



**PENAFSIRAN AYAT-AYAT ANTROPOMORFISTIK  
TUHAN**

**(Studi Kitab *Al-Mīzan fī Tafsīr al-Qur'ān* karya Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'i)**

**Oleh:**

**SITI HALIMAH**

**NIM: 14.3.1.111.030**

**Pembimbing:**

**Dr. Hadi Kharisman**

**SKRIPSI**

**Diajukan kepada STFI Sadra untuk memenuhi syarat memperoleh  
gelar Sarjana**

**PROGRAM STUDI ILMU AL-QURAN DAN TAFSIR  
SEKOLAH TINGGI FILSAFAT ISLAM SADRA JAKARTA**

**2019**

## KATA PENGANTAR

Puji syukur penulis haturkan kepada Allah swt, karena berkat segala rahmat dan ijinnya penulis dapat menyelesaikan laporan penelitian ini. Kemudian tak lupa pula penulis ucapkan terimakasih kepada baginda Rasulullah beserta orang-orang yang telah tulus mengamalkan pengajarannya, sehingga meski secara tidak langsung penulis memperoleh kemudahan-kemudahan dalam proses penulisan penelitian ini berkat jasa-jasa mereka yang berurutan.

Selain itu, yang selayaknya pula penulis ucapkan terimakasih, yaitu kepada semua pihak yang telah banyak sekali membantu penulis dalam proses penyusunan penelitian skripsi yang diberi judul **“Penafsiran Ayat-ayat Antropomorfistik Tuhan (Studi Kitab Tafsir *Al-Mīzan fī Tafsīr Al-Qur’ān* karya Muhammad Ḥusayn Ṭabāṭabā’i)”**.

Selanjutnya penulis juga mengucapkan terimakasih yang tak terhingga kepada:

1. Keluarga penulis yang telah memberi semangat, motivasi dan doa.
2. Dr. Kholid al-Walid, selaku ketua Sekolah Tinggi Filsafat Islam Sadra.
3. Dr. Hadi Kharisman, selaku dosen pembimbing skripsi yang sabar dalam membimbing penulis di masa-masa menyusun skripsi.
4. Indah Suwarni, MM selaku Dosen PAWA selama penulis meniti pendidikan di STFI Sadra.
5. Dosen serta civitas akademika di STFI Sadra Jakarta. Yang telah memberikan pengetahuan kepada peneliti.
6. Ubaidillah, S.Pd.i selaku Guru semasa MAN yang telah banyak membimbing dan memberi motivasi kepada penulis dan memperkenalkan penulis dengan kampus STFI Sadra.
7. Teman-teman seperjuangan dan selaku rekan penelitian, yaitu AZ 2014 dan kakak-kakak dari tiap angkatan sebelumnya atas segala motivasi, partisipasi, yang telah memberi semangat.
8. Kakak Angkatan penulis, khususnya Darmawan, S.Ag, Melinda, S.Ag dan Maya Anggera, S.Ag selaku kakak sejak Masa Aliyah/MAN yang selalu memberi wejangan dan mengingatkan dalam lingkup pendidikan semasa kuliah dan yang memberikan sebagian ilmunya dalam proses penelitian.

Penulis sangat mengharapkan bahwa karya ini tidak hanya sebatas menjadi kepentingan atas tugas penulis semata, namun juga bisa

dimanfaatkan lebih dari itu. Oleh karenanya, apabila di dalam tulisan ini pembaca menemukan kerancuan atau kekeliruan, penulis terbuka untuk menerima kritik dan saran. Karena penulis pun menyadari bahwa pasti tulisan ini jauh dari kata sempurna. Terimakasih.

*Wassalamualaikum Wr. Wb*

Jakarta, 10 Agustus 2019

Siti Halimah

# LEMBAR PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

**Penafsiran Ayat-ayat Antropomorfistik Tuhan  
(Studi Kitab Tafsir *Al-Mīzan fī Tafsīr al-Qur'ān* karya Muḥammad  
Ḥusayn Ṭabāṭabā'i)**

**Disusun oleh:  
SITI HALIMAH  
NIM: 14.3.1.111.030  
Jurusan: Ilmu Al-Quran dan Tafsir**

**Pembimbing :  
Dr. Hadi Kharisman**

## SKRIPSI

Diajukan kepada STFI Sadra  
untuk memenuhi syarat memperoleh gelar sarjana

### **Pernyataan Keaslian Karya**

Skripsi ini adalah karya asli penulis. Tidak ada karya orang lain yang dimuat dalam skripsi ini tanpa mencantumkan pernyataan dan keterangan. Apabila dikemudian hari karya ini terbukti plagiat, menjiplak atau pernah dipublikasikan sebagai skripsi di tempat lain maka penulis siap menerima sanksi akademik berupa pembatalan gelar yang diperoleh.

Jakarta, 10 Agustus 2019

**SITI HALIMAH**

**LEMBAR PENGESAHAN SIDANG SKRIPSI**  
**Program Studi Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir**

**Skripsi ini disusun oleh,**

**Nama : Siti Halimah**

**NIM : (14.3.1.111.030)**

**Judul Skripsi: PENAFSIRAN AYAT-AYAT ANTROPOMORFISTIK  
TUHAN (Studi Kitab *Al-Mīzan fī Tafsīr al-Qur'ān* karya Muḥammad  
Ḥusayn Ṭabāṭabā'i)**

**Telah disahkan oleh dewan sidang skripsi:**

Hasyim Adnani, MA  
(Ketua Sidang)

Date \_\_\_\_\_ (.....)

Benny Susilo, Ph.D  
(Penguji I)

Date \_\_\_\_\_ (.....)

Hasan Asy'ari, ME  
(Penguji II)

Date \_\_\_\_\_ (.....)

Dr. Hadi Kharisman  
(Pembimbing)

Date \_\_\_\_\_ (.....)

Nurhasanah, M.Ud  
(Sekretaris Sidang)

Date \_\_\_\_\_ (.....)

## ABSTRAK

Ayat-ayat antropomorfistik merupakan ayat-ayat yang mendeskripsikan Tuhan memiliki sifat fisik seperti halnya manusia. Ayat-ayat ini termasuk dalam jenis ayat-ayat *mutasyabihat* yang seharusnya kembali atau merujuk pada ayat-ayat *muhkamat*, atau memerlukan penafsiran ayat yang merujuk pada takwil yang sesuai dengan makna zahir ayat tersebut. Tujuannya agar menghasilkan pengertian yang tidak ambigu dan tidak menyesatkan dalam perkara mempercayai sifat-sifat Tuhan. Seperti halnya penafsiran ayat-ayat antropomorfistik yang dijelaskan secara harfiah, terlalu literal sehingga menimbulkan pandangan *mujassimah* dan itu adalah problem karena Tuhan dibatasi oleh pembatasan fisik. Sebaliknya, penafsiran yang terlalu bebas/terlalu rasional juga menjadi masalah, karena keluar dari koridor redaksi ayat. Dari permasalahan tersebut, untuk menjelaskan ayat-ayat antropomorfistik dibutuhkan penafsiran yang menggunakan metode takwil yang berpijak pada makna zahir ayat.

Adapun penelitian ini dilakukan untuk menelaah kembali ayat-ayat antropomorfistik berdasarkan penafsiran Ṭabāṭabā'ī dalam Tafsir *Al-Mīzan fī Tafsīr al-Qur'ān*. Penelitian ini bersifat kualitatif dan menggunakan metode tematik tokoh. Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui penafsiran Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī tentang ayat-ayat antropomorfistik dalam *Tafsīr Al-Mīzan* dan juga untuk mengetahui metodologi yang digunakan Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī dalam menafsirkan ayat-ayat antropomorfistik Tuhan. Penelitian ini menunjukkan bahwa dalam menafsirkan ayat-ayat antropomorfistik, Ṭabāṭabā'ī menafsirkan dengan metode *tahlili* dan secara sistematis, Ṭabāṭabā'ī menjelaskan ayat-ayat antropomorfistik dengan menyebutkan kinayah, *siyaq* atau konteks ayat dan menjelaskan munasabah ayat yakni metode *qur'an bil qur'an* dalam sebagian besar ayat-ayat antropomorfistik dengan ayat-ayat yang berkaitan.

Secara pemikiran, dengan konsisten Ṭabāṭabā'ī menjelaskan dari makna hingga menuju batin ayat tersebut. Hal ini sesuai dengan pemikiran Ibn Arabi. *Tafsīr Al-Mīzan* bercorak multi tafsir, yaitu mencakup corak berbagai ilmu, baik teologi, sufistik maupun filsafat.

**Kata kunci: Ayat-ayat antropomorfistik, *mujassimah*, Penafsiran.**

## PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Pedoman transliterai Arab-Latin yang digunakan dalam penelitian ini adalah Turabiyani dengan beberapa pengecualian.<sup>1</sup>

### A. Konsonan

b = ب	z = ز	f = ف
t = ت	s = س	q = ق
th = ث	sy = 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 ; ī = إ ; ū = أ

Diftong : ay = آي ; aw = أَوْ

### C. Ta' Marbutah (ة)

Ta' marbutah yang diidafkan (disambungkan dengan kata lain) ditulis “t”, seperti lafal معرفة الله في ditulis *fi ma‘rifat Allāh*. “Ta” marbutah yang bersambung dengan kata lain tapi tidak dalam posisi mudaf, maka ditulis “h”, seperti lafal المدينة الفاضيلة ditulis *al-madīnah al-fāḍilah*.

### D. Syaddah

Syaddah atau tasydid ditransliterasi dengan huruf, yaitu mengandakan dua huruf, seperti lafal عقلية ditulis *‘aqliyyah*, فعلية ditulis *fi‘liyyah*, dan قوة ditulis *quwwah*, sedangkan tasydid yang berada di akhir kata seperti عدو ditulis *‘aduww*.

### E. Kata sandang

<sup>1</sup> STFI Sadra, *Pedoman Penulisan Skripsi, Tesis, dan Disertasi Sekolah Tinggi Filsafat Islam (STFI) Sadra Periode 2012-2017*, (Jakarta: STFI Sadra, 2012) 42.

Kata sandang “al” dilambangkan berdasarkan pada huruf yang mengikutinya. Jika huruf setelahnya adalah huruf shamsiyyah maka ditulis sesuai 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 akan ditulis sunnatullāh, dan juga asma al-husna seperti عبدالرحمن maka akan ditulis ‘Abdurrahmān dan جلال الدين maka akan ditulis Jalāluddīn.

## DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR .....	ii
LEMBAR PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI .....	iv
LEMBAR PENGESAHAN .....	v
ABSTRAK.....	vi
PEDOMAN TRANSLITERASI .....	vii
DAFTAR ISI .....	ix
DAFTAR TABEL .....	xi
BAB I PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang .....	1
B. Identifikasi Masalah .....	9
C. Batasan Masalah .....	9
D. Rumusan Masalah .....	10
E. Tujuan Penelitian .....	10
F. Manfaat Penelitian .....	10
G. Kajian Terdahulu .....	10
H. Metode Penelitian .....	14
I. Sistematika Penulisan .....	16
BAB II DISKURSUS AYAT-AYAT ANTROPOMORFISTIK	
A. Istilah Antropomorfistik .....	17
B. Klasifikasi Ayat-ayat Antropomorfistik dalam al-Qur'an .....	18
C. Perbedaan Pandangan Aliran terhadap Ayat Antropomorfistik .....	24
D. Penafsiran Ayat Antropomorfistik .....	35
BAB III <i>TAFSĪR AL-MĪZAN</i> KARYA MUḤAMMAD HUSAYN ṬABĀṬABĀ'Ī	
A. Profil Muḥammad Husayn Ṭabāṭabā'ī .....	50
1. Riwayat Hidup .....	50
2. Karya .....	53
B. Profil <i>Tafsīr Al-Mīzan</i> .....	54
1. Latar belakang Penulisan .....	54
2. Metode dan Corak <i>Tafsīr Al-Mīzan</i> .....	56
BAB IV PENAFSIRAN AYAT-AYAT ANTROPOMORFISTIK DALAM TAFSĪR AL-MĪZAN	

A. Penafsiran Ayat-Ayat Antropomorfistik Dalam Tafsir <i>Al-Mizan</i> .....	60
B. Metodologi Ṭabāṭabā'i Menafsirkan Ayat-ayat Antropomorfistik Dalam <i>Tafsīr Al- Mīzan</i> .....	86
<b>BAB V PENUTUP</b>	
A. Kesimpulan .....	97
B. Saran .....	98
<b>DAFTAR PUSTAKA</b> .....	99

## DAFTAR TABEL

1. Tabel 1. Penjelasan Terkait Perbedaan Pandangan .....	34
2. Tabel 2. Perbedaan Penafsiran Kata-Kata Yang Termasuk Dalam Ayat-Ayat Antropomorfistik .....	49
3. Tabel 3. Pemaparan Metode Penafsiran <i>Tafsīr Al-Mīzan</i> Dalam Menafsirkan Ayat-Ayat Antropomorfistik .....	88

# BAB I PENDAHULUAN

## A. Latar Belakang

Al-Qur'an adalah wahyu yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw, dan sebuah pedoman bagi seluruh umat manusia<sup>1</sup>. Pedoman disini berarti bahwa Al-Qur'an mengandung nilai-nilai penting, seperti ilmu akhlak, fiqih, tauhid dan lain-lain. Dalam memahami nilai-nilai tersebut perlu adanya pengkajian yang mendalam agar bisa dipahami sesuai dengan kaidah al-Qur'an yang berlaku.

Khususnya ajaran tauhid perlu dipahami dengan benar. Seperti yang dikatakan M. Yunan Yusuf, bahwa dalam ajaran tauhid, islam mengajarkan dengan jelas tentang keesaan Allah dan menghadirkan suatu konsepsi bahwa Tuhan itu terhindar dari antropomorfistik dan mitologistik (ajaran tentang mitos/dewa kayangan)<sup>2</sup>. Pernyataan ini juga didukung dengan adanya beberapa ayat dalam al-Qur'an yang menegaskan bahwa Allah itu Esa dan tidak ada yang menyerupainya, seperti dalam QS. Al-Ikhlās:1-4, "Katakanlah: 'Dia-lah Allah, Yang Maha Esa, Allah adalah Tuhan yang bergantung kepada-Nya segala sesuatu. Dia tiada beranak dan tiada pula diperanakkan, dan tidak ada seorang pun yang setara dengan Dia'." Dan QS. Asy-Syūrah(42):11, "(Dia) Pencipta langit dan bumi. Dia menjadikan bagi kamu dari jenis kamu sendiri pasangan-pasangan dan dari jenis binatang ternak pasangan-pasangan (pula), dijadikan-Nya kamu berkembang biak dengan jalan itu. Tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan Dia, dan Dia-lah Yang Maha Mendengar lagi Maha Melihat."

---

<sup>1</sup> QS:Al-Baqarah:02, Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Bandung:J-ART, 2004), jilid 1, hal. 2

<sup>2</sup>Antropomorfisme merupakan salah satu objek kajian yang terdapat dalam al-Qur'an. Kata antropomorfisme berasal dari bahasa Yunani yang terdiri dari dua suku kata, yaitu *antro* yang berarti manusia dan *morphe* yang berarti bentuk.<sup>2</sup> Dalam kajian islam, antropomorfisme memiliki persamaan makna dengan kata tashbih (menyerupai sesuatu) dan *tajassum* (bersifat fisik). M. Yunan Yusuf, *Alam Pikiran Islam Pemikiran Kalam: Dari Khawarij Ke Buya Hamka Hingga Hasan Hanafi*, (Jakarta:Pranadamedia, 2014), hal. 16.

Meski telah ditegaskan dalam al-Qur'an tentang ketauhidan Tuhan, akan tetapi masih terdapat pernyataan yang bertolak belakang dengan ayat di atas. Seperti adanya kata atau kalimat dalam ayat-ayat al-Qur'an yang seolah-olah mendeskripsikan bahwa Allah memiliki sifat atau melakukan suatu perbuatan seperti manusia, yang disebut dengan ayat-ayat antropomorfistik Tuhan.

Sebenarnya hal ini bukanlah masalah, karena pada dasarnya ayat al-Qur'an terdiri dari dua macam, yaitu ayat muhkamat dan *mutasyabihat*. Seperti yang ditegaskan dalam QS. Ali Imran(3):7, "Dia-lah yang menurunkan Al Kitab (Al Qur'an) kepada kamu. Di antara (isi) nya ada ayat-ayat yang muhkamat itulah pokok-pokok isi al Qur'an dan yang lain (ayat-ayat) *mutasyabihat*...". Adapun ayat-ayat antropomorfistik Tuhan adalah bagian dari ayat *mutasyabihat* yang perlu dijelaskan secara mendalam.

Adapun permasalahannya ketika terdapat kaum *mujassimah* yang menjelaskan ayat-ayat antropomorfistik. *Mujassimah* adalah kelompok yang berpandangan bahwa Tuhan memiliki fisik, yang dipelopori oleh Dawud al-Jawaribi telah mengatakan, "Tuhan adalah jisim, daging, dan darah. Dia mempunyai anggota tubuh, seperti dua tangan dan dua kaki, kepala dan lidah, dua mata dan dua telinga. Meskipun demikian, Dia adalah sebuah jisim yang berbeda dengan *jisim-jisim* lainnya."<sup>3</sup> Dalam realitas zaman sekarang pun masih ada penafsiran yang mengarah pada kaum *mujassimah*.

Abu Isma'il Muslim al-Atsari menyatakan bahwa, 'Allah Azza wa Jalla itu Maha Tinggi. Dia berada di tempat yang tinggi, di atas langit, di atas 'arsy-Nya. Sebagian ulama juga mengatakan, "Di dalam al-Qur'an terdapat seribu dalil atau lebih yang menunjukkan bahwa Allah Maha Tinggi di atas seluruh makhluk-Nya dan bahwa Dia berada di atas seluruh makhluk-Nya' dalam (Majmu' Fatawa Ibnu Taimiyah 5/121)', 'Arsy secara bahasa artinya singgasana; kursi tempat duduk raja. Adapun 'arsy Allah Azza wa Jalla, sebagaimana ditunjukkan oleh dalil-dalil, adalah tempat duduk yang dimiliki kaki-kaki, dipikul oleh para malaikat,

---

<sup>3</sup> Asy-Syahrastani, *Al-Milal wa al-Nihal*, (Bandung: Mizan, 2004), hal. 166

dan *'arsy* itu seperti kubah di atas alam, dan merupakan atap seluruh makhluk<sup>4</sup>.

Abu Isma'il Muslim al-Atsari juga menyatakan bahwasanya pendapat yang menganggap bahwa Allah berada dimana-mana, maka pendapat ini bertentangan dengan al-Qur'an, hadist dan ijma' para ulama salafi. Karena yang termasuk dimana-mana berarti mempersepsikan bahwa Allah berada di tempat-tempat yang kotor dan najis.

Permasalahan di atas merupakan penafsiran yang cenderung mendeskripsikan Tuhan bersifat fisik. Hal ini menimbulkan perbedaan pendapat di kalangan ulama dalam menjelaskan ayat-ayat *mutasyabihat* sifat/antropomorfistik Tuhan. Di antaranya sebagian ulama menjelaskan secara tekstual dan mengembalikan makna takwilnya kepada Allah, seperti ulama salaf yang berpandangan *mufawwidah*. Adapun dalilnya, dari Aisyah ia berkata: "Rasulullah saw. Membaca ayat ini *'huwalladzi anzala 'alaikal kitab'* sampai dengan *'ulul albab'*, kemudian berkata:"apabila kamu melihat orang yang mengikuti ayat-ayat *mutasyabihat* mereka itulah yang disinyalir oleh Allah, maka waspadalah terhadap mereka"<sup>5</sup>.

Adapun contoh penafsirannya dari golongan *mufawwidah*, berasal dari Imam Asy-'ari. Ia menjelaskan tentang tangan dan genggaman Allah dalam firman Allah, Allah berfirman: "Hai iblis, apakah yang menghalangi kamu sujud kepada yang telah Ku-ciptakan dengan kedua tangan-Ku. Apakah kamu menyombongkan diri ataukah kamu (merasa) termasuk orang-orang yang (lebih) tinggi?". (QS. Sad(38):75)<sup>6</sup>. Seperti yang dikutip oleh Rami Awang dalam Usul *Ahlu al-Sunnah wa al-Jama'ah*, bahwa Al-Asy'ari menyatakan,

Telah bersepakat (Ahli Sunah) bahwa sesungguhnya Allah Azzawajalla mendengar dan melihat, dan bagi Allah SWT itu ada dua tangan yang senantiasa terbuka. Dan bahwa bumi seluruhnya dalam

---

<sup>4</sup> Abu Isma'il Muslim al-Atsari, *Dimanakah Allah Subhanahu Wa Ta'ala*, <https://almanhaj.or.id/7401-dimanakah-allah-subhanahu-wa-taala.html>, diakses 22/08/2019, 21:36 Pernyataan ini merupakan ulasan dari majalah As-Sunnah Edisi 05/Tahun XX/1437H/2016M.

<sup>5</sup> Anşori, *Ulumul Qur'an:Kaiah-Kaidah Memahami Firman Tuhan*, (Jakarta:PT Raja Grafindo Persada, 2013), hal. 139

<sup>6</sup> QS. Sad(38):75, Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, jilid 23, hal.457

genggaman Allah pada hari kiamat sementara langit dilipat dengan tangan kanan-Nya, tanpa melakukan takwilan yang berlebihan, dua tangan Allah tidak boleh diartikan dengan nikmat-Nya. Sesungguhnya telah menunjukkan yang demikian itu akan kemuliaan-Nya kepada Adam yang dijadikan dengan tangan-Nya dan menghinakan iblis karena tidak mau bersujud kepada apa yang telah dimuliakan-Nya, seperti dalam firman-Nya QS. Sad(38):75.<sup>7</sup>

Seperti yang dijelaskan dalam *Al-Milal wa Al-Nihal*, beberapa tokoh masa awal begitu melebih-lebihkan eksistensi sifat-sifat tersebut hingga mereka menyamakan Tuhan dengan sifat-sifat makhluk. (*mujasssimah/musyabbihah*). Sebagian lagi membatasi diri pada sifat-sifat operatif, Al-Asy'ari termasuk dalam kelompok masa awal yang meyakini bahwa Allah tiada memiliki sekutu dan tiada yang serupa dengan-Nya, yang telah ditunjukkan tanpa ada keraguan (Tawaquf)<sup>8</sup>.

Ayat-ayat antropomorfistik juga ditafsirkan secara harfiyah oleh salah satu tokoh Nusantara, yaitu Mahmud Yunus dalam kitab Tafsirnya yang berjudul *Qur'an Al-Karim* pada QS. Al-Fath (48):10<sup>9</sup>. Sama halnya dengan Al-Asy-'ari, Mahmud Yunus juga cenderung dengan pandangan *mufawwidah*. Adapun tafsirannya,

“orang-orang yang bersetia teguh dengan Nabi Muḥammad (yaitu bahwa mereka akan menolongnya dan mempertahankan agama yang dibawanya dengan harta dan jiwa), maka sebenarnya mereka bersetia dengan Allah, karena Nabi Muḥammad itu hanya semata-mata utusan-Nya. Mereka berjabat tangan dengan Nabi Muḥammad, sebagai menguatkan setia itu, maka seolah-olah tangan Nabi Muḥammad yang di atas tangan mereka itu, ialah tangan Allah. (Allah Maha Suci dari tangan seperti manusia). Sebab itu adalah maksudnya, bahwa bersetia dengan Nabi Muḥammad itu ialah seperti

<sup>7</sup> Ramli Awang dan Roslan Abdul-Rahim, *Antropomorfik dalam Teologi Islam*, Jurnal *ISSUE 2*, Volume 7, 2017, hal.130.

<sup>8</sup> Al-Syahrastani, *Al-Milal wa Al-Nihal*,,: *Aliran-Aliran Teologi dalam Islam*, (Bandung: Mizan Pustaka, 2004), hal. 147

<sup>9</sup> QS. Al-Fath(48):10

إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهُ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا

bersetia dengan Allah. Oleh sebab itu wajiblah mereka menepati setia itu dengan sepenuh-penuhnya.<sup>10</sup>

Sedangkan kaum khalaf memilih untuk menakwilkan ayat-ayat antropomorfistik. Kaum khalaf berargumen bahwa ayat al-Qur'an bisa ditakwilkan dengan cara ilmu-ilmu tertentu. Hal ini karena kaum khalaf meyakini bahwasanya huruf *wawu* pada kata *warrāsikhūna* dalam QS. Ali Imran (3):7<sup>11</sup> adalah *wawu* sebagai huruf 'athaf). Sehingga menimbulkan pernyataan bahwa ayat-ayat *mutasyabihat* itu bukan hanya dikembalikan kepada Allah, orang-orang yang dalam ilmunya (*arrāsikhūna fī 'ilmi*) juga bisa menakwilkan ayat-ayat *mutasyabihat*<sup>12</sup>. Ansori mengutip pendapat an-Nawawi, dalam *Syarah muslim*-nya ia menyatakan: “inilah pendapat yang paling shahih, karena tidak mungkin Allah menyeru kepada hamba-hamba-Nya dengan sesuatu yang tidak dapat diketahui maksudnya oleh mereka.”<sup>13</sup> Ayat-ayat antropomorfistik harus ditakwilkan dengan penggunaan bahasa yang pas dan sesuai dengan sifat-sifat keagungan dan kesempurnaan Allah swt. Maka menurut pendapat ini, kata *yadullah* (misalnya) harus ditakwilkan menjadi kekuasaan Allah, ma'akum ditakwilkan menjadi kebersamaan dalam ilmu dan muraqab-Nya. Dan begitu seterusnya.<sup>14</sup> Salah satu contoh penafsirannya, seperti penafsiran Az-Zamakhsyari dari kalangan Mu'tazilah, dijelaskan bahwa,

Tangan Allah, Allah itu suci dari anggota badan, dari sifat jism. maka maknanya: Keterangan: bahwa kontrak perjanjian dengan Nabi sama halnya kontrak dengan Tuhan tidak berbeda di antara mereka, karena Yang Mahakuasa mengatakan, barang siapa yang mematuhi Rasul, maka ia telah menaati Tuhan. Maksudnya : perjanjian/baiat Ridwan, ketika ia jatuh pada dirinya sendiri tidak mengembalikan kerusakan kerusakan hanya kepadanya.<sup>15</sup>

<sup>10</sup> Mahmud Yunus, *Tafsir Qur'an Karim*, (Jakarta:Mahmud Yunus Wa Dzurriyah, 2011), hal. 758

<sup>11</sup> هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

<sup>12</sup> Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik*, (Bandung:Mizan, 2018), hal. 242

<sup>13</sup> Anshori, *Ulumul Qur'an:Kaiah-Kaidah Memahami Firman Tuhan*, hal. 139, lihat juga *Manna al-Qatthan fi ulum al-Qur'an*, (Riyadh: Daar al-Rasyid, t.th) hal. 217

<sup>14</sup> Anshori, *Ulumul Qur'an:Kaiah-Kaidah Memahami Firman Tuhan*, hal. 141

<sup>15</sup> Muḥammad Zammakhsyari, *Al-Kasyaf 'an Haqaaiq Ghawamidh At-Tanzil*, (Beirut: Darul Kitab Al-'Arabiyah, 1407), jilid 4, Hal. 335

As-Suyuthi menanggapi perbedaan penggunaan takwil di atas. bahwasanya jika takwil lebih dekat dari lisan orang Arab, maka takwil tidak diingkari, atau takwil jauh dari lisan orang Arab maka kami berhenti memaknainya dan kami percaya dengan makna-maknanya sesuai dengan bentuk yang diharapkan dan tanzih.”<sup>16</sup> Penafsiran yang mengacu pada lisan Arab, artinya ketika menafsirkan tidak lepas dari makna literalnya akan tetapi dalam keliteralannya itu tetap diijinkan upaya untuk menakwilkan. Tapi penakwilannya harus sesuai koridor literalnya dalam arti tidak keluar dari koridor kebahasaan.

Pembahasan terkait ayat antropomorfistik terbilang rumit sehingga perlu dibahas dalam ruang lingkup akademik, agar pengetahuan terkait antropomorfistik ini dapat diperbaharui dan dapat memberantas pandangan-pandangan tekstualis dalam memahami ayat al-Qur’an, khususnya ayat-ayat antropomorfistik.

Tak jauh dari kriteria penafsiran yang sesuai dengan pandangan As-Suyuthi, *Tafsīr Al-Mīzan fī Tafsīr al-Qur’ān* karya Muḥammad Ḥusayn Ṭabaṭaba’i hadir mengupayakan tafsir yang non-tekstual dalam menafsirkan ayat-ayat antropomorfistik.

Seperti dalam menafsirkan QS. Al-Faṭḥ (48):10, “Bahwasanya orang-orang yang berjanji setia kepada kamu sesungguhnya mereka berjanji setia kepada Allah. Tangan Allah di atas tangan mereka (*yadullah fauqa aydihim*), maka barang siapa yang melanggar janjinya niscaya akibat ia melanggar janji itu akan menimpa dirinya sendiri dan barang siapa menepati janjinya kepada Allah maka Allah akan memberinya pahala yang besar.”<sup>17</sup>. Ṭabaṭaba’i menjelaskan maksud penggalan ayat itu (*yadullah fauqa aydihim*) dari makna harfiahnya terlebih dahulu. Ṭabaṭaba’i menjelaskan bahwa secara bahasa, kalimat itu merupakan *isti’arah khayaliyah* dan *kinayah* (perumpamaan). *Yadullah fauqa aydihim* menjelaskan maksud kalimat sebelumnya, yang berarti bahwa berjanji kepada rasul sama halnya bersumpah kepada Allah, tak ada yang berlainan, maka sesungguhnya Allah sepakat sebagaimana perjanjian

---

<sup>16</sup> Nasaruddin Umar, *Ulumul Qur’an.*, hal. 213-215, Lihat juga Al-Zarqany, op.cit., hal. 228

<sup>17</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, (Bandung:J-ART, 2004), jilid.26, hal. 512.

manusia. Ketika tangan Rasul saw di atas tangan orang-orang mukmin yang berjanji kepada Rasul saw adalah sebagai bentuk kesepakatan. Di dalamnya tidak cocok apabila kesucian Allah digambarkan, Dia suci dari gambaran.<sup>18</sup>

Ṭabāṭabā'i juga menjelaskan maksud dari kalimat *yadullah fauqa aidihim* adalah tangan yang kuat dan dukungan, kekuatan Allah dan dukungan-Nya di atas kekuatan mereka dan pertolongan mereka, yakni dengan pertolongan Allah, bukan kemenangan mereka. Ringkasnya, pertolongan Allah di atas kekuatan mereka. Diartikan pula dengan tangan yang mengkaruniai dan nikmat Allah kepada mereka berupa pakaian atau nasib baik mereka, karena telah bersumpah padamu di atas nikmat mereka atasmu dengan bersumpah, dikatakan pula kenikmatan pada mereka berupa hidayah yakni keagungan dari kenikmatan mereka terhadapmu.<sup>19</sup>

Jadi, Ṭabāṭabā'i mengartikan kata *yad* dalam kalimat *yadullah fauqa aidihim* dengan pertolongan Allah atau kekuatan Allah dan juga nikmat Allah yang maha mengkaruniai seperti berupa materi (pakaian dan nasib baik) maupun non materi berupa hidayah.

Dari penafsiran Ṭabāṭabā'i pada QS. Al-Fath (48):10 bisa dilihat bahwa penafsirannya bukanlah penafsiran tekstual. Ia menjelaskan makna harfiyah secara bahasa dan menggunakan metode takwil dengan gaya filosofisnya. Kemudian dia juga melakukan munasabah ayat dalam penafsiran ini. Ṭabāṭabā'i menjelaskan jika dihubungkan dengan ayat lainnya, penggalan ayat ini serupa maknanya dengan QS. Al-Nisa:80, dari isnad Abd al-Salam ibn Saleh al-Harawi mengatakan hal tersebut merupakan sebuah pujian Allah atas kebajikan dan ketaatan-ketaatan yang telah dilakukan Nabi saw, sehingga turunlah ayat QS. An-Nisa:80.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Muḥammad Husayn Ṭabāṭabā'i , *Al-Mīzan fī Tafsīr Al-Qur'ān*, (Qum: Hauzah Alamiyah, 1417 M ), jilid 18, hal. 274

فقيل: إنه من الاستعارة التخيلية والاستعارة بالكناية جيء به لتأكيد ما تقدمه و تقرير أن مبايعة الرسول ص كمبايعة الله من غير تفاوت فخيّل أنه سبحانه كأحد المبايعين من الناس فأثبتت له يد تقع فوق أيدي المبايعين للرسول (ص) مكان يد الرسول و فيه أنه غير مناسب لساحة قدسه تعالى أن يخيّل على وجه هو منزله عنه.

<sup>19</sup> Muḥammad Husayn Ṭabāṭabā'i , *Al-Mīzan fī Tafsīr Al-Qur'ān*, (Qum: Hauzah Alamiyah, 1417 M ), jilid 18, hal. 275

<sup>20</sup> Muḥammad Husayn Ṭabāṭabā'i , *Al-Mīzan fī Tafsīr Al-Qur'ān*, (Qum: Hauzah Alamiyah, 1417 M ), jilid 18, hal. 276

Salah satu penafsiran dari *Tafsīr Al-Mizan* tersebut tentu saja hanya menunjukkan hipotesa sementara terkait penafsiran ayat-ayat antropomorfistik. Hal ini sebagai contoh dalam memaparkan penafsiran terma pada ayat antropomorfistik dalam *Tafsīr Al-Mizan*. Masih banyak terma-terma lainnya dalam al-Qur'an yang tentunya akan dibahas oleh penulis dalam penelitian ini. Yaitu terkait tujuh terma yang termasuk dalam ayat-ayat antropomorfistik. Di antaranya kata *wajhullah*, *istiwa*, *'ayn* dan *a'yūn*, *al-janbu*, *yad* dan *yamīn*, *sāq*, dan *jāa*.

Penulis bermaksud mengangkat *Tafsīr Al-Mizan* karya Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'i sebagai objek kajian penelitian, karena penafsiran ini dapat menjadi solusi dari penafsiran secara harfiah yang merupakan permasalahan dalam penelitian ini yakni tentang penafsiran ayat-ayat antropomorfistik Tuhan yang dijelaskan secara harfiah, baik di kalangan kaum mutakallim maupun penafsir. Penjelasan yang hanya dilakukan secara literal terhadap teks al-Qur'an, menurut M. Quraish Shihab tidak jarang menimbulkan problem atau ganjalan-ganjalan dalam pemikiran, apalagi ketika pemahaman tersebut dihadapkan dengan kenyataan sosial, hakikat ilmiah, atau keagamaan<sup>21</sup>. Adapun *Tafsīr Al-Mizan* karya Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'i lebih lengkap dan komprehensif karena menjelaskan secara tahlili, yakni tafsir yang mengandung penjelasan bahasa, *asbab al-nuzul*, maupun penafsiran secara *bil ma'tsur* serta menjelaskan makna ayat sesuai dengan landasan kaidah tafsir yang berlaku.

