

BAB II

IBNU ‘ĀSYŪR , *TAFSĪR AL-TAḤRĪR WA AL-TANWĪR*, DAN GAMBARAN UMUM AYAT-AYAT ANTROPOMORFISME

A. Biografi Ibnu ‘Āsyūr

1. Riwayat Hidup Ibnu ‘Āsyūr

Ibnu ‘Āsyūr pemimpin dari para mufti, ia disebut syaikh al-Islām, ia seorang ‘alim dan guru dalam bidang tafsīr, dan *balāghah* di Universitas al-Zaitūniyah, seorang *qāḍīy*, guru yang agung dan mulia, ia juga sebagai anggota Majāmi‘ al-Lughah al-‘Arabiyyah, Ibnu ‘Āsyūr juga dikenal sebagai pusat (*quṭb*) pembaharuan pendidikan dan sosial pada masanya.¹

Nama lengkap dari Ibnu ‘Āsyūr adalah Muḥammad al-Ṭāhir bin Muḥammad al-Ṭāhir bin Muhammad bin Muhammad al-Syazīliy bin ‘Abd al-Qādir ibn Muḥammad Ibnu ‘Āsyūr.² Ada juga yang meringkas penyebutan nama lengkap beliau, yakni Muḥammad al-Ṭāhir bin Muḥammad bin Muḥammad al-Ṭāhir bin ‘Āsyūr.³ Ia lahir dari rahim seorang wanita shalihah nan mulia, yakni Faṭimah putri perdana menteri Muḥammad al-‘Azīz.⁴

Ibnu ‘Āsyūr lahir di kota al-Marasiy pinggir kota Tunisia pada bulan Jumadī al-Ūlā tahun 1296 H bertepatan bulan September tahun 1879 M. Ia lahir di rumah kakek yang berasal dari ibunya,⁵ ia berasal dari keluarga yang mempunyai

¹Musyrif bin Ahmad al-Zuhairaniy, *Aṣar al-Dilālāt al-Lugawiyah fī al-Tafsīr ‘inda Ibnī ‘Āsyūr*, Beirut, Muasasāt al-Rayyān, 2009, hlm. 21

²Muḥammad al-Ṭāhir ibnu ‘Āsyūr, *Alaisa al-Ṣubḥu bi qarīb*, Tunisia, Dar Sukhūn li al-Nasyr wa al-Tauzi’, 2010, hlm. 7, lihat juga Muḥammad al-Ṭāhir bin ‘Āsyūr, *Kasyfu al-Muḡṭā min al-Ma’anī wa al-Alfaẓ al-Wāqi‘ah fī al-Muwatṭā’*, Tunisia, Dar Sukhūn li al-Nasyr wa al-Tauzi’, 2011, hlm. 7

³Balqāsim al-Gāliy, *Syaikh al-Jāmi‘ al-‘Azam Muhammad al-Ṭāhir Ibnu ‘Āsyūr ḥayātuhu wa āṣāruhu*, Beirut, Dar Ibnu Hazm, 1996, hlm. 35. Penyebutan nama akhir pada kitab tersebut ditulis dengan *Bin ‘Āsyūr*. Sedangkan dalam kitab al-Nazr al-Fasīḥ nama akhir pada nama lengkanya disebutkan dengan *Ibnu ‘Āsyūr*.

⁴Muḥammad al-‘Azīz bin Muḥammad al-Ḥabīb ibn Muḥammad al-Ṭayyib bin Muḥammad bin Muḥammad Bu ‘atūr

⁵Muḥammad al-Ṭāhir ibnu ‘Āsyūr, *Alaisa al-Ṣubḥu bi qarīb*, Tunisia, Dar Sukhūn li al-Nasyr wa al-Tauzi’, 2010, hlm. 7. kakek Ibnu ‘Āsyūr yang berasal dari ibunya adalah Muḥammad al-‘Azīz seorang perdana menteri, sedangkan kakek yang berasal dari ayahnya seorang ‘ulama’ yang sangat terkenal ke‘alimannya yakni Muḥammad al-Ṭāhir Ibnu ‘Āsyūr (biasa disebut Ibnu

akar kuat dalam ilmu dan nasab,⁶ bahkan keluarganya membangsakan dengan *ahl al-Bait* Nabi Muḥammad SAW.⁷

Keluarga Ibnu ‘Āsyūr berasal dari Andalusia kemudian pindah ke kota Salā di Maroko (Magrib), setelah itu baru menetap di Tunisia.⁸ Disebutkan pula bahwa asal pertama kali keluarga ‘Āsyūr adalah Muhammad bin ‘Āsyūr yang dilahirkan di kota Salā di Maroko (Magrib) setelah ayahnya keluar dari Andalusia lari dengan membawa agamanya dari kekerasan, ia meninggal pada tahun 1110 H. dan kemudian pada tahun 1230 H lahirlah pribadi yang alim ia adalah Muhammad al-Ṭāhir ibnu ‘Āsyūr (Ibnu ‘Āsyūr I) yang tidak lain kakek dari Ibnu ‘Āsyūr (Ibnu ‘Āsyūr II). Ibnu ‘Āsyūr I juga menjabat kedudukan-kedudukan yang penting seperti, *qāḍīy*, *muftiy*, dewan pengajar, pengawas waqaf, peneliti *bait al-māl*, dan anggota *majlis syūrā*.⁹

Ibnu ‘Āsyūr tumbuh dalam asuhan kakek (yang berasal dari ibu) yang notabene seorang perdana menteri dan kedua orang tuanya. Orang tuanya menginginkan kelak ia akan menjadi seperti kakeknya (Ibnu ‘Āsyūr I¹⁰) dalam keilmuan, dan kepandaianya, kakeknya pun sebagai perdana menteri menjaganya

‘Āsyūr I) sedangkan Ibnu ‘Āsyūr yang menjadi penelitian penulis disebut (Ibnu ‘Āsyūr II). Ke‘aliman ‘Ibnu ‘Āsyūr I di antaranya terbukti dengan banyaknya kitab karya beliau, di antaranya *Syifā al-Qalb al-Jarīh, fi syarh burdah al-Madīh, Hidāyah al-Arīb ila aṣḍaq ḥabīb, ḥasyiyah ‘ala jam‘i jawami’, ḥasyiyah ‘ala al-Qaṭr, al-Gaiṣ al-Ifriqiy, dan lain sebagainya*. Balqāsım al-Gāliy, *Syaikh al-Jāmi’ al- A‘zam Muḥammad al-Ṭāhir Ibnu ‘Āsyūr ḥayātuhu wa āṣaruhu*, Beirut, Dar Ibnu Ḥazm, 1996, hlm. 35

⁶Manī‘ Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsīr*, Terj. Faisal Saleh, Syahdianor, Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada, 2006, hlm. 313

⁷Musyrif bin Ahmad al-Zuhairaniy, *loc. cit.*

⁸Muḥammad al-Ṭāhir Ibnu ‘Āsyūr, *Kasyfu al-Muḡṭā min al-Ma’anī wa al-Alfaẓ al-Wāqi‘ah fi al-Muwaṭṭa’*, hlm. 7

⁹Balqāsım al-Gāliy, *op. cit.*, hlm. 35

¹⁰Penasehat para bangsawan Tunisia dan pembesar dari para ‘ulama’ pada masa al-Bāy Muḥammad al-Ṣadiq “Basyā” menjadi *qāḍīy* pada tahun 1267 H, menjadi *muftiy* dan penasehat tahun 1277 H, beliau juga mempunyai karangan-karangan di antaranya seperti *Syifā al-qalb al-jarīh, fi syarh burdah al-Madīh, Hidāyah al-Arīb ila aṣḍaq ḥabīb, ḥasyiyah ‘ala jam‘i jawami’, ḥasyiyah ‘ala al-Qaṭr, al-Gaiṣ al-Ifriqiy*, beliau wafat di Tunisia tahun 1284 H / 1868 M. (Khair al-Dīn al-Zirkliy, *al-‘Alam* juz 6, Beirut, Dar al-‘Ilmi li al-Malayyin, hlm. 173)

dan bersemangat agar kelak ia menjadi penggantinya baik dalam keilmuan, kekuasaan dan kedudukannya (sebagai perdana menteri).¹¹

Cita-cita dan harapan keluarganya akhirnya terwujud, setelah selesai mengenyam pendidikan di al-Zaitūniyah, ia mengabdikan dan mendapatkan berbagai kedudukan di bidang agama. Kegiatannya selama ini tidak didasari *material oriented*, tetapi didasari risalah amanah yang mesti dia pikul. Dalam menjalankan misinya dia terbantu oleh keberadaan perpustakaan besar yang mengoleksi literatur-literatur kuno dan langka, di samping literatur modern dalam berbagai disiplin ilmu-ilmu keislaman. Perpustakaan itu adalah warisan generasi tua dari para cendekiawan dan termasuk perpustakaan terkenal di dunia.¹²

Peran Ibnu ‘Āsyūr cukup signifikan dalam menggerakkan nasionalisme di Tunisia. Beliau termasuk anggota jihad bersama Syaikh besar Muhammad Khaḍr Ḥusain yang menempati kedudukan *masyikhah al-Azhar*, Imam besar al-Azhar. Keduanya adalah tokoh yang berwawasan luas, kuat imannya. Keduanya pernah dijebloskan ke dalam penjara dan mendapatkan rintangan yang tidak kecil demi negara dan agama.¹³

Tantangan yang dihadapi mereka (Ibnu ‘Āsyūr dan Muhammad Khaḍr Ḥusain) tidak hanya berasal dari penjajah, tetapi dari boneka-boneka dan antek-antek penjajah di setiap wilayah. Berkat rahmat Allah mereka berdua tetap bisa menjalankan misi sucinya, mereka berdua mendapat tempat strategis. Syaikh Muhammad Khaḍr Ḥusain menjadi syaikh besar di Mesir, sedangkan Ibnu ‘Āsyūr menjadi syaikh besar di Tunisia, sebelum menjabat syaikh besar Ibnu ‘Āsyūr pernah menjabat sebagai hakim dan mufti.¹⁴

Namun begitu, kondisi saat itu menggiring Ibnu ‘Āsyūr berseteru dengan para penguasa seputar wacana keislaman, akhirnya ia dapat menghimpun kekuatan demi agama dan menjaga sesuatu yang fundamental dalam agama. Dia

¹¹Balqāsim al-Gāliy, *op. cit.*, hlm. 37

¹²Manī‘ ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *op. cit.*, hlm. 313

¹³*Ibid.*, hlm. 314

¹⁴*Ibid.*

dengan lantang, jelas, penuh percaya diri, tanpa ada maksud menjilat, menyampaikan pesan agama.¹⁵

Tetapi akhirnya dia dicopot dari kedudukannya sebagai syaikh besar Islam, karena para hakim melihatnya dia tidak mempunyai kepentingan apa-apa dan tidak lagi bisa diharapkan, dan ternyata Ibnu ‘Āsyūr sendiri telah menduga akan terjadi pencopotan tersebut.¹⁶

