**BAB IV**

**APLIKASI *TA’WĪL* AYAT-AYAT ANTRHOPOMORPHISME DALAM TAFSIR AL-MISBAH**

1. **Aplikasi *Muhkam* dan *Mutasyabih* Menurut M. Quraish Shihab**

Telah dijelaskan pada bab dua mengenai konsep *muhkam,* dan *mutasyabih* menurut M. Quraish Shihab. Penulis menyebutnya sebagai konsep meskipun pengetahuan tentang pemikiran M. Quraish Shihab terkait *muhkam, mutasyabih* dan *ta’wīl* diketahui melalui penjelasannya dalam buku *Kaidah Tafsir* karya dia serta penafsirannya terhadap surat al-Imrān (3) ayat 7.

Dengan merujuk kepada data tersebut, penulis memandang sebenarnya konsep M. Quraish Shihab tentang *muhkam* dan *mutasyabih* serta *ta’wīl* secara definitif tidaklah jauh berbeda dengan ulama sebelumnya. Yaitu seputar samar atau tidaknya makna suatu lafadz al-Qurān.[[1]](#footnote-2) Hal ini terbukti saat M. Quraish Shihab menjelaskan istilah-istilah tersebut, dia mengutip pendapat ulama-ulama sebelumnya. Pada bagian ini, sering didapati saat mengemukakan pendapat-pendapat ulama lain, tanpa menyebutkan secara jelas sumber atau pendapat siapa yang dirujuk. Meskipun demikian, M. Quraish Shihab tidak serta merta menerima suatu pendapat tanpa memberikan kritik dan penilaian, namun dia juga mengemukakan pendapatnya yang diyakini dapat dipegangi oleh pembacanya. Di antara demikian ini, dapat diperhatikan saat dia menjelaskan istilah-istilah berikut ini:

1. Penjelasan M. Quraish Shihab tentang *Muhkam* dan *Mutasyabih*

Berbeda-beda definisi para pakar dengan apa yang dimaksud dengan *Muhkam,* antara lain:

1. Ayat yang diketahui maksudnya, baik karena kejelasan redaksinya sendiri, maupun melalui *ta’wīl/penafsiran.*
2. Ayat yang tidak dapat menerima kecuali satu penafsiran.
3. Ayat yang kandungannya tidak mungkin dibatalkan(*mansukh*).
4. Ayat yang jelas maknanya dan tidak membutuhkan penjelasan dari luar darinya, atau ayat yang tidak disentuh sedikitpun oleh kemusykilan.

*Mutasyabih,* juga diperselisihkan definisinya, antara lain:

1. Ayat-ayat yang hanya Allāh yang tahu kapan terjadi apa yang diinformasikannya, seperti kapan tibanya hari kiamat, atau hadirnya *dabbat.*
2. Ayat yang tidak dipahami kecuali mengaitkannya dengan penjelasan.
3. Ayat yang mengandung banyak kemungkinan makna.
4. Ayat yang *Mansukh* yang tidak diamalkan karena batal hukumnya.
5. Apa yang diperintahkan untuk mengimani, lalu menyerahkan maknanya kepada Allāh SWT.
6. Kisah-kisah dalam al-Qur’an.
7. Huruf-huruf alfabetis yang terdapat dalam beberapa awal surat.

Definisi-definisi di atas mengandung kelemahan-kelemahan, sehingga kita dapat menyimpulkan bahwa *Muhkam* adalah yang jelas maknanya, sedang yang dimaksud dengan *Mutasyabih* adalah yang samar.[[2]](#footnote-3)

Pada penjelasan M. Quraish Shihab di atas, dia mengemukakan pendapat pakar/ulama secara umum terlebih dahulu, setelahnya dia memberikan kesimpulan, yang dianggap mudah dipahami oleh pembaca. Hal yang sama juga didapati saat menjelaskan dan mengemukakan perselisihan para ulama tentang sebab-sebab *Mutayabih,* dia menampilkan perbedaan pendapat di kalangan ulama, namum pada bagian ini tanpa disertai ulama siapa yang dirujuk dalam menjelaskan perbedaan tersebut. Pendapat M. Quraish Shihab tentang sebab-sebab *Mutasyabih* ini sendiri, dapat diketahui melalui kesimpulannya setelah mengemukakan dan menjelaskan *khilafiyah* di antara ulama tentang perbedaan-perbedaan pendapat tersebut.

Bagi penulis, ada satu hakikat yang tidak dapat diperselisihkan oleh siapapun, yaitu Allāh SWT., setelah menjelaskan adanya ayat-ayat *Mutasyabih,* tidak menjelaskan apa yang dimaksud dengan istilah itu. Tidak juga ditemukan riwayat yang bersumber dari hadis shahih yang dapat dijadikan dasar dalam memahami maksudnya. Karena itu, tidak jarang ada ayat atau bagian ayat yang dinilai oleh satu pihak sebagai *Mutasyabih,* tetapi pihak lain menilainya *Muhkam. [[3]](#footnote-4)*

1. **Aplikasi Ta’wīl M. Quraish Shihab Terhadap Ayat-Ayat Anthropomorphisme**

Pada bab yang sebelumnya, telah diuraikan penafsiran M. Quraish Shihab tentang ayat-ayat *anthropomorphisme,* maka pada bagian ini akan diuraikan analisis terkait metode yang digunakan oleh M. Quraish Shihab dalam menafsirkan ayat-ayat *anthropomorphisme.*

Jika dilihat dari metodologi penafsiran M. Quraish Shihab secara umum, termasuk di dalamnya ayat-ayat *anthropomorphisme,* maka dapat diketahui dia menggunakan metode *tahlīli,* yaitu menafsirkan ayat-ayat al-Qur’an dari berbagai seginya berdasarkan urutan-urutan ayat dan surat dalam *mushaf.* Penjelasan yang dimaksud dengan memaparkan berbagai aspek yang berkaitan dengan ayat yang ditafsirkan, baik pengertian maupun kandungan ayat, sebab-sebab turunya ayat, dan lain sebagainya.[[4]](#footnote-5)

Sebagaimana diketahui bahwa metode penafsiran sangat berpengaruh terhadap produk tafsir yang dihasilkan. Hal demikian tentu berlaku pada penafsiran ayat-ayat *anthropomorphisme* oleh M. Quraish Shihab.

Berdasarkan analisis penulis, secara umum M. Quraish Shihab menempuh metode *bayāni* yang merupakan bagian dari ilmu *balāghah.* M. Quraish Shihab tidak memahami ayat-ayat *anthropomorphisme* berdasarkan makna literal (makna zāhirnya), dia men-*ta’wil-*kan ayat-ayat *anthropomorphisme* tersebut, dengan menggunakan metode *bayāni* yang termasuk salah satu disiplin ilmu *balāghah.* Hal tersebut dapat diamati dalam penafsirannya, seperti diuraikan pada bab sebelumnya. Namun demikian, M. Quraish Shihab juga menempuh metode pendukung dalam menafsirkan ayat-ayat *anthropomorphisme,* di antaranya:

1. Menelaah makna kata (*mufradat*), kata-kata yang mengesankan adanya kesamaan antara Allāh SWT. dengan makhluk-Nya. Seperti contoh saat dia menjelaskan makna *wajah* yang berarti penggambaran terhadap totalitas dan identitas seseorang, seseorang akan dikenal secara mudah dan menyeluruh melalui wajahnya.[[5]](#footnote-6) Begitupun saat dia menjelaskan makna *istiwā’* yang berarti lurus dan tidak adanya bengkok, kata *istiwā’* dimaksudkan dengan *majaz* yang menunjukkan arti yang menyengaja pada sesuatu dengan adanya niat dan kecepatan. Seakan-akan seseorang berjalan tanpa berbelok-belok dan tanpa menengok ke kiri atau kanan.[[6]](#footnote-7) Menurut penulis langkah penjelasan bahasa seperti ini oleh M. Quraish Shihab dalam menjelaskan ayat-ayat *anthropomorphisme,* adalah untuk menjadi landasan dalam mengetahui makna kata tersebut, baru kemudian dialihkan ke makna *majāzi* (ditakwilkan).
2. Mengaitkan dengan *asbāb al-nuzul* dalam mengetahui makna kata, seperti penafsirannya tentang kata *wajhah* dalam Q.S *al-An’ām* (6) 52. Penafsiran kata *wajhah* di ayat ini dimaknai sebagai “keridhahan Allāh SWT.” oleh M. Quraish Shihab, dalam penjelasanya dia mengaitkan dengan *sabab al-nuzul* ayat ini, bahwa Ibnu Mas’ud menyatakan tentang tokoh-tokoh kaum *musyrikīn* yang menghampiri Rasul Saw. yang sedang dikelilingi oleh para sahabat yang miskin, antara lain al-Khubbah, Ibnu Munzir, Shuhaib ar-Rumi, Bilal Ibn Rabah dan Amr bin Yasir. Kemudian sorang tokoh *musyrikīn* datang dan berkata “ apakah engkau rela yang seperti itu menjadi kaummu? Orang-orang semacam inikah di antara kita yang diberi anugerah oleh Allāh? Apakah kami harus menjadi pengikut mereka. Tidak! Usirlah mereka siapa tahu kami yang akan mengikutimu.[[7]](#footnote-8)

Merujuk kepada *asbab al-nuzul* ayat inilah M. Quraish Shihab menafsirkan dan memaknai kata *wajhah* dengan makna “ridha Allāh SWT.”

1. Memperhatikan konteks bahasa (*syiāq al-kalām*). Ini sangat mempengaruhi dalam kesimpulan penafsiran yang dia hasilkan berdasarkan *ta’wīl* dengan metode *bayāni.* Seperti saat dia menafsirkan dua kata *yad* (tangan) dengan konteks pembahasan yang berbeda dan dihasilkan pula penafsiran yang berbeda. Kata *yad* dalam Q.S al-Maidah ayat 64, dimaknai sebagai *majāz* dari sifat dermawan dan kikir.[[8]](#footnote-9) Sedangkan kata *yad* dalam surat al-Mulk ayat 1, dimaknai sebagi ungkapan metafora (*isti’arāh*) untuk makna kekuatan dan perbuatan.[[9]](#footnote-10)
2. Dalam mengutip perbedaan pendapat para ulama, dia tetap memberikan kritik dan tanggapan. Biasanya dia memberikan saran bagi para pembaca sebagai solusi yang bisa dilakukan dalam menanggapi perbedaan tersebut. Seperti contoh saat dia menafsirkan kata-kata *istiwā’* di dalam al-Qur’an dia selalu memulainya dengan mengemukakan perbedaan pendapat ulama *salaf* dan *khalaf*, dimana ulama salaf yang hidup sebelum abad ke III Hijriyah mereka enggan untuk menafsirkan kata *istiwā’* dan memilih tidak menafsirkan sama sekali, akan tetapi cukup diimani, sebagai mana yang diungkapkan Imam Malik *istiwā’ ma’lum, kayifiyah najhul, wa su’al ‘anhu bid’ah.* Setelah itu dia juga mengemukakan pendapat ulama *khalaf* yang membolehkan melakukan *ta’wīl* atau penafsiran terhadap kata *istiwā’* dengan syarat-syarat tertentu. Dibagian akhir setelah dia menjelaskan pedapat ulama secara umum, M. Quraish Shihab memberikan penegasan kepada pembaca bahwa ayat-ayat demikian itu boleh ditafsirkan, namun hal tersebut sesuai dengan kebesaran dan kesucian Allāh SWT. dari segala sifat keburukkan dan kemakhlukkan.[[10]](#footnote-11)

Selanjutnya akan diuraikan bentuk penafsiran M. Quraish Shihab disertai pendapat beberapa tokoh dan mufassir sebagai pembanding dalam melakukan analisis terhadap penafsiran M. Quraish Shihab tentang ayat-ayat *anthropomorphisme* dalam al-Qurān. Dengan harapan adakah persamaan atau perbedaan penafsiran M. Quraish Shihab dengan tokoh-tokoh yang telah ada sebelum dia.

1. **Berkenaan dengan Wajah**

Dalam al-Qur’an ayat yang menyebutkan kata *wajah* yang disandangkan kepada Allāh SWT. banyak ditemukan. Setelah dikemukakan penafsiran terhadap kata *wajah* ini oleh M. Quraish Shihab, diketahui bahwa dia menafsirkan kata tersebut keluar dari makna *zhāhir* ayat, hal demikian merupakan salah satu bentuk dari *ta’wīl.* Hal ini karena menurut keyakinannya tidak mungkin kata *wajah* yang secara *zhāhir* berarti salah satu bagian tubuh yang ada di kepala disandarkan kepada Allāh SWT. karena sebagaimana diketahui salah satu sifat wajib bagi Allāh SWT. adalah tidak menyerupai makhluk-Nya. (*mukhālafah li al-hawādis*).

Di antara hasil penafsirannya mengenai kata *wajah* ini, M. Quraish Shihab menganggap kata *wajah* yang disebutkan di dalam surat al-Rahmān ayat 27 menunjukkan makna sifat Allāh SWT., ini adalah bentuk pengalihan dari makna hakikat secara bahasa. Seperti diucapkan *wajah Zaid* yang berarti diri Zaid. Meskipun demikian bukan berarti M. Quraish Shihab menyamakan antara Allāh SWT. dengan Zaid, karena M. Quraish Shihab sendiri meyakini Allāh SWT mustahil mempunyai kesamaan dengan makhluk-Nya. Dengan demikian tampak penafsiran tersebut mengacu kepada kaidah kebahasaan. Bukan hanya itu dalam mendukung pendapatnya ini, M. Quraish Shihab berusaha menganalisis kebiasaan-kebiasaan yang ada dalam ilmu bahasa. Menurutnya kata *wajah* jika menunjukkan arti hakikat sebagai organ tubuh yang ada di bagian kepala. Namun dalam ayat ini M. Quraish Shihab menjelaskan kata *wajah* menunjukkan sifat kasih sayang Allāh SWT yang menyeluruh kepada makhluk-Nya, sifat tersebut menjadi penghubung antara Allāh SWT. dan makhluk-Nya.[[11]](#footnote-12)

Al-Zamakhsyariy, berpendapat bahwa kata *wajah* dalam surat al-Rahmān ayat 27, bermakna zat Allāh SWT.[[12]](#footnote-13) sedangkan al-Rāzi juga mempunyai pendapat yang senada dengan al-Zamakhsyariy saat menjelaskan makna *wajah* dalam surat al-Rahmān ayat 27, meskipun demikian, al-Rāzi terbilang cukup terperinci ketika menjelaskan makna *wajah* dalam kajian bahasa. Ia menjelaskan, kata *wajah* digunakan sebagai ungkapan untuk diri seseorang berdasarkan kebiasaan manusia. Karena yang menjadi ukuran mereka mengatakan *“saya melihat fulan”* adalah saat mereka melihat wajah fulan, orang tidak akan berkata *“saya melihat fulan”* ketika ia melihat kaki atau hanya tangan fulan. Bukan hanya itu, karena dalam wajah manusia itulah terdapat banyak bagian dari tubuh, maka dengan demikian melihatnya sudah dapat dikatakan melihat diri seseorang.[[13]](#footnote-14)