Penelitian ini membahas tentang ayat-ayat antropomorfistik yang ruang lingkupnya bercorak teologis, perlu adanya penunjang atau solusi yang menjelaskan terkait pembahasan teologi juga. Sehingga penulis menawarkan solusi tersebut dengan membahas *Tafsīr Al-Mizan*, karena

---

و في العيون، بإسناده عن عبد السلام بن صالح الهروي قال\*: قلت لعلي بن موسى الرضا (ع): يا ابن رسول الله- ما تقول في الحديث الذي يرويه أهل الحديث: أن المؤمنين يزورون ربهم من منازلهم في الجنة؟ فقال: يا أبا الصلت إن الله تعالى فضل نبيه محمدا- على جميع خلقه من النبيين و الملائكة، و جعل طاعته طاعته، و مبايعته مبايعته، و زيارته في الدنيا و الآخرة زيارته، فقال عز و جل: «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» و قال: «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ- يَدْ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» و قال النبي ص: من زارني في حياتي أو بعد موتي فقد زار الله.

<sup>21</sup> M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an, Cet Ke-24*, (Bandung:Mizan, 2004), hal.90

tafsir ini merupakan tafsir yang membahas masalah teologi, khususnya ayat-ayat antropomorfistik.

Selain itu Muhammad Husayn Ṭabāṭabā'ī juga merupakan tokoh yang cukup berpengaruh di dunia. Banyak ulama besar yang mengutip karya-karyanya, baik di kalangan Syi'i maupun Sunni, seperti M. Quraish Shihab, Ath-Thabari, Sayyid Hossein Nasr. Sehingga penulis menjadi tertarik untuk mengangkat penelitian dengan judul **Penafsiran Ayat-ayat Antropomorfistik Tuhan (Studi Kitab Tafsir *Al-Qur'ān fī Tafsīr Al-Mīzan* karya Muhammad Husayn Ṭabāṭabā'ī)**.

## **B. Identifikasi Masalah**

Dari persoalan yang dibahas dalam latar belakang, dapat diidentifikasi bahwa konsep tentang antropomorfistik dalam al-Qur'an adalah kajian yang fokus dalam bidang teologi. Permasalahannya adalah penafsiran ayat-ayat antropomorfistik yang dijelaskan secara harfiah, terlalu literal sehingga efeknya adalah mujassimah dan itu adalah problem karena Tuhan dibatasi oleh pembatasan fisik. Sebaliknya, penafsiran yang terlalu bebas/terlalu rasional juga menjadi masalah, karena keluar dari koridor redaksi ayat. Sehingga upaya untuk menjelaskan ayat-ayat antropomorfistik tersebut dibutuhkan penafsiran yang bersifat moderat, yaitu menafsirkan metode takwil yang berpijak pada makna zahir ayat dan beberapa penafsiran yang bisa menjelaskan secara gamblang tentang ayat-ayat antropomorfistik.

## **C. Batasan Masalah**

Secara literal, al-Qur'an memang tidak menyebutkan kata *tajassum* atau *tashbih* (yang berarti antropomorfistik) dengan lugas. Meskipun tidak disebutkan secara literal, akan tetapi penulis akan membahas ayat-ayat yang berkaitan dengan topik yang penulis angkat yaitu tentang antropomorfistik Tuhan.

Pada dasarnya ayat-ayat antropomorfistik dalam al-Qur'an sangat banyak, baik dari segi jumlah maupun macamnya. Ada 34 ayat terkait ayat-ayat antropomorfistik dan sifat. Akan tetapi penulis hanya menjelaskan beberapa ayat tentang antropomorfistik yang termasuk dalam jenis *tajassum*, karena permasalahan penafsiran terhadap ayat-ayat *tajassum* lah yang beresiko paling besar dalam lingkup antropomorfistik.

Ayat-ayat *tajassum* yaitu ayat yang di dalamnya terdapat kata *wajhullah*, *istiwa*, *'ayn* dan *a'yūn*, *al-janbu*, *yad* dan *yamīn*, *sāq* dan *jāa*. Kemudian penulis juga membatasi permasalahan penafsiran hanya pada *Tafsīr Al-Mizan* karya Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'i.

#### **D. Rumusan Masalah**

Poin-poin yang menjadi rumusan masalah dalam penelitian ini di antaranya:

1. Bagaimana penafsiran Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'i terhadap ayat-ayat antropomorfistik dalam *Tafsīr Al-Mizan*?
2. Bagaimana metodologi yang digunakan Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'i dalam menafsirkan ayat-ayat antropomorfistik Tuhan?

#### **E. Tujuan Penelitian**

Pengambilan tema dalam penelitian ini bertujuan:

1. Untuk mengetahui penafsiran Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'i tentang ayat-ayat antropomorfistik dalam *Tafsīr Al-Mizan*.
2. Untuk mengetahui metodologi yang digunakan Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'i dalam menafsirkan ayat-ayat antropomorfistik Tuhan.

#### **F. Manfaat penelitian**

Dari penelitian ini, diharapkan dapat bermanfaat, baik secara teoritis maupun praktis.

Manfaat teoritis: secara teoritis, penelitian ini diharapkan mampu membangun pengetahuan yang baru tentang ayat-ayat antropomorfistik dari perspektif mufasir nusantara.

Manfaat praktis: adapun secara praktis, diharapkan pembaca mampu mengaplikasikan pemahaman sejak dini tentang makna antropomorfistik dalam al-Qur'an yang sebenarnya, demi membangun akidah ketuhanan yang terlepas dari kesalahan berfikir, dan menambah wawasan tentang ketuhanan, khususnya sifat-sifat yang disandarkan pada Tuhan. Hal ini dibahas dalam penafsiran terhadap ayat-ayat antropomorfistik.

#### **G. Kajian Terdahulu**

*Pertama*, Jurnal dengan judul *Antropomorfisme dalam Teologi Islam* karya Ramli Awang dari Universitas Teknologi Malaysia dan

Roslan Abdul-Rahim dari Universitas Sultan Azlan Shah<sup>22</sup>. Tulisan ini menggunakan metode deskriptif. Tulisan ini memfokuskan pada pembahasan mengenai pemahaman ahli hadis yang cenderung mengkaji ayat-ayat tentang sifat Tuhan secara literal. Jurnal ini mengungkapkan berbagai argumentasi kaum teolog yang bermazhab ahlu sunnah tentang sifat-sifat Tuhan.

Meskipun tema yang diangkat memiliki persamaan dengan penelitian penulis, akan tetapi fokus pembahasan yang akan diteliti berbeda dengan tulisan di atas. Jika tulisan ini fokus terhadap pandangan kalangan ahli hadist, maka penulis lebih memfokuskan penelitian ini pada pandangan seorang mufassir.

*Kedua*, jurnal dengan judul *Hadis-Hadis Antropomorfisme: Analisis Terhadap Takwil Ibn Hajar Al-'Asqalani dalam Fath Al-Bari yang merupakan karya dari Abdul Hamid Ritonga*<sup>23</sup>. Tulisan ini mengkaji persoalan antropomorfisme dalam hadis-hadis. Persoalan antropomorfisme yang berawal sejak adanya perdebatan antara ahli hadist yang literalis dengan kaum mu'tazilah yang cenderung rasional terhadap ayat-ayat yang mendeskripsikan sifat Tuhan dengan sifat manusia. Melalui kajian kitab *Fath al-Bari* karya Ibn Hajar, lebih memfokuskan kajian antropomorfisme dalam kitab hadist dengan menggunakan takwil.

Persamaan muncul dari tema yang diangkat pula dengan penulis yakni tentang antropomorfisme. Akan tetapi fokus kajiannya berlainan, karena tulisan ini lebih memfokuskan kajian pada kitab *Fath al-Bari* yang merupakan kitab hadist.

*Ketiga*, skripsi yang ditulis oleh Agus Imam Kharomein, dengan judul *Ayat-Ayat Antropomorfisme dalam Al-Qur'an (Studi Analisis Penafsiran Ibnu 'Asyur Terhadap Ayat-Ayat Antropomorfisme dalam Kitab Al-Tariir Wa Al-Tanwiir)*, Universitas Islam Negeri Walisongo,

---

<sup>22</sup> Ramli Awang dan Roslan Abdul-Rahim, *Antropomorfisme dalam Teologi Islam*, Jurnal *ISSUE* 2, Volume 7, 2017.

<sup>23</sup> Abdul Hamid Ritonga, *Hadis-Hadis Antropomorfisme: Analisis terhadap Takwil Ibn Hajar Al-'Asqalani Dalam Fath Al Bari*, Jurnal *MIQOT* Vol.XXXVII No.2, 2013

2012<sup>24</sup>. Tulisan ini membahas tentang penafsiran Ibnu ‘Asyur terhadap ayat-ayat Antropomorfisme dalam tafsir *Al-Tariir Wa Al-Tanwiir*. Tulisan ini menjelaskan bahwa ayat-ayat antropomorfisme merupakan ayat-ayat yang termasuk dalam ayat-ayat muatasyabihat yang ditafsirkan menggunakan pendekatan takwil agar tidak bertentangan dengan ayat-ayat muhkamat. Tulisan ini mengungkapkan bahwa tafsir *Al-Tariir Wa Al-Tanwiir* menggunakan metode ilmu bayani dan ilmu bahasa dalam menafsirkan ayat-ayat antropomorfisme. Kesimpulan dari tulisan ini adalah dalam menafsirkan ayat-ayat antropomorfisme, Ibnu ‘Asyur memiliki dua kecenderungan dalam penafsiran teologi, yakni kadang cenderung pada Asy-‘ariyah, dan di lain penafsiran cenderung pada mu’tadzilah.

*Keempat*, skripsi yang ditulis oleh Nuramin dengan judul *Antropomorfisme dalam Tafsir Mafatihul Ghaib (Karya Fakhruddin Ar-Razi)*, UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2011<sup>25</sup>. Tulisan ini membahas tentang pandangan Fahrudin Ar-Razi tentang ayat-ayat antropomorfisme yang dijelaskan secara takwil. Dalam tafsir Mafatihul Ghaib dijelaskan bahwa Allah tidak berjism, karena setiap yang berjism akan mempunyai kelemahan-kelemahan dan setiap yang lemah adalah makhluk. Dalam tulisan ini dijelaskan bahwa tafsir Mafatihul Ghaib menjelaskan ayat-ayat antropomorfisme secara rasional.

*Kelima*, Tesis dengan judul “Ayat-ayat *Mutasyabihat* Perspektif Imam al-Zamakhsyari dan Imam Wahbah Zuhaili (Kajian Komparatif antara Kitab Tafsir al-Kasyaf dan al-Munir)” ditulis oleh Miswanuddin.<sup>26</sup>

Penelitian ini menjelaskan tentang penafsiran ayat-ayat *mutasyabihat* antara Imam al-Zamakhsyari yang beraliran mu’tadzilah dengan Imam Ahmad Zuhaili yang beraliran Asy’ariyah. Penelitian ini menggunakan metode *deskriptif-komparatif*, yaitu metode perbandingan

---

<sup>24</sup> Agus Imam Kharomein, *Skripsi: Ayat-Ayat Antropomorfisme dalam Al-Qur’an (Studi Analisis Penafsiran Ibnu ‘Asyur Terhadap Ayat-Ayat Antropomorfisme Dalam Kitab Al-Tariir Wa Al-Tanwiir)*, Universitas Islam Negeri Walisongo, 2012

<sup>25</sup> Nuramin, *Antropomorfisme dalam Tafsir Mafatihul Ghaib (Karya Fakhruddin Ar-Razi)*, Skripsi UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2011

<sup>26</sup> Miswanuddin, *Tesis: Ayat-ayat Mutasyabihat Perspektif Imam Al-Zamakhsyari dan Imam Wahbah Al-Zuhaili (Kajian Komparatif antara Kitab Tafsir Al-Kasyaf dan Al-Manar)*, (IAIN Tulung Agung, 2017)

dalam menjelaskan suatu penafsiran al-Qur'an. Hasil dari penelitian ini menyatakan bahwa meskipun dua tokoh ini berbeda aliran dalam bidang teologi, akan tetapi dalam menafsirkan ayat-ayat *mutasyabihat*, keduanya mentakwilkan ayat-ayat *mutasyabihat* dengan makna yang sama, seperti pada ayat yad yang bermakna tangan, wajhu yang bermakna zat, 'ain yang bermakna pengawasan atau pertolongan Allah, saq yang bermakna kegentingan atau kepayahan yang besar seperti kiamat dan *fi janbi* yang bermakna hak Allah dan ketaatan. Sedangkan perbedaan dari penafsiran mereka adalah ketika menafsirkan kata *nazirah*. Imam Zamakhsyari memaknainya dengan menunggu sedangkan Imam Ahmad Zuhaili memaknainya dengan melihat dengan mata.

Penelitian ini sudah bagus dengan menggunakan metode komparatif antara dua aliran yang berbeda. Akan tetapi dari segi hasil penafsiran yang didapatkan tidak menampilkan perbedaan tafsir yang signifikan. Sehingga, dapat dikatakan bahwa perbedaan aliran pun tidak menjadi alasan utama dalam menafsirkan ayat-ayat dalam al-Qur'an.

*Keenam*, Tesis yang berjudul judul: Ayat-Ayat Antropomorfisme Dalam Al-Qur'an (*Studi Analitis terhadap Ta'wil M. Quraish Shihab dalam Tafsir al-Misbah*) yang ditulis oleh Dian Siswanto. Jenis penelitian ini studi kepustakaan (*library research*). Tujuan dari penelitian ini adalah mengetahui penerapan takwil yang digunakan oleh M. Quraish Shihab dalam Tafsir al-Misbah dilihat dari ayat-ayat antropomorfisme yang ia jelaskan. Hasil dari penelitian ini adalah M. Quraish Shihab menggunakan takwil Qarib, yaitu pengalihan makna yang dapat diketahui dengan dalil yang sederhana, serta tidak jauh dari makna zahir.

Ketujuh, Skripsi dengan judul Ayat *Mutasyabihat* dalam *Tafsir Al-Mizan* karya Fajar Nurijal. Ditulis oleh Fajar Nurijal. Penelitian ini menjelaskan tentang bagaimana pemikiran Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'i dalam menafsirkan ayat-ayat *mutasyabihat* secara global. Meskipun tafsir yang digunakan sama dengan penelitian ini, akan tetapi penulis meneliti *Tafsir Al-Mizan* lebih khusus tentang penjelasan ayat antropomorfistiknya. Sehingga tema yang diangkat lebih khusus.

Dari berbagai penelitian di atas, penelitian yang diteliti berupa ayat-ayat antropomorfisme sebagai objek penelitian dengan menggunakan pendekatan studi tokoh, baik perbandingan maupun tidak. Meskipun penelitian yang penulis akan kaji adalah penafsiran ayat-ayat

antropomorfistik, akan tetapi perbedaannya adalah penulis akan menggunakan *Tafsir Al-Mizan* sebagai referensi primer. Karena setelah melakukan *search*, belum ada penelitian terkait tema di atas dengan menggunakan *Tafsir Al-Mizan*. Jika dilihat dari penelitian di atas, pentakwilan atau penafsiran ayat-ayat antropomorfisme berasal dari berbagai tokoh yang memiliki corak penafsiran secara bahasa, rasional dan sosial. Berbeda dengan penelitian-penelitian tersebut, penulis akan merujuk pada *Tafsir Al-Mizan* yang dikenal sebagai tafsir filosofis dalam mengalihkan pemaknaan literal dari makna zhahir ke makna batin dengan takwil tanpa menghapus makna zhahirnya. Sehingga penulis akan mengkaji penelitian dengan judul Penafsiran Ayat-ayat Antropomorfistik: Studi atas *Tafsir Al-Mizan* karya Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'i.

## H. Metode Penelitian

Metode adalah cara teratur yang digunakan untuk melaksanakan suatu pekerjaan agar tercapai sesuai dengan yang dikehendaki; cara kerja yang sistematis untuk memudahkan pelaksanaan suatu kegiatan guna mencapai tujuan yang ditentukan.<sup>27</sup>

Dalam penelitian ini penulis menggunakan metode deskriptif-analisis, yaitu dengan mendeskripsikan dan menjelaskan objek penelitian dan juga menganalisisnya sesuai dengan tema dengan melakukan perbandingan pengetahuan teori yang sudah ada dengan objek kajian. Selain itu penulis juga menggunakan metode tematik tokoh, untuk mengetahui metodologi tafsir *al-Mizan*.

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif. Penelitian kualitatif adalah penelitian yang bersifat deskriptif dengan menggambarkan situasi penelitian dengan mengumpulkan data dari penelitian yang alamiah<sup>28</sup>. Sedangkan dalam pencarian data, penulis menggunakan metode *library-research*, yaitu dengan melakukan penelusuran sumber-sumber yang terkait dengan objek penelitian melalui kajian pustaka.

### 1. Data dan Sumber Data

---

<sup>27</sup> Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi ke empat (Jakarta:Gramedia Pustaka, 2008), cet ke 4, hal. 901.

<sup>28</sup> Kaelan, MS, *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat*, Yogyakarta:Paradigma, 2005, hal.58

Dalam melakukan penelitian, penulis mencari sumber data agar penelitian menjadi ilmiah dengan terhimpunnya data-data. Adapun dalam penelitian pustaka ini (*library-research*), penulis menggunakan sumber primer dan sekunder.

Sumber primer yang dipilih dalam penelitian ini adalah sumber yang menjadi objek penelitian, yakni dalam penelitian ini sumber primernya adalah kitab *Tafsīr Al-Mizan*<sup>29</sup> baik yang berbahasa Arab maupun terjemahannya dalam bahasa Indonesia. Adapun sumber sekunder yang melengkapi dalam penelitian ini adalah literatur-literatur Islam yang berkaitan dengan pembahasan antropomorfistik baik berupa buku-buku yaitu *Al-Milal wa Al-Niḥal*,: *Aliran-Aliran Teologi Dalam Islam* karya Al-Syahrastani<sup>30</sup>, *Al-Milal wan-Niḥal*, *Studi; Tematis Mazhab Kalam* karya Ja'far Subhani<sup>31</sup>, *Ibn Rusyd Membela Tuhan: Filsafat Ketuhanan Ibn Rusyd* karya Aminullah el-Hady<sup>32</sup>, dan buku-buku lainnya yang membahas tentang penelitian ini maupun jurnal-jurnal ilmiah.

## 2. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini dilakukan melalui proses pencarian sistematis data-data mengenai makna ayat-ayat antropomorfistik, mengklasifikasikan ayat-ayat antropomorfistik baik dari Al-Qur'an maupun dari literatur Islam, lalu menjelaskan diskursus umum maupun khusus dari perbedaan pandangan beberapa kalangan, baik dari kalangan teologi, sufi maupun mufasir.

## 3. Metode Pengumpulan Data

Berkaitan dalam penelitian ini penulis menggunakan deskriptif analisis yang akan digunakan pula dalam analisis data. Tujuannya untuk menemukan secara filosofis bagaimana penafsiran ayat-ayat antropomorfistik, dan metode analisis data dalam proses penelitian ini digunakan metode maudu'i/tematik melalui

---

<sup>29</sup>M.H. Thabathaba'i, *Al-Mizan fii Tafsir al-Qur'an*, (Qum: Alamiyah, 1400M)

<sup>30</sup> Al-Syahrastani, *Al-Milal wa Al-Niḥal: Aliran-Aliran Teologi dalam Islam*, (Bandung: Mizan Pustaka, 2004)

<sup>31</sup> Ja'far Subhani, *Al-Milal wan-Niḥal; Studi; Tematis Mazhab Kalam*, (Pekalongan: Penerbit Al-Hadi) Kaelan, *Metode Penelitian*

<sup>32</sup> Aminullah el-Hady, *Ibn Rusyd Membela Tuhan: Filsafat Ketuhanan Ibn Rusyd*, (Surabaya: Lpam, 2004),

pengkajiaan dari penafsiran ayat-ayat antropomorfistik di dalam objek penelitian.<sup>33</sup>

## I. Sistematika Penulisan

Pada sub bab ini, penulis akan memberikan rangkaian gambaran penelitian ini, agar pembaca lebih mudah memahami sistematika penulisan skripsi ini. Bab pertama. Pada bab ini memuat beberapa sub judul yaitu latar belakang mengapa penelitian ini dijadikan sebagai skripsi. Penulis juga menjelaskan identifikasi masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, tinjauan pustaka, metodologi penelitian, sumber data, teknik pengumpulan data, metode pengumpulan data dan sistematika penelitian.

Bab kedua. Penulis menjelaskan gambaran umum terkait diskursus ayat-ayat antropomorfistik, yang terdiri dari sub bab istilah antropomorfistik, klasifikasi ayat-ayat antropomorfistik yang berisi ayat-ayat *tajassum*, ayat-ayat posisi dan lain-lain. Dan sub bab berikutnya yaitu tentang perbedaan pandangan aliran teologi terhadap ayat antropomorfistik yang terdiri dari pandangan *mujassimah*, *mufawwidah*, *munazzihah* dan aliran sufi. Sub bab berikutnya penafsiran ayat antropomorfistik,

Bab ketiga. Pada bab ini penulis menjelaskan dua sub bab. yaitu pertama tentang Profil Muḥammad Ḥusayn Ṭabaṭaba'i meliputi biografi dan karya, sub kedua tentang profil kitab *Tafsīr Al-Mizan* yang meliputi metode dan pendekatan secara umum dalam *Tafsīr Al-Mizan*.

Bab keempat. Pada bab ini penulis menjelaskan tentang antropomorfistik dalam *Tafsīr Al-Mizan*. Adapun sub babnya terdiri dari penafsiran ayat-ayat antropomorfistik dalam *Tafsīr Al-Mizan* dan metodologi *Tafsīr Al-Mizan*.

Bab kelima. Pada bab ini penulis menjelaskan tentang kesimpulan dari penelitian yang telah dilakukan. Serta mengajukan saran bagi para pembaca maupun peneliti selanjutnya yang ingin berkonsentrasi pada penelitian yang selaras dengan penelitian ini.

---

<sup>33</sup> Kaelan, M.S., *Metodologi Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat*, (Yogyakarta:Paradigma, 2005), hal. 298

## BAB II DISKURSUS AYAT-AYAT ANTROPOMORFISTIK

### A. Istilah Antropomorfistik

Di dalam al-Qur'an tidak terdapat kata antropomorfistik, akan tetapi yang penulis bahas di sini adalah ayat-ayat al-Qur'an yang mendeskripsikan Tuhan dengan gambaran-gambaran yang menyerupai manusia (antropomorfistik).

Antropomorfistik merupakan kata yang berasal dari bahasa Yunani yang berarti sifat-sifat manusiawi dari Allah yang dilukiskan dalam Kitab suci, tidak dimaksudkan untuk menciutkan konsep Tuhan ke dalam dimensi dan batas-batas kemanusiaan, akan tetapi justru untuk menjelaskan bahwa Tuhan itu bukan sesuatu dan bukan serupa dengan seseorang.<sup>1</sup> Sedangkan dalam kajian islam, antropomorfistik memiliki keterkaitan arti dengan kata *tajassum*, *tasybih* atau *mutasyabih*.<sup>2</sup> Meskipun demikian Harun Nasution<sup>3</sup>, Aminullah el-Hady, dan sebagainya menggunakan kata antropomorfistik dalam kajian Islam.

Ayat penyerupaan Tuhan dengan karakter kemanusiaan (antropomorfistik) itu bisa bersifat abstrak dan bisa pula bersifat material atau fisik. Yang bersifat abstrak seperti bersemayam, melihat, mendengar merupakan tindakan (non material) karena menggunakan kata kerja. Sedangkan kata *wajhuh*, *a'yun*, *yad* merupakan kata benda atau bukan tindakan, yang lebih kongkret karena merupakan citra material atau *jismiyah*. Adapun yang tindakan atau kata tindakan itu mengesankan kejisiman.

Pembicaraan tentang antropomorfistik kaitannya dalam al-Qur'an, menurut beberapa ulama ada gagasan-gagasan. Pertama tentang *tasybih* dan yang kedua tentang *tajassum*. Salah satu bentuk *tasybih* adalah penyerupaan, tapi *tajassum* lebih spesifik. Artinya penyerupaan ini memberikan penggambaran-penggambaran yang bersifat fisik atau yang bersifat *jism/kemanusiaan*. Mengingat definisi dari antropomorfistik itu

---

<sup>1</sup> Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta:Gramedia Pustaka Utama, 2002), hal.60

<sup>2</sup> Budhy Munawar Rachman, *Islam Pluralis Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta:Paramadina, 2001), cetakan. 1, hal. 8

<sup>3</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam*, (Jakarta:UI-Press, 2012), hal. 137

adalah berhubungan dengan manusia atau kemanusiaan seperti *hakim*, *sami'*, *basir*. Sedangkan *tajassum* itu fisik, seperti tangan, betis, mata. Jadi, antropomorfistik ini bagian dari *tasybih*. *Tasybih* itu ada yang secara umum dan khusus. Secara umum itu contoh yang nonfisik, *sami'*, *basir*, menunjukkan kemakhlukan (antropomorfistik:dalam pengertian agama islam menyerupai makhluk), sedangkan yang *tajassum* itu yang khusus, fisikal.

Lafaz Allah/Tuhan dalam al-Qur'an terdiri dari dua unsur pembahasan, yaitu adanya penyebutan dengan menggunakan sifat yang mengarah pada aktifitas *fi'liyah*/kata kerja misalnya maha mendengar (*sami'*), maha melihat (*basir*), dan sebagainya.<sup>4</sup> Adapun dalam penyebutan lain ada pula penyebutan secara *isim* atau kata benda, seperti tangan, betis, mata, wajah, duduk di singgasana, dan sebagainya. dalam penyebutan inilah yang bisa dinamakan *tasybih* yang termasuk dalam pembahasan *tajassum*<sup>5</sup>.

Ayat-ayat antropomorfistik termasuk dalam kategori *mutasyabih al-mufrad*. Karena ditinjau dari segi keghoribannya, seperti kata *al-yamin*, *al-yadu*.<sup>6</sup> Ayat-ayat ini dibahas untuk menunjukkan bagaimana mengatasi penjelasan secara harfiah atau tekstual yang dilakukan oleh kelompok *musyabbihah*. Ada yang merujuk pada al-Qur'an dan hadith dan ada pula dengan menggunakan metode takwil yakni mengungkap makna lain di balik kata-kata ini.

## B. Klasifikasi Ayat-ayat Antropomorfistik dalam al-Qur'an

Dalam al-Qur'an terdapat ayat-ayat antropomorfistik yakni yang mengidentikkan bahwa Allah itu memiliki *jism*, hal tersebut bisa

---

<sup>4</sup> Muhammad Abdul Halim, *Menafsirkan Al-Qur'an Dengan Metode Menafsirkan Al-Qur'an Dengan Al-Qur'an*, (Bandung:Marja, 2012), hal. 149

<sup>5</sup> Sarinah, *Pendidikan Agama Islam*, (Yogyakarta:Budi Utama, 2017), hal. 41

<sup>6</sup> Raghīb Al-Isfahani mengelompokkan ayat-ayat mutasyabihat ke dalam 3 macam. ada tiga macam mutasyabihat, yaitu mutasyabihat dari segi *lafaz*, makna dan mutasyabihat *lafaz* dan makna. Mutasyabihat dari segi *lafaz* dapat dibagi menjadi mufrad dan murakkab. *Mutasyabih lafaz* mufrad adalah tinjauan dari segi kegharibannya. Tinjauan *Mutasyabih lafaz* murakkab berfaedah untuk meringkas kalam: “*wain khiftum alla tuqsiṭu mankihima ṭaba lakum*”, untuk meluruskan kalam, “*laysa kamitslihi shai*”, untuk mengatur kalam, seperti “*anzala ‘ala ‘abdihi kitaba walam yaj’al lahu ‘iwajan*”. *Mutasyabih* dari segi makna, mencakup sifat-sifat Allah dan berita ghaib. Sedangkan *mutasyabih* dari segi *lafaz* dan makna ditinjau dari segi kalimat, seperti umum dan khusus. Muhammad Chirzin, *Al-Qur'an dan Ulumul Qur'an*, (Yogyakarta:PT Amanah Bunda Sejahtera, 2003), hal.74

ditemukan dengan adanya kata *wajhullah*, *yadullah*, *'ayn*, dan sebagainya. Kata-kata tersebut terdapat dalam al-Qur'an, di antaranya:

1. Kata وَجْهٌ (wajah)

Dalam *Mu'jam Mufahras* terdapat 10 ayat dalam al-Qur'an yang menjelaskan tentang *wajhullah*.<sup>7</sup>

QS. Al-Baqarah (2):115,

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

“Dan kepunyaan Allah-lah timur dan barat, maka kemanapun kamu menghadap di situlah wajah Allah<sup>[83]</sup>. Sesungguhnya Allah Maha Luas (rahmat-Nya) lagi Maha Mengetahui.”

QS. Al-An'am (6):52,

وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ

“Dan janganlah kamu mengusir orang-orang yang menyeru wajah Tuhannya di pagi hari dan di petang hari, sedang mereka menghendaki keridaan-Nya.”

QS. Al-Ra'd (13):22,

وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً وَيَدْرَءُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ أُولَئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ

“Dan orang-orang yang sabar karena mencari wajah Tuhannya, mendirikan salat, dan menafkahkan sebagian rezeki yang Kami berikan kepada mereka, secara sembunyi atau terang-terangan serta menolak kejahatan dengan kebaikan; orang-orang itulah yang mendapat tempat kesudahan (yang baik).”

QS. Al-Qaṣaṣ (28):88,

وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

“Janganlah kamu sembah di samping (menyembah) Allah, tuhan apapun yang lain. Tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia. Tiap-tiap sesuatu pasti binasa, kecuali wajah Allah. Bagi-Nya lah segala penentuan, dan hanya kepada-Nya lah kamu dikembalikan.”

<sup>7</sup>Muhammad Fuad Abdu Al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li alfāz al-Qur'ān*, (Bandung:CV. Diponegoro, T.Th), hal. 912

Al-Rahman (55):27,

وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ

“Dan tetap kekal Wajah Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan.”

## 2. Kata يَدٍ (tangan)

Ada sekitar 13 ayat dalam al-Qur'an yang menyebutkan kata *yad*<sup>8</sup>

QS. Ali Imrān(5):26,

قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعْزِزُ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

“Katakanlah: "Wahai Tuhan Yang mempunyai kerajaan, Engkau berikan kerajaan kepada orang yang Engkau kehendaki dan Engkau cabut kerajaan dari orang yang Engkau kehendaki. Engkau muliakan orang yang Engkau kehendaki dan Engkau hinakan orang yang Engkau kehendaki. Di tangan Engkau-lah segala kebajikan. Sesungguhnya Engkau Maha Kuasa atas segala sesuatu.”

QS. Al- Hadid (57):29,

لِيَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَلَا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَيْءٍ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَأَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ

“(Kami terangkan yang demikian itu) supaya ahli Kitab mengetahui bahwa mereka tiada mendapat sedikit pun akan karunia Allah (jika mereka tidak beriman kepada Muhammad), dan bahwasanya karunia itu adalah di tangan Allah. Dia berikan karunia itu kepada siapa yang dikehendaki-Nya. Dan Allah mempunyai karunia yang besar.”

QS. Al-Mulk (67):1

تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

“Maha Suci Allah Yang di tangan-Nya lah segala kerajaan, dan Dia Maha Kuasa atas segala sesuatu”.

## 3. Kata أَعْيُنٍ (mata)

QS. Hud (11):37,

وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُّعْرِضُونَ

<sup>8</sup> Jajan Musfah, *Indeks Al-Qur'an Praktis*, (Bandung:Hikmah, 2010), Cetak ke-3, hal.572

*“Dan buatlah bahtera itu dengan mata dan petunjuk wahyu Kami, dan janganlah kamu bicarakan dengan Aku tentang orang yang lalim itu; sesungguhnya mereka itu akan ditenggelamkan.”*

QS:Al-Mu'minun (23):27,

فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعْ الْفُلَکَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحَيْنَا فَإِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ فَاسْلُکْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَاطِنٍ وَأَهْلَکَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ مِنْهُمْ وَلَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعْرِضُونَ

“Lalu Kami wahyukan kepadanya: "Buatlah bahtera di bawah penilikan dan petunjuk Kami, maka apabila perintah Kami telah datang dan tannur telah memancarkan air, maka masukkanlah ke dalam bahtera itu sepasang dari tiap-tiap (jenis), dan (juga) keluargamu, kecuali orang yang telah lebih dahulu ditetapkan (akan ditimpa azab) di antara mereka. Dan janganlah kamu bicarakan dengan Aku tentang orang-orang yang lalim, karena sesungguhnya mereka itu akan ditenggelamkan.

QS. Al-Thur (52):48,”.

وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ

*“Dan bersabarlah dalam menunggu ketetapan Tuhanmu, maka sesungguhnya kamu berada dalam penglihatan Kami, dan bertasbihlah dengan memuji Tuhanmu ketika kamu bangun berdiri”*

4. Kata سَاق (betis): QS. Al-Qalam (68):42.

Kata *sāq* hanya ddisebutkan satu kali dalam al-Qur'an.

يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ

*“Pada hari betis disingkapkan dan mereka dipanggil untuk bersujud; maka mereka tidak kuasa”*

5. Kata جَنْب (Lambung): QS. Al-Zumar (39):56. Begitu juga dengan kata *al-janb* yang disandarkan pada *Lafaz* Allah disebut hanya satu kali dalam al-Qur'an.

أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَا عَلَى مَا فَرَطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ وَإِنْ كُنْتُ لَمِنَ السَّاخِرِينَ

*“supaya jangan ada orang yang mengatakan: "Amat besar penyesalanku atas kelalaianku dalam (menunaikan kewajiban) terhadap Allah, sedang aku sesungguhnya termasuk orang-orang yang memperolok-olokkan (agama Allah).”*

6. Kata اسْتَوَى (bersemayam):

QS. Al-Baqarah (2):29,

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

*“Dia-lah Allah, yang menjadikan segala yang ada di bumi untuk kamu dan Dia berkehendak menuju langit, lalu dijadikan-Nya tujuh langit. Dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu.”*

Adapun ayat-ayat lainnya di antaranya QS.Al-A’raf (7):59, QS.Yunus (10):3, QS. Al-Ra’du (13):2, QS.Taha (20):5, QS. Al-Furqan (25):59, QS.Al-Sajadah (32):4, Al-Fussilat (41):11, Al-Hadid (57):4

#### 7. Kata *Jā’a* dan *ityān* (kedatangannya):

QS. Al-Baqarah (2):210,

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ

*“Tiada yang mereka nanti-nantikan melainkan datangnya Allah dan malaikat (pada hari kiamat) dalam naungan awan, dan diputuskanlah perkaranya. Dan hanya kepada Allah dikembalikan segala urusan”.*

QS. Al-An’am (6):158,

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا قُلِ انْتَضِرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ

*“Yang mereka nanti-nanti tidak lain hanyalah kedatangan malaikat kepada mereka (untuk mencabut nyawa mereka), atau kedatangan Tuhanmu atau kedatangan sebagian tanda-tanda Tuhanmu. Pada hari datangnya sebagian tanda-tanda Tuhanmu tidaklah bermanfaat lagi iman seseorang bagi dirinya sendiri yang belum beriman sebelum itu, atau dia (belum) mengusahakan kebaikan dalam masa imannya. Katakanlah: "Tunggulah olehmu sesungguhnya kami pun menunggu (pula)."*

QS. Al-Fajr (89):22

وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا

dan datanglah Tuhanmu; sedang malaikat berbaris-baris.

