firman-Nya, “Maka Sesungguhnya kamu berada dalam (penglihatan) Mata Kami,” yakni, berada dalam pengawasan, penjagaan, serta perhatian Kami terhadap urusanmu. Allah juga memerintahkannya agar menjadikan kesabaran sebagai penolong dengan berzikir dan beribadah. Allah berfirman, “Dan bertasbihlah dengan memuji Tuhanmu ketika kamu bangun berdiri.” Yakni ketika engkau bangun berdiri. Dalam ayat ini terdapat perintah *qiyāmul laīl*, atau kemungkinan maknanya adalah ketika engkau berdiri untuk shalat lima waktu berdasarkan firman Allah pada ayat selanjutnya.<sup>171</sup>

Selaras dengan pemaknaan mata sebagai pengawasan, penjagaan serta perhatian yang diungkap as-Sa’ dī, Al-Ṭabātabā'ī juga berupaya menakwil lafaz tersebut dengan pemaknaan mata sebagai pengawasan Allah, di mana Ia dapat mengawasi tanpa tertutup atau terhalang apapun, karena sesungguhnya Allah maha Mengetahui.

---

<sup>171</sup>Abdurrahman bin Nashir as-Sa’ dī, *Taisir al-Karim al-Rahman Fi Tafsir Kalām al-Mannān*, (Beirut: Dar Ibnu Hazm, 2003), hal. 782.

Sebagaimana ungkapannya.

«فَأَنذَرْتُكَ بِأَعْيُنِنَا» إنك بمرأى منا نراك بحيث لا يخفى علينا شيء من حالك و لا نغفل عنك ففي تعليل الصبر بهذه الجملة تأكيد للأمر بالصبر و تشديد للخطاب.<sup>172</sup> و قيل: المراد بقوله: «فَأَنذَرْتُكَ بِأَعْيُنِنَا» إنك في حفظنا و حراستنا فالعين مجاز عن الحفظ،

Yang artinya: Maksud dari, 'karena sesungguhnya kamu berada dalam mata Kami,' adalah bahwa kamu di dalam pengawasan Kami dan kami melihatmu dengan cara yang tidak ada yang tersembunyi dari keadaanmu bagi Kami dan tidak pernah lupa untukmu. Dalam penjelasan kesabaran dengan kalimat ini adalah penegasan atas perintah untuk bersabar dan penguatan dalam pembicaraan. Ada pendapat yang mengatakan: Yang dimaksud dengan "فَأَنذَرْتُكَ بِأَعْيُنِنَا" 'karena sesungguhnya kamu berada di bawah pengawasan Kami,' adalah bahwa kamu dalam perlindungan dan pengawasan Allah. Kata "أَعْيُن" (mata) di sini merupakan kiasan untuk perlindungan.

- QS. Al-Qamar [54]: 14;

تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءَ لِمَنْ كَانَ كُفِرَ

Artinya: “yang berlayar dengan mata Kami sebagai balasan bagi orang yang telah diingkari (kaumnya).”

Pada ayat di atas terdapat lafaz بِأَعْيُنِنَا yang berarti “dengan mata Kami.” Lafaz ini secara eksplisit mengartikan bahwa Allah memiliki fisik, yang dalam hal ini ialah mata. Meski begitu, Al-Ṭabātabā’ī berupaya menakwil lafaz tersebut dengan pemaknaan mata sebagai pengawasan, pemeliharaan, dan penjagaan Allah.

Sebagaimana ungkapannya.

قوله تعالى: «تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءَ لِمَنْ كَانَ كُفِرَ» أي تجري السفينة على الماء المحيط بالأرض بأنواع من مراقبتنا و حفظنا و حراستنا، و قيل: المراد تجري بأعين أولياننا و من وكلناه بها من الملائكة و قوله: «جَزَاءَ لِمَنْ كَانَ كُفِرَ» أي جريان السفينة كذلك و فيه نجاة من فيها من الهلاك ليكون جزاء لمن كان كفر به و هو نوح (ع) كفر به و بدعوته قومه، فالآية في معنى قوله: «وَجَنِينَاهُ وَ أَهْلَهُ مِنَ الْكُرْبِ الْعَظِيمِ- إلى أن قال- إِنَّا كَذَلِكَ نَجْرِي<sup>173</sup>80. الْمُحْسِنِينَ»: الصافات:

Yang artinya: Firman Allah: "Yang berlayar dengan pengawasan Kami sebagai balasan bagi orang yang diingkari," artinya kapal tersebut berlayar di atas air yang mengelilingi bumi dengan berbagai macam pengawasan, pemeliharaan, dan penjagaan dari Kami. Ada yang mengatakan bahwa yang dimaksud adalah kapal tersebut berlayar di bawah pengawasan para wali Kami dan para malaikat yang Kami tugaskan untuk

<sup>172</sup>Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā’ī, *al-Mīzān*, jilid. 19, hal. 24.