Al-Sābûnī juga berpendapat serupa dengan para mufassir di atas, menurutnya kata *wajah* menunjukkan arti zat Allāh SWT. yang Esa, agung , memberi nikmat, dan abadi. Meskipun di sini tidak dipaparkan analisis kebahasaan, tetap tampak kedudukan kata tersebut sebagai zat Allāh SWT, karena tidak mungkin sifat-sifat seperti Agung, memberi nikmat disandarkan, jika memang yang dimaksud adalah zat Allāh SWT.[[14]](#footnote-15)

Dengan demikian tampak jelas, bahwa M. Quraish Shihab berbeda dengan ulama tafsir sebelumnya dalam menjelaskan makna kata wajah, khususnya dalam surat al-Rahmān ayat 27. Selain berkenaan dengan kata *wajah* dalam surat al-Rahmān ayat 27 tersebut, kata *wajah* secara umum dalam al-Qur’an, merujuk kepada hasil data yang penulis dapatkan, dapat diketahui bahwa secara umumkata *wajah* di dalam al-Qur’an dimaknai sebagai “ridho Allāh SWT” oleh M. Qurasih Shihab, kecuali terdapat beberapa varian seperti kata *wajah* dalam surat al-Baqarah ayat 115 dimaknai sebagai “arah yang direstui Allāh SWT.” sedangkan kata *wajah* dalam surat al-Lail ayat 19-20 menurutnya bermakna zat Allāh SWT.

1. **Berkenaan dengan *Yad* (tangan)**

Sebagaimana kata *wajah,* kata *yad* yang berarti tangan disandangkan kepada Allāh SWT. juga terdapat pada banyak tempat. Di antara sekian banyak penafsiran M. Quraish Shihab terhadap kata *yad* adalah surat al-Fath ayat 10, menurutnya kata *yad* dalam ayat ini berarti *kekuasaan, kekuatan* dan *anugerah* Allāh SWT. Hal ini didasarkan pada kebiasaan orang-orang yang hidup di zaman Nabi Muhammad Saw.dimana mereka saling berjabat tangan dalam proses *ba’iat,* berkenaan dengan ayat ini adalah satu kelompok orang-orang yang menyatakan diri berjanji dan siap membela risalah Nabi Muhammad Saw., maka Nabi menegaskan bahwa sebenarnya mereka berjanji kepada Allāh SWT. Sedangkan al-Zamakhsyariy berpendapat bahwa yang dimaksud *tangan* di atas bukanlah t*angan Allāh* , melainkan tangan Rasul Saw. Menurutnya ini untuk menetapkan bahwa orang yang berbai’at dengan Rasul benar-benar ia telah dengan Allāh SWT. tanpa ada perbedaan.[[15]](#footnote-16)

Penafsiran lain juga dikemukakan oleh al-Rāzī, menurutnya kata *yad* dalam ayat 10 surat al-Fatḥ menunjukkan arti kenikmatan Allāh SWT. dan pertolongan-Nya yang diberikan pada orang-orang yang berbai‘at lebih besar dan agung jika dibanding apa yang diberikan mereka pada Allāh SWT.[[16]](#footnote-17) Selanjutnya, Ibnu Kasīr menjelaskan bahwa mengenai kata *yad Allāh,* pada ayat 10 surat al-Fatḥ. berarti Allāh SWT. hadir bersama mereka, mendengar ucapan mereka, melihat tempat, mengetahui batin dan lahir mereka.[[17]](#footnote-18)

Dari uraian di atas, dapat dipahami bahwa M. Quraish Shihab menggunakan pendekatan *ta’wīl* dalam menafsirkan kata *yad* pada surat al-Fath ayat 10. Dan dari 6 ayat pada surat yang berbeda, kata *yad* dari masing-masing ayat tersebut semuanya dimaknai dengan kekuasaan dan karunia Allāh SWT., maka kata *yad* digunakan sebagai penegasan akan kekuasaan Allāh SWT. yang melebihi segalanya.

1. **Berkenaan dengan *A’yun* (mata)**

Ayat al-Qur’an yang berbicara tentang *a‘yun* (mata-mata) kemudian disandangkan pada Allāh SWT. lebih sedikit dibandingkan ayat yang berbicara tentang *wajah* dan *yad.* Selain itu berdasarkan penelusuran penulis, kata *a‘yun* (mata-mata) yang disandangkan pada Allāh SWT. mempunyai konteks pembahasan yang serupa, yakni berkaitan tentang janji Allāh SWT. terhadap nabi Nuh yang diperintahkan untuk membuat perahu.

Berdasarkan data yang penulis peroleh, diketahui dari 4 ayat pada surat yang berbeda yang berbicara tentang *a’yun,* M. Quraish Shihab mengalihkan kesemuanya dari makna hakiki kepada makna *majāzi,* sehingga diperoleh makna dari kata *a’yun* adalah pemeliharaan dan pengawasan. Sedangkan Al-Rāzī berkata, dalam memaknai kata *a‘yun* dalam surat Hud ayat 37, tidak bisa jika hanya berdasarkan makna ẓ*āhir*nya kata tersebut, karena salah satu dalil yang sudah jelas bahwa Allāh SWT. disucikan dari mempunyai anggota badan seperti makhluk-Nya. Maka menurutnya kata *a‘yun* harus di-*ta’wīl-*kan. Adapun bentuk *ta’wīl*nya adalah kata tersebut merupakan *kināyah* untuk menunjukkan kehati-hatian dan perlindungan yang serius. Karena sebagaimana diketahui dalam proses pekerjaan, perlindungan yang serius dan kehati-hatian diperlihatkan dengan memperhatikan dengan mata.[[18]](#footnote-19) Selanjutnya al-Zamakhsyariy menyebutkan kata *a‘yun* sebagai ungkapan untuk menunjukkan penjagaan dan pengawasan Allāh SWT., bukan makna sesungguhnya (mata seperti manusia).[[19]](#footnote-20)

Secara singkat, Ibnu Kaṡīr menyebutkan maksud kata *a‘yun* pada ayat tersebut adalah perlindungan, pengawasan, dan pengetahuan Allāh SWT., maka ayat tersebut berarti *buatlah perahu di bawah pengawasan-Ku, perlindungan-Ku, dan pengetahuan-Ku.[[20]](#footnote-21)*

Al-Ṣāwī juga berpendapat serupa dengan para ulama’ di atas, menurut dia kata *a‘yun* tidak dapat dimaknai secara literal/ẓāhir, karena kata *a‘yun* mustahil dimiliki Allāh. Oleh karena itu, harus dimaknai sebagai ungkapan untuk menunjukkan keseriusan perlindungan Allāh. Karena kata *a‘yun* jika disandarkan pada sesuatu maka menunjukkan kesungguhan dalam menjaga sesuatu tersebut.[[21]](#footnote-22)

Bentuk *ta’wīl* kata *a‘yun* oleh M. Quraish Shihab seirama antara ayat satu dengan ayat lainnya, hal ini sangat bisa dimengerti karena kesamaan tema yang ada dalam ayat-ayat yang menggunakan kata *a‘yun.* Yakni perintah Allāh membuat perahu kepada nabi Nuh.

1. **Berkenaan dengan *Saq* (betis)**

Hanya satu ayat ini yang menjelaskan tentang kata *sāq* (betis). Dalam memaknai kata tersebut, M. Quraish Shihab tidak menggunakan makna literal, melainkan pertama, M. Quraish Shihab mengartikan makna *sāq* (betis) sebagai *sumber sesuatu,* jika demikian dipahami kata *sāq* dalam surat al-Qalam ayat 42 adalah saat tersingkapnya segala sesuatu. Kedua, M. Quraish Shihab menjelaskan ungkapan dari ayat *ada hari betis disingkapkan* adalah perumpamaan dari susahnya keadaan dan sukarnya permasalahan. Asalnya seseorang jika sedang kesusahan yakni cepat-cepat dalam berjalan, dan menyingsingkan bajunya sehingga terbuka betisnya. Ungkapan tersingkapnya betis merupakan kiasan/*kināyah* dari kesusahan yang menimpa seseorang, meskipun tidak sampai tersingkapnya betis, lebih lanjut dia menjelaskan kesusahan dan kepayahan yang besar akan dirasakan kelak pada saat hari kiamat.