Aminullah el-Hady mengkategorikan ayat-ayat antropomorfistik, di antaranya kata *yad* (tangan) dalam QS. Al-Fath(48):10 dan *Yāsīn* (36):71, *yamīn* (tangan kanan) dalam QS. Al-Zumar (39):67, *wajh*

(wajah) dalam QS. Al-Qaṣaṣ (28):88 dan QS. Al-Raḥman(55):27, ‘*ayn* (mata) dalam QS. Hūd (11):37, QS. Al-Mu’minūn (23):27 dan QS. Ṭāha (20):39, *istiwa’* (bersemayam) dalam QS. Ṭāha (20):5, dan kata maji’ (datang) dalam QS. Al-Fajr (89):22<sup>9</sup>.

Adapun Rasyid Ridho mengklarifikasikan ayat-ayat antropomorfistik ke dalam dua kategori, yaitu ayat-ayat *tajassum* dan ayat-ayat sifat. Ayat-ayat *tajassum* adalah ayat-ayat yang mengidentikkan bahwa Allah memiliki anggota tubuh. Diantaranya: *wajah*, *yad* (tangan), *a’yun* (mata), *sāq* (betis). Menurut Rasyid Ridho jumlah ayat-ayat *tajassum* ada 21 ayat sedangkan ayat yang berbicara tentang penyerupaan dari sisi sifat ditemukan sebanyak 13 ayat dalam surat yang berbeda<sup>10</sup>.

Berikut ini yang termasuk dalam ayat-ayat *tajassum*:

- 1) Ayat tentang *wajah*: QS. Al-Baqarah(2):115, QS. Al-An’am (6):52, QS. Al-Ra’d (13):22, QS. Al-Kahf(18):28, QS. Al-Qaṣaṣ (28):88, QS. Al-Rum (30):38, Al-Rahman (55):27, Al-Insan (76):9, QS. Al-Lail (92):19-20
- 2) *Yad* (tangan): QS. Ali Imran(5):26, QS. Al- Hadid (57):29, QS. Al-Mulk (67):1
- 3) *A’yun* (mata): QS. Hud (11):37, QS:Al-Mu’minun (23):27, QS. Al-Thur (52):48, QS. Al-Qamar (54):14
- 4) *Saq* (betis): QS. Al-Qalam (68):42
- 5) *Al-Janb* (Lambung): QS. Al-Zumar (39):56
- 6) Yang berkenaan dengan berada di langit dan bumi: QS. Al-An’am[6]:3
- 7) Berkenaan dengan di atas hamba-hamba-Nya: QS. Al-An’am[6]:64
- 8) Berkenaan dengan Allah mendatangi orang-orang kafir: QS. Al-Baqarah[2]:210
- 9) Berkenaan dengan bersemayam di atas ‘arsy:QS. Al-A’raf[7]:54

Adapun ayat-ayat sifat, sebagai berikut:

---

<sup>9</sup> Aminullah el-Hady, *Ibn Rusyd Membela Tuhan: Filsafat ketuhanan ibn Rusyd*, hal. 105

<sup>10</sup> A. Athaillah, *Rasyid Ridho Konsep Teologi Rasional dalam Tafsir al-Manar: Antropomorfisme dalam al-Qur’an*, (Jakarta:Erlangga, 2006), hal. 93

- 1) *Istiwa'* (bersemayam): QS. Al-Baqarah (2):29, QS. Al-A'raf (7):59, QS. Yunus (10):3, QS. Al-Ra'du (13):2, QS. Tāha (20):5, QS. Al-Furqan (25):59, QS. Al-Sajadah (32):4, Al-Fussilat (41):11, Al-Hadid (57):4
- 2) *Jā'a* dan *ityān* (kedatangannya): QS. Al-Baqarah (2):210, QS. Al-An'am (6):158, QS. Al-Fajr (89):22
- 3) *Ru'yah* (melihat Allah): QS. Al-Qiyamah (75):22-23

### C. Perbedaan Pandangan Aliran Teologi terhadap Ayat Antropomorfistik

Karena wilayah diskursus tentang ketuhanan ini berkaitan dengan perkara teologi, maka sebelum kita masuk ke ranah tafsir perlu dibahas terlebih dahulu pandangan aliran teologi tentang ayat-ayat antropomorfistik. Hal ini bertujuan untuk mengetahui bagaimana ciri-ciri penafsir yang termasuk dalam kategori pemikiran teologi berdasarkan penafsirannya. Menurut Aminullah el-Hady terdapat tiga kategori kelompok yang memiliki pandangan berbeda terkait ayat-ayat antropomorfistik, di antaranya *musyabbihah*, *munazzihah*, dan *mufawwidah*.<sup>11</sup> Sehingga jika penafsir menggunakan metode takwil maupun tidak menggunakan takwil maka penafsir tersebut masuk ke dalam salah satu dari kategori pandangan teologi yang akan dibahas pada sub ini.

Dalam menyikapi ayat-ayat antropomorfistik, para ulama berbeda pendapat. Kelompok yang pertama adalah kelompok yang memiliki pandangan *musyabbihah*. Kelompok ini dipelopori oleh Muhammad Ibnu Karam Abu Abdullah as-Sijistani<sup>12</sup>. *Musyabbihah* yaitu pandangan yang menjelaskan bahwa Tuhan itu memiliki *jism* sebagaimana makhluknya. Aminullah el-Hady juga membenarkan bahwa kelompok *musyabbihah* (termasuk kaum *mujassimah* dan *hashwiyah*) adalah mereka yang berpandangan bahwa Tuhan mengandung atribut-atribut yang menyerupai apa yang ada pada manusia dan makhluknya. Mereka semula adalah ahli-hadith, tetapi kemudian melewati batas-batas keimanan (*ushul al-*

---

<sup>11</sup> Aminullah el-Hady, *Ibn Rusyd Membela Tuhan: Filsafat ketuhanan ibn Rusyd*, hal. 105

<sup>12</sup> Zainuddin, *Ilmu Tauhid Lengkap*, (Jakarta:PT Rineka Cipta, 1996), hal. 57

*din*)<sup>13</sup>. Secara tegas mereka mengatakan bahwa Tuhan adalah *jism*, daging, dan darah. Kaum *musyabbihah* juga menyebutkan bahwa Tuhan adalah lembah dari atas hingga dada-Nya, sedangkan sisa dari-Nya adalah tanah, juga bahwa Dia memiliki rambut yang panjang, hitam dan ikal.<sup>14</sup>

Golongan ini beranggapan demikian karena menurut mereka, Allah telah memberikan beberapa sifat kepada diri-Nya dengan sifat-sifat, seperti mendengar, melihat, berkata-kata, memiliki wajah, tangan, kaki, tertawa, senang, marah yang semuanya seperti yang ada dalam diri manusia.<sup>15</sup>

Dari pemikiran *musyabbihah*, ulama-ulama lain mencoba untuk menjelaskan ayat-ayat antropomorfistik dengan cara lain sebagai bentuk penolakan terhadap penjelasan *musyabbihah*. Berdasarkan QS. Ali Imran (3):7 yang membahas tentang keberpihakan takwil dalam menjelaskan ayat-ayat *mutasyabihat*, ada dua pandangan yang berbeda dalam memutuskan takwil itu dikembalikan kepada siapa. Hal ini terjadi karena perbedaan penjelasan *waqaf*. Ada yang berpendapat *waqaf* berhenti hingga kalimat *illa Allah*, dan ada pula yang berpendapat bahwa *waqaf* berhenti hingga *warrasikhun*. Dalam hal ini dalam beberapa sumber ulumul Qur'an menyatakan bahwa dalam menafsirkan QS. Ali Imran (3):7, dua pendapat ini mengakui adanya takwil. Akan tetapi memiliki perbedaan takwil ini pada siapa harus dikembalikan.

Berikut beberapa riwayat yang berkaitan dengan ayat tersebut. Perbincangan dimulai ketika dua kubu teologi ini menjelaskan huruf *wawu* setelah kalimat *illallah* dalam QS. Ali Imran (3):7<sup>16</sup>. Pandangan pertama dari kaum salaf berpendapat bahwa ayat *mutasyabihat* tidak boleh ditakwilkan. Karena mereka membaca awal ayat dan berhenti di

---

<sup>13</sup> Aminullah el-Hady, *Ibn Rusyd Membela Tuhan: Filsafat ketuhanan ibn Rusyd*, hal 107

<sup>14</sup> Al-Syahrastani, *Al-Milal wa Al-Nihal: Aliran-Aliran Teologi dalam Islam*, (Bandung: Mizan Pustaka, 2004), hal. 166

<sup>15</sup> A. Athaillah, *Rasyid Ridho Konsep Teologi Rasional dalam Tafsir al-Manar: Antropomorfisme dalam al-Qur'an*, (Jakarta:Erlangga, 2006), hal. 89

<sup>16</sup> QS. Ali Imran(3):7  
هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

kata *Allah*. Selanjutnya kata *warrāsikhūna* merupakan ayat yang baru<sup>17</sup>, mereka beranggapan *wawu* itu adalah *wawu isti'naf*.<sup>18</sup> Sehingga mereka mengartikan bahwa hanya Allah swt-Lah yang bisa memahami ayat-ayat *mutasyabihat*. Sedangkan manusia tidak bisa mengartikan dan menjelaskannya. Karena hal itu merupakan hak Allah.

Diriwayatkan oleh Aisyah, Ibn Abbas, Ibnu Mas'ud, dan Ubay bin Ka'ab. Ubay bin Ka'ab: "berakhirnya ilmu golongan yang mempunyai ilmu pengetahuan yang kukuh dalam mentakwilkan al-Qur'an apabila mereka mengatakan, 'Kami beriman dengannya, semuanya daripada Tuhan kami.'"<sup>19</sup>. Artinya dalam hal ini mereka menganggap bahwa kata takwil disini bermakna hakikat (substansi) yang mengetahui dari ayat itu hanya Tuhan yang tahu. Dalil lainnya dari Qira'at Ibnu Mas'ud, "terhadap orang-orang yang mengikuti *mutasyabih* dan mensifatinya sebagai orang-orang yang hatinya condong kepada kesesatan dan berusaha menimbukan fitnah<sup>20</sup>. Dari Aisyah ia berkata:"Rasulullah Saw membaca ayat ini '*huwalladhianzala 'alaikal kitab*' sampai dengan ulul albab', kemudian berkata: "apabila kamu melihat orang yang mengikuti ayat-ayat mutashabih mereka itulah yang disinyalir oleh Allah, maka waspadalah terhadap mereka"<sup>21</sup>

Dari beberapa riwayat di atas kemudian muncul pandangan yang serupa. Yakni yang menyerahkan makna takwil dikembalikan pada Allah. Pandangan itu disebut pandangan *mufawwidah*. Berpandangan dengan memahami kata-kata tersebut sebagai tersurat, tetapi pengertiannya dibatasi dengan tidak menganalogikan dengan atribut-atribut makhluk. Mereka meyakini bahwa Allah mempunyai tangan, tetapi tidak tahu dan tidak dapat membayangkan seperti apa atau bagaimana keadaannya (*bila kayf*)<sup>22</sup>.

---

<sup>17</sup> Yusuf Al-Qardhawi, *Isu Akidah antara salaf dan khalaf*, (Kuala Lumpur: PTI Islamika, 2014), hal. 82

<sup>18</sup> Anşori, *Ulumul Qur'an:Kaidah-Kaidah Memahami Al-Qur'an*, (Jakarta:Rajawali Press, 2013), hal. 138

<sup>19</sup> Yusuf Al-Qardawi, *Isu Akidah Antara Salaf Dan Khalaf*, hal.83. lihat juga Tafsir al-ṭabari

<sup>20</sup> Anşori, *Ulumul Qur'an*, (Jakarta:PT Raja Grafindo Persada, 2013), hal.139 lihat juga Manna al-Qatthan, *Mabāhith fi Ulum Al-Qur'an*, (Riyad:Dār al-Rashid, t.th), hal.217

<sup>21</sup>Anşori, *Ulumul Qur'an*, hal. 140

<sup>22</sup> Aminullah el-Hady, *Ibn Rusyd Membela Tuhan: Filsafat Ketuhanan ibn Rusyd*, hal.107

Adapun Golongan yang memiliki pemikiran atau pandangan *mufawwidah* adalah Salafiyah, Al-Asy'ari dan sebagian dari Asy'ariyah. Salafiyah dipelopori oleh Ibnu Taimiyah, ia sama sekali tidak menggunakan takwil sebagai metode untuk menafsirkan ayat-ayat antropomorfistik. Terlebih lagi kelompok ini hanya menggunakan penjelasan secara harfiah. Artinya apabila dalam suatu ayat dikatakan wajah Allah, tangan Allah, betis dan lain-lain, maka kelompok ini tetap menuliskan sesuai apa yang tertera dalam ayat. Hal ini dikarenakan mereka menghindari terjadinya *ta'yif* maupun *tamsil*. Yakni menjelaskan ayat-ayat antropomorfistik dengan perumpamaan-perumpamaan<sup>23</sup>.

Imam al-Asy'ari dalam hal ini sependapat dengan salafiyah. Dalam karyanya yang agung, *Al-Ibānah 'an Uṣul al-Dīyanat* yang dikutip oleh Rasyid Ridho, tercatat bahwa Al-Asy'ari menjelaskan secara harfiah, bahwa Allah memiliki tangan, bersemayam di atas *arasy* dan mendatangi hamba-hamba-Nya<sup>24</sup>. Akan tetapi, penjelasannya tidak lepas dari tujuan untuk mensucikan Allah swt. Berikut contoh salah satu penafsiran Al-Asy'ari.

*Telah bersepakat (Ahli Sunah) bahwa sesungguhnya Allah Azzawajalla mendengar dan melihat, dan bagi Allah SWT itu ada dua tangan yang senantiasa terbuka. Dan bahwa bumi seluruhnya dalam genggamannya Allah pada hari kiamat sementara langit dilipat dengan tangan kanan-Nya, tanpa melakukan takwilan yang berlebihan, dua tangan Allah tidak boleh diartikan dengan nikmat-Nya. Sesungguhnya telah menunjukkan yang demikian itu akan kemuliaan-Nya kepada Adam yang dijadikan dengan tangan-Nya dan menghinakan iblis karena tidak mau bersujud kepada apa yang telah dimuliakan-Nya, seperti dalam firman-Nya QS. Sad(38):75.*<sup>25</sup>

Meskipun demikian, dalam hal ini kelompok Asy'ariyah tidak sependapat dengan Al-Asy'ari. Murid-muridnya lebih memilih takwil dalam menafsirkan ayat-ayat antropomorfistik. Menurut mereka dengan menakwilkan ayat-ayat yang mengesankan Allah memiliki sifat-sifat

---

<sup>23</sup> A. Athaillah, *Rasyid Ridho Konsep Teologi Rasional dalam Tafsir al-Manar: Antropomorfisme dalam al-Qur'an*, hal. 96

<sup>24</sup> A. Athaillah, *Rasyid Ridho Konsep Teologi Rasional dalam Tafsir al-Manar: Antropomorfisme dalam al-Qur'an*, hal. 97

<sup>25</sup> Ramli Awang dan Roslan Abdul-Rahim, *Antropomorfisme Dalam Teologi Islam*, Jurnal ISSUE 2, Volume 7, 2017, hal.130.

jasmani itu menurut arti majasi sama artinya dengan melakukan *ta'til* dan *tahrif*<sup>26</sup>. Menurut Ibnu Taimiyah, pandangan salafi itu antara *ta'til* dan *tasybih*, yaitu antara meniadakan sifat dan mensifati Tuhan. Yakni, menurutnya kaum salaf mengimani dan mengakui sifat-sifat Allah yang ditetapkan dalam al-Qur'an dan hadith tanpa *takyif* dan *tamsil*. *Takyif* ialah mendeskripsikan sifat-sifat Allah dengan cara-cara tertentu, adapun *tamsil* yaitu menyerupakan Allah dengan apa yang ada pada makhluk-Nya.<sup>27</sup> Pandangan salafi ini juga sependapat dengan pandangan Imam Asy'ari dalam *al-ibanah 'an ushul al-diyana*. Dalam hal ini Asy'ariyah, Maturidiyah dan Salafiyah mengakui bahwa Allah memiliki sifat.<sup>28</sup>

Meskipun demikian, kalangan Asy'ariyah yakni pengikut Asy'ari tidak sependapat dengan Al-Asy'ari. Banyak muridnya yang bertolak belakang dengan pemikirannya, seperti Fakhruddin Ar-Razi (w. 606 H), Al-Ghazali (w. 505 H), Abd al-Qahir al-Baghdadi (w. 429 H) dan Ibn Arabi (w. 543 H)<sup>29</sup>. Merekalah yang masih meluapkan pemikiran mereka dengan menggunakan *takwil*<sup>30</sup>.

Dalam sumber lain disebutkan bahwa Al-Asy'ari mendatangkan pandangan yang menengahi pandangan *musyabbihah* yang menjelaskan sifat Allah dengan secara *zahir* dan menambahkan sifat-sifat baru yang tidak terdapat dalam al-Qur'an maupun hadith dan juga pandangan *Mu'tazilah* yang menegaskan sifat-sifat Allah dalam al-Qur'an, *Mu'tazilah* hanya mengakui adanya nama-nama Allah tanpa mengakui adanya sifat-sifat Allah.

Dalam karya *Al-Ibānah 'an Uṣul al-Dīyanat*, Al-Asy'ari menjelaskan bahwa ayat-ayat yang mengandung penyerupaan dengan Allah semisal “kepada yangan telah Ku-ciptakan dengan kedua tangan-

---

<sup>26</sup> *Ta'til* adalah menghapuskan sifat-sifat Allah yang telah ditetapkan-Nya di dalam Al-Qur'an dan hadith. Sedangkan *tahrif* adalah menafsirkan nas-nas agama yang terdapat di dalam al-Qur'an an hadis dengan penjelasan yang batil.

<sup>27</sup> A. Athaillah, *Rasyid Ridho Konsep Teologi Rasional dalam Tafsir al-Manar: Antropomorfisme dalam al-Qur'an*, hal.95

<sup>28</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam*, (Jakarta:UI-Press, 2012), hal. 136

<sup>29</sup> Ramli Awang dan Roslan Abdul-Rahim, *Antropomorfisme Dalam Teologi Islam*, hal. 131

<sup>30</sup> Aminullah el-Hady, *Ibn Rusyd Membela Tuhan:Filsafat ketuhanan Ibn Rusyd*, (Surabaya:LPAM, 2004), hal.108

Ku”, (QS. Sad:75). ‘tangan’ Allah merupakan ‘tangan’ yang layak bagi zat Allah yang maha mulia, bukan tangan fisik seperti tangan manusia. Bahkan, taangan-Nya merupakan ‘sifat’ sebagaimana pendengaran dan penglihatan-Nya.<sup>31</sup> Akan tetapi berbeda dengan Al-Asy’ari, para pengikutnya yang disebut Asy’ariyah memiliki pandangan yang berbeda-beda ketika menafsirkan ayat-ayat antropomorfistik. Asy’ariyah pada generasi salaf cenderung lebih *tafwid*, yakni dengan meniadakan takwil dalam menjelaskan ayat-ayat antropomorfistik. Begitupun kaum salafiyah. Sedangkan kaum Asy’ariyah yang berasal dari generasi khalaf lebih menjelaskan ayat-ayat antropomorfistik dengan menggunakan pendekatan hadith maupun ilmu yang mendukung dalam menjelaskan ayat-ayat tersebut, seperti secara lughawi. Karena menurut ulama Asy’ariyah pada generasi khalaf jika dijelaskan dengan makna zahir yang literal justru berimplikasi pada penyerupaan Allah dengan makhluk atau pada pengertian yang tidak dapat dipahami tujuan dan sarannya, maka memberikan makna bahasa lain (takwil) dengan makna yang pantas bagi zat Allah tentu lebih baik.<sup>32</sup>

Sedangkan pendapat kedua, yakni yang percaya adanya takwil dan mempercayai bahwa makna takwil bisa dipecahkan atau ayat-ayat antropomorfistik maupun ayat-ayat mutashabihat bisa ditakwilkan oleh *ar-rāsīhīn* atau orang yang dalam ilmunya juga terdapat riwayat yang menyatakan hal ini. Kelompok ini yang setuju bahwa *wawu* yang terletak pada kalimat *warrāsīhūn* dalam QS. Ali Imran (3):7 adalah *wawu ‘athaf*.

Ibn Abbas berkata, “Aku di antara orang yang mengetahui takwilnya”<sup>33</sup> Sedangkan menurut an-Nawawi dalam syarh muslimnya ia menyatakan:”Inilah pendapat yang shahih, karena tidak mungkin Allah menyeru kepada hamba-hamba-Nya dengan sesuatu yang tidak dapat diketahui maksudnya oleh mereka”<sup>34</sup> ulama lain yang termasuk ke dalam kelompok ini adalah Abu Ishaq Ash-Shirazi, Ash-Shirazi berkata, “Tidak

---

<sup>31</sup> Ahmad Atabik, *Jurnal Esensia: Corak Tafsir Aqidah (Kajian Komparatif Penafsiran Ayat-Ayat Akidah)*, Kudus, 2016, hal. 214. lihat juga Al-Asy’ari, *Al-Ibanah ‘an Ushul ad-Diyanah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2010), hal. 103-105

<sup>32</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyyah*, (Kairo: Dar Fikr Al’Arabi 2009), hal. 234.

<sup>33</sup> Anshori, *Ulumul Qur’an: Kaidah-Kaidah Memahami Al-Qur’an*, hal. 141

<sup>34</sup> Manna al-Qaththan, *Mabahits fi ulum Al-Qur’an*, Mansyurat Al-‘Ashr Al-Hadith, (1973), hal. 217

ada satu ayat pun yang maksudnya hanya diketahui Allah.” Para ulama sesungguhnya juga mengetahuinya. Jika tidak, apa bedanya mereka dengan orang awam?”<sup>35</sup>

Lebih rinci, menurut Haidar al-Amuli yang dikutip dalam *Metode Tafsir Esoeklektik*, takwil ada dua macam, yang bathil dan yang haq. Takwil bathil merupakan pentakwilan yang dilakukan oleh orang-orang yang hatinya condong pada kesesatan, dengan hanya mengambil *al-mutasyabihat* tanpa muhkamat, serta menakwilkan berdasarkan pada opini mereka.<sup>36</sup> Haidar al-Amuli menyebutkan kaum musyabbihah sebagai contoh dari takwil bathil ini. Sedangkan Tafsir al-Haq adalah penakwilan yang dilakukan oleh orang-orang yang mendalam ilmunya (*ar-rāsikhūna fi al-‘ilmi*).<sup>37</sup>

Pandangan yang menerima takwil dalam pembahasan ini disebut *munazzihah*. Kelompok yang berpandangan bahwa Tuhan sama sekali suci dan terbebas dari keserupaan atribut-atribut dengan yang ada pada manusia dan makhluk lainnya.<sup>38</sup> *Munazzihah* adalah kelompok yang mensucikan Tuhan dengan menjelaskan ayat-ayat antropomorfistik secara takwil.

Kelompok Mu’tazilah terhadap ayat-ayat antropomorfistik, memilih untuk menakwilkan ayat-ayat antropomorfistik dengan cara mengartikannya secara makna majazi sesuai dengan kaidah penggunaan bahasa Arab.<sup>39</sup> Hal tersebut dikarenakan ayat-ayat antropomorfistik merupakan bagian dari ayat-ayat *mutasyabihat* yang masih belum jelas.

Menurut kelompok dalam al-Qur’an terdapat ayat-ayat yang menjelaskan adanya nama-nama Allah. Akan tetapi secara jelas dan literal, tidak ada satu pun baik dalam hadith maupun al-Qur’an yang

<sup>35</sup> Subhi Ash-Shalih, *Mabahist fi ‘Ulum Al-Qur’an*, (Beirut: Dar Al-Qalam li Al-Malayiyyin, 1988), hal. 282

هذا الرأي أبو اسحاق الشرازي وانتصر له فقال: ليس شيء استأثر الله تعالى بعلمه، بل وقف العلماء عليه ، لأن الله تعالى أورد هذا مدحا للعلماء، فلو كانوا لا يعرفون معناه لشاركوا العامة.

<sup>36</sup> Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik; Sebuah Pendekatan Tafsir Integratif Dalam Memahami Kandungan Batin Al-Qur’an*, (Bandung: Mizan Pustaka, 2018), hal.241

<sup>37</sup> Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik; Sebuah Pendekatan Tafsir Integratif Dalam Memahami Kandungan Batin Al-Qur’an*, hal.242

<sup>38</sup> Aminullah el-Hady, *Ibn Rusyd Membela Tuhan: Filsafat ketuhanan ibn Rusyd*, hal.106

<sup>39</sup> A. Athaillah, *Rasyid Ridho Konsep Teologi Rasional dalam Tafsir al-Manar: Antropomorfisme dalam al-Qur’an*, hal. 94

menjelaskan sifat-sifat Allah. Begitu juga yang dikatakan oleh Ibn Hazm (w. 456 H) bahwa penjelasan tersebut tidak ditemukan, baik dalam hadith-hadith Rasulullah saw maupun atsar dari sahabat-sahabat dan tabi'in.<sup>40</sup>

Maka tidak begitu diragukan lagi bahwa terdapat perbedaan pendapat terkait pengakuan ada atau tidaknya sifat-sifat Tuhan. Dalam hal ini, Mu'tazilah tidak mengakui adanya sifat-sifat Allah. Karena hal ini bertolak belakang dengan ajaran ketauhidan Mu'tazilah, yaitu kemahaesaan Allah. Sehingga dalam menafsirkan ayat-ayat antropomorfistik, Mu'tazilah menafsirkannya secara majazi tanpa dibatasi oleh sifat-sifat yang dinisbatkan pada Allah.

Kelompok Syiah Imamiyah menolak adanya pandangan antropomorfistik. Karena pemikiran seperti ini bisa melanggar batas kemahakuasaan-Nya yang bebas dari keterpaksaan atau tekanan dan keganjilan, dan tidak ada sekutu bagi-Nya dalam wujud kekal-Nya<sup>41</sup>

Dikutip dari Mulla Sadra, bahwa sifat-sifat-Nya adalah zat-Nya (maksudnya tak terpisahkan dari zat-Nya). Tidak seperti pandangan Al-Asy'ari bahwa kejamakan eksistensi sifat-sifat itu menuntut sejumlah kekekalan yang sama banyaknya dan tidak pula seperti pandangan Mu'tazilah yang menolak asal-usulnya tetapi menerima jejaknya, dan menjadikan zat itu sebagai wakil mereka. Yang berpengetahuan kuat berpendapat bahwa wujud-Nya adalah zat-Nya, yang merupakan penegasan dari sifat-sifat kesempurnaan (*kamaliyah*)-Nya dan perwujudan dari sifat-sifat keindahan (*jamaliyyah*) serta keagungan (*jalaliyyah*)-Nya.<sup>42</sup>

Dalam hal ini kalangan Syi'ah mengkritik pandangan Asy'ari yang meyakini bahwa Allah memiliki zat dan sifat yang keduanya memang ada akan tetapi tidak menyatu. Artinya pembahasan mengenai zat Tuhan dan sifat-Nya dipisahkan. Dan juga menolak pandangan Mu'tazilah, karena Mu'tazilah dalam menjelaskan suatu teks cenderung menafikan teks

---

<sup>40</sup> A. Athaillah, *Rasyid Ridho Konsep Teologi Rasional dalam Tafsir al-Manar: Antropomorfisme dalam al-Qur'an*, (Jakarta:Erlangga, 2006), hal. 87

<sup>41</sup> Tim Penerjemah Mizan, *Ensiklopedia Tematis Filsafat Islam*, (Bandung:Mizan, 2003), hal.154

<sup>42</sup> Tim Penerjemah Mizan, *Ensiklopedia Tematis Filsafat Islam*, (Bandung:Mizan, 2003), hal. 155

harfiahnya atau mengartikan suatu teks dengan makna yang lain tanpa menjelaskan makna zahirnya. Seperti pendapat Al-Ghazali yang dikutip Harun Nasution mengungkapkan bahwasanya sifat-sifat Tuhan tidaklah sama dengan esensi Tuhan. Tetapi berwujud dalam esensi itu sendiri.<sup>43</sup>

Ahmad Fazeli menyebutkan dari kedua kubu teologi baik Mu'tadzilah maupun Asy'ari dalam menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an hanya memperlihatkan makna-makna yang sesuai dengan prinsip-prinsip mereka yang mereka akui.<sup>44</sup> Misalnya, dalam menafsirkan teks al-Qur'an, Mu'tadzilah cenderung menakwilkan ayat dengan hanya mengutamakan kesimpulan nalar, sebaliknya Asy'ari hanya menjelaskan secara literal tanpa memeberikan solusi sehingga hal ini pun cenderung masih terkesan pada penafsiran *tasybih*.

Berbeda dengan Mu'tadzilah dan Asy'ari, dalam memahami teks-teks agama, Ibn Arabi mengatakan bahwa makna literal merupakan bukti (*hujjah*) bagi semua orang dan tidak dapat diragukan. Akan tetapi, Ibn Arabi tidak hanya sebatas berhenti pada makna literal saja, karena menurutnya, setiap teks termasuk al-Qur'an merupakan bagian dari pembahasan teologi, hal ini perlu disertai dengan penjelasan kaidah-kaidah bahasa dari teks syariat yang turun ke dalam bahasa tersebut. sehingga bisa memudahkan dalam memahami teks yang cenderung rumit.<sup>45</sup> Ibn Arabi beserta pengikutnya juga meyakini bahwasanya terdapat tahapan dalam memahami teks al-Qur'an. Tahap awal, pada makna literal terkandung pesan-pesan agama. Adapun pada tahap berikutnya, adalah memahami makna yang hanya bisa ditangkap oleh orang-orang tertentu saja (*kawāsh*) yakni makna baṭin al-Qur'an dari makna literalnya yaitu seperti yang disebutkan Jandi dalam *Syarḥ Fusūsh Jandi* memunculkan makna yang sesuai dengan kaidah-kaidah denotasi literal dari bahasa yang digunakan oleh teks tersebut<sup>46</sup>. Tentunya dengan disertai ayat dan riwayat yang mendukung ayat al-Qur'an yang

---

<sup>43</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam*, (Jakarta: UI-Press, 2012), hal. 136

<sup>44</sup> Seyyed Ahmad Fazeli, *Mazhab Ibn Arabi; Mengurai Paradoksalitas Tasybih dan Tanzih*, diterjemahkan oleh Muhammad Nur Jabir, (Jakarta: Sadra Press, 2016), hal. 171

<sup>45</sup> Seyyed Ahmad Fazeli, *Mazhab Ibn Arabi; Mengurai Paradoksalitas Tasybih dan Tanzih*, hal. 172

<sup>46</sup> Seyyed Ahmad Fazeli, *Mazhab Ibn Arabi; Mengurai Paradoksalitas Tasybih dan Tanzih*, hal. 174

dijelaskan.<sup>47</sup> Hal ini juga disampaikan oleh Ṭabāṭabā’i yang dikutip oleh Rosihon Anwar, hubungan antara keduanya merupakan hubungan kesatuan. Makna batin tidak perlu dipertentangkan dengan makna *zahir* nya. Makna *zahir* al-Qur’an seharusnya dijadikan jalan menuju makna batinnya. Makna *zahir* menjadi simbol menuju makna batin.<sup>48</sup>

Menurut Mahmud Basuni Faudah dalam kajian atas kitab-kitab tafsir Sunni-Syi’inya, menyikapi ayat-ayat *mutasyabihat* dengan tiga cara. Pertama, dalam prinsip-prinsip akidah selalu berpegang pada arti-arti lahiriah, tanpa menjelaskannya secara rinci mengenai perkara yang boleh dinisbatkan kepada Allah atau tidak. Kedua, mengenai lafaz yang lahirnya tidak sesuai dengan kesucian zat dan sifat Allah, maka wajib memalingkannya dari arti lahiriahnya dengan berkeyakinan bahwa arti lahiriah itu bukanlah yang dikehendaki oleh Allah. Ketiga, apabila ayat-ayat *mutasyabihat* memiliki satu takwil, maka wajib dikemukakan secara *ijma’*, jika lebih dari satu takwil, ada yang berusaha menakwilkannya (kelompok Mu’awwilah) dan ada yang menyerahkan maknanya kepada Allah swt (*Muwaffidah*).<sup>49</sup> Hal senada juga diungkapkan oleh Raghīb al-Isfahani<sup>50</sup>.

Menurut Al-Zarkasyi, “para pakar berbeda pendapat tentang teks *mutasyabihat* dalam ayat-ayat al-Qur’an dan hadith-hadith menjadi tiga kelompok. Pertama, kelompok yang berpendapat bahwa teks-teks tersebut tidak boleh ditakwili tetapi diberlakukan sesuai dengan pengertian literalnya dan kami tidak melakukan takwil apapun terhadapnya. Mereka adalah aliran musyabbihah (faham yang menyerupakan Allah dengan makhluk). Kedua, kelompok yang berpandangan bahwa teks-teks tersebut boleh ditakwil, ‘tetapi kami menghindar untuk melakukannya serta menyucikan keyakinan kami dari menyerupakan Allah dengan makhluk-Nya dan menafikan sifat-sifat yang ada dalam teks-teks tersebut. Hanya

<sup>47</sup> Seyyedd Ahmad Fazeli, *Mazhab Ibn Arabi; Mengurai Paradoksalitas Tasybih dan Tanzih*, hal. 173

<sup>48</sup> Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik*, (Bandung: Mizan, 2018), hal. 26

<sup>49</sup> Ahmad Baidowi, *Mengenal Thabathaba’i Dan Kontroversi Nasikh Mansukh*, (Bandung: Nuansa, 2005), hal. 54

<sup>50</sup> Shubhi al-Shalih, *Mabāhith fī Ulūm al-Qur’ān*, (Beirut: Dar al’ilm li al-Malayin, 1972), hal. 282.

وتوسط الراغب الأصفهاني قسم المتشابه من حيث إمكان الوقوف على معناه إلى ثلاثة أضرب: ضرب لا سبيل إلى اوقوف عليه، كوقت الساعة وخروج الدابة ونحو ذلك، وضرب للإنسان أسباب إلى معرفته كالألفاظ الغريبة والأحكام المغلقة،

Allah yang mengetahuinya.’ mereka adalah aliran salaf. Ketiga, kelompok yang berpandangan bahwa teks tersebut harus ditakwil. Mereka men-takwil-nya sesuai dengan kesempurnaan dan kesucian Allah. Madzhab yang pertama yaitu musyabbihah adalah pendapat yang batil. Sedangkan dua madzhab yang terakhir dinukil dari sahabat nabi saw.”<sup>51</sup>

Al-Zarkasyi berpendapat bahwa kedua pandangan itu merupakan pandangan yang sama baiknya. Karena keduanya merupakan pendapat yang dinukil dari sahabat Nabi saw yang bertujuan untuk menjaga kesucian Allah baik dzat maupun sifat-Nya. Dan keduanya pun setuju dengan adanya takwil. Meskipun cara mengartikan takwilnya berbeda. Pendapat yang pertama berpandangan bahwa takwil itu penjelasan yang maknanya dikembalikan pada Allah swt, sedangkan pendapat yang kedua berpandangan bahwa takwil itu bisa dilakukan oleh manusia, tentunya dengan ilmu-ilmu tertentu.