<sup>173</sup>Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā’ī, *al-Mīzān*, jilid. 19, hal. 69.

menjaganya. Firman Allah: "Sebagai balasan bagi orang yang diingkari," artinya berlayarnya kapal tersebut dan menyelamatkan orang-orang yang ada di dalamnya dari kebinasaan adalah sebagai balasan bagi orang yang diingkari, yaitu Nabi Nuh (a.s.). Kaumnya telah mengingkari beliau dan dakwahnya. Ayat ini memiliki makna yang mirip dengan firman Allah dalam Surah Ash-Shaffat ayat 80: "Dan Kami selamatkan dia dan keluarganya dari kesusahan yang besar, sampai Allah berfirman: Sesungguhnya demikianlah Kami memberi balasan kepada orang-orang yang berbuat kebaikan."

Tidak jauh berbeda dengan Al-Ṭabātabā'ī, Abdurrahmān bin Naṣīr as-Sa' dī menafsirkan Q.S. Al-Qamar: 13-14, dengan penjelasan; "Dan Kami angkut Nuh ke atas (bahtera) yang terbuat dari papan dan paku," artinya, dan Kami selamatkan hamba Kami Nuh di atas perahu yang memiliki papan dan paku, paku yang dipakai untuk memaku papan dan merekatkannya. "Yang berlayar dengan (pengawasan) Mata Kami" yakni berlayar membawa Nuh dan orang-orang yang beriman bersama beliau serta berbagai jenis hewan yang dibawa dengan pengawasan dan penjagaan dari Allah agar tidak tenggelam, serta berada di bawah pengawasan malaikat-malaikat yang ditugaskan oleh Allah dan Allah adalah sebaik-baik penjaga dan yang menangani. "Sebagai belasan bagi orang-orang yang diingkari (Nuh)" artinya, Kami perlakukan Nuh seperti yang kami lakukan terhadap orang-orang yang selamat dari air bah sebagai balasan baginya karena didustakan dan diingkari oleh kaumnya.<sup>174</sup>

Penafsiran ayat-ayat di atas tentang Mata Allah menunjukkan bahwa as-Sa' dī menempuh jalan salaf, guna memahami mata Allah dengan pemaknaan penglihatan, perhatian dan pengawasan dengan tetap menetapkan pokoknya yaitu mata. Sementara ahli *tahrīf* mengatakan, "dengan penglihatan kami" tanpa menetapkan mata, dan Ahlus Sunnah wal Jama'ah mengatakan "dengan penglihatan dari kami" dengan menetapkan mata.<sup>175</sup> Maksud dari mata Allah di sini ialah, mata sebagai suatu sifat yang termasuk pada sifat dzatiah khabariyah.

Berdasarkan ragam penafsiran terkait dengan *al-Yad* dan 'Ain di atas, dapat dipahami bahwa Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā'ī menekankan sisi simbolis, dan metaforis (*majāzī*) sebagai representasi dari kekuasaan dan pengawasan Tuhan guna menghindari kesalahpahaman atau konsekuensi teologis yang dapat mereduksi kedaulatan dan keagungan Tuhan. Selain itu, ia juga konsisten dalam menggunakan metode dan ragam pendekatan,

---

<sup>174</sup> Abdurrahmān bin Naṣīr as-Sa' dī, *Taṣīr al-Karīm al-Rahmān Fī Tafṣīr Kalām al-Mannān*, (Beirut: Dar Ibnu Hazm, 2003), hal. 789.

<sup>175</sup> Muhammad bin Shalih al-Utsaimin, *Syarh al-Aqidah al-Washithiyyah Li Syaikh al-Islam Ibni Taimiyyah (Buku Induk Akidah Islam)*, terj. Izzudin Karimi, (Jakarta: Darul Haq, 2012), hal. 375.

seperti; linguistik, ilmiah, teologis, falsafi dan sejenisnya guna mengungkap makna *tajsīm* pada ayat-ayat tersebut. Di sisi lain, ia juga menyediakan landasan pemahaman teologis yang lebih luas dan mendalam, guna mempertahankan keesaan Tuhan tanpa mengorbankan kejelasan teks Al-Qur'an.