Setelah dicopotnya Ibnu ‘Āsyūr dari jabatan syaikh besar Islam, ia menyibukkan dirinya di rumahnya dengan aktivitas rutinnnya, membaca dan menulis, dan juga menikmati buku-buku yang terdapat di perpustakaanannya.¹⁷

Dan perlu diketahui ia sudah lama mempunyai keinginan menulis tafsīr, sebagaimana pengakuannya “*sejak lama saya mempunyai keinginan menulis tafsīr, salah satu cita-citaku yang terpenting sejak dulu adalah menulis sebuah tafsīr al-Quran yang komprehensif untuk kemaslahatan dunia dan agama*”. akan tetapi ia terbebani dengan berjuang dalam membela negaranya. Sebagaimana pengakuannya “*akan tetapi aku terbebani dengan hal itu, melibatkan diri dalam medan ini, aku mencegah dari lari dalam perlombaan*”.¹⁸

Dalam membina keluarga Ibnu ‘Āsyūr menikah dengan Fatimah binti Muḥammad Muḥsin, dari pernikahannya ini ia memiliki lima anak yang terdiri dari tiga anak laki-laki dan dua anak perempuan. Mereka adalah :

1. Muḥammad al-Fāḍil, kemudian menikah dengan Ṣabīḥa binti Muḥammad al-‘Azīz.
2. ‘Abd al-Malik, menikah dengan Rādiya binti al-Habīb al-Jallūli.
3. Zain al-‘Ābidīn, menikah dengan Fāṭimah binti Ṣāliḥ al-Dīn bin al-Munṣif Bay.
4. Umm Hani’, yang menikah dengan Aḥmad bin Muḥammad bin Basyīr ibn al-Khūja.

¹⁵*Ibid.*

¹⁶*Ibid.*

¹⁷*Ibid.*

¹⁸*Ibid.*, hlm. 315

5. Ṣāfiya, kemudian menikah dengan al-Syazīliy al-Aṣram.¹⁹

Semasa hidupnya Ibnu ‘Āsyūr telah meraih berbagai prestasi gemilang, ia juga menduduki jabatan-jabatan yang penting, baik dalam bidang agama, keilmuan, dan perkantoran. Adapun di antara yang terpenting adalah :²⁰

1. Kepala anggota di *majlis idārah* al-Jam’iyah al-Khaldūniah, pada tahun 1323 H.
2. Bergabung dengan panitia yang bertanggung jawab memberikan katalog untuk perpustakaan al-Ṣādiqiyah tahun 1322 H, dan kemudian menjadi ketua panitia tersebut pada tahun 1327 H.
3. Wakil pemerintahan pada bagian penelitian ilmiah di Universitas al-Zaitūniyah tahun 1325 H.
4. Ketua anggota majlis al-Auqāf tahun 1328 H.
5. Syaikh Universitas al-Zaitūniyah tahun 1351 H.
6. Berpengaruh dalam kemerdekaan negara dan rektor Universitas al-Zaitūniyah tahun 1375 H.
7. Ketua *qāḍimālikiy* di majlis al-Syari‘ (undang-undang) tahun 1332 H.
8. *Muftiy* pada bulan Rajab tahun 1341 H.
9. Syaikh al-Islām al-Mālikiy tahun 1351 H.
10. Terpilih sebagai anggota Majma’ al-Lugah al- ‘Arābiyah di Mesir tahun 1950 M.
11. Terpilih sebagai anggota Majma’ al-Lugah al- ‘Arābiyah di Damaskus tahun 1955 M.
12. Anggota perserikatan dalam al-Mausu’ah al-Fiqhiyyah di Kuwait.
13. Menghadiri pertemuan-pertemuan *mu‘tamar* orientalis di Istambul tahun 1951 M.

Akhirnya, setelah mengisi masa hidupnya dengan menyebarkan ilmu, berjuang demi negaranya, dan menerangi dunia dengan cahaya ilmunya Ibnu

¹⁹Arnold H. Green, *The Tunisian Ulama 1873-1915*, vol. XXII, Leiden, E. J. Brill, 1978, hlm. 89

²⁰Muhammad al-Ṭāhir Ibnu ‘Āsyūr, *Syarh al-Muqadimah al-Adabiyyah li al-Marzuqiy ‘ala Dīwan al-Hamāsah*, Riyāḍ, Maktabah Dar al-Minhāj, 2008, hlm. 16-17

‘Āsyūr wafat pada hari ahad tanggal 13 Rajab 1393 H / 12 Oktober 1973 sebelum shalat magrib setelah sebelumnya beliau merasakan sakit ringan saat melaksanakan shalat ‘aşar. Beliau wafat meninggalkan semangat perjuangan, karya-karya, para murid, dan kemanfaatan yang amat luas.²¹

2. Riwayat Pendidikan Ibnu ‘Āsyūr

Pendidikan awal ia dapatkan dari kedua orang tuanya, dan tentu segenap anggota keluarga baik langsung maupun tidak khususnya kakek dari ibunya, ia belajar al-Quran di rumah keluarganya kemudian dapat menghafalnya.²² Menurut pendapat lain Ibnu ‘Āsyūr belajar al-Quran sampai menghafal dan membacakannya kepada Muhammad al-Khiyāri di masjid Sayyidiy Ḥadīd yang berada di sebelah rumahnya. Setelah itu Ia menghafal kumpulan kitab-kitab matan seperti *matan Ibnu ‘Āsyir, al-Jurmiyyah*, dan juga *kitab Syarah al-Syaikh Khālīd al-Azhariy ‘ala al-Jurmiyyah*, semuanya adalah yang dipersiapkan oleh siswa yang akan melanjutkan studi di Universitas al-Zaitūniyah.²³

Ibnu ‘Āsyūr diterima dan belajar di Universitas al-Zaitūniyah pada saat umurnya 14 tahun,²⁴ tepatnya pada tahun 1310 H bertepatan 1893 M, berkat arahan dari kedua orang tua, kekek dan para gurunya, ia sangat haus dan cinta pada ilmu pengetahuan, sehingga dalam proses belajar Ibnu ‘Āsyūr tidak sekedar bertatap muka dengan para guru dan teman-temannya di tempat belajar tetapi ia juga memberikan kritik yang cerdas dan baik.

Ia belajar di al-Zaitūniyah pada awal-awal abad 14 Hijriah. Dia begitu mahir dan jenius dalam semua disiplin ilmu keislaman. Prestasi belajarnya di atas rata-rata sampai di penghujung masa belajarnya di al-Zaitūniyah.²⁵ Tercatat

²¹*Ibid.*, hlm. 11. Bandingkan dengan Balqāsīm al-Gāliyy, *op. cit.*, hlm. 68 dan

²²Muhammad al-Ṭāhir bin ‘Āsyūr, *Kasyfu al-Muḡṭā min al-Ma’anī wa al-Āfāz al-Wāqi‘ah fī al-Muwaṭṭa’*, hlm. 7

²³Balqāsīm al-Gāliyy, *op. cit.*, hlm. 37

²⁴*Ibid.*

²⁵Manī‘ ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *op. cit.*, hlm. 313

bahwa Ia mempelajari bermacam-macam kitab di universitas tersebut, di antaranya :

1. Ilmu *Nahwu* (*al-Fiyyah* *ibnu Mālik* beserta kitab-kitab syarhnya, seperti *al-Tauḍīh* karya Syaikh Khalid al-Azhariy, *syarah al-Mukawwadiy*, *al-Asymuniy*, *mugniy labīb* karangan Ibnu Hisyām, *tuhfah al-Garīb* yang merupakan syarah dari *mugniy labīb*, dan *lamiyah al-af'āl*)
2. Ilmu *Balāghah* (*Syarah risālah al-Samarqadiy* karangan al-Damanhūriy, *al-Talkhīṣ* dengan *syarah al-Muṭawal* karangan *al-Sa'd al-Taftāzānī*, *al-Miftāh* karangan al-Sakākīnī dengan *syarah al- Sa'd*)
3. *Al-Lughah* (*al-Mazhar li al-Suyūṭiy*, *al-Hamāsah syarah al-Marzūqiy*, *al-Maṣāl al-Sāilli Ibnī al-Aṣīr*)
4. Ilmu *Fiqih* (*Aqrab al-Masālik ila mazhab al-Imam al-Malik* karangan al-Dardīr, *syarah Syaikh Miyārah 'ala kitāb al-Mursyid*, *al-Kifāyah 'ala al-Risālah*, *syarah al-Tāwadiy 'ala al-Tuhfah*)
5. Ilmu *Ūṣūl Fiqih* (*Syarah al-Haṭāb 'ala waraqāt imām al-ḥaramain*, *tanqīḥ al-Fuṣūl li Syihab al-Din al-Qarāfiy*, *syarah al-Mahaliy 'ala Jam'u al-Jawam'i li al-Subkiy*)
6. *Al-Ḥadīṣ* (*Ṣahīh al-Bukhārī*, *Muslim*, *kitab-kitab sunan*, dan *syarah garamiy ṣahīḥ*)
7. *Mantiq* (*al-Sulam fi al-Mantiq li Abd al-Raḥman Muḥammad al-Ṣagīr*, dan *al-Tahzīb li Sa'ad al-Din al-Taftāzānī*)
8. Ilmu *Kalām* (*al-Wuṣṭō*, *al-'Aqaid al-Nasafiyah*, *al-'Aqaid al-'Uḍ'iyah bi syarh Sa'ad al-Din al-Taftāzānī*, *al-Mawāqif li 'Aḍd al-Din al-Ījiliy bi syarh Sa'ad*)
9. Ilmu *Farāiḍ* (*Kitab al-Durah*)
10. Ilmu *Sīrah* (*al-Syifa'* karangan Qāḍiy 'Iyaḍ dengan syarah *Syihab al-Din al-Khafājī*)
11. Ilmu *Tārikh* (*al-Muqadimah* dan lain sebagainya)²⁶

²⁶Balqāsīm al-Gāliy, *op. cit.*, hlm.38. lihat juga Musyrif bin Ahmad al-Zuhairaniy, *op. cit.*, hlm. 27-29

Ada beberapa faktor eksternal dan internal yang mendorong keberhasilan dalam diri Ibnu ‘Āsyūr baik dalam ilmu pengetahuan, wawasan, kemuliaan akhlāq dan sebagainya. Faktor-faktor yang dimaksud adalah :

Yang pertama, tidak lain karena keistimewaan yang dimiliki Ibnu ‘Āsyūr, yakni kekuatan dan keinginan hatinya untuk belajar, berikut kecerdasan yang dimilikinya. Hal ini terbukti dengan penilaian Muhammad al-Khadr Ḥusain sebagai teman Ibnu ‘Āsyūr dalam belajar, ia menuturkan bahwa Ibnu ‘Āsyūr adalah seorang pemuda yang cerdas dan unggul, solider, bisa dijadikan panutan, bersungguh-sungguh dalam belajar tanpa jenuh, menjaga kewajiban-kewajiban agama dan budi pekertinya, dan yang paling indah adalah ketakjubanku atas budi pekertinya tidak lebih sedikit dari ketakjuban ku terhadap kepandaiannya dalam ilmu.