**Tabel 1. Berikut penjelasan singkat terkait perbedaan Pandangan berdasarkan penjelasan di atas:**

No	Perbedaan	<i>Musyabbihah</i>	<i>mufawwidah</i>	<i>Munazihah</i>	
1.	Pengertian	Kelompok yang menafsirkan bahwa Tuhan memiliki <i>jism</i> seperti halnya manusia atau makhluk.	Kelompok yang berpandangan memahami kata antropomorfistik dengan membatasi makna tersurat tanpa menganalogikan dengan makhluk lain.	Kelompok yang mensucikan Tuhan dari keserupaan makhluk-Nya	
2.	Tokoh	Ahli Hadith	Al-Asy’ari, Asy-‘ariyah dari kaum salaf, Ibnu Taimiyah	Mu’tazilah dan non Mu’tazilah (Syi’ah Imamiyah dan Kaum Sufi)	
3.	Penafsiran ayat antropomorfistik	Literal/Penafsiran secara harfiah	Penafsiran secara harfiah akan tetapi berdasarkan al-Qur’an dan	Mu’tazilah: Menggunakan takwil: mengubah makna	Non Mu’tazilah: Menggunakan takwil: menggali

<sup>51</sup> Imam Badruddin al-Zarkasyi, *Al-Burhan Fī ‘Ulum Al-Qur’an*, (Kairo:Al-Halabi, 1957), Juz 2, hal:78, Edisi Muhammad Abu Al-Fadhl Ibrahim.

			hadith ( <i>bila kayfa</i> )	harfiah ke makna yang lain	makna harfiah menjadi makna yang relevan dengan makna harfiahnya.
--	--	--	------------------------------	----------------------------	---

#### D. Penafsiran Ayat Antropomorfistik

Dalam penelusuran penulis, tidak terdapat penafsiran yang memiliki pandangan *musyabbihah*. Hal ini pun selaras dengan sumber yang menyatakan bahwa pemikiran *musyabbihah* hanya terdapat dari ahli hadith<sup>52</sup>. Adapun dalam penelusuran penulis, yang terlibat dalam aliran teologis adalah pemikiran *mufawwiḍah* dan *munazzihah*. Telah dijelaskan sebelumnya bahwa kelompok yang berpandangan *mufawwiḍah* adalah kaum Asy'ariyah dari golongan salaf. Sedangkan pandangan *munazzihah* (metode takwil) adalah golongan Asy'ariyah dari pemikiran golongan khalaf, Mu'tazilah dan syi'ah. Pada sub bab ini, penulis memaparkan perbandingan dari penafsir yang termasuk dalam tiga golongan tersebut.

Sebagai tolak ukur dalam penelitian ini, pada sub bab ini akan dipaparkan pula beberapa penjelasan para penafsir maupun pandangan ilmu tafsir yang juga menaruh perhatian lebih terhadap ayat-ayat antropomorfistik. Adapun dalam bagian ini penulis akan memaparkan beberapa penafsiran yang fokus pada terma-terma yang terkait pada ayat-ayat antropomorfistik, yaitu berupa 8 ayat yang menjadi representatif dari ayat-ayat antropomorfistik. Di antaranya pada kata *wajhullah*, *istiwa*, *ayn*, *al-janbu*, *yad*, *sāq*, dan *jāa*.

1. Tentang kata *wajhullah*: QS. Al-Baqarah (2):115, QS. Al-Qaṣaṣ (28):88

Berdasarkan penelusuran Muhammad Abdul Halim, dalam bahasa Arab, wajah, orientasi dan arah mempunyai akar kata yang sama, yakni (*w-j-h*): *wajh* (wajah), *wijhah* (arah), *ittijāh*, *jihah* (orientasi, arah). Seperti dalam al-Qur'an, akan ditemukan kata "mengarahkan wajah" yang maksudnya adalah "menempuh" atau "mengikuti arah",

<sup>52</sup> Al-Syahrastani, *Al-Milal wa Al-Nihal: Aliran-Aliran Teologi dalam Islam*, hal.165

“menundukkan wajahnya kepada Allah”, artinya mengikuti ajaran-ajaran-Nya dengan sepenuh hati, dan melangkah pada arah yang diperintahkan-Nya. ... Dalam bahasa Arab juga wajah dimaksudkan sebagai tanda penghormatan. Ketika mengerjakan sesuatu yang ditujukan untuk *liwajhillah*. (karena Allah, karena memuliakan Allah).<sup>53</sup>

Berkenaan dengan kata *wajhullah* dalam QS. Al-Baqarah:115, dalam tafsir Mahmud Yunus dijelaskan secara harfiah, bahwa Kepunyaan Allah timur dan barat, ke mana pun kamu menghadap, maka di sanalah kiblat (yang disukai) Allah. Sesungguhnya Allah Maha Luas (karunia-Nya) lagi Maha mengetahui.<sup>54</sup> Disini, meskipun Mahmud Yunus cenderung menjelaskan secara harfiah, akan tetapi ia mengakui bahwa ayat ini berkaitan dengan arah kiblat.

Adapun Ibnu Kathir menjelaskan bahwa ayat ini merupakan hiburan bagi Nabi Muhammad saw dan para sahabatnya yang diusir dari Makkah dan diusir dari masjid dan tempat shalat mereka. Dulu Rasulullah saw mengerjakan shalat di Makkah dengan menghadap ke Baitul Maqdis, sedang Ka’bah berada di hadapannya. Dan ketika hijrah ke Madinah, beliau dihadapkan langsung ke Baitul Maqdis selama 16 atau 17 bulan. Setelah itu, Allah swt menyuruhnya menghadap ke Ka’bah. Oleh karenanya, Allah berfirman *وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَانْتُمْ وَجْهَ اللَّهِ* yang artinya, “*dan kepunyaan Allah-lah timur dan barat, maka ke mana pun kamu menghadap di situlah wajah Allah....*”, sehingga Nabi Muhammad saw menghadap ke Baitul Maqdis. Setelah itu Allah memerintahkan kembali Nabi Muhammad untuk menghadap ke Baitul ‘Atiq (Ka’bah). Hal ini merupakan pertama kalinya ayat al-Qur’an *dinasakh*, yang artinya Allah menghapus perintahnya menghadap ke Baitul Maqdis dan mengalihkan kiblat ke arah Ka’bah, dimana pun hambah-Nya berada. Seperti dalam firman-Nya, *وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُمَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ*, “*Dan dari mana saja kamu keluar, maka palingkanlah wajahmu ke arah Masjidilharam. Dan di mana saja kamu (sekalian) berada, maka palingkanlah wajahmu ke arahnya.*”. (QS. Al-Baqarah(2):150.

---

<sup>53</sup> Muhammad Abdul Halim, *Menafsirkan Al-Qur’an Dengan Metode Menafsirkan Al-Qur’an Dengan Al-Qur’an*, (Bandung:Marja, 2012), hal. 148

<sup>54</sup> Mahmud Yunus, *Tafsir Qur’an Karim*, (Jakarta:PT. Mahmud Yunus wa Dzurriyyah), hal. 24

Selain itu, Ibnu Kathir juga mengutip Ibnu Jarir, bahwasanya ayat ini juga turun kepada Rasulullah saw sebagai pemberian izin dari Allah ketika Nabi Muhammad saw mengerjakan shalat sunnah menghadap ke arah mana saja. Dalam keadaan perang ataupun dalam keadaan takut.<sup>55</sup>

Al-Zamakhshari pun mengatakan hal yang sama, bahwa arah barat maupun timur dan juga bumi semuanya adalah kepunyaan Allah. Begitupun arah kiblat. Kata *wajhu* pada ayat ini berarti *jihah* (arah) yang diperintahkan untuk shalat yakni arah kiblat<sup>56</sup>.

Senada dengan penjelasan Ibnu Kathir, Makarem Shirazi dalam tafsir Al-Amtsal juga mengatakan ayat ini mengisahkan bahwa orang-orang zalim yang melarang manusia menyebut nama Allah di dalam masjid-masjid-Nya dan berusaha menghancurkannya. Makarem Shirazi mengatakan bahwa ayat ini menekankan bahwa penghalangan manusia untuk pergi ke mesjid dan berbagai simbol-simbol tauhid lainnya tidaklah akan memutuskan jalan penyembahan kepada Allah Swt, karena “timur” dan “barat” alam ini adalah milik Allah, dan kemana pun kamu menghadapkan wajahmu maka disitulah wajah Allah. Demikian juga pengubahan arah kiblat didasarkan pada hal-hal tertentu yang tidak ada kaitanya dengan tempat dan kedudukan Allah Swt, karena Allah tidak dibatasi oleh tempat tertentu. Oleh karena itu ayat al-Qur’an mengatakan, “Sesungguhnya Allah Maha Luas lagi Maha Mengetahui”.<sup>57</sup>

Makarem Shirazi mengutip sebuah riwayat dari Ibnu Abbas bahwa turunnya ayat ini adalah jawaban atas pertanyaan kaum Yahudi yang menanyakan “apakah diperbolehkan mengubah arah kiblat?”.<sup>58</sup> Pertanyaan tersebut terlontar karena atas izin Allah Nabi saw mengubah arah kiblat dari baitul Maqdis ke Ka’bah.

---

<sup>55</sup> Ibnu Kathir, *Tafsir Ibnu Kathir*, (Kairo:Pustaka Imam Syafi’i, 2011), jilid 1, hal.232

<sup>56</sup> Al-Qāsim Jārāllāh Maḥmūd bin ‘Umar al-Zamakhsharī Al-Khawārizmī, Abī. *Al-Kasyaf ‘An Ḥaqāiq Al-Tanzil Wa’uyūn Al-Aqāwil Fi Wujūh Al-Ta’wil*, Dār Al-Fikr, jilid.1, ha.150

<sup>57</sup> Naser Makarem Shirazi, *Tafsir Tafsir Al-Amthal:Tafsir Kontemporer, Aktual dan Populer*, (Jakarta: Sadra Press, 2015), jilid. 1, hal.497

<sup>58</sup> Naser Makarem Shirazi, *Tafsir Tafsir Al-Amthal:Terjemah*, (Jakarta:Sadra Press, 2015), Cet.I, hal. 496

Naser Makarem Shirazi menyatakan bahwa ditentukannya arah kiblat menghadap ke arah ka'bah karena ka'bah merupakan tempat suci dan karena sejak dulu tempat itu dilambangkan dengan tempat ajaran tauhid dimulai. Dan dijawab pula mengapa menyebut dua arah tersebut, karena pada awalnya manusia lebih dahulu mengetahui kedua arah tersebut dalam kehidupan di antara arah yang lainnya. dan mengapa shalat ditentukan menghadap kiblat, hal ini untuk menjaga tali persatuan dan kebersamaan dalam barisan kaum muslimin, sehingga menuntun menghadap ke satu arah. Karena jika tidak hal yang terjadi akan muncul kekisruhan dan kekacauan di antara kaum muslimin baik di dalam maupun di luar shalat.

Dari kalimat “dimana pun kamu menghadap disitulah wajah Allah menghadap”, adapun pada riwayat lainnya disebutkan ayat ini dikenal sebagai penegasan agar mendirikan shalat wajib maupun sunnah meski dalam perjalanan menghadap arah manapun, hal ini merupakan keringanan karena tidak tahu arah letak kiblatnya. Sehingga pada ayat ini Makarem Shirazi menafsirkan wajah Allah dengan zat Allah.<sup>59</sup>

Kemudian pada QS. Al-Qaṣaṣ (28):88, Mahmud Yunus menjelaskan:janganlah engkau sembah Tuhan yang lain. Bersama Allah. Tidak ada Tuhan melainkan Dia. Tiap-tiap sesuatu akan binasa, kecuali zat-Nya. Bagi-Nya hukum (putusan) dan pada-Nya kamu dikembalikan.<sup>60</sup>Meskipun penafsirannya cenderung harfiah, akan tetapi Mahmud Yunus mengartikan *al-wajhuh* dengan makna zat Allah.

Menurut Ibnu Kathir kalimat *kullu shai'in hālikun illā wajhahu* merupakan kabar bahwa Dia kekal selama-lama-Nya, Yang hidup, Yang berdiri sendiri, dimana seluruh makhluk akan mati sedangkan Dia tidak mati. Dia menyebut Dzat dengan wajah. Mujahid dan ats-Tsauri berkata tentang firman-Nya *kullu shai'in hālikun illā wajhahu* yang dimaksud dengan wajah di sini adalah wajah-Nya.

Ibnu Kathir mengutip riwayat yang ada dalam Shahih al-Bukhari, bahwa Ibnu Jarir berkata:”orang yang berpendapat seperti itu

---

<sup>59</sup> Naser Makarem Shirazi, *Tafsir Al-Amthal:Tafsir Kontemporer, Aktual dan Populer*, hal. 497

<sup>60</sup> Mahmud Yunus, *Tafsir Qur'an Karim*, hal. 582

berdasarkan pada sebuah sya'ir: *Astaghfirullāha dzanbān lastu muḥṣīḥ-rabba al-'ibādi ilaihi al-wajhu wal-'amalu* (Aku meminta ampun kepada Allah dari satu dosa yang aku tidak dapat menghitungnya. Rabb para hamba, kepada-Nya-Lah dimohonkan wajah-Nya dan amal).”

Menurut Ibnu Kathir, perkataan ini tidak bertentangan dengan pendapat yang pertama. Karena perkataan ini mengabarkan bahwa setiap amal akan menjadi batil, kecuali hanya mengharap wajah Allah berupa amal saleh yang sesuai dengan syariat. Sedangkan pendapat yang pertama berisi tuntutan bahwa setiap Dzat akan hancur dan hilang kecuali Dzat-Nya dan Maha suci Dia. Karena Dia adalah yang awal dan yang akhir, yang ada sebelum segala sesuatu (ada) dan tetap ada setelah segala sesuatu (hilang).<sup>61</sup> Disini jelas bahwa Ibnu Kathir mengartikan kata *al-wajhu* dengan zat, kemudian ia mengutip sebuah riwayat yang menakwilkan bahwa *al-wajhu* adalah amal shaleh yang sesuai dengan syariat.

Naser Makarem Shirazi memaparkan bahwa meski secara bahasa, kata *wajhu* adalah ketika seseorang berhadapan dengan orang yang di depannya, akan tetapi jika disandarkan pada Al-Khaliq (Pencipta), maka maknanya adalah Zat yang maha suci. Sedangkan kata هالك *adalah ism mushtaq* yang berasal dari kata هلك yang memiliki arti kematian atau ketiadaan. (*'adam*).

Disini kefanaan berhubungan dengan maujudat yang mungkin (wujud mungkin) tanpa membatasi fananya alam ini. Wujud ini hancur di hadapan Zat yang maha suci. Hal ini membutuhkan perenungan sejenak, bukan hanya tentang zat atau sesuatu, setiap apa yang dimiliki Zat itu, maka itulah berasal dari Allah. Kepunyaan Zat Allah merupakan adanya alam ini seluruhnya berubah dan pada tampilan yang bergantian hingga dalam ilmu filsafat disebut *al-ḥarakah al-jawhariyah*, yaitu zat wujud mungkin itu mengalami perubahan dengan penjagaan-Nya. Kita ketahui bahwa gerakan dan perubahan makna keduanya itu fana, rapuh. Maka Maujud ini hancur dan fana. Adapun zat yang tidak mengalami fana dan hancur itulah yang disebut dengan *Zat maqdis* (Zat yang Maha Suci). Seperti yang kita ketahui bahwa fana atau ketiadaan

---

<sup>61</sup>Ibnu Kathir, *Tafsir Ibnu Kathir*, jilid 7, hal.110-111

mencerminkan pada gambaran yang nyata pada berakhirnya alam ini. Dan seperti yang difirmankan dalam al-Quran,

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَ يَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ. «1» وَ نُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ<sup>62</sup>.

*Harakah al-jawhariyah* itu substansi yang mempengaruhi hal-hal yang selainnya seperti wujud mungkin. Adapun dalam hal ini Makarem Shirazi sedang menjelaskan terkait wujud mungkin yang dijelaskan pada *harakah al-jawhariyah* itu. Membahas ciri dari hal yang aksidennya, yaitu wujud mungkin yang bersifat fana dan rapuh.

Dalam tafsir Al-Zamakhshari, kata *wajhah* tidak dijelaskan secara panjang lebar. Al-Zamakhshari hanya mengatakan bahwa yang dimaksud wajah tidak lain bermakna zat.<sup>63</sup>

Dari berbagai mufasir di atas, tampak bahwa penafsiran mereka pada kata *al-wajh* memiliki makna yang sama. baik Mahmud Yunus, Ibnu Kathir (kalangan Asy-‘ariyah), Al-Zamakhshari (kalangan

<sup>62</sup> Naser Makarem Shirazi, *Tafsir Al-Amthal Fī Tafsir Kitabillah Al-Manzil*, Jilid 12, hal.319

لأنَّ الوجه يطلق- من حيث اللغة- على المحيَا أو ما يواجهه الإنسان من الشخص المقابل، و لكن الوجه حين يطلق على الخالق فإنَّه يعني عندئذ ذاته المقدسة! و كلمة «هالك» مشتقة من مادة «هلك» و معناه الموت و العدم، فعلى هذا يكون معنى الجملة المتقدمة فناء جميع الموجودات عدا ذات الخالق المقدسة ... و هذا الفناء بالنسبة للموجودات الممكنة غير منحصر بفناء هذا العالم و انتهائه، فالموجودات الآن فانية قبيل الذات المقدسة، و هي تحتاج إلى فيضه لحظة بعد لحظة، و ليس لديها في ذاتها أي شيء، و كل ما لديها فمن الله! ثم بعد هذا كله فإنَّ موجودات هذا العالم جميعها متغير و في معرض التبدل، و حتى طبقا لفلسفة «الحركة الجوهرية» فذاتها هي التغيير بعينه، و نحن نعرف أن الحركة و التغيير معناه الفناء و العودة الدائمة، فكل لحظة تموت موجودات العالم و تحيا!.

فعلى هذا فإنَّ الموجودات هالكة و فانية الآن- أيضا- غير أن الذات التي لا طريق للفناء إليها و لا تهلك، هي الذات المقدسة! كما نعلم أن الفناء أو العدم يتجلى بصورة واضحة في نهاية هذا العالم، و كما يقول القرآن: كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَ يَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ. «1» و لا يخص الفناء ما على الأرض، بل يشمل حتى أهل السماء وَ نُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ. «2»

<sup>63</sup> Al-Qāsim Jārāllāh Maḥmūd bin ‘Umar al-Zamakhsharī Al-Khawārizmī, Abī. Al-Kasyaf ‘An Ḥaqāiq Al-Tanzil Wa’uyūn Al-Aqāwil Fī Wujūh Al-Ta’wil, jilid.3, hal. 437

إِلَّا وَجْهَهُ إِلَّا إِيَّاهُ. و الوجه يعبر به عن الذات. قال رسول الله صلى الله عليه و سلم «من قرأ طسم القصص كان له الأجر بعدد من صدق موسى و كذب به، و لم يبق ملك في السماوات و الأرض إلا شهد له يوم القيامة أنه كان صادقا أن كل شيء هالك إلا وجهه، له الحكم و إليه ترجعون» «3».

Mu'tazilah) maupun Naser Makarem Shirazi (kalangan Syi'ah) memiliki persamaan penafsiran, pada QS. Al-Baqarah(2):115 diartikan dengan arah kiblat, sedangkan pada QS. Al-Qaşas (28):88 diartikan dengan zat. Hanya saja dalam metode penafsirannya, Mahmud Yunus cenderung menjelaskan secara harfiah dan singkat dibandingkan yang lainnya.

## 2. Tentang kata *istiwa*: QS. Tāha (20):5

Dalam memaknai kata *istiwa*, Mahmud Yunus menafsirkan Allah yang maha pengasih bersemayam di atas '*arsy* (tahta kerajaan-Nya). Perkataan ini ialah perkataan kiasan. Artinya Allah itu memerintahkan alam yang luas ini. dalam bahasa Indonesia ada juga perkataan ayahandanya. Maksudnya anak baginda itu memerintah negeri untuk menggantikan ayahandanya, meskipun ia tiddak sebenarnya bersemayam (duduk) di atas tahta kerajaan. Jadi artinya Allah bersemayam di atas '*arasy*, ialah Allah itu memerintah alam yang luas ini . sekali-kali jangan kira , bahwa Allah itu duduk sebagai manusia di atas kursi yang serupa dengan manusia. Karena Allah maha Suci dan tidak serupa dengan manusia, bahkan seisi alam ini. mana mungkin Allah yang menjadikan bumi, matahari dan bintang-bintang yang berjuta-juta banyaknya , serupa dengan manusia yang amat kecil dan lemah.<sup>64</sup>

Mahmud Yunus juga mengutip pendapat sebagian ulama, bahwa arti bersemayam itu ialah sebenarnya bersemayam, tetapi bukan seperti bersemayamnya manusia, melainkan bersemayam yang patut dan sesuai dengan kebesaran Allah, karena Allah itu tidak serupa dengan alam ini. Jadi arti bersemayam tetap sebagaimana artinya juga. Tetapi kaifiatnya atau caranya tidak kita ketahui. Hal itu diserahkan kepada Allah.

Hal ini juga senada dengan ungkapan Ibnu Kathir yang berkata bahwa mengenai firman Alla Ta'ala ini, kami (penafsir) menempuh jalan pada ulama Salafus Şalih, yaitu Imam Malik, Auza'i, ats-Tsauri, al-Laits bin Sa'ad, asy-Syafi'i, Ahmad, Ishaq bin Rahawaih dan imam-imam lainnya, baik yang terdahulu maupun yang hidup pada masa berikutnya. Yaitu dengan membiarkannya seperti apa adanya, tanpa adanya *takyif* (mempersoalkan *kaifiatnya/hakikatnya*), *tasybih* (penyerupaan) dan

---

<sup>64</sup> Mahmud yunus, *Tafsir Qur'an Karim*, hal.449

*ta'thil* (penolakan). Setiap makna *zahir* yang terlintas pada benak orang yang menganut paham *musyabbihah*, makna tersebut jauh dari Allah, karena tidak ada sesuatu pun dari ciptaan Allah yang menyerupai-Nya, sebagaimana dalam firman-Nya: *لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ* (QS. Asy-Syuura:11).<sup>65</sup>

Dalam penafsiran ini telah terbukti bahwasanya Mahmud Yunus dan Ibn Kathir termasuk dalam kategori penafsiran dari aliran *mufawwidah* yang mengikuti ulama salaf dan menjelaskan secara apa adanya tanpa mempermasalahkan bagaimana makna kata *istiwa* ini dijelaskan.

Al-Zamakhshari menafsirkan kata *istiwa* dengan mengawalnya menjelaskan kata *'arsy*, dengan tahta kerajaan dengan merujuk dari kamus al-bisri. Dan kata *istiwa* yang berarti duduk dengan menguasai. Al-Zamakhshari menganggap bahwa ayat ini adalah kinayah, ayat ini di bawah ke makna kerajaan Allah seperti perkataan "*istawa fulan 'alaa 'arasy*". Yaitu si fulan duduk di bangku kerajaan, walaupun fulan tidak duduk di kerajaan.

Menurut Makarem Shirazi, kata *'arsy* bisa disebut sesuatu yang ada di langit. Kehidupan yang ada di langit atau kekuasaan tertinggi. *استوى على العرش* merupakan bentuk kinayah dari kerajaan Allah. Meliputi sempurnanya alam wujud, kekuatan dari perintah-Nya, aturan-Nya pada seluruh alam semesta. Sedangkan kata "'arsy" secara bahasa adalah bentuk kinayah tentang kekuasaan yang besar.<sup>66</sup> Makarim Shirazi menjelaskan kalimat ini dengan lebih menjelaskan kata *'arsy* dibandingkan dengan kata *istiwa*.

### 3. Tentang kata *'ayn*: QS. Tāha (20):39

Mahmud Yunus menafsirkan Masukkanlah dia (Musa waktu bayi) ke dalam sebuah peti, lalu lemparkanlah ke dalam laut (sungai Nil), nanti sungai itu melemparnya ke tepi sungai, kemudian dia akan diambil oleh musuhKu dan musuhnya (yaitu Fir'aun). Aku tumpahkan kepada engkau kasih-sayang dari padaKu, dan supaya engkau diasuh atas penjagaan-

<sup>65</sup> Ibn Kathir, *Tafsir Ibnu Katsir*, (Kairo:Pustaka Imam Syafi'i, 2011, Cet. 3), hal.387

<sup>66</sup> Naser Makarem Shirazi, *Tafsir Al Amsal Fi Tafsir Kitabillah Al-Manzil*, (Qum: Madrasah Imam Ali bin Abi Thalib, 1461 H), jilid 9, hal.527

Ku. (*'aynī*)<sup>67</sup> Mahmud Yunus menafsirkan kata *'ayn* dengan penjagaan-Ku.

Kata *'ayn* pada tafsir Ibn Kathir diartikan dengan pengawasan-Ku<sup>68</sup>. Ibn Kathir menafsirkannya dengan dibarengi beberapa riwayat, di antaranya dari Qatadah mengatakan, “Dia makan di bawah pengawasan-Ku”, Mu’ammār bin al-Mutsanna mengatakan, “Yakni dimana Aku (Allah) dapat langsung melihat”<sup>69</sup>.

Al-Zamakhshari menafsirkan lafaz *a'yūn* bahwa Allah memiliki mata (*'ayn*), akan tetapi maksud dari *a'yūn* itu bahwa Allah menunjukkan penjagaan dan pengawasan terhadap Nabi Musa As, agar tetap dalam jalan yang benar.<sup>70</sup>

Dalam akhir ayat QS. *Tāha*(20):39, Makarem Shirazi mengartikan kata *bi'aynī* dengan inayah atau perhatian dengan menganugerahkan pendidikan di bawah naungan ibunya. Pendapat lain dari sebagian mufasir menyebutkan makna kata *'ayn* dalam ayat ini merupakan pendidikan yang diberikan pada Nabi Musa As berupa pendidikan menjadi Rasul.<sup>71</sup>

Dari penafsiran di atas, para mufasir memiliki pemahaman yang sama terkait kata *'ayn* dimakna sebagai pengawasan atau penjagaan Allah.

#### 4. Tentang kata *al-janbu* QS. Al-Zumar (39):56

Mahmud Yunus menafsirkan secara harfiah, bahwa, supaya seseorang tidak berkata:”Hai penyesalanku atas kelalaianku terhadap

<sup>67</sup> Mahmud Yunus, *Tafsir Qur'an Karim*, hal.452

<sup>68</sup> Ibn Kathir, *Tafsir Ibnu Kathir*, (Kairo:Pustaka Imam Syafi'i, 2011, Cet. 3), hal.13

<sup>69</sup> Ibn Kathir, *Tafsir Ibnu Kathir*, hal.14

<sup>70</sup> Al-Qāsim Jārāllāh Maḥmūd bin 'Umar al-Zamakhsharī Al-Khawārizmī, Abī. Al-Kasyaf 'An Ḥaqāiq Al-Tanzil Wa'uyūn Al-Aqāwil Fi Wujūh Al-Ta'wil, , hal. 331.

<sup>71</sup> Naser Makarem Shirazi, *Tafsir Al- Al-Amsal Fī Tafsir Kitābillah Al-Manzīl*, Jilid.9, hal.557

و تقول الآية في النهاية: وَ لِيُصْنَعَ عَلَى عَيْبِي فَلَا شَكَّ فِي أَنَّهُ لَا تَخْفَى ذُرَّةٌ عَنْ عِلْمِ اللَّهِ فِي السَّمَاءِ وَ لَا فِي الْأَرْضِ، وَ كُلُّ شَيْءٍ حَاضِرٌ بَيْنَ يَدَيْهِ، إِلَّا أَنَّ هَذَا التَّعْبِيرَ إِشَارَةٌ إِلَى الْعِنَايَةِ الْخَاصَّةِ الَّتِي أَوْلَاهَا اللَّهُ سُبْحَانَهُ لِمُوسَى وَ تَرْبِيَّتَهُ.

Allah (*al-janbu*) dan sesungguhnya aku termasuk orang-orang yang memperolok-olokan (agama Allah).<sup>72</sup> Disini Mahmud Yunus mengartikan kata *janbullah* dengan Allah.

Ibnu Kathir menafsirkan tentang kata *al-janbu* ini bahwa pada hari kiamat, orang yang zalim lagi lalai merasa menyesal, mereka taubat dan berserah diri. Dia berharap seandainya dahulu dia termasuk orang-orang yang berbuat baik, ikhlas dan taat kepada Allah swt.<sup>73</sup>

Zamakhshari memaknai kalimat *farratu fi janbillah* (kelalaianku di sisi Allah) dengan *farratu fi zatillah* (kelalaianku terhadap zat Allah)<sup>74</sup>. Menurutnya, kata *al-janb* dalam setiap kalimat hanyalah perumpamaan semata (*kinayah*). Zamakhshari menjelaskan bahwa kata *al-janb* bentuk majaz dari taat, awalnya *al-janb* menunjukkan arti arah, *al-janib* (di samping) dan lambung. Sehingga dalam konteks ini, ketika disandarkan dengan Allah maka Zamakhshari menafsirkannya sebagai kepatuhan kepada Allah.<sup>75</sup>

Menurut Naser Makarem Shirazi, sebagaimana para mufasir menyebutkan banyaknya penafsiran dan makna tentang kata ini. Kata *janbu* secara etimologi berarti lambung, seperti yang disebut dalam setiap hal itu menetap pada sisi yang lain. Misalnya kanan dan kiri yakni sebelah kanan dan kiri pada tubuh. Dikatakan bahwa segala sesuatu itu ada posisi kiri dan kanan tubuh. Disini *janbillah* bermakna bahwa segala urusan itu kembali pada sisi Allah, maka perkara-perkaranya dan taat dan mendekati-Nya, kitab samawi seluruhnya diturunkan dari sisi-Nya, dan seluruh kitab memaknai seperti ini.<sup>76</sup>

##### 5. Tentang Kata *Yad*: QS. AL-Fath (48):10

Pada QS. Al-Fath (48):10, Mahmud Yunus menjelaskan Sesungguhnya orang-orang yang bai'at (berjanji setia) kepada engkau (ya Muhammad), sebenarnya mereka bai'at kepada Allah. Tangan Allah

<sup>72</sup> Mahmud Yunus, *Tafsir Qur'an Karim*, hal.686

<sup>73</sup> Ibnu Kathir, jilid 8, hal. 164

<sup>74</sup> Al-Qāsim Jārāllāh Maḥmūd bin 'Umar al-Zamakhsharī Al-Khawārizmī, Abī. Al-Kasyaf 'An Ḥaqāiq Al-Tanzil Wa'uyūn Al-Aqāwil Fi Wujūh Al-Ta'wil, jilid. 5, hal.315

<sup>75</sup> Al-Qāsim Jārāllāh Maḥmūd bin 'Umar al-Zamakhsharī Al-Khawārizmī, Abī. Al-Kasyaf 'An Ḥaqāiq Al-Tanzil Wa'uyūn Al-Aqāwil Fi Wujūh Al-Ta'wil, jilid. 3, hal. 404

<sup>76</sup> Naser Makarem Shirazi, *Tafsir Al Amsal Fi Tafsir Kitabillah Al-Manzil*, (Qum: Madrasah Imam Ali bin Abi Thalib, 1461 H), jilid 15, hal.128

di atas tangan mereka. Barang siapa yang melanggar (bai'at itu), maka bahaya pelanggarannya itu atas dirinya sendiri dan barang siapa yang menyempurnakan (menepati) apa yang telah dijanjikannya kepada Allah, maka Allah akan memberikan pahala yang besar kepadanya.<sup>77</sup>

Ibnu Kathir menafsirkan bahwa maksud dari kata *Yadullah fauqa aydihim* maksudnya, Dia (ilmu-Nya) hadir bersama mereka, mendengarkan seluruh ucapan mereka, melihat tempat-tempat mereka dan mengetahui apa yang mereka sembunyikan di dalam hati mereka, serta apa yang mereka tampilkan. Karenanya, dalam surat ini, Allah berfirman *فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ* maksudnya akibat buruk itu akan kembali kepada pelanggarnya. Sedangkan Allah sama sekali tidak membutuhkannya.<sup>78</sup>

Menurut Zamakhshari yang tergolong dalam pemikiran Mu'tazilah, menjelaskan, bahwa, "Tangan Allah berada di atas tangan mereka," dan dia berkata: "Tangan Allah berada di atas tangan mereka, dan Dia menginginkan tangan Rasulullah, yang berada di atas tangan para Nabi." Artinya: Tangan Allah, Allah itu suci dari anggota badan, dari sifat jism. dan maknanya: bahwa perjanjian dengan Nabi sama halnya berjanji dengan Tuhan tidak berbeda di antara mereka, karena Yang Mahakuasa mengatakan, barang siapa yang mematuhi Rasul, maka ia telah menaati Tuhan. Maksudnya : perjanjian/baiat Ridwan, ketika ia jatuh pada dirinya sendiri tidak mengembalikan kerusakan kerusakan hanya kepadanya.<sup>79</sup>

Al-Zamakhshari menafsirkan bahwa kata *yad* dalam ayat ini dengan penisbatan terhadap tangan Rasul. Sehingga jika orang mukmin berjanji paada Rasul berkaitan dengan bai'at ridwan, sama halnya dengan berjanji kepada Allah.

Menurut Naser Makarem Shirazi dalam tafsirnya *Al Amthal Fi Tafsir Kitabillah Al-Manzil* bentuk pada tafsir ini bahwasanya dapat diperhatikan makna kalimat *yadullah fauqa aydihim* yakni kehendak Allah di atas kehendak mereka atau sesungguhnya pertolongan Allah lebih besar dari pertolongan manusia. Perumpamaan itu tidak sesuai

---

<sup>77</sup> Mahmud yunus, *Tafsir Qur'an Karim*, hal.758

<sup>78</sup> Ibnu Kathir, *Tafsir Ibnu Kathir*, jilid 9, hal.39

<sup>79</sup> Muhammad Zammakhsyari, *Al-Kasyaf 'an Haqaaiq Ghawamidh At-Tanzil*, (Birut: Darul Kitab Al-'Arabiyah, 1407), jilid 4, Hal. 335

antara takwil dengan penjelasan diturunkannya ayat ini. Dan maksudnya jika pembahasan ini membatasi zat-Nya yang benar.<sup>80</sup>

Menurut Naser Makarem Shirazi, kalimat *yadullah* dalam penggalan ayat 10 dari surat al-Fath ini bisa ditakwilkan dengan pertolongan Allah atau kehendak Allah. Meskipun sebelumnya penafsir ini menjelaskan dengan singkat terkait *asbāb al-nuzul* ayat ini namun menurutnya takwil ini tidak ada hubungannya dengan takwil dari ayat ini.