Adapun perbedaan yang mencolok antara penafsiran Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā'ī dengan Abdurrahmān bin Naṣīr as-Sa' dī, dan ahlu takwil lain ialah, merekacenderung menetapkan makna hakikat sifat kata setelah menyebutkan makna takwil yang sesuai dengan konteks ayat. Sedikit berbeda dengan Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā'ī yang tidak jarang lebih lugas menetapkan makna takwil pada suatu ayat, sehingga meminimalisir pengulangan penafsiran atau penjelasan. Berdasarkan uraian di atas, di dapati klasifikasi yang lebih rinci seperti tabel berikut:

No	Makna	Lafaz	QS. dan Ayat	Takwil Al-Ṭabātabā'ī
1	Tangan	يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ	QS. al-Fath [48]: 10;	Hakikat baiat
2		بِيَدِكَ الْخَيْرُ	QS. Ali Imran [3]: 26;	Kebaikan hanya diperuntukkan bagi Allah Swt.
3		قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ	QS. Ali Imran [3]: 73;	Kiasan dari kekuasaan dan keagungan Allah Swt, yang maha Esa.
4		يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ	QS. al Maidah [5]: 64;	Tangan mereka (orang-orang Yahudi) terbelenggu.
5		وَأَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ	QS. al-Hadid [57]: 29;	Secara kontes menunjukkan kekuasaan Allah dalam memberikan karunia-Nya kepada yang Dia kehendaki.
6		بِيَدِهِ مَكْرُوتٌ	QS. Yasin [36]: 83;	Kiasan guna menunjukkan kekuasaannya atas segala sesuatu, dan tidak ada selain-Nya bagian di dalamnya, atau campur tangan yang lain.
7		بِيَدِهِ الْمُلْكُ	QS. al-Mulk [67]: 1;	Bentuk metafora dari sempurnanya kekuasaan Allah atas segala sesuatu.

8	Mata	بَاعَيْنَا	QS. Hud [11]: 37;	Kata أُعِينٍ disitu dalam bentuk jamak, sehingga menunjukkan intensitas dan ketatnya pengawasan.
9			QS. Al-Mu'minun [23]: 27;	Pengawasan serta penjagaan-Nya.
10			QS. Al-Thur [52]: 48;	Mata sebagai pengawasan Allah, di mana Ia dapat mengawasi tanpa tertutup atau terhalang apapun, karena sesungguhnya Allah maha Mengetahui.
11			QS. Al-Qamar [54]: 14;	Pengawasan, pemeliharaan, dan penjagaan Allah.

Tabel 4.1 Klasifikasi Takwil Ayat *TajsīmYad* dan 'AinAl-Ṭabātabā'ī

## BAB V PENUTUP

Bab V merupakan bab terakhir dari seluruh pembahasan yang terdapat dalam laporan penelitian. Dengan ini, peneliti akan mengurai hasil penelitian, memberikan saran, serta mengurai beragam sumber yang menjadi rujukan pada penelitian ini. Adapun judul besar pada bab ini ialah penutup, dengan cakup pembahasan kesimpulan, saran dan daftar pustaka.

### A. Kesimpulan

Bahasan pada penelitian ini ialah interpretasi ayat-ayat *tajsīm*, pada term "Yad" (tangan) dan "'Ain" (mata) dalam tafsir *al-Mīzān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, karya Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā'ī. Adapun kesimpulan yang bisa ditarik guna menjawab rumusan masalah penelitian ini, ialah:

1. Al-Ṭabātabā'ī berpandangan bahwa takwil berangkat dari teks Al-Qur'an yang bersifat *inzal*, sehingga ia (takwil) memiliki posisi pada rana realitas eksternal yang riil (*wujūdi*), bukan berada pada posisi konsep (*mafhū*). Adapun penerapannya terhadap ayat-ayat *tajsīm*, seperti "Yad" dan "'Ain" pada kitab *al-Mīzān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, Al-Ṭabātabā'ī menekankan bahwa ayat-ayat tersebut harus dipahami secara simbolis, dan metaforis sebagai bentuk representasi dari hakikat baiat dalam Islam, pemberi hingga kekuasaan-Nya yang agung, dan representasi dari intensitas pengawasan-Nya.
2. Berdasarkan pemaknaan lafaz *Yad*, Al-Ṭabātabā'ī representasikan sebagai bentuk hakikat baiat dalam Islam, kekuasaan, hingga pemberi. Sedangkan lafaz 'Ain, Al-Ṭabātabā'ī tafsirkan sebagai bentuk intensitas pengawasan Tuhan. Dengan ini, tafsir *al-Mīzān* berpotensi untuk menjadi fasilitator dialog bahkan memoderasikan pemahaman ayat-ayat *tajsīm* paham Aswaja Nahdliyyah, yang meyakini kedalaman makna teks Al-Qur'an tanpa mengorbankan keyakinan atas keesaan Tuhan, sehingga cenderung menggunakan tafsir metaforis. Dan paham Salafī Wahabi yang cenderung menggunakan metode *al-Itsbāt* dalam memahami ayat-ayat *tajsīm*, sehingga cenderung membiarkan lafaz itu begitu saja.