Kedua, yang berpengaruh bagi keberhasilan Ibnu ‘Āsyūr juga lingkungan keluarganya. Lingkungan keluarganya mendukung pada keilmuan. Kakeknya yang berasal dari ayahnya Muhammad al-Ṭāhir Ibnu ‘Āsyūr seorang yang ‘ālim, kakeknya Muhammad al-‘Azīz Bu ‘Aṭūr yang berasal dari ibu seorang perdana menteri, ayahnya seorang pegawai pemerintah pada masanya yang agung jabatannya, keluarganya pun yang paling mulia, memiliki kekayaan, keluarganya pun memiliki perpustakaan-perpustakaan, seperti perpustakaan al-‘Āsyūriyah yang di dalamnya memuat naskah dan catatan-catatan yang langka baik dalam bidang sastra, agama, maupun perundang-undangan. Jika demikian, maka tampak jelas faktor keluarga ini sangat berpengaruh di dalam keberhasilan seorang Ibnu ‘Āsyūr yang juga sudah tertanam dalam dirinya kemauan kuat dan kecintaanya pada ilmu.

Ketiga, para guru Ibnu ‘Āsyūr yang selalu menuntun arahnya, menerangi jalannya, memberikan pelajaran tentang arah suasana pada masanya, mereka memperdalam kecerdasan Ibnu ‘Āsyūr dengan berbagai macam ilmu pengetahuan.

Keempat, faktor keempat ini juga yang memberikan pengaruh pada pemikiran Ibnu ‘Āsyūr, yakni hubungannya dengan para pembaharu pada masanya, gerakan pembaharu ini dipimpin oleh Jamāl al-Dīn al-Afgāniy,

kemudian muridnya Muḥammad ‘Abduh (w. 1905 M), kemudian murid ‘Abduh sendiri yakni Rasyīd Riḍā (w. 1935). Pengaruh gerakan pembaharuan ini berkembang dengan pesat pada pemilu Tunisia, kemudian berpengaruh pada seruan pembaharuan seperti yang dilantangkan dan diserukan oleh mereka para pemimpin pembaharuan.²⁷

Selain menimba ilmu dari Universitas al-Zaitūniyah, ia juga aktif mengikuti kegiatan-kegiatan ilmiah, tercatat bahwa ia pernah melakukan perlawatan ke berbagai tempat, ia pergi ke Makkah untuk melaksanakan ibadah haji, ia juga pergi ke Eropa, Istanbul, dan hadir dalam mu’tamar para orientalis pada tahun 1951 M /1370 H.²⁸

3. Guru-guru Ibnu ‘Āsyūr

Sebagaimana diketahui banyaknya kitab yang dikaji dan ditelaah oleh Ibnu ‘Āsyūr, maka dapat diketahui betapa banyak pula guru yang telah ditimba ilmunya oleh Ibnu ‘Āsyūr. Selain kedua orang tua dan kakeknya, ia juga menimba ilmu dari para ulama’ yang dalam ilmunya, agung sifatnya. Di antara sederetan nama-nama guru Ibnu ‘Āsyūr adalah sebagai berikut :

1. Syaikh ‘Abd al-Qādir al-Tamimiy (*tajwīd al-Quran, ilmu qira’at*)
2. Syaikh Muḥammad al-Nakhaliy (*al-Qaṭr, al-Mukawadiy, Muqadimah al-‘Irāb, mukhtaṣar al-Sa‘ad, al-Tahzīb, al- Waraqāt, al- Tanqīḥ, Miyārah ‘ala kitāb al-Mursyid, al-Kifāyah ‘ala al-Risālah*)
3. Syaikh Muḥammad al-Dari‘iy (sebagaimana yang diajarkan oleh Syaikh Muḥammad al-Nakhaliy)
4. Syaikh Muḥammad al-Ṣalih al-Syarīf (*al-Azhariyyah, al-Qaṭr, al-Mukawadiy, al-Sulam, al- ‘Aqid al-Nasafīyyah, al-Tāwadiy*)
5. Syaikh ‘Umar ibnu ‘Āsyūr (*Lamiyah al-af‘āl, Tuḥfah al-Garīb, kitāb al-Dardīr, Mukhtaṣar al-Sa‘ad, kitab al-Durah*)

²⁷Balqāsīm al-Gāliy, *op. cit.*, hlm. 39-49

²⁸Muḥammad al-Ṭāhir ibnu ‘Āsyūr, *Alaisa al-Ṣubḥu bi qarīb*, hlm. 365

6. Syaikh Muḥammad al-Najār²⁹ (*al-Mukawadiy, Mukhtaṣar al-Sa‘ad, al-Mawāqif, al-Baiqūniyah fi ‘Ilmi Muṣṭalah al-Hadiṣ*)
7. Syaikh Muḥammad al-Ṭāhir Ja‘far (*Syarah al-Mahaliy ‘ala Jam‘u al-Jawāmi‘, al-Syifa’* karangan Qāḍiy ‘Iyāḍ dengan *Syarah Syihab al-Din al-Khafājī*)
8. Syaikh Jamāl al-Dīn (*al-Qaṭr, kitāb al-Dardīr*)
9. Syaikh Muḥammad Ṣālih al-Syāhid (*al-Qaṭr, kitāb al-Dardīr*)

Selain guru-guru di atas masih ada sebagian guru yang paling berpengaruh baik dalam membentuk ke’aliman, dan cara berpikir Ibnu ‘Āsyūr, di antaranya :

1. Syaikh Sālim Bū hājib (*Ṣahīh al-Bukhārī* dengan *Syarah al-Qaṣṭalaniy*, dan beberapa juz dari *Syarah al-Zarqāniy* atas kitab *al-Muwaṭṭa’*)
2. Kekeknya syaikh Muhammad al-‘Azīz Bū‘Aṭūr (mengenalkan induk-induk dari kitab-kitab, selain itu ia juga menuliskan dengan tangannya sendiri untuk cucunya Ibnu ‘Āsyūr kumpulan (*majmu’*) yang istimewa berisikan tata krama, etika, dan mutiara-mutiara hikmah yang cantik dan baik, keindahan-keindahan yang lain baik berupa prosa maupun bait-bait)³⁰
3. Dan tentu kedua orang tuanya yakni Fatimah dan Muhammad Ibnu ‘Āsyūr

4. Murid-murid Ibnu ‘Āsyūr

Jika dikalkulasi Secara umum, dapat dipastikan banyak sekali yang tercatat sebagai murid dari Ibnu ‘Āsyūr, dikarenakan posisinya sebagai syaikh besar di Universitas al-Zaituniyyah, maka pada masanya siapa saja yang belajar di universitas tersebut akan mendapatkan pelajaran darinya (Ibnu ‘Āsyūr).

Tetapi terdapat setidaknya 4 nama yang termasuk murid dari Ibnu ‘Āsyūr yang terkenal. Mereka adalah :

1. Syaikh Muḥammad al-Fāḍil Ibnu ‘Āsyūr, yakni putra beliau sendiri.
2. Syaikh ‘Abd al-Ḥumaid Ba Idrīs
3. Syaikh al-Fāḍil Muḥammad al-Syāziliy al-Naifur

²⁹ Abu ‘Abdillah Muḥammad bin ‘Uṣmān (1247 H-1331 H)

³⁰ Muḥammad al-Ṭāhir ibnu ‘Āsyūr, *Al-Naẓr al-Fasīh*, Tunisia, Dar Sukhūn li al-Nasyr wa al-Tauzi’, 2010, hlm. 8

4. Syaikh Doktor Muḥammad al-Ḥabīb bin al-Khaujah, (ia dan al-Naifur menjadi rektor di Universitas al-Zaituniyyah setelah Syaikh Ibnu ‘Āsyūr dan putra Ibnu ‘Āsyūr yakni Muḥammad al-Fāḍil)
5. Sebagian dari murid Ibnu ‘Āsyūr yang telah lulus mendirikan “*Jam‘iyah al-‘Ulama’*”³¹

5. Karya-karya Ibnu ‘Āsyūr³²

Ibnu ‘Āsyūr termasuk seorang ulama’ yang produktif. Banyak karya besar dengan berbagai kategori disiplin ilmu lahir darinya, selain dalam bentuk buku dan penelitian lainnya. Pemikirannya tertuang di dalam majalah-majalah dan jurnal-jurnal. Di antara karyanya dalam bentuk buku adalah sebagai berikut :

1. *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr.*
2. *Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islāmiyyah.*
3. *Uṣūl al-Niẓām al-Ijtimā’i fi al-Islām.*
4. *Alaisa al-Ṣubḥu bi qarīb*
5. *Al-Waqf wa āsāruhu fi al-Islām.*
6. *Kasyfu al-Muḡṭa min al-Ma’anī wa al-Alfaz al-Ḥaqiqiyyah fi al-Muwatta’.*
7. *Al-Naẓr al-Fasīḥ.*
8. *Al- Tafsīr wa rijāluhu.*
9. *Naqd Ilmiy li al-Kitāb al-Islām wa uṣūl al-Ḥukmi*
10. *Syarh al-Muqadimah al-Adabiyyah li al-Marzuqiy ‘ala Dīwan al-Ḥamāsah.*
11. *Taḥqīqāt wa anzār fi al-Quran wa al-Sunnah*
12. *Ḥawasyiy ‘ala al-Tanqīḥ li Syihab al-Dīn al-Qarāfiy fi uṣūl fiqih.*
13. *Qiṣah Maulid.*
14. *Uṣūl al-Taqadum fi al-Islām.*
15. *Mujīz al-Balāghah.*
16. *Uṣūl al-Insya’ wa al-Khiṭābah.*
17. *Fatāwāwa rasā’il fiqhiyyah.*

³¹Bandingkan Muhammad al-Ṭāhir Ibnu ‘Āsyūr, *Alaisa al-Ṣubḥu bi qarīb*, hlm. 8 dan Musyrif bin Ahmad al-Zuhairaniy, *op.cit.*, hlm. 32-34

³²Balqāsīm al-Gāliy, *op.cit.*, hlm. 68-71.

18. *Al-Tauḍīḥ wa al-Taṣḥīḥ fi uṣūl al-fiqh.*
19. *Qaḍāyā syar‘iyyah wa ahkām fiqhiyyah wa ara’ ijtihādiyyah wa masā’il ilmiyyah.*
20. *Āmal ‘ala mukhtaṣar Khalil*
21. *Āmal ‘ala dalāil al-‘ijāz.*
22. *Al-waḍīḥ fi musykilāt al-Mutanabi li Ibni Jinniy.*
23. *Saraqātal-Mutanabi.*
24. *Syarh mu‘aliqah Imri’ al-Qais.*
25. *Tarājim li ba‘ḍ al-A‘lam.*
26. *Taḥqīq muqadimah fi al-Nahw li Khalaf al-Ahmar.*
27. *Gara’ib al-Isti‘mal.*
28. Beliau juga mempunyai karangan-karangan tentang biografi dan sejarah.
29. Dan lain sebagainya.