Pada pernafsiran QS. Al- Fath (48):10, masing-masing penafsir memiliki penafsiran yang berbeda-beda. Meskipun ketiganya memiliki kesamaan menafsirkan kata/*lafaz* bukan secara harfiah, tapi dalam memaknai kata *yad*, ketiga mufasir ini memiliki perbedaan makna. Ibnu Kathir menafsirkan dengan arti ilmu Allah di atas perbuatan makhluknya, Al-Zamakhshari menafsirkan bahwa perjanjian kepada Nabi Muhammad saw sama halnya berjanji kepada Allah swt. Adapun Naser Makarem Shirazi menakwilkan kata *yad* dengan pertolongan atau kehendak Allah.

#### 6. Tentang kata *sāq*: QS. Al-Qalam (68):42

Mahmud Yunus menjelaskan: (ingatlah) pada hari ketika betis disingkapkan (kiamat), dan mereka diseru, supaya sujud tunduk , tetapi mereka tidak sanggup.<sup>81</sup> Meskipun secara harfiah, Mahmud Yunus menjelaskan bahwa kata *sāq* adalah betis, namun ia menunjukkan bahwa yang disebut betis pada ayat ini adalah peristiwa disingkapnya kejadian pada hari kiamat.

Dalam Tafsir Ibn Kathir dijelaskan bahwa kata *sāq* pada QS. Al-Qalam (68):42, dimaksudkan dengan pada hari Kiamat, dengan berbagai peristiwa yang akan terjadi di sana, berupa hal-hal menakutkan,

---

<sup>80</sup> Naser Makarem Shirazi, *Tafsir Al Amtsal Fi Tafsir Kitabillah Al-Manzil*, (Qum: Madrasah Imam Ali bin Abi Thalib, 1461 H)

و بناء على هذا التفسير فإن من يرى بأن معنى هذه الجملة يدُ الله فوق أيديهم هو أن قدرة الله فوق قدرتهم أو أن نصره الله أعظم من نصره الناس

<sup>81</sup> Mahmud Yunus, *Tafsir Qur'an Karim*, hal.848

goncangan, cobaan, ujian, dan berbagai macam peristiwa besar lainnya.<sup>82</sup>

Al-Zamakhshari memaknai *yauman yukshafu 'ansāq* dengan hari yang sangat berat perkaranya. Ia menerangkan secara lebih sederhana agar bisa tersampaikan pada khalayak yang awam dengan ungkapan “tidak terbuka lalu juga tidak betisnya”, seperti ungkapan pada orang yang dipotong tangannya dan orang yang bersifat bakhil, “tangannya terbelenggu tidak tangannya dan bukan pula belenggunya”. Zamakhshari mengartikannya sebagai bentuk betapa susahnyanya yang ditanggung ketika hari kiamat. Dia tidak memaknai kata *sāq* dengan arti *zahir*. Namun keluar dari makna harfiahnya, ia mengartikan *sāq* dengan perkara yang sulit pada hari kiamat.<sup>83</sup>

Dan dijelaskan pada tafsir *Al-Amthal* bahwa yang dimaksud dari kata *sāq* itu adalah keadaan genting, yang membuat takut dan keadaan yang memburuk. Intinya dari ayat ini mencerminkan bahwa di hari kiamat Allah memancarkan keagungannya berupa membiarkan orang-orang yang beriman bersujud dengan khusyuk. Sebaliknya, orang-orang yang kafir tidak mendapat kemuliaan.<sup>84</sup>

#### 7. Tentang kata *jāa*: QS. Al-Fajr(89):22

Pada QS. Al-Fajr:22, Mahmud Yunus menjelaskan bahwa dan datanglah (perintah) Tuhanmu, dan malaikat berbaris-baris.<sup>85</sup> disini nampak bahwa Mahmud Yunus memahami bahwa makna *jāa* diartikan dengan perintah Tuhan.

Ibnu Kathir menafsirkan dan datanglah Tuhan-mu untuk memberi keputusan di antara makhluk-makhluk-Nya. Disertai pula dengan syafaat yang diberikan oleh Nabi Muhammad saw.<sup>86</sup>

Adapun dalam tafsir *al-Kashaf*, Al-Zamakhshari menafsirkan bahwa kata *jāa* merupakan perumpamaan (*tamtsil*) untuk

<sup>82</sup> Ibn Kathir, *Tafsir Ibnu Kathir*, (Kairo:Pustaka Imam Syafi'i, 2011, Cet. 3), jilid 9, hal. 69

<sup>83</sup> Al-Qāsim Jārāllāh Maḥmūd bin 'Umar al-Zamakhsharī Al-Khawārizmī, Abī. Al-Kasyaf 'An Ḥaqāiq Al-Tanzil Wa'uyūn Al-Aqāwil Fi Wujūh Al-Ta'wil, jilid. 6, hal. 189

<sup>84</sup> Naser Makarem Shirazi, *Tafsir Al Amsal Fi Tafsir Kitabillah Al-Manzil*, (Qum: Madrasah Imam Ali bin Abi Thalib, 1461 H), jilid. 17, hal. 552

<sup>85</sup> Mahmud yunus, *Tafsir Qur'an Karim*, hal.903

<sup>86</sup> Ibnu Kathir, *Tafsir Ibnu Katsir*, hal.280, jilid 10

mengungkapkan nampaknya kekuasaan Allah dan pengaruh-Nya, sebagaimana jika diungkapkan datangnya raja dengan sendirinya, akan menimbulkan pengaruh yang sangat besar dari pada wakilnya yang datang (bala tentaranya) begitulah pengaruh dari kekuasaan dan wibawa seorang raja.<sup>87</sup>

Dalam tafsir *Al-Amthal*, Makarem Shirazi menjelaskan bahwa maksud dari kata *jāa* merupakan bentuk kinayah yang menunjukkan urusan Allah sebagai bentuk perhitungan/hisab pada makhluk-makhluk-Nya atau bisa juga dimaksudkan bahwa nampaknya tanda-tanda keagungan Allah swt, Nampak makrifat Allah pada hari kiamat dan tak ada yang mungkin bisa mengingkari-Nya. Begitulah mereka akan melihat dengan mata mereka sendiri pada hari kiamat. Tak diragukan lagi bahwa hadirnya Allah merupakan kejisiman dan terbatas tempat. Ini jelas bukanlah makna yang sebenarnya. Karena Allah terhindar dari *jism* dan ilmu jismiyah.<sup>88</sup>

---

<sup>87</sup> Al-Qāsim Jārāllāh Maḥmūd bin ‘Umar al-Zamakhsharī Al-Khawārizmī, Abī. Al-Kasyaf ‘An Ḥaqāiq Al-Tanzil Wa’uyūn Al-Aqāwil Fi Wujūh Al-Ta’wil, jilid.4, hal. 751

<sup>88</sup> Naser Makarem Shirazi, *Tafsir Al Amthal Fi Tafsir Kitabillah Al-Manzil*, (Qum: Madrasah Imam Ali bin Abi Thalib, 1461 H), jilid.20, hal. 193

**Tabel 2. Perbedaan Penafsiran Kata-Kata Yang Termasuk Dalam Ayat-Ayat Antropomorfistik**

No.	Nama Surat & Kata	Mahmud Yunus (Tokoh Asy'ariyah)	Ibnu Kathir ( Tokoh Asy'ariyah)	Al-Zamakhshari (Tokoh Mu'tazilah)	Makarem Shirazi (Tokoh Syi'ah)
1.	<i>Wajh:</i> QS.Al-Baqarah (2):115 QS.Al-Qaṣaṣ (28):88	Kiblat Zat	Kiblat Zat	Kiblat Zat	Zat Zat <i>Muqadas</i>
2.	<i>Yad:</i> QS.Al-Fath(48):10	Tangan	Ilmu Allah	Penisbatan janji Nabi saw sama dengan berjanji kepada Allah	Pertolongan dan kehendak Allah
3.	<i>Sāq:</i> QS.Al- Qalam(68):42	Betis:tersingkapnya peristiwa di hari kiamat	Hari kiamat	hari yang sangat berat perkaranya.	Peristiwa genting
4.	<i>'Ayn:</i> QS. Ṭāha(20):39	Penjagaan-Ku	Pengawasan-Ku	penjagaan dan pengawasan	Pengawasan-Ku
5.	<i>Jāa:</i> QS. Al- Fajr(89):22	Perintah Tuhan	datanglah Tuhan-mu	nampaknya kekuasaan Allah dan pengaruh- Nya	urusan Allah sebagai bentuk perhitungan/hisab pada makhluk- makhluk-Nya
6.	<i>Janbullah:</i> QS.Al- Zumar (39):56	kelalaian terhadap Allah	Penyesalan di hari kiamat	Kelalaian terhadap zat Allah	segala urusan itu kembali pada sisi Allah
7.	<i>Istiwa:</i> QS.Ṭāha (20):5	bersemayam	bersemayam	Menguasai kerajaan	Kekuasaan yang besar

### BAB III

## **TAFSĪR AL-MĪZAN KARYA MUḤAMMAD ḤUSAYN ṬABĀṬABĀ'Ī**

Pada bab ini penulis memaparkan terkait profil Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī dan Profil *Tafsīr Al-Mīzan* secara umum. Adapun pada Profil Ṭabāṭabā'ī akan dibahas tentang bagaimana perjalanan hidup Ṭabāṭabā'ī baik tentang latar belakang Ṭabāṭabā'ī, langkah-langkah dalam mencapai pengetahuannya maupun karya-karya yang tercatat selama hidupnya. Sedangkan pada profil *Tafsīr Al-Mīzan*, penulis akan memfokuskan pada latar belakang penulisan dan metode serta corak *Tafsīr Al-Mīzan* dibahas secara umum berdasarkan beberapa literatur-literatur islam terkait *Tafsīr Al-Mīzan* Karya Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī.

### **A. Profil Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī**

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

Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī memiliki nama lengkap Muḥammad Ḥusayn ibn Muḥammad ibn Mirza Ali Asghar Al- Ṭabāṭabā'ī al-Tabrizi al-Qadi. Ia lahir pada masa keguncangan Iran yang dimonopoli oleh penguasa dari negeri adikuasa. Ia dilahirkan di desa Zadegan, Provinsi Tabriz pada 1271H/1892M<sup>1</sup>. Dalam sumber lain dikatakan ia lahir pada 1903 M (1321H)<sup>2</sup>. Berkatnya kini pelajaran filsafat setara dengan pelajaran ushul al-Fiqh untuk pelajar pemula, menengah dan tingkat atas di Huzah Qum.

Keluarga Ṭabāṭabā'ī merupakan keluarga ternama di Azarbaijan. Keluarga ini merupakan keturunan kedua al-Hasan bin Ali As. Keluarga ini juga dirujuk dengan gelar al-Qadhi.<sup>3</sup> Ayahnya meninggal ketika ia masih berusia sembilan tahun. Sedangkan ibunya meninggal dunia ketika ia berusia lima belas tahun. Setelah itu ia dan saudara kandungnya diasuh oleh seorang pengasuh.

---

<sup>1</sup> Allamah Sayyid Muḥammad Ḥusayn At- Ṭabāṭabā'ī, Penerjemah: Ahsin Muhammad, *Inilah Islam (Pemahaman Dasar Konsep-Konsep Islam)*, (Jakarta:Sadra Press, 2011), Hal.7

<sup>2</sup> Sayyid Muḥammad Ali Iyazi, *Al-Mufasssirun Hayatihim Wamunjahim*, (Teheran, 1384), Hal. 1218, Lihat Juga Heri MS Faridy, *Ensiklopedi Tasawuf*, (Bandung:Angkasa,2008), Hal.1217

<sup>3</sup> Muḥammad Ḥusayn At- Ṭabāṭabā'ī, *Al-Mīzan fī Tafsir Al-Qur'an*, (Qum:Mu'asasah An-Nasar Al-Islami, 1417H/1996M), hal.11

Ia banyak belajar tentang banyak pengetahuan dari guru privat.ia mengenyam pendidikan dasar dan menengah di tanah kelahirannya. Ia belajar tentang karya-arya klasik seperti *gulistan* dan *bustan* karya Sya'di, *nesab*, *akhlak*, *anvare sohayyi*, *tarekh*, *mu'jam*, *irsyad al-hesab* dan lain-lain.<sup>4</sup> Kemudian ia juga melanjutkan studinya di Universitas Syi'ah di Najaf.<sup>5</sup> Ia belajar tentang ilmu naqli seperti ilmu fiqh dan usul fiqh dari Mirza Muḥammad Ḥusayn al-Na'ini. selain itu ia juga mempelajari ilmu 'aqliyah.

Dalam ilmu aqliyah, dia tekun mempelajari tentang filsafat islam tradisional dari tokoh-tokoh besar, seperti dari buku al-syifa' karya Ibnu Sina, Asfar dan Masyair karya Sadrudin Shirazi, Tamhid al-Qawaid karya Ibnu Kurkah dan Akhlaq karya Ibn Maskawaih.<sup>6</sup> selain itu ia juga belajar tentang gramatka dari kitab Soyuti, Jami' dan Mughanni. Dalam bidang teologi pun ia belajar dari kitab *kasf al-Murad* dan *Motavval*.

Setelah itu ia juga mendalami tentang ilmu huduri. Selama di Najaf ia berguru pada Mirza 'Ali al-Qadhi tentang bagaimana mendalami ilmu batin dan ilmu penyingkapan diri. Disana ia berpuasa dan bersembayang. Akan tetapi, karena keadaan ekonomi yang semakin menipis, akhirnya ia pulang ke tanah kelahirannya untuk bertani selama 10 tahun dari tahun 1935 sampai 1945. Di selah-selah kesibukannya, ia juga sempat menulis karya-karya sambil mengajar tentang ilmu agama pada anak-anak kecil.

Pada tahun 1325H/1946 M<sup>7</sup>, perang dunia ke-2 mulai gencar, sehingga Ṭabāṭabā'i pindah ke Qum, Teheran. Disanalah ia mulai mengamalkan ilmu-ilmu yang telah ia pelajari. Ia mengajarkan ilmu al-Qur'an dan tafsir kepada mahasiswa di hauzah. Selain itu ia juga rutin mengajarkan filsafat tiap seminggu sekali. Selain itu ia juga seorang ulama yang dengan beraninya melawan para penguasa dengan melakukan dialektika model filsafat komunisme agar bisa mencairkan suasana, yang pada saat itu masih maraknya pemerintahan yang beraliran marxisme.

---

<sup>4</sup> Ahmad Baidowi, *Mengenal Ṭabāṭabā'i Dan Kontroversi Nasikh Mansukh*, (Bandung: Nuansa, 2005), Hal.38

<sup>5</sup> Seyyed Hosein Nasr "Pengantar" karya Allamah M.H. Ṭabāṭabā'i, *Islam Syiah; Asal-Usul Dan Perkembangannya*, diterjemahkan oleh Djohan Efendi, (Jakarta: PT Pustaka Utama Grafiti), hal. 22

<sup>6</sup> Ahmad Baidowi, *Mengenal Ṭabāṭabā'i Dan Kontroversi Nasikh Mansukh*, hal.39

<sup>7</sup> Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'i, *Inilah Islam: Upaya Memahami Seluruh Konsep Islam Secara Mudah*, hal. 16

Ṭabāṭabā'i bisa saja menjadi seorang *marja'* atau ahli fiqih, akan tetapi ia merelakan karir di dunia fiqih dan meninggalkan gelar *Ayatullah Al-'Uzma* demi mengambil dan menekuni ilmu filsafat.<sup>8</sup> Kini namanya dikenal dengan gelar '*Allamah* yakni orang yang sangat pandai. Ia juga akhirnya berhasil mendirikan sebuah akademi tradisional yang mengajarkan filsafat al-Hikmah al-Muta'aliyah di saat akademi tradisional (al-Bahit al-Kharij) lainnya mengajarkan teknik-teknik pengumpulan hukum (ijtihad).<sup>9</sup>

Ṭabāṭabā'i tidak hanya inspirator bagi dunia pendidikan di Qum saja akan tetapi pemikirannya juga membuat seorang orientalis bernama Kenneth Morgan tertarik. Ia ingin menyuguhkan pengetahuan agama-agama timur kepada Barat. setelah direkomendasikan Husein Nasr, Morgan merasa cocok dengan pemikiran Ṭabāṭabā'i dengan penjelasan terkait agama, di balik karyanya yang berjudul *Islam Syi'ah* menggunakan pendekatan sintesa berdasarkan pendapat para ahli dari Barat dan pendapat dari islam sendiri. Kini buku tersebut menjadi rujukan bagi penulis Syi'ah.<sup>10</sup> Buku ini berisi kumpulan diskusi-diskusi antara Morgan dan Ṭabāṭabā'i tentang Syi'ah dan *shi'isme* pada tahun 1384 (1963).<sup>11</sup> Ṭabāṭabā'i wafat dikarenakan sakit pada tanggal 15 November 1981.

Semasa hidupnya, Ṭabāṭabā'i meniti pendidikan dari beberpa gurunya, yaitu Asy-Syaikh (al- Mirza) Muḥammad Ḥusayn (putra Syaikhul Islam al-Mirza Abdurrahim) Na'ini al-Gharawi, Asy-Syaikh Muḥammad Ḥusayn (putra al-Hajj Muḥammad Hasan, Muinut Tujjar) Isfahani. As-Sayyid Abul Qasim Ja'far yang dikenal sebagai ahli matematika. As-Sayid Ḥusayn al-Ḥusayn i al-Badkubi (ahli filosofi dan metafisika). As-Sayid Ali Agha di bidang etika dan spiritual. Sedangkan Ṭabāṭabā'i memiliki murid yang cukup fenomenal dari Hauzah, Qum, di antaranya Murtadho Muthahari dan Sayyid Ḥusayn Nasr<sup>12</sup>, Ayatullah

---

<sup>8</sup> Heri MS Faridy, *Ensiklopedi Tasawuf*, (Bandung:Angkasa,2008), hal.1218

<sup>9</sup> Heri MS Faridy, *Ensiklopedi Tasawuf*, hal. 1219

<sup>10</sup> Heri MS Faridy, *Ensiklopedi Tasawuf*, hal. 1219

<sup>11</sup> Muḥammad Ḥusayn At- Ṭabāṭabā'i, *Al-Mīzan fī Tafsir Al-Qur'an*, (Qum:Mu'asasah An-Nasar Al-Islami, 1417H/1996M), hal. 14

<sup>12</sup> Ṭabāṭabā'i, *Shi'ite Islam*, hal. 23-24

Montazeri, Muḥammad Mufatteh, Muḥammad Bahesty, Ali Qouddousi, Javadi Amuli, Naser Makarem Shirazi dan Ja'far Subhani.<sup>13</sup>

## 2. Karya

a. Karangan-karangan yang ditulis di Najaf:

- 1) *Resale Dar Borhan* (Risalah [Monografi] Tentang Penalaran)
- 2) *Resale Dar Moghalata* (Risalah tentang Sofistri)
- 3) *Resale Dar Tahiti* (Risalah tentang Analisis)
- 4) *Resale Dar Tarkit* (Risalah tentang Susunan)
- 5) *Resale Dar E'tebariyat* (Risalah tentang Gagasan-Gagasan Mengenai Asal-Usul Manusia)
- 6) *Resale Dar Nobovvat Va Manamat* (Risalah tentang Nubuat Dan Mimpi-Mimpi).<sup>14</sup>

b. Karya-Karya Yang Ditulis Di Tabriz:

- 1) *Resale Dar Asma' Va Safat* (Risalah tentang Nama-Nama Dan Sifat-Sifat).
- 2) *Resale dar af'al* (Risalah tentang Perbuatan-Perbuatan Tuhan)
- 3) *Resale Dar Vas'et Miyan-E Khoda Va Ensan* (Risalah tentang Perantaraan antara Tuhan dan Manusia)
- 4) *Resale Dar Ensan Qalb Ad-Donya* (Risalah tentang Manusia di Dunia)
- 5) *Resale Dar Ensan Fid-Donya* (Risalah tentang Kehidupan Manusia di Dunia).
- 6) *Resale Dar Ensan Ba'd Ad-Donya* (Risalah tentang Kehidupan Manusia setelah di Dunia)
- 7) *Resale Dar Velayat* (Risalah tentang Wilayah)
- 8) *Resale Dar Nobovvat* (Risalah tentang Kenabian). Di dalam risalah-risalah tersebut, dibuat perbandingan antara bentuk pengetahuan rasional dengan bentuk pengetahuan naratif.
- 9) *Ketab-E Selsela-Ye Al-Ṭabāṭabā'i Dar Azarbayjan* (Kitab Silsilah Ṭabāṭabā'i di Azerbaijan).<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> Ahmad Baidowi, *Mengenal Ṭabāṭabā'i*, hal.28

<sup>14</sup> Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'i, *Inilah Islam: Pemahaman Dasar Konsep-Konsep Islam*, (Jakarta: Sadra Press, 2011), hal.11

<sup>15</sup> Allamah Sayid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'i, Penerjemah: Ahsin Muhammad, *Inilah Islam (Pemahaman Dasar Konsep-Konsep Islam)*, (Jakarta: Sadra Press, 2011), Hal. 46

c. Karya-karya yang ditulis di Qum

- 1) *Tafsīr Al-Mīzan*
- 2) *Ushul-E Falsafe Wa Ravesh Realism.*
- 3) Anotasi untuk *Kifayat Al-Ushul.*
- 4) Anotasi untuk *Al-Asfar Al-Arba'ah* (9 jilid).
- 5) *Vahy, Ya Sho-Ur-e Marinuz* (wahyu atau kesadaran mistik).
- 6) *Do Resale Dar Velayat Va Hokumat-e Islami* (Dua risalah tentang pemeerintahan islam dan wilayah)
- 7) *Mosabeha-Ya Sal-e 1338 Ba Frofesor Korban Moshtashreq-e Faransani* (Wawancara tahun 1959 dengan Profesor Henry Corbin, Orientalis dari Perancis).
- 8) *Mosabeha-ye Sal-e 1339 Va 1340 Ba Profesor Korban, diterbitkan dengan judul Resalat-E Tashayyo' Dar Donya-ya Emruz* (Misi Syi'i di Dunia Masa Kini).
- 9) *Resale Dar E'jaz* (Risalah tentang Mu'jizat).
- 10) *'Ali wa al- Falsafah al-Ilahiyah* ('Ali dan Filsafat ketuhanan).
- 11) *Shi'a Dar Islam* (Islam Syi'ah).
- 12) *Qor'an Dar Islam* (Al-Qur'an dalam Islam).
- 13) *Sunan an-Nabi.*
- 14) Kumpulan makalah, artikel, jawaban diskusi yang diterbitkan dalam jurnal "mazhab syi'ah" "agama islam", "buku-buku petunjuk".<sup>16</sup>

## B. Profil *Tafsīr Al-Mīzan*

### 1. Latar belakang Penulisan

*Tafsīr Al-Mīzān* adalah sebuah karya tafsir seorang ulama yang bernama Sayyid Ḥusayn Ṭabāṭabā'i . Dalam pengantarnya, ia mengatakan bahwa *Tafsīr Al-Mīzan* diterbitkan pada tahun 1375H/1957M dengan menggunakan bahasa Arab dan telah rangkum pada tahun 1417H/1996M.<sup>17</sup> *Tafsīr Al-Mīzān* pada edisi pertamanya diterbitkan dalam 20 jilid, berbahasa Arab dan terdiri dari 7120

---

<sup>16</sup> Ahmad Baidowi, *Mengenal Ṭabāṭabā'i Dan Kontroversi Nasikh Mansukh*, (Bandung: Nuansa, 2005), Hal.47

<sup>17</sup> Allamah Sayyid Muḥammad Ḥusayn At- Ṭabāṭabā'i, *Al-Mizan Fi Tafsir Al-Qur'an*, (Qum: Mu'asasah An-Nasar Al-Islami, 1417H/1996M), hal. 1

halaman<sup>18</sup>. Tafsir ini diterbitkan di dua negara, yaitu Iran dan Beirut (Lebanon).<sup>19</sup> Dan telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris yakni *Usul e falsafah wa Rawesy e rialism* (5 jilid) telah diterjemahkan oleh Murtadha Muthahari<sup>20</sup>. Penyajian tafsir ini menggunakan susunan penyajian *Rasm Usmani*, yakni dengan menafsirkan dari QS. Al-Faṭīhah sampai QS. An-Nas. Di jilid pertama, penafsir menuliskan mukodimah *Tafsīr Al-Mīzan* terkait latar belakang penafsiran, metode penafsiran serta sumber-sumber referensi yang ia gunakan dalam menyusun *Tafsīr Al-Mīzan*. Pada ulasan akhir, penafsir menuliskan beberapa hadis nabi saw dan para Imam ahlul bait Nabi saw yang diriwayatkan oleh para perawi Sunni dan Syiah.<sup>21</sup> Dalam menafsirkan al-Qur'an, ia menuliskan ayat al-qur'an terlebih dahulu, kemudian menjelaskannya dengan sub judul ulasan.

Sudah semestinya dalam sebuah karya dilandasi dengan latar belakang mengapa sebuah karya tercipta. Begitu juga dengan *Tafsīr Al-Mīzān* dilatar belakangi oleh permintaan para mahasiswanya ketika beliau mengajar di Universitas Qum, Iran. Pada awalnya ia berbagi pengetahuan tentang filosofi, etika dan tafsir al-Qur'an kepada murid-muridnya yang sudah mencapai tingkat pengetahuan tinggi.<sup>22</sup> Para mahasiswa memintanya untuk mengumpulkan materi perkuliahan dalam bentuk tafsir yang lengkap. Dengan adanya permintaan tersebut, Ṭabāṭabā'i menanggapi secara positif, kemudian beliau menyusun kitab tafsir dengan nama *Tafsīr Al-Mīzān*.<sup>23</sup>

Adapun dinamakan *Tafsīr Al-Mīzān* atau nama lengkap *Al-Mizan Fi Tafsir Al-Qur'an* karena dalam menulis tafsir al-Qur'an ia juga merujuk pemikiran dan pendapat para mufasir terdahulu kemudian dia mendiskusikannya lalu mengambil pendapat yang paling kuat.<sup>24</sup> *Al-Mīzān* yang berarti menimbang maksudnya dalam menulis tafsir al-Qur'an, ia

<sup>18</sup> Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'i, *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, (Qum:Mu'assasat al-Nashr al-Islami, 1997).

<sup>19</sup> Rosihon Anwar, *Tafsīr Baṭīni Menurut Pandangan Al-Thabāṭhabā'i*, (Pasca Sarjana, Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, 2004), hal. 58-59.

<sup>20</sup> 1220

<sup>21</sup> Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'i, *Al-Mizan Fi Tafsir Al-Qur'an*, hal. 35

<sup>22</sup> Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'i, *Al-Mizan Fi Tafsir Al-Qur'an*, hal.13

<sup>23</sup> Ilyas Husti, *Studi Pemikiran Quraish Shihab Terhadap Tafsir Muḥammad Husain Ṭabāṭabā'i*, dalam *Jurnal Al-Fikra*, Hal.64

<sup>24</sup> Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'i, *Al-Mizan Fi Tafsir Al-Qur'an*, hal.12.

juga merujuk pendapat tokoh-tokoh terdahulu, dan memilih pendapat yang kuat di antara rujukan itu. Hal ini sesuai dengan makna *Mizān* yang berarti menimbang atau memilih rujukan yang kuat. Sehingga *Ṭabāṭabā'i* tidak hanya merujuk pada satu pendapat tertentu saja.

Dalam kondisi sosial pada masa itu pula yang masih hangat dengan adanya ketimpangan politik, ekonomi dan sosial sehingga *Ṭabāṭabā'i* menampilkan ide-ide reformisnya dengan menggali ayat-ayat al-Qur'an yang berusaha menjawab berbagai tantangan serta ketipangan tersebut<sup>25</sup>.

## 2. Metode dan Corak *Tafsir Al-Mizān*

Secara umum ada empat jenis metode tafsir al-Qur'an, di antaranya *tahlili* (analisis), *ijmali* (global), *maudu'i* (tematik) dan *muqaran* (perbandingan).<sup>26</sup>

Metode *tahlili* adalah metode yang menjelaskan makna-makna yang terkandung ayat-ayat yang disesuaikan urutannya dengan tertib ayat dalam mushaf.<sup>27</sup> Penafsiran ini biasanya membahas secara runtut mengenai nuzulul Quran, munasabah ayat dengan ayat yang lainnya, pengertian secara umum tentang kosa kata ayat, makna secara global tentang ayat, hukum yang dapat diambil dari ayat, penjelasan secara bahasa baik i'rab, balaghahnya serta pesan-pesan yang terkandung di dalamnya. Metode *ijmali* adalah tafsir yang menjelaskan ayat-ayat al-qur'an secara global. Metode ini hanya menguraikan makna-makna umum yang dikandung oleh ayat yang ditafsirkan.<sup>28</sup> Dengan metode ini, mufasir berupaya menjelaskan makna-makna al-Qur'an dengan uraian singkat dan bahasa yang mudah sehingga dapat dipahami oleh semua orang, dari yang awam maupun yang berpengetahuan luas.<sup>29</sup> Metode *al-maudu'i* ialah tafsir yang membahas tentang masalah-masalah al-Qur'an yang memiliki kesatuan makna atau tujuan dengan cara menghimpun ayat-ayatnya yang

---

<sup>25</sup> Ilyas Husti, *Studi Pemikiran Quraish Shihab Terhadap Tafsir Muḥammad Husain Ṭabāṭabā'i*, dalam *Jurnal Al-Fikra*, hal.65

<sup>26</sup> M. Quraish Shihab, *Kaidah tafsir:Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami al-Qur'an*, (Tangerang:Lentera Hati, 2013), hal. 378

<sup>27</sup> Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia:Dari Heermeneutik Hingga Ideologi*, (Jakarta:Teraju, 2013), cet.1, hal. 196

<sup>28</sup> M. Quraish Shihab, *Kaidah tafsir:Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami al-Qur'an*,381

<sup>29</sup> Abdul Hayy Al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudu'i*, (Bandung:CV.Pustaka Setia, 2002), hal.38

bisa juga disebut metode tauhidi (kesatuan) untuk kemudian melakukan analisis terhadap kandungannya menurut cara-cara tertentu, dan berdasarkan syarat-syarat tertentu untuk menjelaskan makna-maknanya dan mengeluarkan unsur-unsurnya, serta menghubungkan antara yang satu dengan yang lainnya dengan korelasi yang bersifat komprehensif.<sup>30</sup>

Menurut Abd Al-Hayy al-Farnawi dan Musthafa Muslim, langkah-langkah yang harus ditempuh dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan metode *maudu'i* adalah dengan memilih topik atau kajian yang diangkat dari ayat-ayat al-Qur'an, mengumpulkan ayat-ayat yang sesuai dengan topik yang diangkat, mengurutkan secara tertib ayat-ayat yang akan dibahas berdasarkan kurun waktu dan masa diturunkannya. Mempelajari karya tafsir sebelumnya, menghimpun hasil penafsiran, memaparkan secara global dalam membahas topik yang diangkat, disertai dengan pembahasan makna-makna ayat yang mengaitkannya berdasarkan metode ilmiah dengan sistematis. Memaparkan kesimpulan tentang hakikat jawaban al-Qur'an terhadap permasalahan yang dibahas.<sup>31</sup>

Adapun metode *al-muqaran* ialah tafsir yang menggunakan pendekatan perbandingan antara ayat-ayat al-Qur'an yang redaksinya berbeda padahal isi kandungannya sama, atau antara ayat-ayat yang redaksinya mirip padahal isi kandungannya berlainan.<sup>32</sup> *At-Tafsir al-muqaran* juga dapat dilakukan dengan membandingkan antara aliran tafsir dan antara mufassir yang satu dengan yang lainnya. Perbandingan itu juga bisa berupa perbandingan metode tafsir yang digunakan dalam menafsirkan suatu ayat tertentu, baik dari segi redaksi maupun kandungannya.

Menurut Ilyas Husti, Ṭabāṭabā'i menafsirkan al-Qur'an dengan menggunakan metode tahlili. Hal ini ditandai dengan penjelasan yang begitu rinci dari segala aspek<sup>33</sup>, menurut Hadi Ma'rifat sebagaimana yang dikutip Ikhlas Budiman, bahwa landasan Ṭabāṭabā'i menggunakan metode al-Qur'an adalah teori *waḥdah kulliyah* yakni adanya prinsip

<sup>30</sup> M. Quraish Shihab, *Kaidah tafsir: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami al-Qur'an*, hal. 114

<sup>31</sup> M. Quraish Shihab, *Kaidah tafsir: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami al-Qur'an*, hal. 114

<sup>32</sup> Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, cetakan ketiga (Bandung: Tafakur, 2011), hal. 106

<sup>33</sup> Ilyas Husti, *Studi Pemikiran Quraish Shihab Terhadap Tafsir Muhammad Husain Ṭabāṭabā'i*, dalam *Jurnal Al-Fikra*, hal. 65

kesatuan universal yang menjadi hakim terhadap seluruh ayat al-Qur'an.<sup>34</sup> Terkait penafsiran ayat-per ayat dan menjelaskan munasabah ayat dengan ayat yang berkaitan. Mufasir menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an dengan bantuan ayat-ayat lain yang relevan, memikirkan secara mendalam dan mengidentifikasi sesuatu melalui sifat-sifat dan fakta-fakta atau keterangan-keterangan seperti yang disebutkan dalam ayat.<sup>35</sup>

Lebih jelas lagi, mengenai metode penafsiran al-Qur'an, Ṭabāṭabā'i mengemukakan tiga cara yang bisa dilakukan untuk memahami al-Qur'an. Pertama, menafsirkan suatu ayat dengan bantuan data ilmiah dan non-ilmiah. Kedua, menafsirkan al-Qur'an dengan hadist-hadist Nabi yang diriwayatkan dari imam-imam suci. Ketiga, menafsirkan al-Qur'an dengan jalan memanfaatkan ayat-ayat lain yang berkaitan. Disini hadist dijadikan sebagai tambahan.<sup>36</sup>

Menurut Ṭālāl Hasan yang dikutip Kerwanto, tafsir *al-Mīzan* karya Ṭabāṭabā'i merupakan tafsir yang menggunakan metode tafsir esoterik (batin). Adapun tafsir esoterik yang dikembangkan oleh Ṭabāṭabā'i termasuk dalam model tafsir esoterik yang sah (*al-tafsiri al-bahini al-shahih*), sebab dalam penafsirannya, Ṭabāṭabā'i menggunakan persyaratan yang cukup ketat. Salah satunya adalah dengan upaya penafsiran yang tidak boleh meninggalkan kriteria-kriteria dan kaidah tertentu. Selain itu, tafsir esoterik tidak boleh bertentangan dengan zhahir teks, hadis-hadis yang *mutawatir* dan *daruriyyat* agama<sup>37</sup>.