Berdasarkan dua poin di atas, dapat dipahami bahwa tafsir *al-Mīzān* menawarkan metodologi tafsir yang mendalam dan sistematis, melalui pendekatanyang beragam, seperti; linguistik, ilmi, teologis, falsafi dan lain sebagainya untuk memahami ayat-ayat *tajsīm*, guna menjaga prinsip *tanzīh* (keesaan dan ketidak terbandingan Tuhan) dalam teologi Islam, tanpa

mengorbankan kejelasan teks Al-Qur'an. Dengan demikian, Al-Ṭabātabā'ī cenderung menafsirkan lafaz *Yaddan 'Ain* secara metaforis (*majāzī*), guna menghindari kesalahpahaman atau konsekuensi teologis yang dapat mereduksi kedaulatan dan keagungan Tuhan.

## B. Saran

Penulis menyadari bahwa penelitian ini belum dapat dikatakan sempurna, karenanya penulis sekaligus peneliti berharap agar dapat dilakukan penelitian lanjutan guna menghasilkan wacana penelitian yang lebih mendalam melalui berbagai metode, seperti:

1. Studi Interdisipliner: Menggabungkan pendekatan dari berbagai disiplin ilmu seperti filsafat, linguistik, dan studi agama dapat memberikan wawasan yang lebih komprehensif dan mendalam mengenai interpretasi ayat-ayat *tajsīm*. Studi interdisipliner dapat membuka perspektif baru dan mendalam guna memahami teks-teks suci.
2. Studi Komparatif: Penelitian lanjutan dapat membandingkan penafsiran Al-Ṭabātabā'ī dengan mufassir lainnya, baik dari tradisi Syiah maupun Sunni. Studi komparatif ini dapat membantu mengidentifikasi perbedaan dan persamaan dalam pendekatan terhadap ayat-ayat yang mengandung sifat-sifat jasmani Tuhan.
3. Pendalaman Metodologi Hermeneutika: Disarankan agar penelitian selanjutnya memperdalam kajian metodologi hermeneutika yang digunakan oleh Al-Ṭabātabā'ī dalam tafsir *al-Mīzān*. Ini akan memberikan pemahaman yang lebih komprehensif mengenai pendekatan interpretatifnya dan bagaimana ia menerapkan prinsip-prinsip tersebut dalam menafsirkan ayat-ayat tertentu
4. Analisis Linguistik dan Semantik: Disarankan untuk melakukan analisis linguistik dan semantik yang lebih mendalam terhadap istilah-istilah seperti "*Yad*", "*'Ain*", "*al-Wajh*", dan "*al-Saq*" dalam Al-Quran. Pendekatan ini dapat memperkaya pemahaman tentang makna simbolis dan kontekstual dari istilah-istilah tersebut.

Dengan menerapkan saran-saran ini, diharapkan penelitian tentang tafsir Al-Quran, khususnya terkait dengan ayat-ayat *tajsīm*, dapat berkembang lebih lanjut dan memberikan kontribusi yang signifikan bagi studi keislaman dan teologi secara umum.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abidin, Muhammad Syaiful. *MAKNA DENOTATIF DAN KONOTATIF DALAM AL-QUR'AN (STUDI TAFSIR PADA AYAT-AYAT TAJSIM)*, (Skripsi, Institut Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an, 2018).
- Abi Muhammad al-Husain bin Mas'ud al-Baghawi, *Tafsir al-Baghawi: Ma'alimu at-Tanzil*, (Beirut: Dar Ibn Hizam, 2002), cet-1.
- Abdurrahmān bin Naṣīr al-Sa'dī, “*Taisīr al-Karīm ar-Rahmān fī Tafsīr kalām al-Mannān*”, (Dārussalam; al-Mamlakah al-'Arabiyah al-Sa'udiyah, 2002).
- Adib, Muhammad. Muhammad Noupal dan Lukma Nul Hakim. *METODOLOGI PENAFSIRAN AYAT-AYAT ANTROPOMORFISME (Studi Analisis Linguistik Atas Tafsir Al-Munir Karya Wahbah Al-Zuhaili)*, dalam *Jurnal Al-Misykah: Jurnal Kajian Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 2, No. 1, 2021.
- Aditoni, Agus. *Antropomorfisme dalam Teologi Islam*, dalam *Jurnal ICONITIES (International Conference on Islamic Civilization and Humanities)*, Faculty of Adab and Humanities, UIN Sunan Ampel Surabaya, Indonesia July 27th, 2023.
- Aditya, Dedy Yusuf. Pengaruh Penerapan Metode Pembelajaran Resitasi Terhadap Hasil Belajar Matematika Siswa, dalam *Jurnal SAP, (Jakarta: Universitas Indraprasta PGRI, Vol. 1, No. 2, 2016.*
- Ahmad Baidowi, *Mengenal Al-Ṭabātabā'ī dan Kontroversi Nasikh Mansukh*, (Bandung: Nuansa, 2005).
- Ahmad Fauzan, *Manhaj Tafsir al-Mīzān Fī Tafsīr al-Qur'ān karya Muḥammad Ḥusein Al-Ṭabātabā'ī*, dalam *Jurnal al-Tadabbur*, Vol. 03, No. 2, Oktober, 2018.
- Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, (Bandung: Tafakur, 2011).
- Ahmad Mustafa Al-Marāghī, *Terjemah Tafsir Al-Marāghī* 26, terj. Bahrūn Abubakar et. al. (Semarang: CV. Toha Putra, 1986).
- A. Husnul Hakim IMZI, *Ensiklopedia Kitab-kitab Tafsir*, (Depok: Lingkar Studi Al-Qur'an, 2013), Cet-1.