Mengenai kata *sāq* (betis), al-Rāzī berkata, menurutnya penggunaan kata tersebut diketahui oleh ahli bahasa sebagai ungkapan untuk perkara yang menyusahkan. Dia berkata kata *sāq* (betis) harus dipalingkan dari makna ẓ*āhir*nya (salah satu bagian tubuh), karena tidak sesuai dengan dalil bahwa Allāh SWT., disucikan dari memiliki jasad. Oleh karena itu, dalam memaknai kata *sāq* (betis) harus dimaknai secara *majazi*, dalam hal ini al-Rāzī mengartikannya sebagai ungkapan untuk sesuatu yang berat/menyusahkan.[[22]](#footnote-23)Al-Zamakhsyariy mengartikannya sebagai bentuk kesusahan yang amat kelak di hari kiamat.[[23]](#footnote-24)

Dengan demikian dapat dipahami, bahwa secara umum terdapat kesamaan antara M. Quraish Shihab dengan mufassir sebelumnya.

1. **Berkenaan dengan *Al-Janb* (lambung)**

Sebagaimana ayat tentang *sāq* (betis), ayat yang menyebutkan kata *al-janb* yang disandangkan pada Allāh hanya ditemui satu ayat di dalam al-Qur’an. Ketika menafsirkan ayat ini, M. Quraish Shihab tidak memahaminya secara tekstual*,* ia menjalaskan bahwa *al-janb* berarti sisi kiri dan sisi kanan yang ada pada badan, maka kemudian M. Quraish Shihab memaknai kata *al-janb* dengan makna *arah.* Yang dimaksud dalam ayat ini menurut M. Quraish Shihab adalah arah interaksi kepada Allāh SWT yang harus dilalui dengan ketaatan. Senada dengan penafsirannya ini adalah al-Ṣābūnī, menurutnya, kata *al-janb* yang disandarkan pada Allāh SWT. menunjukkan makna *kināyah* (kiasan), yang berarti hak Allāh SWT. dan taat kepadanya. Ini bentuk dari kiasan yang halus.[[24]](#footnote-25)Sedangkan Ibnu Kaṡīr mengartikan kata *al-janb* yang disandangkan kepada Allāh SWT. sebagai hal yang berkaitan dengan membenarkan ayat-ayat Allāh SWT. dan mengikuti para rasul Allāh SWT. Maka ia mengartikan bahwa maksud ayat tersebut ialah menyesal karena telah lalai dari membenarkan ayat-ayat Allāh SWT. dan mengikuti para rasul Allāh SWT.[[25]](#footnote-26)

Al-Ṣāwī menjelaskan bahwa kata *al-janb* bentuk *majaz* dari taat, karena pada asalnya kata *al-janb* menunjukkan arti arah/lambung, yang bersinonim dengan kata *al-jānib*, yang berarti di samping. Jika kata arah disebutkan maka berkaitan dengan seseorang yang berada di tempat tersebut, dan dalam kaitannya lafaẓ *al-janb,* ketika disebut kata taat dan disandarkan kepada Allāh SWT. maka berhubungan dengan Allāh SWT.[[26]](#footnote-27) Kemudian al-Zamakhsyariy menafsirkan sebagai *kinayah* (kināyah) kepatuhan pada Allāh SWT.[[27]](#footnote-28)

Al-Rāzī berkata bahwa kata *al-janb* jika diartikan sebagai salah satu anggota tubuh, maka tidak sesuai dengan Allāh SWT., karena Allāh SWT. disucikan dari anggota tubuh. Oleh karena itu, lebih lanjut menurut Al-Rāzī kata *al-janb* harus dipalingkan dengan *ta’wīl* yang sesuai dengan sifat kesucian Allāh SWT. Maka dia mengutip pendapat para sahabat, di antaranya Ibnu ‘Abbās, menurutnya yang dimaksud adalah pahala Allāh SWT., Muqātil menjelaskan maksudnya adalah berẓikir kepada Allāh SWT. Setelah mengutip penjelasan tokoh tersebut, Al-Rāzī menjelaskan, bahwa kata *al-janb* mempunyai makna yang serupa antara organ tubuh, dan salah satu bagian dari tempat. Maka yang baik adalah men-*ta’wil-*kan kata tersebut dengan perintah, taat, dan hak Allāh SWT.[[28]](#footnote-29)

Pendapat yang lahir dari beberapa tokoh mufasir di atas (termasuk) M. Quraish Shihab mempunyai titik temu, yakni mereka semua tidak memahaminya secara tekstual (ẓ*āhir*nya ayat), tetapi mereka menggunakan *ta’wīl*.

1. **Berkenaan dengan *Istiwā’***

M. Quraish Shihab, menjelaskan makna *istiwā’* dengan arti *kekuasaan,* hal ini senada dengan al-Zamakhsyariy (dalam menafsirkan kata *istiwā’*surat Ṭaha ayat 5) menjelaskan bahwa kata tersebut sebagai ungkapan kiasan untuk menunjukkan singgasana, dan juga kekuasaan Allāh SWT.[[29]](#footnote-30)

Saat menafsirkan kata *istiwā’* dalam surat al-Fuhilat ayat 11, menurut M. Quraish Shihab kata *istiwā’* digunakan dalam arti menguasai. Ia juga dipahami dalam arti *menuju ke suatu tempat tanpa dihalangi oleh suatu apapun.* Pada ayat di atas ia merupakan ilustrasi tentang kehendak dan kuasa Allāh SWT. menciptakan langit. Ini sama sekali bukan berati Allāh SWT berpindah ke suatu tempat dan menuju ke sana, karena Allāh SWT. Maha suci dari tempat dan waktu.

Penjelasan M. Quraish Shihab tersebut di atas, menurut penulis sebagai bentuk perumpaan (*tamsīl*), hal ini didasarkan kesamaan dengan apa yang dijelaskan oleh al-Zamakhsyariy tentang ayat tersebut, bahwa yang dimaksud *istiwā’* dalam surat al-Fushilat ayat 11 tersebut adalah sebagai *majāz tamsīl* untuk ketidakmampuan langit dan bumi dalam mentaati perintah Allāh SWT.[[30]](#footnote-31)

Sedangkan Ibnu Kaṡīr dalam menanggapi penafsiran *istiwā’* surat Ṭaha ayat 5 dia mengatakan, bahwa jalan yang paling selamat adalah jalan yang ditempuh ulama’ *salaf*, yakni mengembalikan maksud kata tersebut pada al-Qur’an dan al-Sunnah tanpa mencari tahu bagaimana caranya (*takyīf*), tidak merubah maksud dan redaksi (*taḥrīf*), tidak menyerupakan (*tasybīh, tam*ṡ*īl*), dan tidak menghapuskan (*ta‘tīl*).[[31]](#footnote-32)

Dalam menanggapi kata *istiwā’,* al-Ṣābūnī mengemukakan pendapat sebagaimana yang dikemukakan Ibnu Kaṡīr dan ulama’ *salaf* yakni *istiwā’*yang dimaksudkan adalah yang sesuai dengan sifat keagungan Allāh, tanpa adanya penyerupaan (*tam*ṡ*īl*), penghapusan sifat-sifat Allāh (*ta‘tīl*), tidak menganggap Allāh SWT. mempunyai tubuh (*tajsīm*).[[32]](#footnote-33)

Dengan demikian terlihat perbedaan yang cukup kontras, jika dibandingkan antara M. Quraish Shihab dengan ulama tafsir sebelumnya seperti Ibnu Kasir dan al-Sābûnī, namun terlihat ada kesamaan dengan al-Zamakhsyariy. Perbedaan tersebut terlihat pada sikap untuk men-*ta’wil-*kan atau tidak terhadap kata *istiwā’* tersebut.