Kemudian di antara pemikiran beliau yang dipublikasikan dalam jurnal dan majalah adalah :

1. *Al-Sa‘ādah al-‘Uḡmā.*
2. *Al-Majalah al-Zaituniyyah*
3. *Hudā al-Islām.*
4. *Nūr al-Islām.*
5. *Miṣbāḥ al-Syarq*
6. *Majalah al-Hidāyah al-Islāmiyyah.*
7. *Majalah Majma‘ al-Lughah al-‘Arabiyyah di Mesir*
8. *Majalah Majma‘ al- ‘Ilmiy di Damaskus.*
9. *Al-Manār.*
10. *Al-Risālah*
11. *Al-Ṣarayā*
12. Dan lain sebagainya.

Ada juga beberapa jurnal yang berisi kumpulan fatwa-fatwanya. Di antaranya :

1. *Al-Zahrah.*
2. *Al-Nahḍah.*

3. *Al-Wazīr*.
4. *Al-Ṣabah*.
5. *Al-Fajr*.

6. Penilaian Ulama atas Ibnu ‘Āsyūr³³

Syaikh Muhammad al-Khadr Ḥusain sebagai teman Ibnu ‘Āsyūr dalam belajar dan berjuang menuturkan bahwa Ibnu ‘Āsyūr memiliki kefaṣiḥan ucapan, luas keterangannya, istimewa ilmunya, kuat pemikirannya, bersih hatinya luas pengetahuannya dalam sastra arab, dan yang paling indah adalah ketakjubanku atas budi pekertinya tidak lebih sedikit dari ketakjubanku terhadap kepandaianya dalam ilmu.

Al-‘Alāmah Muḥammad al-Basyīr al-Ibrāḥīmī berkomentar bahwa Ibnu ‘Āsyūr adalah seorang alim di antara para ‘ulamā’ yang diperhitungkan dalam sejarah karena keagungannya. Ibnu ‘Āsyūr adalah imām yang berilmu seperti lautan, bisa mandiri dalam *beristidlāl*.

Dr. ‘Abd al-Raḥman al-‘Aṣimain berkata bahwa Ibnu ‘Āsyūr adalah salah satu tokoh yang paling mulia, tokoh yang langka, pemimpin para *muftiy mālikiy* di Tunisia, dan syaikh al-Zaitūniyah dan mengarang karya-karya yang agung.

Dr. Al-Ḥabīb bin al-Khaujah menilai bahwa Ibnu ‘Āsyūr adalah salah satu keistimewaan dunia ini dan yang terakhir saya lihat, tidak ada yang lain darinya di Afrika atau seperempat Maroko atau negara bagian timur bahkan di belahan dunia islam, usahanya dalam menyelesaikan karya tafsīrnya tanpa jenuh dan menulis karya-karya lain sejak masa mudanya sampai wafatnya.

B. Sekilas tentang Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr

Kitab tafsīr *al-Tanwīr wa al-Taḥrīr* termasuk di antara karya monumental dari seorang Ibnu ‘Āsyūr, kitab tafsir ini memuat tafsiran al-Quran lengkap 30 juz yang terdiri dari 15 jilid yang setiap jilidnya terdiri dari beberapa surat dan juz

³³Muhammad al-Ṭāhir bin ‘Āsyūr, *Kasyfu al-Muḡṭā min al-Ma’anī wa al-Alfāz al-Wāqi‘ah fi al-Muwaṭṭa’*, hlm. 7-8

dari al-Quran.³⁴ Awal mula kitab ini dinamai dengan “*taḥrīr al-Ma’na al-Sadīd wa al-Tanwīr al-‘Aqli al-Jadīd min tafsīr al-Kitāb al-Majīd*”. Kemudian diringkas menjadi “*al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*”.

Semasa hidup Ibnu ‘Āsyūr kitab tafsirnya belum dicetak dan diterbitkan secara lengkap, melainkan hanya beberapa juz, kemudian setelah beliau wafat barulah kitab tafsirnya ini diterbitkan secara sempurna pada tahun 1404 H oleh penerbit Dār al-Tunisiyah li al-Nasyr.³⁵

Ibnu ‘Āsyūr mulai menulis tafsirnya pada tahun 1341 H / 1923 M setelah beliau naik jabatan dari *qāḍī* menjadi mufti. Tafsirnya ini ditulis dalam waktu 39 tahun, meskipun diselingi dengan penulisan karya-karya lain, beliau tetap bersungguh-sungguh menyelesaikan penulisan tafsirnya. Ini semua berkat keikhlasan, tekad yang kuat untuk menulis tafsir yang menyatukan antara kemaslahatan dunia dan akhirat.

Selama penulisan kitab tafsirnya, kondisi sosial politik Tunis mengalami dinamika sedemikian rupa. Berbagai peristiwa, perubahan dan peralihan besar terjadi pada masyarakat Tunis saat itu. Masyarakat Tunis pada waktu itu sedang berusaha merebut kemerdekaannya dari penjajah. Sementara gerakan reformasi dan pembangunan yang dipelopori Muhammad Abduh di Mesir (1845-1905), telah merebak ke berbagai belahan negara Islam, tidak terkecuali Tunis. Ide-ide pembaharuan Muhammad Abduh mulai mempengaruhi intelektual Tunis, termasuk juga Ibnu ‘Āsyūr.

Saat itu Muhammad Abduh di Mesir, menghimbau agar umat islam melakukan pembaharuan dalam bidang pendidikan. Himbauan ini nampaknya juga bergema di Tunis. Ibnu ‘Āsyūr merespon himbauan tersebut dan bergerak mereformasi pendidikan di al-Zaitunah. Beliau juga kemudian banyak menulis seputar reformasi pendidikan dan menyampaikannya di berbagai seminar.

³⁴ Jumlah jilid kitab akan berbeda sesuai perbedaan penerbit dan tahun terbitnya, seperti disebut di atas terdiri dari 15 jilid itu berdasarkan terbitan al-Dār al-Tūnisiyyah li al-Nasyr tahun 1984.

³⁵ Musyrif bin Ahmad al-Zuhairaniy, *op. cit.*, hlm. 35

Tidak hanya itu, Ibnu ‘Āsyūr pun ikut terjun dalam gerakan reformasi yang terjadi. Hasilnya dibangunnya cabang-cabang al-Zaitunah di berbagai kota di Tunis. Kualitas pendidikannyapun ditingkatkan dengan menambahkan ilmu-ilmu selain ilmu syari‘ah. Seperti matematika, kimia, filsafat, sejarah, dan bahasa Inggris.

Dengan menelaah bagian pembukaan tafsir Ibnu ‘Āsyūr ini, membuktikan bahwa beliau memiliki cara tersendiri dalam menafsirkan al-Quran. Sejak awal penulisan tafsirnya, Ibnu ‘Āsyūr selalu menjaga komitmen untuk menjadikan tafsirnya sebagai kritik bukan *taqlīd*. Sisi pembaharuan Ibnu ‘Āsyūr dapat dicermati dari semangatnya dalam menafsirkan al-Quran yakni dengan memunculkan hal-hal baru yang belum pernah ditulis pra pengarang kitab-kitab tafsir sebelumnya. Selain itu beliau bertujuan menjadikan tafsirnya ini sebagai penengah dari kitab tafsir lainnya.

Pada pembukaan tafsirnya ini, Ibnu ‘Āsyūr juga memberikan beberapa catatan sebagai kritik. Menurutnya membatasi penafsiran al-Quran pada tafsir *bil ma’sūr* akan menelantarkan isi kandungan al-Quran yang memang tidak akan habis untuk dibahas.

Ibnu ‘Āsyūr juga menambahkan bahwa di antara sebab keterbelakangan ilmu tafsir adalah kecenderungan yang berlebihan terhadap tafsir *bil ma’sūr*. Selain itu yang menyebabkan kemunduran adalah kecenderungan ulama’ dalam menulis hanya dengan penukilan, dengan alasan takut dalam menafsirkan. Akibatnya orang hanya menjadikan tafsir tafsir *bi al-ma’sūr* sebagai satu-satunya metode penafsiran. Bahkan karena terlalu berpegang pada metode tafsir *bi al-ma’sūr*, maka tafsir dengan riwayat lemah sekalipun tetap digunakan, padahal ada penafsiran dengan nalar yang lebih tepat. Dan pada akhirnya kitab tafsir yang hanya merupakan nukilan akan berakibat pada keterbatasan pemahaman terhadap al-Quran dan mempersempit penafsirannya.

Salah satu bukti semangat pembaharuan dari kitab tafsir Ibnu ‘Āsyūr adalah dengan melihat nama asal dari kitab tersebut yakni *taḥrīr al-Ma’na al-Sadīd wa al-Tanwīr al-‘Aqli al-Jadīd min tafsīr al-Kitāb al-Majīd* (pemilihan

makna yang benar dan pencerahan akal yang baru dari kitab al-Quran yang mulia).

Tafsir Ibnu ‘Āsyūr bukan hanya dianggap sebagai kitab tafsir, tetapi juga bisa dikatakan sebagai kitab kebahasaan. Karena penjelasannya banyak sekali dipaparkan dari sisi *nahwu*, *ṣaraf*, *balāghah*. Bahkan sisi *balāghah* (keindahan bahasa) adalah sisi yang menjadi fokus tafsir ini.

Tafsirnya ini merupakan tafsir yang memiliki kecenderungan bahasa dan *bi al-ra’yi*. Sebagaimana telah disebutkan bahwa kitab tafsir Ibnu ‘Āsyūr ini terdiri dari 15 jilid yang mencakup tafsir al-Quran 30 juz.

Sistematika penulisan kitab tafsir ini berbeda dengan katab-kitab tafsir yang telah ada sebelumnya, dikarenakan pada awal bagian kitab tafsir Ibnu ‘Āsyūr ini dimulai dengan kata pengantar dari Ibnu ‘Āsyūr yang berisikan latar belakang dan sejarah penulisan kitab tafsirnya ini, kemudian disusul pemaparan pendahuluan (*muqadimah*) yang terdiri dari 10 bagian pendahuluan (*muqadimah*), yakni :

1. *Tafsīr* dan *ta’wīl*
2. Ilmu bantu tafsir
3. Keabsahan sekaligus makna *tafsīr bi al-ra’yi*
4. Tujuan tafsir
5. *Asbāb nuzūl*
6. *Qira’āt*
7. *Qaṣaṣ al-Quran*
8. Hal-hal yang berhubungan dengan nama al-Quran, ayat-ayat dan surat al-Quran, beserta urutan dan nama-namanya.
9. Tentang makna global al-Quran
10. *I’jāz al-Quran*

Metode penafsirannya dimulai dengan menyebutkan nama surat berikut varian yang ada tentang nama surat tersebut, keutamaan surat, keutamaan membacanya, susunannya, urutan turunnya (*tartīb nuzūl al-sūrah*), tujuan/maksud dari surat yang akan ditafsirkan, jumlah ayat surat, *Makīyah* atau *Madaniyyahnya*. Baru setelah itu beliau menafsirkan ayat per ayat.