*Allāmah* adalah ungkapan penghormatan dalam bahasa Arab, Persia (Iran) dan bahasa-bahasa lainnya, yang memiliki arti sangat terpelajar.

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

Ali al-Nūri, (Beirut Mu'asasah al-Tarikh al-'Arabi, 1999), jilid. 1.

Al-Zarqani, Muhammad Abd al'Azim, *Manahil al-'Irfan fi 'Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: Daar al-Fikr, 1988), Jilid II.

Amir Aziz, *Dirāsah fi Ulūm Al-Qur'an*, Cet-1, (Beirut: Daar al-Furqān, 1986).

Amrillah Achmad, Telaah Tafsir al-Mīzān Karya Al-Ṭabātabā'ī, dalam *Jurnal Tafseer*, Vol. 9, No. 2, 2021.

Aswaja, Praja. Pertanyaan Mantan Wahabi: Kata Wahabi Allah Itu Punya Jism? I KH. Muhammad Idrus Ramli, <https://youtu.be/5bN3s7XvMsw>, diakses tanggal 6 Mei 2024.

At Tadzkirah. Bantahan untuk para penolak Allah di atas Arsy? Ust. Firanda Andirja, <https://youtu.be/F7ziQtE5HzI>, diakses tanggal 7 Mei 2024.

Athallah, A. Rasyid Ridho, *Konsep Teologi Rasional dalam Tafsir al-Manar: Antropomorfisme dalam Al-Qur'an*, (Jakarta: Erlangga, 2006).

Abu Al-Qasim Razzaqi, Pengantar kepada Tafsīr Al-Mīzān, dalam *Jurnal Al-Hikmah*, No. 8, 1413 H.

Azam Bahtiar, *Interpretasi Esoterik dalam Tafsir Syi'ah: Telaah Kritis Pemikiran Takwil Muhammad Hadi Ma'rifat*, (Wonosobo: Thesis UNSIQ, 2011).

Baidan, Nashruddin. dan Erwati Aziz. *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar), 2016.

Darmawan. *TEORI TAKWIL AL-QĀSHĀNĪ (STUDI ATAS KONSEP JIHAD PADA KITAB TA'WĪLĀT AL-QĀSHĀNĪ)*, (Skripsi, Sekolah Tinggi Agama Islam Sadra), 2016.

Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2005), edisi ke-3, cet-1.

- Dīn, Alwi bin Hāmid bin Muhammad bin Syihāb. *Intabih Dīnuka fī Khathar*, cet, 13, (Yaman: Ibn Syihāb al-Dīn), 2019.
- Djazima, Nurul. Pendekatan Sosio-Historis: Alternatif dalam Memahami Perkembangan Ilmu Kalam, dalam Jurnal *Ilmu Ushuluddin*, Tp, Vol. 11, No. 1, 2012.
- Farihah, Eva Umatul, *Studi Penelitian Tematik*, (Skripsi, Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, 2019).
- Fathul Mufid, Menimbang Pokok-pokok Pemikiran Teologi Imam Al-Asy'ari dan Al-Maturidi, dalam Jurnal *Fikrah*, Vol. I, No. 2, Juli-Desember 2013.
- Gelar "al-Sayyid" merupakan panggilan terhormat dan sebagai indikator bahwa orang yang menyandangnya memiliki hubungan dengan Nabi di Iran, terutama Ahl al-Bait. Gelar ini tidak sama dengan kata "Sayyid" dalam dunia Arab umumnya, terutama darikalangan Sunni, yang disejajarkan dengan sebutan "getleman" atau "Mr" seperti di barat istilah ini digunakan secara eksklusif serta untuk kalangan tertentu saja. Lihat: Tusno Abdullah Otta, Dimensi-dimensi Mistik Tafsir Al-Mīzān (Studi Atas Pemikiran Al-Ṭabātabā'ī Dalam Tafsir Al-Mīzān (Manado, Potret Pemikiran, 2015), Vol. 19, No. 2.
- Ghoifia TV. Keyakinan Ahlul Bid'ah Tentang Sifat-sifat Allah, Ustadz Firanda Andirja, <https://youtu.be/jkOcck6cM5E>, diakses tanggal 7 Mei 2024.
- Halim, *Menafsirkan Al-Qur'an Dengan Metode Menafsirkan Al-Qur'an Dengan Al-Qur'an*, (Bandung: Marja, 2012).
- Hamid Algar, 'Allama Sayyid Muhammad Husayn Al-Ṭabātabā'ī: Philosopher, Exegete, and Gnostic, (2006) *Journal of Islamic Studies*, University of California, Berkeley.
- Harrānī, Taqiy al-Dīn Ahmad bin Taimiyah. *Majmū'at al-Fatāwā*, juz 3, Cet III, (Mesir: Dār Al-Wafā), 2005.
- Husein Adz-Dzahabi, *al-Tafsir Wa al-Mufasirun*, (Kairo: Maktabah Wahbah, t.th), p.