Menurut Islam Gusnian, corak tafsir bisa juga disebut dengan nuansa tafsir yang artinya ruang dominan sebagai sudut pandang dari suatu karya tafsir. misalnya, nuansa kebahasaan, teologi, sosial-kemasyarakatan, psikologis dan sebagainya.<sup>38</sup> Tafsir falsafi ialah penafsiran al-Qur'an berdasarkan pendekatan logika atau pemikiran filsafat yang liberal dan

<sup>34</sup> Ikhlas Budiman, *Penerapan Teori-teori Filosofi dalam penafsiran al-Qur'an*, hal. 67, *Jurnal Tanzil*, Volume 1, Nomor 1, diterbitkan oleh Sekolah Tinggi Filsafat Islaam Sadra, Jakarta, 2015

<sup>35</sup> Muḥammad Husain Ṭabāṭabā'i, *Tafsir Al-Mizan*, (Jakarta:Lentera, 2010), hal.31

<sup>36</sup> Ahmad Baidowi, *Mengenal Ṭabāṭabā'i Dan Kontroversi Nasikh Mansukh*, (Bandung:Nuansa, 2005), Hal. 56

<sup>37</sup> Kerwanto, *Penafsiran Bāthini (Esoteris) Ṭabāṭabā'i dalam Tafsir al-Mīzān*, hal.190, *Jurnal Tanzil*, Volume 1, Nomor 2, diterbitkan oleh Sekolah Tinggi Filsafat Islaam Sadra, Jakarta, 2016

<sup>38</sup> Islam Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, (Jakarta:Teraju, 2003), hal.231

radikal (mendasar).<sup>39</sup>Tafsir ‘ilmi, ialah penafsiran al-qur’an yang menggunakan pendekatan istilah-istilah ilmiah dalam rangka mengungkapkan al-qur’an. Tafsir akhlaki merupakan penafsiran yang lebih berorientasi pada ayat-ayat tentang akhlak dan menggunakan pendekatan ilmu akhlak.<sup>40</sup>tafsir *i’tiqadiy* ialah salah satu bentuk penafsiran al-qur’an yang tidak hanya ditulis oleh kelompok teolog saja, tetapi lebih jauh ia merupakan tafsir yang dimanfaatkan untuk membela sudut pandang sebuah aliran teologis.<sup>41</sup>

Islam Gusmian mengatakan *Tafsīr Al-Mīzan* merupakan tafsir yang bercorak teologi, dengan penampakan corak teologi Syi’ah yang kental.<sup>42</sup>Hal ini penulis akan membuktikan bagaimana corak ini sepadan atau tidak ketika Ṭabāṭabā’i menafsirkan ayat-ayat antropomorfistik. Karena dalam *Tafsīr Al-Mīzan*, penafsiran yang dijelaskan oleh penafsir lebih mengarah ke ranah filosofis, hal ini dijelaskan pada pengantarnya dalam *Tafsīr Al-Mīzan*, bahwa bagaimana ia menafsirkan ayat-ayat al-Qur’an secara akademis dan filosofis.

Adapun sumber-sumber yang dirujuk pun tidak hanya berasal dari satu sisi saja. Penafsir juga merujuk pada sumber-sumber yang relevan dari beberapa hadis Nabi saw dan para Imam Ahlul Bait Nabi saw yang diriwayatkan oleh perawi Sunni dan Syiah atau dari pandangan Syi’ah maupun pandangan Sunni.<sup>43</sup>

---

<sup>39</sup> Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, hal.201

<sup>40</sup> Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, hal. 203

<sup>41</sup> Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, hal. 204

<sup>42</sup> Islam Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, (Jakarta:Teraju, 2003), hal.22, 264

<sup>43</sup> Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā’i , *Tafsir Al-Mizan*, hal 35

## BAB VI

### PENAFSIRAN AYAT-AYAT ANTROPOMORFISTIK DALAM *TAFSĪR AL-MĪZAN*

Setelah memaparkan pandangan beberapa pendapat terkait dengan ayat-ayat antropomorfistik dan berbagai kontroversinya juga memaparkan pandangan Ṭabāṭabā'i, maka selanjutnya penulis akan memfokuskan diri untuk mengkaji bagaimana Ṭabāṭabā'i menafsirkan ayat-ayat antropomorfistik itu. Pada bagian ini Penulis akan fokus dan melihat bagaimana metodologi Ṭabāṭabā'i dalam menafsirkan ayat-ayat antropomorfistik.

Adapun dalam bagian ini penulis akan memaparkan terkait penafsiran Ṭabāṭabā'i yang fokus pada terma-terma yang terkait pada ayat-ayat antropomorfistik, yaitu berupa delapan ayat yang menjadi representatif dari ayat-ayat antropomorfistik. Di antaranya kata wajhullah, *istiwa*, *'ayn*, *al-janbu*, *yad*, *sāq*, dan *jāa*.

Selain itu penulis juga akan menjelaskan atau medeskripsikan bagaimana langkah-langkah sistematis yang dilakukan Ṭabāṭabā'i dalam menafsirkan ayat-ayat antropomorfistik. Karena itu ada sub bab ini dan ini.

#### **A. Penafsiran Ayat-Ayat Antropomorfistik Dalam *Tafsīr Al- Mīzan***

Terdapat beberapa ayat yang menjadi fokus penulis dalam menjelaskan penafsiran Ṭabāṭabā'i, di antaranya sebagai berikut.

##### 1. Tentang kata *wajhullah*

QS. Al-Baqarah (2):115

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

*“Dan kepunyaan Allah-lah timur dan barat, maka kemana pun kamu menghadap di situlah wajah Allah. Sesungguhnya Allah Maha Luas (rahmat-Nya) lagi Maha Mengetahui.”<sup>1</sup>*

Secara bahasa, menurut Muhammad Abdul Halim, kata *wajhuh* berarti wajah. Dan seakar kata dengan kata *jihah* yang berarti arah.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup>Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Bandung:J-ART, 2004), jilid 1, hal.18

Ṭabāṭabā’i menjelaskan kata *al-wajhuh* pada QS. Al-Baqarah (02): 115, “*ke mana pun kamu berpaling, ke situlah wajah Allah*” memiliki maksud *ke arah mana pun kamu menghadap, itu diperkenankan bagimu, karena wajah Allah ada di arah itu juga*.

Pada ayat ini, Ṭabāṭabā’i menguatkan titik penjelasan pada kata “*Al-Wāsi*”. kata “*Al-Wāsi*” diterjemahkan menjadi “luas pemberian”, karena secara harfiah mengandung arti ekstensif (menjangkau secara luas), berlimpah, menyeluruh. Ini mengandung arti bahwa kepemilikan Allah menyeluruh dan meliputi segalanya. Begitu pun juga dengan arah, setiap arah adalah milik-Nya. Dia mengetahui segalanya. Karena itu, Dia mengetahui niat, maksud dan tujuan Anda (seseorang), sehingga dalam konteks ayat ini, terkait *ke arah mana pun Anda menghadapkan wajah Anda*, Allah pun juga maha mengetahui, karena Allah maha luas meliputi segala sesuatu.

Ṭabāṭabā’i mengatakan Allah tidak seperti manusia, dan tidak juga seperti makhluk-makhluk lainnya. Jika kita ingin melihat satu objek fisik tertentu, maka kita perlu fokus ke arah tertentu agar kita fokus ke obyek tersebut. Tetapi Allah tidak dibatasi oleh arah tertentu; maka berpalinglah ke arah mana pun, berarti Anda berpaling kepada Allah, dan Allah mengetahuinya.<sup>3</sup>

Meskipun Ṭabāṭabā’i tidak menyebutkan asbabunuzul ayat ini dan lebih membahas makna *al-wāsi*’ dibanding kata *al-wajhuh*, akan tetapi Ṭabāṭabā’i tetap mengartikan *al-wajhuh* dengan kiblat. Adapun hubungannya kata *al-wajhuh* dengan kata *al-wāsi*’ yang lebih dominan dijelaskan dalam ayat ini, karena kata *al-wāsi*’ yang berarti menyeluruh, Allah maha menyeluruh, maha luas, meliputi segala sesuatu, sehingga kata *al-wajhuh* yang bermakna arah kiblat pun yang hamba-Nya menghadap pada arah kiblat (*al-wajhu*) kemana pun, maka Allah pun juga ada disana, karena Allah itu *al-Wāsi*’ (tak terbatas, menjangkau secara luas).

---

<sup>2</sup> Lihat Bab II.D. Penafsiran Ayat-ayat Antropomorfistik, tentang kata *Wajhullah*:QS.Al-Baqarah (3):115, hal.35

<sup>3</sup> Muḥammad Husain Ṭabāṭabā’i, *Tafsir al- Al-Mizan*, Penerjemah;Ilyas Hasan, (Jakarta:Lentera, 2010), hal.81, jilid 2

Ṭabāṭabā’i menafsirkan kata *al-wajhuh* dengan makna kiblat, hal ini senada dengan penafsiran Mahmud Yunus, Ibnu Kathir dan Az-Zamakhshari. Meskipun secara metode penafsiran memiliki perbedaan di antara yang lainnya. Jika dibandingkan dengan Mahmud Yunus yang sangat singkat dalam menjelaskan tafsir, karena hanya menjelaskan secara tekstual saja, maka Ṭabāṭabā’i cenderung memaparkan penjelasan yang lebih panjang dan lengkap dari makna harfiahnya hingga ke makna yang lebih dalam.

Jika dibandingkan dengan Ibnu Kathir dan Makarem Shirazi yang menyebutkan secara jelas *asbabun nuzul* dari ayat ini, Ṭabāṭabā’i tidak menyebutkan secara detail terkait ayat ini. kemudian dalam pemaknaan, Ṭabāṭabā’i sama seperti yang lainnya mengartikan makna kiblat, kecuali Makarem Shirazi yang mengartikan dengan Zat Allah. Adapun dalam penjelasan ayat ini Ṭabāṭabā’i sempat menyebutkan makna arah (*jihah*) yang menunjukkan ke kiblat, hal ini juga sepadan dengan pendapat Abdul Halim dan Al-Zamakhshari<sup>4</sup>.

Jadi dalam menafsirkan ayat ini, Ṭabāṭabā’i menekankan penafsiran kata *al-Wāsi’* untuk mengarahkan penafsirannya pada kalimat sebelumnya dalam ayat ini. Ia mengatakan bahwa kepemilikan Allah menyeluruh dan meliputi segalanya. Begitu juga dengan arah, setiap arah adalah milik-Nya, sehingga jika Anda menghadapkan wajah ke arah mana pun, di situlah ada wajah Allah (kiblat yang termasuk dalam kepemilikan Allah yang menyeluruh dan meliputi segala sesuatu).

QS. Al- Qaṣaṣ (28):88

وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

“Janganlah kamu sembah di samping (menyembah) Allah, tuhan apapun yang lain. Tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia. Tiap-tiap sesuatu pasti binasa, kecuali wajah Allah.

---

<sup>4</sup> Lihat Bab II.D. Penafsiran Ayat-ayat Antropomorfistik, tentang kata *Wajhullah*:QS.Al-Baqarah (3):115 & QS.Al-Qaṣaṣ, hal. 35 dan 37

*Bagi-Nya-Lah segala penentuan, dan hanya kepada-Nya-Lah kamu dikembalikan.”.*

Telah dijelaskan bahwa makna harfiah dari kata *wajhuh* adalah wajah. Hal ini juga senada dengan penafsiran Ṭabāṭabā’i ketika menafsirkan kalimat *هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ*. Pertama-tama, Ṭabāṭabā’i menjelaskan kata-kata pada penggalan ayat ini secara harfiyah. Ṭabāṭabā’i menjelaskan kata *شَيْءٍ* berarti identik dengan wujud. Sehingga Allah pun disebut *Asy-Syai’* karena maujud. Hal ini sesuai dengan yang tercantum dalam QS. Al-An’am:19, *قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلْ اللهُ*. (Disebutkan *bahwa syai’ yang mana yang paling besar, katakanlah itulah Allah*).

Ṭabāṭabā’i kemudian menjelaskan kata *al-wajhuh* sendiri sesuai dengan pengetahuan umum pada ayat ini. Ia mengartikan bahwa kata *al-wajhuh* adalah *sesuatu yang menghadap padanya, seperti halnya wajah manusia yang menuju bagian depan kepalanya*.<sup>5</sup> Hal ini senada dengan pendapat Muhammad Abdul Halim yang mengatakan bahwa dalam bahasa Arab penggunaan kata wajah sudah tidak asing lagi yang dimaksudkan orang yang bersangkutan<sup>6</sup>. Ṭabāṭabā’i menambahkan adapun kata *wajhullah* atau wajah Allah adalah ketika sesuatu yang dengannya ia menghadap selainnya.

Menurut Ṭabāṭabā’i kata *Al-Wajhuh* merupakan kata yang memiliki sifat yang mulia berupa kehidupan, alam, kehendak, mendengar, melihat, dan apa yang berakhir pada kehidupan dari sifat *fi’liyah*. Setiap ciptaan, rizki, kehidupan, kematian, pengampunan, rahmat dan sebagaimana yang telah dijelaskan dalam ayat-Nya adalah sebuah tanda bahwa segala sesuatu itu hancur dengan sendirinya, batil secara dzatnya, dan bukanlah sesuatu yang bersifat hakiki kecuali apa yang ada di sisi-Nya.

Adapun yang berkaitan dengan khayalan dan bayangan, seperti berhala yang tidak memiliki kebenaran, begitupun juga dengan

<sup>5</sup>Ṭabāṭabā’i, *Al-Mīzan Fī Tafsīr Al-Qur’an*, jilid 16, halaman 97

<sup>6</sup>Lihat Bab II.D. Penafsiran Ayat-ayat Antropomorfistik, tentang kata *Wajhullah*: QS. Al-Baqarah (3):115 & QS. Al-Qaṣaṣ, hal. 35

manusia, jika tanpa diletakkannya ruh dalam jasadnya maka manusia tak ada nilai kebenaran sama sekali. akan tetapi jika sesuatu itu memiliki kualitas yang sempurna, maka itu berhubungan dengan Allah swt. Adapun yang berhubungan dengan lingkup kekuasaan, kekuatan, kepemimpinan, kejayaan, kekayaan, anak-anak dan pendukung tidak lain hanyalah fatamorgana, hanyalah angan belaka. Kebenaran yang sejati dalam kejadian itu, bukanlah ketamakan dan bukan pula kebatilan. Itulah sifat yang mulia dan tanda keadilan semuanya itu adalah ketetapan yang ditetapkan kesucian zat-Nya.

Pada pemaknaan kata هَالِكٌ pada ayat ini, Ṭabāṭabā'i menyebutkan bahwa kata هَالِكٌ pada kalimat *kullu syai'in hālikun* berkedudukan sebagai predikat. Sehingga menurut Ṭabāṭabā'i pada penjelasan kalimat suci pada firman-Nya «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» adalah bahwa sesembahan, adalah Dia-lah yang disembah dengan benar sebagaimana sesembahan yang disembah. Hal itu merupakan perkara yang memiliki kebenaran, kuat tidak hancur, dan tidak batil.

Ṭabāṭabā'i menjelaskan secara zahir ayat, bahwa segala sesuatu yang bukan Allah ta'ala itu batil dengan sendirinya, kecuali sesuatu itu wajah-Nya yang dinisbatkan pada-Nya, maka bukanlah dikatakan wujud jika ia bukan Allah yang maha suci. Kemudian Ṭabāṭabā'i menjelaskan berdasarkan ilmu nahwu bahwasanya *kullu syai'in* yang menjadi *isim fa'il* itu jelas mengindikasikan waktu yang akan datang, dengan sangat jelas ayat itu menyebutkan bahwa segala sesuatu akan menghadapi kehancuran setelah mengada (mewujud) kecuali wajah-Nya. Betul, menghadapi kehancuran itu berbeda dengan perselisihan sesuatu, maka menghadapinya dalam jangka waktu itu habis waktu wujudnya (*asyya'*). Dan kebatilannya setelah *isim fail* itu, dan pada segala sesuatu lainnya ada wujud yang mengelilingi di setiap sisi segala sesuatu itu.

Pada yat ini, maksud dari wajah itu sifatnya mulia, akan tetapi sesungguhnya segala sesuatu akan tersisihkan tempatnya, dan akan kembali pada-Nya, kecuali sifat-Nya yang mulia, maka sifat itu baik, ketidak berbatasan-Nya bersifat bagus, dan Tuhan wajib ada tanpa adanya kebatilan-kebatilan dzat-Nya, tidak terputus oleh sifat dan bukanlah sifat selain Allah swt melainkan sifat-Nya sendiri, maka tidak ada tuhan selain Dia.

Ṭabāṭabā'i memaparkan bahwa ada pendapat lain yang lebih akurat mengatakan bahwa yang disebut wajah adalah zat wajah itu sendiri. Sebagaimana sebagian ulama mengatakan dari makna wajah, ketika mengatakan wajhun nahari maksudnya wajah siang itu sendiri. Dan wajah jalan maksudnya wajah jalan itu sendiri. Sekalipun masih bisa didiskusikan, dan yang lain mengatakan bahwa maksud dari zat atau wajah adalah dzat yang mulia sebagaimana diucapkan: wajahnya manusia yakni aspek yang paling mulianya mereka. Hal itu ketika mengucapkan *wajhul syarifah* dengan mengalamatkan kepada wujud adalah merupakan majas mursal atau isti'arah. Atas pemaknaan dua ini, maka maksud lainnya adalah selain Allah swt dari maujud-maujud yang lain itu semuanya hal mungkin. Sesuatu yang mungkin sekalipun ada oleh wujudnya Allah Ta'ala maka sesuatu itu pada hakikatnya tidak ada.<sup>7</sup>

Meskipun keberadaan ciptaan itu ada karena diadakan oleh Allah, akan tetapi keberadaan mereka itu bukan yang paling *asraf* /mulia karena yang disebut wajah itu bagian yang paling mulia. Disini digambarkan ada keberadaan mumkinat dan wajibat.<sup>8</sup> Meskipun yang mumkinat itu ada dengan keberadaan Allah/diadakan oleh Allah akan tetapi keberadaanya tidak disebut wajah. Karena yang disebut wajah itu adalah keberadaan/wujud yang paling *asraf*, yang tidak mungkin sirna dan hilang. Artinya keberadaanya bukan yang diadakan oleh yang lain, tapi keberadaan yang esensial, yaitu ada karena sendirinya, itulah yang disebut wajah. Inilah penafsiran wajah adalah *nafsyu syai'* /wajah itu adalah jati dirinya atau bisa dikatakan *wujud bidzatihi. Kullu syai'in halikun*. Yang lain walaupun diadakan oleh Allah tapi akan hilang kecuali Allah sendiri.

Ketika menjelaskan tafsir *kullu syai'in halikun*, menjelaskan bahwa adanya keberadaaan yang tidak esensial. Alam itu ada tapi tidak esensial karena alam itu wajib *bighairih*. Ada juga yang wajib *binafsihi*:keberadaan yang esensial, keberadaan yang mengadakan

---

<sup>7</sup> Ṭabāṭabā'i, *Al-Mīzan Fī Tafsīr Al-Qur'an*, Jilid 16, hal. 91

<sup>8</sup> Hal ini selaras dengan teori *wajibul wujud* yang digagas oleh Ibnu Sina

yang lainnya<sup>9</sup>. Tak jauh berbeda, teori ini juga memiliki kemiripan dengan pemikiran Ibnu Sina, meski secara istilah Ibnu Sina menggunakan istilah *wajib al wujud bi dzatihi* dan *bighairihi*. Yakni, *wajib al wujud bi dzatihi* ialah yang keberadaannya/wujudnya karena sebab zatnya sendiri, mustahil jika tidak ada atau wujud yang sama sekali tanpa ada sifat niscaya yang dipasangkan padanya.<sup>10</sup> Sehingga dibandingkan dengan yang *mumkinat* maka yang *wajibat* yakni Tuhan merupakan wujud yang niscaya itulah wujud yang betul-betul sejati.

Penjelasan Ṭabāṭabā'i senada dengan penafsiran Makarem Shirazi bahwa *al-ḥalik* merupakan wujud mumkinat. Atau wujud mungkin itu berupa alam yang berubah dan pada tampilan yang bergantian hingga dalam ilmu filsafat disebut *al-ḥarakah al-jawhariyah*, yaitu zat wujud mungkin itu mengalami perubahan dengan penjagaan-Nya. Kita ketahui bahwa gerakan dan perubahan makna keduanya itu fana, rapuh. Maka Maujud ini hancur dan fana. Adapun zat yang tidak mengalami jalan kefanaan dan kehancuran itulah yang disebut dengan Zat maqdis<sup>11</sup>.

*Harakah al-jawhariyah* itu substansi yang mempengaruhi hal-hal yang selainnya seperti wujud mungkin. Adapun dalam hal ini Makarem Shirazi sedang menjelaskan terkait wujud mungkin yang dijelaskan pada *harakah al-jawhariyah* itu. Membahas ciri dari hal yang aksidennya, yaitu wujud mungkin yang bersifat fana dan rapuh.

*Kullu syai'in ḥalikun* merupakan isyarat bahwa kita bisa menemukan Tuhan pada alam, tapi tidak berhenti pada alam. Alam ini adalah bagian dari ayat-ayat Tuhan, bagian dari keberadaan yang diadakan Tuhan tapi mengisyaratkan kita untuk tidak hanya sekedar sampai pada alam saja. Tapi juga meningkat hingga ke sesuatu yang lebih esensial, sesuatu yang sejati dan hakiki di balik adanya alam itu. Yang menjadi esensi atau zat di balik sesuatu. Berarti pengertian wajah

---

<sup>9</sup>Hal ini sesuai dengan pemikiran Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'i dalam Kitab Bidayatul Hikmah, halaman 49.

<sup>10</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Tiga Madzab Utama Filsafat Islam*, (Yogyakarta: Ircisod, 2006), hal. 56

<sup>11</sup> Naser Makarem Shirazi, *Al-Amtsal Fii Tafsir Kitabillah Al-Manzil*, Jilid 12, hal.319

disini tidak berbicara tuhan memiliki wajah seperti manusia, akan tetapi wajah dalam arti aspek esensial yaitu zat Tuhan itu sendiri.<sup>12</sup>

Sebelum menutup penafsiran pada ayat ini, Ṭabāṭabā'ī juga memaparkan beberapa penafsiran lain terkait penggalan ayat ini *kullu syai'in halikun illa wajhu* ada yang mengartikan *al-wajhuh* dengan zat Allah yang suci tanpa kebinasaan, ada juga yang mengartikan amal sholeh. Menurut Amirul mukminin, segala sesuatu itu hancur kecuali agamanya. Dalam Al-Kahfi disebutkan bahwa segala sesuatu itu hancur kecuali mengambil jalan yang benar.<sup>13</sup>

Pemaparan ini tak jauh beda dengan penafsiran Ibnu Kathir yang mengartikan *al-wajhuh* dengan zat Allah, kemudian memaparkan pula kutipannya dari sebuah riwayat yang menyatakan pengertian *kullu syai'in halikun illa wajhu* juga bisa diartikan segala amal itu akan menjadi batil, kecuali amal sholeh yang sesuai syariat (yang mengharapkan ridha Allah).<sup>14</sup> Baik Ṭabāṭabā'ī dan Mufasir lainnya sependapat bahwa dalam ayat ini *al-wajhuh* diartikan dengan zat Allah.

Secara ringkasnya, Ṭabāṭabā'ī memaparkan konteks pada QS. Al-Qaṣaṣ (28):88, berkaitan tentang larangan untuk tidak menyembah tuhan yang lain selain Allah. Adapun makna kata *al-wajhuh* pada penggalan ayat ini *kullu syai'in halikun illa wajhu* adalah zat Allah yang suci tanpa kebinasaan. Dengan menggunakan metode *Qur'an bil Qur'an*, menurut Ṭabāṭabā'ī, ayat ini merupakan penjelas dari ayat sebelumnya, yaitu “Janganlah kamu sembah di samping (menyembah) Allah, tuhan apapun yang lain.”<sup>15</sup> Merupakan penjelasan dari ayat sebelumnya, yaitu, “dan janganlah kamu menjadi orang-orang yang musyrik.”

QS. Al-An'am (6):52

وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْعَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ

<sup>12</sup> Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī, *Al-Mīzan Fī Tafsīr Al-Qur'an*, Jilid 16, hal. 92

<sup>13</sup> Ṭabāṭabā'ī, *Al-Mīzan Fī Tafsīr Al-Qur'an*, Jilid 16, hal. 92

<sup>14</sup> Lihat Bab II, Sub. D, tentang kata *Wajhullah*: QS. Al-Qaṣaṣ (28):88

<sup>15</sup> QS. Al-Qaṣaṣ (28):88, Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, jilid.20, hal.396

“Dan janganlah kamu mengusir orang-orang yang menyeru Tuhannya di pagi hari dan di petang hari, sedang mereka menghendaki wajah-Nya. Kamu tidak memikul tanggung jawab sedikit pun terhadap perbuatan mereka dan mereka pun tidak memikul tanggung jawab sedikit pun terhadap perbuatanmu, yang menyebabkan kamu (berhak) mengusir mereka, sehingga kamu termasuk orang-orang yang lalim.”

Ṭabāṭabā’i mengutip Al-Raghib dalam kitabnya *Al-Mufradat* menjelaskan, secara bahasa makna kata *al-wajhu* adalah anggota badan, seperti pada firman Allah *فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ، وَتَعَشُوا وُجُوهَهُمْ النَّارُ*. Adapun kata *al-wajhuh* ditakwilkan dengan ketika sesuatu menghadap ke arahmu. Dan *al-wajhuh* adalah sesuatu yang paling diperhatikan dari anggota badan secara *ẓahir*. Ketika mempergunakan segala sesuatu yang ada di depannya, wajahlah yang paling awal diamati. Maka dikatakan: *al-wajhuh*, dimisalkan seperti wajah siang itu sendiri, dan kerap kali dideskripsikan dengan zat wajah, seperti dalam firman-Nya, *وَيَتَقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ*, dikatakan : zat-Nya, yang dimaksud dengan *al-wajhuh* disini adalah menghadap kepada Allah swt dengan amal sholeh.

Ṭabāṭabā’i menjelaskan bahwa kisah seperti ini persis dengan ayat lainnya yang mengisahkan tentang perdebatan kaum Nabi Nuh As dalam QS. Hud. 31. Ayat ini hingga akhir ayat menjelaskan konteks/ *siyaq*, berkaitan pada ayat selanjutnya: Demikianlah orang-orang yang sombong di antara mereka memberikan usulan kepada Rasul untuk mengusir kaum duafah dan fakir di antara orang-orang mukmin dengan sombongnya dan merasa berkuasa, kemudian Allah memberikan larangan tentang usulan itu pada ayat ini.<sup>16</sup>

Dikatakan kata *al-wajhuh* pada seluruh ayat tersebut bermakna zat Allah. Yaitu pada penggalan ayat *يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ<sup>18</sup>، كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ<sup>17</sup>*

<sup>16</sup> Ṭabāṭabā’i, *Al-Mīzan Fī Tafsīr Al-Qur’an*, Jilid. 7, hal. 99

<sup>17</sup> QS. Al- Qaṣaṣ (28):88, Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, jilid.20, hal.396

<sup>18</sup> QS. Ar-Rum (30):38, Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, jilid.21, hal.408

<sup>19</sup> *إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ* dan demikian pula pada ayat-ayat yang lain. Dan diriwayatkan dari Abi Abdillah bin Al-Ridho berkata, “Allah itu Maha suci. Dengan penuh keta’ziman maka makna *al-wajhuh* bermakna segala sesuatu yang berasal dari amal ibadah itu hancur dan batil kecuali amalan itu diridhai Allah”. Begitu pula pada ayat lainnya : *يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ، يُرِيدُونَ وَجْهَهُ، يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ،* Tabāṭabā’i berkata: adapun memindahkan penggunaan kata *al-wajhu* dengan makna anggota badan ke sesuatu yang berhadapan pada Allah adalah untuk memperluas kemudian tidak menimbulkan keraguan, menjaga konteks makna ayat sesuai dengan aturan yang berlaku.<sup>20</sup>

QS. Al-Ra’du (13):22

وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً وَيَدْرُءُونَ  
بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ أُولَئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ

*“Dan orang-orang yang sabar karena mencari wajah Tuhannya, mendirikan salat, dan menafkahkan sebagian rezeki yang Kami berikan kepada mereka, secara sembunyi atau terang-terangan serta menolak kejahatan dengan kebaikan; orang-orang itulah yang mendapat tempat kesudahan (yang baik),”*

Konteks ayat ini berkaitan tentang orang-orang yang bersabar. Secara mutlak, sabar adalah sifat yang terdiri dari beberapa bagian, yaitu sabar terhadap musibah, sabar terhadap ketaatan dan sabar terhadap maksiat. Akan tetapi, pada ayat ini kata sabar dibatasi oleh kalimat *“ibtighaa’awajhi rabbihim”*, yakni mencari wajah Tuhan mereka. Sifat mereka yang terpuji menjadikan mereka sabar dalam mencari wajah Allah, hal ini karena berbicara tentang sifat mereka yang terbentuk dari hubungan mereka yang benar kepada Tuhan mereka (*hablumminallah*) dan ulama mereka atas apa yang telah diturunkan kepada mereka dari Tuhan mereka. Bukanlah segala sifat yang disanjung untuk orang-orang di antara mereka. Jika sifat-sifat itu tidak menghubungkan ibadah mereka dan keimanan mereka pada Tuhan mereka, seperti kesabaran dalam menghadapi bencana, maka itu

<sup>19</sup> QS. Al-Insān (76):9, Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, jilid. 29, 579

<sup>20</sup> Tabāṭabā’i, *Al-Mīzan Fī Tafsīr Al-Qur’an*, Jilid. 7, hal. 100

merupakan sebuah peringatan dan ketakjuban bagi manusia atau tuntutan untuk mengindahkan pujian.

Ṭabāṭabā’i menjelaskan maksud dari kata *wajhu al-rabbi* adalah sisi yang dinisbahkan pada-Nya dari perbuatan dan semisalnya. Adalah sisi yang nampak dan tetap dalam beramal karna-Nya, maksudnya pahala yang berada di sisi Allah yang kekal. Seperti dalam QS. Ali Imran:195, Al-Nahl:96, QS. Al- Qaṣaṣ (28):88.<sup>21</sup>

QS. Al-Kahfi (18):28

وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا

*“Dan bersabarlah kamu bersama-sama dengan orang-orang yang menyeru Tuhannya di pagi dan senja hari dengan mengharap wajah-Nya; dan janganlah kedua matamu berpaling dari mereka (karena) mengharapakan perhiasan kehidupan dunia ini; dan janganlah kamu mengikuti orang yang hatinya telah Kami lalaikan dari mengingati Kami, serta menuruti hawa nafsunya dan adalah keadaannya itu melewati batas.”*

Ṭabāṭabā’i mengutip Raghīb, bahwa kata sabar pada ayat ini berarti bertahan dalam penderitaan. Atau sabar bisa dikatakan menahan tanpa memberi makan. Dan ketika seorang fulan menahan hawa nafsu dalam perselisihan. Dan sabar juga menahan diri disertai dengan apa yang akal perlukan, syariat atau tentang apa yang diperlukan keduanya.

Dan *wajhu al-syai’* adalah sesuatu yang menghadap padamu, makna asal dari kata *al-wajhuh* adalah salah satu anggota badan. Adapun wajah Allah swt adalah nama-nama-Nya yang baik dan sifat-sifat-Nya yang agung yang dengan nama dan sifat-Nyalah orang-orang menuju pada-Nya, orang-orang berdoa pada-Nya, beribadah pada-Nya, seperti dalam firman Allah swt: Hanya milik Allah asmaa-ul husna’ maka bermohonlah kepada-Nya dengan menyebut asmaa-ul husna itu. Seperti yang tertulis dalam QS. Al-A’raf:180.

---

<sup>21</sup>Ṭabāṭabā’i, *Al-Mīzan Fī Tafsīr Al-Qur’an*, jilid.11, hal.343

2. Tentang kata *istiwa* (Bersemayam): QS. Ṭāha (20):5

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى

“(Yaitu) Tuhan Yang Maha Pemurah, Yang bersemayam di atas ‘Arsy.”<sup>22</sup>

Kata *istiwa* secara bahasa bermakna bersemayam. Ṭabāṭabā’i menjelaskan dengan menguraikan pembahasan ilmu nahwu tentang kedudukan kata *istiwa*. Dijelaskan bahwa *ar rahman* adalah muṭbada’, *istawa* sebagai *khbar* dan ‘*alā al’arsy* berkaitan dengan *istiwa*.

Ṭabāṭabā’i menyebutkan bahwa *istiwa* ini berkaitan dengan *tauḥid rubbubiyah* (ketuhanan yang maha memelihara segala sesuatu). Kata *istiwa* juga disebutkan dalam 4 ayat, penjelasan *istiwa* ‘*alā al’arsy* ini telah berulang kali dijelaskan pada QS. Al-A’raf:54, QS. Yunus:3, QS. Al-Sajdah:4, QS. Al-Hadid:4.

Berbeda dengan Mahmud Yunus dan Ibnu Kathir yang menafsirkan kata *istiwa* dengan apa adanya yakni dengan mengartikan bahwa Allah yang Maha Pengasih bersemayam di atas ‘*arsy* tanpa menjelaskan *kaifiahnya*, Ṭabāṭabā’i menyebutkan berdasarkan ilmu lughawi, bahwa kalimat *istiwa* ‘*alā al’arsy* itu merupakan bentuk kinayah tentang kerajaan. Hal ini senada dengan penafsiran Al-Zamakhshari dan Makarem Shirazi yang menganggap bahwa ayat ini adalah bentuk kinayah yang menunjukkan kerajaan Allah.

Jika Al-Zamakhshari mengumpamakan ayat ini dengan ungkapan “*istawa fulan ‘alā ‘arsy*”. Yaitu si Fulan duduk di bangku kerajaan, walaupun fulan tidak duduk di kerajaan, maka berbeda dengan Makarem Shirazi yang mengungkapkan bahwa kerajaan Allah berupa adanya alam semesta, kekuatan dari perintah Allah maupun aturan-Nya.<sup>23</sup> Adapun Ṭabāṭabā’i menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *istiwa* ‘*alā al’arsy* adalah hakim yang mengendalikan pemerintahan, Dialah Allah (pada pembahasan ini). Pada apa yang sesuai dengan bidang keagungan-Nya dan kesucian-Nya. Nampak kekuasaan-Nya pada alam dan ketetapan milik-Nya meliputi segala sesuatu dengan mengatur perkaranya (sesuatu) dan memperbaiki urusannya.

<sup>22</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, jilid. 16, hal.312

<sup>23</sup> Lihat Bab II.D. Penafsiran Ayat-ayat Antropomorfistik, tentang kata *istiwa* QS. Ṭāha (20):5, hal.42

*Istiwa 'alā al-arsy* menunjukkan sifat kekuasaan-Nya yang universal. Allah meliputi segala sesuatu dan mengatur segala sesuatu yang ada di langit dan bumi yang berkaitan dengan keindahannya, rinciannya, kepentingannya dan penundahannya. Dia-Lah Allah yang maha memelihara segala sesuatu secara sendiri kemudian tidak ada yang mampu menghalangi sifat *rabb*-Nya kecuali Tuhan yang merajai segala sesuatu lagi yang mengatur segala urusan. Begitulah penafsiran tentang *al-istiwa* 'ala al-'arsy yang menjelaskan kerajaan-Nya yang meliputi segala sesuatu dan pengetahuan-Nya terhadap segala sesuatu, itulah makna ta'lil dan dalih terkait *al-istiwa* yang Ṭabāṭabā'i sebutkan.<sup>24</sup>

Dalam menafsirkan kata *istiwa* dalam kalimat *istiwa 'alā al-arsy*, Ṭabāṭabā'i menjelaskan dari makna *zāhir* kata tersebut adalah bentuk kinayah yang diumpamakan dengan kerajaan. Adapun makna batinnya, Ṭabāṭabā'i menakwilkan maksud dari kalimat *istiwa 'alā al-arsy* itu berkaitan dengan pembahasan tauhid rubbubiyah. Adapun tauhid rubbubiyah yang dimaksudkan Ṭabāṭabā'i adalah Allah yang maha mengatur dan memelihara segala sesuatu dengan zat-Nya sendiri.