1. **Berkenaan denan *Jā’a* dan *al-ityān* (datang)**

Dalam bab sebelumnya disebutkan bahwa M. Quraish Shihab menafsirkan kata datang (*jā’a*) sebagai ungkapan *kiyasan*, yakni bukan Allāh SWT. yang datang melainkan keputusan-Nya, atau sebagai bentuk metafora dengan perumpamaan dimulainya perhitungan Allāh SWT. dengan kedatangan-Nya.

Dalam hal ini al-Zamakhsyariy menafsirkan kata *jaa* tersebut sebagai ungkapan *tam*ṡ*īl* (perumpamaan) untuk mengungkapkan tampaknya kekuasaan Allāh dan pengaruh kekuatan-Nya, sebagaimana jika diungkapkan *datangnya raja dengan dirinya*, pasti akan menimbulkan pengaruh yang lebih besar dari pada datangnya diwakilkan oleh bala tentaranya. Ini dikarenakan pengaruh dari kekuasaan dan wibawa raja tersebut.[[33]](#footnote-34)

Mengenai ayat ini, al-Rāzī menjelaskan, bahwa perbuatan datang, tidak mungkin ada pada Allāh, karena perbuatan *datang* hanya layak untuk yang mempunyai anggota badan, dan Allāh SWT jelas tidak mempunyai anggota badan. Oleh karena itu, ayat ini harus di*ta’wil*kan, yakni dalam susunan وجاء ربك , dibuang *mu*ḍ*āf*nya. Maka kata tersebut menunjukkan beberapa arti, di antaranya adalah *datang perintah Allāh untuk melakukan hisab (perhitungan amal) dan pembalasan amal,* menampakkan kekuasaan Allāh SWT., dan lain sebagainya.[[34]](#footnote-35) Sedangkan Ibnu Kaṡīr ketika menanggapi kata *jaa*, dia tidak menelusurinya secara bahasa dan teologis, dia langsung melakukan pemaknaan sebagai berikut, menurutnya kata وجاء ربك memberikan arti Allāh SWT. memberikan keputusan di antara hamba-hambanya, ini terjadi setelah mereka mengharapkan syafaat mulai dari nabi Adam sampai nabi Muhammad.[[35]](#footnote-36)

Dengan demikian dapat diketahui, bahwa M. Quraish Shihab mempunyai perbedaan dalam menafsirkan kata *jā’a* jika dibandingkan dengan Ibnu Kasīr, namun terdapat kesamaan dengan al-Rāzī.

1. ***Ru’ya* (melihat Allāh)**

Pada saat menjelaskan ayat yang berkenaan dengan *melihat Allāh,* M. Quraish Shihab lebih cenderung mengemukakan dalil-dalil yang dikutip dari pemahaman ahl al-sunnah yang menayakini bahwa yang dimaksud dengan *melihat Allāh* adalah dengan melihat dengan mata kepala, hal ini diperkuat oleh M. Quraish Shihab dengan menyertakan hadis Imam Bukhari melalui Jarir Ibnu Abdillah meriwayatkan bahwa suatu ketika Nabi Muhammad Saw., duduk bersama sahabat-sahabatnya saat bulan sedang purnama lalu bersabda: “sesungguhnya kamu akan melihat Tuhan kamu sebagaimana kamu melihat bulan purnama ini”

Dalam menafsirkan Q.S al-Qiyamah ayat 22-23, M. Quraish Shihab menjelaskan, didahulukannya kalimat (إلى ربها) *kepada Tuhannya,* bertujuan membatasi pengelihatan itu kepada Allāh SWT. seakan-akan mata mereka tidak lagi melihat kepada selainnya. Apa yang dilihatnya dari aneka keindahan, dianggap bagaikan mereka tidak melihatnya.

Pada bagian ini M. Quraish Shihab berbeda dengan al-Zamakhsyariy. Al-Zamakhsyariy kukuh dengan pendiriannya tentang tidak mungkin dilihatnya Allāh SWT. pada hari kiamat kelak. Sedangkan jika ditelusuri pendapat al-Rāzī mengenai *ru’yah* (melihat Allāh), maka akan didapati ia lebih memilih untuk mengungkapkan perbedaan pendapat di antara ulama’ kalam. Ia menuturkan bahwa mayoritas Ahl al-sunnah berpegang pada ayat ini yang menetapkan kelak di hari kiamat orang mu’min bisa melihat Allāh SWT., sedangkan menurut kelompok Mu‘tazilah menafikan ayat ini, dan mereka terbagi menjadi dua kelompok, kelompok pertama menyatakan bahwa ayat ini tidak menunjukkan pada bisa dilihatnya Allāh SWT. kelak di hari kiamat, dan kelompok kedua menjelaskan dengan *ta’wīl.[[36]](#footnote-37)*

Di sisi lain, Ibnu Kaṡīr secara jelas mengakui kemungkinan melihat Allāh SWT., dia menafsirkan maksud ayat melihat adalah hamba melihat Allāh SWT., dan wajah hamba akan berubah warnanya karena berseri seri.[[37]](#footnote-38)

Setelah mengkomparasikan metode penafsiran yang dilakukan M. Quraish Shihab dalam kaitannya ayat-ayat *anthropomorphisme*, dapat penulis simpulkan bahwa dia memang hadir dengan metode yang telah ada sebelumnya, dan telah dipakai oleh para ulama’ pendahulunya, yakni metode *ta’wīl.* Meskipun demikian, M. Quraish Shihab sangat berhati-hati dalam menafsirkan sekian banyak ayat-ayat yang berkenaan dengan ayat *anthropomorphisme,* sehingga jika ditinjau dari sisi teologis tidak diketahui secara tegas arah pemikiran teologi M. Quraish Shihab, meski di satu sisi dia cenderung lebih banyak melakukan *ta’wīl,* dimana hal demikian merupaka ciri khas kelompok teologi *Mu’tazilah,* namun adakalanya dia juga merujuk kepada pendapat ahl al-sunnah dalam mendukung pendapatnya, namun untuk lebih jelasnya kecenderungan teologi M. Quraish Shihab dalam menafsirkan ayat-ayat *anthropomorphisme,* akan diuraikan dalam bagian analisis khusus berikutnya.

1. **Karakteristik Teologi Ta’wīl M. Quraish Shihab Terhadap Ayat-Ayat Anthropomorphisme**

Selama penelitian ini, sampai ditulisnya pembahasan pada bab ini, penulis belum menemukan karakteristik teologis M. Quraish Shihab yang diungkapkannya secara gamblang, oleh karena itu, dalam menganalisis karakteristik pemikiran teologisnya dalam menafsirkan ayat-ayat *anthropomorphisme*, penulis menempuh upaya komparatif dengan penafsiran-penafsiran yang telah diungkapkan oleh ulama *mutakalim*.

Sebelum melakukan upaya komparatif tersebut, terlebih dahulu akan dipaparkan pandangan umum seputar paham-paham yang telah ada di kalangan ulama *mutakalim*.