- Husein Nasr, “*Sang Alim dari Tabriz*”, dalam *Muhammad Husain Al-Tabātabā’ī, Mengungkap Rahasia Al-Qur’an*, terjemahan oleh A. Malik Mandaniy dan Hamim Ilyas, (Bandung: Mizan, 1997), Cet-1.
- HR. At Tirmidzi, dalam Syaikh Manna’ Al-Qaththan, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur’an*, terj. H. Aunur Rafiq El-Mazni, (Jakarta: Pustaka Al-Kautasar, 2006), Cet-1.
- Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrir wa al-Tanwir*, (Tunisia; Tunisian House of Publication, 1984), jilid. 12.
- Imam Badar ad-Din Muhammad bin ‘Abdullah az-Zarkasyi, *al-Burhan fi ‘Ulum Al-Qur’an*, ditahkik oleh Ahmad ‘Ali, (Qahirah: Dar al-Hadith, 2006).
- Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi*, (Jakarta: Teraju, 2003), cet-1.
- Islam, Lentera. Tangan dan Wajah Allah Swt, Ustadz Firanda Andirdja, MA, [https://youtu.be/mHb1lqcX\\_5E](https://youtu.be/mHb1lqcX_5E), diakses tanggal 7 Mei 2024.
- Jalaluddin Rakhmat, *Tafsir Sufi Al-Fatihah Mukadimah*, (Cet. 2; Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2000).
- Jamaluddin Ibnu Mandzūr, *Lisan al-'Arab*, (Beirut: Dar al-Shadir, 1414 H), Jilid. 7.
- Junaedi, Dedi. KONSEP DAN PENERAPAN TAKWIL MUHAMMAD QURAIISH SHIHAB DALAM TAFSIR AL-MISHBAH, dalam *Jurnal Wawasan: Jurnal Ilmiah dan Sosial Budaya*, Vol. 2, No. 2, 2017.
- Kamal, Muhamad Ali Mustofa. Konsep Tafsir, Takwil dan Hermeneutika: Paradigma Baru Menggali Aspek Ahkam dalam Penafsiran Al-Qur’an, dalam *jurnal Syariati: Jurnal Studi Al-Qur’an dan Hukum*, Vol. 1, No. 01, Mei 2015.
- KBBI, *Intensitas*, diakses Online pada 14 Juli 2024.
- KBBI, *Kekuasaan*, diakses Online pada 14 Juli, 2024.
- KBBI, *Paradigma*, diakses Online pada 8 Juli, 2024.
- KBBI, *Pengawasan*, diakses Online pada 14 Juli 2024.
- KBBI, *Takwil*, diakses online pada 3 Juli 2024