Dalam bidang *fiqih* Ibnu ‘Āsyūr menekankan pentingnya mengetahui *maqāṣid al-syarī‘ah* sebagai sarana mentarjīḥ pendapat-pendapat yang ada. Dengan kecakapannya dalam ilmu fiqih, Ibnu ‘Āsyūr tidak pernah melewatkan komentar-komentar fiqihnya. Komentarnya ditulis dengan ringkas dan tidak bertele-tele.

Ibnu ‘Āsyūr sangat memperhatikan sisi kebahasaan dan *balāghah*. Beliau menjelaskan kosa kata disertai struktur linguistiknya (*i’rāb*). Terkadang beliau juga menggunakan syair sebagai penguat dalam pemaparan makna kosa kata. Beliau juga memperhatikan persesuaian (*munāsabah*) antar ayat.

Ketika menafsirkan isi kandungan al-Quran, Ibnu ‘Āsyūr tidak terpaku pada tafsir *bi al-ma’sūr*, tetapi juga tidak terbatas pada tafsir *bi al-ra’yi*. Ibnu ‘Āsyūr juga mendukung *ta’wīl* terutama pada ayat-ayat *mutasyābihāt*. Ketika Ibnu ‘Āsyūr menafsirkan sebuah ayat, beliau menjelaskannya dari semua sisi, terutama dari tujuan-tujuan surat/ayat. Agar pembaca tafsir tidak terbatas hanya memahami penjelasan kosa katanya saja. Beliau menjelaskan tujuan dan makna-makna kosa kata yang dibedahnya lebih teliti dari sebuah kamus.

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa sistematika penafsiran Ibnu ‘Āsyūr adalah sebagai berikut :

1. Menempuh cara-cara *tafsīr* dan *ta’wīl*
2. Menjelaskan makna surat, keutamaannya, jumlah ayat, nama-namanya, dan sebagainya.
3. Menjelaskan *munāsabah* (persesuaian) antara ayat dan antara surat, meskipun dalam skala kecil.
4. Membahas *i’rāb* (struktur kalimat) secara detail dan juga sisi *balāghah* (keindahan) sebuah ayat.
5. Menjadikan syair-syair sebagai *syawāhid* (penguat) kebahasaan dan menentukan makna sebuah ayat al-Quran.
6. Mendahulukan penafsiran ayat dengan ayat atau ayat dengan surat (*bi al-ma’sūr*), dan juga tetap memperhatikan tafsir *bi al-ra’yi*.
7. Melakukan ijtihad dan sinkronisasi antara makna ayat untuk memperoleh makna yang tepat.

8. Merumuskan *maqāṣid al-syarī'ah* dari ayat-ayat hukum.

C. Gambaran Umum Ayat Ayat Antropomorfisme

1. Definisi Ayat Ayat Antropomorfisme

Kata “*antropomorfisme*” terambil dari bahasa inggris “*anthropomorphism*” yang berasal dari bahasa Yunani “*anthropos*” (manusia) dan “*morphe*” (bentuk).³⁶ Dari sini lahir beberapa definisi, di antaranya :

- 1) Gambaran tentang Tuhan, dewa/dewi, atau kekuatan-kekuatan alam sebagai memiliki bentuk dan ciri-ciri manusiawi. Memberikan sifat-sifat manusia kepada yang ilahi. Allah ataupun para dewata dipahami dalam bentuk manusia.³⁷
- 2) Keyakinan bahwa Tuhan, atau dewa/dewi, memiliki ciri-ciri yang serupa dengan ciri-ciri manusia. Misalnya, kesadaran, kehendak, emosi, pencerapan. Suatu bentuk ekstrem dari antropomorfisme mempertahankan bahwa Tuhan atau dewa/dewi ada dalam bentuk manusia tetapi lebih sempurna dan lebih berkuasa.³⁸
- 3) Memindahkan bentuk dan ciri-ciri manusia kepada kekuatan-kekuatan luar alam dan mempertalikannya dengan makhluk-makhluk mistik (para dewa, roh-roh, dst).³⁹
- 4) Mempresentasikan Tuhan, dewa-dewa, atau kekuatan alam seakan memiliki bentuk atau atribut-atribut manusiawi.⁴⁰
- 5) Dalam filsafat istilah ini merupakan aliran yang menerapkan sifat-sifat manusia pada sesuatu selain manusia, misalnya pada alam. Istilah ini dipakai untuk menggambarkan Tuhan dengan kata-kata atau istilah-istilah manusiawi.⁴¹

³⁶ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, Jakarta, Gramedia, 1996, hlm. 59

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.* Bandingkan dengan Tim Penulis Rosda, *Kamus Filsafat*, Bandung, Rosda, t. th., hlm. 17

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Tim Penulis Rosda, *Kamus Filsafat*, Bandung, Rosda, t. th., hlm. 17

⁴¹ Sudarsono, *Kamus Filsafat dan Psikologi*, Jakarta, PT. Rineka Cipta, 1993, hlm. 13

Inilah beberapa varian dari definisi kata “*antropomorfisme*” berdasarkan kamus filsafat. Definisi lain juga terdapat dalam kamus teologi. Di sana disebutkan bahwa “*antropomorfisme*” adalah memberikan kepada Allah sifat-sifat yang ada pada manusia, baik jasmani, (*seperti wajah, mulut, tangan*) maupun yang berkaitan dengan perasaan (*seperti sedih, marah, gembira*).⁴²

Definisi terakhir inilah yang dijadikan acuan penulis, karena lebih sesuai dengan penelitian penulis, yakni ayat-ayat yang menyebutkan Allah mempunyai sifat jasmani seperti manusia. Jika ditarik ke dalam pembahasan ilmu kalam ayat-ayat “*antropomorfisme*” ini disebut ayat-ayat *tasybīh* (ayat-ayat yang mengesankan adanya keserupaan antara Allah dan makhluk-Nya) dan ayat-ayat *tajsīm* (yang mengesankan kejisiman Allah). Dan lawan dari ayat-ayat tersebut adalah ayat *tanzīh* yakni ayat-ayat yang mensucikan Allah dari adanya keserupaan dengan makhluk-Nya.⁴³

Selanjutnya jika dikaitkan dalam pembahasan ‘*ulum al-Quran*, ayat-ayat *antropomorfisme* termasuk dalam kriteria ayat-ayat *mutasyābihāt*. Karena dibutuhkannya penjelasan yang mendalam terhadap ayat *antropomorfisme* tersebut.

2. Pandangan Ulama’ terhadap Ayat Ayat Antropomorfisme

Berbicara tentang pandangan ulama tentang ayat antropomorfisme, maka paling tidak ada dua kelompok ulama yang perlu dijelaskan dalam hal ini. Yang pertama adalah ulama’ *mutakalimīn*, dan kedua adalah ulama’ tafsīr (*mufasir*). Hal ini dikarenakan ayat antropomorfisme merupakan kajian disiplin ilmu yang digeluti oleh dua kelompok ulama’ tersebut, yakni ilmu kalam, dan ilmu tafsir.

⁴² I.Suharyo, Pr, *Kamus teologi*, Yogyakarta, Penerbit KANISIUS, 1998, hlm. 22

⁴³ A. Athaillah, *Rasyīd Riḍā Konsep Teologi Rasional dalam Tafsir al-Manār*, Erlangga, 2006, hlm. 93

Kelompok pertama adalah ulama *mutakalimīn*, mereka berbeda pendapat dalam memandang ayat-ayat *antropomorfisme*. Perbedaan tersebut melahirkan beberapa paham, yakni :⁴⁴

Paham Musyabbihah, berpendapat bahwa karena ayat-ayat tersebut menurut harfiahnya sudah menyatakan demikian, kita wajib mengikuti apa adanya. Bahkan di antara pengikut paham ini, ada yang berpendapat bahwa Allah itu adalah sosok yang berbentuk manusia yang memiliki daging, darah, organ-organ tubuh, seperti kepala, wajah, tangan, dan betis. Ada juga di antara mereka yang berpendapat Allah itu seperti manusia yang memiliki organ-organ tubuh, namun tidak berdaging dan berdarah. Namun ada juga yang berpendapat kesamaan Allah dan manusia hanya pada sifat, bukan pada *zāt*.

Paham Mu'tazilah, berpendapat ayat-ayat *tasybīh* atau *antropomorfisme* harus dita'wilkan dengan arti *majazi* agar sesuai dengan maksud yang terkandung dalam ayat-ayat *tanzīh*. Sebab ayat-ayat *tasybīh* atau ayat-ayat *tajsim* termasuk ayat-ayat *mutasyābihāt* (yang tidak jelas Maksudnya), sedangkan ayat-ayat *tanzīh* (yang jelas maksudnya). Maka dengan pendapatnya ini, Mu'tazilah menta'wilkan semua ayat-ayat antropomorfisme dengan arti *majazi* yang biasa dipakai dalam bahasa Arab. Misalnya kata-kata *wajah Allah* terkadang dita'wilkan dengan keridaan-Nya sesuai dengan konteks kalimatnya.

Sikap Mu'tazilah yang menta'wilkan semua ayat-ayat antropomorfisme dengan arti *majazi* telah dikecam keras oleh kalangan *Salafīyyah*. Menurut *paham Salafīyyah*, dengan menta'wilkan ayat-ayat yang mengesankan Allah memiliki sifat-sifat jasmani itu menurut arti *majazi* sama artinya melakukan *ta'ṭīl* dan *taḥrīf*. Yang dimaksud *ta'ṭīl* adalah menghapuskan sifat-sifat Allah yang telah ditetapkan-Nya dalam al-Quran dan yang telah ditetapkan Rasul-Nya dalam hadīś. Sedangkan yang dimaksud *taḥrīf* ialah menafsirkan *naṣ-naṣ* agama yang terdapat di dalam al-Quran dan hadīś dengan pengertian yang *bāṭil* (tidak benar).

⁴⁴ Penjelasan tentang pandangan ulama' *mutakalimin* atas ayat-ayat *antropomorfisme* pada sub ini diintisarikan dari pembacaan atas buku A. Athaillah, *Rasyīd Riḍā Konsep Teologi Rasional dalam Tafsir al-Manār*, Erlangga, 2006, hlm. 94-97

Maka menurut *Ibnu Taymiyyah*, pendirian *paham Salafiyyah* adalah antara *ta'fīl* dan *tasybīh* (antara meniadakan sifat-sifat Allah dan menyerupakan-Nya dengan makhluk-Nya). Pendiriannya adalah mengimani dan mengakui sepenuhnya sifat-sifat Allah namun tanpa *takyīf* dan *tamsīl*. *Takyīf* artinya mendeskripsikan sifat-sifat Allah dengan cara-cara tertentu, sedangkan *tamsīl* ialah menyerupakan-Nya dengan apa yang ada pada makhluk-Nya.