Jika mengacu pada perbedaan paham yang terjadi dikalangan *mutakalimin*, sebagaimana telah dipaparkan pada bab II, maka dapat diambil kesimpulan sebagai berikut:

1. Paham *Musyabihhah,* paham ini menetapkan adanya sifat-sifat Allāh dengan menyerupakan Allāh dan makhluk-Nya, maka ketika menyikapi ayat-ayat *anthropomorphisme*, mereka berpendapat untuk menerima sesuai makna harfiyahnya, tidak memalingkan pada makna lainnya.
2. *Paham Mu‘tazilah,* berpendapat ayat-ayat *tasybīh* atau *anthropomorphisme* harus di-*ta’wil-*kan dengan arti *majāzi* agar sesuai dengan maksud yang terkandung dalam ayat-ayat *tanzīh.* Termasuk dalam kategori paham kedua ini adalahmeniadakan sifat-sifat Allāh, menurutnya Allāh tidak memiliki sifat-sifat. Karena jika Allāh memiliki sifat yang notabene sama-sama *qadīm* maka menjadikan keyakinan tentang berbilangnya sesuatu yang *qadīm* (*ta‘adud alqudamā’*), dan ini akan menyebabkan rusaknya ketauhidan karena telah menjatuhkan pada kesyirikan. Secara kongkrit, yang dilakukan paham ini terhadap ayat-ayat *anthropomorphisme* adalah mengartikan ayat-ayat tersebut secara *majazi*, bukan mengacu pada ẓ*āhir*nya ayat.
3. *Paham Salafiyyah* (Ibnu Taymiyyah), yakni mengimani dan mengakui sepenuhnya sifat-sifat Allāh namun tanpa *takyīf* dan *tam*ṡ*īl. Takyīf* artinya mendeskripsikan sifat-sifat Allāh dengan cara-cara tertentu, sedangkan *tam*ṡ*īl* ialah menyerupakan-Nya dengan apa yang ada pada makhluk-Nya. Sesuai dengan paham ini, maka sikap kalangan Salafiyyah terhadap ayat-ayat antropomorfisme adalah tidak mau mena’wilkan dan menafsirkannya dengan arti *majazi*, tetapi tetap menafsirkannya dengan arti harfiah, namun dengan tidak menyerupakan Allāh dengan makhluk-Nya. Maka jika disebutkan Allāh memiliki wajah, Salafiyyah juga mengatakannya demikian, namun wajah yang dimaksud yang sesuai dengan kebesaran dan kemahasucian-Nya dari adanya keserupaan dengan makhluk-Nya.
4. *Paham Salafiyyah* yang dinisbatkan pada generasi awal, seperti imam Malik, imam Ahmad bin Hambal. Yang mereka menempuh jalan *tafwī*ḍ*,* maksudnya tidak memberikan pendapat mengenai ayat-ayat sifat (*anthropomorphisme*), berhenti pada ayat tanpa berusaha mencari tahu maksud ayat, serta menyerahkan pengetahuannya kepada Allāh.
5. *Paham al-Asy‘āri*, menurutnya Allāh memang mempunyai wajah, tangan, dan sebagainya yang telah disebutkan dalam al-Qur’an, namun tidak boleh ditanyakan arti konkritnya dan tidak boleh diserupakan dengan makhluk Nya.
6. *Paham* Asy‘āriyyah dan *al-Maturidiyyah*, keduanya berbeda dengan pendirian imam al- Asy‘āri dan salafiyyah. Melainkan mengikuti pendirian Mu‘tazilah, bahkan mereka mengecam pendirian imam merekam sendiri (Imam al-Asy‘āri) dan kalangan Salafiyyah. Meskipun penafsirannya tidak selalu identik dengan Mu‘tazilah.[[38]](#footnote-39)*Al-Asy‘ariyyah* menafikan makna literalnya ayat, dan mensucikan Allāh SWT. dari makna literal tersebut, dan mereka beranggapan pasti makna literal tersebut bukanlah yang dimaksudkan oleh Allāh SWT. dan rasul-Nya. Lebih lanjut mereka menyebutkan, kita menafikan literalnya ayat, tapi tidak menafikan sifat seperti yang dilakukan oleh Mu‘tazilah.[[39]](#footnote-40)

Adapun dalam memaparkan analisis karakteristik teologi M. Quraish Shihab dalam menafsirkan ayat-ayat *anthropomorphisme*, akan dipaparkan berdasarkan tema yang telah disebutkan pada bab III, sebagai berikut:

1. **Berkenaan dengan Wajah**

Dalam menafsirkan kata *wajah,* M. Quraish Shihab tidak memahaminya secara lahiriyah teks, dia justru keluar dari makna lahiriyah teks. Adakalanya dia menganggap kata *wajah* tersebut sebagai ungkapan metafora atau kiasan. Dengan demikian jelas, dia menempuh metode *ta’wīl.* Di antara bentuk penafsirannya adalah dalam menafsirkan surat al- Baqarah ayat 115, Selain mengartikan kata *wajah* sebagai makna yang sudah menjadi kebiasaan di kalangan orang Arab (ẓ*āt*), dia juga menafsirkan kata *wajah* dalam ayat ini sebagai kiasan (*kināyah*) dari arah yang diridhai Allāh SWT. Maka penafsirannya ini serupa dengan penafsiran di kalangan Mu‘tazilah karena kelompok ini juga memahami sebagai ẓ*āt.* Kemudian penafsiran surat al- Anām ayat 52, M. Quraish Shihab menafsirkan wajah dengan mengharapkan ridha Allāh SWT. bukan mengharapkan riḍha dari selain Allāh SWT. Penafsirannya ini juga serupa dengan yang telah dilakukan oleh Asy‘āriyyah.

1. **Berkenaan dengan Tangan**

Dalam menafsirkan kata *yad* seperti pada surat al-Māidah ayat 64, M. Quraish Shihab tidak menjelaskan kata *al-yad* (tangan) secara tekstual, tetapi mencoba menjelaskan dengan keluar dari makna asalnya. Dia menjelaskan kata *tangan Allāh terbelenggu* sebagai ungkapan sifat kikir. Lalu menafsirkan ungkapan *tangan digelar* sebagai metafora dari *kedermawanan* Ini berdasarkan kebiasaan orang Arab yang menjadikan kata tangan sebagai ungkapan untuk sifat dermawan dan kikir. Jika dibandingkan dengan beberapa paham di kalangan ulama’ *mutakalimin*, akan tampak jelas, pendapat M. Quraish Shihab tidak serupa dengan paham *Musyabbihah*, *al-Asy‘āri,* dan *Salafiyyah*, karena ketiga paham tersebut tidak memahami seperti apa yang dipahami M. Quraish Shihab. Maka dari sini, tampak penafsirannya ini menyerupai penafsiran Asy‘āriyyah dan Mu‘tazilah, karena menurut salah satu mufasir dari kalangan Asy‘āriyyah (al-Baiḍāwī) menafsirkan kata *tangan Allāh terbelenggu* sebagai *majaz* dari sifat kikir. Selain itu, al- Zamakhsyarī yang notabene sebagai mufasir di kalangan Mu‘tazilah menafsirkan kata *tangan Allāh terbelenggu* juga seirama dengan yang diberikan al-Baiḍāwī.

1. **Berkenaan dengan Mata (*a’yun*)**

Dalam menafsirkan ayat yang menyebutkan kata *a‘yun,* M. Quraish Shihab menganggap kata *a‘yun* sebagai makna *kināyah* bukan makna *a‘yun* secara literal. Maka yang dimaksud dari kata tersebut pada ayat ini adalah kepastian Allāh SWT. dalam menjaga dari kekurangan dan kesalahan pekerjaan. Penafsiran ini serupa dengan penafsiran yang ditempuh oleh kalangan Asy‘āriyyah, dan Mu‘tazilah, karena ketiga kalangan tersebut juga tidak memahami secara literal ayat tentang *a‘yun* ini, melainkan memahaminya sebagai pengawasan dan pemeliharaan.