- Khalīfah, Abd al-Rahmān. *al-Musyabbihah wa aal-Mujassimah*, Cet. I, (t.tt.: al-Maktabah al-Takhassushiyah li al-Raddi ‘alā al-Wahābiyah), 1999.
- Mahmoud Ayyub, *Qur’an dan Para Penafsirnya*, terj. Syu’bah Asa (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1992).
- Ma'luf Louw, *Al-Munjid Fi Lughan Wal A'lam*, (Beirut: Darul Masyriq, 1986).
- Muhammad Ali al-Ridai al-Isfahani, *Manāhij al-Tafsir wa Ittijahatihi Dirāsah Muqaranah fi Manahij Tafsir Al-Qur’an*.
- Muhammad at-Thahir ibn Asyur, *Tafsīr at-Tahrīr wa at-Tanwīr*, (Tunisa: ad-Dar at-Tunisiah li an-Nasyr, 1984), jilid. 3.
- Muhammad bin 'Abdullah az-Zarkashi, *al-Burhan fi Uliim Al-Qur’an*.
- Muhammad bin Ahmad Azhari, *Tahdzīb al-Lughah*, (Beirut. Dār Ihya Turath al-Arabi, tth), jilid. 4.
- Muhammad bin Ali asy-Syaukaniy, *Fath al-Qadīr*, (Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1428 H).
- Muhammad bin Shalih al-Utsaimin, *Dasar-dasar Penelitian Al-Qur’an*, diterjemahkan oleh Said Husein Agil Munawar, (Semarang: Dina Utama, t.th).
- Muhammad bin Shalih al-Utsaimin, *Syarh al-Aqidah al-Washithiyyah Li Syaikh al-Islam Ibni Taimiyyah (Buku Induk Akidah Islam)*, terj. Izzudin Karimi, (Jakarta: Darul Haq, 2012).
- Muhammad bin Shalih al-‘Utsaimin, *Tafsīr al-Qur’ân al-Karīm Sûrat Âli Imrân*, (Riyadh: Dar Ibn al-Jauziy, 1426 H), jilid. 1.
- Muhammad bin Umar Fakhr al-Razī, *Tafsir Kabīr Mafatih al-Ghayb*, (Beirut: Dār Ihyā al-Tarath al-‘Arabi, 1420 H), Jilid-7.
- Muhammad Fakir al-Muyabdi, *Qawaid at-Tafsir laday as-Syi’ah wa as-Sunnah*, (Tt, Markaz at-Tahqiqat wa ad-Dirasat al-‘Alamiyyah, 2007), cet-1.
- Muhammad Fuad ‘Abdul Baqi, *al-Mu’jam al-Mufahras lil al-Faz al-Quran al-Karim*, (Qahirah: Dar al-Hadith, 1996).

- Muhammad Hadi Ma'rifat, *at-Tafsir wa al-Mufasirun fi Thaubih al-Qashib*, (Mashhad: Manshurat al-Jami'ah ar-Ridawiyyah li al-'Ulum al-Islamiyyah, 1997), Jilid 1, cet-1.
- Muhammad Husein Al-Ṭabātabā'ī, *Mengungkap Rahasia Al-Qur'an*, terj. A Malik Madani dan Hamim Ilyas, (Bandung: Mizan, 1994).
- Muhammad Husein Al-Ṭabātabā'ī, *al-Qur'ān fī al-Islām*, (Beirut: Jam'iyyah ath-Thaqafah al-Ijtima'iyyah, 1973).
- Muhammad ibn Ahmad al-Mahalliy dan Abdurrahman ibn Abu Bakar as-Suyūṭhiy, *Tafsīr al-Jalālain*, (Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2011).
- Muhammad Nur, Takwil dalam pandangan Mulla Sadra, dalam *Jurnal Kanz Philosophia*, Vo. 2, No. 2, Februari, 2013.
- Muhibbuththabary, *Anthropomorphisme al-Juwayni*, (Banda Aceh: LKAS, 2010).
- Mujiati, Siti Honiah. Ulfiah dan Ujang Nurjaman. Relasi Aswaja An Nahdliyah dan Negara, dalam *Jurnal Ar-rihlalInovasi Pengembangan Pendidikan Islam*, Vol. 07, No. 02, 2022.
- Murni, *Konsep Tauhid Menurut Al-Juwaini*, (Padang: The Minangkabau Foundation Press, 2004).
- al-Mustofawī, *Al-Tahqīq fī kalimāt al-Qur'ān al-Karīm*, (Tehran: Pusat Penerbitan Karya Allamah al-Mustafa, 1385).
- Mushthafa al-Shawī al-Juwainī, *Manāhij fī al-Tafsir*, (Iskandariyah: Mansya'Ahmad Hassan al-Ma'arif, t.t.).
- Nahar, Syamsu. Keberadaan Ayat *Muḥkam* dan *Mutsyabih* dalam Al-Qur'an, dalam *Jurnal NIZHAMIYAH*, Vol. VI, No.2, Juli, 2016.
- Nur Hidayat Muhammad, *Klaim Dusta Salafi Wahabi Tentang Akidah Salaf*, (Yogyakarta: Global Press, 2021).
- Otobiografi dalam judul "*Allameh at-Al-Ṭabātabā'ī, Great Islamic Philosopher and Qur'anic Exegate*", dalam harian Kayhan Internasional edisi 17 November 1985.
- Qudsia, Miatul. dan Muhammad Faishal Haq. PENGARUH WAHABISME DALAM TAFSIR AYAT-AYAT *TAJSĪM, TASHBĪH* DAN

TAWASSUL PADA KARYA AL-‘UTHAIMIN, dalam Jurnal *QOF: Jurnal Studi Al-Qur’an dan Tafsir*, Volume 4, Number 2, 2020.

Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, (Tangerang; Lentera Hati, 2013).

Raghib al-Isfahani, *Mufradāt fī Ghorīb al-Qur’ān*, (Beirut: Dar al-Ma’rouf, 1392 H), Cet-1.

Randa, *Interpretasi Hadits Terhadap Ayat-Ayat Mutasyabihat (Studi Ayat-Avat Tajsīm)*, (Tesis, Uin Raden Fatah, Palembang, 2018).