Sesuai dengan pendirian mereka, 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 tetap tidak menyerupakan-Nya dengan makhluk-Nya. Maka jika disebutkan Allah memiliki wajah, Salafiyyah juga mengatakannya demikian, namun wajah yang dimaksud yang sesuai dengan kebesaran dan kemahasucian-Nya dari adanya keserupaan dengan makhluk-Nya.

Pendapat Salafiyyah mengenai ayat-ayat antropomorfisme ini sejalan dengan pendirian imam al-Asy'āri, maka menurutnya Allah memang mempunyai wajah, tangan, dan sebagainya yang telah disebutkan dalam al-Quran, namun tidak boleh ditanyakan arti konkritnya dan tidak boleh diserupakan dengan makhluk-Nya.

Namun demikian, paham Asy'āriyyah tidak mengikuti pendirian imam al-Asy'āri dan Salafiyyah. Melainkan mengikuti pendirian Mu'tazilah, bahkan mereka mengecam pendirian imam mereka sendiri (imam al-Asy'āri) dan kalangan Salafiyyah.

Mātūridiyyah juga mempunyai sikap yang sama dengan Asy'āriyyah dan Mu'tazilah, meskipun penafsirannya tidak selalu identik dengan Asy'āriyyah dan Mu'tazilah.

Kemudian, kelompok kedua adalah ulama tafsīr (*mufasir*). Sebagaimana kelompok ulama *mutakalimīn*, dalam kelompok kedua ini juga terjadi perbedaan pendapat mengenai ayat-ayat antropomorfisme, di antaranya perbedaan tersebut dapat diketahui dengan memaparkan beberapa tokoh tafsir yang mempunyai kecenderungan yang berbeda. Mereka di antaranya:

Al-Zamakhsyariy, dalam menanggapi ayat-ayat antropomorfisme beliau tidak memahami secara tekstual ayat-ayat antropomorfisme tersebut, melainkan menempuh metode *kināyah*, selain itu beliau berpegang teguh dengan salah satu ilmu *balāghah*, yakni ilmu *bayān*.⁴⁵

Rasyid Riḍā, jika mengacu pada penafsirannya terhadap ayat-ayat antropomorfisme, maka dapat diketahui bahwa sikapnya berbeda beda, adakalanya ia bersikap seperti Mu'tazilah, Asy'ariyah, dan Mātūridiyyah yakni tidak memahami menurut arti harfiah, tetapi menurut arti *majazi*. Kemudian di sisi lain ia bersikap seperti para sahabat, tabi'in, dan ulama' *salaf* terutama dalam ayat yang berbicara *istawā*(bersemayam), yakni tidak mengartikan dengan arti *majazi* dan juga tidak dengan arti literal, melainkan mensucikan Allah dari adanya keserupaan dengan makhluk-Nya.⁴⁶

Wahbah Zuhailiy, sebagaimana Rasyid Riḍā, beliau juga mengungkapkan pendapat yang berbeda-beda, yakni adakalanya beliau mengikuti ulama salaf dengan cara menyerahkan pengetahuan dari maksud ayat antropomorfisme kepada Allah seraya mensucikan-Nya dari keserupaan dengan makhluk dan menolak *ta'wīl*, terkadang juga ia mempunyai pendapat yang terlepas dari pendapat para ulama' pendahulunya, melakukan ijtihad dan pengambilan kesimpulan dengan memperhatikan ayat-ayat antropomorfisme tersebut.⁴⁷

Inilah beberapa perbedaan pendapat di kalangan ulama' baik tauhid maupun tafsir. Hal ini penting diketahui guna mengetahui bahwa dari dulu telah terjadi dinamika pemikiran di kalangan ulama' mengenai penafsiran atau tanggapan atas ayat-ayat antropomorfisme. Ini menunjukkan masih pentingnya upaya untuk mengungkapkan pendapat dari para ulama yang belum diungkapkan selama ini.

3. Gambaran Umum Ayat Ayat Antropomorfisme dalam Ilmu Kalam

⁴⁵Yūsuf al-Qarḍāwi, *Perbedaan Akidah Salaf dan Khalaf*, Terj. Arif Munandar Riswanto, Jakarta, Pustaka al-Kausar, 2006, hlm. 122

⁴⁶A. Athaillah, *op. cit.*, hlm. 114

⁴⁷Umar Mahmūd, *al-Munāzarah*, vol 11, 2010, hlm, 161

Sebagaimana telah disebutkan bahwa ayat antropomorfisme dalam disiplin ilmu kalam disebut dengan ayat *tasybīh* atau ayat-ayat *tajsīm*, atau juga dapat disebut *ayat mutasyābih šifat*. Tentu keberadaan ayat antropomorfisme ini melahirkan kesan pertentangan dengan adanya ayat *tanzīh* (ayat yang mensucikan Allah dari keserupaan dengan makhluk-Nya).

Oleh karena itu, perlu dijelaskan terlebih dahulu *i'tiqad* (kepercayaan) umat Islam seputar kesucian Allah SWT. *I'tiqad* yang dimaksud adalah sebagai berikut :

1. Allah disucikan dari segala cacat (aib) dan kekurangan.
2. Segala sesuatu membutuhkan-Nya (Allah) sedangkan Allah tidak membutuhkan sesuatu apapun itu dalam segala hal.
3. Allah disucikan dari keserupaan dengan makhluk.
4. Allah tidak menerima perubahan, abadi selamanya.
5. Allah bukanlah *jisim* (jasad) dan tidak ada hubungannya dengan sesuatu yang berjisim.
6. Allah tidak mempunyai ukuran, timbangan. Seperti Allah ringan, berat, kecil, dan sebagainya.
7. Allah disucikan dari bentuk, rupa, perubahan.
8. Allah disucikan dari batas, tepi, ujung.
9. Allah tidak terdiri dari unsur.
10. Allah tidak terdiri dari bagian-bagian jasad.
11. Allah disucikan dari arah-arah yang ada. Misalnya, Allah ada di sebelah kanan, kiri, dan sebagainya.
12. Allah tidak mempunyai tempat.
13. Allah disucikan dari hal-hal yang dilakukan makhluk, seperti duduk, berdiri, diam. Dan sebagainya.⁴⁸

Selanjutnya, keberadaan ayat antropomorfisme yang notabene merupakan salah satu dari kriteria ayat mutasyābihat adalah suatu keniscayaan, sebagaimana telah dijelaskan Allah dalam firman-Nya surat Ali Imran ayat 7 sebagai berikut :

⁴⁸Ahmad Riḍā al-Qādirī al-Ḥanafī, *Qawāri' al-Qahhār fi radd 'ala al-Mujasimah al-Fujjār*, Damakus, Dār al-Nu'mān li al-'Ulūm, 2009, hlm. 17-18

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ 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 (ال عمران : 7)

Artinya: Dialah Allah yang telah menurunkan kepadamu al-Kitāb (al-Quran). Di antara isinya ada ayat muḥkāmāt, itulah isi pokok-pokok al-Quran (al-Kitāb), dan yang lain ayat-ayat mutasyābihāt. Adapun orang-orang di dalam hatinya condong kepada kesesatan, maka mereka mengikuti pengertian yang samar-samar dari ayat yang mutasyābihāt itu dengan tujuan menimbulkan fitnah dan untuk mencari-cari ta'wīlnya. Padahal tidak ada yang mengetahui ta'wīlnya kecuali Allah dan orang-orang yang mendalam ilmunya. Mereka mengatakan kami mempercayai sepenuhnya bahwa semua itu datang dari sisi Tuhan kami. Dan hanya yang dapat mengambil pelajaran adalah mereka yang berakal (Qs. Ali 'Imrān : 7)

Yang dimaksud *mutasyābih* segala hal yang tidak dapat diketahui petunjuknya oleh manusia, yakni ayat-ayat, maupun hadiṣ yang *ṣaḥīḥ* yang secara redaksional menimbulkan pemahaman adanya keserupaan Allah dengan makhluk-Nya.⁴⁹

Menurut al-Isfahāniy, *mutasyābih* dari segi makna adalah sifat-sifat Allah dan hari qiyamat, karena sifat-sifat tersebut tidak dapat tergambarkan dalam diri kita, karena diri kita tidak akan dapat mengetahui hal-hal di luar yang dapat ditangkap panca indera, ataupun hal yang bukan termasuk dari jenis diri kita, seperti ayat-ayat yang menjelaskan tentang *tangan Allah, wajah Allah, Allah beristiwa di atas 'arsy*, dan lain sebagainya.⁵⁰

Adapun hukum dari naṣ-naṣ yang ada, harus diimani sesuai apa yang dikehendaki Allah, dan harus dipastikan makna yang dipahami sesuai dengan kemuliaan Allah setelah kita mensucikan zāt Allah dari makan lahiriyah teks. Inilah persamaan di antara para ulama', sedangkan mereka berbeda dalam

⁴⁹Ḥamdān al-Sinān, Fauzī al- 'Anjarī, *Ahl al-Sunnah al- A 'asyirāh*, Beirut, Dār al-Diyā', 2005, hlm. 103

⁵⁰*Ibid.*

pemahaman ayat *mutasyābih*, adapun perbedaan mereka berasal dari ayat tujuh surat Ali ‘Imrān sebagai berikut:

..... وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا..... (ال عمران : 7)⁵¹

Artinya:Padahal tidak ada yang mengetahui ta’wīlnya kecuali Allah dan orang-orang yang mendalam ilmunya. Mereka mengatakan kami mempercayai sepenuhnya bahwa semua itu datang dari sisi Tuhan kami..... (Qs. Ali ‘Imrān : 7)

Perbedaan tersebut terletak pada dibaca *waqaf* atau *waṣal*nya lafaz إِلَّا اللَّهُ.

Dalam hal ini, ulama terbagi menjadi 2 mazhab.⁵²

Pertama, mazhab Salaf. Kelompok pertama ini berpendapat bahwa dalam ayat tersebut dibaca *waqaf* pada إِلَّا اللَّهُ, kemudian mereka berpendapat bahwa huruf *wawu* pada وَالرَّاسِخُونَ adalah *wawu isti’naf* (permulaan kalimat). Jika demikian maka konsekuensinya tidak ada yang mengetahui *ta’wīl* ayat *mutasyābih* tersebut kecuali Allah, dan diserahkan semua pengetahuan *ta’wīl*nya kepada Allah, karena hanya Allah yang mengetahui maksud *ta’wīl*nya dan kita tidak diperkenankan menyibukkan diri dalam mencari *ta’wīl*nya. Hal ini setelah sebelumnya kita meyakinkan bahwa makna lahiriyah teks tersebut bukan yang dimaksudkan oleh Allah dan Rasulallah.