1. **Berkenaan dengan Betis (*saq*)**

M. Quraish Shihab tidak memahaminya secara literal kata betis sebagai salah satu anggota tubuh manusia. Dia menjelaskan ungkapan dari ayat *pada hari betis disingkapkan* adalah perumpamaan dari susahnya keadaan dan sukarnya permasalahan. Asalnya seseorang jika sedang kesusahan yakni cepat-cepat dalam berjalan, dan menyingsingkan bajunya sehingga terbuka betisnya. Ungkapan tersingkapnya betis merupakan kiasan/*kināyah* dari kesusahan yang menimpa seseorang, meskipun tidak sampai tersingkapnya betis. Penafsirannya ini keluar dari apa yang dipegangi oleh Salafiyyah. Dan tidak menutup kemungkinan condong pada Asy‘āriyyah, dan Mu‘tazilah, yakni sama-sama mengartikan ayat sifat dengan pengertian yang sesuai dengan kesucian Allāh dengan menggunakan metode *ta’wīl*.

1. **Berkenaan dengan Lambung (*al-janb*)**

M. Quraish Shihab memaknai ayat tentang *al-janb* (lambung), dengan pendekatan kebahasaan, yang itu termasuk dari proses pen*ta’wil*an. Dia tidak menyerupakan *al-janb* (lambung) dimiliki Allāh SWT. dan menyerupakan dengan makhluk-Nya seperti yang dilakukan oleh paham *Musyabihhah,* dia juga tidak menetapkan bahwa Allāh SWT. mempunyai *al-janb* (lambung), sedangkan hakikatnya hanya Allāh SWT. yang mengetahui seperti yang dijelaskan oleh Ibnu Taymiyyah dengan paham Salafiyyahnya. Sebaliknya, penafsiran yang dihasilkan Ibnu ‘Āsyūr lebih condong kepada kelompok Mu‘tazilah, karena keserupaan yang ditempuhnya dalam mencari maksud dari kata *al-janb* (lambung).

1. **Berkenaan dengan Bersemayam (*istiwā’*)**

Dalam menafsirkan kata *istiwā,* M. Quraish Shihab menyebutkan bahwa kata *istiwā* yang disandangkan kepada Allāh SWT. tidak menunjukkan makna yang sesungguhnya, bukan juga seperti yang kita bayangkan, melainkan kata *istiwā* sebagai ungkapan kiasan, *majaz* yang menunjukkan, adakalanya makna menguasai, ataupun berhubungan dengan kekuasaan Allāh SWT. khususnya dalam membuat langit dan mengatur alam semesta. Dari sini jelas penafsirannya ini berbeda dengan penafsiran ulama *salaf*, karena mereka tidak memberikan pengertian terhadap kata *istiwā*, bahkan ketika imam Malik ditanya tentang *istiwā,* dia menjawab *istiwā diketahui, sedangkan bagaimana caranya tidak diketahui, iman kepadanya wajib, dan bertanya tentangnya bid‘ah,* dengan demikian jelas penafsiran M. Quraish Shihab tidak serupa dengan penafsiran ini. Sebaliknya penafsiran M. Quraish Shihab menyerupai pendapat aliran Asy‘āriyyah, dan Mu‘tazilah, seperti yang telah dikemukakan al-Zamakhsyarī .

1. **Berkenaan dengan Kedatangan (*ja’a* dan *ityan*)**

Kata *ja’a* (datang) yang dinisbatkan pada Allāh SWT. seperti pada surat al-fajr ayat 22 dipahami M. Quraish Shihab sebagai bentuk *majaz*/kiasan. Maka maksud dari ayat ini adalah datangnya siksa Allāh SWT. yang besar, bukan datangnya żāt Allāh SWT, penafsirannya ini keluar dari makna literal kata *ja’a*, karena kata *ja’a* secara literal pasti mengandung arti *berpindah* dan membentang agar bisa disebut *ja’a.* Jika demikian maka memastikan adanya jasad, dan ini tidak mungkin disandangkan pada Allāh SWT, sebagaimana diketahui Allāh SWT. disucikan dari jasad. Jika demikian, maka penafsiran M. Quraish Shihab cenderung kepada pendapat Asy‘āriyyah, dan Mu‘tazilah dibandingkan kalangan Salafiyyah, karena Asy‘āriyyah, dan Mu‘tazilah juga menafsirkan kedatangan Allāh SWT. dengan *kedatangan perintah-Nya,* sedangkan kalangan Salafiyyah berpendapat kedatangan tersebut adalah kelak saat hari kiamat untuk mengadili hamba-hamba Allāh SWT, maka kata *datang* tentunya layak dengan keagungan Allāh SWT dan tidak harus di-*ta’wil-*kan lagi.

1. **Berkenaan dengan Melihat Allāh SWT (*ru’ya*)**

dalam menanggapi ayat ini, M. Quraish Shihab cenderung untuk diam, tanpa memaparkan pendapatnya, dia hanya mengemukakan perbedaan yang terdapat di kalangan ulama’. Dengan demikian jelas pendapatnya mengenai ayat *ru’yah* (melihat Allāh), berlainan dengan Asy‘āriyyah, al-Maturidiyyah, dan Mu‘tazilah, justru dekat dengan pendapat Salafiyyah yang menyerahkan maksud ayat tersebut kepada Allāh SWT. Kesimpulan ini didasarkan pada tidak dikemukakannya pendapat dia mengenai ayat *ru’yah.*

Setelah menganalisis karakteristik teologis M. Quraish Shihab dalam menafsirkan ayat-ayat *anthropomorphisme*, dapat disimpulkan bahwa M. Quraish Shihab bersikap mendua. Dia tidak selalu mengacu pada satu paham di antara para ulama’*mutakalimin*, melainkan adakalanya condong pada paham Salafiyyah yang menyerahkan pengetahuan suatu ayat *anthropomorphisme* kepada Allāh SWT., seperti saat menafsirkan ayat tentang *ru’yah.* Di sisi lain, dia condong pada Asy‘āriyyah, dan Mu‘tazilah, ketika dia memalingkan suatu kata dari makna literalnya, karena kemustahilan kata tersebut jika disandangkan pada Allāh SWT.

Secara umum, *ta’wil* yang ditempuhnya serupa dengan yang dikenal di kalangan paham Mu‘tazilah, yakni dengan pengertian *majazi*. Meskipun demikian, bukan berarti M. Quraish Shihab termasuk di dalamnya. Karena di kalangan Asy‘āriyyah juga dikenal metode tersebut. Bahkan jika dilihat dari ungkapan-ungkapannya, dalam mensucikan Allāh SWT. dari organ tubuh, dia tidak menghapuskan sifat-sifat tersebut dari Allāh SWT., dan juga tidak menetapkannya pada Allāh SWT. Melainkan berkata *“Maha suci Allāh SWT., dari segala sifat keburukkan dan kemakhlukkan”.*

Dengan demikian M. Quraish Shihab bukan termasuk dari Mu‘tazilah, karena jika melihat metode penafsirannya secara umum pada kitab tafsirnya maka akan diketahui kecenderungan kebahasaan memang dimilikinya sebagai disiplin ilmu, dan dia juga berbeda dengan Mu‘tazilah yang meniadakan sifat-sifat Allāh SWT. (*ta‘ītl*). Meskipun demikian, M. Quraish Shihab tidak terus konsisten dalam karakteristik teologisnya, melainkan berubah-ubah seperti yang telah disebutkan di atas.