### 3. Tentang kata 'ayn (mata):

QS. Ṭāha (20):39

أَنْ أَقْدِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَأَقْدِفِيهِ فِي النَّيْمِ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ لَهُ وَالْأَقْيِثُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّمِّي وَلِثَمَنَعُ عَلَى عَيْنِي

“Yaitu: 'Letakkanlah ia (Musa) di dalam peti, kemudian lemparkanlah ia ke sungai (Nil), maka pasti sungai itu membawanya ke tepi, supaya diambil oleh (Fir'aun) musuh-Ku dan musuhnya'. Dan Aku telah melimpahkan kepadamu kasih sayang yang datang dari-Ku; dan supaya kamu diasuh di bawah mata-Ku (عَيْنِي).”

Secara bahasa, kata 'ayn adalah kata benda/ism yang bermakna mata.<sup>25</sup> Ibnu Arabi menyebut 'ayn sebagai entitas, begitu pula dengan Mulla Sadra<sup>26</sup>. Menurut Raghīb Al-Isfāhanī dalam *Al-Mufradāt Fī gharibi al-Qur'ān* mengatakan bahwa makna 'ayn dalam ayat ini adalah *bikalā'atī waḥifdzī* (dengan perlindungan dan penjagaanku).<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Ṭabāṭabā'i, *Al-Mīzan Fī Tafsīr Al-Qur'an*, jilid 14 halaman 121

<sup>25</sup> Mahmud Yunus, *Kamus Arab Indonesia*, (Ciputat:Mahmud Yunus wa Dzurriyyah, 2007), hal.290

<sup>26</sup> Mustamin Al-Mandary, *Menuju Kesempurnaan;Pengantar Pemikiran Mulla Sadra*, (Sulawesi Barat:Rumah Ilmu, 2018), hal. 49

<sup>27</sup> Raghīb Al-Isfāhanī, *Al-Mufradāt Fī gharibi al-Qur'ān*, Hal. 461



yang ada dalam ayat tersebut. kemudian Ṭabāṭabā’i menjelaskan makna ‘*aynī* dengan pendekatan bahasa. Lalu menakwilkan kata ‘*aynī* dari makna *zahirnya* yang bermakna penglihatan-Ku. Dan diteruskan *maka sesungguhnya Aku bersamamu memperhatikan dalam setiap keadaan dan tidak menelantarkanmu untuk menunjukkan limpahan penjagaan-ku (‘inayah) padamu dan rasa simpati terhadapmu.*

Penafsiran Ṭabāṭabā’i berbeda dengan penjelasan Mahmud Yunus, Ibnu Kathir dan Al-Zamakhshari yang mengartikan kata ‘*ayn* dengan penjagaan-Ku atau pengawasan-Ku. Akan tetapi penafsiran Ṭabāṭabā’i senada dengan Makarem Shirazi yang menafsirkan bahwa kata ‘*ayn* diartikan dengan inayah atau perhatian dengan menganugerahkan pendidikan di bawah naungan Ibunya.<sup>30</sup>

Seperti penafsiran Makarem Shirazi, Ṭabāṭabā’i juga menakwilkan kata ‘*ayn* dengan makna penjagaan, dari makna *zahirnya*, hal ini sesuai dengan pengertian yang disampaikan ahli bahasa, Raghīb Al-Isfāhānī. Kemudian Ṭabāṭabā’i menakwilnya dengan penjagaan-Ku berupa ‘*inayah* yang dilimpahkan Allah swt dengan memberikan pendidikan melalui Ibunya Nabi Musa As dan juga melalui perantara orang-orang yang simpati kepada Nabi Musa As.

Kata *A’yūn*: QS.Hud (11):37

وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُّغْرَقُونَ

“Dan buatlah bahtera itu dengan pengawasan dan petunjuk wahyu Kami, dan janganlah kamu bicarakan dengan Aku tentang orang yang lalim itu; sesungguhnya mereka itu akan ditenggelamkan.”

Kata *Al-fulk* berarti bahtera yang berbentuk *mufrad*, dan memiliki bentuk jamak yang sama. *A’yūn* adalah bentuk jamak dari kata *al-‘ayn*. Kata itu menunjukkan bahwa terdapat petunjuk yang terkumpul berupa banyaknya penjagaan dan keterikatannya. Sebagaimana kalimat yang berbentuk kinayah itu berkenaan dengan penjagaan (*al-Murāqabah*) dalam pekerjaan.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Lihat Bab II, Sub D. Tentang kata ‘*ayn*

<sup>31</sup> Ṭabāṭabā’i, *Al-Mīzan Fī Tafsīr Al-Qur’an*, Jilid 10, hal.223

Adanya kata wahyu dalam ayat itu untuk mengadili, sekalipun begitu wahyu dalam perkara amal atau pekerjaan ialah arahan dan petunjuk pekerjaan untuk menguatkan pekerjaan itu (pembuatan bahtera). Ditandai dengan adanya sinyal ruh qudus kepada nabi Nuh As ketika nabi Nuh As mengerjakan itu, sebagaimana Allah menyebut kata wahyu dalam QS. Al-Anbiya (21):73. Isyarat itu mengawalinya dalam pembahasan sebelumnya (tentang pemimpin) dan akan segera ditafsirkan dalam ayat ini.

*“Janganlah kamu bertanya padaku tentang urusan mereka yang condong terhadap kejahatan, dan azab.”* Ayat ini melarang untuk memberi syafaat kepada mereka yang bertindak salah karena keputusan itu terputus dan hukumnya itu sudah pasti dijelaskan dalam firman-Nya bahwa *“sesungguhnya mereka adalah orang-orang yang akan ditenggelamkan”*. Dijelaskan pula pada firman-Nya *“dan janganlah kamu bicarakan padaku”* hingga akhir ayat atau secara keseluruhan firman-Nya, *“Dan buatlah bahtera itu dengan penglihatan Kami, dan janganlah kamu bicarakan dengan Aku tentang orang-orang yang zalim itu;”*. Dijelaskan pula bahwa kata *وَلَا تُخَاطِبُنِي* merupakan kinayah tentang syafa’at.

Ṭabāṭabā’i menafsirkan maknanya dari ayat ini adalah “buatlah bahtera atas penjagaan kami yang sempurna dan hanya padamulah kami mengajari itu. Dan janganlah kamu memintaku untuk membebaskan mereka dari azab, karena mereka adalah orang-orang yang dzalim maka sesungguhnya mereka dipastikan tenggelam, itulah keputusan yang pasti.”<sup>32</sup>

QS. Al-Thur(52):48

وَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ

*“Dan bersabarlah dalam menunggu ketetapan Tuhanmu, maka sesungguhnya kamu berada dalam penglihatan Kami, dan bertasbihlah dengan memuji Tuhanmu ketika kamu bangun berdiri,”*

---

<sup>32</sup> Ṭabāṭabā’i, *Al-Mīzan Fī Tafsīr Al-Qur’an*, Jilid 10, hal.224

Ayat ini merupakan kalimat *'athaf* dari ayat sebelumnya yaitu ayat 45. Konteks ayat ini menjelaskan tentang hukuman dari Allah swt bagi orang-orang yang berdusta karena menunda, mendikte dan mengikuti hati mereka pada kesesatan. Pada Nabi saw mereka memohon kebenaran dari bahaya di sisi Allah.

Pada ayat “*Maka sesungguhnya kamu berada dalam penglihatan kami*”, *Ṭabāṭabā’i* menjelaskan, sesungguhnya kamu berada dalam *tinjauan* atau *pantauan* kami. Kami melihatmu sebagaimana tidak ada yang bisa disembunyikan dari kami yang berkaitan dengan sekitarmu, kami tidak akan mengabaikanmu. Maka dijelaskannya kata sabar pada kalimat ini, ditujukan sebagai perintah untuk bersabar dan ditekankan untuk mukhatab atau lawan bicara. Sesungguhnya kamu berada dalam penjagaan kami (*hifdzina*) dan perlindungan kami. maka kata “mata” itu bentuk majazi yang merupakan perumpamaan yang bermakna penjagaan. Boleh jadi maknanya berhubungan dengan konteks ayat sebelumnya.<sup>33</sup>

QS. Al-Qamar (54):14

Senada dengan penafsiran QS. Al-Thur(52):48, *Ṭabāṭabā’i* juga menjelaskan kata *a’yun* pada ayat ini *تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءَ لِمَنْ كَانَ كُفِرَ* yang berarti “*Yang berlayar dengan penglihatan Kami sebagai belasan bagi orang-orang yang diingkari (Nuh)*” dengan makna pengawasan dan perlindungan dan penjagaan kami. adapun *Ṭabāṭabā’i* menjelaskan bahwa bahtera itu melaju di atas air yang mengelilingi dunia dengan berbagai pengawasan dan perlindungan dan penjagaan kami. dikatakan: maksudnya adalah *tajrii bia’yuni auliyaainaa* (melaju dengan penglihatan orang-orang yang kami utamakan dan dari penglihatan kami semua yang termasuk juga para malaikat).<sup>34</sup>

4. Tentang kata *al-janbu* (Lambung): QS. Al-Zumar (39):56

أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَا عَلَىٰ مَا فَرَطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ وَإِنْ كُنْتُ لَمِنَ السَّاخِرِينَ

“*supaya jangan ada orang yang mengatakan: "Amat besar penyesalanku atas kelalaianku dalam (menunaikan kewajiban) terhadap Allah (fī janbillah), sedang aku sesungguhnya termasuk orang-orang yang memperolok-olokkan (agama Allah),"*

<sup>33</sup> *Ṭabāṭabā’i*, *Al-Mīzan Fī Tafsīr Al-Qur’an*, Jilid.19, hal. 24

<sup>34</sup> *Ṭabāṭabā’i*, *Al-Mīzan Fī Tafsīr Al-Qur’an*, Jilid.19, hal. 68

Ṭabāṭabā'i mengutip dalam *al-majmu'* bahwa pemborosan/melampaui batas adalah kelalaian pada apa yang diwajibkan pada waktu yang sudah lama hingga selesai waktunya. *Al-tahsir*/penyesalan:kesedihan dari apa yang telah usai waktunya tidak menyingkapnya dengan apa yang tidak mungkin mengejanya.

Ṭabāṭabā'i juga mengutip Raghīb, ia berkata: menyampaikan bahwa dalam ilmu nahwu kata *al janbu* merupakan kata yang termasuk dalam kata *isti'arah* (kata kiasan) dari jenis *isti'arah sair jawarih* (kata kiasan yang menunjukkan sisi anggota tubuh), misalnya diartikan sebelah kanan dan kiri. Adapun kata *janbullah* diartikan sisi Allah. Dan dalam penjabarannya disebut sesuatu kembali pada-Nya dari apa yang diwajibkan pada hamba yang beramal karena-Nya dan *misdaqnya*/pembuktiannya dengan menyembah hanya pada-Nya tanpa menyekutukan-Nya dan kelalaian pada sisi Allah adalah kealpaan dalam menunaikan kewajiban.<sup>35</sup>

Pada ayat ini, Ṭabāṭabā'i memberikan penjelasan dengan mengutip Raghīb Al-Isfāhanī yang berkaitan dengan ilmu lughowi. Bahwasanya kata *al-janbu* merupakan kata kiasan yang menunjukkan makna sisi. Adapun dalam ayat ini ketika disandarkan dengan lafaz Allah, maka bermakna sisi Allah. Kemudian ia menafsirkan kata مَا قَصْرْتُكَ dengan قَصْرْتُكَ (kekuranganku) / betapa singkatnya aku. Maka makna dari ayat ini diartikan suatu percakapan yang berisi dugaan supaya jangan ada orang yang mengatakan: "Amat besar penyesalanku atas قَصْرْتُكَ (kekuranganku) / betapa singkatnya aku dalam menunaikan kewajiban di sisi Allah dan sesungguhnya aku adalah termasuk pada orang-orang yang mengolok-olok . Begitulah ucapan pada hari kiamat.

Jika dibandingkan dengan penafsiran lainnya, yaitu Mahmud Yunus menegaskan secara harfiah bahwa arti dari *janbillah* atau *janbullah* pada QS. Al-Zumar:56 ini adalah Allah. Adapun dalam teks ayat ini, ia menafsirkannya dengan penyesalan orang-orang yang lalai di hari kiamat. Ibnu Kathir mengartikan secara keseluruhan pada

<sup>35</sup> Ṭabāṭabā'i, *Al-Mīzan Fī Tafsīr Al-Qur'an*, Jilid 17, hal 283

الجنب الجارحة. قال: ثم يستعار في الناحية التي تليها لعادتهم في استعارة سائر الجوارح لذلك نحو اليمين و الشمال. انتهى. فجنب الله جانبه و ناحيته و هي ما يرجع إليه تعالى مما يجب على العبد أن يعامله و مصداق ذلك أن يعبد وحده و لا يعصيه و التفريط في جنب الله التقصير في ذلك.

ayat ini mengandung makna orang-orang yang lalai telah menyesal pada hari kiamat. Al-Zamakhshari memaknai kata al-janbu dengan taat, sedangkan pada konteks ayat ini ia menafsirkannya dengan kelalaian terhadap zat Allah. Makarem Shirazi manfsirkan kata al-janbu juga dari kata harfiahnya, yaitu lambung, yang berada di posisi di sebagian anggota tubuh. Kemudian ia meanafsirkan secara keseluruhan bahwa kata *janbillah* bermakna bahwa segala urusan itu kembali pada sisi Allah, maka perkara-perkaranya dan taat dan mendekati-Nya. Sedangkan Tabātabā'i memaknai ayat ini dengan betapa singkatnya aku dalam menunaikan kewajiban di sisi Allah.

##### 5. Tentang Kata Tangan (*Yad, Yamin*)

Kata yad dalam QS. Ali Imran:26 (بِيَدِكَ الْخَيْرُ)

بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ...

*“...Di tangan Engkaulah segala kebajikan. Sesungguhnya Engkau Maha Kuasa atas segala sesuatu.”*

Kalimat, “di tangan-Mu adalah yang baik”, memiliki nilai semantik: kata sandang tertentu dalam “yang baik” membuatnya meliputi segala dan setiap yang baik, dan klausa kata keterangan, “di tangan-Mu”, yang berada di awal kalimat, menempatkan segala yang baik secara eksklusif ke tangan Allah. Karena itu maknanya adalah: setiap yang baik, yang kiranya didambakan siapa pun, hanya berada di bawah manajemen dan kendali-Nya; Engkau-Lah yang memberikannya kepada siapa pun yang Engkau kehendaki.<sup>36</sup>

Meski dalam penafsiran ayat ini, klausa “di tangan-Mu adalah yang baik” ini lebih banyak menjelaskan makna kata “baik”, akan tetapi tidak juga melewatkan penjelasan kata “di tangan-Mu”. Kata ini dalam ayat yang tengah membahas kerajaan atau kemuliaan yang dikehendaki-Nya bagi siapapun maupun dikembalikan kepada-Nya, dimaknai atau ditakwilkan menjadi “di bawah kendali-Nya”. Adapun jika disandingkan dengan kata sifat “baik” dalam ayat ini maka mengandung pengertian bahwa setiap yang baik, yang diinginkan siapapun, tak lepas dari manajemen dan kendali Allah.

---

<sup>36</sup> M. H. Tabātabā'i , *Al-Mizan Fī Tafsīr Al-Qur'an*;penerjemah, Ilyas Hasan, (Jakarta:Lentera, 2010), hal. 263-264, jilid 3

QS. Al-Zumar (39):67

وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ  
سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ

“Dan mereka tidak mengagungkan Allah dengan pengagungan yang semestinya padahal bumi seluruhnya dalam genggaman-Nya pada hari kiamat dan langit digulung dengan tangan kanan-Nya. Maha Suci Tuhan dan Maha Tinggi Dia dari apa yang mereka persekutukan.”

Ṭabāṭabā’i menjelaskan kata “yamin” dari lafadz harfiahnya terlebih dahulu. Ia berkata “sesuatu yang berada di tangan kanan berarti yang memiliki kekuatan dan juga bermakna kekuasaan. Hal ini menjelaskan makna dua kalimat ” Allah swt «وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ» وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ» sebab yang memisahkan bumi, langit, dan yang meruntuhkannya, dalam keadaan itu nampak tak berdaya kecuali Allah yang maha suci. (note:hancur dan luluh lantaknya langit dan bumi justru merupakan puncak nampaknya kekuasaan Allah).<sup>37</sup>

Dalam ayat ini ada kalimat sebab akibat. Karena “Dan mereka tidak mengagungkan Allah dengan pengagungan yang semestinya”. Ṭabāṭabā’i menjelaskan konteks ayat ini tentang orang-orang musyrik yang tidak beriman dan beribadah dan tidak mengagungkan-Nya dengan semestinya, tidak mengenal-Nya dengan kewajiban mengetahui-Nya, mereka malah menunjukkan penyembahan kepada yang lain. Hal itulah yang menunjukkan mereka tidak mengetahui kema’rifatan Allah, dan mengulanginya lagi, sehingga Allah menunjukan “dan bumi seluruhnya dalam genggaman-Nya pada hari kiamat”, tidak lain agar mereka mengetahui.

Kemudian Ṭabāṭabā’i menjelaskan maksud dari *dan bumi seluruhnya dalam genggaman-Nya* adalah Allah menggenggam dunia, melipat langit, dan menghembuskan pemandangan. Sedangkan Thabathaba’i menjelaskan kejadian pada hari kiamat itu segala yang

---

<sup>37</sup> Ṭabāṭabā’i, *Al-Mīzan Fī Tafsīr Al-Qur’an*, hal.293, jilid 17

mati akan dihidupkan kembali, dunia memancarkan cahaya Tuhannya begitu pula kitab yang tertulis, datangnya para Nabi, syuhada dan orang-orang yang adil. Setiap jiwa akan mati, orang yang curang di neraka, dan orang-orang yang bertakwa di dalam surga. Maka barang siapa (demikian juga) urusan dalam kerajaan dan meninggalkan masalah ini dan sangat diperlukan mengetahui makrifat ini membutuhkan permohonan dengan penyembahan sendirian dan tidak adanya orang lain sama sekali.

Kemudian dijelaskan lagi secara rinci makna dari genggaman pada ayat ini, maknanya bumi dengan bagian di dalamnya dan sebab-sebab yang memiliki pengaruh satu sama lain.. Al-Qabdhotu adalah bentuk masdar yang bermakna genggaman, genggaman sesuatu, menjadi dalam genggaman adalah perumpamaan dari kekuasaan yang sempurna atau pembatasan kekuasaan dalam genggaman. Maksudnya adalah bumi dan segala isinya berada dalam genggaman-Nya berarti segala yang ada di bumi berada dalam kekuasaan-Nya.

QS. Al-Fath (48):10

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

*“Bahwasanya orang-orang yang berjanji setia kepada kamu sesungguhnya mereka berjanji setia kepada Allah. Tangan Allah di atas tangan mereka, maka barang siapa yang melanggar janjinya niscaya akibat ia melanggar janji itu akan menimpa dirinya sendiri dan barang siapa menepati janjinya kepada Allah maka Allah akan memberinya pahala yang besar.”*

Menurut Muhammad Yunus, dalam menafsirkan ayat ini, ia menafsirkan kata *yad* dengan tangan. Kalimat *yadullah fauqa aydihim* dengan arti secara harfiah yakni Tangan Allah di atas tangan mereka. Ibnu Kathir menafsirkan *yadullah fauqa aydihim* dengan makna Dia (ilmu-Nya) hadir bersama mereka, yang artinya Allah mendengarkan seluruh ucapan mereka, melihat mereka dan mengetahui apa yang mereka sembunyikan di dalam hati mereka, serta apa yang mereka perbuat.

Al-Zamakhsyari dalam menafsirkan ayat ini berusaha menafsirkan secara tanzih, menurutnya, Allah itu suci dari anggota badan, dari sifat *jism*. Adapun maknanya: bahwa perjanjian dengan Nabi sama halnya berjanji dengan Tuhan tidak berbeda di antara

mereka, karena Yang Mahakuasa mengatakan, barang siapa yang mematuhi Rasul, maka ia telah menaati Tuhan. Sedangkan menurut Makarem Shirazi kalimat *yadullah fauqa aydihim* adalah kehendak atau pertolongan Allah di atas kehendak mereka.

Dari beberapa penafsiran tersebut, penjelasan Al-Zamakhshari memiliki kemiripan dengan penafsiran Ṭabāṭabā'i. Yakni, menurut Ṭabāṭabā'i yang dimaksud dengan "*yadullah fauqa aydihim*" pada QS. Al-Faṭḥ (48):10, itu adalah kalimat kiasan, dan merupakan ayat yang menunjukkan penisbatan Rasul saw pada Allah swt, seperti dalam firman Allah swt, "Barang siapa yang mematuhi Rasul sesungguhnya ia telah menaati Tuhan": QS. An-Nisa: 80, QS. Al-An'am: 33 dan QS. Ali Imran:128. Dia menjadikan tangannya sebagai tangan Tuhan saat dia melakukan lemparan. "Dia melemparkan dirinya dengan mengatakan, 'Apa yang saya lemparkan ketika saya lempar, tetapi Tuhan melemparkan.'" QS. Anfal: 17<sup>38</sup>

Jika dihubungkan dengan ayat lainnya, penggalan ayat ini serupa maknanya dengan QS. Al-Nisa:80, dari isnad Abd al-Salam ibn Saleh al-Harawi mengatakan hal tersebut merupakan sebuah pujian Allah atas kebajikan dan ketaatan-ketaatan yang telah dilakukan Nabi saw, sehingga turunlah ayat QS. An-Nisa:80.<sup>39</sup>

Kalimat itu termasuk dari *isti'arah khayaliyah* dan *kinayah*, yang bertujuan untuk meyakinkan apa yang telah mendahuluinya, menerangkan bahwa berjanji kepada rasul sama halnya bersumpah kepada Allah, tak ada yang berlainan, maka sesungguhnya Allah sepakat sebagaimana perjanjian manusia. Allah menyatakan tangan di atas tangan perjanjian kepada Rasul saw adalah meletakkan tangan

<sup>38</sup> M. H. Ṭabāṭabā'i, *Al-Mizan Fī Tafsīr Al-Qur'an*, (Qum:Hauzah Alamiyah, 1417 M) Jilid 18, hal. 274

و في نسبة ما له (ص) من الشأن إلى نفسه تعالى آيات كثيرة كقوله تعالى: «مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ»: النساء: 80، وقوله: «فَأَيُّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَ لَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ»: الأنعام: 33، وقوله: «لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ»: آل عمران: 128.

<sup>39</sup> M. H. Ṭabāṭabā'i, *Al-Mizan Fī Tafsīr Al-Qur'an*, (Qum: Hauzah Alamiyah, 1417 M), jilid 18, hal. 276

و في العيون، بإسناده عن عبد السلام بن صالح الهروي قال\*: قلت لعلي بن موسى الرضا (ع): يا ابن رسول الله- ما تقول في الحديث الذي يرويه أهل الحديث: أن المؤمنين يزورون ربهم من منازلهم في الجنة؟ فقال: يا أبا الصلت إن الله تعالى فضل نبيه محمدا- على جميع خلقه من النبيين و الملائكة، و جعل طاعته طاعته، و مبايعته مبايعته، و زيارته في الدنيا و الآخرة زيارته، فقال عز و جل: «مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» و قال: «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ- يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» و قال النبي ص: من زارني في حياتي أو بعد موتي فقد زار الله.

Rasul dan di dalamnya tidak cocok apabila kesucian Allah digambarkan, Dia suci dari gambaran.

Ṭabāṭabā'i juga menjelaskan maksud dari kalimat *yadullah fauqa aidihim* adalah tangan yang kuat dan dukungan, kekuatan Allah dan dukungan-Nya di atas kekuatan mereka dan pertolongan mereka, yakni dengan pertolongan Allah, bukan kemenangan mereka. Ringkasnya, pertolongan Allah di atas kekuatan mereka. Hal ini juga selaras dengan penjelasan Makarem Shirazi, kalimat *yadullah* dalam penggalan ayat 10 dari surat al-Fath ini bisa ditakwilkan dengan pertolongan Allah atau kehendak Allah. Meskipun sebelumnya penafsir ini menjelaskan dengan singkat terkait asbabul nuzul ayat ini namun menurutnya takwil ini tidak ada hubungannya dengan takwil dari ayat ini.<sup>40</sup>

Diartikan pula dengan tangan yang mengkaruniai dan nikmat Allah kepada mereka berupa pakaian atau nasib baik mereka, karena telah bersumpah padamu di atas nikmat mereka atasmu dengan bersumpah, dikatakan pula kenikmatan pada mereka berupa hidayah yakni keagungan dari kenikmatan mereka kepadamu.<sup>41</sup>

Jadi, Ṭabāṭabā'i mengartikan kata *yad* dalam kalimat *yaddullah fauqa aidihim* dengan pertolongan Allah atau kekuatan Allah dan juga nikmat Allah yang maha mengkaruniai seperti berupa materi (pakaian dan nasib baik) maupun non materi berupa hidayah.

QS. Al-Mulk(67):1

تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

---

<sup>40</sup> Nashr Makarem Shirazi, *Tafsir Al Amsal Fi Tafsir Kitabillah Al-Manzil*, (Qum: Madrasah Imam Ali bin Abi Thalib, 1461 H)

<sup>41</sup> M. H. Ṭabāṭabā'i, *Al-Mizan fii Tafsir Al-Qur'an*, (Qum: Hauzah Alamiyah, 1417 M), jilid 18, hal. 275

فقيل: إنه من الاستعارة التخيلية و الاستعارة بالكناية جيء به لتأكيد ما تقدمه و تقرير أن مبايعة الرسول ص كمبايعة الله من غير تفاوت فخيّل أنه سبحانه كأحد المبايعين من الناس فأثبتت له يد تقع فوق أيدي المبايعين للرسول (ص) مكان يد الرسول و فيه أنه غير مناسب لساحة قدسه تعالى أن يخيّل على وجه هو منزّه عنه.

“Maha Suci Allah Yang di tangan-Nya lah segala kerajaan, dan Dia Maha Kuasa atas segala sesuatu,”

Ṭabāṭabā’i menjelaskan, maha suci sesuatu atau *tabaraka al-syai’* merupakan banyaknya kebaikan dan keberkahan yang tercurah. Ayat ini menerangkan terkait uraian tentang semua kerajaan, kalimat “Allah menjadikan kerajaan di dalam tangan-Nya” merupakan bentuk *isti’arah* yang termasuk dalam kinayah yang bermakna tentang sempurnanya kekuasaan-Nya, Dia-Lah penguasa, yang mana berkehendak sebagaimana ia bertindak dengan tangan-Nya, dan membolak-balikkan kerajaan-Nya dengan kehendaknya. Dia-Lah Tuhan yang merajai segala sesuatu dari seluruh penjuru arah-Nya dan dia-Lah yang memiliki sesuatu yang merajai segala sesuatu.<sup>42</sup>

#### 6. Tentang kata *sāq*: QS. Al-Qalam (68):42

«يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَبِيعُونَ- إِلَى قَوْلِهِ- وَهُمْ سَالِمُونَ»

Dalam tafsirnya, Mahmud Yunus menjelaskan secara harfiah, bahwa kata *sāq* adalah betis, namun ia menunjukkan bahwa yang disebut betis pada ayat ini adalah peristiwa disingkapnya kejadian pada hari kiamat. Dalam Tafsir Ibn Kathir dijelaskan bahwa kata *sāq* pada QS. Al-Qalam (68):42, dimaksudkan dengan pada hari Kiamat, dengan berbagai peristiwa yang akan terjadi di sana, berupa hal-hal menakutkan, goncangan, cobaan, ujian, dan berbagai macam peristiwa besar lainnya.

Dalam tafsir *al-Kasyaf* dikatakan bahwa *yauma yuksyafu ‘an sāqin* bermakna hari dimana suatu perkara amat kritis, tidak menyingkap dan bukan pula betis seperti menceritakan terputusnya orang yang tamak: tangannya terbelenggu dan tidak tangan, tidak pula belenggunya.<sup>43</sup>

Dan dijelaskan pada tafsir *Al-Amthal* bahwa yang dimaksud dari kata *sāq* itu adalah keadaan genting, yang membuat takut dan keadaan yang memburuk. Intinya dari ayat ini mencerminkan bahwa di hari kiamat Allah memancarkan keagungannya berupa membiarkan orang-

<sup>42</sup> Ṭabāṭabā’i, *Al-Mīzan Fī Tafsīr Al-Qur’an*, Jilid 19, hal. 347

<sup>43</sup> Abi Qasim Jar Allah Mahmud bin ‘Umar al-Zamakhshari, *al-Kasyaf ‘anhaqiq al-Tanzil wa ‘uyun al-Aqāwil fi wujuh al-Ta’wil*, jilid. 6, hal. 189

orang yang beriman bersujud dengan khusyuk. Sebaliknya, orang-orang yang kafir tidak mendapat kemuliaan,<sup>44</sup>

Adapun pada ayat ini *Ṭabāṭabā'i* menjelaskan bahwa ayat ini dan seterusnya hingga 5 ayat memperlihatkan terjadinya kerusakan terkait penyebutan sekutu mereka yang mereka klaim bahwasanya mereka akan bahagia dengan sekutunya padahal ketika mereka dibangkitkan dan dihisab, sungguh tiada sekutu bagi Allah dan tidak ada syafaat. Sesungguhnya apa yang diperoleh manusia itu kebahagiaan akherat dengan sujud yakni ketundukan pada Allah swt dengan tauhid rububiyah di dunia hingga manusia membawa sifat tunduk itu yang kelak membuat manusia bahagia dengan sifat itu hingga hari kiamat.

Mereka adalah orang-orang yang berdusta dan durhaka yang tidak mau bersujud kepada Allah semasa di dunia maka mereka tidak bisa bersujud di akherat dan mereka tidak bahagia dan tidak bisa disamakan sebagaimana kaum muslim. Bahkan Allah memerintahkan mereka di dunia agar tidak menyombongkan diri mereka dengan bersujud kepada-Nya dengan beramal secara berangsur-angsur dan dikte hingga Allah menyempurnakan bagi mereka kesengsaraan maka mereka memantulkan azab pada hari itu di akherat.

*Ṭabāṭabā'i* kemudian menafsirkan makna ayat ini adalah hari dimana hebatnya urusan pada mereka dan mereka berdoa hingga sujud kepada Allah dengan menunduk akan tetapi mereka tetap tidak bisa melakukannya karena watak sombong pada perjalanan mereka ketika hari mereka diuji.<sup>45</sup>

Pada penafsiran ayat ini nampak bahwa *Ṭabāṭabā'i* dan penafsiran lainnya sama saja menafsirkan kata *sāq* dengan peristiwa yang terjadi pada hari kiamat, tersingkapnya kejadian sulitnya orang-orang yang sombong bersujud pada hari itu.

#### 7. Tentang kata *jāa*: QS. Al-Fajr(89):22

وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا

*“dan datanglah Tuhanmu; sedang malaikat berbaris-baris.”*

<sup>44</sup> Lihat Bab II, Sub D. Tentang kata *sāq* QS. Al-Qalam (68):42, hal.46-47

<sup>45</sup> *Ṭabāṭabā'i*, *Al-Mīzan Fī Tafsīr Al-Qur'an*, Jilid 19, hal. 385

Kata “kedatangan Allah” termasuk ke dalam kalimat *mutasyabih* yang dilandasi firman-Nya *laysa kamitslihi syai’*. (Asyura:11) sesuatu tiba pada tanda-tanda hari kiamat dari inti hari seperti terputusnya sebab dan terangkatnya hijab di antara mereka dan jelaslah sesungguhnya Allah itu maha benar lagi terang.

Ṭabāṭabā’i merujuk pada suatu riwayat bahwa maksud dari datangnya Allah swt itu merupakan datangnya urusan/perintah dari-Nya: Disitulah adanya kata gabungan yang dihilangkan (*mahdzufat*) dan maksud bentuk harfiah *jāa* (takdiruhu) adalah *amru rabbika* (urusan atau perintah Allah) atau penisbatan datangnya Allah dari kata majaz ‘aqliyah dan kata itu pada penisbatan datangnya malaikat yang berbaris-baris sama halnya dengan berjalan.<sup>46</sup> Hal ini juga disampaikan dalam beberapa firman-Nya:

«وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ»: الانفطار: 19، و يؤيد هذا الوجه بعض التأييد قوله تعالى «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ»: البقرة: 210 إذا انضم إلى قوله: «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ»: النحل: 33 و عليه فهناك مضاف محذوف و التقدير جاء أمر ربك أو نسبة المجيء إليه تعالى من المجاز العقلي.

Mahmud Yunus menjelaskan bahwa yang dimaksud kata *jāa* adalah perintah Allah. Dan secara *zahiriyyah* dalam tafsir Ibnu Kathir menafsirkan dan datangnya Tuhan-mu untuk memberi keputusan di antara makhluk-makhluk-Nya. Disertai pula dengan syafaat yang diberikan oleh Nabi Muhammad saw.<sup>47</sup> Al-Zamakhshari menafsirkan bahwa kata *jāa* merupakan perumpamaan (*tamtsil*) untuk mengungkapkan nampaknya kekuasaan Allah dan pengaruh-Nya. Dalam tafsir *Al-Amthal*, Makarem Shirazi menjelaskan bahwa maksud dari kata *jāa* merupakan bentuk kinayah yang menunjukkan urusan Allah sebagai bentuk perhitungan/hisab pada makhluk-makhluk-Nya atau bisa juga dimaksudkan bahwa nampaknya tanda-tanda keagungan Allah swt.

Dari sini penafsiran Ṭabāṭabā’i memiliki kesamaan dengan penafsiran Mahmud Yunus, yaitu datangnya urusan/perintah dari-Nya. Meskipun dalam menjelaskan, Ṭabāṭabā’i cenderung mengutip sebuah riwayat yang menyatakan bahwa secara harfiah, dalam kalimat ini kata

<sup>46</sup> *Al-Mīzan Fī Tafsīr Al-Qur’an*, Jilid 10, hal.284

<sup>47</sup> Ibnu kathir, *Tafsir Ibnu Katsir*, hal.280, jilid 10

*al-amru* dibuang/dihapus (*mahdzuf*), sehingga yang terlihat hanyalah kata *jāa* saja, sedangkan Mahmud Yunus hanya menjelaskan secara harfiah.