Kedua, mazhab Khalāf. Kelompok ini berpendapat bahwa lafaz إِلَّا اللَّهُ dibaca *waṣal*, dan *wawu* pada وَالرَّاسِخُونَ adalah *wawu ‘ataf* (kata penghubung), dengan demikian kelompok kedua ini berpendapat bahwa *al-Rāsikhūn fi al-‘ilmi* (orang-orang yang dalam pengetahuannya) juga mengetahui *ta’wīl* ayat-ayat *mutasyābih*.

Meskipun kedua *mazhab* tersebut berbeda pendapat, mereka berdua tidak saling menyesatkan satu dan lainnya.

Imam al-Gazāliy berpendapat bahwa hakikat *mazhab Salaf* (yang benar menurut saya) bahwa setiap orang *awam* yang menemukan hal-hal yang berkaitan

⁵¹*Ibid.*

⁵²*Ibid.*, hlm. 104

dengan ayat-ayat atau hadīsmutasyābih maka ada tujuh hal yang wajib dilakukan oleh mereka, yakni *al-taqdīs* (mensucikan), *al-taṣḍīq* (membenarkan), *al-i'tirāf bi al-'ajzi* (mengakui kelemahan), *al-sukūt* (diam), *al-imsāk* (menahan), *al-kaff* (mencegah), *al-taslīm li ahl al-ma'rifah* (menyerahkan pada orang yang mempunyai pengetahuan).

Al-taqdīs, dimaksudkan mensucikan Allah dari hal-hal yang berhubungan dengan jasad, anggota badan.

Al-taṣḍīq (membenarkan), iman kepada apa yang diucapkan Rasulullah bahwa ucapan beliau benar, dan kebenaran tersebut sesuai dengan apa yang dimaksudkan beliau.

Al-i'tirāf bi al-'ajzi (mengakui kelemahan), orang awam tersebut mengakui bahwa pengetahuan atas maksud *mutasyābih* tersebut bukan pengetahuannya, dan juga bukan tentang sifat-sifat manusia.

Al-sukūt (diam), tidak bertanya tentang makna *mutasyābih*, dan mengetahui bahwa bertanya tentang hal tersebut adalah *bid'ah*

Al-imsāk (menahan), tidak berpaling dari lafaz *mutasyābih* dengan lafaz lain yang berlainan bahasa, tidak juga menambahkan atau mengurangi dari lafaz tersebut, atau juga mengumpulkan dan memisahkan. Sebaliknya tetap harus menggunakan dan mengucapkannya dengan lafaz yang ada.

Al-kaff (mencegah), mencegah untuk tidak membahas dan memikirkan maksud hal *mutasyābih*.

Al-taslīm li ahl al-ma'rifah (menyerahkan pada orang yang mempunyai pengetahuan).⁵³

Pembahasan ayat-ayat antropomorfisme berpangkal pada sifat-sifat Allah. Maka sebelum penulis paparkan mengenai solusi para ulama' dalam menanggapi ayat-ayat antropomorfisme, perlu dijelaskan terlebih dahulu pendapat para ulama' tentang keberadaan sifat-sifat Allah tersebut. Paling tidak ada tiga aliran yang sering dijumpai dalam hal ini. Mereka adalah Ahl al-sunnah wa al-jamā'ah, Ahl al-ta'ṭīl dan Ahl al-tamšīl.

⁵³*Ibid.*, hlm. 105-106

Ahl al-sunnah wa al-jamā'ah merupakan kelompok yang berada di tengah-tengah di antara kelompok Ahl al-ta'ṭīl dan Ahl al-tamṣīl. Ahl al-ta'ṭīl mengingkari dan menafikan sifat-sifat Allah, sedangkan Ahl al-tamṣīl menetapkan sifat-sifat Allah dan menjadikan sifat tersebut serupa dengan sifat makhluk. Adapun Ahl al-sunnah wa al-jamā'ah, mereka menetapkan adanya sifat Allah tanpa adanya penyerupaan dengan makhluk, dan juga Ahl al-sunnah wa al-jamā'ah mensucikan Allah dari keserupaan dengan makhluk tanpa adanya *ta'ṭīl* (meniadakan sifat). Maka sebenarnya Ahl al-sunnah wa al-jamā'ah menggabungkan dua hal yang baik dari dua kelompok di atas (Ahl al-ta'ṭīl dan Ahl al-tamṣīl) yakni mensucikan (*tanzīh*) dan menetapkan (*iṣbāt*), selain itu, Ahl al-sunnah wa al-jamā'ah meninggalkan hal-hal yang buruk dari kelompok Ahl al-ta'ṭīl dan Ahl al-tamṣīl, yakni *ta'ṭīl* (meniadakan sifat) dan *tamṣīl* (menyerupakan sifat Allah dengan makhluk-Nya).⁵⁴

Perlu dipaparkan lebih jauh bahwa Ahl al-ta'ṭīl, mereka menafikan nama-nama sifat-sifat Allah, sebagian mereka ada yang menetapkan adanya nama-nama Allah dan menafikan sifat-sifat Allah, sebagian lain juga ada yang menetapkan nama-nama Allah tetapi menafikan sifat-sifat Allah, dan ada juga yang menetapkan nama-nama Allah kemudian mereka menetapkan sebagian sifat-sifat Allah dan menafikan atau menta'wil sebagian yang lainnya. Dalam Ahl al-tamṣīl juga terdapat beberapa golongan, yakni mereka yang menyerupakan makhluk dengan Allah, dan mereka yang menyerupakan Allah dengan makhluknya.⁵⁵

Kata *al-ta'ṭīl* menurut bahasa berarti kekosongan, waktu luang. Kemudian yang dimaksud *al-ta'ṭīl* meniadakan nama-nama dan sifat-sifat Allah baik keseluruhan maupun hanya sebagian. Pengertian *al-ta'ṭīl* mencakup meniadakan nama dan sifat bagi Allah dan naṣ-naṣ al-Quran dan ḥadīṣ yang telah memberikan makna yang benar.⁵⁶

⁵⁴ Muhammad bin Ibrahim al-Ḥamd, *'Aqīdah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah, maḥmūmah wa khaṣā'isuhā wa khaṣā'isu ahlihā*, Riyāḍ, Dār Ibnu Huzaimah, 1998, hlm. 57

⁵⁵ Muhammad Ba Karīm Muhammad Ba 'Abdullah *Wasiṭiyah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah baina al-Firaq*, Riyāḍ, Dār al-Rāyah, 1994, hlm. 307

⁵⁶ *Ibid.*, hlm. 309

Sebagaimana disebutkan, bahwa Ahl al-ta‘tīl terbagi menjadi beberapa kelompok. Mereka adalah :

1. Meniadakan nama-nama dan sifat-sifat Allah. Mereka disebut *al-Jahmiyah*, kelompok ini dinisbatkan pada al-Jahm bin Ṣafwān al-Samarqandiy al-Turmuḏiy maula Bani Rāsib (W. 128 H).

Jika al-Jahm dan kelompoknya ditanya tentang ayat “لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ”. Mereka menjawab bahwa tidak ada sesuatu yang menyerupai Allah, tidak berbicara, tidak ada yang dapat melihatnya baik di dunia dan kelak di akhirat. Al-Jahm juga berkata bahwa “saya tidak mengatakan Allah adalah sesuatu, jika saya jawab Allah adalah sesuatu maka itu menyerupakan Allah”. Dia juga mengingkari Allah di atas kursi, *al-‘arsy*, wajah Allah, tangan Allah.

2. Menetapkan nama-nama dan meniadakan sifat-sifat Allah. Mereka adalah kelompok *Mu‘tazilah*. Ia mengikuti kelompok al-Jahmiyah dalam hal meniadakan sifat, al-Quran sebagai makhluk, dan tidak dapat dilihatnya Allah. Al-Syahrastaniy berkata, bahwa kepercayaan yang umum dari bahwa Allah itu *qadīm* dan sifat *qadīm* bukanlah sifat Allah yang *qadīm*, melainkan sifat khusus *zāt* Allah. Maka Allah adalah *qadīm* dengan *zāt*-Nya, Allah *ḥayy* dengan *zāt*-Nya, Allah ‘Alim dengan *zāt*-Nya.

Kelompok *Mu‘tazilah*⁵⁷ juga sepakat tidak adanya dua Tuhan yang keduanya *qadīm* (dahulu) dan *azaliy*. Maka jika ada yang mengatakan bahwa sifat itu *qadīm* maka ia telah menetapkan dua Tuhan. Hal ini berdasarkan pendapat pendiri kelompok *Mu‘tazilah*, yakni Wāṣil bin ‘Aṭā’. Ia meniadakan sifat Allah seraya menyakini jika menetapkan sifat Allah maka berarti telah terjadi berbilangnya Allah yang *qadīm* (*ta‘adud al-qudamā’*), jika demikian maka itu termasuk syirik, ia menambahkan barangsiapa menetapkan bahwa Allah adalah *zāt* dan sifat ‘azaliy maka ia telah menetapkan dua Tuhan.⁵⁸

⁵⁷Perlu diketahui bahwa “menafikan/meniadakan sifat” telah ada sebelum adanya kelompok *mu‘tazilah*, yang dipelopori al-Ja‘d bin Dirham, kemudian al-Jahm bin Ṣafwān yang tidak lain pendiri kelompok al-Jahmiyah (‘Awwad bin ‘Abdullah al-Mu‘tiq, *al-Mu‘tazilah wa Uṣūluhum al-Khamsah wa Mauqifu Ahl al-Sunnah minhā*, Riyāḏ, al-Rasyd, 2001, hlm. 84)

⁵⁸‘Awwad bin ‘Abdullah al-Mu‘tiq, *al-Mu‘tazilah wa Uṣūluhum al-Khamsah wa Mauqifu Ahl al-Sunnah minhā*, al-Rasyd, Riyāḏ, 2001, hlm. 84

3. Menetapkan nama-nama Allah kemudian mereka menetapkan sebagian sifat-sifat Allah dan meniadakan atau menta'wil sebagian yang lainnya. Di antara kelompok ini adalah *al-'Asyā'irah*, mereka sepakat untuk menetapkan sebagian sifat Allah, yakni sifat *ma'ani* : *qudrah, irādah, 'ilm, ḥayāh, sama', baṣar, kalām*.

Dalam hal ini al-Bagdadiy berkata bahwa *Aṣḥābunā*(sahabat-sahabat kami) telah ijma' bahwa sifat *qudrah-Nya Allah, irādah, 'ilm, ḥayāh, sama', baṣar, kalām-Nya* adalah sifat *azāli* kepunyaan Allah.

Mereka sepekat untuk menta'wilkan dan menafikan beberapa sifat Allah, seperti sifat *maḥabah, riḍā*, yang itu semua terjadi karena kehendak Allah.