Secara spesifik penafsiran M. Quraish Shihab terhadap ayat *anthropomorphisme* termasuk dalam karakteristik paham *al-Asy‘ariyyah.* Ini dapat diketahui berdasarkan penyelesaiannya terhadap ayat-ayat *anthropomorphisme*, yakni meyakini sifat-sifat Allāh SWT. dan tidak *menafikan*nya, dan tidak menerima makna secara literal ayat-ayat tersebut melainkan memalingkannya pada makna yang patut bagi Allāh SWT. seraya mensucikan Allāh SWT. dari keserupaan dengan makhluk-Nya, dan meyakini bahwa Allāh SWT. tidaklah seperti yang disebutkan dalam redaksi ayat.

Sebagaimana disebutkan, bahwa paham *al-Asy‘ariyyah* menafikan makna literalnya ayat, dan mensucikan Allāh SWT. dari makna literal tersebut, dan pasti makna literal tersebut bukanlah yang dimaksudkan oleh Allāh dan Rasul-Nya. Lebih lanjut mereka menyebutkan, kita menafikan literalnya ayat, tapi tidak menafikan sifat seperti yang dilakukan oleh Mu‘tazilah.[[40]](#footnote-41)

1. Yang dimaksud *Mutasyabih* dalam Q.S al-Imrān ayat 7, adalah “samar”. Ini adalah pengembangan dari makna *keserupaan* pada ayat tersebut. Memang keserupaan dua hal atau lebih, dapat menimbulkan kesamaran dalam membedakannya masing-masing. Lihat M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsīr: Syarat, dan Ketentuan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Quran,* (Tanggerang: Lentera Hati, 2013), h. 210 [↑](#footnote-ref-2)
2. *Ibid*, h. 211 [↑](#footnote-ref-3)
3. *Ibid.,* h. 215 [↑](#footnote-ref-4)
4. Racmat Syafe’i, *Pengantar Ilmu Tafsir,* (Bandung: Pustaka Setia, 2006), h. 241 [↑](#footnote-ref-5)
5. M. Quraish Shihab, *op.cit.,* Vol.8, h. 49 [↑](#footnote-ref-6)
6. M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Misbah*, *Ibid.,* Vol.1, h. 139 [↑](#footnote-ref-7)
7. *Ibid.,* Vol.4, h. 116-117 [↑](#footnote-ref-8)
8. *Ibid.,* Vol.3, h.147 [↑](#footnote-ref-9)
9. *Ibid.,* Vol.14, h.342 [↑](#footnote-ref-10)
10. *Tafsīr al-Misbah,* *Ibid.,* Vol.11, h.178 [↑](#footnote-ref-11)
11. *Ibid.,* Vol.13, h. 512 [↑](#footnote-ref-12)
12. Abī Qāsim Jar Allah Maḥmūd bin ‘Umar al-Zamakhsyariy, *al-Kasyāf ‘an Haqāiq al- Tanzīl wa ‘uyūn al-Aqāwil fi wujūh al-Ta’wīl,* ( Beirut: Dār al-Fikr, 1977), juz 4, h. 46. [↑](#footnote-ref-13)
13. Muhammad al-Rāzī Fakhruddin bin al-‘Allāmah Ḍiya’ al-Dīn ‘Umar, *Mafātī*ḥ *al-Gaib,* (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), juz, 29, h. 107 [↑](#footnote-ref-14)
14. 5Muhammad ‘Alī al-Ṣābūnī, Ṣ*afwah al-Tafāsir,* ( Beirut: Dār al-Fikr, 2001), juz, 3 h. 278 [↑](#footnote-ref-15)
15. al-Zamakhsyariy, *op.cit.,*juz.4, h.543 [↑](#footnote-ref-16)
16. Muhammad al-Rāzī, *op.cit.,* juz.28, h. 87 [↑](#footnote-ref-17)
17. Abī al-Fida’ al-Hafiẓ Ibnu Kaṡīr al-Dimasyqiy, *Tafsīr al-Quran al-‘A*ẓ*īm*, (Beirut: Dār al-Fikr, 2006), juz.4, h. 1732 [↑](#footnote-ref-18)
18. Muhammad al-Rāzī, *op.cit.,* juz. 17, h.321 [↑](#footnote-ref-19)
19. Al-Zamakhsyariy, *op.cit.,*juz.2, h.268 [↑](#footnote-ref-20)
20. Abī al-Fida’ al-Hafiẓ Ibnu Kaṡīr, *op.cit.,* juz.2, h. 926 [↑](#footnote-ref-21)
21. Ahmad bin Muhammad al-Mālikī al-Ṣāwī, Ḥ*āsyiah al-*Ṣ*āwī‘ala tafsīr al Jalālain,* (Surabaya, al-Haramain, t.th.,), juz.2, h. 267 [↑](#footnote-ref-22)
22. Muhammad al-Rāzī, *op.cit.,* juz. 30, h. 94 [↑](#footnote-ref-23)
23. Al-Zamakhsyariy, *op.cit.,*juz. 4,h. 147 [↑](#footnote-ref-24)
24. Muhammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *op.cit.,* juz.3, h. 83 [↑](#footnote-ref-25)
25. Abī al-Fida’ al-Hafiẓ Ibnu Kaṡīr, *op.cit.*, h. 1523 [↑](#footnote-ref-26)
26. Ahmad bin Muhammad al-Mālikī al-Ṣāwī, *op.cit.,* h. 366 [↑](#footnote-ref-27)
27. Al-Zamakhsyariy, *op.cit.,*juz. 3,h.404 [↑](#footnote-ref-28)
28. Muhammad al-Rāzī, *op.cit.,* juz. 29, h.7 [↑](#footnote-ref-29)
29. Al-Zamakhsyariy, *op.cit.,*juz. 2,h. 531 [↑](#footnote-ref-30)
30. *Ibid.,* juz.2, h. 531 [↑](#footnote-ref-31)
31. Abī al-Fida’ al-Hafiẓ Ibnu Kaṡīr, *op.cit.*,juz. 3, h. 1182 [↑](#footnote-ref-32)
32. Muhammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *op.cit.,* juz.2, h. 211 [↑](#footnote-ref-33)
33. Al-Zamakhsyariy, *op.cit.,*juz. 4,h. 253 [↑](#footnote-ref-34)
34. Muhammad al-Rāzī, *op.cit.,* juz. 29, h. 174 [↑](#footnote-ref-35)
35. Abī al-Fida’ al-Hafiẓ Ibnu Kaṡīr, *op.cit.*,juz. 4, h. 2029 [↑](#footnote-ref-36)
36. Muhammad al-Rāzī, *Op.cit.,* juz. 30, h. 226 [↑](#footnote-ref-37)
37. Abī al-Fida’ al-Hafiẓ Ibnu Kaṡīr, *Op.cit.*,juz. 4, h. 1971 [↑](#footnote-ref-38)
38. Diintisarikan dari tulisan A. Athaillah, *Rasyīd Ri*ḍ*ā Konsep Teologi Rasional dalam Tafsir al-Manār*,(Jakarta: Erlangga, 2006), h. 94-97, Harun Nasution, *Aliran-aliran sejarah analisa perbandingan,* (Jakarta: UI Press, 1986), h. 135-146, dan juga Muhammad Abū Zahrah, *Hakikat ‘Aqidah Qurani,* terj. Zeid Husain al-Hamid,(Surabaya: Pustaka Progressif, 1991), h. 45- 78 [↑](#footnote-ref-39)
39. Ḥamdān al-Sinān, Fauzī al- ‘Anjarī, *Ahl al-Sunnah al- A ‘asyirāh*,( Beirut, Dār al-Ḍiyā’, 2005), hlm. 195. [↑](#footnote-ref-40)
40. Ḥamdān al-Sinān, Fauzī al- ‘Anjarī, *Ahl al-Sunnah al- A‘asyirāh*, (Beirut: Dār al Ḍiyā’, 2005), h. 195. [↑](#footnote-ref-41)