Rosihon Anwar, *Tafsir Batini Menurut Pandangan Al-Ṭabātabā’ī*, (Pascasarjana, Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, 2004).

Sarinah, *Pendidikan Agama Islam*, (Yogyakarta: Budi Utama, 2017).

Sayyid Mahmud al-ālūsī, *Rūh al-Ma’ani fī Tafsir al-Qur’ān al-Azīm wa al-Sab’i al-Mathānī*, Jilid 2, (Beirut: Daar al-Kitab ‘Alamiyah, 1415).

Seyyed Hossein Nasr, “*Pengantar*” untuk karya *Al-Ṭabātabā’ī, Islam Syiah: Asal-usul dan Perkembangannya*, terj. Djohan Effendi, (Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1989).

Shalah ‘Abd al-Fatah al-Khalidi, *al-Tafsir wa al-Ta’wil fī al-Qur’an*, (Iran, Dar al-Nafais, 1996), cet-1.

Silsilah nasabnya secara lengkap dapat dilihat pada Agha Barzak Tahrani (1370) *Thabaqat A’lam al-Sayyid*, Jilid 1, Najaf al-Muthba’ah al-Ilmiyah.

Sukmadinata, Nana Syaodih. *Metode Penelitian Pendidikan*, (Bandung: Remaja Rosda karya), Cet. XXXI, 2013.

Sugiyono, Tri Dadi. Video Seru antara Ustadz Asful (Wahabi) VS Ustadz Idrus Ramli, <https://www.youtube.com/watch?v=GE3H7Qf1jOA>, diakses tanggal 6 mei 2024.

Syaiful Ahmad, *Washatiah dalam Tafsir al-Mīzān Karya Al-Ṭabātabā’ī*, (Universitas Islam Negeri (UIN) Jakarta Syarif Hidayatullah, 2020).

Syaikh Manna’ Al-Qaththan, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur’an*, terj. H. Aunur Rafiq El-Mazni, (Jakarta: Pustaka Al-Kautasar, 2006), Cet-1.

- Syaikh Manna' Al-Qaththan, *Mabāhith fi 'uluum al-Qur'ān*, (Kairo; Maktabah Wahbah, 2007).
- Syamsu Nahar, Keberadaan Ayat Muḥkam dan Mutashābīhat dalam Al-Qur'an, dalam Jurnal *NIZHAMIYAH*, Vol. VI, No.2, Juli, Desember 2016.
- Al-Ṭabātabā'ī, Muḥammad Ḥusein. *al-Mīzān Fī Tafṣīr al-Qur'ān*, (Beirut: Mu'assasah al-Ala Li Mathbuat, 1991), jilid. 3.
- Al-Ṭabātabā'ī, Muḥammad Ḥusein. *INILAH ISLAM: Pemahaman Dasar Konsep-Konsep Islam*, (Jakarta: Sadra Press, 2012).
- Taqiyuddin Ahmad bin 'Abdil Halim Ibnu Taimiyyah, *al-Iklil fi al-Mutasyabih wa al-Ta'wil*, (Aleksandria: Dar al-Iman, t.th).
- Thahir Mahmud Muhammad Ya'qub, *Asbab al-Khatha' fi al-Tafsir*, (Dammam: Dar Ibn al-Jauzi, 1425 H), Jilid. 1.
- Tim Prima Pena, *Kamus Ilmiah Populer*, (Surabaya Gitamedia Press, 2006).
- Utsaimin, Muhammad bin Shalih. *Dasar-dasar Penelitian Al-Qur'an*, penj Said Husein Agil Munawar, (Semarang: Dina Utama, t.th).
- Wikipedia, Idrus Ramli, Lihat di [https://id.wikipedia.org/wiki/Idrus\\_Ramli](https://id.wikipedia.org/wiki/Idrus_Ramli), diakses tanggal 7 mei 2024.
- Yaqin, Muh Ainul. *Kontroversi Interpretasi Ayat Antropomorfisme dalam Al-Qur'an (Studi Penafsiran Salafi dan Aswaja An-Nahdliyyah di Media Sosial)*, (Skripsi, Universitas Islam Negeri KIAI HASI ACHMAD SIDDIQ, 2023).
- Yusno Abdullah Otta, Dimensi-dimensi Mistik Tafsir al-Mīzān (Studi Atas Pemikiran Al-Ṭabātabā'ī dalam Tafsir al-Mīzān), dalam Jurnal *Potret Pemikiran*.
- Zulkarnaini. RAGAM METODOLOGI MEMAHAMI AL-QUR'AN: CARA BARU MENDEKATI AYAT TUHAN, dalam Jurnal *LENTERA: Indonesian Journal of Multidisciplinary Islamic Studies*, Volume 5, Nomor 1, 2023.