Al-Bāqilnāiy menuturkan mengenai aqidah mereka tentang sifat-sifat Allah. Bahwa sifat-sifat Allah seperti *maḥabah, riḍā, murka, marah*, dan lain sebagainya semuanya merujuk pada sifat *irādah Allah*.

Dengan demikian mereka menafikan kenyataan (hakikat) sifat tersebut dan menta'wilkannya dengan sifat *irādah*.⁵⁹

Dari tiga kelompok *Ahl al-ta'fīl* ini dapat diketahui bahwa kelompok yang meniadakan sebagian sifat dan menta'wilkan sebagian sifat juga termasuk ke dalam kategori *al-ta'fīl* meskipun dalam kadar ringan jika dibandingkan dengan *ta'fīl al-Jahmiyah* dan *Mu'tazilah*.⁶⁰

Sebagaimana telah disebutkan di atas bahwa kelompok al-Musyabbihah terbagi menjadi dua bagian, pertama mereka menyerupakan makhluk dengan Allah. Kedua mereka menyerupakan Allah dengan makhluk-Nya.

Kelompok pertama, yang menyerupakan makhluk dengan Allah, di antaranya adalah kelompok al-Sabaiyah dari kelompok keji *al-Rawāfiḍ*, mereka menyerupakan sahabat Ali dengan Allah dan menganggapnya tuhan. Kelompok ini dinisbatkan pada Abdullah bin Saba' yang berkata kepada sahabat Ali "*Engkau*

⁵⁹Muhammad Ba Karīm Muhammad Ba 'Abdullah, *op. cit.*, hlm. 309-316

⁶⁰*Ibid.*, hlm. 316

adalah Allah”, ia adalah yahudi yang memperlihatkan islam, dan menipu dan mengelabui Islam dengan tipu daya yang besar.⁶¹

Kelompok kedua, menyerupakan Allah dengan makhluk-Nya. Mereka menganggap sifat-sifat Allah serupa dengan sifat makhluk-Nya. Kelompok ini banyak terdiri dari kaum *al-Rawāfiḍ* bahkan mereka ahlinya.⁶² Di antara yang paling masyhur berbicara tentang hal ini adalah :

1. Hisyām bin al-Ḥakam al-Rāfiḍiy, ia menyerupakan Allah yang disembahnya seperti manusia. Ia menyangka Allah berukuran tujuh jengkal ukuran tubuhnya, Allah terdiri dari tubuh yang panjang dan lebar, bahkan diriwayatkan darinya, bahwa Allah seperti sepotong perak.
2. Dāud al-Juwārabiy, ia mengira Allah yang disembahnya mempunyai anggota seperti anggota tubuh manusia farji dan janggut.
3. Muqātil bin Sulaimān al-Mufasir, tetapi ia bukan dari golongan *al-Rawāfiḍ*. Sebagaimana yang telah disebutkan oleh AbūḤanīfah.⁶³

Kelompok yang dianggap paling ideal adalah kelompok Ahl al-sunnah kelompok ini menetapkan segala sesuatu yang datang dari Allah dan Rasul-Nya berkenaan sifat dan nama Allah, tidak membeda-bedakan antara sifat dan nama Allah baik keseluruhan maupun sebagian, tidak meniadakan dan menta’wil, tidak menyerupakan dan menyamakan bentuk kongkrit sifat Allah tersebut dengan sifat makhluk-Nya.

Al-Imam Ibnu ‘Abd al-Bar berkata, Ahl al-sunnah telah ijma‘ menetapkan semua sifat Allah yang datang dalam sunnah dan al-Quran serta mengimaninya, membawanya dalam makna hakikat, bukan makna *majazi*, tetapi mereka tidak menyerupakan sifat-sifat tersebut dengan makhluk-Nya, mereka juga tidak membatasi sifat-sifat Allah.

Syaikh al-Islam Ibnu Taymiyah berkata seraya menetapkan, bahwa *maḥab Salaf* dan imam mereka mensifati Allah dengan sifat yang telah Allah tentukan, dan dengan sifat yang telah disebutkan oleh Nabi Muhammad sebagai sifat Allah

⁶¹*Ibid.*, hlm. 317

⁶²*Ibid.*

⁶³*Ibid.*, hlm. 317-318

tanpa ada perubahan (*taḥrīf*) dan peniadaan sifat (*ta'ṭīl*), tanpa *takyif* dan *tamṣīl* (penyerupaan) dan mereka *menafikan* dari keserupaan dengan makhluk. Menetapkan bagi Allah sifat kesempurnaan, mensucikan Allah dari kekurangan, peniadaan sifat, dan keserupaan. Menetapkan sifat tanpa menyerupakan Allah dengan makhluk-Nya (*iṣbāt bilā tasybīh*), dan mensucikan Allah dari keserupaan dengan makhluk tanpa menghilangkan adanya sifat (*tanzīh bilā ta'ṭīl*).⁶⁴

Ahl al-sunnah mempunyai beberapa *qa'idah* (undang-undang) mengenai sifat dan nama Allah, yaitu :

1. Allah tidak disifati kecuali dengan sifat yang telah disebutkan Allah dan Rasul-Nya tidak melebihi al-Quran dan ḥadīṣ, *qa'idah* ini adalah *qa'idah* yang paling penting.
2. Kepastian bahwa segala sifat bagi Allah yang telah ditentukan Allah dan Rasul-Nya tidak menyerupai sifat makhluk.
3. Memutuskan rasa rakus dalam mengetahui *kaifiyah* (sifat-sifat) Allah SWT. Dan barang siapa bersungguh-sungguh mencari tentang hakikat *kaifiyah* (sifat-sifat) Allah, maka ia telah keluar dan melakukan *tasybīh*
4. Pembicaraan tentang sifat dan nama-nama Allah ini bersifat keseluruhan. Jika kita membahas sebagian, maka sebenarnya kita juga membahas yang lain. Maka seseorang dinyatakan keliru jika ia menetapkan sebagian sifat dan menafikan sebagian sifat lain.
5. Pembahasan tentang sifat, seperti halnya pembahasan tentang *zāt*, maka yang dibahas tentang wujudnya sifat tersebut, bukan bagaimana hakikat dan keadaannya. Sebagaimana pembahasan tentang *zāt*, tentang wujudnya bukan tentang bagaimana keadaannya.
6. Berpegang teguh terhadap lafaz-lafaz yang telah berlaku dalam agama dalam pembahasan peniadaan keserupaan (*naḥy*), dan penetapan adanya sifat (*iṣbāt*).

Di akhir pembahasan seputar ayat-ayat antropomorfisme dalam ilmu kalam, penulis akan menjelaskan beberapa istilah teknis yang berkaitan erat dengan ayat-ayat antropomorfisme, yang istilah tersebut merupakan penyelesaian

⁶⁴Awwad bin 'Abdullah al-Mu'tiq, *op. cit.*, hlm. 101

yang ditempuh para ulama' dari masa klasik sampai modern. Istilah-istilah yang dimaksud adalah :

1. *Tafwīḍ*, kata *tafwīḍ* berasal dari kata *fuwwiḍa ilaihi al-amr* (diserahkan perkara kepadanya). Yang dimaksud adalah mengembalikan sesuatu hal yang samar bagi kita, dan tidak dapat diketahui oleh akal kepada Allah, maka setiap hal yang tidak dapat diketahui akal, harus dikembalikan kepada *Syara'*. Hal ini berdasarkan firman Allah bahwa tidak diperbolehkan berbicara tentang hal yang tidak diketahui.⁶⁵

Jika berpijak pada pengertian etimologi di atas kata *tafwīḍ* dapat diterapkan pada setiap hal yang berbeda. Oleh karena itu, perlu dikemukakan pengertian yang lebih khusus. Dalam hal ini tentu pengertian dari para *mutakalimīn* (ulama' tauhid). Menurut mereka yang dimaksud dari *tafwīḍ* adalah mengembalikan makna dari naṣ-naṣ syari'at kepada Allah setelah mereka menghadapi keyakinan dan undang-undang mereka dengan naṣ-naṣ tersebut. kemudian mereka tidak mampu untuk menentukan makna yang dimaksud, seraya berkata bahwa maknanya tidak diketahui kecuali oleh Allah dan mereka meyakini bahwa maksud teks berbeda dengan zāhirnya teks.⁶⁶ Dalam *tafwīḍ* seseorang tidak hanya menyerahkan pengetahuan dari maksud makna, tetapi juga tidak memperdalam dan mencari-cari makna yang dimaksud⁶⁷

2. *Ta'wīl*, kata ini secara etimologi berarti mengembalikan sesuatu ke tempat asalnya, secara *syara'* berarti memalingkan lafaz dari makna tekstual karena adanya hal yang mengharuskan hal tersebut.⁶⁸
3. *Majāz*, secara etimologi kata ini berasal dari kata *al-jawāz* yang bermakna melewati, berpindah. Sedangkan secara terminologi, kata *majāz* berarti makna suatu lafaz yang telah melewati makna yang sebenarnya.⁶⁹

⁶⁵Sulaimān bin Šāliḥ bin 'Abd al-'Azīz al- Gaṣn, *Mauqif al-Mutakalimīn min al-Istidlāl bi al-Nuṣūṣ al-Kitāb wa al-Sunnah*, Riyāḍ, Dār al-'Āṣimah, 1996, hlm. 829

⁶⁶*Ibid.*, hlm. 832

⁶⁷Ḥamdān al-Sinān, Fauzī al- 'Anjarī, *op. cit.*, hlm. 144

⁶⁸*Ibid.*

Terdapat hubungan yang erat antara *ta'wīl* dan *majāz*, dikarenakan sebagian ulama' berpendapat bahwa *majāz* termasuk kategori metode *ta'wīl*, bahkan sebagian lagi berpendapat bahwa setiap *ta'wīl* merujuk pada *majāz*.

Terlepas dari perbedaan pendapat di atas, perlu dipaparkan beberapa hal yang menjelaskan perbedaan yang ada di antara *ta'wīl* dan *majāz*. Yakni,

1. *Ta'wīl* merupakan metode yang digunakan oleh orang yang diajak bicara, sedangkan *majāz* merupakan metode yang ditempuh oleh seorang yang berbicara.
2. *Majāz* dianggap sebagai salah satu dari metode *ta'wīl*, dikarenakan seseorang yang melakukan *ta'wīl* adakalanya dia memalingkan lafaz dari makna *haqiqat* kepada makna *majāz*, tetapi terkadang juga ia tidak melakukan hal tersebut.
3. Orang yang melakukan *majāz* mensyaratkan adanya hubungan antara makna *haqiqat* dan *majāz*, selain itu diharuskan juga adanya hal yang mencegah untuk memaknai teks sesuai makna literalnya. Sedangkan orang yang melakukan *ta'wīl* tidak mengharuskan adanya hubungan atau dalil.⁷⁰

⁶⁹ Sulaimān bin Šāliḥ bin 'Abd al-'Azīz al- Gaṣn, *op. cit.*, hlm. 424

⁷⁰ *Ibid.*, hlm. 501