## **B. Metodologi Ṭabāṭabā’i Menafsirkan Ayat-ayat Antropomorfistik Dalam *Tafsīr Al- Mīzan***

Dalam perkara metodologi tafsir al-Qur’an, hal yang perlu diperhatikan dalam menjelaskan metodologi tafsir adalah bagaimana metode penafsiran tokoh, corak, sistem penulisan

Secara metodologis atau cara menafsirkan, penulis menemukan bahwa Ṭabāṭabā’i menafsirkan dengan metode *tahlili*. Metode *tahlili* adalah metode yang menjelaskan makna-makna yang terkandung ayat-ayat yang disesuaikan urutannya dengan tertib ayat dalam mushaf.<sup>48</sup> Penafsiran ini biasanya membahas secara runtut mengenai *nuzulul Quran*, munasabah ayat dengan ayat yang lainnya, pengertian secara umum tentang kosa kata ayat, makna secara global tentang ayat, hukum yang dapat diambil dari ayat, penjelasan secara bahasa baik i’rab, balaghahnya serta pesan-pesan yang terkandung di dalamnya.

Walaupun dalam muqodimah atau pendahuluan kitab *Al- Mīzan* tidak terdapat pernyataan tentang metode tafsir yang digunakan penafsir, akan tetapi berdasarkan penelusuran atau dengan melakukan *istidraj/induksi*, penulis menemukan bahwa di samping secara umum menggunakan *tahlili*, secara sistematis, Ṭabāṭabā’i menjelaskan ayat-ayat antropomorfistik dengan menyebutkan kinayah, *siyaq* atau konteks ayat dan menjelaskan munasabah ayat yakni metode *qur’an bil qur’an* dalam sebagian besar ayat-ayat antropomorfistik dengan ayat-ayat yang berkaitan.

Jika diulas kembali beberapa pendapat terkait metode tafsir *Al- Mīzan*, bahwa menurut Ilyas Husti, Ṭabāṭabā’i menafsirkan al-Qur’an dengan menggunakan metode *tahlili*. Maka berdasarkan penelusuran penulis, Ṭabāṭabā’i memang menafsirkan secara *tahlili*. Karena secara pola penjelasannya, ia konsisten dalam menyebutkan hubungan antara ayat yang sedang ditafsirkan dengan ayat yang lain, mengutip riwayat yang juga

---

<sup>48</sup> Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutik Hingga Ideologi*, (Jakarta: Teraju, 2013), cet.1, hal. 196

menjelaskan ayat ditafsirkan, kemudian menjelaskan dengan tafsir perkata dan meneliti makna lughowinya sesuai dengan ilmu lughowi. Selain itu Ṭabāṭabā'i juga menjelaskan makna filosofis dari kata atau lafaz yang ia jelaskan. Hal ini juga merangkap dari sisi batiniah ayat yang ia jelaskan. Secara metode, Ṭabāṭabā'i merupakan penafsir yang konsisten dalam menggunakan metode *bil ma'tsur*. Hal ini juga sesuai dengan apa yang ia utarakan dalam mukodimahnya.

Adapun secara pemikiran, dari penelusuran penulis, dari hasil penafsiran Ṭabāṭabā'i terhadap ayat-ayat antropomorfistik pada kitab *Tafsir Al-Mīzan*, secara konsisten Ṭabāṭabā'i menjelaskan dari makna hingga menuju batin ayat tersebut. hal ini sesuai dengan pemikiran Ibn Arabi yang menegaskan bahwa dalam menjelaskan teks, penjelasan *zahir* tidak boleh ditinggalkan demi menunjukkan makna batin yang terkandung dalam teks tersebut.

Jika merujuk Islam Gusmian yang mengungkapkan bahwa *Tafsir Al-Mīzan* bercorak teologis, penulis menanggapi karena dalam beberapa riwayat yang dikutip Ṭabāṭabā'i memang mayoritas dari hadist kalangan para Imam yang diyakini kaum Syi'ah sesuai dengan mazhab yang dipercayai Ṭabāṭabā'i. Akan tetapi ketika menjelaskan ayat, berdasarkan penelusuran penulis, Ṭabāṭabā'i cenderung lebih netral karena lebih konsisten menggunakan munasabah ayat dan pemaparan secara *lughowi*. Jika melihat penafsiran dalam *Tafsir Al-Mīzan* secara keseluruhan dan melihat latar belakang penulisnya yang menguasai banyak disiplin ilmu-ilmu keislaman dan filsafat serta tasawuf<sup>49</sup>, bisa dilihat dari sumber-sumber penafsirannya, dapat dinyatakan *Tafsir Al-Mīzan* mencakup corak berbagai ilmu, baik teologi, sufistik maupun filsafatnya.

---

<sup>49</sup> Ṭabāṭabā'i, *Tafsir Al-Mīzan*, jilid 1

Tabel 3. Berikut pemaparan singkat terkait metode penafsiran Ṭabāṭabā’i dalam menafsirkan ayat-ayat antropomorfistik dalam *Tafsīr Al-Mīzan*

No	<i>Shighah</i>	Ayat	<i>Kinayah</i>	<i>Siyaq</i>	<i>Qur’an bil Qur’an</i>
1.	وَجْهَهُ	QS. Al-Baqarah (2):115	Kiblat	Para mufasir sepakat bahwa ayat ini berkenaan dengan arah kiblat. Sebuah jawaban bagi kaum muslimin yang masih merasa ragu tentang kemana arah kiblat, sehingga Allah menjawab dalam firman-Nya, “Ke arah mana pun kamu menghadap, itu diperkenankan bagimu, karena wajah Allah ada di arah itu juga.”	Ṭabāṭabā’i menekankan penafsiran kata <i>al-Wāsi’</i> yang berada di ujung ayat ini untuk mengarahkan penafsirannya pada kalimat sebelumnya dalam ayat ini. Ia mengatakan bahwa kepemilikan Allah menyeluruh dan meliputi segalanya. Begitu juga dengan arah, setiap arah adalah milik-Nya, sehingga jika Anda menghadapkan wajah ke arah mana pun, di situlah ada wajah Allah (kiblat yang termasuk dalam kepemilikan Allah yang menyeluruh dan meliputi segala sesuatu).
		QS. Al- Qaṣaṣ (28):88	Zat	Ṭabāṭabā’i memaparkan penafsiran terkait penggalan ayat ini <i>kullu syai’in halikun illa wajhu</i> ada yang mengartikan <i>al-wajhuh</i> dengan zat Allah yang suci tanpa kebinasaan	Ṭabāṭabā’i menjelaskan bahwa firman Allah, “Janganlah kamu sembah di samping (menyembah) Allah, tuhan apapun yang lain.” Merupakan pemaparan dari ayat sebelumnya, yaitu, “dan janganlah kamu menjadi orang-orang yang musyrik.” (QS. Al-Qaṣaṣ (28):87
		QS.Al-	Ṭabāṭabā’i mengutip Al-	Ayat ini hingga akhir ayat	-Ṭabāṭabā’i menjelaskan bahwa

		An'am(6):52	<p>Raghib dalam kitabnya Al-Mufradat menjelaskan, bahwa makna kata <i>al-wajhu</i> adalah anggota badan,</p> <p>Adapun kata <i>al-wajhuh</i> ditakwilkan dengan ketika sesuatu menghadap kepada zat Allah.</p>	menjelaskan konteks/ <i>siyaq</i> , berkaitan pada ayat selanjutnya: Demikianlah yaitu ketika orang-orang yang sombong dari kaum Quraisy memberikan usulan kepada Rasul untuk mengusir kaum duafah dan fakir di antara orang-orang mukmin. Akan tetapi Allah memberikan larangan tentang usulan itu pada ayat ini.	<p>kisah seperti ini persis dengan ayat lainnya yang mengisahkan tentang perdebatan kaum Nabi Nuh As dalam QS. Hud. 31</p> <p>- Ṭabāṭabā'ī menjelaskan bahwa kata <i>al-wajhuh</i> yang bermakna zat juga dijelaskan dalam QS. Al-Qaṣaṣ (28):88, QS. Ar-Rum (30):38, QS. Al-Insān (76):9, dan pada ayat-ayat yang lain yang berkaitan di dalamnya terdapat kata <i>al-Wajhu</i>.</p>
		Al-Ra'du(13):22	Maksud dari kata <i>wajhu al-rabbi</i> adalah sisi yang dinisbahkan pada Allah dari perbuatan dan semisalnya. Adalah sisi yang nampak dan tetap dalam beramal karna-Nya, maksudnya pahala yang berada di sisi Allah yang kekal.	Ayat ini berkaitan tentang sabar yang tidak lain dibarengi dengan mencari ridha Allah.	Ṭabāṭabā'ī menghubungkan penafsiran ayat ini dengan QS. Ali Imran (3):195, Al-Nahl (16):96, QS. Al-Qaṣaṣ (28):88.
		Al-Kahf (18):28	Makna asal dari kata <i>al-wajhu</i> adalah salah satu anggota badan. Adapun wajah Allah swt	Ayat ini menjelaskan tentang kesabaran dalam menghadapi penderitaan dan menahan hawa nafsu	Ṭabāṭabā'ī melakukan munasabah ayat ini dengan QS. Al-A'raf (7):180.

			merupakan nama-nama-Nya yang baik dan sifat-sifat-Nya yang agung yang dengan nama dan sifat-Nya-lah orang-orang menuju pada-Nya, orang-orang berdoa pada-Nya, beribadah pada-Nya.	dalam berselisih. Disertai pula dengan berdo'a kepada Allah dengan menyebut nama-nama-Nya yang baik.	
2.	استوى	QS. Tāha (20):5	Ṭabāṭabā'i menjelaskan dari makna zahir kata tersebut adalah bentuk kinayah yang diumpamakan dengan kerajaan. Adapun makna batinnya, Ṭabāṭabā'i menakwilkan maksud dari kalimat <i>istiwa 'alā al'arsy</i> itu berkaitan dengan pembahasan tauhid rubbubiyah.	Ayat ini menunjukkan sifat kekuasaan-Nya yang universal. Allah meliputi segala sesuatu dan mengatur segala sesuatu yang ada di langit dan bumi yang berkaitan dengan keindahannya, rinciannya, kepentingannya dan penundahannya.	Ṭabāṭabā'i menyebutkan bahwa <i>istiwa</i> ini berkaitan dengan <i>tauhid rubbubiyah</i> (ketuhanan yang maha memelihara segala sesuatu). Kata <i>istiwa</i> juga disebutkan dalam 4 ayat, penjelasan <i>istiwa 'alā al'arsy</i> ini telah berulang kali dijelaskan pada QS. Al-A'raf:54, QS. Yunus:3, QS. Al-Sajdah:4, QS. Al-Hadid:4.
3.	عين	QS. Tāha (20):39	Ṭabāṭabā'i juga menakwilkan kata <i>'ayn</i> dengan makna penjagaan, dari makna zahirnya. Kemudian Ṭabāṭabā'i menakwilnya dengan penjagaan-Ku berupa <i>'inayah</i> yang dilimpahkan Allah swt dengan	Kisah Nabi Musa As.	Ṭabāṭabā'i menjelaskan ayat ini berkaitan pula dengan QS. Al-Qaṣaṣ(28):13

			memberikan pendidikan melalui Ibunya Nabi Musa As dan juga melalui perantara orang-orang yang simpati kepada Nabi Musa As.		
	أَعْيُن	QS.Hud (11):37	Berkenaan dengan penjagaan ( <i>al-Murāqabah</i> ) dalam pekerjaan	Ayat ini merupakan perintah Allah kepada Nabi Nuh As untuk membuat bahtera berdasarkan pengawasan Allah.	Ṭabāṭabā'i menjelaskan bahwa kata wahyu yang dijelaskan dalam ayat ini juga dijelaskan dalam QS. Al-Anbiya (21):73
		QS. Al-Thur(52):48	Sesungguhnya kamu berada dalam penjagaan kami ( <i>hifdzina</i> ) dan perlindungan kami.	Menjelaskan tentang hukuman dari Allah swt bagi orang-orang yang berdusta karena menunda, mendikte dan mengikuti hati mereka pada kesesatan.	Ayat ini merupakan kalimat ' <i>athaf</i> ' dari ayat sebelumnya yaitu ayat 45.
		QS. Al-Qamar (54):14	Berbagai pengawasan dan perlindungan dan penjagaan kami.	Ṭabāṭabā'i menjelaskan bahwa bahtera itu melaju di atas air yang mengelilingi dunia dengan berbagai pengawasan dan perlindungan dan penjagaan kami. dikatakan: maksudnya adalah <i>tajrii bia'yuni auliyaainaa</i> (melaju dengan penglihatan orang-orang yang kami	QS. Al-Thur(52):48

				utamakan dan dari penglihatan kami semua yang termasuk juga para malaikat	
4.	جَنْبِ اللَّهِ	QS. Al-Zumar (39):56	kata <i>al-janbu</i> merupakan kata kiasan yang bermakna sisi.	Ayat ini diartikan suatu percakapan yang berisi dugaan <i>supaya jangan ada orang yang mengatakan: "Amat besar penyesalanku atas قصرت (kekuranganku) / betapa singkatnya aku dalam menunaikan kewajiban di sisi Allah dan sesungguhnya aku adalah termasuk pada orang-orang yang mengolok-olok . Begitulah ucapan pada hari kiamat.</i>	
5.	بِأَيْدِيهِ	QS. Ali Imran(3):26	Kata “di tangan-Mu” dimaknai atau ditakwilkan menjadi “di bawah kendali-Nya”.	Ayat ini membahas kerajaan atau kemuliaan yang dikehendaki-Nya bagi siapapun maupun dikembalikan kepada-Nya	

		<p>QS. Al-Fath (48):10</p>	<p>- Kalimat itu termasuk dari <i>isti'arah khayaliyah</i> dan <i>kinayah</i>, yang bertujuan untuk meyakinkan apa yang telah mendahuluinya, menerangkan bahwa berjanji kepada rasul sama halnya bersumpah kepada Allah, tak ada yang berlainan, maka sesungguhnya Allah sepakat sebagaimana perjanjian manusia.</p> <p>-Ṭabāṭabā'i mengartikan kata <i>yad</i> dalam kalimat <i>yaddullah fauqa aidihim</i> dengan pertolongan Allah</p>	<p>Bai'at Ridwan</p>	<p>“Barang siapa yang mematuhi Rasul sesungguhnya ia telah menaati Tuhan”: QS. An-Nisa: 80, QS. Al-An'am: 33 dan QS. Ali Imran:128. Dia menjadikan tangannya sebagai tangan Tuhan saat dia melakukan lemparan. “Dia melemparkan dirinya dengan mengatakan, ‘Apa yang saya lemparkan ketika saya lempar, tetapi Tuhan melemparkan.’” QS. Anfal: 17<sup>50</sup></p> <p>Jika dihubungkan dengan ayat lainnya, penggalan ayat ini serupa maknanya dengan QS. Al-Nisa:80, dari isnad Abd al-Salam ibn Saleh al-Harawi mengatakan hal tersebut merupakan sebuah</p>
--	--	----------------------------	---	----------------------	--

<sup>50</sup> M. H. Ṭabāṭabā'i, *Al-Mizan fii Tafsir Al-Qur'an*, (Qum:Hauzah Alamiyah, 1417 M ) Jilid 18, hal. 274

و في نسبة ما له (ص) من الشأن إلى نفسه تعالى آيات كثيرة كقوله تعالى: «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ»: النساء: 80، و قوله: «فَأَبَهُمْ لَا يُكْفِيُونَكَ وَ لَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ»: الأنعام: 33، و قوله: «لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ»: آل عمران: 128.

			atau kekuatan Allah dan juga nikmat Allah yang maha mengkaruniai seperti berupa materi (pakaian dan nasib baik) maupun non materi berupa hidayah.		pujian Allah atas kebajikan dan ketaatan-ketaatan yang telah dilakukan Nabi saw, sehingga turunlah ayat QS. An-Nisa:80. <sup>51</sup>
		QS. Al-Mulk(67):1	Menjadikan kerajaan di dalam tangan-Nya adalah bentuk isti'arah yang termasuk dalam kinayah tentang sempurnanya kekuasaan-Nya.	Ṭabātabā'i menjelaskan ayat ini menjelaskan tentang maha suci Allah dan betapa banyaknya kebaikan dan keberkahan yang tercurah.	Ṭabātabā'i menjelaskan ayat ini mendeskripsikan Allah, yakni Tuhan yang di tangan-Nya kerajaan merupakan luasnya sifat-Nya sebagai penguasa. Hal ini juga dijelaskan dalam QS. Al-Qamar (54):55, dan QS. At-Taghabun (64):1
	يَمِين	QS. Al-Zumar (39):67	Ṭabātabā'i menjelaskan kata "Yamīn" dengan "sesuatu yang berada di tangan kanan berarti yang memiliki kekuatan dan juga bermakna kekuasaan.	Ṭabātabā'i menjelaskan konteks ayat ini tentang orang-orang musyrik yang tidak beriman dan beribadah dan tidak mengagungkan-Nya dengan semestinya, tidak mengenal-Nya dengan kewajiban mengetahui-	kata "Yamīn" pada ayat ini menjadi penjelas terhadap ayat sebelumnya, yaitu Hal ini menjelaskan makna dua kalimat "وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ»

<sup>51</sup> M. H. Ṭabātabā'i, *Al-Mizan fii Tafsir Al-Qur'an*, (Qum: Hauzah Alamiyah, 1417 M), jilid 18, hal. 276

و في العيون، بإسناده عن عبد السلام بن صالح الهروي قال\*: قلت لعلي بن موسى الرضا (ع): يا ابن رسول الله- ما تقول في الحديث الذي يرويه أهل الحديث: أن المؤمنين يزورون ربهم من منازلهم في الجنة؟ فقال: يا أبا الصلت إن الله تعالى فضل نبيه محمدا- على جميع خلقه من النبيين و الملائكة، و جعل طاعته طاعته، و مبايعته مبايعته، و زيارته في الدنيا و الآخرة زيارته، فقال عز و جل: «مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» و قال: «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ- يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» و قال النبي ص: من زارني في حياتي أو بعد موتي فقد زار الله.

				Nya, mereka malah menunjukkan penyembahan kepada yang lain. Sehingga ayat ini ingin menunjukkan kemahakuasaan Allah dibandingkan dengan orang-orang yang memiliki sekutu.	
6.	ساق	QS. Al-Qalam (68):42	Ṭabāṭabā'ī kemudian menafsirkan makna ayat ini adalah hari dimana hebatnya urusan pada mereka dan mereka berdoa hingga sujud kepada Allah dengan menunduk akan tetapi mereka tetap tidak bisa melakukannya karena watak sombong pada perjalanan mereka ketika hari mereka diuji.	Ṭabāṭabā'ī menjelaskan bahwa ayat ini dan seterusnya hingga 5 ayat memperlihatkan terjadinya kerusakan terkait penyebutan sekutu mereka yang mereka klaim bahwasanya mereka akan bahagia dengan sekutunya padahal ketika mereka dibangkitkan dan dihisab, sungguh tiada sekutu bagi Allah dan tidak ada syafaat.	Ṭabāṭabā'ī menyebutkan peristiwa dalam ayat ini juga dibahas pada lima ayat berikutnya, yakni QS. Al-Qalam (68):43-47
7.	جاء	QS.Al-Fajr(89):22	Ṭabāṭabā'ī merujuk pada suatu riwayat bahwa maksud dari datangnya Allah swt itu merupakan datangnya urusan/perintah dari-Nya: Disitulah adanya kata gabungan yang dihilangkan ( <i>mahdzufat</i> )	Kata “kedatangan Allah” termasuk ke dalam kalimat <i>mutasyabih</i> yang dilandasi firman-Nya <i>laysa kamitslihi syai'</i> . (Asyura:11). Ayat ini menceritakan sesuatu tiba pada tanda-tanda hari kiamat dari inti hari seperti	Dalam menafsirkan kata <i>jāa</i> yang diartikan dengan urusan Allah, Ṭabāṭabā'ī juga menunjukkan bahwasanya dalam beberapa ayat pun juga dijelaskan yang datang adalah urusan atau perintah Allah. Seperti dalam ayat-ayat di bawah ini.

		<p>dan maksud bentuk harfiah <i>jāa</i> (takdiruhu) adalah <i>amru rabbika</i> (urusan atau perintah Allah) atau penisbatan datangnya Allah dari kata majaz <i>'aqliyah</i>.</p>	<p>terputusnya sebab dan terangkatnya hijab di antara mereka dan jelaslah sesungguhnya Allah itu maha benar lagi terang.</p>	<p>«وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ»: الانفطار: 19 «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْعَمَامِ وَالْمَلَائِكَةِ وَفُضِيَ الْأَمْرُ»: البقرة: 210 إذا انضم إلى قوله: «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ»: النحل: 33</p>
--	--	--	--	---

## BAB V PENUTUP

### A. Kesimpulan

Dalam penelitian skripsi yang berjudul “Penafsiran Ayat-ayat Antropomorfistik Tuhan (Studi Kitab Tafsir *Al-Mīzan fī Tafsīr Al-Qur’ān* karya Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā’i)”, penulis telah membahas penafsiran ayat-ayat antropomorfistik dalam *Tafsīr Al-Mīzan* dan memaparkan metodologi penafsiran Ṭabāṭabā’i dalam menafsirkan ayat-ayat antropomorfistik. Adapun penelitian ini dapat disimpulkan dengan beberapa deskriptif terkait pemikiran Ṭabāṭabā’i, di antaranya:

#### 1. Penafsiran ayat-ayat antropomorfistik dalam *Tafsīr Al-Mīzan*

Berdasarkan penelusuran penulis terkait penafsiran ayat-ayat antropomorfistik dalam *Tafsīr Al-Mīzan*, bahwa Ṭabāṭabā’i menafsirkan ayat-ayat antropomorfistik secara *ẓāhir* dan *batīn*nya. Meliputi terma-terma *wajhuh*, *istiwa*, *‘ayn* dan *a’yūn*, *al-janbu*, *yad* dan *yamīn*, *sāq* dan *jāa*. Ṭabāṭabā’i menafsirkan terma-terma tersebut sesuai dengan konteks ayat sehingga penafsiran ayat yang satu dan yang lainnya memiliki pemaknaan yang berbeda terkait satu terma/kata.

Dapat disimpulkan bahwa Ṭabāṭabā’i menafsirkan kata *al-wajhuh* dengan kiblat, zat Allah, sifat-sifat baik bagi Allah, dan pahala yang berada di sisi Allah yang kekal. Kata *istiwa* ditafsirkan Allah yang maha mengatur dan memelihara segala sesuatu dengan zat-Nya sendiri. Kata *‘ayn* dan *a’yūn* ditafsirkan dengan penjagaan, pengawasan dan perlindungan. Kata *al-janbu* ditafsirkan dengan sisi Allah. Kata *yad* diartikan nikmat Allah berupa hal yang bersifat materi (berupa kecukupan) maupun non materi (nasib baik), kendali atau kekuasaan Allah dan *yamin* ditafsirkan dengan makna kekuatan Allah. Kata *sāq* ditafsirkan dengan hebatnya urusan pada orang-orang yang sombong dan mereka berdoa hingga sujud kepada Allah dengan menunduk akan tetapi mereka tetap tidak bisa melakukannya karena watak sombong pada perjalanan mereka ketika hari mereka diuji. Dan kata *jāa* ditafsirkan dengan datangnya urusan atau perintah Allah.

## 2. Metodologi Ṭabāṭabā'i Menafsirkan Ayat-Ayat Antropomorfistik Dalam *Tafsīr Al- Mīzan*

Berdasarkan penelusuran atau dengan melakukan *istidraj*/induksi, penulis menemukan bahwa di samping menggunakan *tahlili*, secara sistematis, Ṭabāṭabā'i menjelaskan ayat-ayat antropomorfistik dengan menyebutkan kinayah, *siyaq* atau konteks ayat dan menjelaskan munasabah ayat yakni metode *qur'an bil qur'an* dalam sebagian besar ayat-ayat antropomorfistik dengan ayat-ayat yang berkaitan.

Adapun secara pemikiran, dari penelusuran penulis, dari hasil penafsiran Ṭabāṭabā'i terhadap ayat-ayat antropomorfistik pada kitab *Tafsir Al-Mīzan*, secara konsisten Ṭabāṭabā'i menjelaskan dari makna hingga menuju batin ayat tersebut. hal ini sesuai dengan pemikiran Ibn Arabi yang menegaskan bahwa dalam menjelaskan teks, penjelasan zahir tidak boleh ditinggalkan demi menunjukkan makna batin yang terkandung dalam teks tersebut.

Jika melihat penafsiran dalam *Tafsīr Al- Mīzan* secara keseluruhan dan melihat latar belakang penulisnya yang menguasai banyak disiplin ilmu-ilmu keislaman dan filsafat serta tasawuf, bisa dilihat dari sumber-sumber penafsirannya, dapat dinyatakan *Tafsīr Al- Mīzan* mencakup corak berbagai ilmu, baik teologi, sufistik maupun filsafatnya.

### **B. Saran**

Dalam penelitian Kitab *Tafsir Al-Mīzan fī Tafsīral-Qur'ān*. Karya Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'i ini cenderung masih sedikit yang mengangkat kajian terkait teologi. Khususnya di kalangan akademisi, baik di lingkungan STFI Sadra maupun di kalangan akademisi lainnya. Penulis berharap pada penelitian selanjutnya dapat memfokuskan tema yang lebih spesifik daripada tema objek penelitian yang penulis angkat. Sehingga dalam kajian ilmu al-Qur'an dan Tafsir semakin kaya akan pembahasan terkait ayat-ayat antropomorfistik ini.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Halim, Muhammad, *Menafsirkan Al-Qur'an Dengan Metode Menafsirkan Al-Qur'an Dengan Al-Qur'an*, Marja, Bandung, 2012
- Abu Zahrah, Muhammad, *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyyah*, Dar Fikr Al'Arabi, Kairo, 2009
- Baqi (al), Muhammad Fuad Abdu, *al-Mu'jam al-Mufahras li alfāz al-Qur'ān*, CV. Diponegoro, Bandung, T.Th
- Allamah Sayyid Muhammad Husayn At- Ṭabāṭabā'i, *Al-Mizan Fī Tafsīr Al-Qur'ān*, Mu'asasah An-Nasar Al-Islami, Qum 1417H/1996M
- Anṣori, *Uhumul Qur'an:Kaiah-Kaidah Memahami Firman Tuhan*, (Jakarta:PT Raja Grafindo Persada, 2013
- Anwar, Rosihon, *Tafsīr Baṭini Menurut Pandangan Al-Thabāṭhabā'i*, Pasca Sarjana, Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2004
- Atabik, Ahmad, *Corak Tafsir Aqidah (Kajian Komparatif Penafsiran Ayat-Ayat Akidah)*, Jurnal *Esensia*, Kudus, 2016
- Athaillah, A, *Rasyid Ridho Konsep Teologi Rasional dalam Tafsir al-Manar: Antropomorfisme dalam al-Qur'an*, Erlangga, Jakarta, 2006
- Awang, Ramli dan Roslan Abdul Rahim, *Antropomorfik dalam Teologi Islam* , Jurnal *ISSUE 2*, Volume 7, 2017
- Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat*, Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 2002
- Baidowi, Ahmad, *Mengenal Ṭabāṭabā'i Dan Kontroversi Nasikh Mansukh*, Nuansa, Bandung, 2005
- Budiman, Ikhlas, *Penerapan Teori-teori Filosofi dalam penafsiran al-Qur'an*, Jurnal *Tanzil*, Volume 1, Nomor 1, STFI Sadra, Jakarta,2015
- Chirzin, Muhammad, *Al-Qur'an dan Uhumul Qur'an*, PT Amanah Bunda Sejahtera, Yogyakarta, 2003

- Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, J-ART, Bandung, 2004
- Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi ke-4, Gramedia Pustaka, Jakarta, 2008, cet ke 4
- Faridy, Heri MS, *Ensiklopedi Tasawuf*, Angkasa, Bandung, 2008
- Farmawi (al), Abdul Hayy, *Metode Tafsir Mauḍu'i*, CV.Pustaka Setia, Bandung, 2002
- Fazeli, Seyyed Ahmad, *Mazhab Ibn Arabi; Mengurai Paradoksalitas Tasybih dan Tanzih*, diterjemahkan oleh Muḥammad Nur Jabir, Sadra Press, Jakarta, 2016
- Gusmian, Islah, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Heermeneutik Hingga Ideologi*, (Jakarta: Teraju, 2013), cet.1, hal. 196
- Hady (el), Aminullah, *Ibn Rusyd Membela Tuhan: Filsafat ketuhanan ibn Rusyd*, LPAM, Surabaya, 2004
- Husti, Ilyas, *Studi Pemikiran Quraish Shihab Terhadap Tafsir Muḥammad Husain Ṭabāṭabā'i*, Jurnal Al-Fikra
- Ibn Kathir, *Tafsir Ibnu Kathir*, Pustaka Imam Syafi'i, Kairo, 2011, Cet. 3
- Imam Kharomein, Agus, *Skripsi: Ayat-Ayat Antropomorfisme dalam Al-Qur'an (Studi Analisis Penafsiran Ibnu 'Asyur Terhadap Ayat-Ayat Antropomorfisme Dalam Kitab Al-Tariir Wa Al-Tanwiir)*, Universitas Islam Negeri Walisongo, Jawa Tengah, 2012
- Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutik Hingga Ideologi*, Teraju, Jakarta, 2013, cet.1
- Iyazi, Sayyid Muḥammad Ali *Al-Mufasssirun Hayatihim Wamunjahim*, Teheran, 1384
- Izzan, Ahmad, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Tafakur, Bandung, 2011
- Kaelan, M.S., *Metodologi Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat*, Paradigma, Yogyakarta, 2005

- Kathir, Ibn, *Tafsir Ibnu Kathir*, Pustaka Imam Syafi'i, Kairo, 2011
- Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklentik; Sebuah Pendekatan Tafsir Integratif Dalam Memahami Kandungan Batin Al-Qur'an*, Bandung, 2018
- , *Penafsiran Bāthini (Esoteris) Thabāthabā'i dalam Tafsir al-Mīzān*, Jurnal *Tanzil*, Volume 1, Nomor 2, STFI Sadra, Jakarta, 2016
- Mandary (al), Mustamin, *Menuju Kesempurnaan; Pengantar Pemikiran Mulla Sadra*, Rumah Ilmu, Sulawesi Barat, 2018
- Miswanuddin, *Tesis: Ayat-ayat Mutasyabihat Perspektif Imam Al-Zamakhsyari dan Imam Wahbah Al-Zuhaili (Kajian Komparatif antara Kitab Tafsir Al-Kasyaf dan Al-Manar)*, IAIN Tulung Agung, 2017
- Muhammad Husayn Ṭabāṭabā'i, *Tafsir al-Mīzān*, Lentera, Jakarta, 2010
- Muhammad Husayn Ṭabāṭabā'i, Allamah Sayid, Penerjemah: Ahsin Muhammad, *Inilah Islam (Pemahaman Dasar Konsep-Konsep Islam)*, Sadra Press, Jakarta, 2011
- , *Al-Mīzan fī Tafsīr Al-Qur'ān*, Hauzah Alamiyah, Qum, 1417 M
- , *Inilah Islam: Pemahaman Dasar Konsep-Konsep Islam*, Sadra Press, Jakarta, 2011
- Munawar Rachman, Budhy, *Islam Pluralis Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, Paramadina, Jakarta, 2001, cetakan. 1
- Musfah, Jajan, *Indeks Al-Qur'an Praktis*, Hikmah, Bandung, 2010, Cetakan ke-3
- Nasr, Seyyed Hossein, *Tiga Madzab Utama Filsafat Islam*, Ircisod, Yogyakarta, 2006
- Nasution, Harun, *Teologi Islam*, UI-Press, Jakarta, 2012
- Nuramin, *Antropomorfisme dalam Tafsir Mafatihul Ghaib (Karya Fahrudin Ar-Razi)*, Skripsi UIN Sunan Gunung Djati, Bandung, 2011

- Qardawi, (al), Yusuf, *Isu Akidah Antara Salaf Dan Khalaf*, PTI Islamika, Kuala Lumpur 2014
- Qāsim (al) Jārāllāh Maḥmūd bin ‘Umar al-Zamakhsharī Al-Khawārizmī, Abī., *Al-Kasyaf ‘An Ḥaqāiq Al-Tanzil Wa’uyūn Al-Aqāwil Fī Wujūh Al-Ta’wil*, Dār Al-Fikr:T.Th
- Qatthan (al), Manna, *Mabāhith fī ‘ulūm al-Qur’an*, Daar al-Rasyid, Riyadh, t.th
- Raghīb Al-Isfāhanī, *Al-Mufradāt Fī gharibi al-Qur’ān*, Kaimiyā, Qum, 2000
- Ritonga, Abdul Hamid, *Hadis-Hadis Antropomorfisme: Analisis terhadap Takwil Ibn Hajar Al-‘Asqalani Dalam Fath Al Bari*, Jurnal MIQOT, Vol.37, No.2, Sumatra Utara, 2013
- Sarinah, *Pendidikan Agama Islam*, Budi Utama, Yogyakarta, 2017
- Shalih (al), Shubhi, *Mabāhith fī Ulūm al-Qur’ān*, Dar al’ilm li al-Malayin, Beirut, 1972
- Shihab, M. Quraish, *Kaidah tafsir:Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami al-Qur’an*, Lentera Hati, Tangerang, 2013
- , M. Quraish, *Membumikan Al-Qur’an*, Mizan, Bandung, 2004, cet Ke-24
- Shirazi, Naser Makarem, *Al-Amtsal Fī Tafsir Kitabillah Al-Manzīl*, Qum: Madrasah Imam Ali bin Abi Thalib, 1461 H
- , *Tafsir Tafsir Al-Amthal:Terjemah*, Sadra Press, Jakarta 2015, cet.1
- Subhani, Ja’far, *Al-Milal wan-Nihal Studi;Tematis Mazhab Kalam*, Penerbit Al-Hadi, Pekalongan, T.Th
- Syahrastani (al), *Al-Milal wa Al-Nihal: Aliran-Aliran Teologi dalam Islam*, Mizan Pustaka, Bandung, 2004

- Ṭabāṭabā'i, Allamah Muḥammad Husayn, *Islam Syiah; Asal-Usul Dan Perkembangannya*, diterjemahkan oleh Djohan Efendi, PT Pustaka Utama Grafiti, Jakarta
- Tim Penerjemah Mizan, *Ensiklopedia Tematis Filsafat Islam*, Mizan, Bandung, 2003
- Yunus, Mahmud, *Kamus Arab Indonesia*, Mahmud Yunus wa Dzurriyyah, Ciputat, 2007
- , *Tafsir Qur'an Karim*, Mahmud Yunus Wa Dzurriyyah, Jakarta, 2011
- Yusuf, M. Yunan, *Alam Pikiran Islam Pemikiran Kalam: Dari Khawarij Ke Buya Hamka Hingga Hasan Hanafi*, Pranadamedia, Jakarta 2014
- Zainuddin, *Ilmu Tauhid Lengkap*, PT Rineka Cipta, Jakarta, 1996
- Zamakhsyari, Muhammad, *Al-Kasyaf 'an Haqaiq Ghawamid At-Tanzil*, Darul Kitab Al-'Arabiyah, Birut, 1407
- Zarkasyi (al), Imam Badruddin, *Al-Burhan Fī 'Ulum Al-Qur'an*, Al-Halabi, Kairo, 1957, Edisi Muḥammad Abu Al-Fadhl Ibrahim.